

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A CONCEPÇÃO DE VONTADE GERAL MEDIANTE
AS PERSPECTIVAS DO PENSAMENTO DE
ROUSSEAU E HEGEL**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Bruno Limana Pereira

**Santa Maria, Rs, Brasil
2010**

**A CONCEPÇÃO DA VONTADE GERAL MEDIANTE AS
PERSPECTIVAS DO PENSAMENTO DE ROUSSEAU E
HEGEL**

por

Bruno Limana Pereira

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Filosofia Transcendental e Hermenêutica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Christian Klotz

Santa Maria, RS, Brasil

2010

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**A Concepção da Vontade Geral mediante a Perspectiva do Pensamento de
Rousseau e Hegel**

elaborado por
Bruno Limana Pereira

como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Hans Christian Klotz
(Presidente/Orientador)

Prof. Dr. Noeli Dutra Rossato (UFSM)

Prof. Dr. Ricardo Bins di Napoli (UFSM)

Prof. Dr. Christian Viktor Hamm (UFSM)
(Suplente)

Santa Maria, 27 de Setembro de 2010

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	1
<i>1 – Teses e Premissas do Jusnaturalismo e do Contratualismo</i>	10
1.1 – Jusnaturalismo	10
1.2 – Individualismo e Liberalismo: Conseqüência do Jusnaturalismo	11
1.3 – Contratualismo	14
<i>2 – Rousseau e Hegel: O Embate Político</i>	19
2.1 – Rousseau e o Contrato	22
2.2 – Hegel e o Contrato	27
2.3 – Rousseau, a Liberdade e a Vontade Geral	36
<i>3 – Hegel, o Espírito Objetivo e a Liberdade</i>	48
3.1 – Espírito Objetivo, Direito Filosófico e Liberdade	48
3.2 – Noonstaat e Staat e a Vontade Geral	61
<i>4 – Conclusão</i>	75
<i>5 – Referências Bibliográficas</i>	

Resumo

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

A Concepção de Vontade Geral mediante as perspectivas do pensamento de Rousseau e Hegel

AUTOR: Bruno Limana Pereira

ORIENTADOR: Hans Christian Klotz

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 27 de Setembro de 2010.

Os problemas que a filosofia de Hegel impuseram para a compreensão da política trouxeram uma reformulação que acaba combinando elementos que transcendem a mera taxação de ser simplesmente uma teoria respaldada em elementos liberais, agregando uma forma de buscar mediar o aspecto da lei abstrata jurídica, ou seja, aquilo do qual os cidadãos passam como portadores de direitos do âmbito privado, tocando no reconhecimento do sujeito como agente moral, suscetível de realizar a ação dentro de circunstâncias particulares não abrangida pela lei jurídica e, finalmente, traçando a estrutura das instituições sociais e públicas frente aos componentes da sociedade que culmina no Estado. É neste caminhar de baixo para cima, quer dizer desde a abstração do direito privado até atingir a super-estrutura necessária do Estado que procuraremos reavaliar um conceito subjacente ao âmbito da instituição essencialmente política, um conceito chave que foi herança de Rousseau: é a noção de vontade geral. Para tanto uma revisão das premissas do *Contrato Social* devem fazer jus para uma devida confrontação com a visão de Hegel que assume outra perspectiva e adota uma leitura diversa da de seu antecessor francês. A formulação do problema, portanto, será nesta pesquisa revisada e refletida procurando apreender a diferença nos dois autores o que implicará a retomada de noções tais como liberdade, contrato, liberalismo e, essencialmente da figura do Estado nos conduzindo a uma conclusão que procura cavoucar o significado da expressão no contexto da *Filosofia do Direito*, aparentemente obscura e pouco aprofundada.

Palavras-chaves: contrato, vontade geral, liberdade, democracia

Abstract

Master's Thesis

PostGraduate Program in Philosophy

Federal University of Santa Maria, Brazil

The Conception of General Will in according to the perspective of Rousseau and Hegel's Thought

AUTHOR: Bruno Limana Pereira

ADVISOR: Hans Christan Klotz

Date and Place of the Defence: Santa Maria, September 27 2010.

The troubles that Hegel's philosophy imposed for the grasp of politic brought a restatement which combine elements that transcend the sheer assessing of being only a theory grounded in liberals doctrines, aggregating a shape of search to intermediate the aspect of juridical abstract law, that is, one that in which the citizens get into like bears of right in the private field, reaching on the acknowledge of subject like moral agent, to be able achieve the deed through particular circumstances not covered by juridical law and, lastly, sketching the structure of social and public institutions faced the components of society that culminated in the state. It's in this walk down to up, that is since the abstraction of private right until the necessary super-structure of the state that we attempt to search into a concept subjacent at the circuit of the institutions mainly political, a key-concept that was inherited of Rousseau: is the concept of the General Will. This way a revision upon the premises of the *Social Contract* must have a right to due confrontation with Hegel's view that take on other perspective and adopt a different reading in comparison to his French antecessor. The formulation of topic, therefore, will be in this research revisited and reflected with an eye to grasp the difference in both the philosophers which will implicate the retaking of notions such as freedom, contract, liberalism and, of course, the own concept of state, leading us at conclusion that want to enlighten the meaning of the expressions inside the context of the *Philosophy of Right*, seemingless obscure and few deepened.

Key-words: contract, General Will, freedom, democracy

Introdução

Historicamente, o jusnaturalismo e o contratualismo deixaram de causar atração já na época de Hegel. Seu impacto, que fascinou uma gama de pensadores em torno de aproximadamente dois séculos, iniciou seu declínio por conta das críticas¹ que várias correntes, em essência tão díspares, investiram contra um dos cerne do jusnaturalismo: a teoria do contrato.

Todavia, e não custa lembrar, apesar de partilharem da crítica as semelhanças entre Hegel e os demais grupos de críticos, alguns sendo seus coetâneos, para por aí. Porque malgrado ele refute que uma ordem política, tal como é o Estado, não possa surgir, sob qualquer hipótese, a partir de um pacto entre os homens, no fundo sua filosofia, em particular a do campo prático, é, citando uma proeminente figura italiana da filosofia política, “ao mesmo tempo *dissolução e realização*” (BOBBIO, 1989, p.24) do direito natural.

Para dissipar quaisquer dúvidas uma pequena olhada no subtítulo de sua obra política ratifica o que havíamos dito; ali lemos “Princípios da Filosofia do Direito – ou Direito Natural e Ciência Política”. Seu emprego aqui não é casual. Hegel não está fazendo um uso indevido da noção porque realmente sua tese crucial do Estado fortalece um dos axiomas inerentes aos jusnaturalistas, aceito por Hegel: a do aspecto racional do Estado que com o filósofo alemão alcança sua radicalização máxima.

Deveras o debate e a reformulação do direito natural sempre estiveram presentes no discurso hegeliano, até mesmo na fase inicial da construção do sistema. Mormente em suas obras de juventude encontramos um texto curto, mas complexo, de 1802 cujo título “*Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural*” concentra-se num confronto encetado por Hegel contra as abordagens metodológicas utilizadas pelos jusnaturalistas apresentando logo em seguida o seu próprio método, batizado de “especulativo”.

Sua importância é perfeitamente condensada naquele juízo supra citado de Bobbio que sintetizava exemplarmente o significado deste texto na tradição jusnaturalista. Por esta obra tratar claramente do tema do direito natural examinemos, de momento, algumas teses apresentadas por Hegel. E o faremos por uma razão: ela auxilia na apreensão da crítica feita

¹ Os integrantes que argumentavam contra os que aceitavam o direito natural e o contrato compunham-se de alguns ilustres pensadores, tais como Hume, o próprio Hegel, Burke e a chamada Escola Histórica, movimento teórico alemão que propunha o relativismo em História e contra quem o próprio Hegel acabou se vendo em querela. Tal querela envolvendo estes dois grupos tem uma designação: de um lado nós temos os ditos contratualistas (Locke, Rousseau, Kant) e, do outro, os que se afiliavam ao combate à noção de contrato, portanto, os anti-contratualistas (Hume, Hegel, Mill, etc. - com exceções) por recusarem as premissas do contrato e (ou) direito natural. Cf. BOUCHER, 1994, p.13-18.

ao modo empírico de lidar com o direito natural, permitindo ter um painel daqueles elementos repudiados e reavaliados pelo filósofo alemão e que acham-se na sustentação da doutrina da vontade geral em Rousseau. Portanto, a ênfase será dada na primeira e terceira parte² da obra.

Preliminarmente começemos, antes de tudo, definindo a noção de “natural”. Ela possui duas acepções que estão interligadas entre si e, embora não estejam definidas em Hegel, subjazem à suas intelecção. O primeiro foi elaborada por Grócio, pai do Direito moderno, e se enlaça com o anelo de sua época de querer alçar o campo jurídico ao plano da razão, tal como vinha fazendo Descartes no campo da filosofia e da pesquisa científica.

Para Grócio, incluindo aí os sucessores de sua doutrina, cabe à razão, e apenas à ela, identificar as normas, universais e necessárias, implícitas nas condutas humanas e os quais, por sua vez, condizem com a natureza humana, ou seja, que compõem indissolivelmente ela. Então, qualquer direito natural, que se debruce sobre o seu objeto – o comportamento intersubjetivo – é cognoscível pelo esforço racional.

Translademos um parágrafo de Grócio: “O direito natural é um ditame da justa razão destinado a mostrar que um ato é moralmente torpe ou imoralmente necessário segundo seja ou não conforme à própria natureza racional do homem (...)” (GRÓCIO, in: BOBBIO, 1989, p.20-21)

Hegel se afina com esta proposta, efetivamente, pois o aspecto racional conserva-se em sua obra, porém a sacraliza mediante uma autêntica semântica cuja proposta se esquivava da perspectiva traçada pela tradição filosófica desde Descartes³. A segunda acepção lemos no prefácio escrito pelos tradutores da edição brasileira desta obra. Eles comentam: “Um direito se chama natural porque se encontra já, previamente, dado à sua experiência, antes que o indivíduo intervenha em sua elaboração” (HEGEL, 2007, p.26). Esta explicação é comum ao termo e dá uma conotação forte da dimensão apriorística do direito natural.

As normas objetivas, congênicas ao homem e essência da nossa natureza, são alcançadas pela razão humana e só através desta via é que aflora nossa substância e as regras mais básicas de co-existência dentro da realidade ética. Também pressupomos esta doutrina nos predecessores de Hegel; mas há um parêntese a ser feito. Para os jusnaturalistas se fala em um ‘antes’ e ‘depois’: postula-se uma vida pré-social realidade em que os direitos naturais

² O texto é dividido em quatro partes. Além de uma *Introdução* as duas primeiras integram a recusa dos procedimentos empírico e formal, respectivamente, a terceira apresenta o método correto batizado de especulativo e, enfim, a relação deste método com as ciências positivas do direito é título da quarta parte.

³ O termo *Vernunft* (Razão) em Hegel difere do de seu famoso predecessor, Kant. Para aquele a razão não é uma faculdade subjetiva dotada a subsumir conceitos puros do entendimento em idéias metafísicas pseudo-objetivas que irão ultrapassar a experiência possível. Na verdade a razão é inerente à realidade e aos conceitos, fluída e dinâmica como esta. Porém, funcionam dialeticamente, quer dizer, por suprassunção (*aufhebung*) dos opostos anteriormente fixados e mantido pelo entendimento (*Verstand*). Cf. INWOOD, 1997, p. 272-274.

vigoram em estado bruto, percebido em menor ou maior grau pela consciência humana e que, no instante da mudança para a ordem civil ela passaria a ter validade axiomática ao adquirir legalidade face ao poder civil. Em contrapartida, falar em “anterior” quando contextualizado na filosofia hegeliana significa que, por ser uma singularidade o indivíduo está imerso já numa comunidade, com sua cultura, sua história própria, seus costumes, sua moral, etc. e é dentro dela, convivendo e atuando nela que ele descobre os direitos objetivos, quer dizer, naturais, cabendo ao cultivo de sua razão, propiciada somente por sua pertença a um povo, o qual dispõe de recursos, tais como a educação, o qual promove e aperfeiçoa o particular em sua individualidade instigando-o a reconhecer seus direitos. Explicitaremos melhor o último ponto em seguida.

Em suma, seriam estas as duas perspectivas latentes no termo “natural”. Depois deste desvio retornemos ao caminho dantes interrompido, dando continuidade ao exame de suas premissas. Adotemos em princípio um caminho inverso empreendido ao do traçado por Hegel começando pela sua proposta metodológica e, depois passemos a um exame detalhado da confutação do método e da estrutura do empirismo científico no campo do direito natural.

Hegel persegue a idéia absoluta da vida ética. Isto demanda retificar o pontapé inicial inaugurado por métodos como o formal e o empírico se alinhando à uma visão de mundo político articulado a harmonia grega da pólis e à Aristóteles: a singularidade do indivíduo, que é parte de um grupo coletivo, é posterior ao social. A proposição, coerente a filosofia especulativa, ecoa nestas páginas:

Ela [i.e., a vida ética]⁴ não pode, em primeiro lugar, expressar-se no indivíduo singular se ela não é sua alma, e ela não o é na medida em que ela é um universal e o espírito puro de um povo; o positivo é, por natureza, anterior ao negativo; ou, como o diz Aristóteles, o povo é, por natureza, anterior ao [indivíduo] singular(...). (Ibid., 2007, p.108)

A comunidade, logo, vem antes do indivíduo. Então o que será a vida ética? A princípio ela é um todo, uma totalidade (*Totalität*), que não pode ser mecânica, pois seus compostos trabalham e respiram em interconexão umas com as outras, mas sim é orgânica: ela é uma totalidade orgânica⁵. Isto ainda não responde à pergunta, mas encaminha-nos a uma

⁴ O colchete é meu.

⁵ “Um organismo”, diz Inwood, “não pode ser entendida aos poucos, em função de suas partes, mas somente a partir de sua concepção como um todo” (INWOOD, 1997, p.320). Dizer que um todo é orgânico, como é o Estado, significa que os cidadãos - que corresponde à parte - só ganham sentido quando estão entrelaçados ao meio social em que convivem, atuando e reconhecendo aquele todo como o seu oxigênio, sem comprometer, entretanto, sua individualidade o qual não pode ser subtraída. Ele só é efetivo dentro do mundo ético.

conclusão provável. O que seria, então, a idéia racional da vida ética? Para Hegel a “totalidade ética absoluta não é, senão, que um povo” (Ibid., 2007, p.83)

E o conjunto da comunidade ética nada mais é do que eticidade (*Sittlichkeit*). Eticidade é o âmbito em que acompanhamos a correlação entre os princípios formais do direito natural e aqueles deveres e direitos objetivos os quais se transformam em concretos a partir da história de um determinado povo. Este, por desdobrar-se gradualmente no tempo, representa uma figura da eticidade.

Portanto, a eticidade⁶ é o âmbito em que se entrelaça o direito natural com os costumes, instituições, cultura, necessidades (objeto da economia política), propriedade, enfim, todos os tipos de relações jurídicas-políticas e, obviamente, morais os quais realizam-se no âmago das relações intersubjetivas. Aí vemos a posição adjudicada por Hegel ao direito natural: esta não é um princípio do além, detectada por uma razão que a torna atemporal, eterna e prévia à vida no plano de um ordenamento político; o direito natural está na, e acompanha, a sociedade no seu devir histórico.

A *Sittlichkeit* é o positivo porque é, não a separação entre a multiplicidade e identidade, mas unidade de ambos além de outros opostos (conteúdo-forma; finito-infinito; particular-universal; etc.). Ao lado do *ius naturale* as leis positivas do Estado “são somente a forma das mudanças materiais que se produzem na vida do povo”(BAVARESCO, 2007, p.24) e, em si mesmas, nada mais significam senão o lado formal, universal e abstrato, de definir a legalidade de uma nação independente do contexto histórico.

Ora, priorizando a totalidade orgânica do povo impede Hegel de aceitar os postulados que o método científico fornece na consecução de seu objetivo de proporcionar a substância da existência ética. Os acusados aqui englobam todos os jusnaturalistas como Grócio, Hobbes, Pufendorf e, obviamente, Rousseau. Vejamos então, exposto brevemente a resposta hegeliana às deficiências da visão formal e empirista, investigar as ferramentas usada por este último procedimento.

Valendo-me dum estudo publicado faz já alguns anos⁷, em nossa língua, e por sinal bem arguto, o autor secciona o todo do argumento de Hegel, no capítulo sobre o método empírico, em duas etapas cruciais: a) a que descreve o instrumentário do cientificismo

⁶ A visão da eticidade encontra-se altamente embuída da imagem clássica da polis grega; nela percebemos um vínculo indissociável de Hegel com o paradigma da cidade-Estado de Atenas e retratada filosoficamente em Aristóteles e Platão. Aqui existia uma harmonia entre forma e conteúdo permitindo aos indivíduos identificarem-se com seu Estado. Nesta obra de Hegel, contanto, ainda não havia atingindo uma valorização da conquista moderna do princípio da subjetividade incorporada apenas na fase do amadurecimento completo do sistema dado à luz na *Fenomenologia do Espírito* e trabalhos posteriores à magna obra.

⁷ Falo do artigo de Cássio Corrêa Benjamin, *A Crítica Hegeliana ao Modo Empírico De Tratar o Direito Natural*, v. 29, n. 95, 2002 publicado pela revista de filosofia Síntese.

empírico cujo intuito é apreender o direito natural; b) a que penetra nos meandros da estrutura do pensamento jusnaturalista. Ambas discussões avaliam o grau da recusa hegeliana de atinar a verdade ao percorrer um caminho que fragmenta a visão ao invés de unificá-la.

Qual é o instrumentário e o objeto com que opera o empirismo para se mover em relação à compreensão do real? Transpondo a abertura do capítulo pra cá temos desvelado como funciona esta doutrina:

No que se refere, então, à maneira de tratar o direito natural, que nós chamamos maneira empírica, não se pode absolutamente, em primeiro lugar, engajar-se, segundo sua matéria, nas determinidades e nos conceitos-de-relação mesmos, mas é precisamente este pôr de lado e fixar as determinidades que se deve negar. (HEGEL, 2007, p.41)

Por estar circunscrita aos ditames da experiência esta afirmará a multiplicidade do mundo preenchido por características detalhadas, que expressam um singular, e que são as determinidades; doutro lado os conceitos de relação exprimem a conexão entre estes mesmos caracteres; apenas elas estão em um liame condicionado uns aos outros. Como a explicação demanda uma justificativa, a lei incondicionada que funda o real, o empirista escolhe arbitrariamente um conceito e, corolariamente, o põe na base de todo o constructo teórico. Ou seja, ele opta por noções isentas de qualquer necessidade e universalidade achando poder satisfazer-se cabalmente com um princípio contingente derivado do múltiplo.

Pelo lado da cientificidade, como este almeja a unidade a vocação do empirista tende a aprovar uma singularidade atômica qualquer como completando a lacuna do princípio vindo a expressar, plenamente, e a partir de então, a totalidade perseguida. Até aqui tudo se ordena coerentemente. O problema está na atitude conseqüente e contraditória entre a prática empírica e unidade científica. Ao enfatizar uma singularidade contingente esta imediatamente se torna o axioma que rege tal realidade, daí sendo tudo o mais derivado. Mas pela sua falibilidade ela poderá, posteriormente, ser substituída por outro dado explicativo e, assim, ad infinitum.

Isto reverbera no discurso forjado pelo defensor desta perspectiva. Hegel dá até exemplos:

Para conhecer a relação [constitutiva] do matrimônio, põe-se tanto a procriação dos filhos quanto a comunidade dos bens etc., e é a partir de tal determinidade que, enquanto o essencial, é erigido em lei, que a

relação orgânica toda inteira é determinada e manchada; (HEGEL, 2007, p.41).

O matrimônio é uma totalidade da qual emanam várias determinações singulares (filhos, bens, etc.). Cada realidade parcial do mundo ético – e aí citamos, além do matrimônio, a pena, a educação, o poder político, etc. – são apreendidos em seu conjunto a partir de um conceito fragmentado extraído da experiência do qual depreendemos o restante, posto ela tornar mais ordenada e inteligível este real – o fato de ter filhos (singular) seria a causa da união entre o homem e a mulher.

Funcionar como uma análise e determinação das partes do real é o modo de operação que o empirismo irá transferir para o discurso científico. Ciência é um saber o qual impinge em suas afirmações o status da universalidade (válido para todos) e da necessidade (aquilo que não pode ser diferente do que é). Ora, qualquer objeto do direito natural tem por objeto a eticidade que, como vimos supra, é uma totalidade.

Como conciliar, porém, a definição de um princípio unitário se a experiência fala de realidades diferentes e oposições que são fixadas pelo entendimento, ou seja, de partes mutáveis e fragmentada? Sendo o todo o fim da investigação ética há um apelo à noção de completude: “a totalidade científica apresenta-se à ciência empírica como totalidade do múltiplo ou como completude” (Ibid., 2007, p. 43). No fundo não há nenhuma mudança aqui porque completude é a unificação das diferenças (determinidades), realizado por soma destas partes, e cuja configuração final permite dar um painel do mundo o qual pretendemos compreender (Cf. BENJAMIN, 2002, p.354)

O empirismo não manifesta um rigor com o princípio de completude, que é formal, consentindo, arbitrariamente, que um conjunto de dados diferentes e antitéticos, condicionados, sirva de incondicional. Ao invés da integralidade do todo aparece somente uma parcialidade mutilando a reflexão filosófica que fica míope e resguardada na singularidade individual.

Avaliando agora o seccionamento b, Hegel aprofunda, a partir do exame do modelo de explicação do discurso jusnaturalista, ao menos daqueles que empunham o viés cientificista, a aplicação e o processo de reconstrução do Estado mediante o emprego dos conceitos empíricos e seu tratamento que incide na problemática ético-política.

Nesta altura Hegel rechaça o postulado nodal da existência de um estado de natureza, pilastra destas doutrinas, que estipulava – seja hipotética ou historicamente – a condição pré-social da vida humana, composta geralmente pela presença de indivíduos que conviviam

isoladamente⁸. Hegel verifica a separação operada entre duas unidades, que especulativamente serão unificadas numa identidade: a já comentada existência natural e a natureza humana⁹, de um lado, e o do Estado de direito, do outro. Na primeira nasce o sentimento de desconfiança, pois Hegel acaba aviltando a conjectura de uma realidade fictícia, na verdade há aí a acusação de uma duplicação desnecessária do direito em dois mundos, que vaga no barco da imaginação o qual alimenta uma quimera falaciosa, transcendendo a própria empiria e entrando em conflito com o próprio método, afeito à abstração. De mais a mais, nada tão descoerente do que fixase em um mundo alheio, presa a abstração, à parte do pulsar vivo da eticidade.

A dedicada análise do raciocínio pertinente aos teóricos do direito consta de duas variantes de movimento: uma cujo pontapé inicial é o Estado de direito do qual se infere o estado de natureza¹⁰; e de um segundo que empreende o movimento inverso. Abaixo daremos rápidas considerações.

Cada modalidade diferencia-se: por exemplo, Pufendorf e Grotius pressupõem um imperceptível instinto de sociabilidade, e Hobbes, em contrapartida, partindo de uma aguçada análise dos homens de sua época, transporta a dura observação de serem o medo e o egoísmo quem regiam a combativa existência dos homens no plano da natureza. Esta lógica se coaduna ao primeiro movimento porque se vale da verificação empírica do comportamento dentro do mundo social e abstrai dela elementos que supostamente poderiam auxiliar na caracterização da mudança de uma realidade pré- civil à do ordenamento político. Outro, que Hegel cita (Cf. HEGEL, 2007, p. 48) sem mencionar nomes que estão subentendidos no texto, pode ser atribuído à Rousseau que recorria à um evento histórico como recurso para daí deduzir o estado de direito¹¹.

⁸ As fontes que relatam o cenário de relação entre os homens divergem em sua descrição de filósofo para filósofo. Em Hobbes não havia nenhuma chance de que houvesse a constatação de micro sociedades formadas – pensa-se na família, por exemplo – mas o que ressurgia eram as constantes guerras empreendidas por sujeitos em puro estado de solidão. Locke é diferente pois nele a sociedade já estava formada no estado de natureza cabendo ao futuro Estado o papel de servir de força coativa externa para regularizar os direitos da segurança, liberdade e propriedade, ou seja, era mero protetor dos direitos individuais.

⁹ A natureza humana conjuga-se com as características inatas do homem porquanto, na perspectiva empirista, “haja uma enumeração arbitrária das faculdades existentes no ser humano, tendo por base uma psicologia empírica” (BENJAMIN, 2002, p. 357), quer dizer, ela escapa à regra da necessidade (Cf. HEGEL, 2007, p.45).

¹⁰ O primeiro movimento é o do raciocínio que parte da realidade social e abstrai dela o necessário, concluindo daí a essência humana. Por valorizar o diverso empírico ela pecará pela ausência de um critério claro vindo a postular o estado de natureza como um conjunto de átomos individuais e cujo fluxo de empuxo é regida pela oposição, endereçando-nos ao movimento de guerra típico da filosofia hobbesiana. Mesmo que em outros autores (Pufendorf, Locke) temos uma modificação daquela tese, a dedução é válida para ambos, porque, como coloca sutilmente Benjamin, supõem o indivíduo isolado (átomos éticos) e “estão condenados a pensar o estado de natureza inevitavelmente como um lugar de dispersão, de conflito sem fim” (BENJAMIN, 2002, p.360).

