

AUTONOMIA E ESTADO DE DIREITO A PARTIR DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

AUTONOMY AND THE STATE OF LAW FROM THE PHILOSOPHY OF RIGHT TO HEGEL

Vinícius Silva Bonfim¹

RESUMO

Este artigo realiza um estudo teórico-filosófico que tem como objetivo analisar o reconhecimento e a relação intersubjetiva na visão teórica de Hegel a partir da sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*. Hegel parte com e contra Kant. De um lado, com Kant, no que diz respeito aos estudos da **autonomia do sujeito** e da reflexão sobre a atividade dele na formação do conhecimento, de outro lado, contra Kant, realizando a crítica à aplicação do *a priori* kantiano. O artigo passa também pela influência de Hegel em construir um **Estado de Direito** a partir de bases eminentemente filosóficas de contribuição do movimento do idealismo alemão.

Palavra-chave: Reconhecimento, Autonomia, Intersubjetividade e legitimidade.

ABSTRACT

This article presents a theoretical-philosophical framework that aims to analyze the recognition and intersubjective relationship in theoretical vision of Hegel from his book, *Principles of Philosophy of Law*. Hegel begins with and against Kant. On one side, with Kant, in respect of the **autonomy** of the individual studies and reflections on his activity in the formation of knowledge, on the other side, against Kant, realizing the critical application of the Kantian *a priori*. The article also goes by the influence of Hegel on building a State of Law from bases eminently philosophical contribution to the movement of German Idealism.

Keyword: Recognition, Autonomy, Intersubjectivity and legitimacy.

¹ Doutorando e Mestre em Teoria do Direito pela Puc/Minas e Professor na Faculdade Arquidiocesana de Curvelo das disciplinas Teoria do Estado/Ciência Política e Direito Constitucional. E-mail: bonfim@hotmail.com.br

Este artigo visa expor algumas das características marcantes que se pode absorver da teoria de Hegel, bem como também possibilitar o olhar crítico dessa teoria sob o viés democrático e emancipatório. Portanto, constitui-se como objetivo central deste artigo, analisar os principais conceitos da obra *Filosofia do Direito* de Hegel a partir das contribuições filosóficas do autor no âmbito constitucional de formação do estado, e também, apresentar com Jürgen Habermas, os contrapontos às dificuldades encontradas em Hegel para a viabilidade do Estado Totalitário.

O pensamento de Hegel ocupa posição única na filosofia política moderna por razões que serão analisadas a seguir. Após sua morte, seus seguidores dividiram-se em hegelianos de esquerda e de direita. Dentre os de esquerda, tem-se como representante, Karl Marx, e entre os de direita, Carl Schmitt. Hegel foi foco de pesquisa para vários estudiosos do século passado e contemporâneos, tem-se como exemplo, na escola crítica de Frankfurt, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer e também os contemporâneos, Jürgen Habermas e Axel Honneth.

Hegel durante muitos anos foi apresentado como “idealista”, no sentido puro da palavra, mas cabe ressaltar que há um equívoco nesta afirmativa. Ele participa do Idealismo Transcendental iniciado por Kant, que de certa forma, tem um contraponto ao pensamento platônico. O idealismo, em sua acepção clássica, refere-se a um sentido específico, trata-se da distinção entre aparência e realidade: a redução do objeto de conhecimento a uma representação ou idéia. Não parece ser este o viés da teoria de Hegel. Em meados do século XVIII o termo idealismo foi utilizado como referência à teoria platônica das idéias, a qual não poderia ter conhecimento total das coisas a não ser pelo campo das idéias (ABBAGNANO, 1998, p. 523).² O idealismo alemão foi movimento intelectual que teve como interesse principal pensar os processos filosóficos da época em que a atitude humana se fundamentava nos princípios constitutivos do espírito. Este movimento ocorreu aproximadamente nos anos de 1770 a 1831, com importantes expoentes como exemplo Kant, Schelling, Fichte e Hegel. O termo idealismo alemão acabou sendo cunhado *a posteriori*. Isto porque à época desse movimento, tinha-se a Prússia e não a Alemanha e anteriormente chamado de transcendental, em virtude da influência de Kant.

² Hegel foi contra Platão neste aspecto, sua filosofia não se refere a uma teoria metafísica sobre a natureza da realidade. Mas o termo idealismo aqui é utilizado como momento histórico na Alemanha que foi marcado pelas idéias de Kant ou às críticas a elas dirigidas. Nesta época ainda não se chamava de idealismo alemão, mas sim de idealismo transcendental, o que tinha como objeto as condições de possibilidade do conhecimento.

Embora Kant seja responsável em boa parte por esta denominação, ao começar sua crítica à razão pura, ele afirma que sua posição é um idealismo crítico ou transcendental. Observe bem que a nomenclatura já tinha começado a ser cunhada com ele. Ele denomina transcendental aquilo que não se ocupa dos objetos, mas do modo como se conhecem os objetos, o estudo sobre o saber humano, o conhecimento. Kant não só dá causa ao nome Idealismo Alemão, mas designa uma época de aproximadamente sessenta anos em que o pensamento dominante no país foi polarizado pelo seu sistema (teoria) e por críticas a ele realizadas.

Sabe-se que, a partir da denominada “revolução copernicana” realizada por Kant (1724-1804), inicia-se uma breve contextualização filosófica do conhecimento científico. Freitag assim leciona a respeito:

Kant assentou a teoria do conhecimento em novas bases, sem as quais a moderna epistemologia genética seria inviável. A revolução copernicana consistiu em ancorar no sujeito (epistêmico) a capacidade de construção e reconstrução dos dois mundos: o da natureza e o dos costumes. As condições de possibilidade do conhecimento científico e as condições da possibilidade de legislar estão dadas nos instrumentos do pensamento do sujeito (FREITAG, 2005, p. 76).

Kant é ator fundamental nesta história “*ao inverter o que parecia ser a ordem natural das coisas: não mais o sujeito deveria girar em torno do objeto, mas ocorreria justamente o contrário.*” (PEDRON, 2006, p. 118). Agora é o objeto que gira em torno do sujeito. Segundo Reale e Antiseri: “*Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente.*” (REALE, ANTISERI, 1990, 2, p. 876).

Kant é, sem dúvida, um dos maiores pensadores que a humanidade já conheceu, haja vista que seu pensamento, no que diz respeito à limitação do saber humano, à epistemologia, possibilitou repercussões na filosofia moderna. Ele afirma a importância do conhecimento do sujeito diante do mundo por não mais apontá-lo como um espelho que reflete tudo que está diante dele, mas sim como descoberta da consciência no ato de percepção. A consciência deixa a passividade para tornar-se sensível e fundamentadora do entendimento, criadora de sua própria realidade.

A ênfase dada por Kant à reflexão sobre a atividade do sujeito na formação do conhecimento é, de certa forma, herdeira de Descartes (1596-1650). Kant retrata um determinado momento histórico-filosófico que, do ponto de vista epistemológico, supera o

racionalismo e o empirismo. Ele faz a separação entre a razão teórica pura e a razão prática pura, como dois mundos em que se manifestaria a razão. Esta distinção foi realizada com o intuito de atribuir diferença qualitativa à natureza e à sociedade. Assim, o sujeito (epistêmico) a partir da razão teórica pura pode pensar o mundo da natureza, já na razão prática pura, possibilita o caminho para o conhecimento do sistema social e dos costumes.³

Além de Hegel, as idéias de Kant também influenciaram, no período do Idealismo Alemão, as de Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1854), os quais buscavam a superação do pensamento kantiano do dualismo entre sujeito e objeto. Nenhum deles, contudo, deixou de fazer referência ao problema da subjetividade e do seu papel na construção do conhecimento.

