



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MARCELO IGOR DA SILVA E SOUZA

**A ETICIDADE HEGELIANA COMO APORTE TEÓRICO PARA A EFETIVAÇÃO DA
LIBERDADE NA DEMOCRACIA**

**FORTALEZA
2025**

MARCELO IGOR DA SILVA E SOUZA

A ETICIDADE HEGELIANA COMO APORTE TEÓRICO PARA A EFETIVAÇÃO DA
LIBERDADE NA DEMOCRACIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.
Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Konrad Christoph Utz.

FORTALEZA
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S239e Souza, Marcelo Igor da Silva e.

A eticidade hegeliana como aporte teórico para a efetivação da liberdade na democracia / Marcelo Igor da Silva e Souza. – 2025.

152 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2025.

Orientação: Prof. Dr. Konrad Christoph Utz.

1. Eticidade. 2. Liberdade. 3. Democracia. I. Título.

CDD 100

MARCELO IGOR DA SILVA E SOUZA

A ETICIDADE HEGELIANA COMO APORTE TEÓRICO PARA A EFETIVAÇÃO DA
LIBERDADE NA DEMOCRACIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 23/04/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Konrad Christoph Utz (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. John Karley de Sousa Aquino
Instituto Federal do Ceará (IFCE)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Deus em primeiro lugar.

Aos meus pais, Marcelo José de Souza e
Raimunda Lúcia da Silva.

À esposa, Gessilane Souza.

Aos meus filhos, Arthur Nonato Souza,
Beatriz Sofia Souza e Pedro Igor Souza.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, a Deus, por ser a força que esteve presente guiando os caminhos da minha vida acadêmica.

Aos meus pais, Marcelo José de Souza (in memoriam) e Raimunda Lúcia da Silva, que sempre me incentivaram a estudar, dedicando todos os esforços para garantir o meu pleno desenvolvimento pessoal e profissional.

Com saudade, dedico uma lembrança especial aos meus queridos avós, Dozinha (in memoriam) e Nonato (in memoriam), pelos valiosos ensinamentos e incentivos que sempre me ofereceram desde o despertar da vida.

Agradeço a todos os meus familiares, que de diferentes formas contribuíram para minha formação pessoal e me apoiaram ao longo da minha trajetória.

Em especial, à minha esposa, Gessilane Souza, por estar ao meu lado em todos os momentos, oferecendo amor, compreensão e apoio incondicional.

Ao professor Dr. Konrad Utz, por sua paciência e dedicação durante os processos de orientação, bem como pelos valiosos incentivos, compreensão e apoio que foram fundamentais nesta jornada.

Ao professor Manfredo de Oliveira, pelo diálogo enriquecedor, apoio e incentivo na disciplina de Filosofia Teórica, que muito contribuiu para meu amadurecimento acadêmico.

À professora Dra. Marly Carvalho Soares, pela dedicação exemplar nas orientações realizadas ao longo da minha trajetória acadêmica. Sua disponibilidade e paciência foram essenciais para o meu progresso.

Ao professor Emiliano Aquino, pelos valiosos ensinamentos que foram fundamentais para minha trajetória acadêmica na graduação em Filosofia.

Ao professor Jonh Aquino pela revisão do trabalho e pelas valiosas sugestões, que contribuíram significativamente para o aprimoramento da tese em questão.

Agradeço também aos demais professores do programa da graduação e pós-graduação em Filosofia, que contribuíram significativamente para o meu crescimento pessoal e intelectual.

A vontade sendo em si e para si é verdadeiramente infinita, porque seu objeto é ela mesma [:] assim, esse não é para ela nem um outro nem um limite, ao contrário, nele ela apenas retornou para dentro de si. Além disso, ela não é mera possibilidade, disposição, faculdade (*potentia*), mas, ao contrário, o efetivamente infinito (*infinitum actu*), porque o ser-aí do conceito ou sua exterioridade objetiva é o interior mesmo. (HEGEL, 2010, p. 68)

RESUMO

A presente pesquisa, concebida metodologicamente na sistemática da dialética especulativa hegeliana, está fundamentada primordialmente na obra *Princípios da Filosofia do Direito de Hegel*. Assim, busca compreender os limites estabelecidos na sistemática das instituições na eticidade como forma de possibilitar o real aproveitamento da filosofia prática em relação ao conceito de democracia autoconsciente. Dessa forma, procura demonstrar que, independentemente da defesa de Hegel pela monarquia constitucional, a ideia de liberdade proposta na obra em questão, na qual se fundamenta a concepção de vontade livre na identificação das subjetividades dos indivíduos com as instituições, pode ser aproveitada na medida em que possibilita a realização da liberdade na democracia com base na autoconsciência. A compreensão de liberdade evidencia que a verdade do ser humano é ser universal e que isso só se torna possível na eticidade mediante o Estado. No entanto, isso não significa que o indivíduo possa deixar de lado a sua particularidade, visto que essa perspectiva seria contrária ao processo dialético, que traz dentro de si o particular, o universal e o singular. O particular no sentido de reconhecer a individualidade como um momento importante da liberdade, a universalidade como a finalidade existencial de realização da liberdade, visto que a liberdade só se concretiza quando o indivíduo deixa de ser apenas “em si” e torna-se “para si”, e o singular na perspectiva de que todo indivíduo é, ao mesmo tempo, particular e universal. Na sistemática das instituições, a relação dialética entre as mesmas é posta como movimento especulativo de grande relevância, sendo esse movimento sistemático considerado o fundamento do desenvolvimento e efetivação da ideia de liberdade. Nesse sentido, a pesquisa aborda prioritariamente o conceito de vontade livre com base na autoconsciência, considerada como condição para que o Estado democrático consiga efetivar a ideia de liberdade no mundo ético. Por fim, são estabelecidos os pontos essenciais da pesquisa que serviram de base para a problemática filosófica da ideia de democracia, com o objetivo de enfatizar a relevância e a possibilidade de aproveitamento do pensamento hegeliano na contemporaneidade.

Palavras-chave: instituições; liberdade; democracia.

ABSTRACT

This research, methodologically conceived in the systematics of Hegelian speculative dialectics, is primarily based on Hegel's Principles of the Philosophy of Law. Thus, it seeks to understand the limits established in the systematics of institutions in ethicality as a way of enabling the real use of practical philosophy in relation to the concept of self-conscious democracy. In this way, it seeks to demonstrate that, regardless of Hegel's advocacy of constitutional monarchy, the idea of freedom proposed in the work in question, in which the concept of free will is based on the identification of individuals' subjectivities with institutions, can be used to the extent that it enables the realization of freedom in democracy based on self-consciousness. The understanding of freedom shows that the truth of the human being is to be universal and that this only becomes possible in ethics through the state. However, this does not mean that the individual can set aside his or her particularity, since this perspective would be contrary to the dialectical process, which brings within itself the particular, the universal and the singular. The particular in the sense of recognizing individuality as an important moment of freedom, universality as the existential goal of the realization of freedom, since freedom is only realized when the individual ceases to be only "in himself" and becomes "for himself", and the singular in the perspective that every individual is, at the same time, particular and universal. In the systematics of institutions, the dialectical relationship between them is seen as a highly relevant speculative movement, and this systematic movement is considered the foundation for the development and realization of the idea of freedom. In this sense, the research primarily addresses the concept of free will based on self-consciousness, which is considered a condition for the democratic state to be able to realize the idea of freedom in the ethical world. Finally, the essential points of the research that served as the basis for the philosophical problem of the idea of democracy are established, with the aim of emphasizing the relevance and possibility of using Hegelian thought in contemporary times.

Keywords: institutions; freedom; democracy.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	BASE CONCEITUAL PARA COMPREENSÃO DA CENTRALIDADE DA IDEIA DE LIBERDADE NA DEMOCRACIA.....	17
2.1	Os pressupostos das teorias democráticas: democracia e filosofia.....	27
2.2	Características básicas do desenvolvimento dialético na filosofia hegeliana: universal, particular e singular.....	31
3	A ETICIDADE HEGELIANA: CONCEITOS E PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS.....	38
3.1	A concepção de poder político na eticidade hegeliana.....	44
3.2	Direitos básicos e estado de direito na democracia.....	48
3.3	A contribuição da moralidade à democracia.....	57
3.4	A família, a sociedade civil e o estado hegeliano na perspectiva da democracia.....	64
4	AS CONDIÇÕES CONCEITUAIS PARA PENSAR OS DESAFIOS DA IDEIA DE LIBERDADE NA DEMOCRACIA.....	74
4.1	A heterogeneidade na relação entre democracia e parlamentarismo	77
4.2	Homogeneidade e pluralidade como contribuição à compreensão da liberdade na democracia.....	89
4.3	O princípio em Hegel e a figura do monarca nas democracias atuais.....	97
4.3.1	<i>A democracia como racionalidade superior na convivência política.....</i>	107
5	O APORTE TEÓRICO DA ETICIDADE COMO FUNDAMENTO DA DEMOCRACIA: A UNIVERSALIDADE DO CONCEITO DE LIBERDADE.....	113
5.1	O conceito do direito: racionalidade e autoconsciência.....	120
5.2	O conceito de liberdade como fundamento racional da democracia autoconsciente.....	126

5.2.1	<i>A razão autoconsciente como fundamento para a liberdade na democracia</i>	133
5.2.2	<i>A realização concreta da liberdade na existência humana</i>	134
5.2.3	<i>A dialética da liberdade: indivíduo e estado democrático</i>	138
6	CONCLUSÃO	147
	REFERÊNCIAS	150

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como fundamento a relação sistemática estabelecida entre as determinações da eticidade, realizando uma pesquisa bibliográfica argumentativa sobre a ideia de liberdade em Hegel, como forma de evidenciar verdadeiramente a liberdade na existência humana, ou seja, a liberdade efetivada, e trazer à tona a real possibilidade de aproveitamento dessa concepção em relação à ideia de democracia. A temática a ser trabalhada está inserida na obra *Filosofia do Direito*, de Hegel. Nesse sentido, a configuração da eticidade hegeliana, na perspectiva da autoconsciência, servirá como apporte teórico universal para o estabelecimento da fundamentação da ideia de liberdade na democracia.

A relevância do conteúdo em questão reside no fato de trazer consigo a efetivação da ideia de liberdade, apresentada sistematicamente, que nos serve para uma melhor compreensão da fundamentação da liberdade na contemporaneidade, considerando as problemáticas que hoje se instauram sobre a democracia e as relações sociais. Nesse sentido, a tese fundamental da pesquisa consiste em problematizar a discussão sobre a efetivação da liberdade e a concepção de democracia, como forma de atualizar a tese hegeliana de vontade livre como fundamentação universal da ideia de liberdade, conforme o entendimento sobre a filosofia política explicitado no pensamento de K. Utz: 'Mas, a meu ver, ela pode ser muito útil e frutífera para reavaliar criticamente aquelas soluções e aquele entendimento do Político e da Democracia que parecem tão normais e até inquestionáveis para nós¹.

Primeiramente é válido explicitar que não pretendemos desenvolver a sistematização do pensamento hegeliano, mas partir de uma abordagem sistemática da eticidade hegeliana, compreendendo as razões metodológicas que levaram o autor em questão a dinamizar a concepção de efetivação da liberdade na perspectiva citada. Nesse sentido, é necessário compreender a concepção sistemática de desenvolvimento e efetivação da ideia de liberdade.

A compreensão de sistema elaborada por Hegel, diferentemente de outras filosofias, nos leva a examinar as diferentes questões como partes de um todo orgânico, quer dizer, as diversas partes da filosofia da realidade hegeliana são

¹ UTZ, K., 2009, p. 171.

alicerces umas das outras, a partir de um método denominado dialético especulativo. Assim, o arcabouço teórico de Hegel impossibilita examinar as partes de forma isolada sem comprometer o todo em questão. Portanto, pretendemos analisar a eticidade em sua complexidade teórica. Para alcançar o êxito de uma análise interna, torna-se ainda obrigatório investigar se as pretensões do autor foram realmente viáveis na perspectiva de superação das problemáticas de seu tempo, identificando as diferentes questões filosóficas e seus limites. Compreendemos que, para Hegel, a concepção de eticidade representa mais do que um momento de desenvolvimento do sistema, considerando que podemos vê-la como a conservação e a elevação da moralidade posta até o seu contexto histórico.

Nas considerações críticas, não podemos nos limitar a apresentar as características da eticidade hegeliana, mas precisamos colocar à prova a fundamentação e os objetivos dessa problemática, levando sempre em consideração a coerência lógica estabelecida, bem como a necessidade de evolução da moralidade para o próximo estágio de desenvolvimento da liberdade. Para tanto, é necessário observar os elementos teóricos que embasam o conceito de eticidade, elevando o pensamento hegeliano no contexto do idealismo alemão e buscando, assim, justificar a concepção de sistematização da eticidade. Contudo, consideramos que a filosofia hegeliana não pode ser simplesmente comparada às filosofias de seu tempo, visto que o método dialético especulativo desenvolvido pelo autor possui características próprias.

A eticidade é apresentada como o momento mais desenvolvido da ideia de liberdade, em que os momentos anteriores são pressupostos sistemáticos. Nesse sentido, a compreensão desse momento concreto pressupõe o conceito de liberdade efetivada na complexidade das relações humanas existenciais. Mas como efetivar a liberdade na vida vivida sem a devida consciência de todos os indivíduos? A liberdade seria destinada apenas a um grupo de pessoas?

Hegel comprehende a eticidade como o Bem vivente, na medida em que a concebe a partir da autoconsciência. Isso representa uma questão bastante complexa e importante para entender a relevância do momento sistemático em evidência. Assim, o conceito de liberdade efetivada é apresentado e também concebido como a natureza da própria autoconsciência. Dessa forma, a liberdade não pode ser estabelecida unilateralmente como abstrata, mas na concretude das relações das quais todos fazem parte.

O estabelecimento da autoconsciência é bastante específico na proposta de liberdade efetivada, visto que é uma condição fundamental para a existência da própria universalidade na vastidão das diferentes relações sociais. O cidadão precisa ser autoconsciente na concepção da universalidade. Em sua própria consciência, comprehende a diferença entre os momentos da vontade, ou seja, entre o arbítrio particular e sua relação com o universal. De outra forma, a liberdade efetivada na filosofia hegeliana não poderia existir, uma vez que as pessoas não saberiam reconhecê-la.

Na designação grega, democracia é precisamente esta auto-organização ou organização do povo, isto é, governo do povo, para o povo e pelo povo, que culmina na democracia participativa, e constitui a tarefa fundamental da filosofia política hoje legitimá-la. Podemos assim, com base nas concepções evidenciadas, problematizar e subsidiar a compreensão que temos sobre a participação política na democracia. Surge a pergunta: como efetivar a liberdade em uma forma política de governo baseada na democracia?

A compreensão do conceito de eticidade na perspectiva da vontade livre equipara-se à forma mais elevada de desenvolvimento da liberdade autoconsciente, possibilitando a realização histórica do ser humano. Na perspectiva hegeliana, a eticidade foi, por isso, apresentada aos povos como a justiça eterna, como deuses sendo em e para si, contra os quais a atividade vã dos indivíduos permanece como um jogo ascendente². Com isso, compreendemos que Hegel não pretende tratar de qualquer eticidade ou proposta de liberdade, mas da verdadeira liberdade, deixando claro que não se trata de uma liberdade apenas formal, mas de uma liberdade que encontra a sua verdade na relação com o próprio conteúdo, ou seja, na complexidade da vida social concreta.

Nesse sentido, a concepção de liberdade na perspectiva da autoconsciência é essencial para a fundamentação da liberdade do indivíduo no âmbito das instituições, visto que, sem essa condição, o indivíduo não conseguirá ser plenamente livre. A questão primordial surge em relação às formas de governo, sobretudo na concepção de democracia. O que está em questão para Hegel é justamente a liberdade efetivada através da universalidade. Isso significa que a opinião meramente particular dos indivíduos nas tomadas de decisão não é favorável

² HEGEL, 2021, p. 173.

em nenhuma forma de governo.

Na eticidade, o governante não tem a função de deliberar com base em seu próprio arbítrio. Assim, a questão da efetivação da liberdade pode ser atualizada na perspectiva de uma determinada forma política de democracia autoconsciente, uma vez que, na Filosofia do Direito, a questão primordial não é a forma específica de governo, mas as condições concretas para a efetivação do mundo ético. “A partir deste ponto de vista, dificilmente se pode levantar a questão ociosa de qual forma seria a melhor, a monarquia ou a democracia³”.

Ressaltamos que a configuração de eticidade proposta por Hegel é alicerçada na universalidade que compreende a particularidade, mas que a universalidade possui primazia. Isso não foi estabelecido acidentalmente na subjetividade arbitrária, pois a compreensão universal da liberdade está intrinsecamente ligada à racionalidade como estrutura conceitual. Isto é, o conceito de eticidade representa o mais alto nível de compreensão racional dessa questão. Assim, o ético é o sistema de determinações da ideia de liberdade, e isso é posto como a sua racionalidade.

O fato de que o ético seja o sistema dessas determinações da ideia constitui sua racionalidade. Desse modo, o ético é a liberdade ou a vontade sendo em si e para si, enquanto o objetivo, círculo da necessidade cujos momentos são as forças éticas que regem a vida dos indivíduos e têm neles, enquanto seus acidentes, sua representação, sua figura aparecendo e sua efetividade. (HEGEL, 2021, p. 173)

Para Hegel, a substância ética é mais elevada do que o ser da natureza. Obviamente, Hegel comprehende o ser humano na perspectiva do espírito, da razão, diferentemente dos objetos naturais. Ele exemplifica que a natureza, de forma geral, se apresenta em sua forma particular, na qual a consciência atribui uma validade. A diferença consiste justamente no fato de que os objetos da natureza possuem uma validade especificamente exterior, enquanto as leis éticas estão postas de forma superior.

Em síntese, ressaltamos que, metodologicamente, não podemos analisar a amplitude da filosofia prática em questão sem compreender a concepção geral do processo de desenvolvimento do espírito. Analisar separadamente os conceitos hegelianos sobre as configurações postas na eticidade traria apenas uma

³ HEGEL, 2021, p. 286.

compreensão superficial sobre a ideia de liberdade proposta, impossibilitando, assim, o real aproveitamento da filosofia hegeliana na perspectiva da tese em questão. Dessa forma, a pesquisa objetiva estabelecer o conceito de liberdade em Hegel na relação entre as determinações da eticidade, para, com isso, explicitar a necessidade de identificar a vontade do indivíduo com a universalidade presente nas instituições, como condição para que ele seja realmente livre. Isso demonstra que, embora o autor tenha defendido a monarquia constitucional, o conceito de liberdade, alicerçado na concepção de vontade livre e na relação dialética entre as instituições, possibilita pensar a ideia de liberdade hegeliana em relação ao conceito de democracia na perspectiva de ideia reguladora.

Ao evidencermos a sistemática de realização da ideia de liberdade, será possível problematizar a importância das instituições no pensamento hegeliano como forma de garantir a concepção de universalidade na sociedade, bem como analisar sua relação com a democracia, vista como a organização de governo mais aceitável na atualidade, alicerçada em determinada constituição. Mas, afinal, como é possível aproveitar o pensamento hegeliano na perspectiva de uma sociedade democrática?

Consideramos necessário explicitar que as configurações de família, sociedade civil e Estado não representam esferas que exercem diferentes formas de liberdade. Segundo K. Utz (2009), o político é justamente o espaço onde os sujeitos se efetivam como seres livres. Assim, Hegel estabelece a liberdade de forma específica, dentro de um processo de desenvolvimento dialético, para que ela possa ser de fato efetivada na vida concreta, diferenciando-a da simples possibilidade de escolha, que inviabilizaria a existência de todos os indivíduos como realmente livres.

Nesse entendimento, a filosofia política hegeliana é primordial para compreender a sociedade contemporânea, pois a configuração da ideia de liberdade posta no tempo de Hegel estabeleceu a realização da universalidade na vida concreta. Isso significa que as estruturas subjetivas dos indivíduos foram concebidas como possibilidade de identificação com as próprias instituições. Portanto, a tese principal sustenta que a concepção de liberdade hegeliana é universal e, por isso, torna-se possível pensar e fundamentar uma democracia autoconsciente na perspectiva da vontade livre, como forma de possibilitar a realização da verdadeira liberdade.

Com base no entendimento supracitado, é possível problematizar a compreensão que temos sobre a liberdade na realização democrática das sociedades atuais, visto que a base orgânica das relações entre os cidadãos pode ser analisada

nas perspectivas da particularidade, universalidade e singularidade. Diferentemente de épocas anteriores, em que o poder era estabelecido por autoridade divina ou ideologias totalitárias que suprimiram a liberdade dos indivíduos, hoje concebemos a participação democrática de todos os indivíduos como a possibilidade legítima de realização do governo. Nesse contexto, não tratamos de um tipo específico de democracia, mas da ideia de democracia que pode ser estabelecida em diferentes formas de governo, nas quais todos, de forma geral, participam da tomada de decisões por meio da representatividade política.

O contexto da modernidade vivenciado por Hegel estabelece o ser humano na perspectiva do conceito de individualidade, diferentemente de épocas anteriores, em que a concepção de comunidade se confundia com o caráter individual das pessoas. Na Filosofia do Direito, o ser humano é compreendido e posicionado socialmente como particular, universal e singular. Assim, buscamos compreender as razões pelas quais a concepção hegeliana de liberdade foi estabelecida na relação sistemática das instituições, para, assim, demonstrar que a ideia de liberdade efetivada em sua filosofia política pode se tornar um importante instrumento para refletir, analisar e propor a realização da liberdade na democracia. Na contemporaneidade, a referida democracia, na maioria das vezes, fundamenta-se em questões que perpetuam desigualdades na participação social.

Segundo Utz (2004), a concepção de liberdade estabelecida por Hegel, que possibilita ao indivíduo ser livre, é efetivada somente no Estado. Além disso, é preciso deixar claro que essa liberdade não é estabelecida em qualquer forma de vontade, pois o indivíduo não vive isolado dentro da esfera da eticidade. Ele precisa respeitar restrições impostas pelas leis ou pela convivência com outras pessoas. Em suma, a liberdade do indivíduo é colocada em consonância com a universalidade presente no contexto da eticidade, pois a liberdade só ocorre na relação entre diferentes indivíduos.

As estruturas estabelecidas intersubjetivamente entre os indivíduos devem ser razoáveis. No entanto, o conceito de "razoável" em Hegel assume um significado diferente, pois, para ele, a razão é o fundamento da eticidade. Portanto, a relação dos indivíduos com as instituições, onde estruturas racionais foram institucionalizadas, torna-se justamente o espaço em que é possível realizar a liberdade. Com a identificação das estruturas subjetivas dos indivíduos com as instituições democráticas, torna-se possível alcançar a plena liberdade, pois o mundo das

instituições deixa de ser percebido como algo estranho e passa a ser concebido como a possibilidade de realização concreta do próprio indivíduo, permitindo que todos os cidadãos vivam de acordo com a ideia de liberdade. Compreendemos ainda que os indivíduos que não possuem estruturas subjetivas formadas sob o viés da universalidade serão alienados dentro das instituições e não se reconhecerão como livres. Isso inviabiliza a plena realização da liberdade e gera diversos conflitos entre o livre-arbítrio e a vontade como realização da substancialidade ética. Assim, as estruturas da universalidade, mediadas inicialmente no contexto da família como instituição, são, na verdade, condições para a realização concreta da universalidade na vida vivida.

Metodologicamente, desenvolvemos, em um primeiro momento, a base conceitual para compreender a ideia de liberdade na democracia, a fim de identificar os elementos que subsidiam a concepção hegeliana de liberdade. Em seguida, relacionamos as determinações da eticidade e as configurações estabelecidas no desenvolvimento da ideia de liberdade com a fundamentação de uma sociedade democrática livre. Isso permitiu estabelecer os limites da tese hegeliana, além de demonstrar a universalidade da ideia de liberdade no contexto democrático, desenvolvendo os conceitos e princípios da eticidade para aplicar às diferentes relações sociais na complexidade sistêmica. No terceiro momento, trabalhamos as condições conceituais para refletir sobre os desafios da ideia de liberdade, evidenciando categorias primordiais para analisar criticamente sua realização para todos. Finalmente, relacionamos os momentos de determinação da eticidade que subsidiam a efetivação da liberdade autoconsciente na perspectiva democrática, provando a universalidade da ideia de liberdade. Assim, é possível estabelecer as ideias em questão para compreender a eticidade hegeliana como aporte teórico universal da democracia autoconsciente.

2 BASE CONCEITUAL PARA COMPREENSÃO DA CENTRALIDADE DA IDEIA DE LIBERDADE NA DEMOCRACIA

A liberdade humana é algo que vem sendo problematizada no campo da ética por diferentes pensadores no decorrer da história da humanidade. Ser estabelecido como ser humano livre sempre foi uma questão primordial na vida em sociedade. Na atualidade, diferentes esferas do conhecimento humano discutem os pressupostos da ação humana, algumas vezes, deixando a perspectiva de investigação ética iniciada pelos autores clássicos da filosofia. Abordamos a questão da liberdade partindo de uma análise conceitual da compreensão da liberdade dentro da racionalidade⁴ proveniente da sistemática filosófica hegeliana estabelecida na Filosofia do Direito, possibilitando uma reflexão dos fundamentos conceituais do pensamento em questão.

É preciso destacar que a compreensão sobre o conceito de liberdade se altera no decorrer dos anos, levando sempre em conta as condições sociais e as implicações filosóficas do período em questão. Percebemos que a configuração de universalidade da liberdade do mundo antigo e medieval foi bastante enriquecedora, mas precisou ser suprassumida por configurações distintas que levassem em conta o ser humano na sua totalidade, ou seja, na particularidade e singularidade. Condições que só foram possíveis com o avanço da história e das formas de convívio social. Nesse sentido, apesar do objeto de análise ser o plano filosófico, precisamos compreender que a fundamentação da liberdade possui dimensões de natureza tanto histórica, quanto de desenvolvimento conceitual que alteram o quadro teórico, e necessariamente a forma como a normatividade humana poderá vir a ser analisada.

No primeiro momento é preciso compreender o ser humano enquanto ser que se distingue do restante da natureza por conseguir ir além dos seus próprios instintos, quer dizer, a ação comportamental do ser humano não está previamente determinada pelo organismo natural. Assim, o indivíduo faz parte da natureza ao mesmo tempo em que transcende a sua realidade natural, dando sentido ao mundo

⁴ Ver G. W. F. HEGEL, Filosofia do Direito, 2. ed. rev. e atual., Porto Alegre, Editora Fundação Fênix, 2024, p. 20: Este é o sentido supremo da superficialidade[:] colocar a ciência não no desenvolvimento do pensamento e do conceito, mas antes na percepção imediata e na imaginação contingente e igualmente a rica articulação do ético dentro de si, que é o Estado, a arquitetônica de sua racionalidade, a qual pela diferenciação determinada das esferas da vida pública e de suas legitimações e pelo rigor da medida, na qual se mantém cada pilar, arco e viga, faz nascer a força do todo da harmonia de seus elos, – [a superficialidade consiste em] deixar esse edifício formado fundir-se no caldo do “coração, da amizade e do entusiasmo”.

através das suas ações na medida em que se efetiva historicamente. Logo, podemos estabelecer que o ser humano é um ser que se afirma no processo de desenvolvimento histórico, visto que comprehende a si na existência histórica através da capacidade de desenvolver seus próprios atos racionalmente, transformando historicamente a sua existência no mundo.

A filosofia grega conseguiu compreender o ser humano imediatamente na sua universalidade dentro de uma configuração social e política que captava pela primeira vez na história a concepção de cidadania e democracia dentro da pôlis, embora não tenha conseguido desenvolver o ser humano na sua individualidade, muito menos sair da perspectiva cosmológica, visto que não conseguiu apreender o desenvolvimento das ações humanas na efetivação da historicidade, ou seja, a conquista e efetivação do próprio ser humano.

Por isso, a posição do homem diante da facticidade é de uma práxis transformadora: ele transforma o que encontra no processo de sua efetivação. O homem, portanto, não é pura e simplesmente, mas se faz no mundo através de sua ação. O que em última análise está em jogo na ação do homem é sua própria humanidade, a conquista e efetivação do ser-homem é sua própria humanidade, a conquista e efetivação do ser-homem enquanto tal. (OLIVEIRA, 1996, p. 13)

O ser humano ao fazer parte do mundo natural possui implicações de natureza fisiológica, isso quer dizer que necessitará orientar os seus impulsos através da racionalidade. Com isso, o ser humano tem a condição de sempre compreender e guiar as suas ações no mundo. Por fazer parte do mundo de uma forma distinta em relação à natureza, a prática humana no mundo está fundamentada na transformação da realidade na medida em que a ação se efetiva, contendo em si, portanto, uma práxis transformadora. Logo, o indivíduo se efetiva na história⁵ através do estado transformando o contexto da sua existência. O ser humano encontra sentido da sua existência no estado na medida em que o estado é o sentido da própria história da existência humana.

Compreendemos que existe no ser humano uma conquista de si na sua existência histórica que está posta no desenvolvimento das suas ações, portanto, a vontade humana possui um lugar importante na efetivação histórica da existência

⁵ Ver G. W. F. HEGEL, 2024, p. 65: o Estado, enquanto liberdade que na livre autonomia da vontade particular é igualmente universal e objetiva – esse espírito efetivo e orgânico α. é [aquele] de um povo, β. através da relação dos espíritos dos povos particulares, γ. torna-se efetivo e se manifesta na história do mundo como o espírito universal do mundo, do qual o direito é o mais elevado.

humana. A efetivação do indivíduo enquanto ser encontra na existência da vida ética a necessidade de superar aspectos da particularidade da vontade através de um processo de universalização. Nesse aspecto a referida universalização da vontade tem sido um dos pontos essenciais para compreender a fundamentação da sociabilidade humana, visto que a vida ética proposta historicamente pressupõe a universalidade da vontade como condição para existência da liberdade de todos, levando sempre em consideração as peculiaridades do contexto social, político e filosófico.

Uma das problemáticas importantíssimas levantadas na filosofia grega sobre o ser humano foi justamente sobre a essência máxima, estabelecida na expressão “Conhece-te a ti mesmo”, isto é, o ser verdadeiro do ser humano na sua complexidade, bem como a sua fundamentação. Podemos estabelecer que a verdade do indivíduo enquanto ser é a sua liberdade efetivada? “A resposta de Platão vai tornar-se paradigmática para o pensamento clássico: verdade e validade absolutas na ação humana se radicam no incondicionado da ideia do Bem”⁶. Logo, é fundamental que o indivíduo consiga compreender verdadeiramente a sua essência para se efetivar no processo da conquista de si.

Oliveira (1996) afirma que o ser humano precisará passar por um processo de universalização da vontade que possibilitará a configuração permanente do ser. - Eis a grande problemática! Primeiramente existe a concepção de que a verdade é universal, além da necessidade de “algo” permanente que possibilite a realização desse processo. A realização do referido processo em questão só pode acontecer na existência social da humanidade, quer dizer, na concretude das relações humanas. Quais seriam, portanto, as estruturas necessárias para manter a permanência da universalização da vontade humana no campo da existência social para todos?

A questão das questões é a “conquista da determinação” do homem enquanto tal. Na perspectiva da metafísica, a descoberta dessa determinação se faz através da tematização e efetivação da “essência imutável”. Por ela, o homem tematiza um espaço que, para além de sua individualidade, funda uma vida em que a particularidade do indivíduo é “negada” à medida que é situada no “espaço da comunicação” aberto pela normatividade intersubjetiva da essência”. (OLIVEIRA, 1996, p. 14)

⁶ OLIVEIRA, 1996, p. 13.

O ser humano precisa, então, passar por um processo de compreensão da sua essência verdadeira enquanto imutável para fundamentar a sua existência concreta no mundo, isto é, na relação do ser como o devir. Haja vista que “através da essência está estabelecido para sempre o que o homem é enquanto homem e, consequentemente, o que ele deve fazer para conquistar o seu ser”⁷.

A ideia de liberdade não pode ser alcançada de forma equivocada na existência humana, visto que o ser humano precisa ser livre mediante a sua efetivação na história a partir de paradigmas conceituais baseados na essência humana, além de que a base universal dos paradigmas deve subsidiar formas de garantir a ação na perspectiva da universalidade.

Na metafísica grega percebemos imediatamente que a universalidade predomina, sem compreender a plenitude do ser humano na esfera da particularidade. Dessa maneira, a individualidade não tem espaço na vida social. Poderíamos, então, apostar unilateralmente na universalidade como a responsável pela efetivação da liberdade humana? Uma coisa é certa, o ser humano não pode ficar apenas livre baseado nas concepções universais da razão sem a devida exteriorização na história de sua existência.

A grandeza desse pensamento foi ter percebido que a pergunta pela determinação do homem vincula-se à pergunta pelo todo da realidade, e a especificidade de sua resposta consistia na “interpretação cósmica” desta totalidade. A existência histórica do homem é humana à medida que se deixa guiar pelos paradigmas eternos da ordem cósmica, que se vai exprimir na convivência humana como o “mundo das leis”. (OLIVEIRA, 1996, p. 15)

Segundo Oliveira (1996), partindo da percepção filosófica de Aristóteles, afirma que o mesmo concebeu naquele momento histórico a pólis grega como possibilidade de universalização do cidadão através das práxis da vida política. Sendo ainda a mesma considerada como uma evolução da natureza do ser humano. A universalidade do ser humano sai do campo da potência para efetivação da prática social na vida cidadã grega. É preciso analisar evitando anacronismos, mas evidenciando as problemáticas que precisamente são compreendidas de forma universal na filosofia hegeliana.

Em primeiro lugar, existem problemas nessas concepções históricas, pois os gregos não reconheciam todos os seres humanos como cidadãos, inclusive as

⁷ OLIVEIRA, 1996, p. 14.

mulheres não tinham acesso à referida vida política. Nesse ponto, compreendemos que o mundo grego concebeu o caráter importantíssimo da universalidade na vida ética, mas a efetivação em questão se limitou na impossibilidade do reconhecimento de todos os indivíduos, além de que condicionou a vida universal na incompreensão da particularidade, em outras palavras, a configuração de liberdade proposta deixava de lado a complexidade das dimensões da conciliação entre particularidade e universalidade na existência social, além de levantar imediatamente um questionamento importantíssimo que somente será resolvido no desenvolvimento da pesquisa sobre a liberdade. Na esfera da vida em sociedade apenas um grupo pode ser considerado livre em detrimento de outros grupos?

É preciso ressaltar que a realização de liberdade na polis foi identificada com a vida política dos cidadãos, além de que a configuração estabelecida na referida organização política propiciou um significado importantíssimo na história da humanidade, pois possibilitou com que os “cidadãos” pudessem buscar na vida pública a realização ética através do exercício da sua existência. “A pólis, nesse sentido, emerge para Aristóteles como a atualização da natureza do homem. A essência do homem, que é, em primeiro lugar, potência, atualiza-se enquanto pólis”⁸. Assim, a pólis evidencia a importância da comunidade política como uma das bases para a existência da liberdade, visto que proporciona através do exercício da vida política a evolução humana para outro nível de humanidade.

Embora a concepção de cidadania grega não esteja na sua abrangência como na atualidade, consideramos notável o fato de que no mundo antigo em questão o processo de humanização dos “cidadãos” acontecia no exercício da prática cidadã, ou seja, na medida em que o cidadão participava das decisões políticas da pólis, o mesmo se efetuou enquanto ser humano. Assim, o exercício da liberdade do indivíduo consistia em exercer a sua universalidade na sociedade política.

Com base no pensamento de Oliveira (1996), a reflexão evidenciada anteriormente consistiu no “pano de fundo” das reflexões éticas do ocidente medieval, até que na modernidade foi possível criar um novo horizonte que possibilitasse a transformação profunda da vida humana através da razão. Ressaltamos que a noção de universalidade do mundo grego é posta em evidência, mas mediante configurações históricas distintas. A problemática social é outra! Talvez seja por isso que a

⁸ OLIVEIRA, 1996, p. 16.

necessidade da afirmação do ser humano como indivíduo floresça com tanta força nas diferentes revoluções. Temos, portanto, uma nova configuração histórica da racionalidade ética.

Na idade média percebemos que o eixo das articulações filosóficas se estabeleceu predominantemente entrelaçado às reflexões de natureza teológica. O agir humano estava caracterizado através de uma ordem divina. De certa forma, Santo Agostinho antecipou algumas reflexões éticas sobre a individualidade da vontade humana, porém fundamentado no pensamento de Plotino, estabeleceu que a plenitude do livre-arbítrio consistia na aproximação da vontade com Deus. Dessa maneira, livre-arbítrio e liberdade são configurações distintas e complementares da vontade humana. Sendo que o indivíduo só poderia ser efetivamente “livre” se identificasse a sua vontade com a ordem divina. Assim, a liberdade estava fundamentada numa metafísica que transcendia os aspectos de ação estabelecida na razão, entrelaçando-a com a fé⁹.

Na final da idade média percebemos que o entrelaçamento entre cosmologia, metafísica e ética como uma ordem para justificar a ação humana perde o fundamento na medida em que a concepção religiosa cristã deixa de serposta como uma ordem necessária, visto que o Deus cristão passou a ser compreendido no horizonte da teologia, isto é, fora de uma ontologia. Dessa forma, foi instigada a busca por uma organização racional que pudesse fundamentar a nova forma de pensar que estava sendo vinculada à esfera da ação social humana. Então, como compreender a normatividade do agir humano sem uma ordem que possibilite necessariamente uma justificativa prévia da referida ação?