¹¹ Claro, isto é válido à sua obra sobre *A Origem da Desigualdade*.

Afora isso, e para nós deve ser isto relevante, o método empírico endossa o individualismo porque é a massa informe e dissociada de átomos singulares o que aqui fundamenta a totalidade ética, que nos surge desfigurada ao invés de estar numa imagem integralizadora. A multiplicidade dispersante só se reúne numa ordem comunal através da associação, legitimada por contrato, que fortalecerá não a conscientização de pertença a um povo, mas sim gerará um Estado que funcionará como aparato reconhecidamente externo à consciência individual, jamais internalizado por este, um fantoche deste último que apenas cumprirá a função de resguardar direitos subjetivos, e, amparado pelo entendimento, imporá a oposição e fixação como fulcro do real.

Apenas numa reflexão especulativa, verdadeira, que repristine o discurso filosófico e o oriente a abarcar o todo como lei, deve-se imputar a unidade entre a identidade e diferença, reafirmando, como já o faziam os antigos – em quem Hegel se inspira – o vínculo do homem ao seu ambiente natural, a sociedade, consagração esta realizada pelo método especulativo, o qual conseguirá sanar e apreender a eticidade na sua inteireza enquanto idéia absoluta.

A crítica a esta visão fragmentária fez com que Hegel condenasse a ciência empírica como guia legítimo do saber humano. Suas palavras, um tanto realistas por relatarem o estado de afastamento do direito natural da própria filosofia, amargam a triste situação em que se viu reduzida a ciência mesma tendendo a patrocinar o

seu distanciamento da filosofia, de forma que elas acabam reconhecendo por seu princípio científico o que se costuma chamar experiência, o que, por isto, favorece a que elas renunciem às pretensões de ser ciências verdadeiras e se contentem de ser compostas de uma coleção de noções empíricas e de se servir de conceitos do entendimento, pedindo que se lhes dê permissão, e sem querer, por meio deles, afirmar algo de objetivo. (HEGEL, 2007, p.35)

Em substituição a este estado-de-coisas é que urge recuperar ditas ciências conduzindo-as ao limiar da reflexão filosófica, única a avaliar o objeto em sua configuração mais adequada, sem que isto se consubstancie num retorno à metafísica tradicional ou se prenda aos ditames da experiência os quais simulam um conhecer apenas aparente e sofisticado.

Ainda aqui, no texto ora examinado, Hegel não pôde contar com certas conquistas que posteriormente serão aceitas sistematicamente em sua filosofia mais madura. Ademais, o transcurso de seu pensamento, sempre coerente ao dinamismo da própria Idéia, não é pronta e

estática, facilmente redutível a algumas fórmulas elementares que pudessem dar a chave do sistema: ela mesma se adaptou à mudança para se ajustar ao próprio esquema de suprassunção, sofrendo mudanças até atingir a coerência exposta na Filosofia do Direito.

Este capítulo compõe-se da tese central de nossa proposta: o que subjaz na concepção hegeliana da vontade geral que, agora, em sua filosofia já não têm por fulcro um contrato que legitime tal estrutura da totalidade? Até que ponto, porém, seus argumentos contra Rousseau, dão conta das conseqüências reais que o filósofo francês depreendeu do contrato? Como as duas noções de vontade se compatibilizam, se é que isso é possível? Estas indagações sinalizam nosso mais profundo interesse num tema bem pouco explorado. A concisa explicação deste texto serve, também, para compreender as críticas iniciais – e que na verdade não perderam sua validade por se manterem em essência na filosofia prática posterior de Hegel – feita ao direito natural com a recusa de seus postulados e a renovação de sua noção através do método especulativo.

Para viabilizar tal empresa afirmo que seria proveitoso, para não dizer necessário, dar uma repassada nas premissas tanto do jusnaturalismo, tanto quanto do contratualismo porque elas pressupõem muito daquilo que Hegel virá combater – e aceitar de maneira mais sutil – não a título de contextualizar o embate de idéias mas incitar novas reflexões e visualizar melhor com quem Hegel dialoga. Outro ponto positivo é aplainar o caminho que conduz ao *Contrato Social* de Rousseau, apreendendo a verdadeira idéia que o filósofo faz no tocante ao contrato e suas conseqüências, como a formação do Estado e da vontade geral sem contanto estarmos contaminados pela leitura equívoca e, em certo sentido, limitada de Hegel. Por fim, passaremos para a análise e elucidação da filosofia política de Hegel na *Filosofia do Direito*.

1. TESES E PREMISSAS DO JUSNATURALISMO E DO CONTRATUALISMO

1.1 - Jusnaturalismo

Apesar de ter sucumbido às críticas de todas as vertentes científicas e filosóficas durante o século XIX é praticamente impossível querer retirar os méritos dos jusnaturalistas, grupo de teóricos que se consolidaram no século XVII vindo a atingir o seu auge no século XVIII. Etimologicamente o prefixo “jus” deriva do termo “ius” e significa “direito”. Jungido à este vocábulo a palavra “natural” aduzimos este compósito: “direito natural”. Logo, o jusnaturalismo é toda e qualquer doutrina que têm por escopo advogar a idéia de que há um direito natural do qual somos suscetíveis de acessar epistemicamente e no qual precede as lei positivas que vigoram na sociedade e no Estado.

Sendo um fenômeno assiduamente presente no campo político, e que perdurou por pouco mais de dois séculos, podemos sintetizar suas principais teses em idéias gerais que fazem ressaltar sua identidade perante o estudioso. São elas:

- a) Caracterização tipológica: por serem normas sustentadas em torno das relações intersubjetivas o direito natural tem por contraposto o direito positivo. Este é um conjunto de códigos abstratos que cimentam os dispositivos e a natureza coercitiva do Estado. Este último é isento de valores éticos e é uma criação artificial pós-pacto. Ao contrário, o elemento valorativo é acentuadamente marcante no primeiro; ademais, tem precedência sobre o segundo.
- b) Validade e autonomia: por causa da anterioridade o direito natural possui legitimidade maior do que o do direito positivo garantindo com isto superioridade sobre este ao ponto de facultar à qualquer sujeito detentor de direito a obrigação de dissolver o Estado em circunstâncias aonde este não cumpra ou desrespeite o direito natural. É o postulado da autonomia e legitimidade do ius naturale.
- c) modo de acesso: respeitante à consolidação dos direitos naturais, os jusnaturalistas apelam para a razão: a lei, portanto, é apreendida intrinsecamente e é quem revela a estrutura racional e universal, eterna e imutável, daria para se dizer, do direito natural.
- d) direitos subjetivos: com a primazia da filosofia moderna sobre o “eu”, quer dizer, a subjetividade, houve um realce dos teóricos do direito natural em cima do elemento subjetivo deste. Ou seja, o direito em sentido pleno e legítimo é aquele que prioriza as faculdades inerentes aos indivíduos e os quais são detectáveis e corroborados racionalmente. Assim,

direitos como o de ser livre, de possuir propriedade, etc. constituem-se nos mais básicos dando, desta feita, sedimentação às “doutrinas políticas de tendência individualista e liberal (...)” levando o direito político à conservar aquilo “que são declarados direitos inatos do indivíduo” (BOBBIO, 1986, p.658).

e) concepção genética: em geral, querendo entender a gênese do Estado muitos foram levados a conceberem as condições prévias dos homens antes de sua entrada no contexto do ordenamento político. Postulou-se daí um estado de natureza em que o que prevalecia eram relações substancialmente naturais entre os homens. Quando há algum motivo de saída deste estado, que a princípio encontra-se entregue à mercê das forças da natureza, tornando a virar numa realidade onerosa e insustentável, é preciso então que os indivíduos se unam e consintam em legar seus poderes particulares convertendo-o num corpo maior que servisse de mantenedor e protetor de seus direitos: temos o Estado com suas instituições.

Sem entrar nos pormenores cada um dos pontos descritos acima está presente na quase maioria dos pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII. A antítese ocorre apenas quando confrontamos a particularidade de cada pensamento, quer dizer, o conteúdo: para termos uma prova disto não há semelhança ao asserir que o estado de natureza é uma guerra de todos contra todos (Hobbes) ou que é uma situação em que, originariamente, os homens são felizes (Rousseau).

No mais, destes postulados o mais relevante, com certeza, é o do contrato em cuja tese Rousseau alicerçou a estrutura do Estado e de sua vontade geral fazendo com que Hegel polemizasse com o pensador francês neste ponto.

1.2 – Individualismo e Liberalismo: Conseqüência do Jusnaturalismo

Se repassássemos em revista aquelas características do jusnaturalismo perceberíamos o quão influente ela foi, até mesmo no advento histórico do que denominamos Liberalismo, fenômeno típico da modernidade e, hodiernamente, traço substancial da quase maioria dos chamados Estados liberais-democráticos que emergem em nosso contexto mundial.

A disseminação deste viés político, ainda em voga nestes mais de três séculos de existência, desde a Revolução Gloriosa (1688) têm por cerne doutrinal conceber qualquer poder estatal como que desempenhando um papel que, no mínimo, é minimizado e restrito frente aos indivíduos.

A tese do minimalismo estatal, retaliada em sua atividade e participação na vida de seus membros, e epicentro do Liberalismo têm suas raízes, justamente, com o jusnaturalismo e o contratualismo. Dela se extraiu um efeito que deflagrou uma das bandeiras até hoje

empunhadas, e, é acertado dizer, entranhado nos costumes de uma nação: falo do individualismo.

Quando os jusnaturalistas asseveram que

existem leis não postas pela vontade humana – que por isso mesmo precedem à formação de todo grupo social e são reconhecíveis através da pesquisa racional – das quais derivam, como em toda e qualquer lei moral ou jurídica, direitos e deveres que são, pelo próprio fato de serem derivados de uma lei natural, direitos e deveres naturais. (BOBBIO, 2005, p.12)

estas “lei naturais” são aquelas normas que sintetizam as propriedades invioláveis dos indivíduos (pensa-se na igualdade, por exemplo) e que devem figurar em qualquer constituição de um povo os quais qualificam os apanágios que transcendem o mundo factual e são inerentes às personalidades empíricas e diversas que estão jogadas no tempo, vindo a tornarem-se deveres e direitos de primeira ordem no Estado.

A elevação dos direitos naturais relativiza a própria autenticidade do Estado porque isto provoca sua subserviência aos direitos inatos (condizente às faculdades subjetivas) lhe restringindo seu círculo de ação a mero bastião deles. Tais fatores só foram possíveis graças ao quadro estrutural engendrado pelas premissas do direito natural.

Anteriormente vimos que o atomismo metodológico pretende demonstrar a existência prévia de indivíduos isolados como sendo anteriores ao todo. Este será viabilizado pela ordem natural das relações humanas os quais, por consenso, se associam e fundam o poder civil.

É capital entender o vínculo entre direito natural e contrato. Quando seres humanos consentem, em deliberação comum, se unirem e outorgarem seus direitos de se submeterem à um soberano, o que aquele pacto inclui é de que as instituições e o exercício do poder devem respeitar a busca do bem-estar privado, favorecendo o florescimento dos interesses particulares, e procurar suprir as necessidades daqueles indivíduos. Por isso diz Bobbio:

O que une a doutrina dos direitos do homem e o contratualismo é a comum concepção individualista da sociedade, a concepção segundo o qual primeiro existe o indivíduo singular com seus interesses e com suas carências, que tomam a forma de direitos em virtude da assunção de uma hipotética lei da natureza, e depois a sociedade, e não vice-versa como sustenta o organicismo em todas as suas formas, segundo o qual a sociedade é anterior aos indivíduos (Ibid., 2005, p.15)

Por ser um produto artificial o Estado vê diminuída a relevância obtida numa concepção holística ou orgânica porque o atomismo concebe toda e qualquer obrigação política fadada a resguardar os direitos de seus membros sem que estes, no entanto, concedam uma margem de espaço mínima às preocupações de ordem pública; tal fato se deve à priorização de seu micro mundo e aos interesses próprios, enfraquecendo, nesta postura, a força de ação do todo. Por conseguinte, o poder jurídico do Estado tem por tarefa primordial, em harmonia a uma idéia atômica e contratual do social, normativizar em primeira instância o direito privado.

Os efeitos colaterais do individualismo derivada da tese do direito natural e do contrato, não obstante muito distantes da época de sua formulação, são sentidas até hoje por nós, homens do século XXI, de maneira tão recrudescente que vêm, parece, ganhando mais e mais terreno nas zonas aonde hoje funcionam as democracias liberais e mesmo em regiões onde domina, ainda sob a máscara das aparências, um socialismo de esquerda. Sua potência é tão avassaladora que consegue assolar até mesmo aquelas vontades os quais surgem para arrostar o estado-de-coisas e o status quo, mas que no final, se apercebe sempre arrastado pela contracorrente, porquanto relute em se vergar ao mundo factual.

E na verdade esta maré de maximizar o indivíduo está alastrada por todos os níveis de convívio humano: no aniquilamento da conscientização política contaminada pela alienação que mortifica o pensar e o anelo de a tudo submeter ao crivo da reflexão; no controle dos mecanismos por parte de poucos que o utilizam para fins próprios, invertendo com isto a busca de meios e fins identificáveis nos contextos de disputa e competição, no mercado de trabalho, que passam a ser condicionados pela máxima busca do prazer e utilidade individual, etc.; o monopólio abscondido de grandes empresas que detém o comando de uma nação, soberania que opera à mercê do giro econômico; a manipulação da mídia através das propagandas que fortificam o consumo e ao sensualismo e ocupam a psique o qual se encontra tragada numa realidade cujo propósito é exercitar mais e mais a auto-afirmação individual a partir de uma capciosa promessa de garantir a plena felicidade através da posse de objetos que, no fundo, trazem um bem transitório e que se esvai em pouco tempo. Enfim, o Estado extraído das premissas atômicas centraliza o indivíduo singular como axioma da prática social.

Do que inferimos do ponto de vista de Hegel, comentadas linhas atrás, ele recusa todas as implicações contidas nos raciocínios jusnaturalistas, refutando o cerne desta, personificada no atomismo político, e se alinhando à tese organicista dos antigos, para quem o Estado é uma

contínua construção ao qual o indivíduo mesmo se incorpora e com quem se identifica, posto ser ele quem ajuda a construir a comunidade a que ele pertence o qual lhe concede seu devido lugar.

Este último ponto deve ser muito bem frisado: negar o ponto de partida dos jusnaturalistas, como se verá de modo mais aprofundado posteriormente, não terá como consequência omitir a individualidade no Estado hegeliano. A questão da inspiração da polis grega como arquétipo de construção política, muito admirada pelo jovem Hegel até em sua maturidade, só é aceita em sua forma de conciliação entre opostos, na harmonia que eles vivenciavam e na fusão deles com a coisa pública. Porém, e isto Hegel evolutivamente foi se convencendo mais e mais, aquela harmonia grega não era refletida internamente, mas intuída imperfeitamente em sua totalidade.

A individualidade, desconhecida entre os antigos enquanto subjetividade consciente, terá o seu lugar de atualização dentro dos chamados momentos do Estado permitindo ao seu sistema especulativo assegurar um tal direito dentro da comunidade, agregando as novas conquistas da modernidade a que não se pode mais abandonar e permitindo ao seu pensamento flexibilizar e contornar uma certa radicalização estatista de um todo empanador das diferenças individuais, uniformizadora e que as transforma em fantoches que devem se curvar à vontade ferrenha da vontade geral. Isto, entretanto, examinaremos quando surgir a oportunidade de investigarmos a filosofia política madura de Hegel.

Vejamos, agora, a concepção do contrato.

1.3 – Contratualismo

Num relance ao contexto teórico dos séculos XVII e XVIII a doutrina de maior ressonância dentro dos círculos de debates e dos escritores políticos – às voltas com o esforço de compreender a origem de nossas obrigações morais e políticas – era, sem dúvida, a idéia do contrato originário. Neste sentido ela, também, endossou a preocupação gerada naquelas figuras cristalizando, com isso, o epicentro do batizado contratualismo clássico¹².

¹² Filiam-se à vanguarda da teoria clássica do contrato: Grotius, Hobbes, Pufendorf, Spinoza, Locke, Rousseau e Kant. No texto *The contract social from Hobbes to Rawls* os participantes do livro trabalham alguns destes filósofos acrescidos de figuras contemporâneas, caso de Rawls. Aqui a orientação, apesar de inspirada naqueles teóricos políticos de outrora, prioriza o desenvolvimento “de uma explicação que àqueles faltavam, qual seja, a da teoria de uma comunidade não-social” (KELLY, 1994, p.18)

Boucher e Kelly, ao reexaminarem as teses contratualistas dão por assentado¹³, nadando em contracorrente aos muitos pesquisadores da época, que é impossível atribuir uma linha linear e contínua, uniforme diria, e inquebrável, quer seja em termos metodológicos, quer lógicos (definição) do contrato.

Claro, se quisermos, realmente, lidar com um material escrito tão vasto estes se caracterizarão pela diversidade de perspectivas dificultando uma aproximação à premissa da univocidade da tradição da doutrina do contrato tornando plausível uma interpretação mais coerente que afirme a multiplicidade afim às finalidades concebidas em torno do ato pactual.

Malgrado a pluralidade diferenciada no interior da corrente contratualistas é lícito defini-la formalmente, definição em que se inclui as notas comuns dela cooptando a tarefa comum imposta por estes filósofos. No dicionário de política assim está impresso em palavras:

Em sentido muito amplo, o Contratualismo compreende todas aquelas teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o fundamento do poder político (...) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expreso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político, (BOBBIO, 1986, p.272)

Devemos recortar aqui duas coisas: primeiro o constante acento, compartilhada em geral, de que a comunidade seja oriunda de uma conseqüência racional, como o encarna o contrato – e digo racional porque o contrato envolve acordo e consenso, quer dizer, diálogo e linguagem que asseguram então as vantagens discutidas e concordadas para permitir a saída do estado de natureza em direção ao estado de direito; em segundo lugar, ela visa a assinalar o parâmetro de escolhas e justificativas que conduzem um conjunto primitivamente separado de homens a estarem sob o poder de uma autoridade soberana constituída pela sua própria ação de criar o ordenamento político.

Outra marca desta doutrina, facilmente perceptível para os que estão familiarizados com tal discurso, está no mesmo uso sintático que é intrínseco às argumentações: indubitavelmente o contrato é um intermediário efetivado por pessoas que pretendem, em comum acordo, escapar de sua situação natural para o plano da ordem cível. Estado de natureza – contrato – estado de direito é a linguagem triádica normalmente manejada em

¹³ O artigo introdutório da obra destes estudiosos resumne em algumas linhas o critério de avaliação realizado sobre a tradição do contrato. Ali afirmam que “neste ensaio introdutório queremos desafiar as afirmações e comentários similares, acerca do contrato social, a saber, de que existe uma única tradição unificada ou modelo ou definição única do contrato” (BOUCHER, 1994, p.1)

todos estes filósofos os quais partem do isolamento natural de sujeitos e, daí, numa linha dedutiva, demonstra de que modo eles se agrupam em sociedades e Estados seguida de uma explicitação detalhada (ou apenas fugazmente detalhada) dos motivos que os impelem a se submeterem, voluntariamente, à um poder soberano artificial.

Cada filósofo recorre a um nível de explicação que, em outro, não compatibiliza-se¹⁴. Cada autor enfatizou qualidades e situações que, abstraídas das relações humanas factuais tais como se dão na realidade, elevam como princípio uma dimensão do humano que servirá de diretriz nesta passagem das condições brutas da vida para níveis de co-existência com outros num plano civilizado.

Para ratificarmos o caráter heteróclito pensado em cada filosofia recorramos a dois exemplos de argumento: a de Hobbes e Locke. O primeiro, partindo da própria experiência empírica, infere que os homens, pela lei natural, são livres e iguais, porém por estarem restritos às próprias forças e buscarem o bom e o útil para si, calcado nos instintos e paixões, se vêem mergulhados no redemoinho das guerras. Por isto ele afirmará: “Não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos” (HOBBS, 1998, p.33).

O senso de ameaça, rondando a todo o instante, a conservação, somada ao medo perpétuo de perder a vida incute aos homens, forçosamente, a instaurarem a sociedade através de um consentimento recíproco com o escopo de esquivar-se ao destino trágico de ser perseguido pela morte, no intuito de instaurarem a paz. Esta interpretação, embalada pela pena de Hobbes, sobre a causa desta fuga do estado de natureza é assim descrita:

Devemos portanto concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros. (Ibid., 1998, p.31)

O ponto de partida, ressaltado por Hobbes, recai em destacar um dado antropológico do homem – neste caso o sentimento do medo e dos instintos, dos apetites – e impô-lo, por meio de premissas, como sendo a mola propulsora que incita indivíduos isolados a firmarem, por

¹⁴ Bobbio enumera três variantes explicativas: a)Histórico: analisa a origem do homem civilizado considerando a passagem de uma esfera à outra como tendo veracidade histórica, ou seja, ela efetivamente aconteceu; b)Hipotética: o estado de natureza é apenas uma conjectura para reforçar a importância racional e jurídica do Estado tal como deve ser; c)Instrumental: enfatiza o contrato como recurso que sedimenta as limitações prescritas pelo poder político. (Cf. BOBBIO, 2002, p.272)

um pacto, sua associação num corpo maior – o monstruoso “Leviatã” – no intuito de instaurarem a paz e delegarem seu direito de preservação nas mãos de um monarca¹⁵.

Locke nos pinta uma paisagem diferente que diverge em grau e gênero do de Hobbes. Se este interpôs a exacerbação das inclinações humanas e as contradições delas derivadas, geradora potencial de conflitos, como o leitmotiv para impingir os homens a agruparem-se em torno de um Estado juridicamente estabelecido, que pelos poderes delegados administre as leis a que todos devem obediência, para atingir a paz inexistente no estágio bruto da natureza, Locke acaba, estranhamente, invertendo as posições.

Nesta lógica invertida Locke atribui características que, para muitos contratualistas, só são adquiridos no estado civil. Sua linha de pensamento é a seguinte: os homens, por natureza, possuem certo instinto de sociabilidade, lhes possibilitando conviverem societalmente já no estado de natureza (entenda-se que o agrupamento aqui é tipicamente social e não político, quer dizer, não há Estado). A racionalidade atua aqui devido ao desenvolvimento das relações e a complexificação de meios e fins instaurados neste estágio.

Isto, em miúdos, significa que aquilo que seria dado conseqüentemente após o pacto é, na verdade, constituída anteriormente à ele pois no estado natural temos uma sociedade

Que é caracterizada por algumas instituições jurídicas de origem pactual, tais como a família, a propriedade e a compra-venda, mediante os quais o homem ultrapassa os limites da comunidade das mulheres e dos bens (...) (BOBBIO, 2002, p.275)

As relações jurídicas são criadas antes do próprio estado de Direito e nela o homem vive, até certo ponto, racionalmente, garantido pela sua liberdade e igualdade. ‘Até certo ponto’ porque a precariedade do estado de natureza se dá na inconstância e restrição da paz, posto que o instinto de autoconservação possa se inflar e atualizar-se, provocando perigo à vida e propriedade. Daí a necessidade do consenso para regularizar uma ordem política, um Estado, cuja função única seria meramente extrínseca, instrumental¹⁶: ela é um poder coativo, de força consentidamente aceita e implementada, cuja finalidade é o de sobrelevar o instinto e,

¹⁵ Aqui temos uma oportunidade de apreender mais claramente a crítica hegeliana ao modo empírico de tratar o direito natural nestes dois autores. Notemos como eles manipulam com dados empíricos para construir o estado de natureza e, a partir de um fragmento do real – o medo em Hobbes e o sentimento de estar ameaçado o tempo todo de morte, por exemplo – constrói um estado de natureza ficcional para daí repousar a eticidade num lado unilateral e singular, descaracterizando a essência autêntica da unidade entre a identidade e a diferença, própria da eticidade absoluta.

¹⁶ Aí temos dois tipos explicativos que assentam com aquele modelo que comentamos na nota nº 12: enquanto Locke fornece uma explicação seguindo o modelo instrumental, Hobbes adota uma visão histórica acerca da origem do Estado.

igualmente, cumprir com a execução daqueles direitos dos indivíduos, quais sejam, o da posse e de vida.

Com a palavra John Locke:

A única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e revestir-se dos elos da sociedade civil é concordando com outros homens em juntar-se e unir-se em uma comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com os outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte (LOCKE, 1998, p.468)

O governo instaurado tem um papel reduzido, mínimo em Locke: proteger a propriedade, garantir a liberdade civil, a vida e a igualdade dos homens. Não é à toa que Locke, por esta tese, é considerado o pai do Liberalismo político ao ressaltar um Estado como existindo ao serviço dos direitos individuais.