Mas, apesar de todas as inovações de Kant, cabe salientar que o seu projeto é tomado por um “*solipsismo metodológico*” (GALUPPO, 2002, p. 107) condenado ao fracasso, e “*atacando a posição sujeito e objeto, que constitui o núcleo do paradigma mentalista*” (HABERMAS, 2004, p. 190) é que Hegel consolida uma de suas principais críticas a Kant, a qual se exporá a seguir.

Hegel está dentro do que se chama de filosofia moderna. A filosofia moderna se caracteriza por ter como referência, não Deus, não os cosmos ou o mundo, mas sim, o indivíduo humano, que pensa por si mesmo, conhece a si mesmo, pensa a realidade fora dele e modifica a si próprio. Seja essa realidade a natureza ou, seja a realidade criada pelo homem através da história da humanidade. Este é o ponto de referência para estudar Hegel. Falar de liberdade em Hegel é assumir a autonomia individual como principal característica do cidadão moderno. A modernidade impõe exatamente a motivação da autonomia individual.⁴

Hegel parte com e contra Kant ao realizar a crítica ao *a priori* kantiano. O que ele pretende é elaborar uma filosofia da realidade como o conjunto de subjetividade e objetividade. Ele quer, com essa filosofia, criar um projeto acerca de toda a realidade subjacente, o que não quer dizer que ele seja um metafísico, pelo contrário, pensa a objetividade e a subjetividade como uma só unidade, e, ao pensá-las assim, passa por um pensamento de dupla face. Por um lado não se ocupa com alma, imortalidade ou se Deus existe, mas ultrapassa uma visão crítica de sua época para a qual, com Kant, utiliza-se do conhecimento da razão moral, comum, para uma Razão filosófica, prática. Mas Hegel vai

³ Nas palavras de Freitag: A razão prática é o complemento necessário da razão teórica. Enquanto esta permite ao sujeito (epistêmico) conhecer as leis que regem o mundo da natureza, [...] a razão prática pura desvenda as leis do mundo social, regido pela vontade e liberdade dos homens (FREITAG, 2005, p. 73).

⁴ O estudo de Hegel exige a observância a algumas particularidades de sua teoria da obra Fenomenologia do Espírito para a Filosofia do Direito. Nestes dois escritos existem modificações teóricas que não seguem a mesma linha de raciocínio. Para saber mais veja: Hyppolite, 2003, p. 352.

contra Kant no que diz respeito à aplicação de um pensamento solipsista da filosofia mentalista na relação dos sujeitos do conhecimento. “*Para Kant a emancipação humana se daria*” pela obediência às leis morais formais, dever pelo dever, “*constituída pelos elementos da interioridade*”, na razão prática, “*na esfera da moralidade*” e pelo caráter “*formalístico da lei*” (CRUZ, 2006, p. 41).⁵ Atente para as lições de Habermas:

Kant parte da identidade do Eu como de uma unidade originária da consciência transcendental. Hegel, pelo contrário, é levado pela sua experiência fundamental do Eu, enquanto identidade do universal e do particular, ao discernimento de que a identidade da autoconsciência não pode conceber-se como originária, mas apenas com fruto de um dever (HABERMAS, 2006, p. 29).

Hegel está convencido de que as questões epistemológicas fundamentais relativas às causas do conhecimento devem ser atacadas, e uma delas é a posição de sujeito e objeto trabalhada por Kant e que constitui o paradigma mentalista.⁶ Nos dizeres de Habermas: “*O mental se define por uma fronteira que, da perspectiva da primeira pessoa, corre entre o Eu e o não-Eu, portanto entre o que se situa fora e o que se situa dentro de minha consciência*” (HABERMAS, 2004, p. 187). Hegel assume a postura anti-kantiana para chegar ao seu conceito de reconhecimento e intersubjetividade.⁷ Habermas entende que:

O conceito hegeliano do Eu como identidade do universal e do particular está dirigido contra aquela unidade abstrata da consciência pura, que a si se refere,

⁵ Por exemplo, a crítica que se pode encontrar no escrito Resposta à pergunta: o que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). Kant afirma a utilidade do uso da razão para a emancipação do indivíduo em relação à menoridade em que se encontra, por culpa própria. Apontamento utilizado em larga escala na contemporaneidade, veja: “É tão cômodo ser menor! Se tenho um livro que faz às vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que decide por mim a respeito da minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros hão de se encarregar em meu lugar dos negócios desagradáveis” (KANT, 2003, p. 115).

⁶ Exemplo disso são as críticas de Fichte (1762-1814), para quem a filosofia de Kant permanece restrita ao EU e NÃO EU, ou seja, em uma posição dualista: sujeito de um lado e objeto de outro. Para Fichte não haveria a “coisa em si”, o homem tira de si a realidade: conhece-se pelo outro (por exclusão). Com isso, Fichte trabalha o problema da liberdade em função da posição do eu (HONDERICH, 1995, p. 277).

⁷ Ao contrário de Kant, Hegel propõe a problematização do outro na liberdade e deixa de lado a liberdade da consciência solipsista e caminha em rumo de uma razão social, não individual, mas aquela que com e na comunidade e suas instituições. Veja crítica de Williams a respeito de interpretações a Hegel: Na Fenomenologia, ao menos, a dimensão intersubjetiva-social de *Geist* é o portador da dimensão transcendental, e esta última é uma abstração da anterior. Por essa razão, interpretações que vêem a filosofia de Hegel simplesmente como filosofia transcendental devem ser postas em questão. Se *Geist* tem sua gênese no reconhecimento intersubjetivo, então *Geist* não é um exemplo de filosofia transcendental, mas ao invés disso, sua transformação (tradução nossa). “*In the Phenomenology at least, the intersubjective-social dimension of Geist is the bearer of the transcendental dimension, and the latter is an abstraction from the former. For this reason interpretations which see Hegel’s philosophy as simply transcendental philosophy must be called into question. If Geist has its genesis in intersubjective recognition, the Geist is not an example of transcendental philosophy, but instead its transformation*” (WILLIAMS. 1992, p. 02).

própria da apercepção originária, na qual Kant estabelece a identidade da consciência geral (HABERMAS, 2006, p. 20).

A refutação de Hegel à teoria de Kant direciona-se ao solipsismo epistemológico da relação entre sujeito e objeto e não utilização da relação intersubjetiva e do *a posteriori*, pois, como bem salientado por Habermas: “*Em situações pouco transparentes, boas intenções às vezes acarretam conseqüências desastrosas*” (HABERMAS, 2004, p. 219). O que Hegel propõe é a superação do projeto kantiano por conta da ausência do compartilhamento das múltiplas visões de mundo, das conseqüências posteriores ao uso da razão prática. Kant interpreta as condições de moralidade a partir de um *a priori* denominado Imperativo Categórico.⁸ Veja Lima Vaz:

O problema fundamental aqui é mostrar que o agir *por dever*, que confere à ação o valor moral, exige que o conceito de dever não se fundamente na experiência (*a posteriori*), o que abriria a porta para a intromissão do egoísmo na motivação da ação. O *dever*, impondo-se à necessidade de agir por respeito à lei, supõe a validade absoluta da lei moral para todo ser racional, o que implica sua origem na razão pura (*a priori*) prática e não numa análise psicológica (*a posteriori*) da natureza humana (empirismo moral) nem numa simples dedução a partir da razão pura teórica (intelectualismo moral) (VAZ, 1999, p. 338, grifos no original).

Hegel demonstra por outro lado que a dialética do reconhecimento é peça chave para a reconstrução de uma ética aristotélica que poderia valorizar uma análise psicológica do *a posteriori*, pois, para ele, o indivíduo é, em sua essência, um ser histórico em contínuo processo de formação. Por isso, houve a necessidade da obtenção do conhecimento pelo uso intersubjetivo da razão prática, saindo do solipsismo kantiano do mentalismo. O que diferencia Hegel de Kant e Fichte é que estes elaboraram suas teorias em torno de um sujeito que, isoladamente, faz suas especulações filosóficas, destituído de relação intersubjetiva.