É preciso esclarecer que o período medieval, apesar dos acontecimentos que impediam o desenvolvimento das ciências, aconteceram avanços nas diversas áreas do conhecimento humano. A concepção de “idade das trevas” não satisfaz a complexidade de um período histórico, portanto, a modernidade surgiu como uma “suprassunção” histórica que a sociedade necessitava para continuar os processos de transformações sociais em meio a formação do sistema capitalista. Com isso, o pensamento filosófico moderno para fincar o processo de autonomia da razão levou em consideração tanto os conhecimentos provenientes do mundo grego, quanto os conhecimentos do mundo medieval. Acrescentando com isso, a liberdade subjetiva.

⁹ Manfredo Araújo de Oliveira, *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 17.

Nesse ponto, observamos grandes revoluções sociais que caracterizam o novo período em questão, tendo em comum o caráter de reconhecimento e afirmação social de todos os indivíduos.

Trata-se de um longo processo, que no Ocidente, se inicia na Alta Idade Média, se prolonga na época das monarquias absolutistas e se consolida em seu paradigma ao final do século XVIII com as revoluções políticas, em linha paralela à formação do capitalismo e ao aprofundamento da subjetividade e da autonomia da razão, no sulco das três potências históricas propulsoras da modernidade e da liberdade subjetiva que são o Cristianismo, a Reforma protestante e o Iluminismo. (MULLER, 2020, p. 1259)

No horizonte filosófico, compreendemos ainda que na modernidade as reflexões caracterizadas pela ontologia cosmocêntrica do período anterior deram lugar aos questionamentos sobre o indivíduo, não mais alicerçado em uma ordem divina que necessariamente fundamentava o agir humano¹⁰. Com base nesse entendimento, faz-se necessário ainda evidenciar que no campo histórico as mudanças aconteciam para suprassumir os resquícios de poder do feudalismo, dando oportunidade às formas de pensar que anteriormente estavam censuradas pelos mecanismos de controle social do sistema vigente. Temos, portanto, um terreno fértil para pensar a ação humana a partir de um novo quadro social e teórico.

A modernidade abre espaço para a revolução do pensamento ético uma vez que as fundamentações normativas deixam de encontrar espaço na ordem divina que anteriormente validava o agir de diferentes formas. A questão primordial na filosofia seria o pensar a esfera da normatividade humana sem o quadro teórico proveniente da metafísica medieval. Em linhas gerais, somente através da análise racional do agir estabelecido no conhecimento humano será possível compreender a universalidade da ação humana, isto é, o fundamento ético precisará passar conscientemente pela reflexão crítica do agir.

A passagem, portanto, da ontologia cosmocêntrica clássica para a filosofia moderna da subjetividade significou, do ponto de vista do ético, a crise insuperável, no nível da reflexão aberta pela ótica cosmocêntrica, dos fundamentos do ético. A questão, em última análise, diz respeito à instância que fundamenta a incondicionalidade do agir do homem: não existe mais uma ordem prévia doadora de sentido à razão do homem. (OLIVEIRA, 1996, p.18)

¹⁰ OLIVEIRA, 1996, p. 17.

Hegel comprehende muito bem a divisão instaurada na modernidade entre sociedade civil e estado, ou seja, entre a configuração do ser humano moderno em indivíduo burguês e cidadão. Ele estabeleceu a divisão conceitual de ambos de forma sistemática na sua articulação filosófica, compreendendo o entrelaçamento estrutural nas diferentes relações do indivíduo no campo das instituições estabelecidas na eticidade, resolvendo assim, a problemática da vontade subjetiva no mundo moderno através da conciliação onde “a liberdade do cidadão está normativamente acima da liberdade do indivíduo burguês e dos seus direitos subjetivos, mas só na medida em que aquela é ao mesmo tempo a condição e a garantia desta”¹¹.

Com a ausência de uma justificativa de ordem cosmológica ou teológica que validasse a ação humana, o sujeito na modernidade precisará compreender a si enquanto autodeterminante, onde o saber de si como autoconsciente será o fator preponderante para compreensão da sua própria existência. “A nova instância de fundamento da vida ética vai ser o sujeito, enquanto aquele que se caracteriza pela presença a si, autoconsciência, e pela ação a partir dessa consciência”¹². Percebemos, então, um novo horizonte que fundamenta as questões morais e éticas da modernidade, o sujeito que é reconhecido como independente das questões de natureza religiosas. Com isso, existe um novo espaço aberto para fundamentação filosófica a partir do sujeito que, agora, também será considerado como indivíduo.

Nesse sentido, apenas a razão humana na sua existência histórica poderá justificar a moral e a ética dos indivíduos, visto que a mudança de eixo das fundamentações filosóficas e teológicas do período medieval para o período moderno originou um novo horizonte pautado na filosofia moderna da subjetividade, no qual necessitará de novas argumentações filosóficas para compreender o ser humano que se apresenta dentro de novas relações históricas e sociais rumo à liberdade. Não se trata apenas de uma mudança no campo filosófico, mas de uma mudança extrema do ponto de vista da história da humanidade, visto que a modernidade abriu espaço para novas formas de existência social humana. Podemos, inclusive, afirmar que as mudanças do período moderno causaram impactos de natureza social que só podem ser comparados aos períodos pré-históricos, onde o ser humano deixa de ser nômade

¹¹ Ver Lutz Müller, M. (2020). Liberdade e eticidade: o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel. *Educação E Filosofia*, 33(69), 1255–1294.

¹² OLIVEIRA, 1996, p. 18.

e passa a ser sedentário.

No contexto da modernidade compreendemos a razão como a grande articuladora da moral e das ações sociais humanas e, com isso, percebemos que a fundamentação da liberdade ganha a sua base a partir das reflexões racionais, possibilitando assim, uma evolução social à humanidade. “Explicita-se aqui o tema central da modernidade: a razão é o grande instrumento de emancipação da humanidade, a fonte de criação do começo novo para o homem, o penhor de sua vida autônoma¹³”.

A razão, torna-se, portanto, a principal fonte de mediação da existência humana, criando assim, as configurações sociais necessárias para garantir a convivência humana dentro do novo paradigma social existente, o que chamamos de estado moderno, haja vista que nesse período histórico a sociedade foi caracterizada pela burguesia que passava a ser classe social dominante no sistema econômico vigente, deixando para trás os resquícios do período anterior através das diferentes reformas e revoluções. Temos a esfera do indivíduo como centralidade no período moderno, na medida em que não existe mais uma normatividade previamente articulada, fazendo valer a compreensão de novas formas que justifiquem a existência coletiva da humanidade. Assim, na esfera do pensamento filosófico a autoconservação ganha vez e rompe com o estado proveniente da natureza humana, gerando e legitimando a existência da sociedade burguesa.

Na esfera da nova sociedade civil temos a compreensão e as raízes, como condição da nova organização política e econômica, de que todos os seres humanos são indivíduos teoricamente livres que possuem necessidades. Dessa forma, a satisfação das carências dos indivíduos é compreendida como fundamento tanto da sociedade em questão, quanto da nova percepção do ser humano, ou seja, a realização das vontades que envolvem a satisfação dos diferentes aspectos da integralidade humana só poderá ser satisfeita dentro das relações provenientes da convivência social, quer dizer, da sociabilidade.

No entendimento supracitado, a vontade não pode ficar apenas de forma subjetiva, mas precisa ser objetivada em algo, assim, temos o horizonte necessário para fundamentar a propriedade como um dos alicerces para a existência da liberdade na sociedade moderna. Por exemplo: determinada pessoa tem o desejo de tomar

¹³ OLIVEIRA, 1996, p. 19.

sorvete, mas não consegue efetivar à vontade por não encontrar qualquer pessoa que ofereça o produto em questão. Logo, o outro enquanto pessoa autônoma e diferente é condição objetiva para que a liberdade subjetiva do indivíduo que deseja o sorvete possa vir a existir na vida coletiva, isto é, a possibilidade de satisfação da necessidade concreta como efetivação da vontade.

Com isso, muda-se fundamentalmente o próprio conceito de comunidade humana: ele nada mais é que a associação de indivíduos iguais e livres, relacionados entre si enquanto proprietários de si mesmos e das coisas. A vida comunitária efetiva-se, nesse contexto, como troca entre proprietários, e é exatamente a troca que institui a socialização dos indivíduos. (OLIVEIRA, 1996, p. 22)

Em consonância com as ideias supracitadas, podemos estabelecer que a ideia de liberdade hegeliana, alicerçada no movimento dialético como o pilar da eticidade, compreende as questões evidenciadas na modernidade, visto que a concepção de liberdade se apresenta na filosofia do direito como um ideal central que concilia a relação entre o indivíduo e a coletividade.

Na transposição para a ideia de liberdade como fundamento na democracia, podemos compreender que a liberdade se apresenta na participação ativa dos indivíduos na vida social e política como forma de possibilitar a construção de um Estado justo e legítimo. Nesse entendimento, Hegel apresenta a vontade universalizada como a expressão racional da vida em coletividade, que perpassa a simples soma das vontades individuais¹⁴. Ao contribuir para a formação da vontade universal, os indivíduos exercem sua liberdade na perspectiva do autorreconhecimento, e, assim, constroem um Estado que representa seus interesses e aspirações.

Para Hegel, o Estado democrático não é a forma de governo mais compatível com a eticidade e a liberdade. Contudo, elementos estruturados na filosofia hegeliana a partir da autoconsciência servem de aporte teórico para compreensão da ideia de liberdade na democracia. Como Hegel já evidenciou, cada um é filho do seu próprio tempo. No tempo hegeliano, a compreensão dele evidenciava a monarquia constitucional como a melhor forma de governo para manter

¹⁴ Ver G. W. F. HEGEL, 2024, p. 54: Na exigência da purificação dos impulsos reside a representação universal de que eles sejam libertados da forma de sua determinidade natural imediata e do que seu conteúdo tem de subjetivo e de contingente e seriam reconduzidos à sua essência substancial. O que essa exigência indeterminada tem de verdadeiro é que os impulsos sejam o sistema racional da determinação da vontade; apreendê-los assim a partir do conceito, tal é o conteúdo da ciência do direito.

a unidade orgânica do Estado. Contudo, nesse ponto já compreendemos o desenvolvimento histórico, visto que a monarquia constitucional já em si uma evolução da concepção histórica de monarquia absolutista.

Na atualidade temos a constância do avanço do tempo histórico, visto que, hoje, existem novas configurações de organização política que possibilita com que a ideia de liberdade hegeliana possa servir de aporte teórico para fundamentação da tese em questão, apesar de que não tratamos especificamente da experiência contingente de democracia, mas do conceito democracia autoconsciente como possibilidade de efetivação da liberdade. Alcançamos, portanto, o ponto de conceber que a democracia pode ser a forma superior de organização e efetivação política da humanidade. Em suma, explicitamos que temos na tese hegeliana da liberdade elementos estruturais da vida em sociedade que são fundamentos para a supressão da democracia conhecida até o presente momento para a democracia baseada na concepção de liberdade e autoconsciência.

Por fim, a compreensão de Hegel sobre a ideia de liberdade na eticidade e a sua concepção de cidadania representam uma perspectiva basilar importantíssima para analisarmos o papel do indivíduo na vida concreta em sociedade. A participação consciente de todos os cidadãos na deliberação pública fundamentada no compromisso com a justiça e o bem-estar coletivo, possibilita uma realidade onde a liberdade seja para todos, a efetivação histórica da existência da humanidade.

2.1 Os pressupostos das teorias democráticas: democracia e filosofia

A concepção primordial para compreensão de qualquer teoria filosófica exige, antes de tudo, a pressuposição de um “quadro teórico”. Esse quadro considera a análise do contexto histórico e do problema filosófico do autor, permitindo, assim, compreender os limites da problemática em evidência para uma possível atualização dos conceitos em questão.

A pesquisa filosófica em questão, diferentemente das concepções teóricas provenientes da virada linguística da atualidade, propõe partir da concepção de “vontade livre que quer a vontade livre”, outrora estruturada na eticidade hegeliana, ou seja, a partir da ideia de liberdade efetivada, que foi fundamentada na filosofia de forma sistemática, para assim, articular uma relação entre liberdade efetivada e a ideia de democracia. Contudo, precisamos observar e diferenciar a realidade filosófica

hegeliana e seus limites, visto que “em Hegel temos a sequência: intuição, representação, linguagem e pensar (ver Enc. § 20 obs.). A linguagem é a base do pensar, mas ainda não é idêntica ao pensar. O pensar é uma dimensão do próprio espírito humano¹⁵”.

Dessa forma, será necessário compreender a universalidade da concepção de liberdade evidenciada como possibilidade de fundamentação da realização concreta da liberdade na democracia dentro do quadro teórico hegeliano. Nesse sentido, imediatamente precisamos compreender que todo filósofo possui um quadro teórico que imediatamente é articulado com os problemas filosóficos do seu tempo. Com isso, não significa afirmar que o todo do pensamento filosófico do autor ficou retido na história, mas que precisaremos levar em consideração as limitações das teorias em questão para, então, propor uma atualização conceitual.

Compreender qualquer pensamento pressupõe a existência dos limites filosóficos do que foi pensado, a partir da situação histórica do autor. De uma forma hegeliana, podemos conceber o pensamento filosófico como filho do seu tempo. Além disso, podemos pressupor que o conhecimento precisa ser atualizado, visto que a própria filosofia traz consigo uma vastidão de pensamentos filosóficos que foram modificados de acordo com o contexto histórico e filosófico.

Faz-se necessário esclarecer, para relacionar filosoficamente a concepção de democracia na presente tese, o seguinte questionamento: o que é, de fato, pressupõe a democracia? Esta pergunta só poderá ser respondida definitivamente no desenvolvimento da própria tese. De qualquer forma consideramos que as experiências democráticas constituem de alguma maneira a concepção de democracia que pretendemos construir, visto que se considerarmos que as experiências em questão não fazem alguma forma parte da concepção conceitual de democracia. Caso contrário, ficaria muito difícil desenvolver algo que ainda não existe.

Nos últimos séculos a humanidade vivenciou diferentes formas de organização política que culminaram com alterações políticas nunca vistas até então. As diferentes organizações políticas fizeram desaparecer os possíveis traços de democracia, até a existência do processo de redemocratização. Ao passo em que as formas de governo autoritárias que se configuraram nas experiências históricas, perderam a legitimidade perante as diferentes culturas.

¹⁵ Leituras da Lógica de Hegel: vol. 2 [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco et al (Orgs.)-- Porto Alegre, RS:Editora Fi, 2018, p. 68.

Uma vez que compreendemos que os governos autoritários sucumbiram nos seus respectivos contextos históricos, podemos compreender que a teoria democrática conseguiu de fato o seu espaço consciente no mundo? Apesar do avanço histórico ainda percebemos na humanidade diferentes experiências antidemocráticas ou mesmo a democracia sendo desenvolvida em diferentes graus de estruturação ou experiência, isto é, diferente do conceito de estado democrático.

Embora algumas organizações políticas estivessem há bastante tempo vivenciando experiência democrática, “alguns observadores sustentavam que a democracia estava em crise, ou, no mínimo, gravemente distorcida pela redução na confiança dos cidadãos...¹⁶” Existe um pressuposto fundamental quando muitos pensadores avaliam qualquer forma de democracia. Seria justamente a qualidade de vida de determinada sociedade em relação a todos os seus habitantes. Isso acontece pelo fato da ideia de democracia tratar como primordial a participação de todos, ou seja, o acesso de todos à dignidade existencial humana. Na prática, percebemos que nas experiências históricas a participação de todos fica bastante restrita a momentos específicos ou mesmo inexistentes.

Dahl (2001) propõe dividir cerca de duzentos países espelhos pelo mundo entre os que não possuem governo democrático, os que se tornaram democrático nos últimos anos e os que já têm governos democráticos bem estabelecidos. Acredita que de uma perspectiva democrática, cada grupo apresenta uma dificuldade diferente. Em relação aos países que passaram pelo processo de democratização, a dificuldade seria: saber se organização política resistirá às dificuldades do tempo; para os países que já estão com a democracia consolidada, seria: aprofundar a sua democracia. No entendimento apresentado, podemos realizar a seguinte pergunta: o que realmente distingue um governo democrático de um governo não democrático?

A esta altura, pode-se muito bem perguntar: o que realmente entendemos por democracia? O que distingue um governo democrático de um governo não-democrático? Se um país não-democrático faz a transição para a democracia, é transição para o quê? Com referência à consolidação da democracia, o que exatamente é consolidado? E o que significa falar de aprofundar a democracia num país democrático? Se um país já é uma democracia, como ele poderá se tornar mais democrático? E assim por diante. (DAHL, 2001, p. 12)

¹⁶ DAHL, 2001, p. 12.

Com base na existência histórica da democracia, explicitamos que a mesma é discutida há pelo menos vinte e cinco séculos, com diálogos que nem sempre culminaram em concordância sobre questões básicas, visto que a concepção de governo em questão tem significados diferentes para diferentes culturas no decorrer do desenvolvimento histórico da humanidade. Eis a importância de trazer o debate em questão para o campo da filosofia, conhecimento humano que floresceu no mesmo contexto histórico do grego.

Compreendemos que historicamente reunimos pela primeira vez na humanidade as condições históricas e conceituais básicas para a real efetivação da experiência democrática livre na humanidade, visto que somente recentemente, temos, em algumas experiências democráticas, o reconhecimento da participação política de todos os indivíduos como cidadãos, o que de alguma forma nos remete a compreender que a democracia no sentido moderno é relativamente jovem. O que ainda falta para a democracia se efetivar verdadeiramente?

A democracia vem desde a Grécia antiga em processo de formação ou estruturação em contextos históricos. Muitas vezes com experiências bastante distintas se comparadas umas com as outras. Dessa forma, podemos afirmar que o surgimento da democracia remonta há mais de dois milênios, chegando até os dias atuais como uma situação que ainda não foi resolvida, mas com peculiaridades que permitem esperançar uma real experiência democrática na existência humana.

Talvez fosse agradável vermos a democracia progredindo mais ou menos continuamente desde sua invenção, por assim dizer, na Grécia antiga há 2.500 anos e aos poucos se expandindo a partir daquele ínfimo começo até os dias de hoje, quando chegou a todos os continentes e a uma boa parte da humanidade. (DAHL, 2001, p. 17)

Em síntese, a democracia como forma de organização política e social, pressupõe na sua gênese, um conjunto de pressupostos filosóficos que fundamentam a sua existência até os dias atuais. Por mais que a redemocratização em muitas civilizações seja algo relativamente novo, a própria concepção de democracia é antiga, o que nos remete a evidenciar que somente nas condições sociais da atualidade é possível realmente avançar a sociedade na efetivação democrática livre. Nesse sentido, não podemos partir sem uma compreensão filosófica de democracia na atualidade, visto que desenvolver a concepção de governo em pauta no prisma filosófico hegeliano é primordial para traçar uma configuração democrática adequada,

analizando criticamente os fundamentos que estabelecem as teorias, juntamente com as suas possibilidade, para assim, compreender a democracia na contemporaneidade nos diferentes processos de transformação.

Por fim, podemos compreender que a democracia foi por muitas vezes estabelecida dentro de uma forma de organização política e social que visa a sua representação e a sua soberania através do povo. Dessa forma, garante a igualdade, a liberdade e participação ativa dos cidadãos. A democracia por sua vez, não pode ser compreendida como um conjunto de ações coletivas dissociadas, mas como uma forma política superior reguladora em que a liberdade individual e coletiva seja possível na construção de uma ordem justa na perspectiva da organicidade.

2.2 Características básicas do desenvolvimento dialético na filosofia hegeliana: universal, particular e singular

A filosofia hegeliana se distingue de outras formas de conhecimento por não pressupor seus objetos e métodos como imediatamente dados pela representação. Diferentemente das ciências, que partem de pressupostos definidos, o conhecimento filosófico¹⁷, para Hegel, não pode se fundamentar em bases que não sejam rigorosamente elaboradas no próprio processo do pensar. Nesse sentido, a filosofia rejeita a familiaridade ingênua com seus objetos, considerando-a insuficiente para legitimar qualquer saber verdadeiro.

Para Hegel, a consciência é o ponto de partida, visto que é preenchida por conteúdos de diferentes naturezas, como sentimentos, intuições e imaginação. Essas formas mantêm sua singularidade, mas, na medida em que se relacionam com a objetividade, as determinações dessas formas combinam-se ao conteúdo que é

¹⁷ Ver G. W. F. HEGEL, 2024, p. 30: Antes, no conhecimento filosófico, a necessidade de um conceito é a questão principal, e o percurso, enquanto resultado, é de ser devindo, é sua demonstração e sua dedução. Visto que seu conteúdo para si é necessário, assim o segundo ponto é olhar ao redor de si o que lhe corresponde nas representações e na linguagem. Mas como esse conceito é para si em sua verdade e como ele é na representação, não apenas esses dois pontos podem ser diferentes um do outro, mas é preciso também que o sejam segundo a forma e a figura. Contudo, se a representação não é falsa também segundo seu conteúdo, o conceito pode bem estar presente como conteúdo nela e como presente nela segundo sua essência, isto é, que a representação pode ser elevada à forma do conceito. Mas ela é tão pouco padrão de medida e critério do conceito, necessário e verdadeiro para si mesmo, que é antes ela que tem de tirar dele sua verdade, legitimar-se e conhecer-se a partir dele. – Mas, se de um lado, esse modo de conhecimento com suas formalidades, definições, conclusões, demonstrações e semelhantes quase que desapareceu e em troca recebeu um mau substituto graças a um outro estilo, a saber, pegar no voo e afirmar imediatamente como fatos da consciência as ideias em geral, entre as quais a do direito e suas determinações ulteriores, e tomar por fonte de direito um sentimento natural ou intensificado, o próprio ardor e o entusiasmo.

percebido ou representado. Ainda assim, o conteúdo permanece, em última instância, o objeto da consciência, seja em unidade com a forma ou em separação. Assim, o que é, em si, o mesmo conteúdo pode aparecer diversamente representado, dependendo da maneira como é apreendido pela consciência.

A aparente falta de compreensão da filosofia, segundo Hegel, está ligada à dificuldade comum de se pensar de maneira abstrata, quer dizer, de operar no domínio dos puros pensamentos. Essa dificuldade é agravada pela impaciência em alcançar o conhecimento filosófico por meio de representações, ignorando que ele só pode ser verdadeiramente compreendido na esfera do conceito. Nesse contexto, emerge a questão central de como relacionar conceitos e representações, dado que, na consciência comum, os pensamentos frequentemente aparecem revestidos de matéria sensível. A filosofia, por sua vez, busca transcender esse nível, elevando-se ao pensamento puro, onde os conceitos alcançam sua plena realização.

O desenvolvimento da filosofia em Hegel possui uma maneira peculiar e necessária de realizar o percurso do conhecer, ou seja, diferente de qualquer outro tipo de conhecimento, pois busca explicar o pensamento a partir do próprio pensamento na perspectiva da dialética especulativa. Peculiar justamente por não pressupor nenhum conhecimento como já explicitado; necessária pelo fato do movimento imanente dos desdobramentos dialéticos do percurso do próprio pensamento.

O verdadeiro conteúdo da consciência se apresenta na transposição para forma de pensamento e conceito, em outras palavras, na capacidade de compreender o objeto de conhecimento sem as amarras da sensibilidade. A partir disso, podemos estabelecer a diferença entre filosofia e outras formas de conhecimento que não seja baseada na razão, visto que a primeira precisa justificar suas determinações discordantes. É importante que a filosofia saiba que seu conteúdo é o seu autoproduzir-se. O seu conteúdo é a efetividade, diferenciando-a do fenômeno pelo mesmo ser transitório. Portanto, é necessária a concordância da filosofia com a efetividade e a experiência, a reconciliação da razão consciente de si com a razão essente com a efetividade. Seria, de alguma forma, o retorno do pensamento conceituante com a própria realidade, mas com a capacidade de compreender a devida relação entre ambos, ou seja, a junção da forma com o conteúdo¹⁸.

¹⁸ Ver HEGEL, 2003, p. 304: a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma.

Na introdução do Vol. I da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, Hegel, faz uma comparação entre o conhecimento das ciências empíricas e o espiritual, afirmando que o primeiro, por mais satisfatório que seja, não abrange o conhecimento da liberdade, do espírito e de Deus. Haja vista que o referido conhecimento não pertence à experiência, pois não pode ser experimentado de maneira sensível, na medida em que o que pertence à consciência pode ser experimentado; o problema é que os objetos em evidência se apresentam como infinitos.

Podemos compreender a natureza do pensamento especulativo como propriamente filosófico pelo fato de a racionalidade exigir necessariamente uma satisfação ulterior. A razão subjetiva demanda ser satisfeita conforme sua forma, sendo a referida forma a necessidade em geral. O universal, no contexto do fazer ciência enquanto indeterminado, não está intrinsecamente ligado ao particular. Somente quando a reflexão busca proporcionar satisfação — compreendida como o estabelecimento de uma relação — a necessidade da conexão entre universais e particulares pode, de fato, ser considerada como característica do pensamento propriamente filosófico ou especulativo. Em outras palavras, o conhecimento filosófico reconhece o universal das ciências. Em suma, o conhecimento filosófico característico do pensamento hegeliano não possui pressupostos, inclusive Hegel apresenta o mesmo como uma forma de conhecimento específico que necessita ser justificado na sua capacidade de conhecer objetos absolutos. Qualquer explicação prévia sobre o conhecimento filosófico pode ser considerada como uma explicação não filosófica, isto é, como afirmações contingentes.

A filosofia hegeliana possibilita a realização da sua interioridade suprema, quer dizer, ao próprio pensar por ser esse o seu princípio. Neste ponto, realiza uma identificação entre o pensar e o espírito, explicitando a diferença das formas em relação ao sensível. Compreendemos a partir disso, a dialética como a natureza do próprio pensar, visto as características de negatividade de si mesmo, o que Hegel chama de contradição. O nascimento do pensamento filosófico, que teve por início a consciência de forma imediata e raciocinante, concebe que o próprio pensar buscou elevar-se acima do sensível, ou seja, ir além das explicações fenomênicas. “Assim, o saber [a respeito] de Deus, como de todo o suprassensível em geral, implica essencialmente uma elevação acima da sensação ou intuição [sensível]; implica, por isso, um comportamento negativo para com esse primeiro [termo]: — mas, assim,

[implica] a mediação¹⁹". Com isso, Hegel, proporcionou uma explicação sobre a relação negativa do pensamento filosófico com o próprio começo, promovendo o desenvolvimento dialético mediado a partir de si, em outras palavras, do próprio pensamento através da negação.

Segundo Hegel (1995), a filosofia se manifesta no desenvolvimento histórico externo das ciências em geral, onde a sucessão de conhecimentos é considerada contingente, sobretudo por gerar, supostamente, uma variedade de princípios associados a diferentes filosofias. Contudo, aponta para uma unificação e inter-relação desses conhecimentos ao afirmar a existência de um "artesão", entendido como o "espírito vivo e uno". Assim, podemos compreender que a história da filosofia apresenta uma única filosofia com diferentes graus de desenvolvimento. Nesse contexto, os princípios particulares das diversas filosofias são apenas ramos de um mesmo conhecimento. Em outras palavras, podemos considerar a existência de uma filosofia última, que deve conter em si o resultado articulado de todas as outras formas de filosofia e conhecimento: a filosofia em forma de sistema, justamente a característica principal da filosofia hegeliana.

Hegel compara o desenvolvimento do pensamento na história da filosofia com seu desenvolvimento na própria filosofia, destacando que este último não está preso à exterioridade histórica, pois sua vinculação se dá com o próprio elemento do pensar. A partir disso, ele comprehende que a ciência que trata da ideia — ou seja, do pensamento livre, que é essencialmente um sistema — deve ser assim “porque o verdadeiro, enquanto concreto, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade -isto é, como totalidade”²⁰.

É compreendido como característica da filosofia hegeliana que todas as partes dos conhecimentos fazem a composição do todo filosófico dentro de si, como um círculo que se fecha em si sem deixar ou pressupor algo além de si mesmo. O círculo em questão contém a totalidade e funda uma esfera ulterior, ou seja, a partir de um círculo se origina necessariamente um novo círculo. Na eticidade hegeliana, parte sistemática da filosofia do espírito, todo conhecimento é constituído do abstrato ao concreto por meio do processo dialético especulativo, que se desenvolve de forma imanente na realização e efetivação da liberdade.

¹⁹ HEGEL, 1995, p. 52

²⁰ HEGEL, 1995, p. 55

A filosofia hegeliana busca compreender tudo o que existe na realidade de forma sistemática, quer dizer, relaciona e unifica os diferentes conhecimentos em busca do conhecimento verdadeiro. Assim, através do seu método central denominado de dialético especulativo, procura compreender Deus, a Natureza e o ser humano. Nessa perspectiva, a estrutura basilar do referido sistema é composta pela Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito, sendo a última considerada como o reino de efetivação da ideia de liberdade. No desenvolvimento da filosofia, compreendemos que sistema e método estão entrelaçados por uma necessidade intrínseca na perspectiva do todo filosófico, pois não existem separadamente. Todas as partes estão imanentemente interligadas para permitir o pleno desenvolvimento do conceito.

A visão da totalidade é fundamental para compreender todo o desenvolvimento especulativo, pois todas as partes estão interligadas em caráter de necessidade, na medida em que a cada novo momento existe uma negação, conversão e o alcance de algo superior como específico do seu método na perspectiva da suprassunção (Aufhebung). Sendo a suprassunção algo inerente ao método, pois é justamente o processo dialético de negação, conservação e elevação. Os conteúdos são postos do abstrato ao concreto, sendo o momento do abstrato aquele que não está determinado, o mais elementar possível, e o concreto justamente o que passou pelo processo de mediação para a determinação conceitual, tornando-se o mais rico ou cheio de determinações.

A dialética hegeliana foi concebida, portanto, como o desenvolvimento do pensamento conceitual a partir de si mesmo, dentro de um movimento constante de contradição e elevação, em busca da universalidade presente nas diferentes relações. Podemos considerar, assim, que o método especulativo é a força que promove o desenvolvimento das diferentes categorias do pensamento, sendo estas organizadas, em toda a sua sistemática, nas concepções de universal, particular e singular que são fundamentos para compreender a manifestação das diferentes partes do movimento em busca da efetivação da liberdade. Dessa forma, as categorias em questão são apresentadas para compreender como a realidade se manifesta, sendo o universal concebido como a ideia em geral, o particular como a concretização do universal, e o singular como o momento mediado da realização concreta tanto do particular quanto do universal.

A Ciência da Lógica fundamenta a compreensão da Filosofia do Direito,

uma vez que os momentos dialéticos da lógica — ser, essência e conceito —, em sua configuração universal, particular e singular, permeiam toda a estrutura de desenvolvimento da ideia de liberdade. O movimento dialético, estruturado dessa forma, possibilita a efetivação da liberdade objetiva na ideia de Estado. Para Hegel, o Direito é concebido dentro da estrutura lógica da dialética da liberdade como a liberdade realizada. Por isso, ele representa a transição do universal abstrato ao universal concreto, mediada pelo particular.

O desenvolvimento dialético especulativo na Filosofia do Direito oferece uma nova perspectiva para compreender o direito e pensar a efetivação da ideia de liberdade. Hegel estrutura esse desenvolvimento especulativo em três esferas: direito abstrato, moralidade e eticidade. O direito abstrato corresponde ao primeiro momento em que o direito se encontra no nível mais elementar possível através do direito à propriedade e aos contratos; em que a liberdade reconhece o indivíduo como pessoa que precisa ter os seus direitos reconhecidos como pessoa de direito, porém apenas essa concepção é insuficiente, visto que não leva em conta a subjetividade e a concretude das relações sociais. Na moralidade o indivíduo é compreendido como sujeito de direitos na qual possui responsabilidade para realizar reflexões sobre as suas ações. A eticidade é o momento de elevação e realização da ideia de liberdade, visto que é a esfera em que o direito abstrato e a moralidade são integrados e elevados para a compreensão da liberdade no reino das instituições.

A estrutura dialética da Filosofia do Direito constitui um itinerário da liberdade que transita do universal abstrato ao universal concreto, repetindo-se no processo dialético especulativo a cada novo nível de desenvolvimento do conteúdo. Nesse processo, podemos compreender que a universalidade abstrata corresponde à concepção de pessoa, manifestada no direito abstrato; a particularidade refere-se ao rompimento entre a liberdade subjetiva e o mundo exterior; enquanto a universalidade concreta, ou singularidade, representa a liberdade mediada pela vontade. Essa liberdade integra os momentos anteriores de forma efetiva, ou seja, como a realização da pessoa e do sujeito enquanto cidadão.

A compreensão dialética da eticidade hegeliana a partir da sua visão de liberdade, fundamenta, portanto, um aporte teórico à compreensão filosófica do desenvolvimento e efetivação da ideia de liberdade autoconsciente na democracia. Hegel destaca na eticidade a importância concreta das instituições sociais como esferas necessárias dentro do processo dialético de realização da liberdade na vida

em sociedade. As esferas, como a família, a sociedade civil e o Estado, permitem que os indivíduos passem da imediaticidade da natureza às relações sociais e definem os direitos e deveres desses indivíduos. Essa perspectiva é fundamental para analisar o papel do Estado na promoção de uma democracia livre e autoconsciente para todos.

Em síntese, compreendemos que as instituições da eticidade hegeliana desempenham um papel primordial para pensar criticamente a garantia da efetivação da liberdade, pois somente através delas, dentro do movimento dialético de efetivação da liberdade, que a mediação da vontade natural acontece com vistas a garantir a ordem social, possibilitando assim, o pleno desenvolvimento da autoconsciência, ou seja, a preparação para a sociabilidade humana.

3 A ETICIDADE HEGELIANA: CONCEITOS E PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS

A eticidade²¹, na perspectiva hegeliana, está intrinsecamente vinculada ao processo dialético e sistemático de desenvolvimento e efetivação da ideia de liberdade. Trata-se, portanto, do momento concreto em que a liberdade se manifesta na vida prática. Desde o início, é possível perceber que a eticidade se distingue da moralidade a partir da noção de suprassunção, isto é, no contexto do desenvolvimento imanente que envolve negação e conservação.

Enquanto a moralidade se situa na esfera do individual, residindo predominantemente na interioridade de cada sujeito, a eticidade transcende o âmbito pessoal. Ela se concretiza nas instituições sociais, nas leis e nos costumes que organizam a vida em comunidade. Em outras palavras, a eticidade representa o estágio mais avançado da realização do direito abstrato e da moralidade na realidade social e histórica.

Hegel comprehende primordialmente que a eticidade é a própria ideia da liberdade enquanto Bem. Para tanto, estabelece duas questões que possibilitam a realização concreta, que seriam exatamente a autoconsciência e o ser ético. A autoconsciência possibilita ao cidadão a devida compreensão da sua própria vontade na extensão de sua exteriorização na concretude da vida. No ser ético, entendido aqui como aquele que passou por um processo de universalização da própria individualidade, possibilita tanto o fundamento quanto a finalidade da vida em sociedade.

A eticidade é a ideia da liberdade, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, – [a eticidade é] o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência.

²¹ Ver G. W. F. HEGEL, 2024, p. 52: O ser humano comum acredita ser livre quando lhe é permitido agir arbitrariamente, mas precisamente no arbítrio reside que ele não é livre. Se eu quero o racional, assim eu não ajo como indivíduo particular, mas de acordo com os conceitos de eticidade em geral: numa ação ética não faço valer a mim mesmo, mas a coisa. Mas o ser humano, quando ele faz algo de errado, deixa aparecer ao máximo a sua particularidade. O racional é o caminho comum que todos trilham, onde ninguém se destaca. Quando grandes artistas completam uma obra, assim se pode dizer: assim precisa ser, quer dizer, a particularidade do artista desapareceu completamente e nenhum estilo aparece nela. Phidias não tem nenhum estilo, a própria figura vive e aparece. Mas quanto pior é o artista, tanto mais se vê ele, a sua particularidade e seu arbítrio. Se na observação se fica no arbítrio, que o ser humano possa querer isso ou aquilo, assim isso é, no entanto, a sua liberdade; mas caso se retenha o conhecimento de que o conteúdo é um dado, assim, por meio disso, o ser humano se torna determinado e não é mais livre segundo esse lado.

(HEGEL, 2021, p. 173).

Na esfera da eticidade concebemos a unidade do conceito da vontade e da vontade particular, na compreensão da diferença entre os dois momentos. A vontade não é mais posta como imediata e repleta das particularidades, mas estabelecida propriamente como singular, ou seja, uma vontade particular que compreendeu a si mesma nessa dimensão, e, por isso, passou por um processo de universalização de si mesma à totalidade da ideia, tanto na forma quanto no conteúdo.

A concretude da ideia ética suprassume a esfera do Bem como abstrato, ou posto meramente de forma subjetiva, passando a ser, portanto, uma substância concreta. Nesse aspecto, possui um conteúdo necessário e estável que está acima da mera opinião subjetiva, ou seja, as leis e instituições na perspectiva da liberdade. Logo, as determinações éticas constituem o conceito de liberdade, sendo a essência do universal dos indivíduos que na sociabilidade se relacionam com ela, visto que “a eticidade foi, por isso, apresentada aos povos como a justiça eterna, como deuses sendo em e para si, contra o qual a atividade vã dos indivíduos permanece como um jogo ascendente”²².

A racionalidade do ético na esfera da eticidade se configura como o sistema das diferentes determinações. O ético em questão é a própria ideia de liberdade que se apresenta nos indivíduos com a vontade em si e para si. Hegel (2024), considera que existe um círculo de necessidade, sendo essa referência justamente a necessidade do espírito em ser livre. A partir disso, podemos estabelecer que existem forças éticas que auxiliam no processo de universalização do ser humano, isto é, o conjunto de normas, instituições e práticas sociais que estão entrelaçadas nas esferas da eticidade e que ajudam a ideia de liberdade no processo de efetivação. Vale ressaltar que as leis éticas correspondem a uma racionalidade infinitamente mais elevada em relação à natureza em geral, visto que não podem ser consideradas como algo estranho, mas como a essência do sujeito.