Os dois pontos de vistas supra citados confirmam a tese da hegemonia hermenêutica que prioriza afirmar a linha descontínua de um filósofo à outro, malgrado haja um emprego semântico regular neles, ratificando o pluralismo desta tradição do contrato. Ainda antes de finalizarmos apontemos para outro fator relevante no entendimento desta noção.

O contrato tem um caráter precipuamente limitativo, além de ser uma categoria privada. Limitativo porque impõe sempre estipulações os quais adjudicam funções restritivas ao Estado, para evitar que este acabe abusando de seu imenso poder, e ademais obedece à própria lógica de anterioridade dos direitos dos indivíduos que, como asseverou o jusnaturalismo, designam as faculdades subjetivas destes e é em torno disto que um Estado é construído, quer dizer, é obrigação primeira do político tornar inviolável estes direitos já que eles são naturais. E privado porque, em essência ela é uma noção do direito privado porque sempre envolve duas ou mais vontades coligidas para acordarem algo de interesse geral. Muitos anti-contratualistas, e em especial Hegel, haviam rebatido o contrato, e isto com todas as letras, por esta razão porque é inconseqüente fundar um direito de ordem pública no privado pois isto priorizaria sempre o último e enalteceria muito mais o indivíduo atômico e enfraqueceria o seu dever de ser um cidadão emancipado e contribuinte desta teia gigantesca.

Mesmo que os contratualistas tenham tido pouca consciência dos efeitos de suas premissas o contrato, no mais das vezes, permitiria erigir o sistema jurídico (internacional e publico), porquanto o transformassem de Estado orgânico em um Estado mecânico porque construído artificialmente.

E Rousseau? Inegavelmente ele é contratualista. Mas sua soberania de um governo popular, de uma democracia do povo e para o povo e a funcionalidade do contrato neste esquema, leva-o a diferenciar-se sutilmente e complexamente de seus predecessores. Vejamos então sua concepção de Estado entrelaçando-o a partir de então num diálogo rico com Hegel, mas lhe restituindo o devido lugar que, infelizmente, o filósofo alemão não soube captar, em alguns pontos, corretamente.

2 – ROUSSEAU E HEGEL: O EMBATE POLÍTICO

As duas obras que condensam a visão política de Rousseau e Hegel, respectivamente o *Contrato Social* (1762) e a *Filosofia do Direito* (1821), apesar de estarem separadas por uma margem de quase sessenta anos, tiveram como pano de fundo realidades políticas diversas entre uma época e outra.

Anunciado como um dos seus inspiradores Rousseau não viveu o suficiente para presenciar a Revolução Francesa (1789), cujo desencadeamento acelerou mais rapidamente a agonia do regime monárquico se alastrando por completo, na era napoleônica, aos demais países europeus ainda presos sob laços de uma sociedade antiga e feudal, para não dizer caduca, que sob a égide da classe hegemônica composta de reis, nobres e a Igreja foram sempre combatidas, corajosamente pela pena de Rousseau que enxergava neles nada mais do que a prática da extorsão, das injustiças, das desigualdades, enfim da completa subordinação dos homens sob a autoridade tirana de um ou poucos que concentram o poder em suas mãos e governam de acordo com seus caprichos.

Hegel, pelo contrário, experimentou vivamente as sensações que a Revolução Francesa havia disseminado na velha Europa quando ainda estudava em Tübingen, lhe causando um estado de ânimo que, de eufórico passaria, na medida que sua genialidade ia se afluando vagarosa, lenta e silenciosamente no quadro de desenvolvimento de seu pensamento sistemático, a um esfriamento justificável em seus textos da maturidade embasado nos rumos truculentos seguidos imediatamente após o estouro da Revolução, num período obscuro denominado de Terror (1794), que simulava o horror dos furores e caos implementado por parte dos jacobinos, os quais sob o império do medo deliberaram por uma atitude mais severa no intuito de barrar um temido avanço dos partidários do realismo.

Aliás, a própria idéia nutriz de erigir uma república em moldes democráticos refletia o legado rousseauiano e era o projeto de reformulação que melhor configurava o desejo de ser instaurado mas que dela foi visivelmente se distanciando por conta dos desmandos e

distorções criados por muitos de seus declarados seguidores, estes na maior parte composta pelos jacobinos, que caíram após o terror.

Escrito e publicado em Berlim, quando professor da universidade homônima à cidade, a recepção da *Filosofia do Direito* serviu como escudo ideológico do Estado prussiano, um livro que, de acordo com uma acusação destituída de razão, ratificava a monarquia constitucional apoiando a política da época. Morto o filósofo e com o estouro de outras revoluções que chacoalharam uma Europa em agito, sua obra, tanto filosófica quanto política, caiu em descrédito total e, à mercê da nova onda que abatia a filosofia os postulados de Hegel se viram reexaminados criticamente por um de seus maiores discípulos, K. Marx, encerrando a obra hegeliana num desterro e letargia que só seria interrompida mais de cem anos depois.

Mas o que podemos ver nesta veiculação entre os fenômenos históricos e as histórias das idéias? Uma delas é que, porquanto a doutrina dos dois filósofos divirja em múltiplos pontos, ambas compartilharam de um destino comum: Rousseau lançou as sementes que irromperam na revolução, mas, pela idéia de soberania popular e sendo mal assimilado pelos pósteros, acabou logo após o entusiasmo por sua obra, vista como uma ameaça tremenda pelos burgueses que tomariam o poder empós haver caído um dos últimos jacobinos (Robespierre).

Hegel, de sua parte, após desfrutar de certa fama por haver se transformado na doutrina oficial da política prussiana – é claro, mal interpretada até pelos emissários políticos da época – que fundamentava o Estado prussiano foi definitivamente esquecido graças à já supracitada visão fundada em suas palavras: a de que à filosofia ficaria reservado o papel de ser uma postura a-crítica, de acomodação aos fatos. Erro hermenêutico cometido crassamente para quem lia, preso à uma visão unilateral, a frase: “o que é racional é real e o que é real é racional” (FD, p.18) acreditando que o pensar deveria circunscrever o seu discurso apenas à realidade factual como único dotado de racionalidade.

A atual hermenêutica hegeliana comprovou, após uma depuração destes pré-conceitos, que na verdade a imagem do Estado em Hegel não combinava coma visão conservadora da prática política de sua época: melhor ela era uma poderosa defesa da subjetividade reflexiva que contemplava o Estado como seu campo único de efetivação, pois era só no mundo da Eiticidade, da liberdade objetiva, que avistamos a unidade entre sujeito e objetivo, no qual a auto-consciência individual se reencontrava e sabia como Espírito.

É claro, por não podermos dispensar as comparações, o discurso hegeliano é dotada de uma lógica e sistematicidade mais coerente quanto às conclusões argumentativas, logo, possuindo melhor consistência e riqueza conceitual que Rousseau, a quem, no entanto, legou-

nos fortes e indeléveis vestígios que fazem parte de nosso modo de lidar com o mundo político. Muito de suas proposições, certamente, perderam sua validade mas sua sensibilidade e indignação face às desigualdades perpetradas pela sociedade e a sedimentação de uma soberania popular absoluta, o qual conclamava pela participação ativa e direta de todos no negócio público, ainda alimenta o ideário das condutas e é fonte de reflexão para as repúblicas democráticas que hoje se instauraram nos governos e regimes.

No momento o que propomos é reavaliar, pela análise e discussão, o pensamento rousseauiano mediante a leitura e debate direto com o dito autor recortando, com exatidão milimétrica em nossos comentários o cerne e sistema nervoso da noção de Estado concebido pelo francês a partir daquilo que é visto como a base desta grande estrutura: o contrato; isto deve, inevitavelmente, nos ocupar com outros temas, como a questão da liberdade, dos costumes, povo e, enfim, a noção chave que dá vida à nossa investigação: a questão da vontade geral.

Ao recolocarmos em seu devido lugar isto nos garante minimizar os efeitos que o discurso hegeliano gerou com base nas críticas que este dirige à Rousseau, leitura que se encontra num sentimento cindido entre o débito e a rejeição das teses expostas por Rousseau em seu *Contrato*. Combinada a uma franca admiração, que pese as severas acusações, existem pontos de convergência maior entre Hegel e Rousseau.

Antes de iniciar este subcapítulo existe, no parágrafo 258 da *Filosofia do Direito*, um trecho redigido por Hegel que retrata, textualmente, uma referência, curta, mas essencial para todos aqueles que trabalham a teoria do Estado e que, paradigmaticamente, revela o chamado anti-contratualismo de Hegel, o qual, indubitavelmente, contribuiu, se não diretamente na prática, pelos menos teoricamente, ocasionando um impacto que afetou os alicerces que arruinariam o contratualismo já numa situação agonizante no século XIX. O trecho ora transladado, porquanto longo, é o mote do que virá em nossa pesquisa de agora em diante já que nela está sintetizado os tópicos examinados.

Eis o que Hegel diz:

A la consideración filosófica sólo le concierne la interioridad de todo esto, el concepto pensado. En la investigación de este concepto, Rousseau há tenido el mérito de establecer como principio del estado un principio que no solo según su forma (como por ejemplo el instinto de sociabilidad, la autoridad divina), sino también según su contenido, es pensamiento y, en realidad, el pensar mismo: la voluntad. Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad solo em la forma determinado de la

voluntad individual (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y por si racional de la voluntad, sino como lo comum, que surge de aquello voluntad individual en cuanto consciente. La unión de los individuos em el estado se transforma así en um contrato que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrário. De aquí se desprenden las consecuencias meramente intelectivas que destruyen lo divino en y por si y su absoluta autoridad y majestad. (§258, 2004, p.228)¹⁷

Como lemos esta insistência em não concordar que o universal, o Estado, é fruto de uma convenção contraída entre indivíduos dotados de individualidades refuta a versão rousseuniana sobre o que seja a vontade geral. Hegel, verdade seja dita, procura entender esta de um modo distinto que em Rousseau é mal captado por que neste falta justamente uma das noções cernes que o próprio Hegel lançou em todo o seu sistema especulativo: a Idéia de Espírito.

Preliminarmente confrontaremos a concepção de contrato em Rousseau e Hegel, cuidando em destacar a função desempenhada pelo contrato em cada autor.

2.1 - Rousseau e o Contrato

O programa que Rousseau traça tem por ponto de partida uma indagação que tornará viável o programa elaborado por ele no Contrato Social: quais *devem* ser os princípios e regras que habilita-nos a legitimar um governo e administração pública que ajam de acordo com o seu fim próprio personificado utilidade pública mesma, sem recair no tipo de incentivo político que preza o indivíduo em sua privacidade ao invés de instá-lo a participar da gerência do coletivo?

A pergunta supra é, mais que veiculada a uma prática política histórica ou real, de cunho deontológico porque presa ao plano do dever-ser. Rousseau tem por escopo construir uma estrutura estatal inexistente, utópica em sua descrição, com base num esforço de prescrever o melhor tipo de Estado, pois se o homem não pode esquivar dos males, que o autor francês belamente descreveu em seu *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, então lhe resta propiciar um tipo de sociedade em que os homens conjuguem suas forças em benefício deles, enquanto indivíduos e, principalmente, enquanto colaboradores ativos da comunidade.

¹⁷ Usarei apenas, de preferência, os parágrafos do texto da Filosofia do Direito como modo de referência da citação.

No fulcro deste Estado insurgente uma das primeiras coisas, reconhecida como um fim adequado à razão e fundamental para a humanidade em geral, é postularmos o preceito de que, naturalmente ou racionalmente, somos seres que agem por causas livres, quer dizer, sem constrangimentos externos. “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1979, p.22). Como, sendo essencialmente um ser livre, pôde ele concordar a ferir este direito a que qualquer constituição política precisa se conformar? Se os fatos desconfirmam esta proposição isto não passa de contingência e um erro crasso que certos juristas, e muitos regimes – na maioria ainda monárquicos – capciosamente se valem para tornar a força a mola propulsora do direito.

Rousseau, sem perder de vista aquele axioma básico discute até aonde é verdadeiro afirmar a força, que escraviza um povo e os submete a condições, muitas vezes, ignóbeis de vida, deve servir de regra da lei política. Sua resposta, conspicuamente negativa, declara que sendo físico, portanto mutável e facilmente extingüível, cessa quando desaparece; algo que não é perdurável, estritamente relativo, ao ser suplantada não consegue ter continuidade, principalmente porque ela provoca um impacto nada agradável para os que são afetados por ela. Qualquer poder político, enquanto tal, detém, é certo, uma força, um aparato de defesa que precisa, se ela for gerida adequadamente, ser usada em casos de extrema necessidade, para coibir pessoas que lesam outros, ou até outros Estados com quem se choca.

Jamais, não obstante, uma genuína ação política emprega a força sem motivos e contra seus súditos porque se infiltraria nela a escravidão e os seus membros, sob a guarda de um governo despótico, ficariam envoltos num constante movimento de incerteza e instabilidade por estarem sempre sufocados sob o jugo de um tirano cuja voz de comando seriam as paixões estabelecendo daí para seu povo, assemelhada a um gado, rumos sociais determinados pelos caprichos de sua vontade individual sob o nome que adquirem força de lei.

A força, logo, por legitimar a escravidão e ser um movimento desagradável, que nada contribui para propiciar conforto e bem-estar para o povo, neutraliza qualquer moralidade da ação cujo pilar é a razão. Assim, sociedade alguma deve impor, como direito substancial, a força no critério a que todas as instituições estão submetidas: ela nunca conseguiria, por causa dos conflitos e agitos intermináveis, ser uma ordem, uma organização que prima pelo bom funcionamento de suas partes, e sim ela estaria mais próxima do caos instaurada pelos impulsos de quem está no comando, atitude incompatível com a razão.

Refutada esta perspectiva – o qual teve em Grotius um de seus defensores mais ilustres – cabe então entender qual é o motivo, a causa maior e premente que levam os indivíduos, inicialmente em isolamento e dotados de liberdade natural, do direito de fazer ilimitadamente

tudo o que eles podem e querem, desejarem escapar deste estado primitivo e reunirem-se em comum, resultando desta fusão o que chamamos de Estado? Aí é que Rousseau começa a conceber um ideal de Estado, demonstrando-o, não como ele é – posto que a cópula “é”, referente ao plano do ser efetivo, subsume o modo que presentemente a política é feita, com base naquele “suposto” direito da força – e sim como ele deve se adequar à uma administração justa, igualitária e livre, enfim, coerente à racionalidade que lhe inere.

Tal tipo de sociedade não pode ser uma *agregação*, pois daí temos uma divisão entre senhor, o que governa, e escravos, os que são governados, o que provavelmente é incompatível com o que se procura. As últimas não seriam livres mas estariam coagidas pela força física e coercitiva o que não acontece na *associação* cuja formação de algo ocorre por livre e espontânea vontade consentida, com o intuito de se fomentar um objetivo em comum. Assim a primeira se trata “caso se queira, de uma agregação, mas não de uma associação: nela não existe nem bem público, nem corpo político” (Ibid., 1979, p.30).

Associar pressupõe o consentimento, a concordância em executar uma atividade que todos concordam e cujo resultado seja convertido para o bem geral daqueles que participaram da ação. O povo é tal antes de se doar para alguém, diz Rousseau. É com vistas nele que é preciso, então, examinar “o ato pelo qual um povo é povo pois esse ato, (...), constitui o verdadeiro fundamento da sociedade”(Ibid., 1979, p. 31).

Penetramos daí para o importante momento da problemática da sociedade e do Estado: a asserção fundacionalista sobre o surgimento do ordenamento social. O que é o povo e como ele se forma? Em outras palavras: porque as pessoas reúnem-se para conviverem em comum vindo a formar o que, coletivamente, chamamos de povo? A noção de “povo” denota que os homens, na totalidade, decidem viver dentro de uma ordenação jurídica aonde todos obedecem e, concomitantemente, atuam. Sendo o produto primeiro criado artificialmente por esta gama de individualidades isoladas será ela, de acordo com o consenso acordado, a causa final da elaboração constitucional, quer dizer, ela é o axioma que justifica a importância, para Rousseau, de uma soberania respaldada no povo, logo, é uma tese radical que eleva a soberania popular e, portanto, uma democracia do tipo puro o melhor sistema político e o qual regerá pela letra da constituição.

É claro, a formação do estado de direito pressupõe, como toda a boa linguagem jusnaturalista a que Rousseau não está privado, um estado de natureza que, no *Contrato* estranhamente ganha um espaço exíguo melhor explorado no *Discurso sobre a Desigualdade*, porém naquele visivelmente funcionando como hipótese, usada talvez por descargo de consciência, mas enfatizando mais a importância da criação de uma nova sociedade que sane

justamente aqueles problemas que provocam os ditos problemas coletivo tais como a pobreza, a inveja, o orgulho, e outras mazelas que o afastam mais e mais de sua essência e recuse admitir direitos truculentos em seu seio.

Somo impelidos a sair desta condição natural quando sentimos a força daquela extrapolar a própria capacidade individual de usar como aprouver suas faculdades e aptidões, o qual ameaça de extinção a própria raça humana; estes, para sair deste triste destino, enquanto unidades dotadas de vontades e consciência decidem, em conjunto somar suas forças com a intenção de promover a contenção daquela ameaça e conservar a vida e a liberdade dos homens. É necessário que eles pactuem para formar a sociedade. Este é o caminho que leva ao contrato. Rousseau, desta forma, assim enuncia o problema do pacto social: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (Ibid., 1979, p.32).

Há uma série de camadas de atos que são ofuscados pela brevidade do argumento e que podem ser adjudicadas no momento em que surge o Estado. a) todos os indivíduos isolados se unem para procurar solver o problema da ameaça da vida; b) demanda uma apreciação e discussão subjetiva que incrementada pela vontade particular, decide voluntariamente, por livre escolha e sem coação, pois ninguém é obrigado a contrair o pacto, juntar estas vontades particulares numa só; c) alienar seus direitos naturais em troca de outros; d) em decorrência de procurar aquilo que é melhor para um conjunto de pessoas, embasado numa adequação racional, tal movimento de criar uma comunidade deve ser feita no intuito de conservar a liberdade, agora transformada em civil; e) novos direitos e deveres passam a vigorar então e que precisam serem observados pelos que concordaram em assumir e cumprir o pacto: o de ser obediente (súdito), por sujeitar-se livremente às condições que ele mesmo impôs para si e para os outros, e de outra, ganha autonomia participativa, contrai o direito inalienável de atuar pelo bem público porque, sendo uma criação também sua, deve ele necessariamente gerir o bem geral do corpo político em que ele se inseriu.

Na soma das forças individuais, aceita livre e voluntariamente por todos, sem exceção, nada se ganha a não ser aquilo que é retornado em proporção igual ao que se alienou, com a vantagem de que agora as forças se consorciam na geração de uma vontade única e maior, diferente da multiplicidade de vontades particulares atômicas, vontade aquela denominada de vontade geral:

Esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia, e que, por esse mesmo ato, ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. (ROUSSEAU, 1979, p. 33)

A sociedade daí formada contém um impulso moral porque ela imprime uma nova tarefa dentro das relações constitutivas surgentes: instaurar as regras e compromissos que o homem deve internalizar, enquanto deveres e direito, no papel seja de súdito (passivo), seja de cidadão (ativo). É bom atentar para um ponto que, freqüentemente, Rousseau foi criticado sem dó, principalmente por Hegel.

Quando o pacto é estipulado entre vontades particulares Rousseau pouco está importando para as conseqüências que isto implique na sociedade: acusá-lo de atomismo político, por causa deste detalhe ontológico da origem de uma estrutura geral composta por partes individuais, não condiz ao programa original de Rousseau que quis evitar um sistema político tal qual como seus contemporâneos e alguns predecessores deduziram, um paradigma de Estado filiado ao de tipo Liberal em cujo seio o indivíduo privado é o centro da legislação, cabendo ao Estado uma mínima intervenção em seus negócios e vida e, em contrapartida, tendo pouco incentivo a obrigação política que descambava mais para uma prática moldada no individualismo, detonando com a própria existência do Estado.

Os resquícios e resíduos das vontades particulares persistem até o momento da fundação do Estado. Integralmente estabelecido este já estamos comprometidos com a coisa pública, somos dotados a desempenhar a função de homens públicos porque, vendo-a como uma parte que eu mesmo criei e ajudei a criar, colaborando e submetendo espontaneamente à ela, desde que não acarreta em jugo, automaticamente devo me empenhar em contribuir nas questões que decidem o destino da massa coletiva a que pertenço, pois zelar pelo bem público é estar zelando por mim mesmo.

É este o significado latente do termo cidadão: contribuidor ativo e imediato do bem-estar do todo. Não que isto venha a engolfar o indivíduo em sua privacidade, em sua individualidade porque o contrato não permite que se abuse dos direitos de súditos¹⁸ e dê mostras de ser um regime totalitário. É verdade, no entanto, que Rousseau concede grande peso aos direitos e deveres políticos chegando a afirmar que, quando um interesse particular chega a extrapolar seus limites, isto conduz ao fim de um sistema político salubre, sendo lícito

¹⁸ Assim define Rousseau os termos “cidadão” e “súditos”: “Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado (ROUSSEAU, 1979, p.34)

aos seus interessados incluírem no pacto uma cláusula que regulamente o desligamento de tal pessoa de continuar comprometido ao todo a que ele está ligado podendo, se quiser, retornar ao estado original de homem natural.

Aí estão os efeitos iniciais que o contrato de Rousseau conduz. Se, como Hegel diz, Rousseau erige o universal (=o Estado) pelo particular (=indivíduo e sua volição) condicionando o primeiro ao último, isto é verdadeiro quanto à causa, mas ressaltando que aqui Rousseau não está interessado na lógica dos argumentos e sim nos efeitos postulados por ele, efeitos que suprimem o Estado subordinado ao bel-prazer e desejos contingentes dos indivíduos, de um direito público respaldado no privado, tal acusação, apesar de irrefutável, é observada em sua forma, apenas, mas descarta o conteúdo. Os sujeitos sociais de Rousseau são agentes que, impelidos moralmente, já estão no Estado desempenhando papéis sociais, dedicados, não apenas a obedecer, mas a participar das instâncias criadas por eles mesmos, em conjunto através da vontade geral, e atuarem nas decisões coletivas.

Eis aí como Rousseau concebe o contrato social. Vejamos agora como ela é vista por Hegel.

2.2 - Hegel e o Contrato

Quando adentramos o universo da linguagem intrincada de Hegel, deste Hegel da *Filosofia do Direito*, nos é declarado uma teoria do Estado marcado por um princípio que, também para Rousseau, serve de fio condutor que governa as instituições e a comunidade política no seu todo: a de que a liberdade é o núcleo, certificado pela reflexão filosófica, e a lei suprema desta grande estrutura unitária do Espírito.

Esta é a chamada vontade o qual perpassa integralmente os instantes que fazem parte da vida ética objetiva, e que só mais adiante poderemos elucidar quando lidarmos com o conceito de vontade geral. De momento apenas devemos lembrar que, em concordância à tese da identidade entre o conceito e a idéia, a noção de vontade livre se efetivará em três diferenciações: direito abstrato, a moralidade e, enfim, eticidade. Cada uma delas que transcorre desde o mais abstrato (direito abstrato) até ao mais concreto (eticidade) são as modalidades em que a liberdade da vontade se realiza, mostrando assim a própria natureza do direito (*Recht*).

Para compreendermos a perspectiva fornecida por Hegel sobre o contrato é em relação à primeira parte da efetivação da vontade livre, o direito abstrato, que encontramos uma explicação funcional do contrato. Antes, entretanto, devemos delimitar o significado deste direito abstrato pois nele visualizaremos de que modo é concebido o contrato em sua filosofia.

Preliminarmente, o direito abstrato (*AbstractRecht*) possui uma definição limitada, se a cotejarmos com as modalidades dialéticas futuras do desdobrar do Espírito Objetivo: ela é representada como uma instituição jurídica, em que leis formais e abstratas são engendradas. Por serem abstratas devemos abstrair os conteúdos que envolvem os caracteres empíricos do homem, tais como detalhes físicos de sua pessoa, seus fins e propósitos, seus desejos e querereres contingentes, seu desempenho em função de uma obrigação moral (retratada na moralidade) que o torna responsável pelas suas ações, em geral, o direito jurídico desconsidera os interesses particulares e morais que movem os indivíduos através das situações específicas (Cf §37,p.58).

Uma outra caracterização compete ao tipo de agente específico atuante no âmbito da lei positivas: esta regulamenta o direito da pessoa. Define-se assim o objeto em que circunda a preocupação do campo da jurisdição institucional: “La universalidad de esta voluntad libre por si es formal, es la simple relación consigo en su individualidad, relación autoconsciente, pero carente de contenido. De este modo el sujeto es persona” (FD, §37, p.58).

E o que o direito sobre a nossa personalidade envolve? Seu campo de ação é restrita a uma parcela de direito que detemos¹⁹ os quais incluem aqueles inalienáveis e imprescritíveis, tais como o direito à vida, o de gozarmos do status de liberdade e, principalmente, de termos direito à propriedade, que é o campo das relações humanas externalizadas.

Então sobre o quê versará o direito abstrato? Suas afirmações assentam sobre as coisas, que são objetos externos, dadas imediatamente à nossa vontade livre, como é o caso da propriedade que, em si mesma, é destituída de volição. Todo e qualquer direito jurídico lida, portanto, com a “esfera dos direitos da pessoa que estão sujeitas à proteção mediante leis coercitivas positivas” (WOOD, 1999, p.94).