De acordo com a teoria de Hegel, o ponto da dinâmica da vida é a busca por reconhecimento. O indivíduo reconhece a alteridade (qualidade do outro ser) por ter a ipseidade (sua própria individualidade) respeitada. Ele, sujeito, é único, irrepetível, igual a si mesmo e diferente de todos os demais.⁹ É essa concepção que começa a ser desenvolvida em *Realphilosophy* e *System der Sittlichkeit*.¹⁰ Observe Habermas a respeito de Hegel:

⁸ Conceito em sua obra *Metafísica dos Costumes*: “O imperativo categórico, que como tal se limita a afirmar o que é a obrigação, pode ser assim formulado: age com base em uma máxima que também possa ter validade como uma lei universal” (KANT, 2003:67). Segundo Freitag, o imperativo categórico orienta-se a partir do valor máximo e universal que é a dignidade da pessoa humana. E a razão prática na utilização deste pensamento possui como finalidade suprema a realização deste valor afirmado acima (FREITAG, 2005, p. 74).

⁹ Veja Williams a respeito: “A idéia de uma coincidência oposta, ou uma identidade que é constituída pela diferença, é a forma pela qual a filosofia especulativa incorpora equivalência, ou alteridade, em seu método e

“Eu” me compreendo como “pessoa em geral” e como “indivíduo inconfundível” que não se deixa substituir por ninguém em sua biografia. Sou *pessoa em geral* na medida em que tenho em comum com todas as outras pessoas as propriedades pessoais essenciais de um sujeito que conhece, fala e age. Sou ao mesmo tempo um *indivíduo inconfundível*, que responde, de maneira insubstituível, por uma biografia tão formadora quanto singular. No entanto, não adquiri essa auto compreensão como pessoa em geral e como indivíduo senão por ter crescido numa determinada comunidade. As comunidades existem essencialmente na forma de relação de reconhecimento recíproco entre seus *membros*. É essa estrutura intersubjetiva da socialização de pessoas individuais que guia Hegel em sua explicação lógica do processo de “universal concreto” ou de “totalidade” (HABERMAS, 2004, p. 196. Grifo no original).

Hegel desenvolve este jogo e mostra que nas relações culturais e sociais, permanentemente, os indivíduos estão em uma relação bipolar. O si mesmo e o outro. O si mesmo só se constitui, só se desenvolve neste processo de contraposição, assimilação, aceitação, negação, reconhecimento e luta por reconhecimento, se estiver com os outros. De acordo com Habermas: “*Tal sujeito não pode ser junto a si mesmo sem ser junto ao Outro; só no relacionamento com o outro sujeito ele forma uma consciência de si mesmo*” (HABERMAS, 2004, p. 191). Essa é a dinâmica que Hegel utiliza inicialmente partindo da filosofia da reconciliação para desenvolver o seu sistema. A realização deste processo, ou sua efetivação, é torná-lo real. Ou seja, o conceito de algo é simplesmente quando se têm uma possibilidade do que ele é, e esta é produto da idéia. Idéia como sinônimo de Razão. O que os seres são fundamentalmente para Hegel, enquanto seres, mortais, é racionalidade, ideia. (MARÇAL, 2008).

Essa racionalidade começa a se atualizar criando conceitos (representações de possibilidades). Mas o indivíduo humano, na perspectiva de Hegel, é este processo permanente de efetivação de possibilidade. Sua teoria gira em torno da ideia. Tudo é inteligível, a realidade não é dada de repente, mas atualizada progressivamente, dialeticamente por negações. A sua atualização mais elevada será o espírito.

O espírito não se confunde com formas fixas e estagnadas, pelo contrário, é dinâmico e dialético, assim como a liberdade que nega o que ameaça negá-la. A liberdade é a substância

ontologia” (tradução nossa). “*The idea of a coincidence of opposites, or an identity which is constituted by difference, is the way in which speculative philosophy incorporates equipollence, or alterity, into its method and ontology*” (WILLIAMS, 1992, p. 107).

¹⁰ A primeira fase de produção intelectual de Hegel é tratada pelos estudiosos como *escritos de Jena*, findando-se em 1807 quando ele publica a “Fenomenologia do espírito”. Neste mesmo período Hegel sistematiza a eticidade com a obra *Jenaer Realphilosophie I e II. System der Sittlichkeit* (HEGEL, 1991), surgiu postumamente e sua redação ocorreu nos anos de 1802-03; nela o autor apresenta sua primeira tentativa de expor uma forma sistemática e orgânica as múltiplas relações entre o indivíduo, a sociedade e o Estado.

do espírito, ele só subsiste na liberdade e está por si mesmo em sua constituição. Seu projeto de desenvolvimento não ocorre somente na parte teórica, mas também na prática. O espírito é tornar, desenvolver no sujeito, a autoconsciência a partir da sua vivência de mundo, no mundo, com os outros, com conflitos e soluções. “*Consequentemente, espírito é essencialmente uma holística concepção sócio-intersubjetiva*” (WILLIAMS, 1992, p. 191).¹¹

Veja mais a respeito:

O conceito de reconhecimento fornece a gênese da fenomenologia existencial do conceito hegeliano de espírito, um Eu que é Nós, e um Nós que é Eu. Isto significa que o espírito origina um reconhecimento, pelo que se sugere que espírito é um conceito fundamentalmente social (WILLIAMS, 1992, p. 02).¹²

E mais:

Como o espírito é real na medida em que tem consciência de ser; como o Estado, como o espírito de um povo, é uma lei que permeia toda a vida deste povo, os costumes e a consciência dos indivíduos, a constituição de um povo depende da natureza da cultura da consciência deste povo. É neste povo que reside a liberdade subjetiva do Estado e, portanto, a realidade da Constituição (HEGEL, 1940, § 274).¹³

É em cima deste elemento que Hegel vai repensar e justificar a **idéia de direito**. A dinâmica que traz de um momento para o outro, a negação dos momentos é a engrenagem do processo. Este é o ciclo percorrido por qualquer ente natural, qualquer realidade psíquica e qualquer vontade livre.¹⁴

Para Hegel o direito existe em função da pessoa e ele é estruturado a partir dela, pelo processo de personalização. Mas isso só é possível em um processo de esclarecimento necessário para entender a realidade à sua volta, pois aquele que ficar à mercê de sua própria

¹¹ Consequently, Geist is this essentially a holistic social-intersubjective conception.

¹² The concept of recognition provides the existential phenomenological Genesis of Hegel's concept of *Geist*, an I that is We, and a We that is an I. It is significant that *Geist* originates in recognition, for this suggests that *Geist* is a fundamentally social concept.

¹³ Comme l'esprit n'est réel que dans ce qu'il a conscience d'être ; comme l'État en tant qu'esprit d'un peuple est une loi qui pénètre toute la vie de ce peuple, les coutumes et la conscience des individus, la Constitution d'un peuple déterminé dépend de la nature et de la culture de la conscience de ce peuple. C'est en ce peuple que réside la liberté subjective de l'État et par suite la réalité de la Constitution.

¹⁴ Vontade livre é o que Hegel chama de personalidade. O indivíduo humano é autônomo, autoconsciente e que determina a si-mesmo. Pessoa enquanto ideia que só vai ser pessoa a partir do momento que se assumir enquanto tal. Hegel foge à ideia da metafísica e procura demonstrar como o conceito de pessoa está vinculado à autoconsciência, como autora de si-mesma.

ignorância (menoridade) não contribuirá para o desenvolvimento social. Veja passagem na obra *Princípios da Filosofia do Direito*:¹⁵

A atitude do pensamento ingênuo é simplesmente a de se ter a verdade publicamente reconhecida, com uma confiante convicção, e de estabilizar sua posição e conduta de vida sobre essa firme base. A esta atitude simples se opõe desde já a dificuldade que resulta da infinita diversidade de opiniões, que permite distinguir e determinar o que nestas poderá haver de universalmente válido; facilmente se pode, no entanto, imaginar que esta dificuldade, verdadeira e seriamente, provém da natureza das coisas. Mas, na realidade, aqueles que julgam tirar partido desta dificuldade ficam na situação de não ver a floresta por causa das árvores: estão em face de um obstáculo e de uma dificuldade que eles mesmos ergueram (HEGEL, 1940, p. 32).¹⁶

É um processo que interessa à própria pessoa, pois ela só vai se tornar pessoa dentro deste processo, se dele participar. A propósito, observe o que disciplina Ribeiro:

A relação intersubjetiva é essencialmente recíproca, no sentido de uma relação entre consciências, à medida que indivíduo deixa o momento do mero conhecimento inerte e “consumista” das coisas e vai em direção ao conhecimento daquilo que lhe é semelhante, vale dizer, o outro indivíduo livre e com igual consciência de si (RIBEIRO, 2004, p. 236).