As determinações substanciais da eticidade são inicialmente para os indivíduos que delas se distingue como o que é subjetivo e indeterminado dentro de si ou determinado particularmente. Sendo considerado, portanto, como uma obrigação que se encontra vinculada a sua própria vontade, de forma que “não pode ser outra coisa que o desenvolvimento das relações sociais que, no Estado, são necessárias

²² HEGEL, 2021, p. 173.

pela ideia da liberdade e que, por isso, efetivas em toda a sua extensão”²³.

Podemos considerar a obrigação das determinações da eticidade como uma delimitação? De forma alguma é concebida dessa forma por cidadãos livres. De imediato é estabelecida como delimitação somente contra a subjetividade indeterminada, liberdade abstrata e impulsos da vontade natural, ou mesmo quando a vontade moral especificar o arbítrio de forma não livre. Assim, compreendemos que a obrigação auxilia o indivíduo no processo de libertação para a verdadeira liberdade ou liberdade substancial. Vale explicitar que a liberdade hegeliana não é qualquer tipo de liberdade abstrata, mas é a liberdade de forma substancial. Em suma, a liberdade que eleva a vontade do indivíduo ao reino da própria liberdade concreta, visto que o indivíduo se desenvolve até alcançar o seu próprio reconhecimento efetivo com o estado.

O dever limita apenas a arbitrariedade da subjetividade e choca contra o bem abstrato, no qual a subjetividade se detém. Quando as pessoas dizem, nós queremos ser livres, isso apenas significa primeiramente, nós queremos ser abstratamente livres, e cada determinação e estruturação no Estado vale como uma limitação dessa liberdade. O dever não é, nesse sentido, uma limitação da liberdade, senão apenas da abstração da mesma, isto é, da não-liberdade: é a conquista da essência, a conquista da liberdade afirmativa. (HEGEL, 2021, p. 176).

Hegel estabelece uma definição de virtude e retidão em relação ao ético. Considera o ético, enquanto se reflete no caráter individual determinado pela natureza, como virtude; na medida em que mostra a conformidade do indivíduo em relação às obrigações a que pertence, como a retidão. Na comunidade ética o ser humano precisa fazer apenas o que está indicado nas suas relações para ser virtuoso, enquanto a retidão seria o caráter universal que pode ser necessário tanto no jurídico quanto no ético; do ponto de vista moral como uma exigência de si e dos outros.

Na concretude das relações sociais, o ético, na identidade simples com a efetividade dos indivíduos, aparece no modo de ação universal, como costume. Hegel distingue entre a primeira e a segunda natureza. A primeira natureza refere-se à vontade puramente imediata do indivíduo, enquanto a segunda natureza corresponde à significação e à efetividade do ser. Dessa forma, Hegel afirma que a vontade imediata ou meramente natural é posta como inferior, na medida em que o hábito estabelecido como segunda natureza é tido primordialmente no lugar do que se chama

²³ HEGEL, 2021, p. 175.

de vontade primeira. Em síntese o hábito precisa tornar-se em costume na forma de ação universal, além de que o ético na perspectiva hegeliana corresponde justamente ao espírito da liberdade.

O caráter ético do ser humano na vida concreta evidencia que a sua finalidade é o universal. Contudo, Hegel, comprehende que também é aberto às determinações da racionalidade efetiva. Fica posto, portanto, que na subjetividade existe o campo para a existência do conceito de liberdade, apesar de que na moralidade ainda existe uma diferença com o conceito mesmo, enquanto no ético a existência da forma e do conteúdo se encontram.

É preciso compreender que o direito dos indivíduos pertence à efetividade ética e, por isso, o seu direito só se realiza dessa forma. Hegel explicita que “a certeza de sua liberdade tem sua verdade em tal objetividade e que esses possuem efetivamente no ético sua essência própria, sua universalidade interna²⁴”. Dessa forma, Hegel, explicita citando Rousseau que as tentativas de privar o ser humano da vida universal são inúteis, visto que não se pode ter sucesso em querer alienar o ser humano às leis do mundo. Haja vista que somente enquanto pertencente ao Estado, como instituição civilizatória, o indivíduo alcança plenamente o seu direito.

As tentativas pedagógicas de privar o ser humano da vida universal do presente e de fazê-lo crescer e formar-se no campo (Rousseau no Emílio) foram inúteis, pois não pode ter êxito querer alienar o ser humano às leis do mundo. Mesmo que a educação dos jovens precise se dar na solidão, assim de fato não se deve acreditar, que o aroma do mundo espiritual, por fim, não penetre por essa solidão e que o poder do espírito do mundo é frágil demais para se apoderar desses membros cíndidos. Nisso, que é membro de um bom Estado, o indivíduo chega primeiramente ao seu direito. (HEGEL, 2021, p. 180)

Em Hegel, o direito à particularidade é respeitado uma vez que se estabelece em consonância com a universalidade, ou seja, a particularidade é reconhecida na medida em que a universalidade das leis prevalece. Com isso, o referido direito está contido na substancialidade ética. Compreendemos que existe uma identidade entre a vontade universal e a vontade particular, visto que “o homem possui direitos na medida em que tem obrigações e obrigações na medida em que tem direitos²⁵”. Logo, somente o ser humano livre pode possuir direitos, e, nisso, consiste a importância da identidade supracitada.

²⁴ HEGEL, 2021, p. 179.

²⁵ HEGEL, 2021, p. 180.

Em síntese, o ético não é algo somente abstrato, mas concreto. A substância ética, que são as normas, valores, instituições e práticas que constituem a base da vida ética e social de uma comunidade, se estabelece na perspectiva da autoconsciência, sendo, portanto, vinculada ao seu conteúdo, e, com isso, é o espírito efetivo de uma família e de um povo. No movimento das formas de seus momentos: 1- a família enquanto espírito natural; 2- a sociedade civil como reino dos carecimentos, onde predomina uma universalidade formal; 3- o estado enquanto efetividade do universal.

O ético não é abstrato como o bem, mas no sentido intensivo efetivo. O espírito tem efetividade, e os acidentes do mesmo são os indivíduos. Por isso, no ético, sempre são possíveis apenas dois pontos de vista: ou se parte da substancialidade ou se procede atomisticamente e se ascende a partir da singularidade como fundamento: o último ponto de vista é destituído de espírito, porque ele apenas conduz para uma composição, mas o espírito não é nada de singular, mas unidade do singular e do universal. (HEGEL, 2021, p. 180).

A eticidade hegeliana tem como conteúdo o sistema racional estruturado do próprio espírito na realidade existencial. É o momento especulativo máximo de realização da vontade livre como verdadeira liberdade no reino das instituições. O princípio, portanto, da eticidade é justamente a efetivação da ideia de liberdade que dentro da sistematização proposta alcança através da mediação da vontade, a realidade da liberdade. Portanto, a vontade livre, através da mediação do direito, se desenvolve como ideia de liberdade. A existência da liberdade enquanto ideia efetivada consiste no movimento máximo da dialética especulativa de realização da realidade de forma concreta, na medida em que existe a conciliação da forma e do conteúdo, assim como da particularidade e da universalidade.

A forma e o conteúdo são pontos de convergência na concepção da ideia de liberdade; do contrário, a liberdade seria apenas abstrata, visto que para alcançar a sua verdade precisa da efetivação. Nesse sentido, a compreensão do ser humano como espírito envolve sua existência dentro da realidade do espaço e do tempo, isto é, na perspectiva de mediação dos impulsos naturais próprios dessa existência.

As estruturas sociais são precisamente o espaço que possibilita a realização do sistema da liberdade, pois existem na objetividade. O ser humano encontra a realização da liberdade nas estruturas em questão, pois a partir das relações interpessoais e da comunidade natural é que o indivíduo vem a se tornar

cidadão. Assim, Hegel comprehende a eticidade como o movimento em que a ideia de liberdade encontra a liberdade na existência efetiva. No sistema estruturado das relações sociais os indivíduos encontram algo que já existe na sua própria racionalidade, visto que encontram a sua própria realidade dentro de um processo de autoconsciência da liberdade.

A eticidade é o movimento²⁶ mais complexo de realização da liberdade, pois é o estágio em que a estrutura subjetiva do espírito permite com que os próprios sujeitos realizem a sua liberdade dentro do processo de autocompreensão na objetividade das relações sociais. Existe o reconhecimento da universalidade presente no indivíduo em relação à universalidade existente nas instituições éticas.

A efetivação da liberdade em questão tem como condição o reconhecimento de que o indivíduo só pode ser livre na vida em comunidade com outros indivíduos livres, ou seja, na medida em que comprehende que além de si mesmo existem outros que detém os mesmos direitos do ser humano, visto que o direito é concebido para todos. Isso significa que, por mais que um indivíduo tenha condições de realizar sua própria liberdade, essa liberdade nunca estará completa se os outros não tiverem as mesmas condições de direito. Assim, a liberdade hegeliana pode ser concebida como liberdade coletiva, pois só é possível na vida em comunidade, seja na família, na sociedade civil ou no próprio estado.

É preciso ainda compreender que a razão presente no indivíduo e nas estruturas da sociedade não é qualquer tipo de razão, mas algo que é condição fundamental para realização da liberdade. E, isso, quer dizer que é uma racionalidade estruturante, ou seja, que se encontra presente em todas as dimensões do indivíduo e da vida em sociedade. Assim, a razão hegeliana éposta de forma abrangente na realidade em todas as suas manifestações. Existe, portanto, uma concepção de

²⁶ Ver G. W. F. HEGEL, 2024, p. 52: Cada grau de desenvolvimento da ideia da liberdade tem seu direito característico, porque ele é o ser aí da liberdade numa de suas determinações próprias. Quando se fala da oposição da moralidade, da eticidade frente ao direito, entende-se por direito somente o primeiro, o direito formal da personalidade abstrata. A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, cada um é um direito característico, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser aí da liberdade. Eles podem apenas entrar em colisão na medida em que estão no mesmo plano de serem direitos; se o ponto de vista moral do espírito não fosse também um direito, a liberdade em uma de suas formas, não poderia, de modo algum, entrar em colisão com o direito da personalidade ou com um outro [direito], porque um tal direito contém dentro de si o conceito da liberdade, a mais alta determinação do espírito, frente ao qual outro [direito] é sem substância. Mas a colisão contém, ao mesmo tempo, esse outro momento, o de que ela é delimitada e, por isso, também cada um dos momentos está subordinado ao outro; apenas o direito do espírito do mundo é o absoluto sem delimitação.

identidade do indivíduo com as instituições, pois ao reconhecer que algo externo está presente de forma interior, o cidadão encontra a sua plena realização na vida ética. Logo, a realização da liberdade na eticidade é estabelecida no nível da compreensão, quer dizer, o indivíduo tem a possibilidade de compreender a liberdade como a sua própria necessidade, visto que as estruturas do indivíduo e da realidade social são estabelecidas pela razão. Com isso, são postas na perspectiva da universalidade.

Em suma, compreendemos que a vontade livre não pode ficar apenas na forma, pois faz parte da ideia de liberdade, e, isso quer dizer que precisa de um conteúdo. O conteúdo seria justamente a estrutura que a vontade livre possui para fazer parte desse mundo, em outras palavras, a vontade livre não pode ser estruturada em algo vazio. Em consonância a existência do conteúdo, a forma que a vontade livre possui de ser válida no mundo seria o direito. O direito é justamente o que permite a realização da liberdade desde os seus primeiros momentos de existência.

Para uma melhor compreensão da eticidade hegeliana como subsídio para o desenvolvimento de uma democracia ética e autoconsciente, é necessário caracterizá-la a partir da concepção do poder político, que pode ser exercido internamente na referida esfera dialética. K. Utz (2009) entende que o ponto de partida da Filosofia Política geralmente se vincula ao poder na sociedade, tendo como fundamento a legitimação do próprio poder. Algumas perguntas surgem: como exercê-lo? Existem restrições? Qual a sua fonte originária? Dessa forma, podemos compreender que o ponto central de toda organização política se estabelece a partir do poder e suas relações sociais.

3.1 A concepção de poder político na eticidade hegeliana

Podemos compreender que, na Idade Antiga e Média, o poder político era frequentemente considerado como originário de Deus. Contudo, tal ideia é praticamente inaceitável na atualidade. Na época atual podemos conceber a democracia na perspectiva da eticidade sob duas perspectivas principais: (1) o poder político fundamentado na liberdade individual (liberalismo); e (2) o poder estabelecido com base na vontade comunitária (republicanismo). Uma terceira abordagem seria a rejeição da existência de princípios normativos, conforme o utilitarismo. No entanto, segundo K. Utz (2009), mesmo essa concepção não renunciaria completamente à ideia de normatividade.

Porque as determinações éticas constituem o conceito de liberdade, elas são a substancialidade ou a essência universal dos indivíduos, que se relacionam com ela como um acidental. Que o indivíduo seja, é indiferente para a eticidade objetiva, que sozinha é o permanente e o poder por meio do qual a vida dos indivíduos é governada. A eticidade foi, por isso, apresentada aos povos como a justiça eterna, como deuses sendo em e para si, contra o qual a atividade vã dos indivíduos permanece como um jogo ascendente. (HEGEL, 2024, p. 172)

Ressaltamos a relevância política da definição individual do bem. Caso contrário, estariamos negando o indivíduo em favor de outros princípios (metafísicos ou religiosos), que frequentemente conduzem ao totalitarismo e comprometem de forma irreparável a eticidade na concepção democrática. Como afirma Utz, "parece muito sábio vincular o princípio da utilidade à felicidade individual"²⁷.

Há sempre a questão do poder nas concepções que partem dos indivíduos como princípio de origem, assim como naquelas que percebem o indivíduo como finalidade, visto que" o poder legítimo, dizemos nós democratas, origina-se dos indivíduos em comunidade ou da comunidade de indivíduos, i.e. do povo, seja como princípio, seja como finalidade"²⁸.

Hegel faz uma opção na forma de governo e se estabelece na unilateralidade ao compreender o político a partir do poder, defendendo modelos políticos (monarquia) ultrapassados na atualidade. Contudo, adequa categorias importantíssimas que podem ser desenvolvidas na democracia. As questões hegelianas ajudam a reavaliar criticamente o entendimento do Ser Político e da Democracia, pois vincula liberdade ao agir prático, na medida em que concebe o poder como a capacidade constitucional e consciente do próprio agir, ou seja, complemento da liberdade. Em seguida o poder pode ser estabelecido também como a capacidade do sujeito de realizar sua vontade através de outros sujeitos. A questão do político pode ser analisada sob a perspectiva de quem detém o poder. No entanto, na democracia, todos devem ter a oportunidade de decidir. De qualquer forma, nos aspectos evidenciados, a democracia ainda permanece vinculada à ideia de domínio e subordinação.

Hegel estabelece o político a partir do agir e do conhecer. Compreender a própria prática a partir do conhecimento seria uma unilateralidade. Existe a concepção de prática como forma de interferir na realidade e teoria como deixar as coisas da

²⁷ UTZ, K., 2009, p. 170.

²⁸ UTZ, K., 2009, p. 171.

maneira que estão apenas ajustando-se a elas. Na teoria há uma sujeição e na prática uma dominação, ambos são processos de alienação. A dialética hegeliana não considera essa concepção de liberdade, visto que a realização da liberdade não pode ser configurada apenas no outro. O livre-arbítrio²⁹ só existe enquanto o sujeito tem a possibilidade de realizar a escolha.

Diferenciando-se de uma corrente existencialista tradicional, mas utilizando o termo sob a perspectiva da liberdade para enfatizar a realização concreta da liberdade, K. Utz (2009) interpreta a liberdade hegeliana de maneira bastante específica, visto que concebe o referido conceito como uma liberdade existencialista. Nesse sentido, a liberdade é entendida como uma forma de vida, na qual o indivíduo alcança uma existência plena por meio da autoconsciência nas determinações da eticidade, abrangendo a família, a sociedade civil e o Estado. Em linhas gerais, a eticidade é apresentada como uma alternativa à Moralidade kantiana, por se diferenciar de uma postura estritamente normativa, uma vez que permite a realização da vida boa em sua totalidade. Nesse contexto, não se trata do 'dever-ser', mas do 'ser' na perspectiva individual e social.

A Liberdade existencialista de Hegel é a Ideia (no sentido hegeliano) fundamental de uma vida, de uma vivência, não apenas como autodeterminação ou até somente como autonomia, mas como auto-realização ou “auto-ser” enquanto “auto-existência”. É este o existencial de uma “espiritualidade da liberdade”. (UTZ, 2009, p. 174)

A reconciliação entre indivíduo e sociedade foi apresentada por diversos pensadores como uma das questões fundamentais para a realização da liberdade. No entanto, esses pensadores da tradição não conseguiram identificar uma configuração sistemática que justificasse tal entendimento, considerando a reconciliação apenas

²⁹ Ver G. W. F. HEGEL, 2024, p. 52:Dado que eu tenho a possibilidade de me determinar aqui ou ali, quer dizer, que eu posso escolher assim, eu posso arbítrio, o que costumeiramente se chama de liberdade. A escolha que eu tenho reside na universalidade da vontade, que eu posso tornar isso ou aquilo como meu. Esse meu, como conteúdo particular, não me é adequado, é, portanto, separado de mim e somente na possibilidade de ser o meu, de conectar-me com ele. A escolha está, portanto, na indeterminidade do eu e na determinidade de um conteúdo. Portanto, a vontade não é livre por razão desse conteúdo, embora ele tenha o lado da infinitude formalmente em si, a ela não corresponde nenhum desses conteúdos: em nenhum ela tem verdadeiramente a si mesma. No arbítrio está contido, que o conteúdo não é determinado pela natureza de minha vontade para ser meu, mas pela contingência; eu sou igualmente também dependente desse conteúdo, e essa é a contradição que reside no arbítrio. O ser humano comum acredita ser livre quando lhe é permitido agir arbitrariamente, mas precisamente no arbítrio reside que ele não é livre. Se eu quero o racional, assim eu não ajo como indivíduo particular, mas de acordo com os conceitos de eticidade em geral: numa ação ética não faço valer a mim mesmo, mas a coisa. Mas o ser humano, quando ele faz algo de errado, deixa aparecer ao máximo a sua particularidade.

como um momento do processo dialético. Portanto, o primordial seria sistematicamente a forma de vida do indivíduo na eticidade, sob a perspectiva do autoconhecimento, autoefetivação e autorrealização. Compreendemos, assim, que existe uma identificação com a ideia de vida boa em Aristóteles, mas que ela se diferencia pelo fato de, em Hegel, a eticidade englobar, de forma sistemática as diferentes questões de postura de vivência. De modo geral, as ações e decisões se determinam naturalmente a partir do existencial da liberdade, visto que a fundamentação da vontade está justamente na perspectiva da vontade livre.

O indivíduo não pode querer a vontade livre se não sabe o que isso significa. Assim, não existe simplesmente um ato prático ao querer a liberdade verdadeira, mas pressupõe ainda um ato teórico. “Portanto, a vontade livre que a vontade livre quer só pode ser plena no esclarecimento pleno de si mesma, i.e. na autoconsciência plena. Desta forma, essa autoconsciência não pode permanecer no patamar de um autossentimento”.³⁰ Logo, a verdadeira liberdade é estabelecida unicamente pela razão, e não por um simples sentimento de liberdade, alcançando, assim, o conceito a partir da própria autoconsciência. O querer a si mesmo como livre deve passar por um processo de mediação racional da vontade até atingir o patamar do conceito, para assim, fundamentar a vontade verdadeiramente livre.

Mas a verdade dessa universalidade formal, indeterminada para si e que já encontra sua determinidade naquela matéria, é a universalidade determinando-se a si mesma, a vontade, a liberdade. Enquanto a vontade tem a universalidade, a si mesma enquanto forma infinita, por seu conteúdo, seu objeto e seu fim, ela não é somente a vontade livre em si, mas igualmente a vontade livre para si – a ideia verdadeira. (HEGEL, 2024, p. 55)

K. Utz (2009) analisa a interpretação de Axel Honneth, que acreditava que o conceito de reconhecimento poderia ser objetivado como basilar, haja vista que a realização do referido reconhecimento³¹ aconteceria em “práticas de interação intersubjetivas”. Porém, devemos considerar que a referida interpretação seria apenas um momento do processo. Nesse sentido, a questão do reconhecimento só tem

³⁰ UTZ, K. 2009, p. 176.

³¹ UTZ, K. 2009, p. 177: o reconhecimento dos outros se segue imediatamente deste autorreconhecimento, quando o sujeito livre realiza que a compreensão conceitual de sua liberdade sempre implica também a liberdade como universal – e não apenas como particular sua. Portanto, querendo a si mesmo como livre, ele quer, automaticamente, a liberdade de todo ser livre. Este aspecto formal da reflexividade também parece permanecer menos claro quando a ética hegeliana é discutida preponderantemente sob o conceito do reconhecimento, e não da liberdade.

sentido se estiver estritamente ligada ao conceito de liberdade, caso contrário, podemos considerá-la como simplesmente vazia, além de ser apenas um momento da própria vontade. “Nessa liberdade efetivada na vivência ativa, o sujeito livre encontra sua satisfação, a perfeição de sua existência. Este aspecto também não parece ser suficientemente explicado pelo termo do reconhecimento”³². Logo, precisamos compreender o processo de reconhecimento da vontade na perspectiva da liberdade efetivada com as instituições através um desenvolvimento dialético específico da ideia de liberdade.

3.2 Direitos básicos e estado de direito na democracia

A relação entre a pessoa e o direito à propriedade é fundamental para o desenvolvimento da liberdade hegeliana. Em primeiro lugar, porque reconhece o direito do indivíduo de possuir determinado objeto; em seguida, porque comprehende que a propriedade é condição para a realização da individualidade e, consequentemente, para a existência de uma forma de liberdade. Afinal, para que as pessoas existam plenamente, é necessário que realizem a sua própria vontade na vida concreta, i.e., em alguma forma de propriedade. Nesse sentido, a propriedade não pode ser concebida apenas como um direito individual, mas como um elemento universal essencial para a efetivação da liberdade humana na concretude das relações sociais. Em suma, a liberdade é indispensável para que todos sejam plenamente reconhecidos como seres humanos.

A pessoa precisa se dar uma esfera externa de sua liberdade, a fim de ser enquanto ideia. Porque a pessoa é a vontade infinita sendo em si e para si nessa determinação primeira ainda totalmente abstrata, esse seu aspecto diferenciado, que pode constituir a esfera de sua liberdade, é igualmente determinado como o que é imediatamente diverso e separável dela. (HEGEL, 2024, p. 72)

A propriedade é a exteriorização da vontade humana no mundo, pois ao possuir um determinado objeto, o indivíduo externa sua existência e materializa a sua própria vontade. No entanto, a propriedade, enquanto direito fundamental, não pode ser pensada apenas como um direito individual, mas como fundamento para existência do ser humano na vida social. A questão central não seria somente o direito

³² UTZ, K., 2009, p. 176.

à propriedade, mas a propriedade como expressão da liberdade na vida humana, pois não se trata somente dos direitos individuais.

A propriedade possui a sua função social na vida livre, e, isso, quer dizer que ela não pode ser considerada como um fim em si mesma. Hegel não pretende defender o direito à propriedade como condição de existência de um sistema econômico, mas como algo que deve servir ao ser humano como um elemento fundamental para o pleno desenvolvimento da liberdade. Em outras palavras, o ser humano não é apenas pensamento, pois possui um corpo físico que necessita do mundo físico e de todas as condições para realização do seu ser.

A propriedade é estabelecida como fundamento da liberdade em diversas etapas do desenvolvimento da liberdade na eticidade. Na esfera da família, manifesta-se como patrimônio, garantindo subsistência e proteção em seus diferentes momentos. Na sociedade civil, é fruto do desenvolvimento e riqueza da universalidade, possibilitando o desenvolvimento da sociedade como um todo. Por fim, cabe ao Estado assegurar de maneira justa a individualidade do direito à propriedade, bem como sua plena proteção, uma vez que esta também é condição para o reconhecimento da particularidade dos indivíduos.

O direito abstrato é o primeiro estágio³³ de desenvolvimento da liberdade discutido por Hegel, pois é considerado como a primeira forma de direito relacionado à pessoa, isto é, como a primeira forma de direito que o indivíduo possui para a efetivação de si na sociedade. Podemos, portanto, compreender que o direito à propriedade surge da necessidade da vontade de se exteriorizar no mundo e ainda como forma na qual os indivíduos subsistem e se relacionam uns com os outros. Assim, sem a possibilidade da pessoa de possuir o direito à propriedade, a liberdade

³³ Ver G. W. F. HEGEL, 2024, p. 52:Quando se diz que a vontade livre em si e para si está, como ela é no seu conceito abstrato, na determinidade da imediatidate, assim sob isso precisa ser compreendido o seguinte. A ideia da vontade concluída seria o estado em que o conceito teria sido realizado e no qual o ser aí do mesmo não seria nada mais do que o desenvolvimento de si mesmo. No começo, o conceito é abstrato, isto é, que todas as determinações estão incluídas, mas também apenas incluídas: elas são apenas em si e ainda não desenvolvidas à totalidade em si mesma. Quando eu digo, eu sou livre, assim “Eu” é ainda esse ser-em-si destituído de oposição, ao passo que na Moralidade já tem uma oposição, pois lá eu sou a vontade singular, e o bem é o universal, embora ele esteja em mim. Aqui, a vontade já tem as diferenças de singularidade e universalidade em si mesma e é, com isso, determinada. Mas, no começo, uma tal diferença não existe, pois na primeira unidade abstrata ainda não há um progresso e nenhuma mediação: a vontade é, desse modo, na forma da imediatidate, do ser. O conhecimento essencial que deveria ser alcançado aqui é, agora, que essa primeira indeterminação é ela mesma uma determinação. Pois a indeterminação reside no fato de que entre a vontade e o seu conteúdo ainda não há nenhuma diferença; mas ela mesma, oposta ao determinado, cai na determinação de ser um determinado; a identidade abstrata é a que aqui constitui a determinidade; a vontade torna-se, por meio disso, vontade singular – a Pessoa.

individual estaria prejudicada na sua realização efetiva no estado. Sendo, portanto, necessário que o estado seja o mediador supremo das diferentes questões que envolvem o direito das pessoas de possuírem propriedade, ou seja, do direito das pessoas de viverem uma vida na dignidade humana.

Em relação aos direitos fundamentais garantidos pela universalidade das leis e das instituições, podemos compreender que são aspectos da liberdade necessários aos indivíduos que se apresentam no movimento dialético da liberdade, no desenvolvimento do direito abstrato à efetivação da liberdade no estado. Em cada estágio desse processo, a propriedade adquire níveis complexidades que avançam necessariamente na medida em que as relações ficam mais desenvolvidas. Esse desenvolvimento progressivo e objetivo, em última instância, a plena realização da ideia de liberdade.

Em síntese, a propriedade tem um papel essencial para a articulação do direito com a liberdade, pois a propriedade é a manifestação da vontade do indivíduo, além de ser uma condição para a plena concretização da existência humana na vida em sociedade com dignidade. Dessa forma, a propriedade só alcança a sua plena função social quando está devidamente relacionada ao processo de desenvolvimento da liberdade.

Sobre a exteriorização da vontade como tal, precisamos observar que aparece no mundo objetivo como uma necessidade e dever, pois quando o indivíduo deseja algo, esse desejo se manifesta inicialmente em uma perspectiva subjetiva. Assim, para que a referida efetivação do arbítrio ocorra, é necessário que existam formas de garanti-lo na existência do mundo objetivo, o que chamamos de direito ou lei.

A racionalidade da propriedade não está na satisfação das necessidades, mas nisso, que a mera subjetividade da personalidade se suprassuma. Apenas na propriedade a pessoa existe como razão. Se também esta primeira realidade de minha liberdade numa coisa exterior é uma realidade má, assim a personalidade abstrata não pode ter nenhum outro ser aí do que na determinação da imediaticidade. (HEGEL, 2024, p. 72)

De modo geral, em Hegel, a vontade³⁴ se estrutura a partir da perspectiva

³⁴ Ver UTZ, 2004, p. 266: A vontade como tal significa um dever. Se eu quero algo, o que quero, então, na minha perspectiva subjetiva, deve ser assim. Se agora este tipo de dever é ampliado para além da perspectiva subjetiva e se este dever tem vigência geral e existe como fato objetivo no mundo; falamos,

subjetiva e da perspectiva objetiva. Sendo a perspectiva objetiva o que permite a realização no mundo. É preciso notar que no mundo objetivo existe a relação com diversas outras vontades objetivas. Para que essa relação ocorra de maneira harmoniosa, é necessário que exista uma instância que respalde a objetividade da vontade de forma que a mesma não entre em beligerância com as diferentes vontades. O direito é justamente a instância garantidora de mediação da existência entre as diferentes vontades, pois de outra forma poderia reinar a arbitrariedade.

O direito não fere a liberdade do indivíduo, pelo contrário, é a forma garantidora da liberdade de todos na esfera da sociabilidade. A liberdade como realidade apenas tem condições de existir na forma do direito na medida em que o objetivo da vontade em geral é a realização da liberdade do indivíduo. Assim, o indivíduo não pode compreender o direito como algo que limite a sua própria vontade, mas como algo racional que permite com que as diferentes individualidades que participam do universal se realizem na exteriorização do conteúdo da sua vontade.

No processo de dar conteúdo a si mesmo como vontade o indivíduo se relaciona imediatamente com as coisas do mundo no espaço e tempo. O indivíduo passa a vincular as coisas do mundo a sua própria subjetividade através da exteriorização da vontade através do processo de apropriação. O direito de ter da pessoa concebido na propriedade é, portanto, a forma imediata da liberdade³⁵ na existência concreta. Vale ressaltar que a propriedade já é estabelecida como algo que já foi determinado, ou seja, como superior ao livre arbítrio por conta da determinidade.

O conceito da propriedade já é superior ao conceito da livre escolha, uma vez que, na escolha, a liberdade desaparece. Querendo algo

então, em “direito” ou “lei”. Por isso, a teoria da liberdade neste mundo, para Hegel, é primeiramente a filosofia do direito.

³⁵ Ver G. W. F. HEGEL, 2024, p. 52: a vontade livre deve, antes de tudo, para não ficar na abstração, dar-se um ser aí, e o primeiro material sensível desse ser aí são as coisas, isto é, as coisas externas. Esse primeiro modo da liberdade é aquele que nós devemos conhecer como propriedade, a esfera do direito formal e abstrato, a qual não menos pertence à propriedade em sua figuração mediada como contrato e o direito em sua violação como crime e punição. A liberdade que nós temos aqui é aquilo que nós chamamos de pessoa, isto é, o sujeito, que é livre e, com efeito, é livre para si e que nas coisas se dá um ser aí. Esta mera imediaticidade do ser aí não é adequada para a liberdade, e a negação dessa determinação é a esfera da moralidade. Eu não sou mais apenas livre nesta coisa imediata, mas eu o sou também na imediaticidade suprassumida, isto é, que eu sou em mim mesmo, no subjetivo. É nessa esfera que minha percepção, intenção e propósito e minha finalidade importam, na qual a exterioridade éposta como indiferente. O bem, que aqui é uma finalidade universal, não deve, porém, permanecer apenas no meu interior, mas deve realizar-se. A vontade subjetiva exige que o interior, isto é, o seu fim, obtenha ser aí exterior, que o bem seja realizado na existência exterior. A moralidade, tal como o momento prévio do direito formal, são ambas abstrações, cuja verdade é primeiramente a eticidade. A eticidade é, assim, a unidade da vontade no seu conceito e a vontade do singular, isto é, do sujeito.

escolhido, a vontade ou não tem o desejado, e, então, continua querendo ou ela tem o que deseja, mas, com isso, não está mais querendo, e, por isso, não existe mais como vontade. (UTZ, 2004, p. 267)

Na propriedade existe o estabelecimento da vontade exteriorizada no mundo concreto com o objeto, em outras palavras, uma ligação estável. Nessa perspectiva, o livre-arbítrio da vontade já não existe mais, pois a determinação da ligação da vontade com o objeto pressupõe um novo estágio, a escolha realizada. A referida ligação é compreendida por Hegel como a primeira forma de direito, pois a liberdade ganhou de maneira concreta um conteúdo permanente no mundo.

A concepção de propriedade como fundamento da realização da liberdade no mundo objetivo já contém em si uma característica básica da lógica hegeliana, a universalidade. Vale explicitar que para Hegel a universalidade é uma característica do espírito, quer dizer, do próprio pensamento, visto que “o espírito somente encontra a si mesmo em determinações universais, porque sua própria essência, a lógica, é algo universal e incondicionado”³⁶.

As determinações universais do espírito humano permitem compreender que as características do pensamento com base na universalidade é justamente o que possibilita com que a concepção de direito em questão seja estabelecida como única para todos. Dessa forma, o direito é algo incondicionado à mera experiência ou individualidade, pois existem estruturas universais que permitem a sua existência de forma geral na vida em sociedade.

A estrutura do pensamento humano que permite a existência do direito possibilita com que a vontade livre tenha um conteúdo, na sua forma, adequado ao espírito. Com isso, a vontade livre tem condições de “efetivar-se a si mesma e, assim, saber sobre si mesma e querer a si mesma neste conteúdo”³⁷, ou seja, as estruturas universais do pensamento humano que permitem a existência geral do direito para todos os indivíduos, subsidiam a existência da realização da vontade como vontade livre, isto é, como realização da liberdade no mundo.

A liberdade, desde o seu primeiro momento de compreensão, está compreendida com base na ideia do direito, e, com isso em relação ao direito de todas as pessoas, visto que se trata de algo universal do pensamento. Além disso, a liberdade está vinculada ao reconhecimento desse direito e dever na perspectiva

³⁶ UTZ K., 2004, p. 267.

³⁷ UTZ K., 2004, p. 267.

ética. Dessa forma, quando o indivíduo reconhece a sua liberdade através do direito, ele também reconhece o direito de todos os demais indivíduos.

Mas, de maneira geral, minha particularidade, assim como a do outro, apenas é um direito na medida em que eu sou um ser livre. Por isso não pode afirmar-se em contradição com esse seu fundamento substancial; e uma intenção visando meu bem-estar, assim como o bem-estar do outro, – no caso em que é chamada particularmente uma intenção moral, – não pode justificar uma ação ilícita. (HEGEL, 2024, p. 140)

É importante destacar que o reconhecimento do outro³⁸ é condição essencial para a realização da liberdade de qualquer indivíduo. Não se trata de qualquer tipo de reconhecimento, mas do reconhecimento na perspectiva da igualdade, isto é, de que todas as pessoas possuem o mesmo direito de ser pessoa. Sem a referida condição, ninguém pode ser verdadeiramente livre na sociedade. O conteúdo da liberdade de todos também precisa ser adequado, visto que não é qualquer conteúdo que garante ao livre-arbítrio a verdadeira liberdade.

O indivíduo, ao querer efetivar sua vontade no mundo, precisa considerar que não está sozinho, pois, se estivesse, não precisaria se preocupar com o relacionamento com os outros. Ao contrário, a vontade dos diferentes indivíduos pode entrar em conflito se não houver uma regulação das referidas exteriorização da vontade no mundo objetivo. Logo, os sujeitos livres compreendem que precisam realizar o reconhecimento mútuo em relação às leis. Contudo, a liberdade ainda se encontra no processo de desenvolvimento para a sua real efetivação, visto que o espírito não chegou ao conceito do direito. É preciso observar que para Hegel “o indivíduo que não chegou à compreensão do reconhecimento geral da liberdade ordenada, não chega a ser livre de tudo³⁹”. De toda forma é necessário que a compreensão da liberdade seja condição para realização da vontade livre no mundo.

Em suma, a liberdade somente existe efetivamente se estiver tanto na forma, quanto no conteúdo. A forma abrange a esfera subjetiva, enquanto que o conteúdo a esfera objetiva. Portanto, a liberdade não pode ficar restrita ao sujeito individual, pois a mesma possui uma existência objetiva no mundo. Com o movimento

³⁸ Ver UTZ K., 2004, p. 267: reconhecendo a minha liberdade na realidade do direito, reconheço o direito como algo geral, i.e, eu o reconheço, desde o início, não apenas como meu direito, mas como o de qualquer pessoa. A liberdade, para Hegel, somente pode ser real, somente consegue não ser vazia e dar-se um conteúdo adequado, quando reconhece a liberdade do outro e as estruturas gerais determinadas, i.e, as estruturas jurídicas que vinculam os indivíduos.

³⁹ UTZ K., 2004, p. 268.

de exteriorização da vontade, a realidade do espírito passa a existir nas esferas supracitadas. Assim, a liberdade possui a sua existência no mundo, inclusive relacionada à propriedade particular, visto ser uma condição para a existência exterior de todos os indivíduos.

Por fim, é preciso explicitar o porquê de a propriedade ser concebida primeiramente na esfera do “Direito Abstrato”, momento em que Hegel trata do direito privado. Os indivíduos são postos como pessoas detentoras de direitos dotados de posses e propriedades. O que fica posto nessa primeira esfera é justamente o que poderíamos chamar na atualidade de segurança jurídica, o que por sua vez é condição de uma sociedade livre, além de ser uma etapa necessária para a plena realização da ideia de liberdade. Caso o estado faça a opção de desrespeitar o direito de propriedade, o mesmo não existe na sua plenitude, visto que não se adequaria ao conceito de estado, ou seja, seria um estado adoecido que obviamente usurparia a personalidade das pessoas. Em outras palavras, podemos compreender que o direito de todos de possuírem propriedade é o fundamento de estados livres.