Enquanto lei ela envolverá, certamente, aquilo que é lícito e o que não é lícito, ou em palavras mais convencionais, o que é legal e o que não é. Toda a lei é, para Hegel, ou uma permissão (*Erlaubnis*) ou ordem (*Befugnis*) que são possibilidades relativas a cada circunstância ou contexto os quais variam e se põe os conteúdos.

‘Permissão’ é estar de acordo com a lei, fazer aquilo que não contradiz o direito e lesione o âmbito externo da vontade livre. Autorizar ou ordenar é um pouco diferente do primeiro: ela implica que eu, enquanto pessoa, saiba reconhecer outros como portadores e beneficiários do mesmo direito.

¹⁹ “Parcela” porque ainda possuímos dois outros direitos: o do sujeito, da moralidade, e o do indivíduo ético, contido na eticidade, os quais completam o quadro estrutural da efetivação do direito absoluto.

Atingimos uma etapa crucial na teoria de Hegel, algo a que muitos estudiosos, inclusive filósofos contemporâneos, como Axel Honneth, o qual se embasou em Hegel para desenvolver sua teoria da justiça, que reutiliza um conceito elementar de seu pensamento e o qual toca no plano da intersubjetividade: estou falando da noção do reconhecimento.

La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento – él también abstracto – del derecho abstracto y por ello formal. El precepto del derecho es, por lo tanto: sé una persona y respeta los demás como persona. (§36, p.58)

Hegel evita o solipsismo prático validando a tese intersubjetiva que é expressa através deste princípio axiomático: tenho direitos e preciso exercê-los apenas se respeito e reconheço outrem como portando os mesmos direitos que eu. Este não é um reconhecimento qualquer pois está limitado ao próprio exercício da vontade livre sobre as coisas imediatas. Então “reconhecer uma pessoa é sempre reconhecer a pessoa como livre em relação à coisa (...)” (WOOD, 1999, p.95).

Positivamente, obedecer à lei, aquilo que rege o comportamento das pessoas, é o aspecto da legalidade da lei. Mas o seu lado negativo, que o circunscreve em sua área mesma, corresponde em tomar as leis como proibições os quais, em contrapartida, coíbe qualquer um a intentar contra o lesionamento da personalidade. Diz Hegel: “Solo hay por lo tanto prohibiciones jurídicas, y la forma positiva de los preceptos jurídicos según su contenido, tiene como fundamento, em ultima instancia, la prohibición” (FD, §38).

Então, o direito abstrato como o direito das pessoas vai desdobrar-se em três tópicos: propriedades, contrato e injustiça. Na teoria da propriedade se requer que a liberdade ocorra nas coisas exteriores, sob a forma da posse do objeto, a vontade que se define aqui é a pura vontade do arbítrio particular.

Dizer que a posse repousa na escolha arbitrária significa circunscrever aqueles limites deste direito strictu sensu, não refletindo a liberdade absoluta integralmente atualizada no mundo concreto da ordem social, mas sim uma contingência da individualidade que é, por isso mesmo, “abstrata” por estar destacada do mundo vivo onde figuram as instituições, os costumes e indivíduos com direitos e deveres, aonde conceitualmente, encarna a necessidade do Espírito Objetivo. Em que consiste o arbítrio, para Hegel? A resposta que buscamos é lida na Introdução de seu texto, no parágrafo 15, para sermos mais exatos.

Ali está escrito: “(...)la libertad de la voluntad es arbitrio, en el cual están incluídas tanto la libre reflexión que abstrae de todo como la dependência del contenido y matéria dados, interior o exteriormente” (§15, p.41). Temos o sujeito que reflete o objeto e é capaz de determinar ele mesmo o curso da ação e, por outro, não é ele que produz a própria determinação, mas ele depende das circunstâncias e situações naturais e físicas, de algo já dado para completar o círculo da ação em sua arbitrariedade. Hegel, em seguida, acrescenta logo depois no mesmo parágrafo:

La representación más corriente que se tiene de la libertad es el arbitrio, término médio de la reflexión entre la voluntad meramente determinada por los instintos naturales y la voluntad libre em y por sí. Cuando se oye decir que la libertad consiste em poder hacer lo que se quiere, solo se puede tomar esa representación como uma carência total em la cultura del pensamiento. (§15, p.41)

O livre-arbítrio é, para Hegel, assimilado como a concepção comum que os homens geralmente concebem quando lhes vêm a mente o termo liberdade, o qual contém um toque, não muito leve, de subjetivismo. Na tradição liberal, num sentido político, ser livre restringe-se à esfera da privacidade, do indivíduo, o qual age da melhor maneira que lhe aprouver sem, contudo, que ele sofra intervenções ou impedimentos praticados pelo Estado o qual se vê obstado quase que totalmente em seus movimentos frente às individualidades. Qualquer obstáculo emergido pelo poder público tem de ser o mínimo possível para dar margem exclusiva ao cultivo da ação livre individual – que, no fundo, não seria a liberdade num sentido forte de autonomia e auto-determinação porque tanto instintos quanto motivos racionais poderiam instar a mim, enquanto agente, a agir por determinações empíricas misturadas com racionais..

Apesar de na citação Hegel falar em “poder fazer o que quiser”, o que leva a interpretação do tipo político ser um dos possíveis objetos de discussão nesta compreensão, podemos alegar mais acertadamente que ela possui um significado mais próximo de uma caracterização filosófica. Aqui, indubitavelmente, a arbitrariedade (*Willkur*) não é a liberdade absoluta, o qual suporta o edifício da organização social, mas é veiculada à consciência individual, com suas estruturas psíquicas e racionais, de um eu indeterminado que reflete sobre si a infinita capacidade de escolha, isento de qualquer causa alheia à mim mas que quando se determina, se particulariza frente à universalização das decisões, o conteúdo é extraído de fora dele, se refere ao que é dado previamente, um conteúdo objetificado e

contingente que torna o vínculo da escolha deste eu à algo externo, que ele próprio não retira de si, à coisa, digo, uma vontade dependente, não-livre em seu genuíno sentido.

A escolha é livre, sim, porquanto ela própria, em sua atividade, não engendra o conteúdo e esteja presa à uma deliberação caprichosa. Assim, por não haver a unidade entre universal e particular, em que ambos são co-produzidos no interior da unidade, quer dizer, diferenciam-se e encontram-se nesta unidade sem estarem em oposição fixa e estática, unidade esta que é auto-producente, não sou plenamente livre, em termos genuinamente hegeliano, no arbítrio.

O direito abstrato se veicula à escolha arbitrária. Este é um postulado dentro de sua dimensão. Todos os objetos externos, que aparecem imediatamente à mim, porquanto me seja legalmente permitido, no meu direito de pessoa, exercitar a vontade na coisa, seja ela natural (física) ou espiritual²⁰, a liberdade usada aqui é a da vontade particular arbitrária cuja finalidade é definir as circunstâncias da obtenção ou não de objetos sob a guarda privada.

Da propriedade é que, dialeticamente, acontece o trânsito para a noção do contrato. Enquanto existente sou vontade determinada e apta a possuir um objeto exterior e, concomitantemente, hábil em perceber a realidade de outras vontades exteriores, que devem ser vistas como portadores do direito da pessoa. Neste ponto é que dá início, para Hegel, duas coisas importantes, decorrente da relação entre duas vontades; o reconhecimento e a liberdade propriamente dita.

‘Dar início à liberdade’ porque é justamente aí, nesta defrontação com outras vontades que o Espírito Objetivo, quando o conceito da vontade livre se internaliza e transforma-se daí em vontade subjetiva, se reconhece como moralmente livre: a vontade livre demanda intersubjetividade, confronto com outros agentes igualmente ativos. O reconhecer passa neste complexo ato de perceber o outro não como uma coisa – o que o guiaria a levar a considerar os homens como objetos mercadológicos, consequência evitada por Hegel que sempre manteve uma crítica às leis desumanas, injustas por considerarem pessoas jurídicas apenas uma classe e excluírem outros como escravos, ou por serem de sexo diferente – mas é um ver racional o qual imprime a personalidade para todos os homens que são resguardados pela lei jurídica.

Quanto à propriedade ela é um ser-aí (*Dasein*) imediato, nolitivo, que têm existência para alguém quando este põe a sua vontade nela, usufruindo e empregando-a segundo um fim proposto, quer seja para gozo, uma utilidade, necessidade básica, etc. Qualquer objeto externo

²⁰ Para Hegel também os objetos culturais, produzidos pelo espírito, são bens de posse suscetíveis a tornarem-se propriedade também (Cf. §43, p.62)

configura esta diferenciação entre vontades particulares porque sendo múltiplas, todas podem vir a serem possuidoras do objeto. Para realizar, porém, a transferência da coisa a que se é dono é requerido um recurso garantido pela jurisdição, em que as partes envolvidas, desejosas de realizar uma troca, façam um acordo para efetivar a mudança da posse. Este acordo é denominado de contrato.

O que é o contrato? “La propiedad, de la cual el lado de la existencia o la interioridad ya no es sólo una cosa, sino que contiene en si el momento de una voluntad (por lo tanto distinta) se establece por medio del contrato” (FD, §72). A contração do pacto condiz à execução de acordos de transferência de objetos em que compete à troca entre aquele que possui com outrem que pretende adquirir a propriedade. Em miúdos, no contrato ou eu deixo de ser proprietário, ou sigo sendo (posto não ter havido acordo concreto) ou outro se tornará o possuidor real da coisa (Cf. FD, §74). Ou abandono minha vontade do objeto e daí passo o adiante ou então decido em adquiri-la através das opções que se apresentam (compra – doação – venda – uso capião) devido esta tramitação demandar o contrato.

Quando uma lei abstrata e civil apenas formula que cada um é uma pessoa com direito à propriedade podendo passá-la adiante mediante o contrato não depende do livre-arbítrio não aceita-lá, pois ele requer este livre acordo para efetivar a troca. O arbítrio só opera no âmbito das circunstâncias de aceitação ou não aceitação, quer dizer, de quebra do acordo aonde vigora a particularidade da vontade. Afora isto ele é legalmente imprescindível na transferência da posse e isso é garantido pela instituição do direito. Diz Rosenfield: “o contrato suprime o livre-arbítrio de cada proprietário no que diz respeito à sua relação com as coisas trocadas, devendo cada um respeitar um acordo livremente estabelecido” (ROSENFELD, 1995, p.92).

Ao revelar a relação entre duas ou mais vontades criamos, segundo Hegel, o que ele denomina de vontade comum. Esta noção requer uma explicitação. Seu sentido não é o mesmo da vontade universal. Na primeira a vontade ainda não se desprende integralmente da particularidade da vontade sendo que sua efetividade ocorre no plano dos objetos dados imediatamente, não sendo ainda o conceito desdobrado em sua plenitude dentro da comunidade com seus momentos parciais e interligados entre si, quer dizer, na realidade do Estado. O contrato simplesmente faz transparecer a existência de homens dotados, frente à instituição jurídica, de personalidade e, como diz Rosenfield, “soberana de seu próprio arbítrio” (Ibid., 1995, p.93)

Portanto, o livre arbítrio é a vontade de decidir com base em algo contingente, exterior e particular, em coisas extrínsecas e imediatas, e o acordo contratual é uma relação de minha

vontade arbitrária com outra reconhecidamente arbitrária para efetivar a transferência destes objetos. A união delas no contrato é denominada então de vontade comum que é uma ligação externa que conserva-se no particular e que, já na instância das relações éticas, no mundo da eticidade, pelo desenvolvimento do próprio reconhecimento dentro das realidades mais complexas que levam em conta as instituições e os costumes de um povo, deve incluir o direito da pessoa em sua personificação nas relações concretas.

A vontade universal, com isto, precisa aceitar em seu interior o direito abstrato como uma das configurações parciais a terem sua efetuação na ordem social e a vontade geral, que faz transparecer o movimento gerado pelo Estado em seu próprio seio, é somente a plenificação total da liberdade absoluta que incorpora, no mundo do ético objetivo, desta eticidade, a identidade que vincula o particular – direito abstrato e moralidade – e o universal como dois momentos diferenciados, mas que co-existem e são geradas naquela vontade geral reconhecida na auto-consciência individual.

No parágrafo 74 Hegel fala da vontade comum formada na conjunção extrínseca das vontades arbitrárias das pessoas e, como a forma ainda não alcançada conceitualmente, a vontade geral da comunidade:

En el contrato tengo la propiedad por voluntad común. Es en realidad el interes de la razón que la voluntad subjetiva devenga universal y se eleve a su realización. La voluntad general aparece, por el contrario, aqui solo em la forma y figura de la comunidad. (§74, p.85)

O fundo de sustentação da vontade comum é divisada pela forma ainda não efetivada da vontade geral que, neste contexto do direito abstrato, está presa na particularidade e contingência.

Podemos resumir assim o contrato: a) repousa entre duas ou mais pessoas independentes na sua imediaticidade; b) funda-se no arbítrio destes indivíduos; c) formam uma vontade comum que ainda não é a do Estado (em-si e por-si universal); d) o contrato recai sobre o esquema da troca estipulada entre vontades arbitrárias sobre um objeto externo, imediato e particular (Cf. FD, §75)

Depreende-se que o contrato é uma relação entre coisas e não entre os homens. No último caso, é um ledado engano tributar-lhe o significado social, porque contrair um pacto não é um movimento de associação entre indivíduos o qual serve como princípio que fornece os

deveres e obrigações pertinentes dentro do convívio comunal. Aí Hegel começa a tecer sua refutação do contrato social.

E porque não podemos pressupor que uma convenção acordada entre os homens produza os princípios da administração pública legítima, de um Estado geralmente são e estruturado sob a insígnia da liberdade e igualdade, como supunha Rousseau? Pelo já anteriormente debatido parece claro que, sendo fruto de duas vontades particulares arbitrárias o Estado, como Idéia universal, necessária e racional não pode ser uma conseqüência puramente contingente porque ela seria altamente artificial e facilmente desmantelada, sendo até permissível nos desligarmos dela, tornando desta feita o próprio particular como o soberano suscetível de quebrar as relações sociais vigentes nas estruturas institucionais, morais, culturais, e dos costumes produzidos no interior da eticidade, o que não é compatível com a sua totalidade orgânica pois o homem é um ser social e tem por sua essência seu completo pertencimento ao ordenamento político.

O §75 elucida perfeitamente a recusa de Hegel em elevar o contrato à condição de substrato das teias social presentes no Estado:

Del mismo modo, tampoco radica la naturaleza del estado en una relación contractual, se lo considere como un contrato de todos con todos o de todos con el príncipe o el gobierno. La intromisión de estas relaciones y en general de las relaciones de la propiedad privada en las cuestiones del estado ha provocado las mayores confusiones en el derecho público y en la realidad. (...) aí en uma época más reciente se considero que los derechos del príncipe y del estado eran objeto de contrato y estaban fundados en él, que eran una mera comunidad de voluntades surgida del arbitrio de quienes están unidos en un estado. (§75, p. 86)

No trecho que trasladamos acima no capítulo sobre o contrato está uma das mais fortes expressões do anti-contratualismo hegeliano: a explícita confusão, perpetrada por várias das doutrinas contratualistas visa a não-delimitar a linha de fronteira que separa o direito privado do direito público provando e, promovendo, aliás, uma inversão lógica na fundamentação do ordenamento político que terias graves efeitos, não percebidos conscientemente, no âmago do poder público. Como coloca muito bem Rosenfield os contratualistas cometem uma usurpação do direito público (*Staatsrecht*) pelo direito privado (*Privatrecht*).

Entramos no tema dos limites do contrato. Para Hegel os contratualistas, em especial Rousseau, falharam nas caracterizações do contrato pois não a definiam como relação de arbítrios para estipular a transferência de objetos de uma vontade à outra. Ora se queremos ter uma cognição mais exata da função do contrato e, por extensão, do direito abstrato, devemos dizer que é o direito público, e não o ‘abstrato’ que é privado, que é o mais elevado e supremo.

Em si mesma o Direito Abstrato é desprovido de conteúdo. Para ser efetivada, realizado, é preciso que o seu conteúdo advenha da própria lei constitucional do Estado. “O conteúdo efetivo dos direitos da pessoa têm de ser determinada em relação à estrutura política e inteiramente legal do Estado” (WOOD, 1999, p.103). Por só poder ser atualizada em harmonia à uma ordem social concreta, denominada de eticidade, é que o direito dos indivíduos recebe sua verdade e racionalidade. Mas, contraporiam alguns, isto não esmagaria as individualidades ao submetermos os direitos humanos dos cidadãos ao ajustamento à constituição?

Isto é o que Hegel quer evitar. Para ele se qualquer constituição suprime os direitos da pessoa não estaremos construindo o Estado moderno composto de um sistema racional de leis, mas retornaríamos às formas sociais que o Espírito atravessou na história – caso do escravismo da Roma antiga e dos privilégios dos homens livres na antiga Grécia. Logo, quando qualquer constituição torna irrelevante o direito das pessoas, ela não é uma constituição legítima (Cf. WOOD, 1999, p.103). Por outro lado, para adquirir a racionalidade e a devida cognição é apenas através das leis que os indivíduos têm acesso ao significado concreto de quais são os seus direitos enquanto pessoas.

O contrato não possibilita apreendermos o Estado como organismo, mas como máquina. Ela dificulta qualquer avaliação que considere a comunidade uma totalidade livre que existe sob condições históricas determinadas. Somente aqui é que a razão, quando engendrada no contexto social, se atualiza nas ações individuais passando a se reconhecer como pessoas no Estado e, em última instância, serem livres.

Indubitavelmente, uma totalidade que expõe a situação da vida humana é o retrato perfeito do modo como a existência dos homens se consolida e é construída apenas em torno da vida em sociedade. Sua integralidade, na junção dos momentos do conceito – direito abstrato, moralidade e eticidade – quando convergidos no plano da prática e da vida em comum cumprem em permitir realizar a liberdade humana, evitando que os meros átomos de uma associação extrínseca, que mais fragmenta que unifica, como postula o contrato, transformem o privado no estrato elementar da coisa pública.

Quando Hegel acusa o contrato de insuficiência ele não se dispensa de todo de sua linguagem: ele a inclui no seu pensamento como parte do direito privado e como tendo função específica; porém, a vida social não pode ser assimilada por um fator externo e fruto da vontade individual e sim ela é inteligida como algo enraizado intrinsecamente no desenvolvimento da eticidade, numa vontade universal.

Ademais ao condicionarmos os momentos da eticidade desde o pensamento prático, passando por outras circunstâncias nascidas do convívio com outrem como o trabalho, o reconhecimento, o próprio contrato, o comércio; e, de outro, a eticidade absoluta (povo, constituição, governo, etc.) reduzindo-o ao acordo isto representa o corrompimento de toda a política racional e sua exposição aos abusos de uma vontade particular caprichosa e individualista que imola o direito público.

Aí está, portanto, a diferença entre o contrato de Hegel e Rousseau: enquanto o último ratifica o emprego do contrato como elucidação plausível da vontade geral, um recurso que contrai deveres e obrigações aos sujeitos que pactuam, em concordância à própria decisão individual e particular de fomentar uma entidade que preze pelo bem geral, como é o Estado, Hegel dá ao contrato uma dimensão mais modesta na medida em que ela é feita entre vontades arbitrárias que efetuam a transferência de suas posses, é uma relação contratual de coisas, portanto, modalidade legitimada pela instituição do direito jurídico.

2.3 - Rousseau, a Liberdade e a Vontade Geral

Rousseau, como vimos, emprega a linguagem do contrato compreendendo que cada um dos associados, dos indivíduos isolados no estado de natureza, cria um compromisso de cada um consigo mesmo e com os demais, lhes impingindo então direitos e deveres que os tornam, não apenas espectadores, mas colaboradores na construção da ordem civil a que pertence.

Rousseau busca daí prescrever uma sociedade, sendo sua obra o esforço de executar um programa normativo de fundamentar um Estado tal qual como ele deve-ser. Para isso uma indagação imposta na elaboração da comunidade incipiente surge para resolver uma problemática: como criar um ordenamento político que conserve o direito mais básico do homem, a liberdade, dotando este Estado de uma boa constituição que não transgrida este direito natural?

Problema crucial de Rousseau para quem os homens são inatamente livres mas, factualmente, e por um pseudo direito, ilegítimo, se encontra submisso e sob a condição de escravo impedido de agir autonomamente. A sociedade civil, se quer deter a devida

legitimidade, demanda, quando se contrai o pacto, postular o princípio da soberania na observância da liberdade. Qualquer legislação sustentável e racional, pensa o filósofo francês, incorpora em sua letra a defesa à autonomia, do agente capaz de auto-determinação. Numa passagem Rousseau anota que a recusa da liberdade é a renúncia

à qualidade do homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. (...) Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. (ROUSSEAU, 1979, p.27)

Constituição política qualquer que impeça aos homens de serem livres destrói o desdobramento das potencialidades deles em serem agentes que visem ao respeito não só de si, mas dos demais reconhecidos em sua humanidade e tomados como fim. Além do mais, fomenta a corrupção humana em todos os níveis sociais permitindo reafirmar um aparato de práticas falsamente jurídicas e gerando instabilidades políticas que tornam insustentáveis o convívio justamente em prol dos caprichos de um querer arbitrário que se coloca na condição de lei mesma, reduzindo o cenário político à um grande palco de encenação da tirania e do terror sem limites.

A reverberação da liberdade no interior do que ele famigeradamente batizou de vontade geral, a volição própria do Estado que é um “corpo moral” segundo suas palavras, é salvaguardada pela lei institucional o qual concede aos membros o poder de agir livremente. Qual o melhor caminho, então, para coadunar a liberdade com a lei sem que esta ab-rogue aquela? Tangenciamos a perspectiva da moralidade.

Há uma tríplice divisão da liberdade em Rousseau. Estes três tipos são: a natural, a civil e a moral. A primeira é de uso do sujeito em sua total individualidade, depende de sua força para executá-la, transparecendo em atos cujo motor de estímulo está prefigurado nos impulsos e instintos que não vêm, quando o sujeito persegue o objeto que desempenha a satisfação de suas necessidade, limites definidos: ela é a liberdade atualizada no estado de natureza e é restritiva, malgrado goze do poder de deter ilimitadamente a coisa que se deseja, porque alimenta conflitos que dificultam a consecução daqueles fins pretendida por uma vontade única e isolada.

Por estar consigo próprio em sua atividade orientada pelas paixões cada um, como sugere um exegeta de Rousseau, é soberano e responsável pela ação sem estar obrigado a obedecer à vontade de outrem ficando eximido de prestar contas para quem quer que seja (Cf.

DENT, 1996, p.157). Porquanto ele possua o direito natural de usufruir das coisas produzidas pelo mundo externo, porque não há autoridade que o transcenda, o agente pode vir a ser tolhido em razão de reveses ou dificuldades naturais que, em proporção, supera de longe sua força atômica e o impede de cumprir seu plano, afora a ameaça gerada por ela.

O óbice engendrado pela natureza é o *leitmotiv* desta dinâmica que impele os homens a transitarem do estado natural para o estado de direito. O trecho a seguir qualifica a diferença entre a liberdade original (natural) da civil: “impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral” (ROUSSEAU, 1979, p.36). Da vontade individual para a vontade geral, Rousseau comenta que a última reserva, pelo acordo promovido entre os associados em sua delegação da alienação de seus direitos à esta grande estrutura unitária política, a garantia que prescreve aos seus membros o direito de propriedade.

Isto pode parecer um tanto quanto paradoxal visto Rousseau ter acusado a posse, em seu *Discurso sobre a Desigualdade*, como uma das fontes da miséria, do mal e dos vícios que arruinam o fortalecimento dos costumes e da sociedade civil. Pelo contrário, no *Contrato Social*²¹, os cidadãos, neste Estado ideal, devem reter propriedade privada e a lei requer a segurança deste direito, posto ser ela o efeito colateral de um processo cristalizado segundo idéias anteriores e que não pode ser descartada porque os homens, para completar o seu ser, perseguem coisas utilizadas para suprir as carências. Todavia, embora garantida por lei, a propriedade sofre uma obstrução quanto à sua ampliação porque a sua extensão indevida pode compelir à servidão, repudiada por Rousseau. Jamais a propriedade tem uma função crucial para o pensamento do filósofo francês, se comparada ao seu antecessor britânico John Locke, para quem o Estado é justamente criado como força coativa que visa proteger a propriedade em constante ameaça de usurpação.

Completando o quadro da tipologia, Rousseau revela que somos também seres moralmente livres:

Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatui a si mesma é liberdade. (Ibid., 1979, p.37)

²¹ Existem três causas principais que autorizam alguém a ser o primeiro ocupante: “primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele só se ocupe a porção de que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura(...)” (ROUSSEAU, 1979, p.38). A liberdade civil se dá na posse do objeto – somos livres na coisa, como diria Hegel – é ela uma lei positiva regulamentada pela vontade geral que, no entanto, opta pela mediania sem ampliar o uso da posse, o que teria conseqüências graves e irremediáveis.