Para Hegel ser livre é sentir-se em casa no outro. E como fundamento maior do estudo aqui apresentado: é pela liberdade que se assegura a própria existência do Estado. Primeiramente o indivíduo é livre para se organizar e viver socialmente. Posteriormente é que ela será assegurada socialmente por instituições.¹⁷

A liberdade é construída a partir da emancipação do outro. Para pensar isso, ainda partindo de Kant, Hegel desenvolve uma concepção mais ampla de liberdade ética, mas possui agora como inspiração maior que é Rousseau.

A essência do **Estado**, a essência do **direito**, é a idéia de que o **Estado de Direito** não existe para coibir, proibir, limitar a liberdade individual, mas ao contrário, **para possibilitar o exercício dessa liberdade**: “*todas as determinações morais ou jurídicas só podem ser corretamente consideradas na medida em que exprimem a autonomia individual*

¹⁵ Utilizar-se-á a tradução da obra em Francês: *Principes du philosophie du Droit*. A tradução da obra em português foi realizada a partir da francesa e não é fiel à obra em alemão, como já conferido.

¹⁶ L'attitude du sentiment naïf, c'est tout simplement de s'en tenir à la vérité publiquement reconnue, avec une conviction confiante et d'établir sa conduite et sa position dans la vie sur cette base ferme. A cette attitude simple, on oppose déjà la soi-disant difficulté qui résulterait de la diversité infinie des opinions et qui empêcherait de déterminer et de dégager ce qu'elles pourraient contenir d'universellement valable ; et on peut facilement se figurer que cet embarras résulte vraiment et sérieusement de la nature des choses. Mais en réalité ceux qui s'imaginent tirer parti de cette difficulté sont dans le cas de ne pas voir la forêt à cause des arbres : ils sont en face d'un embarras et d'une difficulté qu'ils élèvent eux-mêmes.

¹⁷ Pode-se dizer que a liberdade em Hegel existe em três níveis. Nível da pessoa, da moralidade e da liberdade no âmbito da sociedade civil, da eticidade, do lugar onde os indivíduos constroem o Estado, onde os sujeitos se colocam.

ou a autodeterminação dos homens” (HONNETH, 2007, p. 56). Cabe lembrar ainda que a criação do Estado é mesmo a vontade dos indivíduos, como disciplina Rousseau, mas uma vontade não individual e sim racional em si mesma no seu conceito. Segundo os franceses, Lefebvre e Macherey:

A idéia de Estado tem um conteúdo concreto: ela supõe a existência de uma vontade comum, como bem viu Rousseau, que apenas cometeu o erro de construir essa vontade sob a forma de um contrato a partir da decisão de vontades individuais independentes” (LEFEBVRE e MACHEREY, 1999, p. 82).

Hegel diverge de Rousseau ao não afirmar a existência do Estado na individualidade das vontades, mas na realização de um movimento dialético que só se realiza com o Outro, do espírito subjetivo para o objetivo, da particularidade para a universalidade.

Dentro dessa concepção de Estado como norma jurídica realizadora da liberdade, Hegel vai assumir um elemento que é Fichteano e que vai além dele, podendo voltar até Platão e Aristóteles, de que a liberdade é atualização, lê-se efetivação daquilo que se é, da liberdade como realidade dinâmica e não estática.

Hegel aponta que o direito e o Estado não são limitadores, mas sim, possibilitadores do exercício da liberdade. Ele busca acabar com a dicotomia entre os indivíduos e as instituições, pois elas são garantidoras da liberdade. Ou seja, a comunidade ética representa um espaço onde os indivíduos podem exercer sua liberdade, afirmar suas identidades a partir de um processo contínuo de reconhecimento.

A luta por reconhecimento para Hegel é proporcionada pela autodeterminação da vontade que é livre na tomada de decisão intersubjetiva, mas vai além e é responsável pela constituição autônoma do indivíduo e de sua própria liberdade. O reconhecimento responde ao propósito de constituição da subjetividade, do ser-consigo-mesmo-no-outro.

O interior e a subjetividade perdem o primado sobre o exterior e a objetividade. O ser-junto-a-si é "sempre já" mediatizado pelo ser-junto-ao-outro. A autoconsciência se forma nas relações de reconhecimento recíproco entre sujeitos, cada um dos quais se reconhece a si mesmo apenas no outro. (HABERMAS, 2004, p. 216).

Hegel vai desenvolver este mecanismo que está na vida e denominá-lo de reconhecimento. O início do processo de identificação inicia-se por uma dialética de negação para com o outro. Aqui, negação é a condição da autonomia, mais ainda, da auto-identidade que vai se chamar autoconsciência.¹⁸

¹⁸ “Nos termos mais amplos da concepção de Hegel da dialética do sujeito, é a negação que fornece o vínculo fundamental entre o estágio inicial, no qual emerge o sujeito como uma mera carência, como uma ausência, um

É dentro deste contexto que Hegel vai elaborar o seu conceito de liberdade. A pessoa humana só pode ser pensada e reconhecida em uma sociedade formada também por outras identidades que são distintas da sua. O “eu” não é dado, mas sim reconhecido com e pelo outro.¹⁹ O meu “eu” comunica com o “eu” do outro enquanto outro. É a dialética da autoconsciência que ultrapassa a relação da reflexão solitária em prol da relação complementar dos indivíduos que se conhecem e reconhecem. Leia o pensamento de Hyppolite a respeito:

Tal dialética exprime o que Hegel denomina “o conceito do reconhecimento mútuo das consciências de si”. Esse conceito é, primeiramente, para nós ou em-si, exprime a infinidade que se realiza no nível da consciência de si; em seguida, porém, é para a própria consciência que faz a experiência do reconhecimento. A experiência traduz o fato da exigência da consciência de si no meio da vida. Cada consciência de si é para si, e, enquanto tal nega toda alteridade; é desejo, mas desejo que se põe em sua absolutez. É, entretanto, também para um outro, para outra consciência de si; portanto, apresenta-se como “mergulhada no ser da vida”, e não é para outra consciência de si o que é para si mesma. Para si mesma, é certeza absoluta de si, para outro é objeto vivente, uma coisa independente no meio do ser, um ser dado; portanto, vista como “um fora”. É tal desigualdade que deve desaparecer, e desaparecer tanto de um lado como de outro, pois cada uma das consciências de si é também uma coisa vivente para o outro e uma certeza absoluta de si para si mesmo; ademais, cada uma só pode encontrar sua verdade ao se fazer reconhecer pelo outro tal como é para si, manifestando-se no exterior tal como é no interior (HYPPOLITE, 2003, p. 180).