A concepção de propriedade não se refere somente aos bens materiais, mas também aos bens imateriais, o que a pessoa pode considerar subjetivamente como seu. A propriedade do indivíduo é o exercício da escolha realizada por ele no decorrer da sua existência. Com isso, podemos compreender que a escolha do parceiro, da religião ou até mesmo de uma música pode ser considerado como propriedade subjetiva e consciente da pessoa, pois revela a propriedade que cada indivíduo possui sobre si mesmo. Assim, o sentido subjetivo da propriedade é condição para a existência de sociedades livres na atualidade. Estados totalitários tendem a suprimir o direito de propriedade, e, com isso, acabam por entrar na vida privada das pessoas, impedindo-as de fazerem escolhas simples.

A precondição fundamental da existência da democracia precisa ser compreendida e defendida na perspectiva de que sua existência acontece para todos os indivíduos, sendo ainda considerado que a mesma se legitima especificamente na perspectiva da “vontade livre que quer a vontade livre”. Nesse entendimento, o poder democrático precisa compreender e assegurar a existência da liberdade para todos os cidadãos através do direito à propriedade. A legitimação do estado se estabelece como condições objetivas para que a liberdade floresça de forma universalmente válida para todos.

O estado democrático tem por obrigação a defesa dos direitos básicos dos

indivíduos de uma forma geral, ou seja, dos direitos que decorrem da constituição ontológica do ser humano. Caso contrário, não pode ser considerado como instituição que defenda a liberdade. A grande problemática se instaura quando o estado não consegue realizar a garantia dos direitos para todos, ou seja, apenas para alguns grupos sociais são privilegiados.

O poder democrático não é assim restringido por um princípio exterior, mas por seu próprio princípio que é a liberdade. O argumento central não é tanto que, ferindo os direitos básicos dos indivíduos, o Estado está, por decisão democrática, fazendo algo errado. O argumento é que numa tal decisão, ele não é mais democrático, ele nem é mais Estado. E com isso perde qualquer legitimização. (UTZ, 2009, p .177)

O direito deve ser estabelecido como fundamental para a existência da liberdade na vida concreta. O estado de direito é a condição de existência legítima da liberdade, visto que os indivíduos precisam exteriorizar as suas vontades. Hegel (2024) concebe o direito como fundamento para a efetivação da liberdade, pressupondo que a liberdade é um elemento central da constituição do ser humano, para assim, enfatizar já no primeiro momento da filosofia do direito a objetivação da realização da ideia do direito. Explicitando com isso, que não se trata de uma ideia apenas formal, mas do conceito do direito e sua efetivação.

Na primeira parte da obra Filosofia do Direito, percebemos a concepção do ser humano como pessoa que tem direito a ter direitos. Esses direitos ora chamados de abstratos, são direitos que são considerados primordiais para realização da liberdade em qualquer situação. Por mais básico que isso pareça, percebemos na história da humanidade, inclusive na atualidade, diferentes situações em que o Estado sequer respeita o ser humano como pessoa. Além de que historicamente nem todos os indivíduos eram considerados cidadãos. Atualmente, na maioria das situações, todos são tidos “teoricamente” como cidadãos, mas na prática não possuem os direitos básicos para o pleno exercício da cidadania.

Os direitos fundamentais para a existência do ser humano como pessoa não precisam ser criados por nenhuma esfera administrativa de governo, basta apenas serem reconhecidos como uma condição para a própria existência do Estado como livre, uma vez que se radicam na própria constituição ontológica do ser humano. Nesse aspecto, o reconhecimento dos referidos direitos se configura como uma condição basilar e obrigatória para a existência do poder político. Qual o sentido do

poder político democrático se não existir direitos para todos? Caso seja apenas para alguns, poderíamos considerá-lo como um tipo de poder democrático?

No direito abstrato compreendemos ainda como fundamental a justa existência da propriedade privada como condição básica que precisa ser reconhecida pelo Estado, visto que na esfera da filosofia do direito a referida concepção de propriedade se configura como necessária para a existência da liberdade individual. Portanto, cabe ao Estado de Direito, como precondição de existência, o reconhecimento concreto desse direito. Ressaltando que isso não garante a plenitude da liberdade, mas apenas os requisitos fundamentais de sua existência social.

Além destes direitos substanciais, diz Hegel, o direito abstrato garante aos indivíduos o direito de apropriação e, em seguida, os direitos de propriedade. Estes o Estado tem que proteger também. O Estado só pode existir enquanto Estado Direito. O Estado Direito não é ainda a condição plena para um Estado, mas é a pré-condição mínima. Qualquer Estado, para poder chamar-se assim e para legitimar-se, precisa respeitar e proteger os direitos individuais e garantir a igualdade dos cidadãos face ao direito. (UTZ, 2009, p. 178)

Em síntese, para que o Estado Democrático exista concretamente, é necessário que ele se constitua como Estado de Direito. Isso implica, fundamentalmente, na criação de possibilidades para a existência real da vontade livre hegeliana, bem como das condições básicas de existência da universalidade da liberdade, compreendidas também como direitos fundamentais. Especificamente, o reconhecimento basilar de todos os indivíduos como pessoa, além do respeito à propriedade privada.

Por fim, segundo K. Utz (2009), para que o estado democrático funcione, é essencial contar com os tribunais de justiça como meio de proteger e garantir a igualdade de todos em relação aos direitos citados. Isso pressupõe um sistema jurídico justo, cuja funcionalidade permita que os diferentes julgamentos ocorram em um prazo adequado. Assim, os direitos precisam ser protegidos institucionalmente, e sua reparação deve ocorrer da forma mais breve possível. Caso contrário, os direitos fundamentais deixariam de ser respeitados, comprometendo o funcionamento do Estado enquanto instituição garantidora da liberdade humana.

Se num Estado o julgamento de tribunais é influenciado por parcialidade, por suborno ou por outros fatores injustos, não apenas o julgamento particular perde sua legitimidade, mas o Estado como um

todo perde parte de sua legitimação. O mesmo acontece se o funcionamento dos tribunais não está garantido, se, p.ex. o julgamento de um caso simples como um acidente demora anos e anos. (UTZ, 2009, p. 178)

No período da modernidade, especificamente na época de Hegel, quando ele desenvolve suas teorias fundamentais sobre a efetivação da liberdade entrelaçada com o direito, ocorre justamente o momento histórico da gênese do sistema capitalista, na qual a propriedade privada também é considerada como condição de existência do próprio sistema. Nesse contexto, é preciso esclarecer que, na filosofia hegeliana, a propriedade privada é configurada como uma condição para o desenvolvimento e efetivação da liberdade na ideia do direito. Somente nesse sentido ela é estabelecida como adequada, visto que a concepção de propriedade privada não pode ser entendida como defesa das desigualdades de um sistema econômico.

3.3 A contribuição da moralidade à democracia

A moralidade constitui um estágio intermediário do processo dialético necessário para a efetivação da liberdade. Ao afirmarmos que é intermediária, significa dizer que se trata de uma esfera superior ao Direito Abstrato, embora ainda não represente a liberdade efetivada. De qualquer forma, é um estágio necessário para alcançar a plenitude da liberdade. Nesse sentido, ser um estágio intermediário de desenvolvimento da ideia de liberdade não reduz o seu valor; ao contrário, é justamente o caminho que faz com que o próximo nível de complexidade seja alcançado.

Hegel faz uma clara distinção entre moralidade subjetiva (*Moralität*) e eticidade (*Sittlichkeit*), visto que a primeira se refere a interioridade da vontade individual, ou seja, está relacionada às intenções e reflexões do sujeito na consciência moral. É um momento em que cada indivíduo tem na esfera subjetiva da consciência a reflexão do agir subsidiada em princípios universais⁴⁰. Para Hegel o estágio da

⁴⁰ Ver G. W. F. HEGEL, 2024, p. 52: para o Bem, enquanto universal substancial da liberdade, mas ainda abstrato, as determinações em geral são, por isso, tanto mais exigidas quanto o princípio delas, enquanto idêntico ao Bem, assim como para a consciência moral, que é o princípio apenas abstrato do determinar, são exigidas a universalidade e a objetividade de suas determinações. Ambos, assim elevados para si à totalidade, tornam-se o que, privado de determinação, deve ser determinado. – Mas a integração dessas duas totalidades relativas em uma identidade absoluta é em si já realizada, visto que justamente essa subjetividade da pura certeza de si mesmo, que para si se dissipa em sua vaidade, é idêntica à universalidade abstrata do Bem; – com isso, a identidade

moralidade é necessário, mas limitado, visto que o indivíduo não pode ficar preso apenas ao campo da subjetividade.

A concepção de moralidade em Hegel também se apresenta como uma crítica à filosofia do seu tempo, especialmente aos pensadores do Idealismo Alemão. Hegel comprehende que o conceito de liberdade perpassa o campo abstrato e puramente subjetivo, e alcança a realização concreta no mundo, levando em consideração as instituições sociais e políticas onde verdadeiramente a liberdade se efetiva. Assim, a moralidade não pode ser considerada como um fim em si mesma, mas como um momento a ser superado no percurso de desenvolvimento da liberdade, para que assim, seja possível alcançar o próximo nível. Sua incompletude exige que seja superada, visto que é somente na esfera da eticidade que a vontade subjetiva se reconcilia com as instituições sociais.

Esta total determinação da subjetividade da vontade é novamente um todo, que, como subjetividade, também precisa ter objetividade. Apenas no sujeito a liberdade pode se realizar, pois ele é o verdadeiro material para essa realização. Mas este ser aí da vontade, que nós denominamos subjetividade, é diferente da vontade que é em-si e para-si. A vontade precisa se libertar dessa outra unilateralidade da mera subjetividade para chegar a ser liberdade em-si e para-si. (HEGEL, 2021, p. 128)

O conceito hegeliano de moralidade é concebido como a esfera subjetiva do indivíduo, no qual ele é denominado sujeito. A ação moral é posta como o núcleo central das considerações hegelianas, tendo como estabelecimento da referida esfera a dimensão subjetiva do indivíduo. Contudo, conforme explica Hegel, não basta apenas a referida dimensão do indivíduo para determinar a moralidade do indivíduo, pois é preciso a concretização da ação na realidade para que possa ser feito um juízo de moral, visto que a intenção por si mesma não pode ser objeto de julgamento. Assim, para Hegel, a moralidade do sujeito é apenas uma etapa necessária que culmina na esfera da eticidade.

Na esfera da moralidade, Hegel procura estabelecer a relação entre a dimensão subjetiva do sujeito e a realização prática da ação para a devida compreensão da responsabilidade. O foco reside na análise do sujeito que busca se debater consigo mesmo ao questionar o sentido da sua ação. Apesar de que a limitação da esfera da moralidade reside em permanecer na questão subjetiva, podemos considerá-la como importantíssima na realização da ideia de liberdade. Hegel não pode desconsiderar a questão da subjetividade, pois a objetividade sem

subjetividade seria uma incompletude da ideia de liberdade. Assim, a liberdade subjetiva da moralidade é posta como um pressuposto a ser superado, conservado e elevado, para que assim, a liberdade possa se realizar objetivamente nas instituições da eticidade.

A moralidade como momento intermediário sucedeu o Direito Abstrato, visto que o referido direito era formal, quer dizer, estava longe de alcançar a plenitude de realização da liberdade. A propriedade por si mesma, por mais importante que fosse para exteriorização da vontade, não pôde ser a forma plena de realização da ideia de liberdade. A moralidade é estabelecida como algo interno ao indivíduo, conservando a concepção subjetivista da ética, sendo, esse, um dos pontos cruciais da filosofia em questão, pois é justamente pelo motivo da interioridade que Hegel pretende elevar o movimento da liberdade até a eticidade.

É preciso notar que temos na moralidade a internalização do conceito do direito e, com isso, a concepção de injustiça que serve como base para a consciência da responsabilidade moral. Na esfera anterior, os indivíduos eram apenas pessoas jurídicas portadoras de direitos, ou seja, não tinham as suas ações vinculadas à consciência subjetiva reflexiva. Com a referida reflexão, o indivíduo se torna juiz dos seus próprios atos, nascendo a consciência reflexiva ou consciência da responsabilidade. A compreensão hegeliana do indivíduo como sujeito moral representa um avanço necessário no desenvolvimento da autoconsciência, possibilitando efetivamente o progresso na compreensão da verdadeira liberdade.

Com a internalização do conceito do direito e da diferença entre direito e injustiça, começa a consciência moral e com isso a consciência da responsabilidade moral. Antes, na esfera do direito formal, os indivíduos apenas eram pessoas jurídicas. Eram simplesmente portadores de direitos, negociadores de direitos e obedecedores ou violadores de direitos. Eles não agiam na consciência reflexiva de um valor intrínseco aos seus atos. Só bem no final do desenvolvimento do direito formal, aparece a necessidade de haver algum julgamento e algum juiz em casos de injustiça. (UTZ, 2004, p. 269)

Embora exista um avanço na concepção de subjetividade, a moralidade apresenta uma limitação para a efetivação da liberdade, visto que nessa esfera, a liberdade se baseia apenas na reflexão subjetiva, tornando a dimensão subjetiva fora de alcance. Segundo K. Utz, “essa consciência da liberdade recai no formalismo, que já foi superado pela fórmula da vontade livre que quer a vontade livre⁴¹”. Assim,

⁴¹ UTZ K., 2004, p. 269.

podemos compreender que a moralidade no aspecto somente subjetivo consiste no processo de perpetuação da reflexão do sujeito livre sobre a sua liberdade, consistindo no processo crítico de avaliação. O problema seria justamente o fato de não poder se referir a uma base externa, o que poderia recair no entendimento de que as avaliações subjetivas poderiam ser determinações do próprio processo do avaliador⁴².

A transição da moralidade para a eticidade é uma consequência da insuficiência da esfera da moralidade, visto a impossibilidade em alcançar a plenitude da ideia de liberdade. Segundo K. Utz (2004), para compreender a transição é necessário considerar que existe também um princípio objetivo do raciocínio moral, o que por sua vez apresenta o lado da objetividade da moralidade, porém permanece apenas de maneira formal, pois apresenta apenas a forma geral de um conteúdo moral, sendo este conceito complementar considerado como o Bem. Em geral, podemos compreender que a consciência moral e o bem precisam ser superados, pois os dois princípios contêm neles mesmos o dever de uma determinação específica. A consciência moral e o bem formal contém o dever da concretização, isto é, o conceito do Bem formal. No entanto, o próprio conceito do Bem formal como referência possui em si mesmo a exigência de que a forma geral do bem seja concretizada em um bem específico, evidenciando, portanto, a necessidade de ser superado para uma nova esfera.

O bem abstrato e a consciência moral são complementares. O bem abstrato contém a objetividade e a universalidade substancial, enquanto que a consciência contém o princípio abstrato do determinar. Tanto o bem abstrato, quanto a consciência moral são unificados no pensamento do sujeito, e, com isso, podemos compreender que são realidades que existem num só espírito. Assim, “falta apenas compreender que este espírito mesmo é o bem real e concreto. E ele mesmo é o princípio determinante e ordenador. Ele mesmo tem a si mesmo como conteúdo, objeto e fim, como vimos na explicitação da vontade livre⁴³”.

Os dois princípios que consideramos até aqui, o bem abstrato como a consciência, carecem de seu oposto: o bem abstrato dissolve-se numa completa impotência, à qual posso levar qualquer conteúdo, e a subjetividade do espírito não se torna menos desprovida de conteúdo, quando dela se retira a significação objetiva. Portanto, pode surgir a nostalgia pela objetividade, na qual o ser humano se rebaixa a servo

⁴² Ver: UTZ K., 2004, p. 269.

⁴³ UTZ K., 2004, p. 272.

e à dependência completa, para evitar o tormento do vazio e da negatividade. (HEGEL, 2021, p. 171)

O movimento e efetivação da ideia de liberdade já havia sido concebido na esfera anterior, pois é próprio do espírito livre procurar sempre o grau mais complexo e verdadeiro para real efetivação da liberdade. Vale ressaltar que a superação da moralidade para a próxima esfera, conserva diferentes aspectos que são necessários para o pleno desenvolvimento do ser humano, tais como a “subjetividade moral, a consciência ética, do saber e compreender da normatividade e da responsabilidade. Conservamos, enfim, o momento da atitude subjetiva (*subjektive Gesinnung*)”⁴⁴.

Em síntese, compreendemos que os conceitos evidenciados no Direito Abstrato e Moralidade são complementares e necessários, em virtude de cada um fornecer elementos que são fundamentais para a ideia de liberdade. Com a elevação do movimento da liberdade para a Eticidade, ambas as esferas supracitadas estão incorporadas de forma mais rica e complexa.

Podemos pressupor que existem diferentes estados que supostamente se afirmam como democráticos, porém não são verdadeiros na perspectiva conceitual, justamente pelo fato de não respeitarem o que chamamos anteriormente de precondições básicas. A partir disso, precisamos compreender quais são as questões essenciais que envolvem a moralidade hegeliana no campo da democracia como forma de governo aceitável na atualidade.

Ressaltamos que em Hegel a moralidade foi suprassumida em prol da Eticidade por questões que envolvem a exteriorização da vontade na vida concreta, mas precisamos deixar claro que, isso, não implica uma anulação da moralidade, mas uma configuração específica da filosofia prática hegeliana. Na passagem do Direito Abstrato para Moralidade, temos o indivíduo que antes concebido imediatamente como pessoa detentora de direitos, passa a ser tido como sujeito moral.

A moralidade é considerada por Hegel como movimento necessário no processo de desenvolvimento da ideia de liberdade, consistindo na interiorização da consciência do indivíduo sobre o direito, visto que o direito precisa ser concebido de forma racional como efetivação de si. Nesse sentido, a moralidade possui a sua especificidade na consciência da responsabilidade e no puro dever. O sujeito consegue compreender racionalmente as suas ações e julgá-las. “A Moralidade é a

⁴⁴ UTZ, K., 2004, p. 272.

interiorização da consciência do direito, a consciência da instalação do direito como efetivação da própria razão, i.e., a consciência da autonomia”⁴⁵.

O sujeito possui consciência da sua responsabilidade de forma racional, porém apenas de uma forma interior. A pessoa concebida de forma abstrata possui a possibilidade de reconhecimento racional e efetivação dos próprios direitos na perspectiva da interioridade. A principal crítica para a suprassunção da moralidade consiste justamente na necessidade que a dialética do “movimento da liberdade” possui de exteriorizar-se no mundo. Hegel comprehende a filosofia moral como uma realidade subjetiva do indivíduo, onde o mesmo reconhece apenas o que existe interiormente, ignorando a realidade objetiva do espírito, e, com isso, o reino das relações intersubjetivas.

Segundo, Hegel critica a Moralidade porque nela o indivíduo se faz a autoridade última e não reconhece nada que ele próprio não tenha reconhecido como moral. Desta forma, o sujeito perde qualquer vínculo com a objetividade da liberdade, i.e. com as estruturas de obrigação intersubjetivas e de reconhecimento que precedem qualquer liberdade individual porque são a base da efetivação da mesma. A Moralidade, diz Hegel, precisa ser superada ou, mais exatamente, suprassumida. (UTZ, 2009, p. 178)

Hegel concebe na dimensão da eticidade a suprassunção necessária para a efetivação da liberdade, sempre levando em consideração os momentos anteriores de desenvolvimento dialético. A moralidade, portanto, não pode ser compreendida como simplesmente superada, mas antes ela contribuiu de forma significativa no processo de tomada de consciência do sujeito que precisa passar para o próximo nível de desenvolvimento da liberdade, haja vista que na realidade existem estruturas objetivas nas quais fazem parte da liberdade de todos os indivíduos. Logo, a verdade da liberdade consiste em sempre alcançar o momento de exteriorização para conseguir a sua plena efetivação, porém o próprio percurso de desenvolvimento requer o reconhecimento das condições de existência da vontade livre de forma tanto subjetiva, quanto objetiva.

O direito de tomada de consciência das estruturas objetivas permite ao sujeito compreender racionalmente a existência objetiva das estruturas do estado, reconhecendo-as como a sua própria liberdade. Segundo Utz, K. (2009), o sujeito

⁴⁵ UTZ, K., 2009, p. 178.

precisa dentro de um Estado livre, ter plenamente acesso às leis, aos funcionamentos das instituições e ao trabalho do governo. Isso significa que além de compreender racionalmente as estruturas do estado e se reconhecer nelas, o cidadão precisa de transparência para que o processo de reconhecimento de si no estado seja realmente efetivado. De outra forma, o cidadão não conseguiria reconhecer a sua vontade como verdadeiramente livre nas instituições do Estado.

O direito não pode ser compreendido na arbitrariedade dos indivíduos, nem na arbitrariedade de governos autoritários que impossibilitam o reconhecimento do seu povo com o estado. Como explicitado na primeira parte da pesquisa, a liberdade hegeliana possibilita, portanto, que os indivíduos compreendam a si de forma concreta na sua própria realização histórica. “Daí resultam mais precondições para a democracia. Como já dissemos, o Estado democrático deve ser um Estado transparente”⁴⁶.

Do ponto de vista prático existem ainda outras precondições que precisamos compreender concretamente, que seria justamente o ponto de partida básico para que o Estado com base em uma democracia autoconsciente possibilite a sua própria realização democrática em relação aos seus cidadãos. Segundo K. UTZ. (2009), existem três questões fundamentais: (1) garantia da educação mínima para os cidadãos; (2) informações objetivas para possibilidade de investigação de um jornalismo crítico; (3) O estado não pode ofuscar a sua transparência das leis e da sua organização por conta da sua própria complexidade. Consideramos o terceiro ponto o mais complicado por conta dos avanços da urbanização na atualidade, o que implica em estados cada vez mais complexos na perspectiva administrativa. Apesar disso, o estado precisa garantir meios aos cidadãos para a verdadeira apreensão da sua inteligibilidade.

Este ponto talvez seja o mais difícil hoje em dia porque, evidentemente, a urbanização dos Estados modernos e seus códigos têm uma extensão que não permite mais fazê-los transparentes em todos os detalhes para quem não seja especialista. Mesmo assim, a inteligibilidade da realização da liberdade no Estado continua um desafio essencial dele mesmo. Sem essa inteligibilidade, a democracia automaticamente se torna uma “espertocracia” porque apenas os especialistas, os condecorados do sistema, sabem como usá-lo. (UTZ, 2009, p. 179)

⁴⁶ UTZ, K., 2009, p. 179.

Em síntese, a moralidade possibilita a legitimidade de um Estado Democrático, na medida em que possibilita a interiorização da ideia do direito, momento necessário para desenvolvimento dialético da autoconsciência na ideia de liberdade hegeliana. Na moralidade, a liberdade hegeliana que outrora foi diferenciada de livre-arbítrio surge como o movimento fundamental da ideia de liberdade para o desenvolvimento de sujeitos morais, visto que o indivíduo é compreendido como “livre apenas para seguir o impulso da razão à liberdade, o impulso da vontade livre à vontade livre”⁴⁷.

3.4 A família, a sociedade civil e o estado hegeliano na perspectiva da democracia

A esfera da moralidade tem a sua importância sistemática no processo de desenvolvimento da tomada de consciência do sujeito moral diante do próprio movimento de desenvolvimento da ideia de liberdade, mas a superação da moralidade para a eticidade, na conciliação do particular e do universal, permite ao ser humano alcançar o nível mais avançado da liberdade na existência humana, visto que Hegel não pretende desenvolver uma concepção de liberdade de forma apenas abstrata ou formal. Por isso, a necessidade de sistematização da eticidade a partir da substância ética, possibilitando assim, a real efetividade da ideia de liberdade, ou seja, da forma e do conteúdo. A expectativa hegeliana corresponde a uma liberdade substancial que se efetiva plenamente na vida através do autorreconhecimento do indivíduo com as instituições.

O ético não é abstrato como o bem, mas no sentido intensivo efetivo. O espírito tem efetividade, e os acidentes do mesmo são os indivíduos. Por isso, no ético, sempre são possíveis apenas dois pontos de vista: ou se parte da substancialidade ou se procede atomisticamente e se ascende a partir da singularidade como fundamento: o último ponto de vista é destituído de espírito, porque ele apenas conduz para uma composição, mas o espírito não é nada de singular, mas unidade do singular e do universal. (HEGEL, 2-24, p. 179)

⁴⁷ UTZ, K., 2009 p. 179.

A questão primordial, que Hegel não conseguiu responder na totalidade, foi justamente como a liberdade efetiva pode acontecer na realidade prática para todos os indivíduos ao mesmo tempo, na medida em que a liberdade só pode acontecer plenamente se todos os cidadãos forem realmente livres, quer dizer, se existir de alguma forma a expectativa da “vida bem vivida” para a existência humana como um todo estruturado a partir das instituições. Na atualidade a concepção de “vida bem vivida” se entrelaça com o paradigma da economia que modela a forma de viver global de todas as pessoas.

Na eticidade o ser humano se encontra dentro do reino das instituições, em outras palavras, na realidade objetiva da vida, dando significado a sua própria existência na medida em que encontra condições concretas de realização do seu ser. Diferentemente da moralidade em que o sujeito não conseguia superar as estruturas apenas abstratas da liberdade, temos a existência do ser humano dentro de estruturas sociais. Nesse sentido, precisamos compreender o ser humano na relação mediada da sua existência com as estruturas institucionais concretas.

E lá ele facilmente encontra o que ele busca, porque nossa vida é cheia dessas realidades, ele até nasce de uma delas. Ao invés de construir abstratamente estruturas da Moralidade em seu interior, o homem se volta para o mundo em que vive e convive com outros, isto é, para o mundo social. E nele ele encontra todo um sistema de estruturas existentes, concretas, diferenciadas, institucionalizadas e vividas nas quais ele mesmo, desde sempre, está efetivando sua existência. (UTZ, 2009, p. 180)

Segundo Utz, K. (2009), na superação da esfera da moralidade o ser humano se comprehende vivendo em processos de reconhecimentos específicos, como ente social. Dessa forma, a esfera da sociabilidade não é fruto da especificidade da moralidade individual, ou seja, a existência do indivíduo na perspectiva de ser livre é concebida nas relações sociais. Logo, a existência das relações provenientes da coletividade possibilita a realização da liberdade individual. “A realidade da liberdade, i.e. a realidade do reconhecimento de si mesma da vontade livre não nasce de uma reflexão abstrata, vazia, mas do reconhecimento real, objetivo do outro”⁴⁸. O indivíduo é compreendido como ser que existe em relação a um outro ser.

⁴⁸ UTZ, K., 2009, p. 180.

O reconhecimento do outro estabelecido na eticidade não faz parte apenas de um momento abstrato de sistematização, mas pressupõe o sentido da existência histórica da luta pela efetivação social do ser humano. Na história da humanidade percebemos diversas civilizações passando pelos diferentes estágios de desenvolvimento social nos diferentes períodos históricos. Com isso, concebemos que a fundamentação do estado moderno compreendida por Hegel aconteceu através da evolução universal da humanidade na existência da história humana. Apesar disso, cada época possui no seu espírito as suas peculiaridades históricas que possivelmente possibilitará a suprassunção para o próximo período.

Segundo Hegel, essa relação se deu, nos estágios primordiais da história, na forma de uma luta pelo reconhecimento. A partir disso ela se desenvolveu, por muitos estágios intermediários, na direção daquela relação de reconhecimento mútuo geral que é ou pelo menos deve ser o fundamento do Estado moderno. Portanto, as estruturas de reconhecimento são concretas, históricas, ligadas a pessoas e comunidades específicas e com formas distintas, particulares. (UTZ, 2009, p. 180)

A partir das concepções de reconhecimento estabelecidas até o momento, podemos considerar a eticidade como a precondição primordial da democracia, pois é nessa esfera que temos concretamente a existência de pessoas que superaram o âmbito da subjetividade para tornarem-se cidadãos éticos nas relações sociais, visto que estão dentro das estruturas específicas que possibilitam a realização do ser humano na perspectiva da verdadeira concepção de liberdade. A democracia, por sua vez, como ideia reguladora precisa acontecer dentro do estado como instituição ética. Por fim, cabe investigar a relação da democracia na eticidade dentro das suas esferas de organização, considerada por Hegel como: a família, a sociedade civil e o estado.

A família posta sistematicamente como primeira instituição ética na esfera da eticidade, isto é, como raiz ética, possui um sentido específico em relação à democracia. É o local de origem do ser humano, onde se vincula o desenvolvimento do indivíduo e a universalidade para o pleno exercício da cidadania. Ser cidadão implica imediatamente ao indivíduo conseguir compreender e exercer os direitos e deveres na totalidade das relações éticas. Ninguém nasce com a sua vontade mediada livremente na perspectiva da universalidade. Todos os indivíduos precisam, portanto, passar por um processo de mediação da própria vontade. Em linhas gerais, qualquer governo que seja realmente baseado na ideia de democracia, precisará

contar com a família enquanto instituição para possibilitar a mediação da existência livre dos seus cidadãos.

A família como instituição basilar é pressuposta como condição de acolhimento dos indivíduos por ser a primeira instância de existência, porém nem sempre, por diferentes motivos, a família cumpre a sua tarefa social, causando distúrbios na coexistência da multiplicidade de indivíduos, impossibilitando assim, a liberdade na existência da relação de todos os indivíduos, uma vez que a humanidade já se encontra no processo de coexistência de indivíduos em diferentes situações de mediação de vontade. Assim, na contingência das relações sociais existem ainda famílias que não favorecem o desenvolvimento ético dos seus membros.

A família como instituição é uma condição para existência da liberdade no estado, haja vista que a mesma precisa possibilitar aos seus membros as condições básicas para o pleno desenvolvimento das estruturas subjetivas com base na universalidade, isto é, possibilitar a existências de relacionamentos no processo de reconhecimento pessoal. O referido processo consiste em, primeiramente, compreender-se como membro da família para se desenvolver e fazer parte do estado como cidadão. Nesse sentido, a família tem o dever de pressupor o acolhimento da criança na perspectiva da garantia dos direitos básicos.

O Estado fundamentado na liberdade pressupõe e exige que seus membros possam nascer e criar-se em relacionamentos de reconhecimento pessoal. Para possibilitar o desenvolvimento daquela vontade livre que quer a vontade livre, a criança deve experimentar sua existência como bem-quista por outros. (UTZ, 2009, p. 181)

Segundo Hegel (2011), no âmbito familiar o amor⁴⁹ é uma condicionalidade primordial para o desenvolvimento da liberdade, visto ser esse o sentimento que propicia primeiramente a força necessária para criação e superação das condições existenciais dos diferentes momentos necessários da família no reino das instituições. O amor nesse sentido explicitado não se trata de um sentimento simples ou passageiro, mas funda-se com a autoconsciência do casal enquanto membros, objetivando assim, a formação da família como raiz ética do estado.

A família, enquanto substancialidade imediata do espírito, tem por sua determinação sua unidade sentindo-se, o amor, de modo que a

⁴⁹ Ver UTZ, 2009, p. 181: amor, é, então o primeiro existencial da eticidade, a primeira concretização do existencial da liberdade enquanto plenamente realizada. O amor entre os casais e o amor entre pais e filhos têm uma função e um caráter não apenas particular, mas originariamente político.

disposição de espírito é ter a autoconsciência de sua individualidade nessa unidade enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como membro. (HEGEL, 2024, p.179)

Dessa forma, o estado democrático pressupõe politicamente a família como forma de proporcionar o autoconhecimento dos indivíduos na eticidade. Sem o referido autoconhecimento dos indivíduos com as diferentes instituições, dificilmente os cidadãos cresceriam no campo de ações livres, pois não conseguiram distinguir sobre o que é certo ou errado, caindo no abismo de escolhas baseadas apenas no livre-arbítrio. Logo, a existência do governo democrático poderia ficar comprometida a ponto dos próprios cidadãos prejudicarem a forma de governo, pois não conseguiram tomar decisões que fossem o melhor para todos. Com isso, compreendemos que o cidadão democrático precisa necessariamente possuir a sua possibilidade de escolha fundamentada em ações éticas, ou seja, na construção da universalidade.

A concepção de família hegeliana coincide tanto com a família burguesa da época, quanto com aspectos da família cristã. Isso não significa dizer que a referida concepção prevaleça sobre as multiplicidades de concepções da atualidade, mas que a estrutura da concepção de família hegeliana oportuniza a criação de crianças que se desenvolvam na perspectiva da vontade livre. Na atualidade podemos conceber diferentes estruturas familiares, mas não podemos deixar que a função ética da família seja esquecida por situações contingentes.

A questão fundamental consiste em conseguir uma configuração social que possibilite corrigir as contingências não alcançadas pela família, de forma que toda a sociedade adulta existente possa consistir de pessoas que passaram pelo processo de mediação da vontade na perspectiva da verdadeira vontade livre. Precisamos, portanto, repensar a tese hegeliana da liberdade na perspectiva de efetivação na existência da totalidade de indivíduos como condição de sobrevivência da espécie humana no planeta.

Resta observar que com isso não nos fixamos num certo tipo de família. Hegel, evidentemente, pensava na família burguesa. Mas hoje em dia podemos perfeitamente imaginar estruturas diferentes quanto que cumpram as exigências básicas: devem ser estruturas que, com um mínimo de estabilidade, sejam caracterizadas pela efetivação do amor, i.e. do querer o outro enquanto existência própria, e que, no caso das crianças, levem os indivíduos a desenvolver este

relacionamento de reconhecimento em relação a si mesmo. (UTZ, 2009, p. 181)

Qual a outra instituição que atua no desenvolvimento inicial de todos os indivíduos? Como poderia ajudar ou reforçar os indivíduos no processo de mediação das estruturas subjetivas da vontade? Como o Estado poderia intervir, na medida em que a sua intervenção se configura como a condição para legitimação de si como instituição?

As diferentes formas de governo existem dentro de uma realidade social histórica. A compreensão hegeliana da sociedade civil perpassou por um período de grandes revoluções e mudanças sociais que engendraram o sistema econômico vigente. A sociedade hoje é outra! Isso quer dizer que vivemos uma sociedade que se transformou bastante com as grandes mudanças tecnológicas. Contudo, a gênese da nova sociedade foi apreendida de forma contundente na filosofia hegeliana, de forma que a compreensão hegeliana ainda é bastante importante para estabelecer as diferentes dimensões da sociabilidade humana. Nesse sentido, precisamos compreender como a concepção de sociedade em questão se entrelaça com a configuração de liberdade na democracia como forma de governo da atualidade.

Assim, Hegel consegue compreender muito bem o seu contexto histórico ao conceber a gênese⁵⁰ do conceito de Sociedade Civil dentro do sistema econômico emergente, alicerçando-a como uma parte importante da sua filosofia prática, mais especificamente como uma esfera necessária para o desenvolvimento da liberdade. Com base no processo de mediação da vontade humana, Hegel, incorpora a sociedade civil como espaço das múltiplas formas de relacionamentos que possibilitam a realização das diferentes necessidades.

A sociedade civil-burguesa é a diferença que entra entre a família e o Estado, mesmo que a formação da mesma ocorra mais tarde do que a do Estado, pois a diferença pressupõe ao Estado, ao qual ela, para subsistir, tem que ter diante de si como autônomo. A criação da sociedade civil-burguesa pertence, de resto, ao mundo moderno, que permite que todas as determinações da ideia tenham o seu direito. Quando o Estado é representado como a unidade de diferentes pessoas, como uma unidade que é só agregado, com isso só é aludida a determinação da sociedade civil-burguesa. (HEGEL, 2024, p. 199).

⁵⁰ Ver UTZ, 2009, p. 181: Hegel é o primeiro filósofo a compreender a importância da sociedade civil. Ela abrange todos aqueles relacionamentos e associações que os indivíduos estabelecem voluntariamente e por conta própria para satisfazer suas necessidades, sejam elas materiais, culturais ou religiosas. Estão incluídos nela todos os relacionamentos de trabalho, de produção e mercado, as corporações e associações profissionais.

A sociedade civil apresenta-se como momento triádico necessário da esfera da eticidade, visto a necessidade que o ser humano tem de exteriorizar sua vontade em forma concreta. Dessa forma, a sociedade em questão estabelece a possibilidade de suprir os diferentes carecimentos entre as diversas pessoas concretas através das mais variadas relações sociais. Segundo M. Soares, “O primeiro princípio da Sociedade Civil é a pessoa concreta (Konkrete Person), uma pessoa é um conjunto de necessidades, cujo fim é a sua própria particularidade e a satisfação dos seus desejos”⁵¹. Temos, portanto, a fundamentação de uma sociedade baseada na ideia de direito, que permite a possibilidade de escolha individual para a satisfação dos carecimentos, sejam elas materiais ou imateriais.

A pressuposição da referida possibilidade de escolha frente aos diferentes meios é uma das chaves para a compreensão desse tipo de sociedade. Todos têm o direito de escolher, além de todos serem considerados como pessoas concretas detentoras de direitos. Temos, portanto, a possibilidade infinita de escolhas e ofertas em contraste com a particularidade e desigualdades provenientes das próprias escolhas, além da finitude da natureza em relação ao seu processo de transformação para atendimento do referido contexto de oferta social.

A particularidade da escolha precisa ser respeitada e compreendida pelas diferentes instituições, porém existem problemas sociais quando a particularidade da escolha prejudica a escolha de outras pessoas. O que chamamos de “desigualdades sociais”. As desigualdades não fomentam o desenvolvimento de uma sociedade livre, pois muitos não terão condições básicas de sobrevivência.