O campo fecundo para o desdobramento da liberdade moral, segundo Rousseau, se dá no relacionamento com outros, relação que fundamenta a prática de ações deliberadas segundo propósitos racionais que motivam os indivíduos a auto-determinarem suas ações, sem estarem condicionados pela forma bruta das paixões, os quais impulsionam os homens no estado de natureza. Tal moralidade condiz a dois aspectos relevantes, num sentido antropológico: a entrada para a ordem civil denota uma grande mudança na forma de lidar com o mundo porque cumpre em tornar os homens, mediante uma educação cívica e moral, mais dignos e nobres nos vários níveis de sua existência.

O segundo, e mais importante, é que a lei que damos a nós mesmos, sinal da adesão do agente ao que ele mesmo propõe como norma que oriente sua ação, não significa a apresentação do princípio de subjetividade, como acontece em Kant ou Hegel (diferente em ambos os casos), quer dizer, não são as regras para agir ajustada à relação entre particulares – elas podem até assumir esta forma em sua teoria moral enquanto consequência – pelo contrário: o contrato, quando forjado pela voluntária alienação dos direitos de cada um com todos e que os levam a obedecerem a este ‘eu’ comum chamado Estado, já produz, ato contínuo, o compromisso moral de obedecerem à lei geral. Esta, todavia, não é algo estranho a que me submeto cegamente – o que contradiz o pacto que é de associação e não de submissão – por causa que o compromisso com o coletivo se transforma na atividade moral por excelência até em razão do fato de que a comunidade é algo estabelecido por mim em conjunção com os demais.

A vontade geral, assim, é um princípio de moralidade pois o tipo de ação que a ela corresponde corresponder é o de respeitar os direitos naturais da liberdade e igualdade²² do qual todos os demais com quem pactuei são portadores e, também, alicerçar um duplice papel que não fica apenas confinado ao indivíduo centrado em sua satisfação própria, quer dizer, impelido ao bem privado e, sim, convoca cada um e todos a cumprirem a função de cidadãos, quer dizer, de homens públicos investidos do poder de deliberar sobre o destino de uma comunidade, de transcender o ego, e dividir o centro das atenções com a busca do bem geral.

Rousseau julga esta mudança, não como um prejuízo aos associados, pois ninguém terá prerrogativas maiores que outros viabilizando um sistema legislativo injusto e que produza malefícios aos partícipes da vida coletiva, posto que a transição de um estado (o de

²² Ambos são tão importantes que devem figurar como fins máximos de qualquer constituição política como notamos nesta passagem transcrita: “Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois princípios principais: a *liberdade* e a *igualdade*” (Ibid. 1979,, p.66).

natureza) para outro (civil) em consonância ao pacto torna garantido uma série de vantagens cujos efeitos repercutem, positivamente, para a configuração da conduta: qualidades e motivos, tais como o dever, a justiça e o direito fazem, doravante, parte de um processo educativo cívico que instala na consciência dos interessados uma postura nova que lhes possibilita gozar adequadamente desta liberdade e igualdade social; malgrado seja ela limitativa, por que regulariza a propriedade e coloca os homens sob o comando da lei, esta não lhes é estranha, pelo contrário, reflete uma criação sua.

É somente a sociedade quem fomenta o uso da razão e promove aquelas qualidades supracitada:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando a suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçada a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. (Ibid., 1979, p. 36)

A declaração de Rousseau, apesar de um tanto paradoxal, posto algures ele levantar uma desconfiança frente à faculdade da razão e sempre manter a predileção pelos sentimentos do homem como critério primário da ação²³, têm uma justificativa: o lado racional do ser humano adquire uma função, doravante sua entrada num contexto social, para falar kantianamente, reguladora porque o auto governar-se, condicionada pela re-flexão assume impor um modo de lidar com os compromissos e responsabilidades que extrapola o âmbito do ego privado e redireciona o olhar também no cuidado do corpo artificial recém-criado denominado de Estado.

Outra problemática enfatizada no pensamento de Rousseau, e aliás um tanto quanto mal compreendida por muitos estudiosos, refere-se à conturbada relação entre indivíduo-Estado. As resoluções deste tema, se quisermos assimila-lá corretamente, demanda uma explicitação filosófica do conceito de “vontade” em Rousseau posto ela trazer uma diferenciação tipológica dos níveis variados desta implícita tanto no homem particular quanto

²³ Esta sempre foi a grande lacuna existente entre a *Desigualdade* e o *Contrato*: o primeira obra é um retrato fidedigno das mazelas produzidas socialmente mediante seu desenvolvimento e reflexo no caráter dos indivíduos, além de uma nostalgia do bom selvagem impelido pelos sentimento e pervertido neste meio “iluminado” da razão que corrompeu a humanidade; e o segundo é uma idealização que procura suprir e corrigir as carências desta sociedade imperfeita fática calcada nos fatos históricos da época, mas com uma perspectiva diversa em relação à razão, que não está mais resguardada sob suspeita, mas é a alavanca de elevação do homem para um outro patamar social.

no ente artificial (=Estado) que detém, outrossim, uma vontade maior porque reúne as vontades particulares numa unidade.

Amiúde acusou-se Rousseau de patrocinar a supressão das individualidades envolvidas na vida societária, prezando o Estado e eliminando os direitos individuais. Porquanto certas passagens do texto invoquem esta interpretação o pensador francês textualmente lança uma defesa de que o Estado deva defender a privacidade das pessoas, argumentando não ser lógico que a dimensão política, fundado pela convenção entre aquelas pessoas, deseja o mal delas.

A resposta está melhor definida no conceito de vontade. Rousseau elenca três vontades feitas a partir do indivíduo: a primeira, e mais elementar é a vontade particular concernente ao indivíduo privado. Neste âmbito procuramos empregar os esforços para realizar a satisfação pessoal, financiando todo e qualquer desejo que vise tirar vantagem para si próprio, pouco se importando com o outro. O círculo de extensão da ação, assim, circunscreve-se ao indivíduo mesmo.

O segundo tipo de vontade é exclusivo de um grupo de homens que se reúnem em torno de uma causa comum. Podemos denominá-la de vontade corporativista. Ela é um meio-termo porque seu interesse, apesar de comum, converge a um grupo de pessoas interligadas por uma afinidade, quer de posição, quer a nível profissional, com o intuito de defender, indistintamente e em nome daquela classe, o bem deste grupo em particular.

Apesar de estar composto por pessoas privadas estas ditas facções ou sociedades parciais, estas visam simplesmente o favorecimento, não à um que outro exclusivamente pertencente ao grupo, mas sim advoga a causa em nome de todo o grupo detentor de papéis sociais determinados: por exemplo, um sindicato de trabalhadores. Na passagem infra, Rousseau destaca os dois tipos de vontade usando como referência uma figura política, o magistrado, para contrabalançar as vontades existentes seja no âmbito privado, seja no público:

Podemos distinguir na pessoa do magistrado três vontades essencialmente diversas: primeiro, a vontade própria do indivíduo, que não propende senão ao seu proveito particular; segundo, a vontade comum dos magistrados, que se prende unicamente ao benefício do príncipe e pode ser chamada de vontade do corpo (...); em terceiro lugar, a vontade do povo ou a vontade soberana, que é geral (...). (Ibid., 1979, p.80)

Esta “vontade comum dos magistrados” expressa todo e qualquer organismo criado e reconhecido pelo Estado – o IBAMA pode ser considerado um bom exemplo. Mas ao lado destes grupos autorizados legalmente para atuarem em setores diversos é possível citarmos outras organizações de índole não-governamental (o Greenpeace, por exemplo) podendo então “ampliar-se para grupos não-formais unidos por sua profissão, como os agricultores” (DENT, 1996, p.212). Então um grupo com tendências mais específicas é um corpo com uma vontade que, relativamente ao particular é geral, mas, frente ao Estado, é particular nunca podendo ser confundida com esta.

Por último lugar temos a vontade soberana que é quem governa e zela pelas questões que envolvem não esta ou aquela sociedade em particular, nem este ou aquele indivíduo isolado, e sim está comprometida com a totalidade das relações sociais, com o conjunto destas relações: é a vontade geral do coletivo, o sumo critério que sedimenta o fato da vida comunal. É ela quem legitima o poder e a autoridade civil, quem declara os mandamentos que ordenam e dirigem as forças unificadas na busca da realização do bem comum. Este soberano é, portanto, um corpo moral que se solidifica sob o manto das leis justas, corretas e válidas e a obediência à ela é a obediência à lei que nós mesmos impomos.

Nasce uma indagação: que argumentos permitem destacar uma separação nítida entre esta vontade do Estado de uma vontade processado no âmago de uma micro-sociedade? As duas se compõe, obviamente, da multiplicidade de vontades quando comparada à medida de uma única volição. Rousseau, todavia, é categórico e enfático: a primeira abarca todos aqueles que pactuaram em viver harmonicamente, em respeito a um conjunto de deveres e normas a serem respeitados e cumpridos, e que nesta convenção herdaram direitos de cidadania o qual tende a trabalhar para a comunidade. O segundo, em contrapartida, é uma junção parcial consciente de várias pessoas que se vinculam com o propósito de batalhar por privilégios ou lutar por melhores condições que beneficiem toda uma classe específica.

Esta discriminação impede que os leitores normalmente venham a confundir a vontade geral com a denominada vontade de todos:

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. (ROUSSEAU, 1979, p. 46-47)

A vontade política reúne a concordância sobre um objeto de proporção universal e que introduza vantagens a comunidade na sua inteireza, sem exceção de qualquer uma de suas partes. Uma facção é de per si menor e jamais detém a generalidade de uma lei constitucional porque seu jogo de regras vigora para uma parcialidade do todo. Rousseau confessa explicitamente que o seu programa político prodigalize a abstenção de qualquer sociedade parcial em sua comunidade (Cf. ROUSSEAU, 1979, p.47) um membro do Estado, enquanto tal desempenha seu papel com o olhar aos serviços exigidos pelo Estado, sem que na sua deliberação prevaleçam resquícios ou gostos facciosos, típicos de uma sociedade privada. Entretanto, demonstra flexibilidade dando um parecer de que haja sociedades particulares, desde que poucas para não perverter o quadro da administração pública, por causa que isto corromperia o critério que a sustenta.

A teoria de Rousseau provoca um paradoxo quanto ao tema da abertura dada ao indivíduo em sua extrema particularidade. Na verdade a concordância gerada na dicotomia indivíduo-Estado parece extremamente sutil em Rousseau, porquanto propiciasse equívocos. A verdade é que sendo um produto destes mesmos elementos, o Estado já surge como protetor destes direitos individuais porque impedir o desenvolvimento da própria personalidade é algo extremamente contrário à gerência de um bom governo e não foi por uma razão extrema que os homens pactuaram para perderem sua liberdade.

Mas, além da pessoa pública, temos de considerar as pessoas particulares que a compõem (...). Trata-se, pois, de distinguir os direitos respectivos dos cidadãos e do soberano, e os deveres que os primeiros devem desempenhar na qualidade de súditos do direito natural e de que devem gozar na qualidade de homens. (Ibid., 1979, p.48)

Como em Hegel, que veremos a seguir, a individualidade não aparece como algo anulado pelo sistema político. O contrato, quando instaurado, já impõe tanto a cidadania quanto determina o agente como objeto de defesa reivindicado por esta comunidade: cada um deve ser imparcial para atinar com uma vontade que suplante o desejo relativo e, concomitantemente, o Estado não pode lançar encargos onerosos que impeçam qualquer um de seus membros a fomentar sua identidade pessoal. Logo o contrato social resguarda tanto o individual como incentiva a estes indivíduos a envidarem esforços para prestar serviços ao trabalho público, sem que isso lhe cause insatisfação ou má vontade, pelo contrário: é algo voluntário que reconhece internamente este bem maior como seu também.

Rousseau, ao penetrar nesta visão, procura destacar que a divisão entre vontade particular e geral rechaça uma fusão entre as perspectivas: o indivíduo possui uma dimensão privada com seus propósitos, desejos, opiniões e pensamentos direcionados à concretização da sua vida pessoal ao passo que a vontade geral demanda uma aproximação por escolhas que equacionem o desejo para uma conclusão que não penda ao particularismo do sujeito relativo, mas materialize uma objetivação do bem-estar de todos os membros considerados na sua coletividade.

Voltemos agora ao nosso tema central – a vontade geral. É relevante enfatizar a descrição adjudicada por Rousseau e que sintetiza sua natureza: a soberania é inalienável, indivisível e trabalha sempre em concordância com o correto. Falar de sua inalienabilidade é falar que a soberania não é uma propriedade suscetível de transmissão (independentemente de ser ela um monarca, ou uma classe que esteja ocupando o poder). Por causa de que o povo, sendo o fator direto do soberano, estipula no ato de associação a sua incondicionalidade frente seja quem for (um rei, um particular e até mesmo outra nação), isto impede que as diferenças, equacionadas nas resoluções de questões públicas, venham a constituir a mola propulsora do governo, que passa a ser governado caprichosa e arbitrariamente, quer dizer, é deslegitimizada e inválida exaurindo sua força de comando.

Afirmo, pois, que a soberania, não sendo o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade. (Ibid., 1979, p.50)

Desta maneira a soberania é inviolável e não pode ter uma condição anterior à ela. Ela também é indivisível. A concordância neste tema em particular com pensadores anteriores é mínima, principalmente quando pensamos em Montesquieu: estes misturam a causa com o efeito. A triádica e clássica separação do poder em Legislativo, Executivo e Judiciário de maneira alguma devem ser tomadas como a vontade geral em si mesma: no máximo, elas são condicionadas por ela.

Quando um governo decide sobre os impostos a serem cobrados, fiscaliza as fronteiras, declara paz e guerra a outros governos, “todos estes direitos, por mais que sejam oriundos de uma instituição política não equivalem à vontade geral, (...), pois cada um desses atos não é uma lei, mas unicamente uma aplicação da lei, um ato particular que determina o caso da lei (...)” (Ibid., 1979, p.51) porque seu objeto é dado em circunstâncias mais restritas.

E, no máximo, estas emanções da magistratura, que é a de uma vontade particular frente ao soberano, não são leis e sim decretos.

Logo, o soberano não pode ser personificado naquilo que nada mais é senão um fenômeno: neste caso, a esquematização dos três poderes (Cf. ROUSSEAU, 1979, p.45). A problematização seguinte, aliás, um tanto discutida, é esta: a vontade geral é em sua fonte correta nos julgamentos, quer dizer, sempre certa? Se abstrairmos a particularidade característica de indivíduos singulares, tendenciosa por si própria, a vontade geral, quanto à forma, por estar constantemente consigo mesma, quer dizer, por ser impelida ao seu fim que é o bem comum equilibra os egos e as supera por adotar resultados que abranjam a comunidade na sua inteireza.

Certamente, prendendo-se a uma percepção mais aguda e realista do fenômeno humano Rousseau alega a inconstância, na deliberação política, das opiniões e influências privadas na tomada de decisões coletivas obnublado uma escolha contaminada por perspectivas relativas que reduzem a extensão das obrigações restringindo o alcance ou a poucos sujeitos isolados ou a um grupo privilegiado, culpa da cegueira de um povo ainda pouco esclarecido – o que contradiz a tese da certeza da vontade geral apenas no plano do conteúdo, resolvida por Rousseau com uma teoria pedagógica que vise a preparar a criança a assumir o compromisso político e saber discernir entre seu desejo privado e suas obrigações enquanto *citoyen*.

É nesta polaridade indivíduo-Estado que Rousseau virá a apontar em termos lingüísticos para aquelas duas noções que, amiúde, são significadas como detendo uma identidade semântica, mas, na teoria política rousseuniana poderiam gerar ambigüidades: estou falando do termo “geral” e “todos” que acima já falamos assaz.

Ambas, como podemos analisar, pressupõem uma coligação de membros. A articulação, entretantes, de sujeitos de modo externo – por exemplo, pela profissão, por certos interesses, por um conjunto de necessidades – seja apenas num convívio aparente de uma comunidade em que sujeitos vivem sua vida privada, o típico *bourgeois*, entregue ao desempenho que vise buscar a satisfação mais imediata de suas necessidades privadas regida por critérios de conduta individuais e egoístas, seja em sociedades parciais – grupos de reivindicação de um ofício, ou instituições ligadas ou não ao governo – que frente aos primeiros é maior, porém é menor se comparada ao Estado; por outro lado, a vontade geral responde ao lado social do indivíduo sendo que daí ele prioriza as obrigações voltadas ao bem dos membros, da totalidade da comunidade e se consagra como um legítimo *citoyen*.

Quando a sociedade civil vive minada por uma grande quantidade de sociedades exclusivas e algumas delas atingem, através do domínio dos meios de produção, um certo status capaz de influir nos mecanismos de poder, a ponto de transfigurar a essência do político mediante a interferência, tanto ideológica quanto dominada por impulsos e desejos particulares, de meros singulares, aí sim, argumenta Rousseau, a vontade geral será assediada pelos caprichos de indivíduos cujo fim é preencher a vontade com paixões que beneficiam poucos, mas não a maioria.

À guisa do que falamos Rousseau é peremptório: “Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo” (Ibid., 1979, p.47). Quer dizer: se o que está em pauta são querelas de ordem pública, discutidas devidamente em seu próprio espaço, que é o público, somos voluntaria e conscientemente orientados por padrões racionais a agirmos como cidadãos, exercendo, deste modo, uma função digna de homens de Estado.

O trecho, todavia, não seria tão categórico assim porque Rousseau não pretende eliminar totalmente a formação de pequenos grupos sociais apenas ele acha que o Estado deve ficar em alerta para que elas não pululem em demasiada quantidade pois aí seria a derrocada da vontade geral e ajudaria a separar uma dimensão da outra para que disto não viesse a resultar numa confusão que possa gerar consequências nefastas ao corpo social e transformasse o indivíduo em princípio absoluto dentro de decisões coletivas.

Temos uma imagem formada dos elementos que adjetivam a vontade geral. Todavia ainda não atinamos com uma resposta pertinaz que atribua sob que objeto pode repousar a vontade geral de Rousseau. A resposta não parece ser tão difícil assim de ser respondida. Com efeito, basta direcionarmos o olhar à qualquer comunidade existente nos tempos de hoje para obtermos a resposta. O que move todo um corpo político? O que faz com que seus membros se disponham e estejam organizados nos seus devidos lugares?

Quando pensamos numa nação é difícil concebê-la sem uma constituição. Assim é a lei quem garante a disposição do corpo político. Lei, para Rousseau, é uma fórmula proposicional, um mandamento, no qual sintetiza a relação do Estado consigo próprio, de um auto-referenciamento. As leis são produzidas pela razão no intuito de serem ajustadas de acordo com seu objeto, também geral, expressando uma reciprocidade qualitativa.

O que representa a adoção de uma perspectiva generalizada do objeto? Significa que na medida em que se estatui uma lei política ela não leva em consideração as circunstâncias singulares, tudo aquilo que tem a ver com contextos *in concreto* em que a atividade é executada; ademais, o sujeito concreto é abstraído. Declara Rousseau acerca desta operação:

A Lei poderá muito bem estatuir que haverá privilégios, mas ela não poderá concedê-los nominalmente a ninguém: a Lei pode estabelecer diversas classes de cidadãos, especificar até as qualidades que darão direito a essas classes, mas não poderá nomear este ou aquele para serem admitidos nelas; (...) Em suma qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo. (Ibid., 1979, p.35)

O soberano é a lei geral abstrata que parte da comunidade e retorna para ela mesma. Então algumas instituições públicas, como o governo, por exemplo, que executa a lei, não pode ser tomada como a vontade geral. Tal entidade, no máximo, é um intermediário entre o Estado e os membros uma vontade individual se comparada à vontade geral²⁴.

O relato do aspecto da lei dá um pano da estrutura subjacente à vontade geral. Ainda todavia elas não constituem uma resposta razoável que lhes dê um diferencial em relação à resposta de Hegel ao tema, naquilo que está fundamentada a crítica à inadequação em Rousseau do geral embasado na vontade particular. O que, entretanto, é a vontade geral falando adequadamente? Aonde ela se situa, de acordo com a tese fundacionalista de Rousseau? Uma resposta plausível à pergunta pode ser vista, de forma fecunda, num artigo iluminador de Philip Kain.

Ele esclarece a distinção fazendo um exame detalhado do parágrafo 258 da *Filosofia do Direito* de Hegel que já citamos supra. Kain enfatiza o erro de diversos comentadores em relação ao termo “vontade individual”: eles pressupõem que se está pensando aqui na vontade particular. Nada mais inexato. A idéia da vontade demanda um tipo distinto de individualidade: ela se embasa na ontologia da existência da **consciência** individual.

Para Hegel a consciência individual se calca no pensamento e na opinião contingente, daquilo que é ou pode não-ser. Em Rousseau o procedimento de operação desta consciência na determinação dos interesses comuns que geram a imediata participação dos cidadãos nas discussões públicas acontece no instante da votação:

Assim, para Rousseau, a vontade geral é vista como consequência das vontades individuais que tendem ao bem comum (...). Segue-se disto que as vontades individuais devem votar, que eles são responsáveis por

²⁴ Governo, para Rousseau, “é um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil, quanto política” (CS, p.74). Os que exercem o cargo público são denominados de magistrados dedicados em administrar este corpo. Seu poder, entretanto, está limitado pelo pacto que lhes nega a submissão aos membros do soberano.

estabelecerem as leis do Estado e, desta forma, que os indivíduos governem. (KAIN, 1993, p.373)

A ligação voto-consciência é relevante. O exercício da cidadania, símbolo deste compromisso de todos com o corpo coletivo, pesam sobre a opinião educadamente esclarecida pelo aspecto racional da moral praticada na vida em comum. Ela é refletida nesta consciência individual, refinada, filtrada e, enfim, comunicada sob o caráter de uma obrigação política.

Somente ela falha porque a subjetividade, pura e simplesmente, sempre contém resíduos de parcialidade que, bem ou mal, podem contribuir para a derrocada do Estado. Quanto à questão do voto, Rousseau o cita em vários parágrafos (Cf. CS, p.33). Por esta razão é que Hegel acusa Rousseau que, no fundo, coloca o universal nas mãos do individual e o subsume neste.

3 - HEGEL, O ESPÍRITO OBJETIVO E A LIBERDADE EM SEUS MODOS DE ATUALIZAÇÃO

3.1 – Espírito Objetivo, Direito Filosófico e Liberdade

Para iniciarmos a última abordagem com relação à Hegel devemos apreender, inicialmente, qual o objetivo primário da redação de sua obra máxima no campo da filosofia prática – falo da obra *Filosofia do Direito* (1821). O texto é um alargamento do conciso capítulo, no corpus da *Enciclopédia* (1817), sobre o Espírito Objetivo e analisa a estrutura geral que subjaz ao Estado moderno.

Na verdade a obra é uma extensão mais detalhada de sua chamada Filosofia do Espírito Objetivo e que enfoca tópicos do campo prático cuja abordagem dá ênfase no entendimento da essência e o modo como os seres humanos interagem entre si dentro de relações sociais a partir de uma auto-compreensão desta atividade e de sua autoconsciência num mundo de relações complexas em que figuram instituições, costumes, tradições e outras instâncias pertencentes ao plano de uma ordem ética.

Aliás, o termo “Espírito Objetivo” fornece uma espécie de hermenêutica que unifica a vida social, no qual abrangerá as três entradas divisórias em que o Espírito se dá existência – a saber, direito abstrato, moralidade e eticidade – servindo, doravante, como concepção legítima

para abarcar a totalidade das relações de uma comunidade em substituição ao próprio termo “eticidade” que vinha cumprindo esta função pré-Enciclopédia²⁵.

A predileção pela palavra “Espírito” (*Geist*) é usada por Hegel simplesmente por entender que ela é a que melhor fornece uma indicação da essência ou substância do convívio humano. Deveras, sendo que o homem é subjetivamente espiritual o mundo em que ele interage com outros também são produções do Espírito: a cultura, as instituições, o sujeito moral, o sistema dos deveres, etc. Mas o que é o Espírito Objetivo?

Dentre muitos autores que trabalham Hegel penso ser em Honneth onde podemos ler uma definição clara e simples do sentido deste termo. Aqui no caso ele conceitua a noção sem vinculá-lo ao sistema geral da metafísica hegeliana. Ele dá uma espécie de explicação do termo. Para Honneth, então, o termo deverá

conter a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional, diante da qual se devem evitar conceitos falsos e insuficientes que levem a conseqüências negativas no interior da própria vida social, uma vez que estas encontram aí uma aplicação prática. (HONNETH, 2007, p.51)²⁶

Nesta proposição temos algo que vai além do sujeito individual moral de Kant: para Hegel a racionalidade não se mantém somente no plano da ação moral. Desde que os homens realizam e efetivam as normas e deveres num contexto social, é neste corpo maior de uma comunidade que a racionalidade subjaz²⁷. As instituições, as relações comerciais, a vida em família, a participação de cada um enquanto agente público, quer dizer, ser *citoyen*, estão envoltas em estruturas racionais pois, sem elas, não há como fornecer um conteúdo à ação humana porque é apenas a exigência de níveis normativos diferenciados, em conjunto unificados no meio social, que melhor podem alimentar as razões que nos motivam a agir.