O indivíduo aprende a ver-se com os olhos do outro sujeito. Somente com base no conhecimento recíproco é que se forma a autoconsciência. Conforme Habermas, “*Essa experiência central não é apenas cognitivamente relevante; ela é a chave para os conceitos normativos hegelianos de amor, o ser-junto-a-si no Outro, e de liberdade, o ser-no-Outro-junto-a-si*” (HABERMAS, 2004, p. 191). Segundo Hegel, na prática da vida os indivíduos são seres famélicos e sempre estão à procura de reconhecimento, como um movimento natural da vida. Diz ainda, que há uma tensão, ou uma luta, entre aquele que quer reconhecimento e

hiato e o estágio final no qual o sujeito se torna substancia, ou, em outras palavras, no estágio em que o sujeito torna-se um em si para si. Segundo a lógica dialética de Hegel, o sujeito primeiramente adquire a sua própria identidade mediante a negação dela não ser redutível aos objetos de seu desejo. Essa identidade inicial do sujeito, no entanto, é puramente negativa e oposicional na medida em que enfoca aquilo que o sujeito não é, sem revelar o que ele é. Após haver emergido como pura negação, o sujeito hegeliano adentra o próximo estágio de sua evolução lógica em busca de uma identidade positiva. No curso dessa busca, o sujeito nega que ele seja simplesmente a ausência que surgiu no estágio e busca uma identificação positiva na multifacetada diversidade de suas manifestações concretas. Mas, ao passo que o sujeito acolhe essas manifestações, ele perde de vista a sua unidade e, assim, torna-se incapaz de apreender a sua nascente identidade positiva como sua mesma. Mais ainda, em razão dessa incapacidade o sujeito aliena-se de si mesmo. No terceiro estágio, o sujeito hegeliano, mediante a negação da negação, finalmente assume como sua própria identidade positiva, tornando assim para si o que ele é em si”. (ROSENFELD, 2003, p. 51-52).

¹⁹ “O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio” (HEGEL, 2008, p. 135).

aquele que reconhece, movimento basicamente apresentado na relação dialética do senhor e do escravo.

A dialética do senhor e do escravo demonstra que negar não é deixar de conhecer, mas ao contrário, é um processo de enriquecimento trazido pela própria relação de negação. Esse jogo de duas autoconsciências elaborado por Hegel demonstra a luta por sobreposição de uma à outra, ou seja, momentos em que essas autoconsciências trocam os lugares de dominação, ora uma é escrava ora outra. Cada momento haverá um vencedor e este será o senhor. Aquela que se submete a determinadas condições por medo da morte, será o escravo. Esse é o primeiro ato da dialética, posteriormente, o escravo inverterá a situação por meio da dependência que o senhor possui dele, através do trabalho. Por meio do trabalho, das modificações dos objetos da natureza, das realizações feitas pelo escravo, é que o senhor se torna escravo de suas necessidades. A dialética está na dinâmica que inverte as consciências. Veja Habermas a respeito: “*A íntima relação de senhor e escravo fundamenta uma interdependência entre eles. Enquanto um ordena e o outro obedece, o ‘fazer de um é o fazer do outro’.* Esse entrelaçamento é decisivo para a inversão das perspectivas.” (HABERMAS, 2004, p. 206). Com base na reciprocidade, os sujeitos, que se sabem a si mesmos, se unificam como não idênticos. Hegel dá a esse processo, que inverte a consciência, o nome de **dialética**.

A dialética do reconhecimento tem a sua consumação não em um conhecimento concludente, mas pelo contrário, na abertura ao mesmo que é posto em funcionamento pelo próprio (re) conhecimento. O diálogo se caracteriza como uma negação. Nas palavras de Hegel:

O princípio motor do conceito que não se trata simplesmente da análise, mas também produção das particularidades do universal, eu o chamo de dialética. Não se trata de uma dialética que dissolve, confunde, perturba um princípio ou um objeto apresentado ao sentimento ou à consciência imediata e apenas cuida em deduzir o contrário. [...] Mas a dialética superior do conceito consiste em produzir a determinação, não como um puro limite e um contrário, mas tirando dela, e concebendo-o o conteúdo positivo e o resultado; pois só assim que a dialética é desenvolvimento e progresso imanente. (HEGEL, 1940, § 31).²⁰

Pode-se observar que a própria escrita de Hegel se insere neste movimento dialético. Para ele esse movimento, que é realizado pela consciência e com ela, serve para se chegar a

²⁰ Le principe moteur du concept en tant qu'il n'est pas simplement analyse mais aussi production des particularités de l'universel, je l'appelle dialectique. Ce n'est pas une dialectique qui dissout, confond, bouleverse un principe ou un objet donné au sentiment, à la conscience immédiate et ne se soucie que de la déduction d'un contraire [...] Mais la dialectique supérieure du concept, c'est de produire la détermination, non pas comme une pure limite et un contraire, mais d'en tirer et d'en concevoir le contenu positif et le résultat, puisque c'est par là seulement que la dialectique est développement et progrès immanent.

uma nova conclusão do que é a experiência - a Fenomenologia.²¹ Veja VAZ a respeito: “segundo a metáfora de Hegel a um círculo dialético em que o fim retorna ao princípio para assumi-lo na verdade plena de sua manifestação, apresentando-se então o sistema como um círculo dos círculos.” (VAZ, 1999, p. 374).

Hegel separa a formação da liberdade em moralidade e eticidade. A primeira ficaria adstrita ao campo individual, com a idéia de satisfazer uma determinada necessidade, um desejo, uma vontade, sendo que o âmbito moral liga-se à subjetividade. A segunda, eticidade, volta-se para o coletivo, para a boa convivência. Para Hegel, a moralidade diz respeito à liberdade racional que se assume a partir de si com os outros. A eticidade (*Sittlichkeit*) constitui a identidade do indivíduo ao defini-lo como parte do todo e prescrever-lhe aqueles deveres e obrigações que deve cumprir, bem como aqueles valores que deve exibir como parte desse todo (ROSE, 2007).

Com a obra *Filosofia do Direito* Hegel busca consolidar seu projeto teórico. Ele articula a dicotomia entre a liberdade individual e a substancialidade ética para garantir as instituições sociais, para viabilizar a formação do Estado. O pensamento de Hegel está voltado para responder ao seguinte problema: como é que se realiza a possibilidade de uma liberdade que se auto legisla? Como o indivíduo pode ser o senhor das suas próprias determinações?

O que se revela com os estudos elaborados por Hegel em *Fenomenologia do espírito* para *Philosophie Du Droit* é que a intenção dele é dar continuidade aos seus escritos de juventude. A tentativa é que haja uma ampliação das esferas de eticidade por via da relação intersubjetiva no tecido social, o que quer dizer que é uma ampliação da teoria do reconhecimento no quadro da eticidade.

A lógica hegeliana mostra que o indivíduo não é, mas está a caminho de ser, se não se atualizar, efetivar aquilo que entende que é o correto, o bom, o ideal, fica-se no meio do caminho. Ou seja, quem faz a realidade é cada um dos indivíduos. Ela não está pronta. Isso é o que Hegel chama de *efetivar ou atualizar*. Lembre-se que Hegel está escrevendo no início do século XIX, em um contexto predominantemente metafísico. Não se tinha ainda as contribuições de Nietzsche. Rosenfield explica que:

²¹ Em seu escrito sobre Hegel, Peter Singer descreve exatamente o diferencial da dialética hegeliana ao afirmar a dinâmica circular do filósofo de Jena, veja: “Todo movimento dialético termina com uma síntese, mas nem toda síntese leva o movimento dialético a um fim do modo como Hegel considerava que a comunidade orgânica de sua própria época havia levado o movimento dialético da história a um fim. A síntese, freqüentemente, embora reconcilie adequadamente a tese e a antítese prévias, revelar-se-á unilateral em algum outro aspecto. Ela funcionará então como a tese de um novo movimento dialético, e assim o processo continua. Vimos isso acontecer mais de uma vez na *Fenomenologia*” (SINGER, 2003, p. 107).