Hegel comprehende a organização da sociedade civil por meio de estruturas racionais, indo além da simples possibilidade de satisfação das pessoas. Assim, a organização social não visa simplesmente satisfazer as diferentes exigências da vida em sociedade, pois a convivência das pessoas foi articulada politicamente através das estruturas racionais da eticidade, onde as relações precisam ser baseadas reciprocamente no reconhecimento de todos como cidadãos livres. Logo, os carecimentos e a satisfação não podem ser considerados como um fim em si mesmos.

A participação na sociedade civil já é, por si mesma, intimamente política, porque nela a convivência dos indivíduos é organizada em estruturas racionais que se baseiam num reconhecimento mútuo enquanto cidadãos livres. Os existenciais deste reconhecimento “civil”

⁵¹ SOARES, 2009, p. 136.

são o ethos profissional junto com a honra profissional e a solidariedade. (UTZ, 2009, p. 181)

A sociedade civil, concebida como um momento de efetivação da liberdade, constitui-se como uma condição necessária para a existência política dos indivíduos, pois é a instância que possibilita a satisfação de suas necessidades, para assim, garantir a sua representação. Como, imediatamente, a sociedade se entrelaça com a questão da democracia?

Para além da questão da cidadania fundamentada em sujeitos morais, precisamos compreender que temos uma sociedade populosa que impossibilita a participação direta de todos os cidadãos nas votações. Contudo, na atualidade já possuímos diferentes mecanismos sociais que possibilitam pelo menos as consultas públicas, legitimando assim, a representação popular em relação à totalidade de votantes. A quebra do elo que liga o político representante e o cidadão representado durante o período de vigência compromete aspectos fundamentais da democracia, pois a realidade existencial possui características que se modificam ao longo do tempo, podendo tornar-se incompatível com a representação originalmente conferida pelo voto em determinado contexto histórico. Assim, concebemos como extremamente necessária a realização das consultas populares através de estruturas sociais previamente estabelecidas.

K. Utz (2009) comprehende que precisamos dialogar na direção oposta à visão hegeliana nos aspectos fundamentais do sigilo ao voto, como fundamentação de um voto livre, mas que poderíamos disponibilizar formas de participação popular na democracia através dos diferentes órgãos da sociedade civil e de organizações não-governamentais. Dessa forma, a contribuição em questão possibilita pensarmos sobre a representação cidadã na ideia de democracia como um modelo de representatividade popular, na qual os cidadãos sejam consultados no decorrer do período político, garantindo, assim, maior legitimidade ao processo democrático.

Como Hegel pensou a sociedade civil já como política, como realização da liberdade, ele visava organizar a participação política no Estado a partir das estruturas comunitárias já estabelecidas nela. Os cidadãos deveriam exercer sua liberdade política não como indivíduos abstratos, atomísticos, como acontece nas eleições democráticas hoje em dia, mas como membros de corporações civis e por meio dessas corporações. (UTZ, 2009, p. 182)

Existem nas sociedades democráticas diversas manifestações comunitárias que poderiam ter um vínculo maior no processo consultivo de tomada de decisões políticas. Essa questão permite além da legitimidade democrática, o reconhecimento subjetivo do indivíduo com as decisões políticas. A democracia pressupõe, consequentemente, a participação de todos no poder, ou seja, um poder exercido e legitimado pelo povo. Não estamos questionando a representatividade em si, mas especificamente o distanciamento do povo representando com os diferentes governos democráticos.

A democracia precisa ser estabelecida, no primeiro momento, em relação ao estado como a forma de governo mais aceitável na atualidade, visto que é a possibilidade de compreender a totalidade de pessoas e culturas na perspectiva da singularidade. No segundo momento, como a forma abrangente de convivência global, que, possibilitaria, portanto, a existência de uma sociedade globalizada baseada na ideia de liberdade. As diferenças culturais poderiam ser respeitadas, colocadas em relação e suprassumidas dentro de um processo de desenvolvimento da universalidade da liberdade, garantido assim, o existencial da liberdade.

O que chamamos de existencial da liberdade, seria, justamente, a possibilidade concreta de realização da liberdade na sociedade para todos, uma vida social bem estruturada para a humanidade, a vida vivida de forma existencialmente boa através da organização do estado como instituição mediadora. A questão primordial é que, hoje, vivemos dentro de um mundo que caminha para ter todas as relações globalizadas, na perspectiva mesmo de uma cultura global, na proporção em que ainda existem muitas diferenças sociais que prejudicam a dignidade humana.

A forma possível de unir as diferentes partes do percurso da liberdade nos diferentes povos, seria, se todos tivessem uma forma de governo estatal em que na sua gênese possibilitasse a condição do estado democrático como instância máxima de sentido para a existência da dignidade para todos. Portanto, a democracia é a única maneira possível de garantir uma sociedade existencial alicerçada no que Hegel denomina de liberdade. Isso o próprio Hegel não conseguiu apreender no seu contexto histórico, talvez por conta da sua partida precoce, ou mesmo pela impossibilidade de vivenciar a completude das necessidades do desenvolvimento do sistema econômico emergente. Logo, o existencial da liberdade tem a sua necessidade de realização dentro da sociedade global democrática como forma de garantir dignamente a própria existência da espécie humana nas suas diferentes manifestações.

Hegel conseguiu desenvolver, no arcabouço da sua filosofia prática, as raízes da universalidade da ideia de liberdade que se efetiva mediante a concepção conceitual de estado. Consideramos, portanto, que a ideia de liberdade que tem como base a premissa de se estabelecer “na vontade livre que quer a vontade livre”, como universalmente válida. A universalidade da concepção em questão, presente nas esferas da eticidade, com base em estruturas subjetivas e objetivas, pode ser elencada como a principal contribuição hegeliana no desenvolvimento e efetivação da liberdade na história da humanidade. Apesar das diferentes questões supracitadas em Hegel, não é possível esclarecer completamente a problemática da adaptação da sistematização conceitual ao contingente. Além disso, é preciso diferenciar a configuração das instituições da eticidade proposta das representações históricas. Em outras palavras, o Estado hegeliano pode ser considerado conceitualmente superior aos diferentes estados que não estão estruturados com base na ideia de liberdade.

Em síntese, a estrutura da eticidade abrange o campo das diversas relações sociais nas quais o ser humano está inserido desde o seu nascimento. As referidas relações consistem na capacidade do ser humano em interagir na vida em comunidade. Assim, as estruturas institucionais, ao serem consideradas como parte do processo de reconhecimento da vontade livre, possibilitam que a sociabilidade ocorra de forma verdadeiramente livre. Em complemento, as instituições desempenham funções sociais para realização da mediação da exteriorização da vontade humana, visto que a referida vontade precisa passar por um processo de autoconsciência para reconhecer-se livremente na efetivação da sua existência. Dado que a sociedade só pode ser verdadeiramente livre se todos os cidadãos compartilharem, de forma igualitária, o direito que possibilita essa liberdade, surge a questão primordial para efetivação do estado democrático na contemporaneidade: qual é o papel do Estado na superação da contingência da existência social do direito, considerando a necessidade de que todos sejam existencialmente livres? Para responder a essa questão, é fundamental compreender primeiramente quais condições conceituais são necessárias para refletir sobre os desafios da ideia de liberdade na democracia.

4 AS CONDIÇÕES CONCEITUAIS PARA PENSAR OS DESAFIOS DA IDEIA DE LIBERDADE NA DEMOCRACIA

A busca pela efetivação da ideia de democracia não é algo novo na história da humanidade. Desde os primórdios, civilizações antigas como Grécia e Roma experimentaram práticas democráticas⁵² e manifestaram o desejo de concretizar a liberdade democrática no plano existencial. No entanto, as condições sociais, históricas e ideológicas da época não eram favoráveis para a plena efetivação desses ideais. De fato, até recentemente, a humanidade não havia conseguido reunir os elementos necessários para a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática, que fosse capaz de efetivar a liberdade para todos os cidadãos.

A ideia de liberdade, como fundamento da vida em sociedade, sustenta toda proposta democrática ao conceber os princípios que regem a organização da vida em sociedade. Na atualidade, a compreensão histórica da democracia enfrenta diversos desafios que demandam uma análise filosófica mais aprofundada. Para isso, é necessário examinar os principais elementos que sustentam o modelo democrático, especialmente sob a ótica parlamentar.

Embora Hegel tenha criticado a democracia em sua época, é notório que, em sua essência, ela apresenta uma contribuição essencial para a realização da liberdade na perspectiva da sociabilidade, ou seja, como possibilidade histórica de acolher as mais diversas particularidades. O referido acolhimento não significa uma oposição à ideia de liberdade, mas simboliza a convergência da diversidade social.

Hegel, limitado pelo contexto histórico em que viveu, não conseguiu apreender plenamente a complexa relação social entre as particularidades, que se intensificou com os avanços do capitalismo e da globalização. Esses fenômenos ampliaram as interconexões entre as diversas expressões sociais, revelando a importância da democracia como um espaço de coexistência e interação entre

⁵² Ver G. W. F. HEGEL, 2024, p. 304: mas este nome é importante: é a extremidade para além da qual não se pode ir. Poder-se-ia dizer que uma estruturação orgânica já existia na bela democracia de Atenas, mas nós vemos logo que os gregos tomaram a última decisão de aparências inteiramente exteriores, de oráculos, de vísceras de animais sacrificados, do voo de pássaros, e se comportaram com a natureza como o seu poder, que anuncia e expressa o que seria bom para os seres humanos. Nesta época, a autoconsciência ainda não tinha chegado à abstração da subjetividade, que sobre aquilo que há de ser decidido deve ser expresso um “eu quero” pelo próprio ser humano. Este “eu quero” constitui uma grande diferença entre o mundo antigo e o mundo moderno, e assim ele deve ter a sua própria existência nos grandes edifícios do Estado. Infelizmente, esta determinação é apenas vista como exterior e arbitrária.

múltiplas identidades.

Na época de Hegel, a dificuldade de reconhecimento de todos como cidadãos, bem como a garantia dos direitos básicos para a dignidade humana, eram situações mais complexas do que as dificuldades encontradas na maioria dos estados na atualidade. A concepção de cidadania atualmente em vários países se estende para todos os cidadãos. Mas, isso ainda não é suficiente, hegelianamente, para a permissão de um governo administrado por todos. Em Hegel, a questão primordial não seria a possibilidade de todos tomarem qualquer decisão, mas a decisão correta como condição da própria racionalidade do estado.

Com base no aporte teórico hegeliano, elencamos três fatores como fundamentais para realização da liberdade dentro da ideia de democracia: 1- autoconsciência para participação de todos, 2- totalidade orgânica e 3- estado racional.

Os três fatores evidenciados estão entrelaçados em caráter de necessidade, além de representarem as condições básicas para suprassunção da ideia de realização de liberdade, quer dizer, para abandonarmos a tese hegeliana e estruturarmos um aproveitamento conceitual para a realização da liberdade na concepção de estado como democracia autoconsciente.

Existe um risco muito grande da participação de todos quando parte desse todo não possui minimamente as condições básicas de discernimento racional dos problemas do estado, isto é, não sabem o que verdadeiramente o estado necessita. Isso causa o problema contingente da manipulação de grupos por parte daqueles que desejam exprimir a sua própria particularidade, deixando as decisões do estado na perspectiva do livre-arbítrio. Além disso, o risco de uma minoria manipular em benefício próprio já acarretaria diferentes prejuízos sociais, como a instrumentalização das pessoas para interesses particulares: a subordinação do Estado à sociedade civil e o fortalecimento do advento do neoliberalismo. Nesse aspecto, todas as esferas da eticidade devem oferecer as condições básicas para desenvolvimento de todos como cidadão na perspectiva da autoconsciência.

À medida que temos uma sociedade autoconsciente, não haveria problema algum em o Estado compreender as diferentes particularidades, visto que todos estariam conscientes do processo de universalização da vontade coletiva. Em outras palavras, o Estado subsidia a particularidade na medida em que todos desejam a universalidade do Estado como expressão de si mesmos.

A constituição do estado como totalidade orgânica deve ser vista como condição para a realização do governo democrático, haja vista que a necessidade social de todos deve prevalecer sobre as divergências na realização das formas de governo. Logo, nada justifica manter a desarmonia absoluta dos poderes em detrimento da realização da liberdade de todos. O estado racional significa acima de tudo: estado autônomo, isto é, que não é subordinado aos interesses de determinado grupo social. Situação bastante complexa na atualidade por conta do neoliberalismo e da financeirização da economia. Concebemos, então, a liberdade efetivada na democracia, com base no aporte teórico hegeliano, a chave a para a realização da liberdade concreta na contemporaneidade. Precisamos ainda abordar os pontos importantes da concepção de monarquia estabelecida na figura do monarca para, então, avançarmos em relação às problemáticas da democracia.

A questão da representatividade política ocupa um lugar central nos diferentes debates sobre democracia e parlamentarismo, sobretudo nos últimos séculos por conta das diferentes formas de governo que se apresentaram como democrático. Podemos argumentar que uma verdadeira democracia necessita da representação direta do povo, enquanto que a configuração de parlamentarismo, ao intermediar a relação entre o povo e seus representantes, distorce a democracia e abre caminho para outras formas de governo?

A questão do parlamentarismo se apresenta ainda como uma das ferramentas poderosas da democracia ao passo em que pode ser vista como um problema. A situação primordial seria compreender que estamos vivendo dentro de uma época em que existe um crescimento demográfico nunca visto antes na história da humanidade, dificultando dessa forma, uma representação direta dos cidadãos nas decisões políticas. O parlamentarismo de uma forma imediata, visa suprir e validar a ideia de representatividade dos cidadãos.

Para analisar criticamente o entrelaçamento da democracia e parlamentarismo não podemos esquecer que na atualidade todos os cidadãos do planeta estão inseridos dentro de uma nova ordem mundial, que ficou caracterizada imediatamente pela globalização, bem como pelos avanços das diferentes formas de tecnologias e sistemas econômicos. Situações que deixam a humanidade frente a desafios realmente singulares, posto que, pela primeira vez, temos condições históricas favoráveis para que todos os governos sejam livres e democráticos. Isso possibilita uma real autonomia cidadã para todos os indivíduos, além de proporcionar

a efetivação da qualidade de vida na historicização humana.

Temos imediatamente um problema na nova ordem mundial entrelaçada com os sistemas econômicos, que seria justamente a universalidade do estado. Em Hegel, existe uma relação sistemática entre a sociedade-civil e o estado, deixando claro que a sociedade civil não possui condições para assumir uma posição consciente e efetiva da universalidade, visto que a natureza da esfera em questão é o desenvolvimento necessário e inconsciente da universalidade através da relação entre as diferentes particularidades.

Com base nas argumentações apresentadas, é necessário problematizar a relação entre parlamentarismo e democracia para justamente compreender o Estado como esfera de efetivação da liberdade. Sem essa perspectiva, o parlamentarismo se tornaria somente uma representação de uma classe dominante, ou seja, representaria exclusivamente a determinado grupo social da sociedade civil que conseguiria dominar o poder do Estado em detrimento da maioria. Dessa forma, fica evidente que a referida dinâmica configura uma deturpação da democracia, na qual os cidadãos estariam sendo representados de maneira falha, uma vez que os interesses da coletividade estariam inevitavelmente subordinados às particularidades de determinado grupo. Nesse contexto, surge a seguinte questão: democracia e neoliberalismo são necessariamente opostos?

4.1 A heterogeneidade na relação entre democracia e parlamentarismo

Partimos do entendimento de que a concepção de democracia se transformou historicamente nas diferentes formas de governo, assim como a concepção de parlamentarismo e sua aplicação foram modificadas. Assim, para analisar a concepção de parlamentarismo e democracia sob a perspectiva de tencionar o aproveitamento da concepção hegeliana de liberdade, recorreremos ao pensamento de Schmitt (1996), que considera a "discussão" e a "publicidade" como princípios essenciais do parlamentarismo. O termo publicidade (*Öffentlichkeit*) não deve ser entendido simplesmente no sentido moderno de "público", mas como a possibilidade de transparência, ou seja, a abertura das informações governamentais para o exame público da sociedade. Vale ressaltar que um fator que compromete essa transparência é a burocratização das informações, ou seja, a apresentação das informações de forma que elas se tornem incompreensíveis para as diferentes

pessoas.

Embora a concepção de parlamentarismo esteja alicerçada em diferentes fundamentos na atualidade, não podemos deixar de compreender que as categorias evidenciadas anteriormente são importantes para compreensão da ideia do sistema parlamentar, visto que devemos considerá-las como bases intelectuais que legitimam a própria concepção de representação. Nos últimos séculos, o sistema parlamentar foi apresentado dentro de uma nova conjuntura política, mais especificamente dentro de uma conexão específica com a democracia, sem que com isso, fosse realmente estabelecida uma distinção para que, então, a relação fosse devidamente compreendida.

No último século isso nem foi observado, porque o sistema parlamentar surgiu numa nova e estreita conexão com a democracia e simultaneamente a ela, sem que houvesse uma distinção clara entre ambos. Hoje, porém, depois do sucesso conjunto, o contraste tornou-se mais evidente e as diferenças entre as ideias liberal-parlamentarista e as democráticas de massa não podem mais passar despercebidas. (SCHMITT, 1996, p. 4)

Com o desenvolvimento conjunto da democracia e do parlamento, ficaram evidentes as diferenças entre as ideias liberais e a própria democracia de massa. Em outras palavras, a vinculação de ideias que permeiam a questão da representatividade em geral, associando-se a interesses particulares. O sistema parlamentar atual, apesar das problemáticas, pode ser considerado como superior às diferentes formas arbitrárias de governo, justamente por garantir uma segurança institucional mínima, capaz de afastar governos fascistas ou ditaduras.

A discussão e a publicidade, considerados como princípios do parlamentarismo, fundamentam as normas parlamentaristas e todo e qualquer princípio constitucional. Quando, porventura, as categorias em questão se tornam incompreensíveis, podemos afirmar que prescrições como a transparência, imunidade parlamentar e liberdade de expressão não possuem mais credibilidade, pois estão sendo utilizadas com outras finalidades.

Segundo Schmitt (1996), é preciso ter cuidado na atribuição de outros princípios para análise do parlamentarismo, pois podem ser atribuídos com base em argumentos substitutivos, o que faz desaparecer a base intelectual que o sustentava. Com isso, compreendemos que a instituição pode estar servindo a diferentes finalidades de ordem prática e, isso, faz com que explicações de ordem prática sejam

possíveis. Logo, fora da finalidade original. A partir do ponto evidenciado, podemos explicitar que existe uma heterogenia das finalidades ao passo em que não existe uma heterogenia de princípios. Princípio como a honra, outrora atribuída em determinado sentido à monarquia, não pode ser atribuído à democracia, assim como uma monarquia não pode ser fundamentada na discussão pública.

O sistema parlamentar, em geral, tornou-se problemático devido à evolução do que chamamos de moderna democracia de massas, que transformou a discussão pública em uma formalidade vazia. Assim, surge a compreensão de que o parlamentarismo não mais representa a discussão pública em prol da universalidade, mas funciona em favor de determinados grupos com interesses econômicos, isto é, vinculados ao advento do liberalismo. Dessa forma, a própria concepção de discussão perde significado, a ponto de se tornar irrelevante diante dos interesses dos governantes, ao passo em que nem sempre o entendimento comum seja realmente o interesse público, pois pode não ser o mais vantajoso para um regime de governo comprometido com a efetivação da liberdade de todos

Os partidos (que de acordo com o texto da Constituição escrita nem existem oficialmente) atualmente não se apresentam mais em posições divergentes, com opiniões passíveis de discussão, mas sim como grupos de poder sociais ou econômicos, que calculam os interesses e as potencialidades de ambos os lados para, baseados nesses fundamentos efetivos, selarem compromissos e formarem coalizões. (SCHMITT, 1996, p. 8)

A questão de calcular os interesses e as potencialidades da sociedade civil para formar grupos políticos pode ser considerada como de intenso prejuízo para a vida pública em geral, pois imediatamente remete ao entendimento de que os referidos grupos com interesses privados podem fazer qualquer tipo de acordo para conseguir o poder. Nas diferentes questões políticas onde os interesses particulares sobressaem os universais, o povo acaba por ser conquistado por meio de uma manipulação global de propagandas, ou seja, através de símbolos que entram no imaginário popular, como se fossem algo verdadeiramente universal, mas que na verdade não são. “As massas são conquistadas por meio de um aparato de propaganda, cujos bons resultados derivam de um apelo a interesses e paixões mais imediatos⁵³”. Em síntese, compreendemos que as negociações entre os partidos para alcançar o poder prevalecem nas democracias modernas, quer dizer, existe uma

⁵³ SCHMITT, 1996, p. 8

impossibilidade da discussão verdadeira e da publicidade frente às manobras partidárias para alcançar o poder. Hegel diferenciou sistematicamente a sociedade civil do estado para evitar que a particularidade prevalecesse de forma indevida. À medida que a particularidade dissociada da concepção consciente de universalidade que é inerente à esfera da sociedade civil ocupa o espaço que deveria ser próprio da esfera do Estado, perde-se, na prática, a efetividade da universalidade como centro das decisões governamentais, pois o Estado já não representa mais o todo.

Schmitt (1996), argumenta de forma contumaz na perspectiva da concepção de democracia de massas, como uma forma de evidenciar que a grande parte da população não possui condições subjetivas para compreender e diferenciar as reais propostas de governo, em outras palavras, afirma que por diferentes aparatos de propaganda é possível convencer parte da população a votar favoravelmente em determinado candidato. E, isso, evidencia o próprio nível cognitivo-educacional das pessoas nas democracias, pois para populações inteiras serem convencidas de forma relativamente simples, sem levar em consideração a efetividade da liberdade de todos, significa tanto que a instituição família não consegue colaborar de forma eficiente na formação cidadã, quanto que a educação pública (caso seja ofertada) do estado não favorece a formação da consciência crítica à realidade social. Dessa maneira, a discussão e a publicidade em qualquer governo democrático estariam prejudicadas pela falta de compreensão social, isto é, de uma autoconsciência democrática.

De uma forma geral, não se trata de um tipo de convencimento, mas de uma conquista da maioria das pessoas para conseguir exercer o poder por meio delas. Nesse sentido, Schmitt acredita que o parlamento seja uma enorme antecâmara que fica diante de pessoas poderosas e invisíveis realizando algum tipo de mediação para que seja possível exercer o poder, deturpando a soberania do poder público. Nesse sentido, podemos compreender a questão entre o parecer e o ser. Logo, as novas justificativas que fundamentam o sistema parlamentar apenas reforçam o mesmo como instrumento de técnica social e política nos diferentes sistemas de governos.

As novas justificativas do sistema parlamentar apresentadas nas últimas décadas somente reforçam a afirmação de que atualmente o parlamento funciona só sofivelmente como um instrumento útil e até imprescindível de técnica social e política. Reafirmando-o, essa é uma forma bastante plausível de encarar as coisas. (SCHMITT, 1996, p. 9)

Na comparação entre monarquia e parlamento, Schmitt afirma que a primeira forma de governo ficou obsoleta, visto que os soberanos foram substituídos por burgueses, ou seja, a nova classe social que preserva a servilidade ao novo regime, ao invés de valores próprios de uma democracia. Com isso, ficou posto que caso o parlamento se transforme num meio prático-técnico, ficará demonstrado que existirão outros caminhos, e, com isso, o mesmo também será substituído.

Schmitt (1996) acredita que devemos separar a democracia e o liberalismo para que seja possível compreender a imagem heterogeneamente montada que forma a moderna democracia de massas. Temos, portanto, uma compreensão da concepção de democracia vinculada ao sistema liberal capitalista que influencia a realização da própria democracia. A partir disso, é preciso evidenciar que o entendimento de liberalismo absorvido pelo autor de alguma forma corrompe o que ele chama de princípio da discussão. De toda forma, com base na categoria da heterogeneidade, democracia e liberalismo são concepções diferentes que se entrelaçam formando o que chama de democracia de massas, isto é, uma forma de democracia liberal que não possibilita a efetiva realização da liberdade de todos.

Com base na eticidade hegeliana, podemos compreender que o verdadeiro estado democrático precisa tratar todos na perspectiva da igualdade e homogeneidade, a ponto de eliminar, caso necessário, o não igual, ou seja, o heterogêneo que causa a distorção dos direitos de todos. A relação entre homogeneidade e heterogeneidade está vinculada às diferentes relações de poder da própria sociedade, uma vez que a concepção de uma população homogênea de direito possibilita a realização da liberdade, enquanto que uma população heterogênea evidencia as desigualdades e diferenças de classes. Em outras palavras, há uma diferença de direitos dentro da mesma população, pois “a força política de uma democracia se evidencia quando mantém à distância ou afasta tudo o que é estranho e diferente, o que ameaça a homogeneidade”⁵⁴. Assim, não se trata de qualquer igualdade, mas da igualdade que possibilita a realização de todos na perspectiva da cidadania que pode ser encontrada substancialmente tanto em qualidades físicas, quanto em qualidades morais, visto que a igualdade só é politicamente interessante na medida em que possui uma substância concreta.

De uma forma geral, podemos compreender que a igualdade pode coexistir

⁵⁴ SCHMITT, 1996, p. 10

com a desigualdade, exceto em casos utópicos, sendo o papel da ideia de democracia possibilitar a plena realização substancial da igualdade, de forma que a concepção de cidadania seja homogênea para todos os cidadãos. No entanto, a democracia pode existir com um grau elevado de heterogeneidade, ou seja, a configuração de democracia existe, mas exclui uma parte da população subordinada ao estado. Isso acontece quando o estado se denomina democrático, mas não representa o interesse de todos, isto é, mantém o privilégio apenas de uma pequena minoria.

No mais, deve-se dizer que uma democracia — pois uma igualdade sempre pressupõe também uma desigualdade— pode excluir uma parte da população dominada pelo Estado, sem deixar de ser democracia. Até hoje, as democracias geralmente também incluíam escravos ou pessoas que de alguma forma tinham poucos direitos, nenhum direito ou era até mesmo afastadas totalmente do exercício do poder político, quer fossem chamados de bárbaros, selvagens, ateus, aristocratas ou contrarrevolucionários. (SCHMITT, 1996, p. 11)

A questão da homogeneidade dos direitos está diretamente relacionada à possibilidade de reconhecimento pleno da cidadania de todos os indivíduos, pois de outra forma a questão da heterogeneidade seria preponderantemente. No caso, os governos são postos como sendo apenas de uma minoria ou falsamente de uma maioria, deixando comprometida a questão da representatividade de todos os cidadãos.

Na antiguidade grega ou romana a questão da cidadania não era estendida para todos os habitantes, muitos careciam de qualquer reconhecimento civil dos direitos. Embora exista um grande avanço histórico na concepção de democracia na atualidade, Schmitt, explicita que existem novas formas de domínio dos povos que acontecem em governos que se denominam como democráticos.

Com base no entendimento de Schmitt, compreendemos que o imperialismo moderno, ou seja, a nova forma de expansão e dominação de países desenvolvido promoveu diferentes maneiras de domínio correspondentes ao desenvolvimento técnico e econômico de cada país, ao mesmo tempo em que a democracia se desenvolveu no interior de cada país-mãe. Nesse ponto, podemos compreender que a concepção de democracia existe em paralelo aos processos de dominação global do sistema econômico, quer dizer, uma aparente contradição no processo de reconhecimento do ser humano enquanto sujeito livre, pois “colônias, protetorados, territórios sob administração ou tratados de intervenção e outras formas de dependência dão a uma democracia atual a possibilidade de dominar uma

população heterogênea sem lhe conceder a cidadania⁵⁵, isto é, o país-mãe cria uma relação de dependência econômica-cultural, e, ao mesmo tempo, permanece afastado. Com isso, é preciso explicitar que mesmo com o avanço da configuração de cidadania, hoje, ainda existem diferentes maneiras de exploração de uma nação em relação a outras.

A igualdade substancial fundamenta o direito universal de voto, na medida em que caminham na mesma perspectiva, sendo que o real significado de direito só pode ser considerado onde existe a concepção de homogeneidade. Schmitt estabelece ainda a questão do círculo dos iguais, como uma forma de explicitar algo que está fora do círculo, justamente, a possibilidade de reconhecimento efetivo de todos como cidadãos.

Schmitt (1996), compreender como problemático e liberal um tipo de universalidade do direito evidenciado pelo que chama de “linguagem internacional”, pois estabelece que toda pessoa adulta tenha o mesmo direito político de qualquer outra pessoa. A partir disso, diferencia a democracia de humanidade da democracia fundamentada na ideia de igualdade e homogeneidade. Em relação à democracia de igualdade afirma que não predomina. Primeiramente pelo fato de o mundo estar dividido em nações e, isso, implica em democracias que na maioria das vezes procuram o fundamento na homogeneidade e, em segundo lugar, pela razão de todas as pessoas não serem de forma alguma tratadas como cidadãs com os mesmos direitos. Logo, a democracia de humanidade não se concretiza, pois deveria na sua essência igualar todas as pessoas politicamente.

A caracterização de uma igualdade absoluta não poderá existir em nenhum lugar, enquanto as diferentes nações do mundo diferenciam politicamente seus cidadãos. Essa problemática pode ser vinculada a qualquer pessoa indesejada ou, mesmo, à situação de estrangeirismo, em que as pessoas ganham o direito à nacionalidade sem os mesmos direitos públicos.

Nas democracias modernas temos um grande avanço em relação ao reconhecimento das pessoas na perspectiva da homogeneidade, visto que foi introduzido a concepção de igualdade humana geral. Embora isso tenha acontecido, não resulta ainda em uma igualdade absoluta, justamente pelo fato dos estrangeiros e não-cidadãos serem excluídos. Em síntese, a homogeneidade nas democracias

⁵⁵ SCHMITT, 1996, p. 11

modernas é concebida à medida que a igualdade humana geral é neutralizada através da exclusão dos que não fazem parte do estado.

Compreendemos, portanto, que se um estado desconsiderar a homogeneidade nacional e quiser implementar a igualdade humana em geral no âmbito da política, não poderá evitar a desvalorização da igualdade política. Além disso, o âmbito da política seria desvalorizado ao passo em que seria algo nivelado. Assim, a liberdade política seria privada de sua substância da igualdade e privada de valor, descaracterizando a própria concepção de política.

As desigualdades substanciais não desapareceriam, de modo algum, do mundo e das nações, mas passariam a um outro âmbito, talvez do político ao econômico, conferindo ao último um significado novo, excessivamente forte e superior. Numa igualdade política aparente, um outro âmbito passa a dominar a situação, como ocorre por exemplo hoje com a economia, na qual passa a se manifestar as desigualdades substanciais. (SCHMITT, 1996, p. 13)

De uma forma geral, caso a igualdade utópica possa ser alcançada, como enfaticamente algo nivelado, sem a posição da desigualdade na esfera da vida humana, “esse mesmo âmbito também perde sua substância e passa a habitar à sombra de um outro, no qual então as desigualdades passam a evidenciar-se com força desmedida⁵⁶”.

Dessa forma, compreendemos que existe uma diferença entre a igualdade de todos as pessoas e democracia, visto que a igualdade em questão pode ser identificada com um determinado tipo de liberalismo. Sendo a interligação das concepções evidenciadas o lugar onde a democracia de massas se situa. Paralelo a essa questão, Schmitt, faz ainda uma crítica a Rousseau, pois apesar do mesmo ser posto nos primórdios da democracia, não percebeu que na construção do Contrato social havia os elementos evidenciados anteriormente.

Existe uma aparente contradição na concepção de contrato social e homogeneidade no que tange ao liberalismo, visto que no contrato social impera os diferentes interesses, enquanto o que existe na homogeneidade é algo intrínseco da própria concepção de democracia, especificamente a vontade geral de Rousseau, pois “segundo o Contrato social, o Estado, apesar do nome e da construção introdutória do contrato, baseia-se não no próprio contrato, mas essencialmente na homogeneidade. Desta se extrai a identidade democrática de governantes e

⁵⁶ SCHMITT, 1996, p.14

governados⁵⁷". De uma forma geral, a teoria de Estado do Contrato social apresenta a prova de que a democracia é definida como a identidade de governados e governantes.

As dificuldades do sistema parlamentar estão associadas ao crescimento da moderna democracia de massas, visto que termina numa crise da própria democracia, justamente pela questão da igualdade humana em geral, que torna a homogeneidade e liberdade insolúveis. A partir de então, é preciso diferenciar a crise da democracia e a crise do sistema parlamentar, embora ambas tenham surgido nos mesmos períodos, podemos considerá-las como conceitualmente diferentes.

Como democracia, a moderna democracia de massas procura concretizar uma identidade de governantes e governados e, portanto, enfrenta o Parlamento como uma instituição obsoleta e inconcebível. Quando se leva a sério a identidade democrática, nenhuma outra organização constitucional consegue se impor diante da exclusiva, determinante e irrefutável vontade do povo, expressa de uma forma qualquer. Diante dela, uma instituição que se baseia principalmente na discussão entre membros independentes não tem direito a uma existência autônoma, e menos ainda quando a crença na discussão não tem fontes democráticas, mas sim liberais. (SCHMITT, 1996, p. 13)

A questão da identidade entre os governantes e os governados entra em importância quando refletimos na perspectiva hegeliana sobre a possibilidade de autorreconhecimento do cidadão com o estado, porém a própria existência da democracia de massas desacredita essa concepção, pois a identidade em pauta não seria verdadeira, mas manipulada por um conjunto de situações que comprometem a real possibilidade de identidade.

O século passado foi marcado pela ascensão das democracias nas diferentes nações do círculo cultural do Ocidente Europeu. Naquele momento histórico a expansão democrática era vista como o progresso dos povos. Resistir à democracia seria considerar uma luta do que era visto como antigo contra o novo. A democracia ressurge dentro de um panorama de desenvolvimento de novos sistemas econômicos que de alguma forma estavam suprassumindo os resquícios da organização política do século que estava sucedendo.

A crença de que a Europa inteira, como que presa de um destino inevitável, deveria tornar-se democrática. Quem sentiu e expressou isso mais profundamente foi Alexis de Tocqueville. Guizot também

⁵⁷ SCHMITT, 1996, p.15

estava convencido disso, apesar do medo que sentia de um caos democrático. A democracia parecia ter sido escolhida por um desígnio da Providência Divina. Havia um quadro recorrente mostrando isso: o dilúvio de ideias democráticas contra as quais, desde 1789, parecia não existir nenhuma barreira (SCHMITT, 1996, p.24).

Sobre o caos democrático é importante ressaltar que a democracia, apesar de ter sido uma forma de governo iniciada na antiguidade, foi estabelecida como uma herança para os diferentes sistemas econômicos, tanto do capitalismo quanto do socialismo. Diante dessa questão, observamos que a ideia democrática se instalou de diferentes formas dentro de diferentes organizações sociopolíticas. Em geral, podemos compreender que a democracia como estrutura das diferentes formas de governo foi recebida como um poder incontestável que se disseminou rapidamente, além disso, foi considerada como uma negação dos resquícios da própria monarquia. Logo, a existência concreta da democracia por conta das suas múltiplas associações, evidenciou a falta de um conteúdo definido que estabelecesse a verdadeira conceção democrática de sociedade.

No contexto de ressurgimento da democracia, compreendemos que essa foi posta aparentemente como uma rival da monarquia. Contudo, com o desaparecimento do regime monárquico a própria democracia perdeu o fator que impulsionava o seu conteúdo. No primeiro momento esteve interligada com que chamamos de liberalismo e liberdade, posteriormente foi agrupada com o socialismo. Assim, a democracia passa não mais a ser somente um problema de estado, mas a ser também uma questão dos diferentes sistemas econômicos.

Estabelecemos, portanto, que a democracia pode ser caracterizada em diferentes épocas de formas diversas, como: militarista, pacifista, absolutista, liberal, dentre outras. Sem com isso, deixar de ser de alguma maneira democracia. A homogeneidade ou igualdade dos povos só existe até o momento de forma puramente abstrata, visto que na concretude das relações sociais as pessoas são postas como heterogêneas.

Nos diferentes povos, ou grupos sociais e econômicos que se organizam democraticamente, o povo só existe como sujeito idêntico de uma forma abstrata In concreto, as massas são sociológica e psicologicamente heterogêneas. Uma democracia pode ser militarista ou pacifista, absolutista ou liberal, centralista ou descentralizadora, progressista ou reacionária, e tudo isso isoladamente em épocas diferentes sem deixar de ser democracia. (SCHMITT, 1996, p.26).

Em suma, verificamos que para a compreensão histórica de democracia existe uma série de definições. De imediato, podemos determinar que na essência da verdadeira democracia todas as opções só possuem validade para as pessoas que optam conscientemente por ela. Em relação ao grupo da minoria que perdeu determinada eleição, precisamos estabelecer que os mesmos por serem cidadãos livres vão reconhecer a vontade geral como a sua própria vontade, e, com isso, existe a possibilidade de reconhecerem a própria vontade no governo eleito. Assim, Schmitt, afirma, com base no pensamento de Rousseau, que no caso de o conteúdo se apresentar diferente do voto individual, o derrotado tem o dever de mudar de opinião, pois reconhecerá a vontade geral, visto que a mesma corresponde à verdadeira liberdade⁵⁸.

A caracterização da democracia em diferentes governos dificulta a definição do seu conteúdo, além de evidenciar que a mesma foi aplicada com finalidades distintas. Assim, explicitamos que existiram experiências democráticas que podem ser contrapostas umas com as outras. Contudo, a experiência democrática deve ser analisada à luz da ideia de democracia, com base na concepção de homogeneidade da cidadania, caso contrário, pode ser concebida apenas como parcialmente democrática, ou mesmo, ser uma distração para que o governo estabeleça uma heterogeneidade de direitos disfarçada de homogeneidade da cidadania.