²⁵ De fato Jaeschke salienta a mudança terminológica em Hegel que havia adotado anteriormente, desde sua obra *Sistema de Eiticidade* (1803), a palavra “eticidade” mesmo como categoria capaz de expressar a unidade entre povo-indivíduo como elemento característico da eticidade moderna, vindo a substituí-la em seu sistema acabado da Enciclopédia, o termo “Espírito Objetivo” com a intenção de demarcar a natureza espiritual que prefigura o mundo das relações intersubjetivas. Isto significou certa perda sintomática insita ao conceito anterior de eticidade o qual é despojado “de suas conotações históricas da primeira fase. Transforma-se em conceito formalmente neutro, em termos de história;” (JAESCHKE, 2004, p. 12). A carga altamente histórica do conceito se deve ao fato de que Hegel ainda veiculava nesta eticidade a imagem da polis grega, com a diferença de lhe agregar a nova conquista do princípio da subjetividade no interior da concepção do povo ético.

²⁶ Há, páginas à frente desta citação, outra definição que indica o campo de reflexão que constitui sua filosofia do Espírito Objetivo. Esta era, na verdade, a parte de sua filosofia “que tinha por objeto os princípios normativos de uma ordem social justa (...)” (HONNETH, 2007, p. 54).

²⁷ No artigo “Hegel on the Rationality and Priority of Ethical Life” Pinkard fornece um estudo iluminador acerca das condições sobre as quais o agente livre é constituído. Isto se dá, indubitavelmente, em sua participação dentro de instituições sociais e políticas modernas fator único que propicia ao seu ser social estar “sujeito a ser praticamente racional” (PINKARD, 1993, p.96).

Portanto, o Espírito Objetivo incorpora no discurso filosófico como objeto adequado de pesquisa a vida social o qual abrange todas as suas etapas ou momentos personificados dentro desta vida ética moderna assinalando que é justamente dentro de relações sociais concretas específicas que o homem forma o seu caráter e sua conduta e, outrossim, fornece o conteúdo que engendra um nexos entre princípios, normas, deveres e direitos como suscetíveis de justificarem ou darem razões plausíveis de seu comportamento em seu modo de querer auto-compreender-se enquanto agente que interage com o mundo.

Assim o Espírito Objetivo é pensado como ciência unitária²⁸, capaz de permitir ao filósofo a possibilidade de explicação de como o ser sócio-político, em contato com o mundo moral (Idéia), encontra aqui sua segunda natureza enquanto ser espiritual que busca ali construir sua individualidade (ser moral e social) e, também ao lado da universalidade, enquanto homem político. A abstração dos momentos descambaria num formalismo vazio e oco que redundaria numa teoria da pura ação individual do sujeito auto-determinante kantiano, única instância fornecedora de regras racionais legítimas, o que Hegel procura evitar por achar a proposta demasiadamente carente posto ela estar calcada numa consciência arbitrária.

Ao conceito de Espírito Objetivo temos a noção de direito. Aqui ela tem um duplo significado. Dentre os dois o mais inovador é o sentido geral que acompanha o título da obra. Ela não pode ser pensada como representando o direito jurídico, porque extrapola este campo de estudo e realidade. Deste modo é que Hegel a define: “La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea de Derecho, es decir, el concepto de derecho y su realización” (§1, 2004, p.23)

Ao falar de conceituação e realização falamos dos modos e realidades em que o direito surge. Mas é preciso ter em mente seu estrito vínculo com o que será o fundamento da arquitetura da filosofia social hegeliana, em especial da *Sittlichkeit*: a liberdade. Assim ele especificará na enciclopédia: “Essa realidade em geral, como *ser-aí* da vontade livre, é o *direito* que não há de ser tomado somente como o direito jurídico limitado, mas como abrangendo o *ser-aí* de todas as determinações da liberdade” (§486, 1995, p.281).

O direito também incluirá, portanto, além do campo jurídico, as outras formas em que a liberdade se atualiza, no caso a moralidade e, principalmente, a eticidade. Ter direitos é, de certa forma, ser livre. É aqui que então adentramos num nível novo de discussão que fornece

²⁸ Pela sua estrutura científica de unificação ela pretende, no entanto, fazer ver como seu aparato conceitual interno seja diferenciado, mas que, ontologicamente a articulação de seus momentos abstratos (direito jurídico e moralidade) na eticidade – plano das instituições, tradições, costumes e cultura – se realizem plenamente.

uma brilhante, e um tanto quanto ‘estranha’²⁹, versão da imagem de uma sociedade livre e racional operada nas mãos de Hegel. Tanto porque todos os três modos de existência são formas de direito e, assim, maneiras em que a liberdade se expressa em seu movimento dialético.

Tocamos, por conseguinte, na teoria da liberdade de Hegel. Para entendermos esta noção ele principia afirmando o terreno ou plano no qual o Direito, em sentido amplo, se realizará. Tal elemento da ordem prática é extraído do sujeito prático: esta é a chamada vontade livre:

El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su substancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a si mismo como una segunda naturaleza. (§4, 2004, p.31)

O direito deve estar, por conseguinte, concebido naquela totalidade da vida social moderna já referida encarnada em dimensões institucionalizadas os quais, no todo, conferem a manifestação concreta da liberdade mediante sua efetivação em cada uma das chamadas determinações da vontade.

A definição de liberdade no pensamento de Hegel é tão peculiar que apela para uma sintetização de componentes envolvidos na natureza da ação do agente livre individual certificando, de certa maneira, uma evolução incalculável ainda pouco compreendida e comparada apenas à fundamentação moral do agente livre proposta por Kant³⁰. Para isto ele apela para três tipos de argumentos em que se constrói a noção de vontade, valendo-se do emprego do método dialético para depreender sua noção de vontade livre.

Analisemos estes argumentos: a) a primeira delas assinala que a vontade passa pela sua capacidade de universalização. É o que diz nesta descrição da primeira tese:

El elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en si mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente, tenga como origen la naturaleza, las

²⁹ A sensação de estranhamento, comenta Wood, está no fato de que para nós, homens do século XXI, é difícil conceber que estruturas sociais e políticas, como o Estado por exemplo, sejam capazes de libertar o homem. Estamos muito mais próximos de conceber as instituições de poder pela definição de coação, seguindo mais de perto teóricos como Hobbes e Weber, do que aceitar tal proposta hegeliana. Cf. WOOD, 1999. p. 229-231.

³⁰ Pinkard é de opinião que é mediante o cotejamento entre as duas teorias da liberdade, a de Kant e Hegel, que podemos perceber da parte de Hegel uma “ruptura mais decisiva com a doutrina ética de Kant” (PINKARD, 1993, p.140)

necesidades, los deseos, o cualquier otra instancia. En otras palabras, contiene (...) el pensamiento puro de si mismo. (§5, 2004, p.33)

É a caracterização da atividade do pensamento do qual a vontade é uma de suas modalidades³¹: vontade não é algo a parte do pensar porque quando executamos certas coisas, levando em conta todo o processo de elaboração de uma ação tais como escolha, decisão e a externalização da volição o homem é levado sempre a empregar a reflexão e os conceitos, sinalizando aí a racionalidade presente em sua liberdade.

Em praticamente todos os níveis elementares que conduzem à realização da vontade o homem sempre faz para si, na sua auto-consciência, uma representação, ou se se quiser, a conceitualização do que ele quer ou deseja (Cf. SPEIGHT, 2008, p.5). Ter vontade, portanto, é pôr para fora um ato inteligível, construído internamente e isto é pressuposto no raciocínio especulativo que ora examinamos.

Retornando à citação esta primeira etapa é a do pensamento que universaliza o mundo externo e rejeita, por abstração, qualquer tipo de elemento empírico proveniente daquela realidade, tais como os sentimentos e impulsos. A afirmação se radica na total independência da vontade frente ao mundo e, por conseguinte, é pura universalidade não determinada pelo dado ou conteúdo de natureza diversa.

O argumento de número dois é o lado oposto do da indeterminidade: ela se perfaz no momento da particularidade, no qual a vontade põe um conteúdo e determina a ação. “El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, al determinar y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto” (§6, 2004, p.35).

A determinação é o caminho, como diz logo após esta frase, em que a vontade atinge a existência. O conteúdo aqui pode ser de natureza dupla: pode ser proveniente da natureza (inclinação, desejo, necessidade, mundo social) ou é provindo da razão, sob a forma de um princípio ou critério de ação. Esta segunda etapa, a da particularização, porquanto parcial, é crucial para tornar a vontade objetivada, existente, porque não é o puro querer nada (indeterminado) – é simplesmente um querer *algo*. O eu então se diversifica e se põe na existência sob um ângulo específico preenchendo um querer vazio de matéria.

Por fim, como coroação dos dois anteriores extrai-se a última etapa do processo: é a tese especulativa da identidade ou reconciliação das anteriores numa unidade. Aqui

³¹ “La diferencia entre pensamiento y voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, pero ellos non son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento encuancto se traduce em la existência, encuancto impulso de darse existência” (§4, 2004, p.32) Isto significa a junção entre pensamento e vontade e esta como uma modalidade daquela.

esquadrinhamos o princípio da liberdade verdadeira³². Assim é que o filósofo alemão a descreve:

La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la particularidad reflejada en si misma y por ello reconducida a la universalidad: la individualidad. Ella es la autodeterminación del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como determinado, limitado y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su identidad consigo y universalidad, y, en la determinación, unirse solo consigo mismo. (§7, 2004, p.36)

A tese respalda-se na capacidade da vontade manter-se livre, universalizar, dentro de uma postura particular. A determinação é produzida pela vontade que, no entanto, se vê na universalidade ao contemplar um objeto que ele mesmo escolheu e produziu. Temos então uma versão teórica da liberdade que Wood inteligentemente batizou de teoria da auto-efetuação em ética³³. Ela é uma versão específica de um tipo de liberdade, não redutível a outras formas contingentes.

Estas outras formas se traduzem numa discriminação desta vontade hegeliana de outras espécies, que ele descreve na *Introdução*. Por exemplo, uma liberdade do tipo natural³⁴ é uma concepção unilateral de vontade em que o conteúdo de suas determinações são motivações empíricas e os quais podem ser diferenciadas e estimadas à luz da experiência e selecionadas com base numa idéia de satisfação ou felicidade. Outra vontade é a da arbitrariedade, que para muita gente é tomada como paradigma de concepção de vontade e está recalcada numa definição básica: ser livre é fazer o que lhe agrada³⁵.

Esta perspectiva alimenta o ideal de liberdade encontrado em boa parte de nossos Estados Liberal-democráticos. Ela, aqui, tem referência à visão de privacidade do homem contemporâneo que pode agir da maneira que lhe apetece estando imune das interferências de qualquer um – mesmo até das instituições, como a do Estado, por exemplo³⁶. Nisto a teoria da

³² Há uma pluralidade de termos com que Hegel indica a liberdade: liberdade absoluta, positiva, concreta, substantiva, etc. Sobre elas, com indicação dos parágrafos em que as detectamos Cf. WOOD, 2002, p.38.

³³ Logo, ela não pode ser enquadrada numa chamada teoria teleológica, de tipo aristotélica, preocupada com os fins ou o bem último a ser perseguido, nem teoria deontológica, embasada nos princípios ou comandos a serem seguidos. Cf. WOOD, 1999, p.217.

³⁴ No parágrafo 11 Hegel fala desta liberdade natural: “Las determinaciones de la diferencia que el concepto que se determina a si mismo pone en la voluntad aparecen en la voluntad inmediata como un contenido inmediatamente presente; son los instintos, deseos e inclinaciones (...)” (§11, 2004, p.39).

³⁵ Na página 31 acima desta pesquisa comentamos a noção de livre-arbítrio.

³⁶ Para penetrar melhor neste debate Cf. WOOD, 1999, p.36. Aqui ele corrobora a importância do direito individual ser conservado e respeitado pelo Estado, pois isto é até um dos valores a ser defendido pelo Estado moderno. Ainda sim, Hegel não irá perceber nisto um fundamento lúdico porque o fundamento de sua teoria

liberdade é vista a como um campo de possibilidades, no sentido de denotar a capacidade do próprio ser de fazer algo ou ter espontaneidade e controle sobre as próprias escolhas com relação ao infinito campo de objetos na qual se debruça.

Enquanto uma liberdade natural só existe numa dimensão ficcional, tal como é o caso do estado de natureza, aonde prevalece o impulso egóico de homens lançados num mundo saturado de violência e guerra, num sentido à la Hobbes, a liberdade arbitrária, porquanto insuficiente, adquire um lugar dentro da ordem normativa racional, mais exatamente no campo da sociedade civil, posto que o princípio da individualidade é um direito do qual não pode ser subtraído numa verdadeira concepção de vida social moderna.

Na verdade, a liberdade hegeliana escava muito mais na raiz da questão: ela é um conjunto de objetos cujo conteúdo tem por fim ela mesma. Esta auto-produção do objeto só pode ser vista mediante a inserção daquela vontade individual, que não apenas reflete sobre os desejos e fins, mas engendra o produto, expondo assim uma objetivação sistemática da liberdade. É neste sentido que a liberdade é uma atividade na qual plenifica a razão.

Deste modo é que Hegel dá uma tese acabada, altamente especulativa, quer dizer, filosófica, da liberdade: “Pero la verdad de esta universalidad formal, que es por si indeterminada y encuentra su determinación en aquella matéria, es la universalidad que se determina a si mesma, la voluntad, la libertad.” (§21, 2004, p.45). Ela requer uma compreensão da liberdade capaz de unificar tanto o lado sensível do ser humano quanto o seu aspecto racional.

Qual o campo de auto-determinação da vontade, quais são os objetos em que ela se desdobra na medida em que ela persista nesta sua universalidade e, concomitantemente, produza o conteúdo? Esta última indagação encara uma avaliação da liberdade com relação aos objetos da vontade livre. Pinkard assevera que isto é a grande diferença de Hegel comparado à perspectiva kantiana da liberdade³⁷, que redundava num formalismo incapaz de fornecer um conteúdo à vontade.

Estes objetos são três: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade. Elas são os modos de existência da vontade livre. Mas é somente na última, na *Sittlichkeit* que o último argumento sobre a vontade livre, a da unidade entre universal e particular, encontra coroada o tipo de liberdade almejada na filosofia de Hegel. Mais sucintamente e explicitamente: os dois

ética respalda-se em outra noção distinta.

³⁷ Para Kant “a vontade é livre (...) quando for capaz de prescrever para si aquela regra que determinará a sua ação” (PINKARD, 1993, p.140). A capacidade de auto-legislação mediante um princípio que é fornecido pela razão qualifica a visão kantiana, nas palavras do estudioso, como ética de regras, diferente de Hegel que “vê a liberdade da vontade enquanto residindo, não nas regras que a vontade dá para si, mas nos objetos da vontade” (Ibid., 1993, p.140).

lados só podem ser interligados dentro de uma unidade ética ou categorias de união social, ou seja, deve estar sendo efetivada num contexto que leva em conta, além da instituição do direito jurídico e da moralidade, a sua incursão num plano de relações vivas com outros gerados em meio a instituições sócio-políticas.

Princípios, regras, deveres, normas nos libertam quando estamos nos relacionando com outros indivíduos que compõem a teia de um organismo maior, de um grupo de homens reunidos, não casualmente, mas necessariamente. Por isso nunca uma relação ética, de natureza social, é um meio que provoca o determinismo da ação ou a heteronomia humana, uma limitação da liberdade. Isto entra em conflito com o princípio do direito de Kant como podemos ler no parágrafo 29, em que Hegel diz a título de discordância:

La determinación kantiana, admitida generalmente, cuyo momento central es ‘ la limitación de mi libertad o arbitrio de modo tal que pueda coexistir com el arbitrio de todos de acuerdo con una ley universal’, contiene solo una determinación negativa, la de la limitación. (§29, 2004, p.49-50)

Para Kant a liberdade, no contexto institucional do direito jurídico – no qual Hegel cita –, que leva em conta a inter-relação de pessoas e sua posição frente à lei apenas garante uma limitação restritiva à liberdade, não é a autonomia legítima que só pode estar embasada na moral, no máximo é uma garantia externa de tornar, legalmente, a liberdade como aspecto que transforma o outro em obstáculo. O outro nunca é meu limite, segundo Hegel. Pelo contrário é a minha expressão, minha identidade, ajuda a efetivar a liberdade concreta. Estes “outros” a que Hegel alude, não são apenas outros sujeitos dotados de vontade, mas indicam motivações empíricas e racionais em harmonia contínua, além de incluir as instituições como participando da vida do indivíduo.

Se é só no âmbito do mundo social em que somos efetivamente livres isto gera certa doutrina contextualista da liberdade³⁸. É assim, através da interação com os indivíduos, que Hegel pretende traçar um plano de realização e concreção, ao invés de torná-la pura idéia. Mas para se chegar ao plano da liberdade efetiva Hegel normatiza os campos nos qual a vontade é livre, acompanhando o devir dialético deste conceito desde categorias de nível inferior abstrato até atingir a de nível superior e concreto.

³⁸ Pelczynski compartilha desta posição. Para ele o termo nunca foi aplicado em Hegel, ou qualquer uma de suas outras noções de liberdade. Dizer que a liberdade em Hegel é contextual significa dizer que “Hegel concebe a liberdade sempre num contexto social, ou mais precisamente, no contexto da interação humana” (PELCZYNSKI, 1993, p. 257).

Estas teses especulativas são as descrições da possibilidade do agente livre e representam os princípios especulativos do direito filosófico, ou do ser prático. Estes modos de existência do direito da vontade livre correspondem, no geral, ao que Speight denomina os momentos institucionais que descrevem um tipo de agente, devido à conexão entre o aspecto subjetivo e objetivo do sujeito prático³⁹ (Cf. SPEIGHT, 2008, p. 8), e são eles:

a) **Direito Abstrato:** a norma crucial desta primeira efetividade do direito é de que o indivíduo é dotado de personalidade jurídica, ele é uma “pessoa”, instituição que abstrai de tudo que seja relativo ao elemento intrínseco do sujeito e o enfoca no plano da exterioridade, desconsiderando as motivações, intenções que movem a vontade individual moral. Ela se refere à leis no sentido de permissão e proibição – e, portanto têm uma conotação negativa de liberdade⁴⁰. Reza o princípio:

La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento – él también abstracto – del derecho abstracto y por ello formal. El precepto del derecho es, por lo tanto: se una persona y respeta a los demás como persona. (§36, 2004, p.58)

Alguns dos direitos civis são o da pessoa ter a garantia de ter propriedade, poder fazer um contrato que permita realizar a alienação do objeto de posse ou estabelecer os preceitos de um código penal, esta praticamente limitada à transgressão da posse e a um conflito entre a vontade individual (pessoa particular) e a vontade universal (a sociedade frente a qual se reconhece a defesa dos direitos de ser proprietário de algo). É nesta primeira forma de existência da liberdade que figura o conceito de reconhecimento como chave. Ademais, ela qualifica o ato como sendo legalmente permissível e separa de sua dimensão coisas que tem referencia aos fins da ação que são tocadas no momento seguinte, que é o da moralidade.

³⁹ Esta é a necessidade da ligação entre o plano objetivo do compromisso de indivíduos que reconhecem instituições como propiciadores de obrigações concretas e o aspecto intrínseco do sujeito que leva em conta motivações racionais e, também, a vida emotiva do sujeito. Aqui Speight segue a linha de interpretação de Pippin, que cunha uma teoria que esquivava-se à noção de que elementos racionais e empíricos da ação devam se compatibilizar uns com outros (como acontece em Kant, por exemplo) para poderem se harmonizar. Ele cunha a noção de *continualismo* em que ele estabelece que “o que começa como um desejo ou impulso torna-se no fim parte de um sistema racional de deveres” (SPEIGHT, 2008, p.8), quer dizer, as instituições fornecem critérios que unificam impulsos e justificativas racionais.

⁴⁰ “A causa de su misma abstracción, la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: no lesionar la personalidad y lo que de ella se sigue. Sólo hay por lo tanto prohibiciones jurídicas, y la forma positiva de los preceptos jurídicos, según su contenido, tiene como fundamento, en última instancia, la prohibición” (§38, 2004, p.59).

b) **Moralidade:** nesta etapa a vontade livre atinge um status mais apropriado ao seu conceito, pois ela se interioriza no indivíduo criando uma perspectiva mais positiva de determinação da vontade se comparada à personalidade legal. Agora adentramos no plano do direito do sujeito, no nível do reino dos valores individuais e no qual, para Hegel, constitui a marca registrada que a vida social moderna incorpora em seu meio e que na qual os gregos desconheciam: falo do princípio da subjetividade que deve ser entranhada e reconhecida pelas instituições éticas⁴¹.

Esta é a formula central do preceito moral, ou direito da subjetividade:

La voluntad libre por si determinada como voluntad subjetiva es, en primer lugar, concepto, que para ser idea, necesita una existencia. La figura del derecho moral es, por lo tanto, el derecho de la voluntad subjetiva . Según este derecho, la voluntad es y reconoce solo lo que es suyo, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo. (§107, 2004, p.114)

A temática tocará, portanto, em problemas das mais variadas naturezas, dentro do conceito de sujeito moral. Entre estes tópicos Hegel debate a preocupação com a responsabilidade moral e a intenção⁴² de suas ações, bem como as conseqüências advindas dela; a distinção entre propósito e intenção; a preocupação axiomática do sujeito na busca do bem-estar próprio e, por conseguinte, dos demais; a relação entre consciência e o conceito de bem; a formulação dos fins, etc.

Mas toda a discussão mesmo da teoria moral de Hegel, que apesar de não ser tão original, pois adota elementos já discutidos em outros autores (mas de um modo um tanto quanto obscuro), acrescenta idéias peculiares⁴³, nada mais conseguiu ganhar os holofotes do que sua acusação da ética kantiana de que o dever e a razão prática não são capazes de fornecer um conteúdo adequado à ação, criando, assim, uma visão unilateral, não verdadeira,

⁴¹ Hegel destaca esta auto-compreensão moderna e afirmação do caráter de particularidade do indivíduo reflexivo como um ponto de diferenciação do mundo dos gregos que não reconhecem ainda este princípio e consideram os membros da polis como parte do organismo de um todo coletivo: “El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva constituye el punto central y de transacción en la diferenciación entre la antigüedad y la época moderna” (§124, 2004, p. 126)

⁴² Este conceito impõe outro critério de distinção entre a atitude moral dos modernos em comparação aos antigos. Nós avaliamos uma ação moral embasando sempre na intenção que é o lado interno das ações e conseqüências, ao passo que os gregos julgavam a responsabilidade do agente como incluindo toda a construção da ação. Um exemplo típico é o da tragédia de Édipo em que se transcende a responsabilidade de sua ação para além da sua intenção. Cf. §124, 2004, p.126.

⁴³ Refiro-me, por exemplo, a idéia pré-sartriana de considerar que uma ação só pode ser julgada quando ela foi consumada e realizada dentro de circunstâncias específicas, sintetizada na afirmação de que o sujeito só é tal segundo a série de suas ações. Para melhor visualizar isto, Cf. WOOD, 1999, p.222.

fundada numa consciência arbitrária⁴⁴. Como ainda ela se mantém na abstração, pela carência de propiciar por si mesma o conteúdo, uma outra categoria deve servir para preencher a carência do direito abstrato e da moralidade. É a noção de eticidade.

c) **Eticidade**: a consagração do Espírito Objetivo, através do desdobrar do conceito da vontade livre, atinge seu clímax através do conceito de eticidade. O termo é proveniente do termo alemão *Sittlichkeit* que, nas mãos de Hegel, passa a adotar uma roupagem semântica totalmente distinta que o diferencia, por exemplo, da *Moralität* que anteriormente, na nomenclatura técnica dos filósofos alemães (Kant, por exemplo) era empregada indistintamente para se referir ao sujeito moral⁴⁵. O que então representa o conceito?

Ela indica o direito do agente ético individual e é a plenificação máxima da vontade, o espaço em que se concretiza a liberdade e exibindo-a em sua verdade total, como nos sinaliza o parágrafo infra:

La eticidad es la Idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconsciencia su saber, su querer, y, por mérito de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por si y su fin motor. Es el concepto de la libertad que há devenido mundo existente y naturaleza de la autoconsciencia. (§142, 2004, p.157)

A eticidade constitui a descrição adequada acerca da vontade livre. Então o que é atualizado neste espaço? O que qualifica este como uma eticidade? Uma eticidade simplesmente é a realidade configurada por conceitos sociais. Nela figuram o *ethos*, os costumes, o hábito, instituições específicas que propiciam o conteúdo da vontade, uma moralidade do tipo convencional, a cultura de um povo, enfim, é a unidade da vida social que

⁴⁴ No artigo ‘Hegel’s Critique of Morality’ Wood faz um esboço breve do debate histórico da acusação hegeliana contra a ética kantiana desde seus escritos de juventude até chegar ao seu pensamento sistemático da Enciclopédia e da Filosofia do Direito. Ali ele desenvolve as premissas que procura recusar a proposta kantiana, em especial a premissa mais forte que é endereçada à vacuidade do ponto de vista moral, que foi que persistiu até estes escritos, porém de forma um pouco mais branda do que nas obras iniciais, já que ela deve admitir sua inclusão no mundo das relações éticas concretas para garantir e salvaguardar o princípio da subjetividade.