A efetividade (*Wirklichkeit*) é a unidade posta da reflexão e da imediaticidade, reflexão real, o que é a existência (*Existenz*) só é uma potência, pois, nela, o movimento do fundamento não chegou ainda a ser um *uno* na multiplicidade empírica do mundo. [...] A efetividade não é apenas o aparecer da essência, mas é o ato através do qual a reflexão vem a ser ativa na imediaticidade do ser. Ela vem a ser a identidade negativa do processo de “superação” (*Alfhebung*) da interioridade na exterioridade e vice-versa, o que significa que a interioridade e a exterioridade conservam-se numa nova posição que totaliza, na efetividade, seus diferentes níveis de constituição (ROSENFELD, 1995, p. 17).

E, completando, aqui há a diferença entre as categorias que são a necessidade e a possibilidade. Possibilidade é aquilo que não é, mas pode ser. Necessidade é aquilo que é e não pode ser de outro modo. Só que entre os dois, há a atualidade. **Atualidade é a possibilidade tornada efetiva.** Seu pensamento segue a lógica da atualização, da efetivação. Veja pensamento do Cruz a respeito: “*A tensão dialética entre “ser” e “não ser” só pode solver-se pela noção do “transformar-se”*” (CRUZ, 2003, p. 35).

As instituições são politicamente organizadas para viabilizar e satisfazer as necessidades e carências humanas. Todas essas necessidades interpessoais que ocorrem no cotidiano, na sociedade civil, por exemplo, é o que Hegel aponta como a atividade da pessoa.

Na *Filosofia do Direito*, no âmbito da teoria político-normativa, Hegel fundamenta que as instituições e leis do Estado devem ser estruturadas e organizadas para que seja “racional”, **lembrando que o Estado racional para ele é aquele em que o indivíduo pode usufruir da liberdade concreta.**

Hegel entende que a autonomia individual está na base do Estado. O indivíduo só é cidadão em uma comunidade. Mais ainda, o indivíduo (livre) será o elemento estruturante do próprio Estado de Direito. Para Hegel há uma objetivação da vontade no nível da sociedade e nas suas leis, instituições e estruturas.

Leis e instituições são, assim, expressões sólidas e externalizadas da vontade e a explicação de ambas reclama uma abordagem sobre a origem dessa vontade e seu direcionamento. Trata-se de um código com regras gerais e simples que apesar de serem codificadas devem sempre ser renovadas na medida em que aparecerem novas regras jurídicas, caracterizando um processo de aprendizado que é infinito.

O aperfeiçoamento das leis *perfaz* a totalidade em vez de deformá-la. Provém, alias, da natureza própria do finito e do movimento a exigência de um progresso sem fim. Não se deve confundir a noção de um progresso de tipo linear com este processo de avançar que, em cada etapa do seu movimento, busca no seu fundamento, as novas determinações que se fazem segundo o movimento que as gerou. [...] É importante lembrar que a simplicidade sistemática dos princípios gerais não implica um código

fechado a seu próprio vir-a-ser, mas, ao contrário, torna-se uma expressão do movimento essencial do conceito que se entrega ao trabalho de aperfeiçoamento das leis, à reposição da totalidade jurídica. (ROSENFELD. 1995, p. 201).

Para haver obrigação do cumprimento da lei ela necessariamente tem de ser universalmente conhecida e atualizada. O que ele procura é uma aproximação perpétua dessa “exigida” perfeição, um código que está no mesmo tempo e espaço em que se encontra a sociedade. A compreensão da lei deve ser alcançada pela articulação de suas bases, isto é, do objetivo da racionalização das leis e instituições (ROSE. 2007). Nas palavras de Hegel:

Querer dar ao povo a priori, uma Constituição a priori, embora o seu conteúdo seja mais ou menos racional, é uma fantasia que ignora o elemento que a torna mais de um ser de razão. Cada povo adota a Constituição que lhe convenha e a que está adaptado (HEGEL. 1940, § 274).²²

A sociedade civil assume para Hegel um papel central de controle do Estado que vai do reino das necessidades ao controle da jurisdição (administração do direito), quanto da representação política dos indivíduos. Nela os indivíduos livres e iguais manifestam suas vontades representativas que passam a ser a universalidade da razão. Contudo, embora ela seja um elemento estruturante, o indivíduo perde no confronto de interesses com Estado. O Estado em Hegel é o lugar da totalidade da eticidade. Ele busca o fundamento para a reconciliação entre o particular e o universal.

O direito ganha força, potencialidade, com sua teorização, ou seja, o entendimento aplicado aos conceitos jurídicos, ao direito positivado. Teoria é produto do entendimento, razões, argumentos, fundamentações, demonstrações. O que Hegel demonstra é que o direito é, a partir da racionalidade, da ideia, o mecanismo de exercício da liberdade. Para que seja efetivada essa ideia, o domínio do direito será o espírito, tendo como ponto de partida a vontade livre, o espírito livre.

O projeto emancipatório hegeliano contribuiu diretamente para a construção do conhecimento moderno e desobriga, de certa forma, a apresentação da consciência kantiana para a construção de um Estado ético. Aponta-se, também, como fundamento essencial de sua teoria, a dialética do reconhecimento e o uso intersubjetivo da razão ao aplicá-las à sociedade civil. Hegel apresenta a dialética como um processo de fusão entre proposição (tese) e sua

²² Vouloir donner à un peuple a priori, une Constitution a priori même si par son contenu elle est plus ou moins rationnelle, c'est une fantaisie qui néglige l'élément qui fait d'elle plus qu'un être de raison. Chaque peuple a donc la Constitution qui lui convient et qui lui est adaptée.

contraposição (antítese), para a construção da síntese, de tal forma que, quando se chega à síntese, não se lança um ponto final, mas ao contrário, a síntese é só o início de um novo processo que terá novas tese/antítese e síntese.

Hegel constituiu pensamentos coesos que envolvem a teoria da sociedade, como economia política, a história, a função do direito e também, o que hoje se pode dizer que não é somente papel da filosofia, o debate sobre a legitimidade do direito e a racionalidade do Estado de direito.

Há de se apontar que a sociedade civil em Hegel é definida a partir do mercado, vinculada primeiramente a satisfação de necessidades privadas (econômicas), à criação de riquezas. Ela estaria consubstanciada no projeto de cumprimento paulatino de etapas para a construção política do Estado, conforme descrito por Hegel em *Filosofia do Direito*. Além disso, o que se pode observar é que o intuito de Hegel é vincular toda a funcionalidade do Estado à sociedade civil, mas como se sabe, não se pode institucionalizar a sociedade civil pelo dinamismo e mutabilidade que sofre com as influências do tempo e dos diversos fatos sociais, mas parece que Hegel não compreende muito bem isso.

Hegel afirma que a sociedade civil (conjunto de particularidades, de liberdades subjetivas, que possuem autoconsciências de si mesmas – espírito subjetivo que tende a tornar-se espírito objetivo) não consegue por si mesma, suprir a demanda da complexidade social às falhas institucionais sem um mecanismo que proporcione um discurso mais amplo que o proposto pelo espírito subjetivo e objetivo. Estas ausências e lacunas institucionais gerariam déficit social que seria preenchido pelo espírito absoluto. Ou seja, haveria situações em que as vontades livres não seriam concretizadas por si mesmas, mas pela própria instituição, pois a exigência de que todas as construções e atitudes institucionais sejam geridas pelos indivíduos seria, para Hegel, uma sobrecarga motivacional e cognoscitiva. Habermas aponta duas falhas nessa concepção de espírito absoluto, veja:

No entanto, sob as premissas de Hegel, a interpretação intersubjetivista do espírito absoluto é falha em dois aspectos. Em primeiro lugar, mesmo partindo da perspectiva de uma comunidade totalmente inclusiva, subsiste uma diferença *não mediatizada* entre o mundo social, que partilhamos intersubjetivamente, e o mundo objetivo com o qual nos confrontamos e devemos chegar a bom termo. Em segundo, a tensão entre o que é válido "para nós" e o que é válido "em e por si" também não pode ser eliminada. O que segundo nossas concepções é racionalmente aceitável não coincide necessariamente com o objetivamente verdadeiro. Preso a seu presente e passado, o espírito finito permanece, mesmo quando se guia pela ideia do incondicionalmente válido, provinciano em relação ao saber futuro melhor (HABERMAS, 2004, p. 213).