Em síntese, a identificação da lei com a vontade do povo deve sempre ser preservada. Além disso, ela está vinculada à compreensão de vontade universalizada e à concepção de cidadania livre. No âmbito prático da cidadania, considera-se a capacidade dos cidadãos derrotados mudarem de ideia e reconhecerem a vontade geral como a sua própria vontade. Nesse sentido, a vontade absolutamente unânime ocorre à medida que a própria cidadania é considerada livre.

A concretização da identidade do povo com o estado depende bastante da possibilidade de outorgar a igualdade do direito de voto, de forma que alcance o máximo de pessoas possíveis. Com isso, todas as pessoas podem ser consideradas cidadãs de forma igualmente livre. Logo, a concepção de identidade éposta na concretude como real. E, isso, quer dizer que os argumentos democráticos são baseados em várias identidades.

⁵⁸ SCHMITT, 1996, p.26

Mas isso também não muda nada no pensamento básico de que, logicamente, todos os argumentos democráticos baseiam-se numa série de identidades. Nessa série podemos incluir: a identidade de governantes e governados, dominador e dominados, sujeito e objeto da autoridade estatal, identidade do povo com sua representação no Parlamento, identidade do Estado com o povo Eleitor, do Estado com a lei e, por último, a identidade do quantitativo (maioria numérica ou unanimidade) com o qualitativo (a lei correta). (SCHMITT, 1996, p.27).

É preciso evidenciar que todas as identidades democráticas não são realidades concretas nas democracias, visto que precisam do reconhecimento das tendências e organizações da democracia direta, tais como a ampliação do direito de voto, redução dos períodos entre eleições, introdução e expansão de decisões populares, dentre outras questões⁵⁹. De uma forma geral, na realidade concreta existe uma distância entre a igualdade real e os resultados de todas as identificações democráticas, visto que a minoria de pessoas em relação à vontade geral pode usurpar a verdadeira vontade do povo através da manipulação da opinião pública. Quem dispõe de fato dos meios para forjar a vontade do povo? Em geral, observamos que os interesses da sociedade civil fazem com que “a força política chegue mesmo a formar primeiro a própria vontade do povo da qual ela deveria emanar⁶⁰”.

Uma questão fundamental que surgiu desde o início da democracia grega foi a dos grupos democráticos que, de alguma forma, podem tentar restringir os direitos políticos para os que se consideram como representantes da verdadeira democracia, criando, assim, uma aristocracia. Nesse sentido, é preciso ter cuidado para que a democracia na perspectiva de autoconsciência, não seja utilizada para eliminar a própria democracia⁶¹, além de evitar o equívoco de que ela só pode existir em uma população com o pensamento efetivamente democrático. A ideia de democracia pode ser desenvolvida em qualquer tipo de sociedade, porém o Estado deve garantir os meios para prover a efetiva autoconsciência do povo. Caso contrário, será apenas mais uma experiência democrática sem sucesso.

Por fim, podemos compreender que a identidade entre a vontade do povo e o governo deixou de ser politicamente interessante, uma vez que o foco passou a estar nos meios para promover a referida identificação. Dessa forma, é possível que, atualmente, a maioria dos governantes que queiram ficar no poder a todo custo busque a alternativa supracitada, pois existem grupos políticos que possuem interesse

⁵⁹ SCHMITT, 1996, p.27.

⁶⁰ SCHMITT, 1996, p.29.

⁶¹ SCHMITT, 1996, p.28.

em confirmar a vontade do povo através dos referidos meios de identificação, justamente “porque toda força política que se preza pode esperar alcançar a identificação, um dia, utilizando-se de quaisquer meios disponíveis, e por isso não tem interesse em negar uma identidade⁶². ” Em síntese, compreendemos que a democracia e o parlamento são organizações políticas distintas, embora frequentemente interdependentes. Da mesma forma, a ditadura nem sempre pode ser compreendida como uma oposição radical à democracia. Assim, para analisar as problemáticas da ideia de democracia livre, precisamos estabelecer como a democracia pode ser desenvolvida na dualidade de um Estado de prerrogativa.

4.2 Homogeneidade e pluralidade como contribuição à compreensão da liberdade na democracia

Com base no pensamento de Ernst Fraenkel (2024), a presente seção, pretende compreender o porquê de o estado normativo ter sido concebido como algo fundamental para a vida em sociedade. Consideramos, o fundamento do direito, como primordial para a existência de qualquer forma de democracia livre, visto que não há democracia sem o devido respeito às leis que organizam a vida em sociedade.

A igualdade de direitos como um pressuposto para a identificação dos cidadãos com o estado depende imediatamente da possibilidade de reconhecimento de todos os cidadãos perante às instituições. Caso contrário, a cidadania ficaria restringida de forma absurda ao círculo dos iguais, condição que impossibilita a efetivação da liberdade na esfera da sociabilidade.

Ernst Fraenkel desenvolve uma análise sobre a dualidade do estado, explicitando a coexistência de dois sistemas jurídicos distintos: o Estado Normativo e o Estado de Prerrogativa. A existência em questão, segundo Fraenkel, caracterizava uma organização social onde a legalidade formal poderia coexistir com a arbitrariedade. A partir dessa perspectiva, podemos analisar a dualidade de direitos que podem existir na concepção de cidadania dentro das diferentes democracias.

A compreensão de Estado Normativo o estabelece como uma das esferas existentes dentro do regime nazista, sendo a esfera oficial, o espaço onde as leis e normas formais foram promulgadas para serem supostamente praticadas na vida em

⁶² SCHMITT, 1996, p.29.

sociedade. A suposta legalidade servia somente para mascarar a verdadeira natureza de um dos lados do regime e conferir legitimidade às suas ações, sem que com isso, estivesse comprometendo o estado de direito para determinados cidadãos. É preciso explicitar que as leis e normas eram frequentemente quebradas pelo próprio regime, que as utilizava de forma instrumental para legitimar seus atos autoritários. Em síntese, podemos compreender que em paralelo com a formalidade do Estado Normativo, reinava na prática, o Estado de Prerrogativa, através de diferentes mecanismos que possibilitaram a existência de arbitrariedades.

O Estado de Prerrogativa era caracterizado pela violência para suprimir a oposição. A arbitrariedade seria justamente a ausência de leis e normas que limitavam o poder do regime, permitindo, portanto, a ação discricionária e abusiva das autoridades, além da ilegalidade por conta da flagrante violação das leis e normas do Estado Normativo, sem qualquer consequência para o regime. Por mais que os regimes parecessem totalmente antagônicos, verificamos que os mesmos se interconectam de forma singular, visto que estavam aos propósitos de uma forma específica de governo. O Estado Normativo fornecia a devida aparência de legalidade necessária para camuflar as perversidades do Estado de Prerrogativa, enquanto que o Estado de Prerrogativa, garantia a efetividade do poder nazista, permitindo assim, a repressão brutal de qualquer oposição.

A existência de dois regimes interconectados evidenciava a diferenciação na aplicação das leis entre os cidadãos, algo que pode ocorrer em qualquer democracia no mundo. Enquanto determinadas pessoas tinham o privilégio de ser reconhecidas dentro da dignidade do direito, outras eram completamente reprimidas pelo próprio Estado, que buscava garantir o poder a qualquer custo. Na prática, o Estado normativo legitimava a existência da nação para que a outra face do estado estabelecesse o controle. Em síntese, fica evidente a distinção que pode existir na dualidade de qualquer Estado. A explicitação da dualidade permite compreender que por mais que outros países não compartilhem do regime específico exemplificado, é possível analisar que a igualdade de direitos não prevalece integralmente em diferentes partes do mundo.

Ernst Fraenkel (2024), considera inicialmente que totalitário é uma palavra com muitos significados e que, muitas vezes, foi definida de forma inadequada. No entanto, no estudo em questão, o termo refere-se ao estado totalitário que possui características específicas em relação à realidade jurídica da Alemanha durante o

Terceiro Reich. O estado de prerrogativa pode ser definido como um sistema governamental que exerce arbitrariedade e violência sem as devidas garantias jurídicas, enquanto que o estado normativo, representa de certa forma, o seu oposto, ou seja, uma organização administrativa voltada à garantia da ordem jurídica, expressa por meio de legislações, decisões de tribunais e atividades de diferentes órgãos institucionais.

A simultaneidade dos dois estados foi estudada por Fraenkel na forma de análises de decisões de direitos dos diferentes tribunais alemães. Nesse contexto, ele aponta que existe “constantemente um atrito entre os órgãos judiciais tradicionais que representam o Estado Normativo e os instrumentos da ditadura, caracterizados como agentes do Estado de Prerrogativa⁶³”. Nessa perspectiva, as decisões dos tribunais refletem as diretrizes de decisões políticas da Alemanha nazista.

Fraenkel estruturou sua análise da dualidade do Estado da seguinte forma: na primeira parte, buscou realizar uma descrição de como acontece o ordenamento jurídico; na segunda, explicitou a dualidade existente no Estado, para assim, demonstrar como a tradição jurídica alemã foi significativamente alterada pelas decisões do Estado de Prerrogativa. Por fim, confrontou o ordenamento jurídico com a realidade jurídica para estabelecer a relação entre o Estado dual e o sistema capitalista. Analisou ainda se esse modelo estatal poderia ser resultado de um estágio de crise vinculado aos dirigentes da sociedade capitalista.

Com base nos pensamentos supracitados, podemos compreender que o próprio sistema dual apresentou subserviência aos interesses do sistema econômico daquele momento histórico, além de ter perdido a confiança na racionalidade. Nesse sentido, buscaram na irracionalidade uma forma de existir a qualquer custo. Para tanto, não basta apenas analisar processos constitucionais, mas compreender como foi possível mesclar poderes arbitrários com a organização capitalista.

Indagaremos se a situação jurídica caracterizada como Estado Dual não é consequência necessária de determinado estágio de crise que afeta os elementos dirigentes da sociedade capitalista. Talvez possamos demonstrar que eles perderam a confiança na racionalidade e se refugiaram na irracionalidade, num momento em que parece que a racionalidade é mais necessária do que nunca como força reguladora no interior da estrutura capitalista. (FRAENKEL, 2024, p. 385)

⁶³ FRAENKEL, 2024, p. 37.

É interessante constatar que não é por acaso que um estado dual substitui uma ordem social que já existia, visto que o sistema econômico possui suas determinações que condicionaram a sua própria existência. A sobrevivência de uma nação dentro de um determinado sistema econômico precisa estar ajustada à ordem de ligação social e mundial, uma vez que além da necessidade organizacional interna, existe às diferentes relações externas que o sustentam. Dessa forma, a ordem capitalista manteve-se no interior de um sistema no qual a organização racional da sociedade estava bastante prejudicada.

A concepção de Estado Dual possui um significado fundamental, pois não se tratou de um fenômeno meramente transitório, considerando a relevância dos processos judiciais do Estado de Prerrogativa. Além disso, há evidências de que, através do Estado Normativo, com a elaboração de um plano, foi possível controlar uma nação inteira, o que indica que algo específico na perspectiva social e política estava acontecendo. Vale ainda ressaltar que, no referido plano, existem determinadas regras que regulam as relações entre os estados e seus membros, além de prever a questão de que “as relações entre os próprios cidadãos foram reguladas⁶⁴”.

A concepção de Estado Dual defendida por Fraenkel não fazia referência direta à correspondência da burocracia estatal e partidária, visto que essa referida característica dos governos não é considerada como de grande importância para a problemática em questão, apesar de ele acreditar que estado e partido estavam cada vez mais idêntico. Acreditava, portanto, que a forma de organização dual havia sido estabelecida especificamente por razões históricas e políticas. É preciso evidenciar que o governante da época havia definido uma linha divisória na questão supracitada, uma vez que o governo e a legislação seria tarefa do partido, enquanto que a administração seria a tarefa do Estado, o que por sua vez, consideramos difícil de distinguir na realidade concreta.

Deve ficar bem claro que, quando falamos de Estado Dual, não nos referimos à coexistência da burocracia estatal e da burocracia partidária. Não damos grande importância a essa nova característica do direito constitucional alemão. Embora a literatura nacional-socialista frequentemente discuta esse problema, e embora este livro refira-se a ele ocasionalmente, uma tentativa de encontrar uma distinção jurídica exata entre as duas seria inútil. Estado e partido

⁶⁴ FRAENKEAL, 2024, p. 400.

tornam-se cada vez mais idênticos, a forma de organização dual é mantida somente por razões históricas e políticas. (FRAENKEL, 2024, p. 400).

O termo Estado foi utilizado em sua forma mais ampla, abrangendo tanto a máquina burocrática e pública quanto a organização partidária. No entanto, é preciso explicitar que ambos funcionam na esfera do Estado Normativo e do Estado de Prerrogativa. Logo, não devemos nos ater a referida questão para não prejudicar a real distinção existente no Estado dual.

Em relação à especificidade da ditadura em questão, podemos afirmar que prosperou em determinado momento justamente por ocultar sua verdadeira face. Assim, uma visão superficial desse governo “pode se impressionar tanto com sua arbitrariedade, de um lado, quanto com sua eficiência baseada na ordem, de outro⁶⁵”. Em síntese, a tese proposta pelo autor caracteriza-se pela análise das combinações das esferas evidenciadas.

O estado dual não permite compreender apenas a ditadura, mas o colapso da própria democracia dentro de uma configuração histórica-social específica. Diante da análise em questão, Fraenkel compreendeu Schmitt como uma figura que estava tratando de uma nova teoria alemã de Estado. Acreditando, com isso, que o jurista em questão abriu espaço com seus escritos sobre democracia e parlamentarismo publicado no *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* para a existência de um contra-estado nacional-socialista, além de ter obscurecido a natureza do verdadeiro significado da atividade política.

Dessa forma, Fraenkel criticou Schmitt por acreditar que a substância da política pode ser explicada completamente pelo conceito do político, o que foi chamado por Fraenkel de função política do conceito político de Schmitt⁶⁶. Assim, compreendeu que existia na configuração social do capitalismo a concepção de amigos e inimigos como fonte política geradora da atividade pela atividade (“der Inhalt dessen, was Politik ist”)⁶⁷. Nesse sentido, a distinção em questão muda a abordagem da concepção de política, deixando de lado questões substanciais e dando uma importância primária direcionada aos inimigos das condições existenciais. Fraenkel parafraseou Schmitt:

⁶⁵ FRAENKEAL, 2024, p. 422.

⁶⁶ FRAENKEL, 2017, p. 01.

⁶⁷ FRAENKEL, 2017, p. 01.

É de importância secundária quem é o inimigo. A chave é que existe um inimigo. Sem inimigo, não há política (...). Se acreditarmos em Fraenkel, o que Schmitt escondeu de seus leitores foi que o próprio capitalismo dependia de uma categorização do “outro”, de uma divisão do mundo em amigos e inimigos: sem um inimigo potencial, um contra quem [o país] puder ser mobilizado e armado, o capitalismo deixará de existir na Alemanha”. (FRAENKEL, 2024, p. 802).

Fraenkel acredita que a insistência na distinção entre a concepção de amigo e inimigo possibilita a legitimação da atividade política na busca de políticas de conflitos, uma vez que a mesma proporciona uma política contenciosa. É preciso ressaltar que o inimigo em questão possibilita a existência da própria atividade política, ou seja, sem ele, não há atividade política. Logo, a existência do capitalismo pressupõe a categorização da existência do contrário, ou seja, do inimigo, como primordial para a sua própria sobrevivência, o que possibilita a compreensão de toda e qualquer forma de governo dentro da conjuntura econômica capitalista. O argumento de Fraenkel oferece um ponto de entrada útil para o debate contínuo e altamente relevante para as políticas sobre as origens econômicas da ditadura e da democracia⁶⁸.

O estado em questão passou de um processo de quase ditadura para uma forma de governo simbiótica que unia o estado nacional capitalista com o sistema econômico. Para tanto, foi necessária uma tentativa de encobrir a verdadeira essência do governo nazista por meio de artimanhas legalistas que outrora foram realizadas mediante a democracia plebiscitária. Em outras palavras, algo que Schmitt já havia alertado como sendo capaz de esconder a verdadeira natureza do governo. O manto da democracia plebiscitária é, no entanto, muito amplo e cobre muitas coisas, como disse Carl Schmitt em 1932⁶⁹.

Segundo Fraenkel (2017), Schmitt define a lei marcial como autoridade praticamente ilimitada, ou seja, a suspensão de alguma forma de todas as ordens legais que estavam vigentes. No caso, o estado desacredita a ordem legal e continua a existir, quer dizer, as decisões governamentais estão livres de restrições normativas ao considerar o estado com absoluto para combater todos os movimentos que coloquem em risco o próprio estado. No entanto, o próprio Schmitt se afastou do decisionismo depois que a ditadura foi estabelecida.

⁶⁸ FRAENKEL, 2017, p. 80.

⁶⁹ FRAENKEL, 2017, p. 13.

Na perspectiva do estado de prerrogativa, todo o sistema jurídico se tornou uma forma de instrumento das autoridades políticas. Assim, a forma do estado em questão é capaz de superar os limites da sua abrangência, pois pode reivindicar qualquer jurisdição. Disso decorre o princípio de que a presunção de jurisdição recai sobre o Estado Normativo. A jurisdição sobre a jurisdição cabe ao Estado Prerrogativo⁷⁰.

Se o sistema econômico da Alemanha atual pode ser descrito como "capitalismo regulado baseado na propriedade privada" (como será demonstrado posteriormente), ele não pode ser chamado de estado totalitário no sentido mais amplo. Na medida em que o Terceiro Reich permite a existência de empresas privadas, o nacional-socialismo limita o escopo do Estado prerrogativo. O capitalismo regulado é caracterizado pela atividade do Estado no campo econômico; mas, em geral, a intervenção do Estado nessa esfera não é do tipo associado ao Estado de prerrogativa. (FRAENKEL, 2017, p. 61)

Fraenkel afirma que Schmitt recusou a aplicação do termo estado totalitário como aquele que controla todos os aspectos da vida social e econômica. Assim, fez a distinção entre o totalitarismo qualitativo e o quantitativo. O qualitativo se recusa a tolerar movimentos hostis ao estado, além de concentrar todos os principais meios de influência de massa, enquanto que o quantitativamente totalitário representa uma totalidade de fraqueza.

Fraenkel comprehende que o conceito de estado totalitário não é inequívoco, visto que podem existir dois tipos de estados com tendências totalitárias. No primeiro, podemos explicitar o caráter da subordinação de todas as atividades aos objetivos do estado em nome das massas, o que permite que, na destruição dos valores, a sociedade civil fique idêntica ao estado. No segundo, ocorre o exercício absoluto do poder, com objetivo de fortalecer o seu relacionamento externo, como no caso das guerras. Nesse segundo caso, isso não necessariamente precisaria acontecer dentro de uma democracia, podendo existir tanto na monarquia, quanto na aristocracia. Em todo caso, em Hegel, as concepções explicitadas não podem ser identificadas, pois não é possível equiparar a sociedade civil com o estado, visto que existe um desenvolvimento dialético que estabelece a necessidade interna dessa diferenciação.

⁷⁰ FRAENKEL, 2017, p. 57.

O caráter comum das tendências totalitárias é a subordinação de todas as atividades aos objetivos do Estado. Isso pode ser feito, por um lado, em nome das massas. No Estado dominado pelas massas, conservadores como Jacob Burckhardt e contemporâneos da Revolução Francesa, como Hegel e John Adams, provavelmente verão com horror a deglutição de outros valores em prol dos interesses da sociedade que tudo consome e que é considerada idêntica ao Estado. Burckhardt caracteriza a democracia como uma *Weltanschauung* na qual o "poder do Estado sobre o indivíduo não pode ser muito grande". (FRAENKEL, 2017, p. 60).

Em síntese, o Estado totalitário pode ser um problema tanto para conservadores, na medida em que reflete os propósitos das massas, quanto para os liberais, devido ao seu autoritarismo. Logo, compreendemos que "o Terceiro Reich pode ser interpretado como uma confluência de ambas as tendências em relação ao estado totalitário⁷¹".

É preciso notar, como bem explica Fraenkel, que a doutrina da comunidade é o pivô de todo o sistema nacional socialista, visto que reconhece o dualismo de dois sistemas legais: Estado Normativo e Prerrogativo. A relação entre direito natural e Comunitário pode ser compreendida nos escritos de Schmitt, mais precisamente no *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, onde apresenta a distinção entre Normativismo e Decisionismo. O normativismo é caracterizado pelas leis e normas abstratas, enquanto o decisionismo se define por pensar em termos de decisão, sem qualquer base legal.

Schmitt estabelece, por justaposição, a ambas as teorias supracitadas, a teoria concreta da ordem, na qual descreve "como pensamento com referência às comunidades concretas existentes no grupo étnico⁷²". Nesse caso, o que é realmente importante é que a teoria não consiste primordialmente em regras individuais ou no conjunto delas, mas antes em componentes da mesma que permitam mantê-la.

Ele coloca em justaposição a ambas a "teoria concreta da ordem" (*konkretes Ordnungsdenken*), que ele descreve como pensamento com referência às comunidades concretas existentes no grupo étnico. Schmitt afirma: "Para a teoria concreta da ordem, a ordem, mesmo juridicamente, não consiste primordialmente em regras individuais ou no sistema total de regras. As regras são, antes, componentes da ordem e meios para mantê-la. (FRAENKEL, 2017, p. 143).

A ideia em questão não é nova nas teorias do direito da Alemanha, sendo

⁷¹ FRAENKEL, 2017, p. 80.

⁷² FRAENKEL, 2017, p. 143.

apenas uma reformulação. No entanto, podemos considerar que a sua relevância predomina na sua associação ao conceito de comunidade (*Gemeinschaft*). Quando Schmitt observa que "a introdução do conceito de comunidade reavivou a teoria concreta da ordem ele atribui aos portadores da ordem concreta a mesma qualidade mística que caracteriza o conceito nacional-socialista de comunidade"⁷³.

Diante do que foi exposto, podemos considerar que a atitude de Schmitt está em consonância com seu período republicano, à medida que fica explícito a influência da eticidade hegeliana em seu pensamento, especialmente na concepção de "concretude" como forma de expor seus argumentos contra a mera abstração, visto que "de acordo com Hegel, os princípios da razão devem ser concebidos como concretos para que a verdadeira liberdade possa se impor"⁷⁴.

Em linhas gerais, Hegel caracteriza o pensamento vinculado à abstração como liberalismo, pois o concreto é sempre superior, e o abstrato se torna insuficiente em relação ao concreto. Dessa forma, a concepção de abstrato e concreto é inherente à dialética hegeliana, relacionada à filosofia prática, que culmina justamente na eticidade. Contudo, poderíamos compreender que uma análise crítica das teorias de Schmitt torna evidente que as comunidades concretas não são as fontes primárias do direito, mas, sim uma teoria liberal da autonomia do grupo. Porém, essa conclusão não se sustenta, pois a "teoria concreta da ordem" de Schmitt realmente contém um elemento decisionista ligado à concepção de "comunidade"⁷⁵.

4.3 O princípio em Hegel e a figura do monarca nas democracias atuais

É necessário compreender as bases da eticidade para analisar os pressupostos conceituais que levaram Hegel a definir a monarquia constitucional como a forma de governo mais aceitável em detrimento de outras. Além disso, buscamos compreender o papel desempenhado pelo monarca dentro do seu governo, para assim, dialogar criticamente na perspectiva de um aproveitamento teórico da concepção de vontade livre para a efetivação da liberdade da democracia.

Em primeiro lugar, é fundamental entender que Hegel, apesar de ser um grande filósofo, pertence a determinado contexto social, histórico e político. Nesse

⁷³ FRAENKEL, 2017, p. 144.

⁷⁴ FRAENKEL, 2017, p. 144.

⁷⁵ FRAENKEL, 2017, p. 144.

sentido, um ponto crucial da eticidade é a compreensão de que a unidade da totalidade orgânica do governo era essencial para a realização da ideia de liberdade. O pensamento hegeliano, de modo geral, aponta para as consolidações dos estados nacionais. E, isso, era um grande problema da sua época, que buscava superar os resquícios do feudalismo para estruturar as novas formas de organizações sociais provenientes do sistema capitalista emergente.

Na percepção de Hegel, diferentes formas de governo, especificamente aquelas vivenciadas no seu próprio período histórico, poderiam causar situações de desarmonia. A unidade do Estado era considerada como essencial para a sua fundamentação racional. Disputas internas entre os poderes governamentais poderiam comprometer a universalidade do próprio Estado, visto que, na maioria das vezes, essas disputas são provenientes de interesses neoliberais-burgueses, nos quais a concepção de particularidade prevalece para beneficiar determinados grupos sociais.

A questão da autoconsciência na eticidade é extremamente complexa quando analisada na relação entre a forma e o contingente histórico. Em princípio, todos precisam ser autoconscientes da ideia ética, mas na prática social percebemos a dificuldade histórica de uma nação alcançar plenamente a consciência da universalidade. Provavelmente, o único caminho na perspectiva do contingente, seria a possibilidade real de o estado disponibilizar todas as formas possíveis de mediação da vontade, para, então, elevar o ser humano à universalidade, objetivando suprir o que outras esferas, por diversos fatores, não conseguiram realizar.

A possibilidade de um governo organizado por todos sem a devida consciência universal, bem como a iminência da desorganização da organicidade das relações éticas, foram fatores essenciais para a tomada de uma prudente decisão de estabelecer a monarquia como governo adequado. Com base no que foi exposto, compreendemos que a monarquia hegeliana não se alicerça em qualquer tipo de estado, mas em estruturas que são bases para o desenvolvimento efetivo da ideia de liberdade.

A condição de um governo monárquico não pode ser confundida com a de um governo ditatorial, pois até em um governo estruturado a partir de uma monarquia pode apresentar traços de democracia, bem como a possibilidade da dinamização da ideia de liberdade. Caso contrário, qualquer forma de democracia ou liberdade seria inviável. Nesse sentido, na perspectiva hegeliana, a monarquia por si mesma não

seria um fator para a repressão da liberdade, apesar de compreendermos que diferente da época de Hegel, hoje, temos a democracia como a forma mais adequada para a realização da ideia de liberdade.

O princípio, como figura monárquica da eticidade, pode ser compreendido apenas como alguém encarregado de assinar seu próprio nome nas decisões tomadas pelo governo com base em determinada constituição. Nesse sentido, não seria uma pessoa que estaria deliberando pela própria vontade, mas um governante no processo de autoconhecimento de si como soberano, que através do seu poder, estaria possibilitando a deliberação, conforme a universalidade da realização constitucional. Em outras palavras, o soberano não seria um ditador, mas uma pessoa que ficaria encarregada de manter a unidade universal- orgânica do estado para desenvolvimento de um governo racional.

De imediato podemos compreender que o monarca hegeliano não traduz a especificidade de um tirano dentro de uma ditadura, mas que pode até ser comparado com as monarquias constitucionais modernas, como a monarquia britânica, de certo modo, até mesmo ao presidencialismo. Dessa forma, o princípio não pode ser estabelecido como uma pessoa totalmente poderosa que delibera a partir de si mesmo. A concepção de que Hegel defenderia o totalitarismo é equivocada, visto que resulta provavelmente, de uma má interpretação da sistematização dialética de sua obra. Segundo Brooks (2007), várias características liberais do Estado hegeliano não condizem com as características da Prússia da época.

Apesar dessa concordância geral, muitos comentaristas consideram a defesa de Hegel do monarca constitucional uma grande fraqueza em seu estado, chamando-a de "arbitrária", "repleta de contradições", "bizarra", "cômica", "implausível", "obscura", "perturbadora", "não convincente", "incomum", "exagerada" e até pior. Famosamente, Marx chamou a defesa de Hegel de lugar onde seu "misticismo panteísta lógico é claramente evidente". (BROOKS, 2007, p. 5.)

Havia uma grande distinção entre a monarquia hegeliana e as monarquias contemporâneas? Segundo Brooks (2007), os intérpretes de Hegel sempre estabeleceram compreensões de que o monarca seria bastante próximo das monarquias que conhecemos na atualidade, apenas recentemente Karl Popper apresentou uma versão da monarquia como reacionária, interpretação que continua a

ser desacreditada por diferentes pensadores, uma vez que o modelo de governo estabelecido por Hegel apresenta diferentes características de um Estado liberal.

Essa leitura de Hegel foi desacreditada, em grande parte devido ao trabalho de T.M. Konx, e, não menos importante devido a várias características liberais do Estado que Hegel defende não serem características da Prússia da época, como julgamentos com júri, instituições representativas e a elegibilidade de todos os cidadãos para o serviço público. (BROOKS, 2007, p. 02)

Compreender a relação entre a monarquia hegeliana e a figura do monarca é considerado um dos pontos mais reflexivos para a concretização da filosofia prática, visto que é essencial verificar, de fato, o que seria o poder instituído para o monarca, para então, compreender a monarquia. Seria o monarca hegeliano apenas responsável por carimbar as decisões?

De imediato podemos explicitar que a própria concepção de monarquia constitucional estabelecida por Hegel é um grande avanço na história da humanidade, haja vista que até então havia diversas experiências de monarquia absolutistas, ou seja, situações de governos em que prevaleciam apenas o arbítrio do monarca em detrimento da coletividade. Mas, isso, não justifica o tipo de monarca estabelecido pelo autor em questão. De qualquer forma, compreendemos que existe um grande avanço histórico, uma vez que a ideia de constituição se apresenta como um marco real de possibilidade de efetivação da universalidade na perspectiva governamental. Apesar desse avanço histórico, na concepção de monarquia já explicitada na sua estrutura constitucional, a figura do monarca hegeliano seria uma fraqueza para a concepção de governo estabelecida?

O monarca hegeliano não pode ser visto como uma figura obscura ou sem importância real, pois sua função exige um desdobramento sistemático que culmina no entendimento do soberano que atende a uma determinada constituição. Muito possivelmente uma leitura rápida e sem compreensão da sistemática hegeliana pode culminar em compreensões anacrônicas que caracterizam a obscuridade da proposta hegeliana. Evidente que muitos pontos precisam ser superados pela própria conjuntura histórica da atualidade, mas é preciso considerar o avanço histórico e filosófico da tese hegeliana da liberdade dentro do contexto histórico da época.

Desde a crítica de Marx, Hegel tem sido normalmente criticado por usar sua lógica especulativa para justificar a existência necessária de

um monarca no estado justo. A maioria dos comentadores tende a ver o monarca de Hegel não apenas como uma característica estranha de sua Filosofia do Direito, mas também como algo excessivamente obscuro e sem importância real. (BROOKS, 2007, p. 5)

O poder centralizado na monarquia certamente leva a uma reflexão específica sobre as diferentes formas de governo na atualidade. Apesar de Hegel manifestar um posicionamento contrário à democracia como forma de governo, estrutura ao mesmo tempo a soberania do estado na perspectiva da universalidade fundamentada através de uma constituição, justamente o que foi perdido de vista em muitas democracias posteriores, onde a eleição possibilita a assunção de grupos políticos ao poder do estado, sem que os mesmos tenham como fundamento o conceito de universalidade. Nesse sentido, a segurança da soberania do Estado hegeliano parece sobrepor as concepções de democracias modernas.

Em síntese, podemos compreender que além das sistemáticas de organização da eticidade, existem propriamente questões prudenciais para garantir a efetivação concreta da liberdade. Assim, é preciso verificar a perspectiva histórica em que Hegel estabelece o movimento e a efetivação da ideia de liberdade.

Compreendemos que existe uma justificativa real para que a existência do monarca hegeliano esteja vinculada à garantia da efetivação da liberdade. A particularidade, dentro da contingência de organização dos estados modernos, poderia sobrepor a própria concepção de universalidade. Eis o motivo de Hegel apoiar sua tese na monarquia hereditária. Dois pontos são primordiais: Hegel acreditava que qualquer pessoa poderia ser monarca, pois todos estão inseridos em um processo imanente de suprassunção da particularidade à singularidade. Podemos compreender que o monarca existiria apenas para reafirmar a própria constituição, ou seja, o monarca não deteria poderes reais, mas existiria como um mediador da universalidade presente na constituição.

A maneira de Hegel justificar a monarquia é muito diferente, principalmente porque ele não argumenta com base em passagens bíblicas, como faz Filmer. Em vez disso, Hegel fundamenta sua justificativa na aplicação de sua lógica especulativa. Hegel é bem explícito quanto a isso: Na organização do Estado (que, neste caso, significa monarquia constitucional), a única coisa que devemos ter em mente é a necessidade interna da Ideia; todas as outras considerações são irrelevantes. (BROOKS, 2007, p. 12)

O monarca hegeliano é a justificativa de organização racional do próprio

estado que parte do pressuposto da sistematização da lógica, na qual apresenta o desenvolvimento imanente do pensamento rumo à ideia de liberdade, a unidade da forma e do conteúdo: “a unidade de um conceito racional [Begriff] com sua realidade. De fato, Hegel se refere ao seu tratamento do monarca como a Ideia do monarca [Die Idee des Monarchen].⁷⁶” Nesse sentido, precisamos compreender que a culminância da forma de governo escolhida por Hegel deriva primordialmente de desenvolvimentos conceituais que antecederam a configuração proposta. Logo, precisamos ponderar a concepção hegeliana de monarquia a partir da totalidade dos conceitos que culminam na organização do estado moderno.

A dialética especulativa hegeliana, em seu desenvolvimento, concebe as concepções de universalidade, particularidade e singularidade. Por esse motivo, essas categorias se encontram presente na organização da eticidade, de forma que o monarca se apresenta como um indivíduo particular que concebeu em si os poderes da universalidade, além de consolidar a própria unidade orgânica do estado, tão importante para qualquer tipo de organização política.

Hegel aplica essas poucas etapas ao desenvolvimento racional da organização adequada do Estado, a Ideia do Estado. Para Hegel, essa ideia deve tomar forma como universalidade, particularidade e individualidade, de acordo com essas aplicações lógicas. Nesse caso, ela toma forma como um indivíduo particular com poderes universais: o monarca. Além disso, somente o monarca confere ao Estado uma unidade orgânica como um “um individual”. (BROOKS, 2007, p. 13)

De acordo com as ideias supracitadas, percebemos que o monarca representa muito mais do que uma configuração de governo, mas o próprio desenvolvimento das categorias de sistematização da ideia de liberdade, ou seja, a unidade da particularidade e da universalidade. Concepção bastante interessante para concretização da ideia de liberdade, visto que nenhum governo pode ser apenas particular ou universal. O estado, concepção hegeliana, precisa reunir as categorias em questão como forma de efetivar dialeticamente a própria universalidade. A ideia de estado ficou vinculada somente a uma pessoa, justamente por conta das categorias lógica já evidenciadas. Nesse entendimento, a atualização da ideia em questão possibilitaria a concepção da forma de governo para outra configuração, como por exemplo a democracia autoconsciente. Logo, o Estado verdadeiro deve reunir essas

⁷⁶ BROOKS, 2007, p. 10.

categorias para efetivar dialeticamente a própria universalidade.

Poderíamos refletir se o monarca hegeliano seria tão diferente de um presidente eleito pelo povo na contemporaneidade? O problema central reside na questão da representação popular. O presidente eleito representaria apenas uma parte da população, diferente do monarca que tem a obrigação de representar a todos, independentemente da questão da representatividade do voto.

Em Hegel, o problema do voto poderia colocar em perigo a universalidade do próprio estado, visto que o governante não pode ser escolhido somente por uma decisão parcial de arbitrariedade. Logo, compreendemos que o chefe de estado foi estabelecido primordialmente como garantidor da singularidade e da unidade orgânica. Hegel explica que a soberania popular pode ser posta em sentido oposto ao da soberania do monarca, chegando a afirmar que, o povo sem o monarca, se tornaria uma massa sem forma.

O problema com essa visão é que ela não reconhece que a representação popular é de fato uma parte importante da constituição geral do Estado, mas não se estende a todas as partes da constituição e, principalmente, não pode ser aplicada ao monarca: ele deve representar todos os cidadãos de uma forma que os representantes eleitos não podem. Para Hegel, submeter o chefe de Estado se torna uma questão de opinião e arbitrariedade. Pelo contrário, o chefe de estado é uma parte necessária do estado racional e deve estar além de todos os interesses particulares dos cidadãos. (BROOKS, 2007, p. 14)

Em linhas gerais, a eleição para Hegel representa um risco à racionalidade do Estado, além de comprometer a unidade orgânica. Compreendemos, então, que as diferentes formas de democracia como conhecemos na atualidade se configuram como um problema para a efetivação da liberdade, uma vez que aspectos de arbitrariedades podem prevalecer no processo de eleição e na representatividade do cargo. Os líderes eleitos são, eles próprios, produtos de interesses articulados, em que nem todos os interesses podem ser representados igualmente⁷⁷. A escolha do monarca não é realmente importante, o que realmente interessa é a existência de “um” como chefe de governo. Existe uma aparente contradição, visto que as habilidades pessoais não são relevantes, ao mesmo tempo em que precisaria ser uma pessoa adequada. De qualquer forma, Hegel fundamenta a ideia de monarquia na

⁷⁷ BROOKS, 2007, p 17.

hereditariedade, visto que acredita que qualquer pessoa poderia ser o monarca. Nesse aspecto, acreditamos que o filósofo determinou dessa maneira justamente por acreditar que todos os indivíduos, independente da sua posição na sociedade, podem passar por um processo de mediação da vontade à universalidade.

Brooks (2007), entende que, além da questão das categorias da lógica, a escolha de Hegel pela monarquia hereditária pode estar vinculada à natureza prudencial, visto a necessidade de evitar problemas com a configuração da totalidade do estado orgânico. Na perspectiva hegeliana, compreendemos que a lógica estabelece a racionalidade interna das instituições.