⁴⁵ Hegel, na Introdução da Filosofia do Direito, alerta para a mudança do sentido: “Moralidad y eticidad, que corrientemente valen como sinónimos, están tomadas aqui en un sentido esencialmente diferente entre si. (...) El lenguaje kantiano usa con preferéncia la expresión moralidad (...) hacen imposible el punto de vista de la eticidad (...). Aunque moralidad y eticidad sean sinónimos según su etimología, esto no impiede usar las dos palabras diferentes para conceptos diferentes” (§33, 2004, p.54). Afinal a Moralidade adota a perspectiva de que as normas e deveres sempre têm um valor com referência ao âmbito privado do indivíduo – restrito, portanto, ao domínio da individualidade –, e a Eticidade expressa também uma doutrina de normas e deveres só que referidas à uma ordem social, identificada então com um corpo coletivo – pertinente ao domínio público. Este tópico do confronto entre moral e eticidade é um dos temas que sempre despertou grande atenção e foi o mais conhecido (e igualmente mal compreendido) aspecto do pensamento de Hegel como o atesta Allen Wood. Cf. WOOD, 1997, p.147.

concentra, no seu todo, uma organização determinada que forma a Idéia, ou melhor dizendo, o mundo moral.

Para Hegel é a ordem ética quem fornece os critérios e princípios tornando-os objetivos e propiciando o conteúdo faltante da autonomia moral de tipo kantiana que é puramente subjetiva e vazia. Podemos ilustrar isto com um exemplo: um princípio moral do tipo “preocupar-se com o próprio bem-estar e dos outros” não tem sentido algum se apelar apenas para sua formulação subjetiva: ela precisa sim ser apreendida de modo que os sujeitos possam apelar para instituições concretas, à regras e costumes surgidos numa cultura.

E quais são estas realidades sociais em que o indivíduo se encontra em si mesmo como agente verdadeiramente livre? Elas são elencadas sob três figuras, todas elas representando totalidades. Pinkard as chama de “categorias sociais”⁴⁶ termo que alude à estrutura unificadora dos princípios num corpo social e político concreto. Eis elas, divididas de forma triádica: família, sociedade civil e, enfim, a instituição política do Estado.

Estes três conceitos são categorias sociais porque são criados a partir de interações humanas e o entrelaçamento entre elas têm, por produto final, o mundo ético objetivo. Elas visam a dar conteúdo, dentro dos mais variados contextos, à toda e qualquer motivação surgida no momento do desencadeamento da ação prática. Ela permite entender como certas obrigações e compromissos imposto a nós autoriza a apreendê-las como uma segunda natureza, de tipo espiritual, que fornece a essência humana e garante, assim, os componentes básicos de sua auto-determinação dentro de todo e qualquer tipo de situação

Porém uma pergunta acaba surgindo nesta doutrina hegeliana da *Sittlichkeit* e que o condenou, durante muito tempo, a um ostracismo teórico, a uma postura de rejeição: dizer que é necessário uma ordem social específica para fornecer uma norma de ação legítima e eficaz ao agente não o transforma em um defensor cego da tradição e dos hábitos de um povo como instância legítima de tudo, sobrepassando por cima a individualidade do sujeito?

Isto supõe que Hegel mantenha uma visão orgânica do social em estilo ortodoxo: o caráter do indivíduo, seus sentimentos, formas de pensar e agir, suas necessidades e objetivos só podem ser formados se acaso eles pertençam a um grupo social determinado. Isto transformaria os agentes de Hegel em massas de modelar que só servem de joguete, levando a uma adoção irreflexiva dos preceitos de uma cultura e tradição cristalizada. Isto não deixa vão

⁴⁶ As Categorias Sociais são um conjunto familiar de conceitos cujo uso é aplicado para expressar uma unidade básica entre pessoas (estrutura de mútuo reconhecimento) em que múltiplos princípios éticos (direitos, deveres, normas, virtudes) se efetivam e ganham realidade. Para melhor apreciação da noção Cf. PINKARD, 1993, p.149.

e nem espaços para a inclusão do aspecto racional, apenas reserva lugares para sentimento nacionais e patrióticos⁴⁷.

Entretanto, Hegel se esquivava desta doutrina. Para ele o ordenamento social deve constar de costumes e instituições, mas alega: nada seriam elas se, por acaso, não se apelasse ao recurso de integração dos domínios do Direito Abstrato e, mormente, da Moralidade que ofertam ao agente algumas bases gerais de crítica frente ao convencionalismo social. Ademais, a própria entidade institucional, o espírito de uma cultura, fornece bases até para a cognição filosófica que agregam e alimentam o ideário de um espaço público sempre alertado pela reflexão individual do sujeito moral que terá um instrumentário útil, propiciado pela educação, que fornece ferramentas de críticas que o possibilita a reconhecer se a ordem social em que ele se insere está ou não adequada a uma racionalidade.

Eis a concepção de liberdade em Hegel. Para ele é só aqui no âmbito das relações éticas, nesta contextualização do homem numa sociedade racionalmente compreendida que a liberdade verdadeira é atualizada, contribuindo para uma melhor compreensão do homem e sua capacidade de auto-compreensão, além de dedicar ao esforço de produzir uma visão de sociedade racional coerente ao Estado moderno. Vejamos agora qual a diferença entre a sociedade civil e o Estado para podermos diferenciar os dois âmbitos e, destarte, não confundir a vontade geral como instância realizada no primeiro.

3.2. - *Noonstaat* e *Staat* e a Vontade Geral

No âmbito da *Eticidade* dois conceitos-chaves se destacam na teoria política de Hegel. Eles encarnam duas das obrigações básicas do agente e neles é que a vontade individual do sujeito se realiza em harmonia com a vontade universal do Estado. Vejamos então alguma das características dos dois, iniciando pela primeira destas categorias sociais que com seus princípios fornecem o conteúdo verdadeiro da liberdade suprema e que é a sociedade civil (*Noonstaat*).

Primeiramente o que há para se destacar é que a noção de sociedade civil (§§182-256) constitui um dos grandes legados de Hegel; a noção foi posta em uso justamente pelo filósofo alemão. Höslé citando indiretamente um exegeta de Hegel endossa a opinião de muitos, de que “a sociedade burguesa como característica da Modernidade foi por Hegel ‘pela primeira

⁴⁷ Conservadores ortodoxos lançam mão de um argumento cético: somos incapazes de “compreender a sociedade racionalmente, pior ainda: de reconstruí-la racionalmente” (WESTPHAL, 1999, p.237). Isto esvazia a sociedade de manter uma forma racional e, portanto, os costumes e hábitos recebem um grande voto de confiança sem chance de dar espaço à razão humana creditando a componentes não-rationais da natureza humana a condição de fundamento da sociedade.

vez em princípio tematizada e elevada à consciência conceitual de si mesma” (HÖSLE, 2007, p.587).

Isto se mostra correto desde que Hegel só conseguiu resolver o problema da moralidade, e, igualmente, do direito abstrato, quando encontrou um termo médio aonde ela se desenvolveria e seria posta enquanto existência da liberdade moral com base em objetos e princípios objetivos buscados dentro de uma ordem normativa social. Este campo é a sociedade civil em que se mesclam a tendência de indivíduos independentes com sua predisposição à realizar fins subjetivos e sua inclusão e consideração por parte de instituições que lhe abrem passagem em direção à relação ética universal que culmina no Estado.

O que é então a sociedade civil? Seu surgimento ocorre quando os indivíduos atingem a maioria e se desmembram da família tornando-se seres independentes de forma econômica e entrando para um mundo em que vigoram o reconhecimento de uma pluralidade de sujeitos que estão assegurados em várias de suas atividades por instituições que lhes garantem diversos benefícios. Assim é que o filósofo alemão fala sobre a inclusão do homem no mundo das relações sociais quando se desprende da totalidade ética da família definindo o novo campo de objetos a que se conforma o indivíduo ético. Para o pensador a sociedade civil é

Unión de los miembros como individuos independientes en una universalidad por lo tanto formal por medio de sus necesidades, a través de la constitución jurídica como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de una orden exterior para sus intereses particulares y comunes. (§157, 2004, p.164)

Ali Hegel descreve três momentos em que o homem desdobra sua subjetividade e particularidade dentro de uma união social específica, mas racional porque cumpre em realizar a liberdade humana, em que reconhecemos outros como ajudando a constituir nossa identidade e em que se reserva o espaço adequado no qual esta instituição permite fomentar a auto-satisfação e onde podemos perseguir interesses privados, mas que requerem sua coordenação e reorganização por instituições existentes.

Como vai dar-se a constituição de uma sociedade civil? Os homens possuem necessidades que devem ser satisfeitas. Tais necessidades são criadas no momento em que produzimos, distribuimos e consumimos bens produzidos por pessoas que começam a estipular um tipo de relação que engendra vínculos estreitos com os demais e que assinala o círculo de multiplicação e variedade destas mesmas necessidades. Este é o setor que

reivindica uma reflexão econômica⁴⁸ e a sociedade civil promove o que Hegel chama de sistema das necessidades (§§189-208).

O meio que permite gozar e aumentar o nível de compreensão de tais práticas é sintetizada no conceito de trabalho. O trabalho é a forma que o homem encontra de alterar a natureza circundante e dar configuração à produtos inicialmente informes que modificam a perspectiva dos homens na sociedade civil e lhe induz ao plano da espiritualidade que é sua segunda natureza. Ela torna o agente socializado, pois fornece um aumento incrível de habilidades e novos conhecimentos que são dirigidos no cumprimento dos fins que enraízam uma série de necessidades incipientes, e permite assim modificar e criar mudanças no comportamento e postura de seus membros.

Esta progressão lhe permite concatenar as necessidades naturais com as espirituais (cultura teórica) e outorga ao homem alimentar uma perspectiva e opinião que é universal, produzida por ele mesmo, e, com isto, ele encontra-se consigo em sua essência: deste modo o trabalho liberta⁴⁹. Podemos daí concordar com Raymond Plant que, ao estudar a visão econômica de Hegel, afirma que é apenas através de um comércio crescente e em constante devir, como estipula sua visão dialética da realidade alavancada pelo trabalho que podemos ponderar que há liberdade no mundo social mesmo mediante de um reduto em que teóricos predecessores achavam que expressava a compulsão e servidão, pelo fato de haver uma dependência funcional de uns para com os outros (Cf. PLANT, 1993, p.225).

Por isso, muito mais do que uma explicação meramente contingente dos dados externos, a sociedade civil dá uma explicação de um reino em que figura diversas escalas de

⁴⁸ A inserção da teoria econômica em Hegel ressalta sua adoção deste conhecimento extraído de suas leituras dos economistas clássicos (Smith, Ricardo, Say, etc.) e é uma ciência crucial em cujo solo a sociedade civil progride e se constitui. A vontade particular, enquanto necessidade é objetivizada, através da satisfação quando temos produtos exteriores a serem usados e uma atividade que medeia entre eles e que é o trabalho. Disto exige-se um saber específico, que é a economia e cuja definição é ser uma ciência que “tiene que presentar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su determinación cualitativa y cuantitativa y en su desarrollo” (§189, p.188). O problema econômico em Hegel começou a receber um tratamento especial desde os escritos juvenis de Frankfurt e foram ganhando mais espaço na medida em que sua filosofia prática atingia maior amplitude de conceituação e refinamento metodológico, cedendo maior destaque agora para as condições materiais da vida social. Sobre o mapeamento da história da concepção econômica em Hegel é vale a pena conferir o trabalho de Rymond Plant que se encontra em anexo na bibliografia desta pesquisa.

⁴⁹ A libertação ocorrida frente aos impulsos devido ao contato com um mundo em que figura uma estrutura industrial que produz grande quantidade de bens e abastece o mercado de uma comunidade transforma os impulsos naturais de formas não-livres de relação com o mundo externo em formas espirituais, pois daí é que o homem visa desprender-se de uma realidade em que ele está preso ao contingente exterior, criticando alguns teóricos do direito natural e das teorias contratuais do homem livre do estado natural, e converte-se em interior através do livre arbítrio* e da reflexão que aumenta mais e mais os fins e meios que vão tornando o homem diferenciado frente a outras espécies, tais como os animais, por exemplo, posto que ele cria novos conteúdos e significados à sua vida mediante um acréscimo e especialização em seus afazeres e formas de entender o mundo. Cf. §194, 2004, p.191.

* O livre arbítrio que Hegel tematiza em sua discussão sobre o assunto, e que é a vontade indeterminada sem um critério de escolha racional, adquire uma instanciação real e atualizada dentro da sociedade civil. Cf. PELCZYNSKI, 1993, p.260.

produções de objetos de consumo, que atendem os desejos de uma multidão de vontades individuais e procura internalizar as práticas econômicas através do abastecimento de itens e mercadorias que transcendem necessidades naturais e convergem, necessariamente, num desenvolvimento que traduz a racionalidade da existência moderna o qual o homem vai de encontro a si, é livre, porque reconhece a existência de outros bem como as suas necessidades e satisfações.

Porém a explicação da sociedade civil não é redutível a representar um campo em que vigoram leis econômicas. Ela é um reino ético. Enquanto o sistema das necessidades concentra-se em relatar a questão da relação homem-trabalho e da modernidade industrial que amplia artificialmente e infinitamente a dimensão da necessidade, demandando uma mutilação do trabalho fragmentado na divisão da mesma, tornando o homem apto a realizar determinada tarefa sob um saber limitado àquela função, e outros tópicos – por exemplo, a capacidade do trabalho de obter mais individualidade, auto-consciência e autodisciplina –, a sociedade civil contextualiza outras instituições que ordenam os princípios objetivos os quais regulam a participação e defesa de seus membros na conquista e promoção de seus interesses particulares.

Uma delas é denominada de Administração da Justiça (§§209-229). Aqui é onde Hegel irá vincular a discussão do Direito Abstrato estabelecendo um sistema judicial universal corporificando aquela o primeiro momento do Direito filosófico. Este sistema visa a codificar, promulgar e administrar a lei estatutária de um espaço comunitário. Ela procura, então, tornar público os direitos de proteção e segurança aos membros quanto ao exercício e uso da propriedade e realizar seus objetivos pessoais, e informar-lhes sobre a estrutura de seus contextos de ação, além do que há a prestação de um código penal capaz de aplicar a punibilidade frente aos desvios provocados pelas individualidades em substituição à forma arcaica da vingança, etc.

A difusão sobre o modo como os homens conscientizam-se acerca de seus direitos se expõe através da chamada lei transformada então em um conjunto reunido de ordenamentos que expressam proibições e autorizações, de estatuto universal e válido para todos os agentes que se encontram em tal sociedade, aquilo que é permissível e o qual formam um código que apreendem um coletivo como pessoas universais, quer dizer, impõe uma igualdade de todos frente à lei jurídica sem distinções (§209).

Destacado isto não se pode confundir a unidade entre a validade de um direito universal e a sua determinação particular posta como obrigatoriedade do que é meramente conforme à lei que é o direito positivo e é o direito de fato pois aqui ela significa uma ciência

histórica que tiene como principio la autoridad. Todo lo demás que pueda suceder es asunto del entendimiento, y se refiere al ordenamiento exterior, la compilación, las consecuencias, las aplicaciones ulteriores, etcétera.(...)
 La ciência positiva tiene, por una parte, no sólo el derecho sino la obligación de deducir (...) tanto el desarrollo histórico como las aplicaciones y divisiones de las determinaciones jurídicas dadas en todas sus singularidad. (§212, 2004, p.201)

É preciso de elementos oriundos da história para compreender a positividade da lei e dos fatos contingentes advindos das relações éticas concretas. Quanto à dimensão do campo sob a qual se regula estas leis podemos inferir que isto concernirá aos tópicos abordados no direito abstrato e que especificam os casos em que estabelecemos contratos, nos apossamos de um objeto adquirido por meio de compra, quer dizer, demandam a singularização numa situação dada, campo infinito de possibilidades que se externam. O único que não está subsumido pela obrigatoriedade da lei são os preceitos morais que possuem um lógica própria⁵⁰.

Hegel fecha este momento com a discussão dos tribunais e assume que uma sessão composta de juízes que administram este instituto nunca pode expressar um querer e opinar particular quando emite uma sentença. Deve sim representar a universalidade deixando de lado o sentimento e outros conteúdos da dimensão intuitiva do homem. A realização e conhecimento do direito cabe ao poder público citado no início desta alínea e isto é um direito e dever emanado do poder público frente aos particulares.

Encerra Hegel esta discussão com o problema da autoridade pública que vai começar a introduzir o particular, enfim, no âmbito da participação política. Seu objetivo consiste em remediar ou remover obstáculos acidentais na efetivação dos fins dos indivíduos se dirigindo então à tentativa de minimizar problemas graves de defeito sociais tal, como por exemplo, o problema da pobreza e outros tipos de ação social (§§241-242), como a educação pública (§239), embargos sobre os preços de bens básicos, utilidades públicas, enfim, um conjunto de empreendimentos que são dirigidos por uma força universal que põe em movimento uma série de benefício que soma e garante a execução de planos e projetos dos agentes individuais sociais.

⁵⁰ Hegel destaca o fato de que uma jurisdição não tenha como objeto os princípios morais: “El aspecto moral y los preceptos morales, aquello que afecta la voluntad nsu más própria subjetividad y particularidad, no pueden ser objeto de la legislación positiva” (§213, 2004, p.202). Contanto que não há interpenetração entre um tipo de lei e outra Hegel cede espaço à reflexão moral quando esta é chamada para auxiliar a resolver situações embaraçosas e que uma lei não atina devido à sua generalidade. Sobre isto Cf. §223, 2004, p.209.

Hegel chama esta agência de regulamentações governamentais de “Polícia” (*die Polizei*) cujo significado não é simplesmente designado por um sistema coercivo de proteção policial, mas é uma instituição em que se delega poderes que visam a normativizar e executar o bem-estar particular voltado aos membros em sua singularidade, quer dizer,

realiza y conserva lo universal que está contenido en la particularidad de la sociedad civil, en primer lugar em la forma de um orden exterior y de instituciones para seguridad y protección del conjunto de fines e intereses particulares que, en cuanto tales, tienen su existencia en aquel universal. (§249, 2004, p. 222)

Na verdade, podemos identificar esta dimensão com o Estado Social do bem estar (*Welfare State*) cuja função consiste em maximizar e promover reformas que garantam o acesso de um povo aos direitos trazendo múltiplos esforços de compensação de defeitos que podem irromper num ordenamento social tais como segurança, proteção, projetos assistenciais e melhoria nas condições e padrões de vida em geral. Enfim, atingimos a questão das corporações, que em Rousseau é equiparado à sua problematização das sociedades parciais que surgem no seio de um Estado, mas que em sua teoria ganham pouca atenção porque estas podem comprometer em demasia a busca do bem geral da comunidade, em Hegel elas ganham espaço.

Com efeito, as corporações são produzidas de acordo com a classe detentora dos meios de produção, a classe industrial (§250) e surge, portanto, com base na esfera econômica, mais especificamente de sua busca subjetiva dentro daquele plano. Hegel concorda que elas atribuem uma função bem afunilada que constroem-me a agir em torno de interesses de grupo, não possuindo um caráter universal e nem garantindo uma consciência universal⁵¹. Malgrado esta limitação, é impedido que uma cognição filosófica tenha de aboli-las. E por quê?

Porque Hegel vê que a corporação oferece um recurso alternativo de executar uma atividade mais geral para não dizermos universal – função do estágio último da *Sittlichkeit* – e imprimir um sentido de afiliação e operação conjunta com outros (§256). Elas são, como sutilmente argumentou Plant “instituições que agem como importantes intermediários entre o individual com seus desejos, interesses e liberdades pessoais e o interesse universal da sociedade como um todo” (PLANT, 1993, p.239). Elas alimentam, mesmo em sua

⁵¹ Por consciência universal podemos entender aquela consciência que entranha e fornece à pessoa uma perspectiva acerca da sociedade e os valores realizados nela como um todo, função que apenas o Estado provê.

particularidade a promoção do indivíduo em adotar ou avaliar o interesse a algo maior, conquanto parcial, mas que minimiza a tendência de estimular puramente a busca da satisfação egóica e da utilidade ínsita à vida burguesa.

Eis, em suma, a concepção da sociedade civil. Em geral, ela é a reflexão sobre a sociedade burguesa moderna, do *bourgeois* voltado à promoção de si e ao afloramento da satisfação de suas necessidades privadas. Esta estrutura social foi quem permitiu à Hegel substituir a sua imagem pictórica do ideal grego de comunidade pelo estilo de vida burguês emergente como reduto da realização da autonomia subjetiva. Além disso, o avanço econômico não apenas endossa nossa subjetividade e liberdade pessoal, mas “também cria novas formas de compromisso e solidariedade” (BELLAMY, 1993, p. 332) sem as quais falharíamos numa compreensão refletida de nós mesmos enquanto seres humanos livres que precisam de vínculos solidários com os demais para dar conteúdo aos nossos critérios de conduta. Outros pontos importantes estão na concretização da Moralidade⁵² e o Direito Abstrato institucionalizado neste campo da eticidade, já bem comentadas supra.

Com a sociedade civil entrevemos já uma relação com o universal iniciada dentro de instâncias mediadoras, caso das corporações. Mas ela não pode constituir ainda o cume do sistema. Há outra categoria social, esta sim, dotada a compreender a estrutura do todo social e que uma realidade, tal qual como a da sociedade civil, não provê posto que ela é, como o próprio termo alemão indica, um não-Estado (*Notstaat*) político, quer dizer, é um Estado apenas da necessidade, voltada à esfera econômica e a manutenção de direitos normativos que protegem e assegurem o bem-estar aos particulares, quer dizer, conceda um contexto em que possamos fomentar e perseguir a auto-satisfação.

Em especial, o campo da sociedade civil gera uma série de conflitos, contradições e diferenças que não são bem auto-geridas por ela mesma, até porque o conflito é algo natural na diferenciação e uma esfera que promove o particular, íncrito por natureza a gerir contradições, não tem poder suficiente para superar (*Aufhebung*)⁵³ a zona de conflito porque sua suposta “universalidade” dentro da perspectiva daquelas instituições é sempre jungida aos

⁵² O parágrafo 207 confirma esta inclusão da moralidade no âmbito social que remove-lhe o aspecto puramente formal dela gerando-lhe conteúdo: “La moralidad tiene su lugar próprio en esta esfera em la que reinan la reflexión sobre el próprio obrar y la finalidad de las necesidades particulares y del bienestar, y em la contingencia de su satisfacción convierte en deber una ayuda contingente e individual” (§207, 2004, p.198)

⁵³ O conceito de superação em Hegel não significa simplesmente eliminar, suplantando definitivamente algo como um óbice. Ela indica, segundo sua contextualização na filosofia prática, e em especial na teoria do Estado, não uma supressão de interesses particulares, e sim de que estes interesses do indivíduo ao terem “passado pelo processo de mediação da família, das corporações e outras instituições, se universalizaram” (WEBER, 2003, p.103). Isto permite refutar a acusação lendária de que sua noção do Estado é totalitária, e prima pela supressão total da individualidade em prol do todo.

interesses de grupo e, com isto, haveremos de procurar outra categoria satisfatória que preencha esta lacuna e consiga trazer à tona a universalidade verdadeira.

É aqui que transitamos de um foco econômico (jurídico-moral-social) ao enfoque essencialmente político. O Estado (§§257-360) é este conceito ou categoria de união social, servindo-nos do jargão empregado por Pinkard, no qual a estrutura total do prédio atinge sua conclusão⁵⁴ final e permite criar um tipo de explicação que a noção de sociedade civil falha em cumprir na compreensão acerca do fundamento último da teoria social. Ela gera libertação e não é algo limitante e coerciva⁵⁵.

Como Hegel concebe a figura do Estado em seu sistema? Dentre as várias definições dadas uma delas se sobressalta:

El estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene em la autoconsciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene um derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del estado. (§258, 2004, p.227)

A perspectiva do indivíduo, antes *bourgeois* na sociedade civil e preso à ação que privilegia o privado e se embasa em concepções estreitas de felicidade e virtude, passa a ser ligada a uma interesse de nível universal e se refere ao homem que é visto como *citoyen*⁵⁶, o cidadão que têm uma função política e está dirigida, não ao bem singular, mas ao bem

⁵⁴ Aí muitos se perguntarão: porque Hegel não começou justamente pelo Estado? Uma resposta poderia agregar sua metodologia dialética, de começar pelas determinações abstratas até chegar ao mais concreto. Mas há outra resposta; Hegel não quer negar que, *historicamente*, o Estado é anterior à sociedade civil, mas, *logicamente*, na realização da liberdade ela é posterior e o momento que integra todos os setores particulares num organismo sem os negar.