A própria concepção de reconhecimento mútuo em Hegel já exige uma estrutura linguística pela qual os sujeitos possam compartilhar ou participar de uma visão comum de mundo. Este mecanismo, que Hegel elabora, já é uma *“análise dos traços básicos da intersubjetividade do entendimento mútuo entre os sujeitos que falam e agem, ajuda também a esclarecer a moldura pragmática do uso linguístico comunicativo e do agir social”* (HABERMAS, 2004, p. 202). De acordo com Habermas: *“De um ponto de vista retrospectivo, Hegel representa o processo de aprendizado que nos levou a desenvolver os padrões de racionalidade hoje vigentes e ver neles força obrigatória”* (HABERMAS, 2004, p. 210). Mesmo que a razão comunicativa proposta por Habermas tenha pressupostos kantianos (centrada no sujeito), ainda assim, encontra sua base, ou ampliação, na proposta de Hegel, mesmo que críticas a ele sejam feitas.

O processo de monologização do espírito expressa, na estrutura lógica, a prevalência da identidade sobre a diferença. O que Hegel estipula em sua filosofia é uma institucionalização forte do Estado para que este *“ao impor deveres concretos, as instituições desoneram a boa vontade e a inteligência dos indivíduos sobrecarregados de tais exigências”* (HABERMAS, 2004, p. 219).

Por este motivo é que Hegel entende que *“o que o espírito subjetivo não pode realizar deve ser compensado pelo objetivo”* (HABERMAS, 2004, p. 219). Ou seja, a moralidade tornada objetiva é eximir os indivíduos das exigências de pronunciarem suas opiniões e preferências subjetivas. É desta forma que Hegel atribui racionalidade às instituições, subordinando o espírito subjetivo à moralidade objetiva, o que ele chama de eticidade.

O grande problema desta afirmativa hegeliana é de que com o intuito de se presumir o que é bem, acaba-se ameaçando ou violando os interesses alheios, pois em uma atitude antecipada, esta se julga suspensa da aprovação intersubjetiva, que segundo Habermas, é a *“única garantia de liberdade igual para todos”* (HABERMAS, 2004, p. 220).

O grande problema deste viés tomado por Hegel é que quando se visa a moral antecipadamente, como um *a priori*, corre-se o risco de converter um governo no mesmo terror dos regimes totalitários, como ocorrera no século XX.

Para Hegel, a exigência de quitação do nível institucional necessitaria de um enorme esforço motivacional e cognitivo dos indivíduos (sujeitos) para a realização desta tarefa. Hegel, então, reconhece que há *“nas grande instituições sociais uma razão que existe e transcende os horizontes limitados do espírito subjetivo”* (HABERMAS, 2004, p. 219). Reportando à crítica elaborada por Hegel a Kant: *“tal exigência é excessiva para os sujeitos*

da ação política, tanto como indivíduos quando como coletividade, e isso exatamente pelas mesmas razões que resultam da crítica à teoria moral de Kant” (HABERMAS. 2004, p. 220).

Habermas demonstra que Hegel, ao desencarregar os indivíduos do esforço cognitivo e atribuindo competência ao nível institucional para tal encargo, aponta como exigências de formação institucional estão vinculadas a uma razão que ainda determina a história, ou, como a história, como um todo, está subordinada à razão. Veja Habermas a respeito:

Os cidadãos que agem politicamente não podem se desonerar do fardo de criar, eles mesmos, as instituições do Estado constitucional (as quais, por seu turno, os desoneram moralmente) senão por meio de uma razão que se realiza historicamente *sem o conhecimento deles*. Mas isso requer a construção de uma passagem do espírito objetivo ao saber absoluto. Essa construção deve sustentar a confiança, fundada na filosofia da história, de que a realidade moral do mundo moderno está prestes a se tornar racional mesmo sem nossa intervenção. O desatrelamento do espírito absoluto do objetivo desprende ao mesmo tempo a teoria da práxis. Desse modo o julgamento de se e até que ponto as instituições existentes são racionais pode permanecer reservado à consideração especulativa da filosofia, que, para ensinar ao mundo como ele deve ser, vem sempre muito tarde (HABERMAS. 2004, p. 221)

O que Hegel afirma, em outras palavras, é que o papel da filosofia será de especular e analisar se as instituições existentes são racionais. O problema é que a filosofia, como especulação, como bem diz Habermas, “*vem sempre muito tarde*”.

Essa tensão à qual Hegel se refere e entende que seria resolvida pelo espírito objetivo, a sobrecarga à liberdade subjetiva que demanda esforço cognitivo e motivacional enorme, é o que fundamenta o direito entendido por Habermas como meio, mediador. É a possibilidade de ocorrência da luta por reconhecimento nas sociedades moderna e também da construção da legitimidade.

O Estado constitucional é um projeto em permanente construção em que terá o direito a função de *medium* nas relações que interiorizarão a tensão entre a consciência subjetiva do cidadão, o espírito subjetivo, e o espírito objetivo das instituições. Essa tensão “*Hegel acreditou que devia se dissolver pela subordinação de ambos ao espírito absoluto*” (HABERMAS. 2004, p. 222). Essa dinâmica não pode se dissolver pelo simples fato de haver uma tensão, mas ao contrário, deve-se é garantir que essa tensão seja transformada e discutida em uma dinâmica de comunicação pública, conforme entende Habermas. A garantia constitucional de que no espaço público político seja o momento de discussão dessas dissonâncias é o que impulsiona os movimentos sociais. O constitucionalismo democrático que possibilita a própria sociedade de ser capaz de suas ações políticas é que “autoriza” os cidadãos à progressiva institucionalização dos direitos iguais. Essa garantia é por via de um

procedimento que não assegura o mérito, mas sim a participação dos mesmos na sua construção.

Há semelhanças e diferenças entre a opinião pública e sociedade civil em Hegel e Habermas, respectivamente. Observe:

Em Hegel, a sociedade civil, se relaciona com a produção de riquezas e cumpre uma função organizadora e educativa. Em Habermas, já não se relaciona com a economia, sendo constituída pela esfera pública, cuja função é produzir conteúdos legitimados democraticamente que deverão determinar os fins do Estado enquanto sistema comprometido com a realização de seus fins (DUTRA. 2006, p. 55, tradução nossa).²³

Habermas, ao contrário de Hegel, entende que a sociedade civil tem papel fundamental na construção da democracia. Para ele a sociedade civil participa dos debates e fóruns no uso da racionalidade comunicativa, ela participa no espaço da liberdade privada protegida por um conjunto de direitos fundamentais, espaço onde os atos de fala podem ser exercidos sem a coação do dinheiro ou do poder. Ou seja, o que Habermas faz é separar a sociedade civil do mercado e do Estado, assim, inviabilizando qualquer tipo de coação direta destas duas esferas na construção da vontade e da opinião pública. Já em Hegel, a sociedade civil é posta junto ao mercado, ao sistema de necessidades, extremamente voltada para o mercado.

Hegel na *Filosofia do Direito* (§ 230) demonstra a função da sociedade civil como garantidora do sistema de carências (mercado). Ele defende que, nas três unidades constitutivas da sociedade civil, quais sejam, primeiramente o sistema de carências, depois a jurisdição e posteriormente a corporação (polícia), a primeira unidade é (sistema de carências) privilegiada ao ser instância primordial da sociedade civil, sendo que as duas outras unidades estão fundamentalmente estabelecidas para garantir sua efetividade. Ou seja, a administração da justiça se encarrega de resolver conflitos que o mercado não resolvera por si próprio e a administração pública (corporação) de resolver as disfunções do mercado.

Crítica a este processo de dependência da sociedade civil ao mercado já foi trabalhada por Marx com maestria, demonstrando o impedimento de olhar a sociedade civil com base no mercado, como fez Hegel.