Uma das problemáticas levantadas por Brooks (2007) é a questão da liberdade subjetiva, que o próprio Hegel criticou em Platão. Nesse sentido, a monarquia hereditária estaria violando o princípio da liberdade subjetiva dos indivíduos? De toda forma, a figura do monarca carece da liberdade subjetiva do povo, pelo menos de modo imediato. Quando Brooks explicita a problemática da liberdade subjetiva, não identifica a mesma com a concepção hegeliana de liberdade, ficando mais no campo do livre-arbítrio. Isso acontece, segundo Hegel, por meio do processo de mediação da vontade, em que os cidadãos reconhecem a si mesmos nas determinações do Estado.

É muito importante observar que, para que o herdeiro faça essa escolha como um ato de liberdade subjetiva, ele deve entender a escolha que está fazendo: a liberdade subjetiva não é a liberdade de simplesmente fazer o que quiser. Assim, a monarquia hereditária corre o risco de violar o direito de liberdade subjetiva, a menos que o herdeiro do trono possa compreender a necessidade racional da monarquia. Se ele fizer isso, entenderá que sua liberdade subjetiva é melhor expressa ao escolher herdar a monarquia. (BROOKS, 2007, p. 21)

Brooks (2007) explica que embora exista a necessidade hegeliana de justificação racional do monarca, sua importância em relação aos diferentes intérpretes é limitada, visto que o próprio Hegel evidencia que em um estado organizado bastaria apenas a mera afirmação do monarca nas tomadas de decisões, isto é, o papel do monarca seria somente de validar as ações, como forma de manter a palavra final em prol da universalidade. “Numa monarquia bem ordenada, apenas à lei compete o lado objetivo, ao qual o monarca só precisa acrescentar o aspecto

subjetivo “eu quero”⁷⁸. Brooks (2007) afirma que essas afirmações embasadas na passagem já explicitada do “eu quero” contribuíram somente para uma visão comum de que o monarca seria de fato destituído de poder real, levando-o a ser comparado positivamente com monarquias contemporâneas, isto é, com a própria monarquia britânica.

Podemos compreender ainda o monarca hegeliano como muito mais poderoso do que realmente é reconhecido. Em Hegel, compreendemos a questão da escolha de gênero como problemática na sua proposta, visto que considera que o estado pode ficar em perigo caso as mulheres estejam no poder. “Se as mulheres estão no comando do governo, assim o Estado está em perigo, porque elas não agem segundo as exigências da universalidade, mas de acordo com a inclinação e opinião contingentes”⁷⁹. Dessa forma, para Hegel, somente os homens devem participar dos assuntos de governo.

O monarca poderia tomar decisões de forma arbitrária? Compreendemos que a liberdade de agir do governante deve ser capaz de compreender aquilo que a própria razão estabelece. Nesse entendimento, Brooks (2007), acredita que o monarca deve ser capaz de compreender o que a razão prescreve, e, isso, apresenta a importância do caráter pessoal do governante, visto que “o monarca deve ser capaz de apreender tanto a necessidade racional da monarquia quanto sua função adequada no Estado”⁸⁰. Dessa forma, o gabinete representa uma função fundamental para ponderar as decisões do monarca, visto que sem esse mecanismo a racionalidade poderia ser ameaçada.

No entendimento explicitado anteriormente, Hegel, parece desconfiar da capacidade racional do próprio monarca, visto que estabelece mecanismos de segurança para garantir a unidade orgânica. Ressalta que os próprios ministros devem fazer uso da persuasão e da sua proximidade com o governante, em vez da própria razão para garantir que o monarca decida corretamente. Embora o monarca seja totalmente soberano e não responda a nenhum poder superior, os membros do gabinete devem responder ao legislativo, quer dizer, outra forma de controle da unidade orgânica.

O fato do monarca não responder a ninguém e poder escolher os membros

⁷⁸ HEGEL, 2021, p. 196.

⁷⁹ HEGEL, 2021, p. 189.

⁸⁰ BROOKS, 2007, p. 21

do próprio gabinete para compor a ponderação das tomadas de decisões, daria ao mesmo, uma autonomia difícil de controlar, visto que o próprio monarca não pode ser unicamente responsabilizado pelas tomadas de decisões, ao passo em que pode substituir os membros do próprio gabinete, deixando evidente que o estado poderia ser considerado irracional, caso o gabinete estruturado pelo monarca esteja em desacordo com os critérios da racionalidade.

Deve ficar claro que o monarca está longe de ser impotente em assuntos domésticos. Ele não apenas está além da censura e é inatacável, como também é o único monarca que seleciona os membros do gabinete. Em consulta com seu gabinete, o monarca propõe toda a legislação para o estado, perdoa certos criminosos e, sozinho, intervém nos casos em que os funcionários executivos abusam de seus cargos. O uso que Hegel faz do monarca constitucional é tudo, menos um carimbo de borracha para os atores estatais mais poderosos (BROOKS, 2007, p. 23)

Hegel estabelece as funções internas e externas do estado, porém poucos intérpretes observam a figura do monarca nas relações externas, como se essa relação fosse de pouca importância para os demais assuntos de governo. Na contemporaneidade, observamos a relevância das relações externas para tudo o que existe no próprio governo.

Segundo Brooks (2007), não podemos observar o monarca simplesmente como um carimbador sem importância, visto que o governante representa o estado em todas as relações exteriores. Nesse sentido, teria o poder sobre as forças armadas, embaixadores, além de ser responsável pela condução dos diferentes acordos internacionais. Hegel, comprehende a autonomia dos estados ao passo em que ignora uma força superior que possa vincular todos os estados a uma lei internacional. Dessa forma, somente o monarca juntamente com seu gabinete possui o poder para realmente entrar em guerra, visto que as decisões externas não exigem nenhuma autoridade legislativa.

Por fim, podemos compreender que, nos tempos de guerra, é possível concentrar mais poderes para o monarca, evidenciando o quanto os poderes do governante podem realmente ser superior quando relacionados à perspectiva externa do Estado, visto que “ao buscar um conflito militar, o monarca pode justificar a expansão temporária de seus poderes”⁸¹. Hegel defende, portanto, que o governante

⁸¹ BROOKS, 2007, p. 24.

deve tomar decisões nas relações externas, justamente por acreditar que o mesmo precisa buscar sempre uma finalidade racional.

4.3.1 A democracia como rationalidade superior na convivência política

Partimos do pressuposto, como evidenciado anteriormente, de que a democracia, pela primeira vez na história da humanidade, reúne condições singulares para ser considerada como forma superior de convivência política no mundo atual. Essa ideia ganhou bastante força com a expansão dos direitos humanos em nível mundial, impulsionada pelo avanço das comunicações nas relações internacionais.

Dentro do percurso histórico de desenvolvimento da humanidade, a concepção de democracia tem se estabelecido por meio de um processo contínuo de aprendizado e aprimoramento. Na contemporaneidade, a globalização exige novas formas de governança e participação, que permitam conciliar os interesses nacionais com os desafios globais. A democracia, portanto, precisa adaptar-se às novas realidades sem perder de vista seus valores fundamentais. Em geral, compreendemos que a democracia é a forma superior de convivência política, mas isso exige um esforço constante e específico, baseado na autoconsciência, para garantir sua efetividade e sua capacidade de responder aos desafios do mundo contemporâneo.

Na ideia de democracia é preciso, primeiramente, estabelecer condições para a satisfação dos instintos primordiais do ser social. Na vida em sociedade, existe a coerção imposta pelo próprio estado de sociedade, uma vez que existe a vontade alheia na qual é preciso inclinar-se. A vontade estabelecida na vida em sociedade pode, muitas vezes, parecer opressiva, ao passo em que faz surgir no ser humano o sentimento do próprio valor.

Partindo do pressuposto de que todos são iguais, qual o direito de uma pessoa exercer a sua vontade sobre outra pessoa? Na perspectiva de que todas as pessoas são iguais, pode surgir a questão de que ninguém deve mandar em ninguém. No entanto, um estado social no qual não existe uma organização social estaria fadado ao caos ou à violência. Kelsen explicita “que, se quisermos ser realmente todos iguais, devemos deixar-nos comandar. Por isso a ideologia política não renuncia a unir liberdade com igualdade⁸²”. Compreendemos, portanto, que a união dos princípios

⁸² KELSEN, 2000, p. 27.

evidenciados pode ser considerada justamente uma característica da democracia como forma superior de existência política.

A ideia de liberdade como fundamento da democracia só é possível através da sua verdadeira compreensão. Assim, a ideia de liberdade torna-se um princípio da organização social e estatal baseada na democracia. A negação absoluta do vínculo social, mais especificamente do Estado, leva à compreensão da deficiência da organização social e, portanto, ao reconhecimento de uma forma específica do próprio vínculo, a democracia.

Se a ideia de liberdade pode tornar-se um princípio dessa organização social – de que antes era negação – e finalmente um princípio de organização estatal, isso só é possível através de uma mudança de significado. A negação absoluta de qualquer vínculo social em geral, e portanto do Estado em particular, leva ao reconhecimento de uma forma especial desse vínculo, a democracia, que, com seu contrário dialético, a autocracia, representa todas as possíveis formas do Estado, aliás, da sociedade em geral. (KELSEN, 2000, p. 28)

É necessário afirmar que, para a existência de uma sociedade organizada por um Estado, deve haver uma forma de regulamentar as obrigações das relações sociais, ou seja, deve existir um poder. Diante das concepções de liberdade, podemos compreender que ao invés de ser comandando pelo outro como algo totalmente diferente de si, melhor seria que o próprio povo mandasse em si mesmo. Nesse sentido, a liberdade natural transforma-se em liberdade política, pois a liberdade só existe na medida em que o indivíduo está submetido à própria vontade. Isso implica dizer que existe um processo de elevação da vontade natural à vontade política, ao passo que a própria vontade política ou universal representa o reconhecimento de si na vontade em geral. Em outras palavras, a vontade alheia é suprimida no processo de autorreconhecimento de si na concepção de democracia.

A liberdade deve tornar-se a representação de uma forma específica de legalidade, isto é, da própria legalidade social, na medida em que “a antítese de natureza e sociedade se torna a expressão de duas legalidades diferentes e, portanto, de dois modos diferentes de consideração⁸³”. Nesse caso, a ideia de liberdade como autodeterminação política do cidadão contrapõe-se à concepção de liberdade como ausência de qualquer domínio. Assim, se sobrepõe o instinto originário de liberdade para o caminho que leva à consciência humana do estado de natureza ao estado de

⁸³ KELSEN, 2000, p. 28.

ordem social⁸⁴.

Kelsen argumenta que a razão da grande importância da ideia de liberdade na ideologia política ocorre pelo fato da mesma ser proveniente das profundezas da alma humana, de onde também provém o instinto primitivo que impele o ser humano contra a vida em sociedade. Através da própria negação dessa concepção primitiva, é possível sair da anarquia para formar a liberdade que a ideia de democracia necessita.

A importância realmente enorme da ideia de liberdade na ideologia política seria inexplicável se ela não proviesse das profundezas da alma humana, de onde provém também o instituto primitivo antiestatal que impele o indivíduo contra a sociedade. No entanto, por uma ilusão quase incompreensível, essa ideia de liberdade acaba por exprimir apenas uma determinada posição do indivíduo na sociedade. Da liberdade da anarquia forma-se a liberdade da democracia. (KELSEN, 2000, p. 29)

O problema teórico mais importante da democracia consiste em compreender um estado ideal, ou seja, uma forma de associação que possa defender e considerar a singularidade de cada indivíduo, mesmo na união de todos os indivíduos, permitindo com que o próprio indivíduo reconheça a sua própria vontade e permaneça verdadeiramente livre no Estado.

A fundamentação do autorreconhecimento do indivíduo com as instituições é, realmente, um problema na democracia. Na democracia indireta, o indivíduo deixaria de ser livre na medida em que o representante é eleito, enquanto que na democracia direta, seria livre apenas enquanto o voto do indivíduo estivesse considerado dentro do voto da maioria, caso contrário estaria sem representatividade. Podemos afirmar ainda que o princípio democrático parece exigir que a decisão imposta à minoria se reduza ao mínimo, enquanto a maioria qualificada seria a garantia da liberdade individual.

A questão primordial da liberdade na democracia reside justamente na ordem social e na unanimidade da vontade do povo. Precisamos compreender que a ordem social não precisa suprimir a vontade individual, visto que a democracia “em favor da elaboração de uma ordem social ulterior, renúncia à unanimidade que, hipoteticamente, poderia ser aplicada à sua fundação por contrato e contenta-se com as decisões tomadas pela maioria⁸⁵”. A questão da unanimidade não deve ser o ponto

⁸⁴ KELSEN, 2000, p. 29.

⁸⁵ KELSEN, 2000, p. 30

relevante devido ao respeito à pluralidade. Em síntese, precisamos estabelecer que existe um grande progresso da metamorfose da ideia de liberdade, que consiste justamente em continuar falando de autonomia quando o indivíduo, submisso à sua própria vontade, reconhece a vontade da maioria. Nesse caso, o processo de reconhecimento do indivíduo com o estado não é destruído pelo voto, mas reconhecido de forma autoconsciente.

A democracia, em favor da elaboração de uma ordem social ulterior, renúncia à unanimidade que, hipoteticamente, poderia ser aplicada à sua fundação por contrato e contenta-se com as decisões tomadas pela maioria, limitando-se a aproximar-se de seu ideal original. O fato de se continuar falando de autonomia e considerando cada um como submisso à sua própria vontade, enquanto o que vale é a lei da maioria, é um novo progresso da metamorfose da ideia de liberdade. (KELSEN, 2000, p. 29)

A metamorfose em questão se evidencia também no indivíduo que votou na maioria, pois o mesmo tem condições de perceber que não está submetido unicamente à sua própria vontade. Em outras palavras, que a sua individualidade faz parte de uma coletividade. Além disso, é possível compreender que cada indivíduo permanece submetido a uma ordem que tem valor objetivo na realidade concreta.

O princípio da maioria dos votos, como algo a ser considerado preponderante na democracia, coloca em questão a igualdade entre todos os indivíduos. Dessa forma, não seria possível mensurar a individualidade, objetivando, assim, a liberdade da democracia de forma mecânica. Contudo, o caminho mais racional para compreender a decisão da maioria seria a justificativa de que nem todos os indivíduos foram livres no voto, mas a maioria foi. Assim, fica em evidência a necessidade de uma ordem social autoconsciente, que faça prevalecer a vontade da maioria. Em síntese, no pensamento em questão “está claro que se procura assegurar a liberdade não deste ou daquele indivíduo porque este vale mais que aquele, mas o número maior possível de indivíduos⁸⁶”.

A superioridade da democracia é estabelecida primordialmente por possibilitar a concordância consciente entre a vontade da maioria e a vontade do Estado. Evidentemente, seria mais fácil alcançar a referida concordância quando o número de indivíduos cujo o acordo é necessário para conseguir realizar algum tipo de modificação no estado for menor⁸⁷. A ordem social, por sua vez, possibilita

⁸⁶ KELSEN, 2000, p. 32.

⁸⁷ KELSEN, 2000, p. 32.

assegurar a liberdade da vontade do maior número de indivíduos possíveis, independentemente de qualquer um deles.

A importância da maioria absoluta reside em representar o quantitativo superior da vontade em geral. Nesse sentido, possibilita com que a vontade do Estado esteja de forma mais proveitosa possível em acordo com as vontades individuais. Caso contrário, a vontade do Estado poderia estar mais em desacordo do que em acordo com as vontades individuais.

A concepção da transformação do conceito de liberdade, na qual impele o indivíduo à efetiva participação do estado, evidencia a separação entre a democracia e o liberalismo, visto que o ideal do Estado acontece na medida em que os indivíduos se reconhecem na criação da ordem social. Erroneamente, Kelsen acredita que a democracia é possível mesmo quando o Estado não reconhece a liberdade individual, pois acredita que bastaria apenas que os indivíduos participassem da criação do Estado. Em outras palavras, Kelsen estava errado em acreditar que a democracia seria possível mesmo quando o próprio Estado pudesse reduzir ao máximo a liberdade individual.

O ideal democrático, se é considerado satisfeito na medida em que os indivíduos submetidos à ordem do Estado participam da criação dessa mesma ordem, é independente do grau em que essa ordem do Estado abrange os indivíduos que a criam, o que equivale a dizer independente do grau ao qual reduz a liberdade deles. Mesmo que o alcance do poder do Estado sobre o indivíduo fosse ilimitado, caso em que, portanto, a liberdade individual seria completamente aniquilada e o ideal liberal negado, ainda assim seria possível a democracia. (KELSEN, 2000, p. 32)

Compreendemos ainda que a discordância entre a vontade do indivíduo e a ordem estatal é inevitável e natural em todo processo democrático. No estado democrático, a discordância é reduzida ao mínimo possível, evidenciando, segundo Kelsen, uma nova transformação da ideia de liberdade política. Além dessas questões, vale ressaltar que a liberdade do indivíduo fica em segundo plano em relação à liberdade da coletividade.

É preciso explicitar que existe, na consciência política, a compreensão do sujeito do domínio como algo diferente do próprio indivíduo. Diferentemente do regime autocrático, em que apenas um homem é considerado o detentor do poder. No regime democrático é a esfera do próprio estado que exerce o domínio.

Em síntese, podemos considerar que, na configuração de liberdade

evidenciada na democracia, os indivíduos não são mais dominados por seus semelhantes, visto que são postos como quem cria a própria ordem através dos laços com seus semelhantes. Por isso, a configuração da liberdade na democracia é considerada como a forma superior de convivência social da humanidade. Por fim, podemos compreender que “com o sujeito do domínio muda, ao mesmo tempo, o sujeito da liberdade⁸⁸”. Logo, é livre apenas o cidadão de um Estado livre, sendo válido também explicitar que na própria obediência o cidadão encontra a sua liberdade.

⁸⁸ KELSEN, 2000, p. 33

5 O APORTE TEÓRICO DA ETICIDADE COMO FUNDAMENTO DA DEMOCRACIA: A UNIVERSALIDADE DO CONCEITO DE LIBERDADE

Partimos imediatamente da compreensão de que a filosofia política hegeliana possui as limitações de seu tempo, mas que as superou em muitos aspectos de forma universal, ou seja, como uma forma que pode ser bastante aproveitada na atualidade. Por isso, “preciso distingui-la de um mero tratado político e, assim, reconhecer e observar nela todas as relações sistemáticas, apontadas por Hegel, entre o lógico e o político ou o real⁸⁹.”

A filosofia política hegeliana, em sua articulação dialética de inteligibilidade, é inerente à concepção racional da universalidade da ideia de liberdade. É importante observar que as compreensões da filosofia hegeliana podem ser estabelecidas de diversas formas, tais como: “reconstrução genética de seu itinerário, seja pela posição temática de sua obra frente à tradição e aos seus contemporâneos, ou mesmo tomando-se sua obra como respostas às aflições de seu tempo⁹⁰”. De uma forma específica, compreendemos que a autoconsciência na relação dialético-especulativa da eticidade é primordial para o desenvolvimento do ser humano na vida em sociedade e, com isso, na vida democrática.

Ao povo, a que compete tal momento como princípio natural, é confiada a execução do mesmo [princípio] no progresso da autoconsciência do espírito do mundo que se desenvolve. Na história mundial, esse povo é, para essa época, – e pode (§ 346) fazer época nela apenas uma vez, – o dominante. Frente a esse seu direito absoluto, de ser o portador do atual grau de desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos dos outros povos estão sem direito, e eles, como aqueles cuja época já passou, não contam mais na história mundial (HEGEL, 2024, p. 353).

A eticidade ocupa, através do processo dialético, de forma sistemática e intencional, a terceira parte do livro *Filosofia do Direito*, que foi antecedida pelo Direito Abstrato e a Moralidade, dentro de um desenvolvimento metodológico que parte do abstrato ao concreto. A eticidade é o momento mais rico de desenvolvimento da filosofia do espírito, visto que contém em si todo o desenvolvimento especulativo da ideia de liberdade. A esfera evidenciada é, portanto, o momento em que a vontade livre é em si e para si, como autoconsciente.

⁸⁹ BAVARESCO, 2010, p. 84.

⁹⁰ BAVARESCO, 2010, p. 85.

Na sua Filosofia do Direito, a Eticidade (Sittlichkeit) ocupa a terceira parte do livro, antecedida pelo Direito Abstrato e pela Moralidade, demarcando-se como o momento culminante da obra. Tomaremos a estruturação da eticidade num dúplice sentido: como momento de elevação (*Erhebung*) do Direito Abstrato e da Moralidade ao estágio da vida ética ou da eticidade e, ao mesmo tempo, também como suprassunção (*Aufhebung*) do espírito livre, momento máximo da Filosofia do Espírito Subjetivo, à vontade livre em si e para si, que quer a vontade livre como instituição autoconsciente do Espírito. É nessa dupla carga semântica que demarcaremos a (re)construção da eticidade (Sittlichkeit). (BAVARESCO, 2010, p. 86)

O conceito de eticidade pressupõe todos os estágios de desenvolvimento anteriores da ideia de liberdade, ao passo em que possibilita a elevação (*Erhebung*) da relação entre os indivíduos na perspectiva da vida em sociedade. Dessa forma, compreendemos que a eticidade compõe a união entre as concepções de Direito Abstrato e Moralidade. Em linhas gerais, abrange a perspectiva dos indivíduos que se relacionam como pessoas que estabelecem sua vontade sobre os objetos, além de atuarem como sujeitos que se relacionam com outros sujeitos. A moralidade eleva a ação das pessoas em relação ao direito abstrato, na medida em que a eticidade comprehende o indivíduo pela afirmação da subjetividade das pessoas como sujeitos livres, pois existe a identificação da vontade do indivíduo com o universal presente nas instituições.

É em tal contexto de mútuo imbricamento de legalidade e de moralidade, realizado pela *Erhebung* dos momentos do Direito Abstrato e da Moralidade ao estágio da Eticidade, que se demarca o primeiro passo da Sittlichkeit, a saber, pela afirmação da subjetividade das pessoas como sujeitos livres, em que o universal do Estado e das instituições objetivas se identifica com a vontade subjetiva. (BAVARESCO, 2010, p. 87)

Hegel destaca a eticidade como a união entre legalidade e moralidade, ao propor uma alternativa para a compreensão filosófica da liberdade no seu contexto histórico. A eticidade representa o momento concreto do desenvolvimento efetivo da liberdade, isto é, além da unidade, a verdade do processo de efetivação da liberdade. Ao mesmo tempo em que a eticidade resulta da união entre direito abstrato e moralidade, podemos comprehendê-la também como superior, visto que possui na sua estrutura o desdobramento interno sob a forma de liberdade enquanto substância ética, que se desenvolve necessariamente nas esferas da família, da sociedade civil

e do estado

A eticidade é marcada pelo momento de reconhecimento da subjetividade das pessoas como sujeitos de direito livres. E, isso, quer dizer que o desenvolvimento interno do indivíduo alcançou determinado nível que se reconhece externamente na sociedade, dentro de um processo de autoconsciência. Existe, portanto, um processo de reconhecimento do universal do Estado e das instituições com a vontade subjetiva. Logo, podemos caracterizar a eticidade como a ideia na sua existência universal e concreta, em si e para si.

No Estado encontramos o mais alto grau de desenvolvimento da ideia de liberdade, pois a substância ética se torna o próprio sujeito, que já passou pelo processo de desenvolvimento da sua vontade. Na perspectiva de sistematização da ideia de liberdade, temos na referida esfera, a concepção de efetivação da liberdade, uma vez que ocorre o mútuo reconhecimento entre a vontade singular e a vontade geral do Estado nas diversas esferas de realização⁹¹. Nesse sentido, compreendemos que existe um movimento dialético de elevação, que parte do abstrato ao concreto, sendo a eticidade o momento de efetivação da liberdade na concretude existencial. Isso acontece à medida em que o pensamento se eleva, conectado a determinações do pensamento que se efetivam no tempo, ao mesmo tempo em que demonstra como este desenvolvimento interno à obra é reciprocamente o desenvolvimento do Espírito (Geist) na sua exteriorização como História.⁹² Dessa forma, a concepção de suprassunção é inerente a todos os conceitos.

A questão primordial da democracia autoconsciente, com base na tese hegeliana da eticidade, consiste no fato de que Hegel pensa o Estado não apenas como uma estrutura, mas como uma unidade orgânica que tem como base a vontade livre, uma vez que a vontade do indivíduo está em relação com a vontade da comunidade de forma consciente. Nesse sentido, podemos estabelecer que a organicidade da eticidade é fundamental para manter qualquer forma de governo na perspectiva da universalidade. O fator preponderante não é a vontade particularizada, mas a universalidade presente na relação dialética entre os indivíduos e as instituições.

A vontade imediata que se torna na perspectiva da autoconsciente vontade livre, ou seja, a verdadeira liberdade, dá-se um conteúdo, um fim que se realiza na

⁹¹ BAVARESCO, 2010, p. 88.

⁹² BAVARESCO, 2010, p. 88.

própria realidade⁹³ concreta. O fim do ser humano é ser livre, e, por isso, somente se satisfaz com a verdadeira liberdade, que só pode ser alcançada dentro de uma organização racional. Compreendemos, portanto, que Hegel concebe a sua filosofia política como a compreensão da vontade racional em sua realização dentro de uma comunidade livre. Assim, a universalidade da ideia de liberdade existe com algo que é inerente à realização da espécie humana.

Compreendemos que a democracia é a forma mais coerente de expressar a dignidade humana. Segundo, L. Vaz (1988), esses termos pertencem a princípios teóricos diferentes, visto que a democracia é um conceito político, enquanto a dignidade humana é um conceito ético. No entanto, a relação em questão se estabelece no campo ontológico, uma vez que se concebe que no ser humano existe uma dignidade essencial. Em outras palavras, somente na democracia pode ser encontrada a forma mais adequada de satisfação da dignidade humana.

Por sua vez, a relação que se afirma vigorar entre os dois na proposição que nos cabe explicitar e demonstrar, é uma relação do tipo ontológico, vem a ser, aquela que tem lugar entre o ser e o fenômeno, entre a essência e sua manifestação. Ela pressupõe no homem uma dignidade essencial e pretende mostrar na democracia a forma mais adequada de expressão de dignidade no campo político. (VAZ, 1988, p. 11)

Lima Vaz concebe a estrutura ontológica entre essência e manifestação como adequada para o estabelecimento da democracia enquanto expressão da dignidade humana. Apesar disso, considera que não encontra a esperada confirmação na história do pensamento ético e político do ocidente, visto que existe uma grande contradição: enquanto no pensamento clássico ocorre uma unidade entre ética e política, no pensamento político moderno é desenvolvido na perspectiva da separação entre ética e política. Embora exista no pensamento político moderno o distanciamento entre ética e política, por outro lado, ele vivifica uma caracterização da proclamação ideológica que faz parte das revoluções liberais dos ideólogos dos fins do século XVIII. Diante disso, torna-se urgentemente necessário restabelecer o papel fundamental da filosofia enquanto teoria articuladora da ética e da política⁹⁴.

O problema da democracia como condição para a realização da dignidade humana se estabelece em dois pontos principais. O primeiro refere-se à relação entre

⁹³ BAVARESCO, 2010, p. 94.

⁹⁴ Ver: VAZ, 1988, p. 11.

democracia e dignidade humana, que pressupõe a unidade entre ética e política. O segundo diz respeito aos regimes democráticos modernos que reformularam o conceito de democracia, dotando-o de predicados que a definem como regime político.

O paradoxo da separação entre os conceitos fundamentais éticos e políticos acontece quando as estruturas do universo clássico se desarticulam no desenvolvimento histórico. Com o abandono dessa concepção, o agir humano perde o verdadeiro sentido da ação moral e o caminho para alcançá-lo. Perdendo a vertente da ética clássica, o ser humano passa a buscar o seu eu e a sua autonomia como o fundamento último do seu agir, o que acaba por se vincular à alienação da vida social, caracterizando o que chamamos de democracia moderna. Nessa mesma perspectiva histórica liberal, surge a questão da dignidade humana, que repousa na autonomia do indivíduo, premissa mutuamente compartilhada com a concepção de democracia em questão.

É notável que o problema do direito da subjetividade do indivíduo é recente em relação ao surgimento da democracia moderna, ou seja, “a democracia antiga não apresenta uma justificação ideológica articulada em torno da noção de homem e dos seus direitos⁹⁵”, visto que o mundo antigo conheceu a ideia do indivíduo livre universalmente dentro da pólis grega, ou seja, da pólis em detrimento do ser humano em geral. A ideia clássica de democracia, portanto, possui premissas teóricas distintas da democracia moderna, que busca encontrar uma extensão do eu do indivíduo na forma de satisfação das necessidades dentro da sociedade burguesa. A noção de direito subjetivo é algo recente que se torna decisivo para a formulação da problemática do fundamental do pensamento político moderno, ou seja, a transição do indivíduo do estado de natureza ao estado de sociedade.

Ora, se remontarmos à ideia clássica de democracia, vemos que ela não se constituiu a partir desse tipo de premissas histórico-teóricas que assinalaram o advento da democracia moderna, e segundo as quais o indivíduo deve encontrar na vida social e política uma manifestação ou extensão do próprio Eu na forma de uma satisfação das suas necessidades ou, juridicamente, dos seus direitos fundamentais. (VAZ, 1988, p. 13)

Com o desenvolvimento histórico, o Estado se comprehende democraticamente dentro de uma nova conjuntura econômica. Contudo, é necessário

⁹⁵ VAZ, 1988, p. 13.

estabelecer que, embora o Estado liberal tenha se constituído no desenvolvimento histórico como o modelo mais adequado da ideia moderna de democracia, as diferentes crises sociais evidenciaram os limites do referido modelo. Isso ocorre devido à “amplitude alcançada pela própria evolução do ideal democrático e pelas novas exigências e modalidades de participação que operam a passagem de uma democracia governada para uma democracia governante⁹⁶”, isto é, onde os indivíduos tenham liberdade social de participação. Em linhas gerais, o entrelaçamento entre democracia e dignidade política, diante dos diferentes contextos históricos e filosóficos, ainda permanece à espera de “condições que permitam seu efetivo cumprimento na prática política e uma proposição teórica à espera de convincente demonstração⁹⁷”.

É preciso notar, de forma hegeliana, que a ordem cronológica de manifestação democrática das comunidades políticas nem sempre acompanha a ordem do conceito. Apesar disso, a história das comunidades políticas serve como experiências históricas e fundamento à reflexão filosófica, isto é, possibilita “articular conceitualmente aquele que parecem ser os níveis ou momentos essenciais dessa ideia⁹⁸”. Em outras palavras, é possível observar, no desenvolvimento histórico, a manifestação da democracia ou o grau de avanço democrático nas diferentes comunidades, desde a Grécia antiga até a atualidade, o que necessariamente pode não corresponder ao conceito de democracia.

A concepção de dignidade humana foi elaborada com referência ao campo político no contexto da Idade Moderna. Assim, segundo Vaz (1988), a noção de dignidade humana aparece pela primeira vez integrando o desenvolvimento da comunidade política a partir do século XVI, encontrando seu desenvolvimento incompleto nos séculos XVII e XVIII. Nesse sentido, a noção de dignidade humana é posta como característica da sociedade moderna, “e que supõe,.exatamente , a independência pessoa do indivíduo, sujeito jurídico de direitos e deveres⁹⁹”. Assim, a tarefa da reflexão filosófica consiste em recuperar, no plano da eticidade, a concepção de dignidade humana para um novo contexto social democrático, como uma unidade entre ética e política.

⁹⁶ VAZ, 1988, p. 15.

⁹⁷ VAZ, 1988, p. 16.

⁹⁸ VAZ, 1988, p. 17.

⁹⁹ VAZ, 1988, p. 17.

A noção de dignidade humana é, pois, o signo da passagem de um tipo de sociedade na qual predomina o vínculo social da dependência pessoal e que é característico da sociedade tradicional (nela é dada a primazia às virtudes da lealdade e do serviço) ao tipo de sociedade na qual predomina o vínculo social da dependência jurídica ou legal que é característico da sociedade moderna e que supõe, exatamente, a independência pessoal do indivíduo, sujeito jurídico de direitos e deveres (VAZ, 1988, p. 17).

É preciso admitir, conforme Vaz (1988), que todo estado democrático é um Estado de direito, mas que nem todo Estado de direito é um Estado democrático. O que está em jogo, em última instância, no avanço histórico não é mais a ideia de justiça, mas a questão da liberdade de participação consciente na comunidade política. Assim, “a democracia anuncia-se quando se torna efetivamente possível a livre participação dos cidadãos nas discussões e decisões em torno do bem comum ou da coisa pública¹⁰⁰”. Em destaque, percebemos a mudança de eixo das comunidades políticas antigas baseadas em concepções que não levavam em conta a totalidade dos indivíduos, para a predominância da participação política de todos. Em suma, compreendemos que, no nível democrático consciente, com base na vontade livre, a ação do indivíduo deve ser estabelecida pelo ético, visto que deve ser uma resposta da consciência moral do cidadão à consciência política, de forma a conferir uma explícita intencionalidade moral ao ato político¹⁰¹.

Em linhas gerais, podemos compreender que a democracia não deve ser compreendida como um regime político determinado dentro de uma sociedade, mas propriamente como uma ideia reguladora, pois é ela que possibilita o “universo do político na sua verdade mais profunda e na sua exigência de unidade¹⁰²”, isto é, constitui a máxima da vida na existência social humana de forma livre. Ressaltamos ainda que a referida ideia reguladora não se trata de uma ideia utópica, mas de um princípio a ser compreendido pela razão política no desenvolvimento histórico das sociedades. Nesse sentido, podemos estabelecer que a concepção de democracia em questão só pode ser pensável com o aporte teórico da eticidade hegeliana presente na ação política, uma vez que o plano das exigências éticas é condição indispensável para a efetivação de uma verdadeira democracia, isto é, da democracia

¹⁰⁰ VAZ, 1988, p. 20.

¹⁰¹ Ver VAZ, 1988, p. 20.

¹⁰² VAZ, 1988, p. 20.

autoconsciente como ideia reguladora. Assim, a concepção hegeliana de vontade livre estabelece as bases para uma atualização universal da ideia de democracia, integrando liberdade e autoconsciência como princípios fundamentais de sua realização.

5.1 O conceito do direito: racionalidade e autoconsciência

O conceito de direito na filosofia hegeliana está intrinsecamente relacionado à ideia de liberdade, sendo, mais especificamente, seu fundamento para o desenvolvimento da eticidade na perspectiva da racionalidade e autoconsciência. Em outras palavras, para Hegel, o direito é a base de sociedades livres. Caso contrário, seria impossível a existência da liberdade. De modo geral, o direito é o que possibilita a concretização da liberdade no mundo, pois torna possível a existência das diferentes manifestações objetivas da vontade racional.

Direito e liberdade estão vinculados de forma necessária, pois a liberdade só pode ser realizada na concretude das relações sociais quando existe um sistema que possa normatizar e proteger. Em Hegel, a liberdade é algo espiritual, isto é, que transcende a mera vontade natural, ao passo em que é considerada como uma elevação da sociedade na história. Por esse motivo, o direito é estabelecido como uma conquista, pois também faz parte da realização social da humanidade.

A concepção de racionalidade está intrinsecamente ligada ao direito, pois o direito só é possível dentro da racionalidade, visto que o mundo e suas estruturas são racionais e podem ser compreendidos pela razão humana. Dessa forma, o direito não pode ser compreendido como simplesmente uma convenção do livre-arbítrio, mas deve ser estabelecido como uma manifestação do próprio espírito da humanidade.

O direito, por ser uma manifestação racional, apresenta estruturas universais que se manifestam nas instituições jurídicas e no estado. Como fundamento da liberdade, o direito permite com que floresça nos indivíduos o que Hegel chama de autoconsciência da ideia de liberdade, visto que é posto como processo no qual os indivíduos comprehendem racionalmente a si mesmo como livres. Em geral, podemos compreender o direito como o fundamento racional para realização objetiva da autoconsciência.

Hegel comprehende que “a ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia

do direito, o conceito do direito e a sua efetivação”¹⁰³. A ideia do direito é estabelecida como algo que existe tanto formalmente quanto objetivamente. E, isso, quer dizer que existem dois lados que são unidos para real efetivação. Essa relação deve necessariamente ser desenvolvida na perspectiva da dialética especulativa, visto que a ideia é justamente a unidade do ser aí e do conceito. A relação existente na ideia do direito não é apenas harmônica, mas uma completa interpenetração. Com isso, compreendemos que a realização da ideia do direito é a liberdade que, para ser verdadeiramente estabelecida, precisa ser conhecida tanto no conceito como na sua objetividade.

O conceito e sua existência são dois lados, separados e unidos, como alma e corpo. O corpo é a mesma vida do que a alma, e apesar disso ambos podem ser denominados como separados. Uma alma sem corpo não seria nada vivente, e igualmente o inverso. Assim o ser aí do conceito é seu corpo, assim como este obedece à alma, que o produz. As sementes têm a árvore em si e contém toda a sua força, embora elas ainda não sejam elas mesmas. A árvore corresponde inteiramente à simples imagem da semente. Se o corpo não corresponde à alma, assim ele é algo miserável. A unidade do ser aí e do conceito, do corpo e da alma é a ideia. (HEGEL, 2021, p. 29)

A ciência do direito é uma parte da sistematização da filosofia do espírito, o que por sua vez significa afirmar que possui um ponto de partida dentro do referido sistema que é resultado e a verdade do que precede e do qual constitui a chamada demonstração dos mesmos¹⁰⁴.