⁵⁵ Não que a coerção não exista, ela é um reflexo justamente da sociedade civil. Wood escreve que o Estado só aparece como um poder de coerção, como uso da força, através da perspectiva do indivíduo enquanto membro que busca a satisfação própria, quer dizer, ele se encontra no reino econômico que usa de força coerciva numa escala ampla ao passo que o poder estatal procura garantir uma harmonia. Cf. WOOD, 1999, p.230-231.

⁵⁶ A dicotomia *bourgeois* – *citoyen* já acompanhava Hegel desde Iena quando ainda seu pensamento da *Sittlichkeit* estava carregada da imagem da bela harmonia do Estado grego – aqui não havia a noção de sociedade civil– e esteve alinhada ao esforço de reunir ambos dentro da totalidade do Estado. Beckenkamp, que lançou um estudo pioneiro no Brasil sobre a formação do pensamento do jovem Hegel, comentando a visão política de Hegel neste período de Iena, fala que o escopo do filósofo alemão era o de apontar o Estado como a idéia que unifica a vontade singular do agente individual e a vontade universal do Estado. Nisto surgem dois tipos de agente que precisam ser reconciliados naquela entidade: “Dentro da totalidade [i. e., o Estado] que se constitui assim, a própria individualidade tem de se pôr como agente que persegue seus interesses particulares (burguês) e ao mesmo tempo como agente que representa interesses universais” (BECKENKAMP, 2009, p.258). O que muda desta visão para a sua filosofia madura é que ali, mesmo havendo o esforço e a admissão da existência do indivíduo privado, Hegel acusava esta perspectiva de acarretar na alienação da atividade pública e na adoção de uma perspectiva moral (ligada ao formalismo kantiano, portanto) basicamente egoísta que separa a razão das inclinações naturais, redundando num individualismo pleno. Cf. WOOD, 1999, p.214-216.

comum. Então o conceito de Direito realiza a integração máxima de seus momentos na realidade política e é o único a efetuar a liberdade concreta da vontade racional⁵⁷.

Para obter a objetividade o indivíduo precisa levar uma vida universal. Frisando sempre: o Estado não elimina a liberdade subjetiva e a identidade individual, elas apenas são preservadas quando vivemos segundo padrões determinados por nossa existência política. Então, o que uma teoria do Estado em molde hegeliano inclui e se diferencia sutilmente de outras concepções de teóricos políticos?

O Estado é uma união, de tipo político, em que indivíduos ganham autoridade pública suprema sobre outros indivíduos, não no sentido de procurar subordinar ou submeter à rigidez de um poder despótico os seus governados, mas sim repousa numa autoridade cujas relações de poder são justificáveis pelo pensamento, pelo conceito filosófico. A chamada Idéia do Estado enfrenta uma série de adjetivações que demarcam a peculiaridade de seu conceito forte de Estado. Esta Idéia, como o próprio filósofo diz (§ 258), não corresponde à pura observação de Estados fáticos, e sim, seguindo a linha de interpretação de Tadeu Weber, corresponde ao Ideal do Estado, o Estado pensado e é este uma espécie de idéia reguladora de Estados históricos, e, assim, é pressuposta à estas que demandam uma apreciação valorativa. Isto não quer dizer que é pura construção artificial, mas pelo contrário, o Ideal se encontra no mundo através da transformação histórica e serve de critério do qual tais Estados empíricos precisam ir se conformando; o conceito pensado não vai passar, deveras de uma idealidade porquanto seja historicamente concretizado sem que a realidade empírica demonstra a realização plena.

Na comunidade política o dever e o direito se interligam de forma concreta e isto é uma determinação importante. Conteudisticamente elas são distintas em cada esfera e aparecem em lados opostos⁵⁸ no Estado elas ganham uma liga criada pela força ética de permitir esta compenetração entre individual e universal que encarnam obrigações mutuamente válidas. Por isso, outros só têm deveres para comigo porque sou portador de direitos e vice-versa.

Todo o Estado, para existir, depende de um sistema de órgãos públicos, poderes e autoridades que governam a si mesmas, isto é, instituições racionais. Ela permite aos membros do Estado o direito de participação política em cargos e gerirem a máquina estatal

⁵⁷ A racionalidade expressa a relação de compenetração entre universalidade e particularidade. Isto tem uma dupla significação: a) quanto ao conteúdo: é a unidade da liberdade objetiva (entre a liberdade universal e a particular; b) quanto à forma: pressupõe ações determinadas mediante princípios pensados, o que transparece a condição de ser produto do pensamento. Cf. WEBER, 2003, p.104.

⁵⁸ Hegel ilustra com um exemplo. No âmbito da família um filho não apresenta um conteúdo igual aos direitos que um pai tem frente a ele (educá-lo, alimentá-lo, enfim propiciar meios para torná-lo apto a encarar o mundo frente a outros) ou um cidadão tem direitos que não são os mesmos deveres que ele têm frente aos poderes públicos. Cf. §261, p.235.

sempre visando a atingir o bem geral. A garantia da conexão intrínseca ao todo só é assentada pela constituição. A redação do texto que discorre sobre o Estado inclui uma gama de questões e problemas abordados por Hegel dividido em três partes: a) o direito político interno (§§260-329): visa apresentar o Estado como uma individualidade que tem referência a si mediante sua lei interna e sua relação com outros Estados individuais mediante sua soberania externa; b) Direito Externo (§§330-340): enfatiza questões do direito internacional e debate sua noção de guerra; c) História universal (§§341-360): que sintetiza a racionalidade impressa no desenvolvimento dos povos e das culturas como um movimento do Espírito universal.

Cada parte discute problemas basicamente políticos e de filosofia da história. Quanto ao primeiro, temos a discussão da natureza da soberania, da divisão dos poderes e a tese da tipologia do governo, o sistema de representatividade e o funcionamento da gerência pública, a relação entre Estado e objetos culturais (religião, ciência, arte, etc.) e a designação da totalidade ética como Espírito do Povo (*Volkgeist*)⁵⁹, os estamentos (*Ständes*), a o direito de imprensa e a função da opinião pública; no segundo Hegel dá ênfase à relação entre o pluralismo dos Estados e a função da guerra dentro do cenário político mundial; por fim, a consumação da idéia do Estado moderno através do movimento dialético da história.

Sobre este amplo debate reterei apenas algumas discussões que explicitam o sistema político de Hegel e sua diferenciação com Rousseau. Acerca disto a primeira coisa a ser destacada é que Hegel é partidário da idéia de representatividade política criticando a noção de democracia direta e soberania popular, claramente defendida por Rousseau. A representação passa pela escolha, mediante a votação, de deputados – dirigentes provindos da sociedade civil – provenientes de ramos da indústria e setores corporativos.

Há uma ressalva: para não se cair numa determinação contingente, posto que estes deputados sejam indivíduos provenientes de uma realidade em que se dão largas à busca da individualidade e do bem-estar próprio, mesmo estando em reconhecimento mútuo com outros, a noção de representatividade é o que melhor ocupa a capacidade de um Estado funcionar segundo as deliberações e resoluções dos problemas dos interesses gerais:

Si se considera a los diputados como representantes, esto sólo tiene un sentido orgánico y racional si no son representantes de individuos, de una multitud, sino representantes de alguna de las esferas esenciales de la

⁵⁹ A comunidade política de Hegel também mantém uma correlação forte de expressar uma comunidade de tipo cultural por causa “porque sua constituição é fundada em uma cultura nacional, porque suas instituições são profundamente interligadas e interdependentes com todos os outros aspectos da cultura, e similarmemente expressam o gênio, caráter ou princípio da cultura nacional” (PELCZYNSKI, 1990, p.250).

sociedad, representantes de sus grandes intereses. La representación no tiene entonces el significado de que uno está en lugar de outro, sino de que el interes mismo está efectivamente presente em su representante, al mismo tiempo que el representante está allí por su próprio elemento objetivo. (§311, 2004, p. 286)

Um representante eleito tem a tarefa de exercer os compromissos objetivados pela instância pública e coletiva que está ligado, é certo, a dimensões particulares, mas que são discutidas em termos gerais dentro do espaço de debate público. Isto deve também permitir que o abuso do poder seja refreado como um combate à tentativa de que os caprichos dominem os emissários do poder e isto não decline para o despotismo de tiranos. Ademais, o serviço público requer legítimos cidadãos, homens cultos⁶⁰ e idôneos a virem preencher os cargos políticos, pois o dever da cidadania conclama indivíduos que atinjam o plano da auto-consciência de si como seres espirituais que se auto-compreendem apenas dentro da substância ética do Estado: é apenas na situação de exercício da atividade pública que cavoucamos uma visão mais profunda acerca da natureza das instituições e atina-se corretamente sobre as necessidades do Estado.

Uma democracia, uma soberania de tipo popular, como Rousseau queria e defendia com unha e dente em seu Contrato Social, não compete a um sistema político justificado. Seu raciocínio passa pela qualificação da população ou massa que irá ter voz nas decisões sobre o destino do todo orgânico: uma multidão, ou povo, está presa essencialmente aos princípios subjetivos da convicção privada e saber particular, à flutuância do conhecimento e não passa mais de uma vazia abstração do entendimento que apenas indica o ser membro do Estado, sem contudo sê-lo.

Pior: não é razoável asseverar sequer sobre a democracia. Para Hegel uma questão que discorra sobre o grau e espécie de governo – a famigerada teoria das tipologias do governo – é desprovido de conteúdo filosófico. Para ele as três formas devem co-existir já dentro do esquema divisório dos poderes, da estrutura da disposição política assegurada já na constituição do Estado. Estes poderes são triadicamente separadas e elas não podem ser independentes como o quis na origem, porque então o poder político seria um limite e não funcionaria como um dispositivo em que cada parte se interpenetra e age conjuntamente, mas

⁶⁰ Daí a predileção de Hegel pela incipiente classe média como grupo detentor de meios – aptidão cultural e consciência elevada – que os tornam favoráveis à ocupação de cargos públicos. Cf. §297, 2004, p.274.

representaria a unilateralidade do entendimento abstrato e a desintegração do Estado⁶¹. Estes poderes são:

- a) Poder Legislativo: visa a determinar e estabelecer o universal (as leis) posto que elas sinalizam os assuntos internos de um Estado;
- b) Poder Governativo: é similar ao executivo, pois se caracteriza pelo “cumplimiento y aplicación de las resoluciones del príncipe” (§287, p.270) em que as esferas particulares são subsumidas ao poder geral desta instituição. Ela inclui aí os momentos particulares da sociedade civil – o policial e jurídico;
- c) Poder do Príncipe: este é quem para Hegel detém os três momentos da totalidade da disposição política – no caso, os dois anteriores poderes – e é a autodeterminação do todo orgânico do Estado, em que a estrutura da eticidade, cada esfera particular, tem como ponto de partida da sua realidade. Hegel designa isto como o momento da subjetividade, em que a figura de um monarca procura mediante o respaldo constitucional articular e proteger as práticas sociais necessárias para a ação livre individual. Ela também cuida da defesa do corpo coletivo e defende os interesses do Estado. Isto é o que constitui a monarquia constitucional.

Ora, como podemos ver neste esquema, é indiferente uma teoria tipológica de governo. Isto não condiz com o racional da Idéia sendo cabível colocá-la como um privilégio do conhecimento histórico. Quanto ao três poderes, Hegel revela porque elas refletem aquelas formas classicamente elencada ao longo do pensamento político no interior desta monarquia constitucional, deixando de ter um valor meramente quantitativo:

Estas formas, que pertencen de tal manera a diferentes totalidades, son rebajadas en la monarquía constitucional a la categoria de momentos; el monarca é *uno*, en el poder gubernativo participan *algunos* y en el poder legislativo la multitud. Pero estas diferencias cuantitativas son, como ya se há dicho, solamente superficiales y no proporcionan el concepto de la cosa. (§271, 2004, p.254)

Perguntar se a constituição é monárquica, democrática ou aristocrática pouco tem de valor na determinação geral do discurso político-filosófico: elas podem ser expressas nas disposições políticas determinadas pela constituição, que ainda sim, não afetarão e incrementarão nada de novo para a Idéia do Estado. Assim o Estado para Hegel é a soma da realidade ética: apenas nela podem indivíduos serem determinados e ganharem existência

⁶¹ Assim o diz Hegel: “Com la independencia de los poderes, por ejemplo de los llamados poderes ejecutivo y legislativo, está inmediatamente puesta la desintegración del estado” (§272, 2004, p.253)

objetiva dentro de instituições que sintetizam as normas e regras que endossam nossas práticas sociais rumo ao desempenho de nossos projetos e cumprimento de fins e busca de bem-estar próprio mais necessárias; apenas nela reconhecemos direitos e deveres, e outros indivíduos enquanto portadores desta racionalidade; é nela que os costumes⁶², a cultura – ciência, religião, arte, etc. - , a tradição de um povo, enfim, atuam e influem, adquirem existência; em suma, o Estado é a própria personificação do Divino na Terra.

Posto brevemente as concepções de Hegel sobre o Estado vejamos agora aonde nisto se encaixa a concepção de vontade geral. Ela pode ser identificada em alguns trechos desta parte sobre a comunidade estatal. Na verdade, a seção toda dedicada ao Estado contém tantas passagens obscuras que são pouco suporte para uma teoria da vontade geral com base hegeliana. Mas ela existe, porém, com outro nome: vontade objetiva.

E é justamente naquele parágrafo, supramencionado⁶³, em que Hegel chega a contrargumentar frente à teoria do Estado erigido mediante um acordo voluntário moldado pela consciência e vontade dos indivíduos, portanto arbitrária, de Rousseau que encontramos uma palavra similar que transparece a estrutura de uma vontade universal, vertida com a roupagem da nomenclatura hegeliana. É o que lemos logo após a crítica da perspectiva unilateral de Estado formulado por Rousseau, sob a qual Hegel previu as mais nefastas conseqüências na realidade política – em especial a já comentada Revolução francesa – quando se esforça em revelar a autêntica visão do racional:

Pero, por otra parte, por ser abstracciones sin idea, han convertido su intento en el acontecimiento más terrible y cruel. Contra el principio de la voluntad individual hay que recordar que la voluntad objetiva es en su concepto lo em si racional, sea o no reconocida por el individuo y querida por su arbitrio particular. (§258, 2004, p. 229)

‘Vontade Objetiva’ é esta palavra que se correlaciona com a vontade geral. Após criticar concepções vazias, como a expressa pela visão do contrato, Hegel não titubeia em atribuir à sua noção de Estado como a dimensão que procura não tornar os opostos conflitantes, mas melhor, interliga tanto o lado do particular, do princípio da subjetividade,

⁶² Sobre os costumes ela é a existência imediata, o comportamento que entranha e qualifica peculiarmente um povo, em que o Estado ‘aparece’ ao indivíduo. Malgrado ela possua sua razão de ser dentro de uma situação nacional o indivíduo, completamente aferrado à ela, o costume pode vir a mortificar a auto-consciência do Estado como o verdadeiro e racional, porquanto admita sua existência. Cf. §268, p.238.

⁶³ Veja a citação quase na íntegra na página 22.

quanto à do universal, a que está ligado ao homem enquanto um membro com participação política⁶⁴ e encarregado de contribuir nas decisões do corpo coletivo.

Ora é difícil indicar que instituição pode vir a transparecer a vontade objetiva. O poder do príncipe, apesar de expressar a totalidade dos poderes, não me parece ser o depositário desta vontade. Entre as várias instituições de caráter público, como as Assembléias, ou os estamentos, até mesmo a opinião pública, não condizem com o sentido potente e poderoso que a Vontade racional e objetiva resume. Devemos recorrer ao que é máximo num Estado, aquilo a que ela se expressa, que dá corpo e vida à uma comunidade ou nação, e na qual lhe impõe sua individualidade própria frente à outras soberanias políticas: falo da constituição órgão que aviva a comunidade ética.

“La constitución política es la organización del estado y el proceso de su vida orgánica en referencia a si mismo; en ellos el estado diferencia sus momentos en su propio interior y los despliega hasta que alcanzan una existencia firme” (§271, 2004, p.251). A suma unidade, a razão de ser do Estado é conformar, ou melhor, elevar ao máximo a racionalidade da existência humana. Isto só é efetivo, é claro, no seio da vida com outros, no convívio interativo com agentes e uma sociedade os quais constituem a raiz do desenvolvimento da minha individualidade enquanto ser plenamente livre.

São acertadas as palavras que Pelczynski⁶⁵ usa quando explica a comunidade política de Hegel: ela precisa ultrapassar a liberdade abstrata de Rousseau – que em si está isolada do social e do ético – e vir a encarnar-se no etos e costumes da totalidade orgânica do Estado, sem descurar-se da existência da subjetividade, unidade aquela máxima que garante a compreensão de uma sociedade bem-organizada. A discussão desta vontade, no entanto, extravasa o mero campo político. Ela se prende também na noção da liberdade concreta e a diferenciação entre sujeito individual e o coletivo.

Universalidade da vontade não é só ter liberdade política, ou estar no exercício do cumprimento desta. Ela inclui aquelas esferas em que o que está em jogo, ou no epicentro do assunto, são os interesses privados, que Rousseau sempre via como causas diretas da corrupção do bom governo, e das tradições e costumes da sociedade. O que é relativo ao campo da sociedade civil, tais como a questão da riqueza, do comércio, da busca de satisfação

⁶⁴ É bom nunca esquecer: apesar de restaurar a imagem do Estado como campo que auto-determinamos a nós mesmos como seres livres, articulando interesse individual com o interesse universal, nosso papel enquanto cidadão passa por uma concepção amena de direito da liberdade política de ocupar um cargo até por razões, quiçá, pragmáticas. Tanto que é restrita à uma parte da população; “Efetivamente, a participação política é um privilégio da elite” (PELCZYNSKI, 1993, p.267)

⁶⁵ Cf. PELCZYNSKI, 1993, p. 257. Uma tese de seu trabalho afirma que o melhor espaço onde a vontade se processa é no capítulo sobre a corporação dentro da sociedade civil.

privada, não podia ser admitida em conjunto com a vontade geral porque ela tenderia a eclodir ou ruir com a mesma.

Hegel vai além. Uma concepção moderna de Estado procura e tem como fim o bem comum. Mas este bem comum não pode ser alienado ou ser considerado externo ao indivíduo. Nem este deverá contemplar o mundo externo do social como algo heterônomo. Elas são produções do Espírito que interconecta um e outro de forma interna. As instituições políticas e sociais da *Sittlichkeit* criam continuamente os costumes e a tradição e estes, por sua vez, conservarão em seu interior o momento da individualidade como formando, em união, a liberdade concreta.

Kain fala explicitamente desta oposição entre particular e universal em Rousseau, no qual Hegel trata de colocá-las como inseparáveis no mundo do Espírito, quer dizer, da ordem social normativa porque não fica mais fundamentada na pura consciência individual que alheia um e outro dos momentos:

O interesse particular e o universal devem ser vistas como internamente ligadas – como dois elementos interativos de uma realidade espiritual, em que cada um molda e forma o outro. O universal deve ser visto como a manifestação essencial dos indivíduos e os indivíduos como formados pelo universal. (KAIN, 1993, p. 373)

Isso dá uma valorização a mais para o campo da sociedade civil. Ela não é heterônoma mas é compatível com a realização da liberdade. Da mesma forma é a constituição do Estado, a soberania política, quem permite que os indivíduos consigam realizar a sua essência e gozar da liberdade auto-determinante, efetuada apenas no seio de uma comunidade política. Vejo serem estas as considerações finais sobre o assunto, bem como as diferenças entre a concepção de vontade geral em Rousseau e Hegel.

4 – CONCLUSÃO

A pesquisa conclui que apesar de podermos alinhar a vontade geral enquanto tendo por referência a super-estrutura da esfera pública e política – designado na realidade pela noção de Estado – nos dois filósofos, há uma diferença clara entre ambos. Desta primeira e importante distinção destaca-se a via adotada: enquanto Rousseau acreditava que uma democracia radical impunha condições adequadas para estabelecer os elementos *a priori* de uma soberania justa e racional, Hegel desfocava a importância do debate da vontade geral como se ela estivesse veiculada a uma redemocratização do poder nas mãos de todos os participantes da coisa pública, revitalizando a individualidade do sujeito em sua vida privada através de regulamentações da lei da propriedade (direito privado) e da ação moral (moralidade) e de sua presença dentro do mundo econômico da sociedade civil, o qual é a

realidade efetivada das duas anteriores, até que enfim ele adentre na prática política que subjaz ao Estado, que funciona com base na representatividade, mas compreende a importância da lei constitucional como sendo o elemento universal de funcionamento do mecanismo de uma soberania, pouco importando a forma de governo, desde que toda a arquitetura harmonize o lado subjetivo com o objetivo. Em Rousseau o lado do indivíduo é pouco priorizado pois para se manter a vontade geral sã é preciso que pouco em nenhuma influência particular predomine para não culminar na destruição da realização dos fins coletivos, que, no ver do pensador francês, é indício da ruína e de valores destrutivos que trazem prejuízo na gestão de um corpo maior, como é o Estado. Mas em Hegel, por mais que existam elementos de instituições burocráticas, é inegável que um homem, na completude de sua palavra, é um ser que ganha objetividade apenas se ele vive em comunidade, produzindo e recriando sentido e significado através de uma existência em constante interação intersubjetiva com outrem, mas que compreenda que esta realidade interativa têm como condição última o poder da lei do Estado que a tudo condiciona. Eis as considerações finais sobre o trabalho.

]

4 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BECKENKAMP, Joãozinho. *O Jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BELLAMY, Richard. *Hegel and Liberalism*. In: STERN, R. (Org.). **Hegel - Critical Assessments**. London: Routledge, 1993.

BOBBIO, N. (et alii). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UNB, 1986.

_____. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

_____. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil e Estado*. São Paulo: Edições Brasiliense, 1989.

_____. *O Positivismo Jurídico – Lições de Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1995.

BOUCHER, D; KELLY, P. *The social contract and its critics: an overview*. In: BOUCHER, D.; KELLY, P. **The Social Contract from Hobbes to Rawls**. Chatham: Routledge, 1994.

CHATELÊT, F. *O Pensamento de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

HADDOCK, B. *Hegel's Critique of the theory of social contract*. In: BOUCHER, D; KELLY, P. **The Social Contract from Hobbes to Rawls**. Chatham: Routledge, 1994.

HEGEL, G. W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

_____. *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Em compêndio): III – A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HOBBS, T. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HONNETH, Axel. *Sufrimento de Indeterminação – Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: o Idealismo da Subjetividade e o Problema da Intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JAESCHKE, W. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

JENNINGS, J. *Hegel's Critique of the Theory of social contract*. In: BOUCHER, D; KELLY, P. **The Social Contract from Hobbes to Rawls**. Chatham: Routledge, 1994.

KAIN, Philip J. *Hegel's political theory and philosophy of history*. STERN, R. (Org.) **Hegel - Critical Assessments**. London: Routledge, 1993.

LOCKE, J. *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARX, K. *Crítica da Filosofia de Hegel*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2005.

MÜLLER, Marcos Lutz. *O Direito Natural de Hegel: Pressupostos Especulativos da Crítica ao Contratualismo*. In: ROSENFELD, Denis. **Estado e Política: A Filosofia Política de Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

PELCZYNSKI, Z.A. *Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state*. In: STERN, R. (Org.) **Hegel - Critical Assessments**. London: Routledge, 1993.

PIPPIN, R. *Hegel On the Raitonality and Priority of Ethical Life*. In: HORSTMANN, Rolf Peter (*et alii*). **Neue Hefte für Philosophie: Vol. 35**. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

_____. *Hegel, Freedom, The Will*. In: SIEP, L. (ed.). **Hegels Rechtsphilosophie, Klassiker auslegen: series 9**. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

PINKARD, Terry. *Freedom and social categories in Hegel's ethics*. In: STERN, R. (Org.) **Hegel - Critical Assessments**. London: Routledge, 1993.

PLANT, Raymond. *Economic and social integration in Hegel's political philosophy*. In: STERN, R. **Hegel - Critical Assessments**. London: Routledge, 1993.

ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

ROUSSEAU, J. J. *do Contrato Social*. In. ROUSSEAU, J.J. **Os Pensadores**. São Paulo: Editora Abril, 1979.

_____. *The Social Contract*. Chatham: Wordsworth Editions Limited, 1998.

SPEIGHT, Allen. *The Philosophy of Hegel*. Durham: Acumen, 2008.

STILLMAN, Peter G. *Hegel's critique of liberal theories of right*. STERN, R. (Org.) **Hegel - Critical Assessments**. London: Routledge, 1993.

TAYLOR, Charles. *Hegel's ambiguous legacy for modern liberalism*. STERN, R. (Org.) **Hegel - Critical Assessments**. London: Routledge, 1993

_____. *Hegel e a Sociedade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WESTPHAL, K. *The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right*. In: BEISER, Frederick C.(Org.). **The Cambridge Companion to Hegel**. New York: Cambridge University Press, 1999.

WEBER, Thadeu. *O Estado Ético*. In: ROSENFELD, Denis. **Estado e Política: A Filosofia Política de Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

WOOD, A. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Hegel's ethics*. In: BEISER, Frederick C.(Org.). **The Cambridge Companion to Hegel**. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Hegel's Critique of Morality*. In: SIEP, L. (ed.). **Hegels Rechtsphilosophie, Klassiker auslegen: series 9**. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