²³ En Hegel, la sociedad civil, se relaciona con la producción de riquezas y cumple una función organizadora y educativa. En Habermas, ya no se relaciona con la economía, siendo constituída por la esfera pública, cuya función es producir contenidos legítimados democráticamente que deberán determinar los fines del Estado cuando sistema comprometido con la realización de sus fines

Habermas critica diretamente a necessária relação da sociedade civil com a economia e o estado, elaborando um modelo denominado de *eclusas*, em que fortalece a relação da relação intersubjetiva em prol de uma construção democrática do Estado de Direito.

Conclusão

Hegel foi estudado neste artigo para apresentar algumas de suas construções filosóficas e contribuições para a construção do direito e da sociedade moderna. Ele parte com e contra Kant. De um lado, com Kant, no que diz respeito aos estudos da identidade do sujeito e da reflexão sobre a atividade dele na formação do conhecimento, de outro lado, contra Kant, realizando a crítica ao *a priori* kantiano. Hegel condena o *solipsismo metodológico* de Kant e propõe uma dialética da negatividade que é instaurada em uma necessária relação intersubjetiva. O conhecimento não mais ocorre *a priori*, individualmente, mas sim pelo *a posteriori*, somente depois do sujeito epistêmico se constituir com a relação intersubjetiva.

Hegel entende que a relação intersubjetiva é o que vai diferenciar a identidade do sujeito. Para ele, a dialeticidade é uma dinâmica da vida e acontece exatamente na busca por reconhecimento. O autor demonstra ainda como os indivíduos sociais estão em um constante jogo bipolar, que ora ele nega e ora ele se reconhece em alguém como condição de autonomia. Mas esse jogo de negação é necessário ao indivíduo para que ele continue a formar sua identidade e buscar reconhecimento. Por esse motivo os indivíduos são para Hegel um processo contínuo de possibilidade em que a realidade (manifestação fenomênica) é constantemente atualizada. Assim, a identidade para Hegel ocorre em um constante movimento dialético de reconhecimento e de contraposição dela com a diferença (alteridade).

A realidade em Hegel não é um movimento fechado, estático e concludente, ao contrário, é um movimento aberto e permanente. É através dessa ideia (racionalidade) que Hegel elabora o seu conceito de direito. Para ele o Direito tem que ser a vontade da sociedade atualizada e estruturada a partir de si própria.

Hegel em sua elaboração teórica procurou aproximar os cidadãos das instituições, fazendo que aqueles sejam estruturantes do próprio Estado, construtores do próprio direito;

elaborou o raciocínio da dialética do reconhecimento; trabalhou a relação entre os sujeitos livres e iguais intersubjetivamente; construiu a lógica da atualização, ou seja, o tornar-se; o entendimento de que o Estado deveria ter uma Constituição que seja de (re)conhecimento do povo; e a luta por reconhecimento contínuo e permanente. Todas essas elaborações teóricas, direta ou indiretamente, são referenciais teóricos para Habermas, que, de uma forma ou de outra, aparecem na Teoria Discursiva do Direito e da Democracia.

Apontou-se ainda, *no caminho de volta*, as problematizações e críticas realizadas por Habermas a Hegel no que tange ao seu modelo de Estado adotado e, principalmente, ao Espírito Absoluto. Habermas em outro momento também critica a teorização da sociedade civil em Hegel. Ela é definida por ele a partir do mercado, vinculada primeiramente à satisfação das necessidades econômicas. Para Habermas a sociedade civil é o primeiro momento em que os ecos dos problemas da esfera privada devem chegar, para depois, serem emanados na esfera pública. Observou-se que Habermas propõe um modelo teórico diferente daquele vinculado ao espírito absoluto apresentado por Hegel. Ele apresenta um modelo teórico condizente com a aceitabilidade racional da modernidade que é o modelo declusas.

Verificou-se, após percorrer pela teoria de Hegel, que as diferenças dos dois autores no que diz respeito à ideia de sociedade civil. Hegel confunde o sistema da eticidade com o de direito ao determinar a sociedade civil como uma homogeneidade ética. Ele, apesar de atribuir bastante força funcional à sociedade civil, fundamentou que o espírito absoluto iria locupletar as falhas institucionais que a sociedade civil teria frente o Estado, o que é inviável, além de vinculá-la primeiramente ao sistema de carências, ao sistema econômico.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Diconário de Filosofia**, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FREITAG, Barbara. 1941 – Dialogando com Jürgen Habermas / Barbara Freitag. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. – (Biblioteca Colégio do Brasil; 10).288p.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. (Humanística).

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. 2006. Trad. Arthur Mourão. Edições 70. 147p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, **Principes de La Philosophie Du Droit**. Traduit de l'allemand par André Kaan et préfacé par Jean Hyppolite. Gallimard. 1940. 382p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. **Princípios da filosofia do direito**; tradução Orlando Vitorino. – São Paulo: Martins Fontes, 1997. – (Clássicos).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**: 1830. São Paulo: Edições Loyola, 1995-. 3v. (O pensamento ocidental).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 5. ed. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2008. 549, [2] p. (Pensamento humano) ISBN 9788586965852

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia Real: Jenaer Systementwürfe III**. Trad. Jose Maria Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 1984

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel**. 2. ed. São Paulo: Discurso, 2003. 645p. ISBN 8586590150.

HONNETH, Axel, **Sufrimento por indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. / Axel Honneth. São Paulo : Editora Singular. Esfera Pública, 2007.

HONDERICH, Ted. **The Oxford Companion to Philosophy**. New York:Oxford University Press, 1995.

LIMA VAZ, Henrique Claudio de. **Escritos de Filosofia IV – introdução à ética filosófica I**. editora Loyola, São Paulo, 1999.

LEFEBVRE, Jean-Pierre/m. **Hegel e a sociedade** / Jean Pierre Lefebvre, Pierre Macherey/ xx / r; tradução, Thereza Chistina Ferreira Stummer, Lygia Araújo Watanabe. – São Paulo: discurso editorial, 1999. 159 p. – (Clássicos e Comentadores, Edição de Bolso).

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução: Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (“Aufklärung”). In: *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1984. 410p.

MARÇAL, Antônio Cota. Anotações do Curso "Filosofia do Direito" ministrado pelo professor no Curso de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Puc/Minas. Fevereiro a junho-2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**: texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2008. 144.

OWEN, David S. **Between reason and history**: Habermas and the idea of progress / David S.Owen. p. cm. — (SUNY series in the philosophy of the social sciences). 2002 State University of New York Press.

PEDRON, Flávio Barbosa Quinaud. Uma proposta de compreensão procedimental do requisito de transcendência/repercussão geral no juízo de admissibilidade dos recursos destinados aos tribunais superiores a partir da tese do direito como integridade de Dworkin e da teoria discursiva do direito e da democracia de Habermas. 2006. *Dissertação* (Mestrado em Direito Constitucional) a Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: do Romantismo até nossos dias**. São Paulo: Paulus, 1991. 3 v.

RIBEIRO, Fernando Armando. **Conflitos no Estado Constitucional Democrático**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. 2 edição. São Paulo/m. Ed. Ática/m. 1995.

ROSENFELD, Michel. **A identidade do sujeito constitucional**. Trad. Menelick de Carvalho Neto. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

ROSE, David. **Hegel's Philosophy of Right**. Ed. Continuum. 2007.

SOUZA CRUZ, Álvaro Ricardo de. **Habermas e o Direito Brasileiro**. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2006.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Loyola, São Paulo, 2005.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. Da função da sociedade civil em Hegel e Habermas. Utopía y praxis Latinoamericana / Año 11. Nº 35 (octubre – diciembre, 2006) Pp 55-56. Revista internacional de Filosofia liberoamericana y teoria social / issn 1315-5216.

WILLIAMS, Robert R. **Recognition**: Fichte and Hegel on the other. Albany: State University of New York Press, c1992. 332 p.