O direito é a forma universal de existir da vontade livre e da própria autoconsciência. No terreno do direito não seria mais a vontade puramente formal, mas o fundamento para a existência da vontade autoconsciente, cujo conteúdo é a liberdade efetivada. O direito é o que existe de mais importante para subsidiar a ideia de liberdade na perspectiva da vontade livre. A compreensão da filosofia do direito pode ser vista como a explicitação do conteúdo da ideia da lógica, uma vez que é preciso considerar que a vontade éposta como decisiva para a formação da ideia absoluta. Nesse sentido, é preciso demonstrar com base no direito, como a referida vontade pode ser efetivamente livre na exteriorização no mundo. No espírito objetivo, a vontade começa o seu processo de desenvolvimento para a liberdade. Temos, portanto, o pensamento sistematizado de modo a se manifestar como

¹⁰³ HEGEL, 2021, p. 29.

¹⁰⁴ HEGEL, 2021, p. 29.

necessariamente livre.

No processo de desenvolvimento dialético, subsidiado no direito da vontade, temos primeiramente a vontade enquanto livre como pessoa. Desde o primeiro momento da vontade no direito abstrato é possível compreender que a ideia de liberdade se apresenta não apenas como processo, mas como igualdade, visto que na referida esfera todas as pessoas são detentoras de direitos. Depois desse momento, concebemos a moralidade, momento em o pensamento da vontade passa a se compreender como subjetivo em oposição à objetividade. Finalmente alcançamos a esfera da eticidade, justamente a unidade dos momentos supracitados.

Hegel empreende um esforço de união do direito e da liberdade na prática e na teoria, visto que absorve o direito romano e a filosofia grega. A filosofia grega apresenta o aspecto da universalidade, enquanto que o estado romano introduz o exercício prático da razão. Existe, portanto, a convergência de duas questões primordiais para subsidiar o desenvolvimento da ideia de liberdade. A questão central para ser compreendida é que a liberdade hegeliana necessariamente precisa ser subsidiada no direito, mas que não se contenta apenas com seu aspecto formal, pelo contrário, busca com o direito preparar o terreno para real efetivação da liberdade na existência concreta.

A razão não pode ser compreendida simplesmente como uma regra de como deve ser, mas como a essência da própria existência do direito. A história é justamente a razão revelada, quer dizer, o elemento no qual se desenvolve a liberdade na existência concreta. Dessa forma, podemos estabelecer que o terreno do direito é a forma em que a ideia de liberdade se manifesta na ordem social. Além disso, é preciso explicitar que não existe princípio para o direito que esteja fora da razão, visto que ele é produto racional do desenvolvimento da história.

O direito é o revelar da razão na história, e, com isso, o direito produzido na história é o revelar da própria ideia de liberdade. O direito, portanto, é posto como algo determinado dentro de uma época na sociedade. Com isso, não podemos compreendê-lo como uma norma fixa que pode ter elementos injustificáveis racionalmente ou irracionais. Mas, como um conjunto de normas que foram estruturadas em determinada época para formar a estrutura do estado.

Compreender o elemento histórico como elemento no qual a liberdade se realiza através do direito, possibilita à razão pensar a liberdade como movimento no qual se apresenta até a sua plena efetivação. Em suma, Hegel busca compreender a

racionalidade da realidade na manifestação positiva do direito. A razão por sua vez, possui a realização da universalidade, o que a coloca em primazia em relação aos direitos particulares. O real é racional, mas nem tudo o que existe pode ser considerado efetivo, visto que faz parte da contingência do desenvolvimento do espírito.

O direito no seu conceito não pode ser considerado simplesmente como o direito na perspectiva do contingente, apesar do direito existente fazer de alguma forma parte da concepção conceitual de direito. Por mais que a manifestação do direito na história seja importante para Hegel, não podemos comprehendê-la como a essência do próprio direito. O conceito de direito na filosofia hegeliana é estabelecido especificamente como o desenvolvimento racional da sociedade ou, mesmo como a realização da razão.

O pensamento em Hegel possui condição de compreender a universalidade, visto que somente no pensar o objeto torna-se universal. A atividade do pensamento é capaz de desenvolver a compreensão da realidade através da superação da sensibilidade, mais especificamente na elevação ao plano do universal. A elevação do objeto do pensamento ao universal não significa, hegelianamente falando, que a compreensão é posta no nível somente do abstrato, visto que o objeto pensado é elevado à universalidade e superado. Superar o movimento antecessor não demonstra a exclusão do objeto em questão, mas a negação posta dentro de um processo de conservação e elevação.

A lógica teve como objeto a ideia na sua dialética, como um processo. O direito que dá o conteúdo da realidade espiritual a ideia é agora estudado sob a forma do conceito. Direito (conteúdo espiritual) e conceito do direito formam a realidade ideal, ou a ideia do direito, o objeto da Ciéncia Filosófica do Direito. Essa unidade da ideia no momento do Espírito Objetivo faz com que o conhecimento do direito seja uma ciéncia, um sistema. (SALGADO, 1996, p. 328)

Hegel explica que o objeto da filosofia do direito é a ideia ou o conceito do direito na sua efetividade. Isso quer dizer, justamente, que a compreensão da filosofia hegeliana só pode acontecer dentro do processo do movimento da dialética especulativa. Em síntese, na perspectiva de compreensão que parte do momento abstrato, mas que precisa encontrar uma forma de alcançar a sua efetividade na perspectiva sistemática. A referida efetividade, acontece justamente quando é possível compreender a liberdade no seu plano mais completo, ou seja, na

concretização das relações sociais, na eticidade.

Existem algumas questões que são primordiais para o desenvolvimento da ideia do direito, em outras palavras, para constituição da identidade do conceito com a realidade efetiva. É preciso considerar que a ideia do direito é concebida como uma realidade, visto que é estabelecida no movimento que parte do abstrato ao concreto, além disso, não pode ser estruturada como vazia. A concepção do conceito de direito é estruturada como a verdade racional do direito, diferentemente daquele que está vinculado apenas à contingência da realidade.

O direito é o terreno necessário para a existência da vontade livre, e, por isso, somente através dele é possível o desenvolvimento da liberdade autoconsciente. Nele é possível estabelecer as bases para a existência da vontade na concretude das relações sociais. Em outras palavras, não se estabelece apenas no formal, mas tem antes a sua verdade na efetivação. A vontade livre só sabe que é livre justamente por existir um fundamento racional da liberdade que possibilite a referida condição.” Por isso o direito é o que há de mais santo e digno: o existir do conceito absoluto, vale dizer, da vontade livre que sabe ser livre¹⁰⁵.

Salgado (1996), afirma que a filosofia hegeliana capta a ideia do direito no seu tempo, portanto o direito como ele é não como deveria ser. De modo geral, a concepção de direito pode significar tanto que o direito é posto dentro de uma determinada contingência histórica, à medida que o autor procura a universalidade se sua época, quanto que o próprio autor conseguiu apreender efetivamente elementos universais do direito que perpassam todas as épocas, justamente a concepção de vontade livre fundamentada na efetividade do direito. Apesar disso, o próprio Hegel reconhece a limitação de visão do seu tempo ao afirmar que a filosofia pertence ao seu contexto histórico.

Em suma, a efetivação da liberdade, com base na racionalidade do direito, é primordialmente a forma e o seu conteúdo estabelecido dentro de um processo imanente de movimento dialético. Isso quer dizer que a compreensão do direito não é considerada como algo casual, mas como uma ideia que parte do aspecto formal até a sua real efetivação na realidade. Dessa forma, o movimento que representa a ideia do direito é algo que está intrínseco ao desenvolvimento filosófico, ou seja, o método dialético especulativo. O referido método proporciona de forma imanente a elevação

¹⁰⁵ SALGADO, 1994, p. 329.

de todo o processo ao plano da universalidade do pensamento. Logo, a ideia do direito é a totalidade da realidade dentro do desenvolvimento dialético especulativo que permite a efetivação da liberdade.

A ideia do direito, seu conceito e realidade, é um processo como toda realidade, concebida como ideia. O direito que a Filosofia do Direito capta no seu tempo como ideia não é um fato que ocorre pontualmente, mas um desenvolvimento até o momento do resultado. Também não é a representação desse resultado, mas a elevação de todo o processo, desde o início, ao plano do pensar, de modo que o resultado é a eliminação e a conservação dos momentos anteriores (*aufheben*). (SALGADO, 1994, p. 330)

A ideia do direito como totalidade, estabelecida dentro do processo dialético, possui suas determinações interligadas por necessidade dentro do sistema filosófico em questão. Nessa perspectiva, não podemos compreender o direito como vinculado a qualquer tipo de liberdade, visto que o direito se apresenta dentro de um movimento de efetivação. Assim, a liberdade precisa ser uma liberdade efetivada, e, para isso, precisa ser existente no reino das instituições, justamente onde os indivíduos se reconhecem como livres. Contudo, para que os indivíduos consigam se reconhecer como livres é necessário que os mesmos passem por um processo de compreensão da referida liberdade na perspectiva da consciência.

A liberdade consciente vinculada à racionalidade da ideia do direito é justamente a liberdade autoconsciente, uma vez que os indivíduos compreendem a si mesmo dentro de um processo de reconhecimento da vontade imediata com a vontade na perspectiva da universalidade, ou seja, vontade livre. Logo, a definição do direito será mais justa na medida em que seu conteúdo se eleva na vertente da universalidade, visto que “o conceito do direito é a vontade, não tomada como vontade formal, mas vontade que se dá num conteúdo existente, a liberdade, não apenas no seu em si, mas liberdade para si autoconsciente (*Selbstbewusstsein*)¹⁰⁶”. Temos, portanto, a vontade dentro de um processo de elevação através da racionalidade, quer dizer, dentro de um movimento de mediação na formação da efetivação da ideia do direito.

A liberdade é, portanto, a ideia que se realiza como vontade racional na objetividade das relações, sendo a ideia de liberdade considerada racional, justamente quando consegue saber de si mesma como livre, quer dizer, como vontade

¹⁰⁶ SALGADO, 1994, p. 330.

livre que quer a vontade livre como seu conteúdo. Em linhas gerais, o direito é fundamento para a realização da ideia de liberdade, na medida em que a liberdade é a raiz da universalidade presente no direito.

Compreendemos, portanto, que Hegel não estabelece qualquer tipo de vontade ou livre-arbítrio como fundamento do direito, mas a liberdade realmente efetiva. Da mesma forma, o direito não pode ser estabelecido como uma mera coação da vontade, visto que envolve um processo de reconhecimento do universal na subjetividade dos indivíduos em relação às próprias instituições. De modo geral, a liberdade não pode ser limitada, pois é absoluta por fazer parte da essência do ser humano, isto é, somente o arbítrio, quando não compreende a vontade livre, pode ser limitado para que a liberdade floresça na realização concreta. A ideia de liberdade hegeliana é pensada na sua máxima de realização efetiva, uma vez que perpassa o mero formalismo. Enquanto isso, o livre-arbítrio é apenas uma fase da vontade individual que possibilita o direito no momento abstrato. Diferentemente da eticidade, que é a realização concreta, em que a ideia de liberdade é compreendida na subjetividade e objetividades das relações sociais.

Por fim, o direito não é explicado pelo que deve ser na sociedade, muito menos por uma realidade fragmentada das contingências sociais, mas “é a realidade produzida pela vontade concreta dos homens, mas não encontra a sua razão de ser no produzir ou no seu conteúdo particular¹⁰⁷”. Portanto, a justificativa do direito consiste especificamente na racionalidade presente na sua forma e conteúdo. Logo, podemos considerar que a ideia do direito não faz parte do que deve ser o direito, mas consiste da estrutura pensável do real objetivo. Ressaltamos, portanto, que o direito por ser racional, possui características universalizantes. Em suma, o direito não pode ser concebido como algum tipo de direito privado que busca privilégios para determinadas classes sociais.

5.2 O conceito de liberdade como fundamento racional da democracia autoconsciente

A efetivação da liberdade é concebida como a questão primordial da filosofia política hegeliana, sendo estabelecida como o fundamento de todo o

¹⁰⁷ SALGADO, 1994, p. 334.

movimento dialético especulativo, que perpassa a necessidade dos diferentes conceitos, ou seja, do momento mais abstrato ao concreto. Com base no entendimento, todos os conceitos devem ser compreendidos a partir da concepção da efetivação da liberdade. Além disso, é preciso destacar que a liberdade foi estabelecida na ideia do direito, o que significa que a mesma é compreendida tanto na esfera da subjetividade quanto na esfera da objetividade.

O contexto histórico hegeliano permitiu captar, a partir do pensamento da época, a concepção de subjetividade, o que possibilitou um grande avanço no desenvolvimento da filosofia política. O desafio da problemática hegeliana consistiu exatamente em desenvolver a liberdade com a concepção de subjetividade como a questão central na sistemática da filosofia hegeliana, pois o pensamento em questão comprehende o ser humano em toda a sua dimensão, ou seja, como universal, particular e singular. A ideia de liberdade está vinculada a tríade em questão, pois é preciso que a mediação da liberdade alcance todos os níveis explicitados: a universalidade permite com que cada pessoa se compreenda com ser social, enquanto que a particularidade possibilita o respeito pelo indivíduo. Por fim, a singularidade une os momentos em questão, respeitando a realização do indivíduo no estado.

A questão da subjetividade relacionada à sistematização do desenvolvimento da ideia de liberdade, possibilita compreender que Hegel estabeleceu a liberdade tanto na perspectiva da subjetividade quanto na objetividade, bem como apresentou os conceitos no movimento entre as suas esferas. Dessa forma, podemos compreender que o conceito de liberdade reconhecido pelo autor possibilitou alcançar realmente a verdade da liberdade, visto que no percurso dialético justificou o desenvolvimento da efetivação da ideia de liberdade.

A reviravolta da concepção de liberdade estabelecida por Hegel consiste na questão de que tanto as normas da moral quanto da lei não são limitações da liberdade, mas a própria satisfação dela, visto que são condições para a realização da ideia de liberdade. A aparente oposição entre as exigências éticas é substituída pela necessidade do reconhecido da vontade do indivíduo em consonância com a universalidade existente no mundo exterior, enquanto cidadão.

A eticidade é a esfera onde existe a elevação do conceito da realidade da liberdade nas normas éticas, com base na estruturação da vontade como livre, ou seja, na realização de um tipo específico de vontade. Nesse sentido, a mediação da

vontade está intrinsecamente ligada ao processo de realização da liberdade, pois através do referido processo de reflexão e mediação, o sujeito chega ao entendimento de que o cumprimento pleno da sua liberdade é realizado no reino das instituições.

Hegel teve um grande impacto na forma de pensar do Ocidente, pois sua influência possibilitou um movimento bastante rico e fecundo para a filosofia da época. O ponto central dessa influência é o sujeito livre. A liberdade surge no campo da vida terrena, dentro das grandes revoluções, e, na vida filosófica alemã, se apresenta como um campo que reúne grandes pensadores para desenvolver a luta intelectual pela verdadeira liberdade.

A filosofia hegeliana da liberdade representa o ápice do movimento filosófico do seu tempo, pois o mesmo “reúne toda a realidade, todo o pensar e toda a ciência numa visão e num sistema único¹⁰⁸”. Sendo, portanto, considerada como uma das últimas tentativas de articular a filosofia de forma sistemática que teve algum impacto na história, pois poucos pensadores posteriores acreditam na visão hegeliana de totalidade sistemática da realidade, na qual a razão assume um lugar majoritário no desenvolvimento da história da humanidade.

Para compreender a questão da liberdade, é preciso estabelecer quais são as condições que permitem ao sujeito ser livre de forma efetiva, isto é, não apenas como uma possibilidade de realização, mas como a realidade da própria liberdade. Para Hegel, não devemos apenas considerar o indivíduo, mas também a realidade concreta, ou seja, o mundo vivido.

Precisamos compreender sobre o lugar em que a liberdade pode se efetivar, mais especificamente onde a liberdade se encontra e em que ela pode ser baseada. A resposta é bastante óbvia, no sujeito. A liberdade só pode existir no sujeito. Mas, afinal de contas, em que esfera o sujeito pode ser livre? Somente é livre enquanto vontade livre, pois a vontade é o lugar da realidade da liberdade no ser humano. Dessa forma, a vontade faz parte da concepção de efetivação da liberdade, quer dizer, somente através da vontade, enquanto vontade livre, é possível a realização do ser humano como sujeito livre.

Nada é livre, no sentido verdadeiro do termo, senão é sujeito. Mas, então, em que aspecto do sujeito reside a liberdade? No próprio sujeito encontramos uma série de restrições e obrigações. Em que aspecto, em que momento do seu ser o sujeito é livre? Hegel responde: o sujeito é livre enquanto vontade. A vontade é o lugar da realidade da

¹⁰⁸ UTZ, K. 2004, p. 259.

liberdade, o lugar da efetivação da liberdade. É a vontade, que é livre. (UTZ, 2004, p. 260).

A concepção de vontade remete à necessidade da consciência, ou seja, à consciência da própria vontade para que o ser humano possa chamá-la de sua. Nessa perspectiva, compreendemos o sujeito como um ser que possui vontade, diferentemente do reino da natureza, pois a vontade em questão implica algo específico que conhecemos por subjetividade efetivada. A referida vontade para existir precisa ser estabelecida pela subjetividade que remete a necessidade de ser pensada, refletida e compreendida, como uma capacidade específica do espírito humano: autoconsciência.

O pensar somente se realiza com a concepção de vontade, pois a natureza do pensamento possui um impulso que remete a si mesmo como algo gerador dessa vontade. A realidade do sujeito se efetiva, portanto, no movimento de pensar que contém o que chamamos de impulso. Vontade e pensamento estão interligados em caráter de necessidade, uma vez que a ligação entre eles é o que permite a própria existência de ambos na perspectiva da efetivação do pensar, que busca a vontade pensada.

Existem vários níveis de consciência, de compreensão e, assim, de efetivação da vontade livre¹⁰⁹. Os diferentes níveis de compreensão da liberdade representam a efetivação do espírito no mundo, isto é, a própria história da humanidade, na qual Hegel acredita ser o progresso na consciência da liberdade. De toda forma, o ponto de partida para compreensão da liberdade hegeliana é a vinculação da vontade ao pensamento, na medida em possa existir uma mediatação intelectual da vontade. Assim, podemos afirmar que o sujeito somente se efetiva na sua existência quando possui sua vontade de forma livre.

Para compreender a efetivação real da liberdade é preciso passar por vários níveis de reflexão. Dentre os níveis básicos, podemos destacar que o pensamento inicialmente concebe a liberdade como abstrata, pois é totalmente indeterminada. Nesse momento, existe uma identificação entre vontade ilimitada e vontade indeterminada. A vontade, portanto, não possui nenhum conteúdo, visto que pode ser concebida como ausência de qualquer restrição ou como possibilidade absoluta.

¹⁰⁹ UTZ, K. 2004, p. 261.

A raiz do conceito de liberdade pertence à faculdade abstrata que temos no pensar, quer dizer, na possibilidade de pensar sem qualquer determinação da vontade. A referida faculdade pode ser estabelecida como ilimitada, além disso, existe a possibilidade de abstrair do participar e compreender a universalidade no seu próprio pensamento. A faculdade de abstração é ilimitada, pois o pensamento pode abstrair de toda e qualquer determinação até à abstração total. A referida abstração pode ser considerada como a potência negativa. A potência positiva é a capacidade do pensamento, por si mesmo, desenvolver o conteúdo, podendo ser dependente das diferentes esferas da experiência. Assim, a liberdade na sua primeira compreensão é caracterizada como a potência ilimitada pela possibilidade de abstrair-se de tudo.

A liberdade sem determinação é vazia ou insuficiente. Por esse motivo, Hegel procura dialeticamente outras formas de desenvolver a liberdade. Existem diferentes formas de aplicação da liberdade em questão: a meditação, na Índia, através do esvaziamento do pensar; e a efetivação da liberdade abstrata, que não acontece por meio da mediação da racionalidade na vontade, mas na própria realidade. Esta, por sua vez, pode resultar na luta contra qualquer obstáculo à vontade individual, resultando no terror geral ocasionado pela Revolução Francesa.

Em última instância, o que interessa para Hegel é estabelecer logicamente o verdadeiro conceito de liberdade. Segundo K. UTZ, “o seu próprio vácuo interno já é uma determinação. A liberdade como vontade vazia proíbe a si mesma de aceitar conteúdo¹¹⁰”. Desse modo, o indivíduo já é determinado em si mesmo ao passo em que a liberdade vazia proíbe a si mesma de aceitar qualquer determinação, acabando por ficar presa somente na abstração, e por dissolver a verdadeira liberdade.

A segunda forma de compreender a liberdade seria considerando o sujeito enquanto “Eu” que, possui o pensamento da sua liberdade, na perspectiva de estabelecer limites ou controles. Isso significa, imediatamente, que o aspecto da subjetividade está intrinsecamente ligado ao indivíduo que possui a capacidade de particularização da vontade, uma vez que o próprio “Eu” possui uma força negativa capaz de determinar a vontade. O objeto do Eu seria o seu ser internamente, como forma de efetivar o seu próprio ser. A forma de liberdade em questão possui a concepção de autonomia, mas ainda não representa a verdadeira compreensão da liberdade.

¹¹⁰ UTZ, K. 2004, p. 262.

A liberdade é diferente do livre-arbítrio, que é caracterizado como a possibilidade de escolher qualquer coisa sem o devido compromisso com a verdadeira liberdade. A possibilidade de escolha não pode ser confundida com a liberdade universal, visto que o ser humano pode realizar escolhas erradas e não ser plenamente livre. Dessa forma, a possibilidade de escolha, por si mesma, não é um atributo para configuração da liberdade. A possibilidade irrestrita pode ser compreendida como mera possibilidade de concretizar à vontade, ficando a liberdade no campo da mera possibilidade, pois o conteúdo da vontade está indeterminado.

Se, no primeiro caso, a liberdade foi concebida como possibilidade absoluta da abstração, da dissolução do conteúdo, agora ela é concebida como possibilidade irrestrita, e, então, como mera possibilidade de concretizar a vontade, de dar-lhe conteúdo. Assim, permanece apenas a possibilidade, porque está totalmente indeterminado qual seja o conteúdo atribuído à vontade. A vontade pode querer qualquer coisa. Ela não tem, por si mesma, um conteúdo próprio. (UTZ, 2004, p. 262).

A vontade não pode ser caracterizada imediatamente como servidora de algo para ser livre, sendo necessário distingui-la dos impulsos naturais que impelem o ser humano a saciar os seus desejos. Nessa questão, a vontade acaba como servidora de algo que em si, não é livre, isto é, não tem liberdade. A vontade da forma apresentada, fica caracterizada como subjugada, impossibilitando a vontade de existir na sua verdade, ou seja, como vontade livre. Em suma, a vontade que repousa em algo finito, para a determinação de desejos passageiros, não pode ser caracterizada como algo que permite que a vontade seja livre, pois não tem a si mesma, na sua infinitude, como conteúdo.

A efetivação da escolha somente através do livre-arbítrio pode ser considerada como a eliminação do que existe de ilimitado na vontade, quer dizer, seria a mesma coisa que perder a liberdade. A liberdade não pode entrar em contradição consigo mesma, pois ao efetivar a escolha não existe mais a possibilidade de escolher. A efetivação acaba com a possibilidade de escolha. É preciso, portanto, compreender que a liberdade necessita sair da mera possibilidade para a sua exteriorização, mas que o conteúdo da exteriorização não pode ser diferente da própria vontade, uma vez que a liberdade verdadeira pertence ao que existe de infinito no espírito humano.

A racionalidade requer que a vontade livre seja refletida e passe do campo

da possibilidade para a realidade efetiva, de modo que as exigências em questão se pressupunham mutuamente. Existe um problema em relação ao conteúdo da vontade, visto que a liberdade precisa que o conteúdo esteja de acordo com a vontade livre, para assim, alcançar a elevação da verdadeira liberdade. Dessa forma, é necessário que a vontade tenha um conteúdo que não lhe seja diferente, mas que, de alguma forma, faça parte dela mesma. Assim, a vontade pode ser efetiva sem perder a sua própria liberdade na contingência de algo externo e diferente de si.

Qual é o verdadeiro conteúdo da vontade para que a mesma alcance sua plenitude? A vontade, enquanto vontade livre, quer dizer, a vontade que passou por um determinado tipo de mediação racional para compreender a si mesma em sua exteriorização. A possibilidade de escolher algo que não seja diferente de si mesma, de modo que a vontade queira a própria vontade livre como conteúdo, objeto e fim. Em síntese, o sujeito só pode ser livre quando quer a si mesmo como autônomo, ao determinar-se como livre.

Logicamente só há um tal conteúdo, que não é estranho à liberdade. É a própria realidade da liberdade, a própria vontade livre. O conceito verdadeiro da liberdade é a "vontade livre que quer a vontade livre". A verdadeira autonomia do sujeito consiste no querer a si mesmo como autônomo, no determinar-se como livre. Como sempre em Hegel, a verdade só é atingida quando chegamos ao auto-relacionamento plenamente esclarecido da coisa em questão. A verdade da liberdade consiste da vontade livre que "tem a si mesma como conteúdo, objeto e fim". (UTZ, 2004, p. 265).

Estabelecer a vinculação da vontade com a verdadeira liberdade é apenas o começo para uma compreensão adequada da efetivação democracia com base na ideia de liberdade, pois "chegar à compreensão do autorrelacionamento, da autoconsciência, da autorreflexividade, apenas significa ter chegado ao ponto de partida adequado para uma investigação científica e verdadeira do assunto¹¹¹". É preciso explicar que a autoracionalidade da vontade livre já existe na forma verdadeira da liberdade. No entanto, a referida forma ainda não se encontra de maneira efetiva na concretude das relações sociais, existindo apenas de forma totalmente abstrata. A pura autorreflexividade necessita de uma determinação interna, isto é, de um conteúdo que não pode vir de fora, mas que nasce da autorreflexão do próprio sujeito. Para que isso aconteça, é necessário compreender o espírito como

¹¹¹ UTZ, K. 2004, p. 265.

algo determinado, que pode ser pensado através de suas estruturas. Nesse sentido, a vontade livre, na perspectiva de uma democracia autoconsciente, só pode querer a si mesma quando tem conhecimento de si mesma.

Por fim, é preciso evidenciar que não vivemos de forma abstrata, ou seja, na esfera do puro pensamento, mas na realidade histórica e contingente. Portanto, não basta apenas estabelecer a vontade livre na sua intelectualidade, uma vez que é preciso compreendê-la dentro da realidade concreta da democracia. Para isso, faz-se necessário o direito, que é justamente a realidade objetiva que é universalmente reconhecida de forma autoconsciente pela vontade livre ou verdadeira liberdade.

5.2.1 A razão autoconsciente como fundamento para a liberdade na democracia

A vontade possui o conhecimento de si mesma no pensamento, instância na qual está intrinsecamente ligada, porém o pensar é algo estruturado em si mesmo, o que por sua vez significa que ele possui um conteúdo, ou seja, uma lógica. Assim, o conteúdo do pensar é a condicionalidade para a autoconsciência se construir. Segundo K. Utz (2004), o indivíduo encontra primeiramente sua liberdade na lógica quando comprehende a autonomia do seu próprio pensar. Em suma, Hegel concebe a liberdade na perspectiva da mediação da própria vontade através do pensamento. Compreende, portanto, a liberdade por meio da intelectualidade do sujeito, ao subjugar a vontade ao pensamento.

Na Filosofia do Direito, a ideia de liberdade só é plenamente efetivada por ter sido fundamentada no desenvolvimento imanente e racional do processo dialético especulativo, tanto no nível individual quanto coletivo. É fundamental evidenciar que a eticidade hegeliana estabelece a sua base centrada na racionalidade autoconsciente. Hegel concebe, portanto, que a razão enquanto espírito autoconsciente é o que existe de superior, sendo distinta da razão qualquer, pois a concepção de razão é posta como algo que se libertou para o conceito, ou seja, permanece com a liberdade subjetiva no que é em si e para si. Além disso, reconhece a racionalidade de forma autoconsciente no presente, podendo ser estabelecida como a reconciliação da liberdade na efetividade. Em relação à democracia autoconsciente, comprehendemos que a mesma pode ser estabelecida como a forma política que melhor se adapta à racionalidade em questão, pois se organiza em princípios racionais que promovem a efetivação da liberdade humana.

O que reside entre a razão enquanto espírito autoconsciente e a razão enquanto efetividade aí presente, o que separa aquela razão dessa e não a deixa encontrar satisfação nela, é o entrave de algo abstrato que não se libertou para o conceito. Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, com isso, alegrar-se com esse, tal discernimento racional é a reconciliação com a efetividade que a filosofia concede aos que já atingiram alguma vez a exigência interna de conceituar e de manter, igualmente, a liberdade subjetiva no que é substancial, assim como de permanecer com a liberdade subjetiva não num particular e contingente, porém no que é em si e para si. (HEGEL, 2021, p. 27)

Em linhas gerais, a ideia de liberdade democrática autoconsciente, orientada pela razão, com base na eticidade hegeliana, possibilita evitar falsas formas de liberdade puramente formais ou abstratas. Essas falsas concepções desconsideram as condições universais e concretas de liberdade para todos os membros da sociedade, beneficiando determinado grupo, com uma falsa concepção de liberdade, em detrimento da maioria das pessoas. A concepção de razão compreendida por Hegel possibilita articular a subjetividade com a objetividade das instituições, estabelecendo, dessa forma, uma estrutura real com base em direitos homogêneos, objetivando assim, a construção de uma liberdade e que seja efetiva e não apenas formal.

5.2.2 A realização concreta da liberdade na existência humana

É necessário compreender a Filosofia do Direito como o movimento dialético de efetivação da liberdade. O movimento em questão ocorre desde o primeiro momento, com a pessoa no direito abstrato, passando pelo sujeito na moralidade e, culmina na realização consciente do cidadão, na sociedade concreta, isto é, na unidade da liberdade subjetiva do indivíduo com a liberdade objetiva na sociedade. Sendo, portanto, essa configuração de sistematização primordial para estruturação da liberdade na existência humana.

O elemento central é, portanto, a ideia de liberdade efetivada através do estado. É a ideia de estado racional que se divide em sociedade civil e família, ou seja, o estado é o fundamento da eticidade por ser ele a possibilidade de existência e realização das esferas supracitadas, sendo, portanto, o sentido de existência da realização da história humana. Logo, o estado pode ser compreendido dialeticamente como anterior aos diferentes momentos da eticidade.

A liberdade é o maior bem da sociedade, e na concepção hegeliana, não é estabelecida somente para uma parte dos indivíduos em detrimento de outros, mas é compreendida para todos os cidadãos. Estruturar a liberdade para todos significa que a liberdade foi efetivamente realizada, ou seja, foi elevada à categoria conceitual. A compreensão da liberdade em questão significa afirmar que ela é, de alguma forma, real, pois o espírito se reconhece como livre no momento histórico concreto.

Existem princípios que tornam a filosofia hegeliana do direito um verdadeiro itinerário para a plena realização da liberdade. Dentro do arcabouço teórico, há uma ideia de realização de liberdade para todos como uma forma de justiça. Em outras palavras, Hegel não trata o direito da mesma forma como os juristas tratavam. Considerando que a concepção de liberdade presente na filosofia do direito traz consigo elementos da teoria política clássica, da subjetividade vivenciada no cristianismo e da filosofia moderna de Kant, Hegel, introduz aspectos próprios da nova realidade política do capitalismo emergente. Foi justamente devido ao contexto social do capitalismo, que ainda estava se consolidando, que provavelmente não conseguiu captar a democracia como verdadeira possibilidade de realização política do ser humano, uma vez que as experiências democráticas ainda não estavam postas na história como forma de convivência estável. Podemos pressupor que Hegel estava preocupado em articular a nova organização social na sua filosofia política, como uma forma de vida abrangente. Nesse sentido, somente uma organização baseada na democracia autoconsciente, possibilitaria a plena realização do referido projeto.

Para estabelecer o princípio da racionalidade que torna possível a ideia de liberdade em Hegel é preciso compreender a filosofia do direito na sua manifestação dos seus diferentes momentos de sistematização, a fim de determinar os elementos da universalidade, particularidade e subjetividade que se apresentam na perspectiva relacional entre o cidadão e o estado.

O estado hegeliano que é caracterizado racionalmente como a substância ética, que não se limita à moralidade subjetiva. É a realidade objetiva das instituições, além de ser também a possibilidade de reconhecimento da existência subjetiva dos cidadãos que dele são membros, quer dizer, está relacionado duplamente à existência concreta como forma de estabelecer a base para a realização da liberdade conceitual. A eticidade, portanto, decorre da liberdade, realizando-a tanto no mundo exterior quanto na forma da consciência humana. Esse é um dos principais aportes que subsidiam a tese em questão, pois possibilita compreender a referida eticidade como

meio de possibilitar a realização de uma democracia consciente, uma vez que Hegel estabelece os princípios para a realização de forma universal da liberdade, pois possibilita na referida instituição, o reconhecimento de todos os indivíduos como livres. Ao fazer isso, a concepção de democracia, radicada na vontade livre que se reconhece nas instituições, possibilita efetivamente uma convivência democrática emancipadora e plural na existência concreta da vida em sociedade. Em síntese, somente uma sociedade baseada na ideia de democracia autoconsciente pode ser verdadeiramente livre.

A compreensão da liberdade subjetiva, incorporada na eticidade com base na vontade livre, é fundamental para estabelecer a ideia de democracia e, assim, possibilitar a plena realização da liberdade na democracia. O estado hegeliano reconhece as concepções sistemáticas de particularidade, universalidade e singularidade, possibilitando uma compreensão verdadeira do ser humano em sua integralidade.

Com a nova ordem econômica, Hegel estabelece necessariamente a sociedade civil e estado com esferas distintas, a fim de possibilitar a efetivação da liberdade. Além disso, cada indivíduo, por meio da sua produção, torna-se um meio para o alcance das satisfações de outros indivíduos através das relações sociais na sociedade civil. Dessa forma, é preciso considerar que o princípio do Estado é a substância ética, e que, sem isso, ocorre uma ruptura no processo de efetivação do ser humano. Somente no estado moderno, na sua diferenciação em relação à esfera da sociedade civil, é possível compreender o ser humano “não só como capaz de direitos privados e de liberdade puramente interior, mas sujeito que produz a sua liberdade, pelo exercício, na escolha livre da profissão ou do trabalho, no acesso livre aos órgãos do Estado”¹¹².

Hegel considera o estado como o caminhar de Deus no mundo, sendo absolutamente fundamentado na razão, que se realiza como vontade. Isso significa que sem o estado racional, o ser humano estaria fora da sua verdadeira essência, comprometendo assim, a sua sociabilidade. O referido estado é a manifestação do processo histórico do espírito, que se manifesta como absoluto. Assim, a manifestação racional do estado, enquanto efetivação da liberdade, corresponde à realização do absoluto, ou seja, o espírito na sua totalidade. O todo orgânico, nesse contexto, resulta

¹¹² SALGADO, 1996, p. 395.

de um processo de formação no qual os indivíduos não podem ser concebidos como externos uns aos outros, ao contrário, são partes integrantes dessa totalidade. Podemos compreender, portanto, que, o estado é a revelação do espírito como resultado de um processo histórico. O estado é a revelação do espírito como fruto de um processo histórico, cujo desenvolvimento se apresenta em graus, conforme a própria racionalidade. Logo, a melhor forma de estruturá-lo seria na perspectiva da ideia de democracia, pois é por meio dela que se torna possível organizar a sociabilidade com base na dignidade humana.

Fora do Estado, o homem estará fora da sua essência. Nele é possível, e só nele, que a razão se realize na forma da vontade. O Estado é relevante do Espírito como resultado de um processo histórico (Gang) pelo qual o Espírito se mostra absoluto, como razão ou liberdade que a representação religiosa denomina Deus (Gott) e que encontra o seu momento de plena realização na sociedade humana ou no seu mundo (Welt). (SALGADO, 1996, p. 402).

Na estrutura de organização da filosofia hegeliana, a eticidade representa o estágio máximo, no qual a ideia de liberdade se realiza efetivamente na existência humana. Esse aspecto é fundamental para sustentar a concepção de uma democracia autoconsciente, uma vez que não se trata de algo abstrato, mas da existência concreta da liberdade. A liberdade individual não se limita ao direito abstrato e nem à moralidade, pelo contrário, adquire significado ao ser posta dialeticamente nas esferas da família, da sociedade civil e do estado, possibilitando, assim, o pleno desenvolvimento de todos os seres humanos nas relações sociais. As esferas evidenciadas, representam, portanto, formas objetivas de realização da ideia de liberdade, pois por meio do processo de autoconsciência com base na vontade livre, o indivíduo se reconhece como parte de um todo orgânico que visa o bem comum. Por fim, a autoconsciência de reconhecer-se como parte de um todo implica, necessariamente, em reconhecer o outro como parte desse mesmo todo.

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-no como seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos. (HEGEL, 2021, p. 259)

5.2.3 A dialética da liberdade: indivíduo e estado democrático

Os indivíduos na eticidade são caracterizados como cidadãos que encontram, com consciência, a sua satisfação no estado. A relação indivíduo e estado é posta como necessária para realização do ser humano em sua existência social, uma vez que o estado não lhe é algo estranho. O indivíduo não existe plenamente se estiver dissociado da comunidade e, muito menos, sem a esfera estatal. Além disso, o indivíduo na eticidade não é compreendido de forma isolada, mas dentro de uma relação dialética que pressupõe as esferas da família e da sociedade civil, culminando no estado.

A relação de pertencimento do indivíduo nas esferas supracitadas possibilita que ele comprehenda a si mesmo dentro de um processo de autoconsciência da liberdade. Assim, Hegel busca romper com a diferenciação da razão enquanto espírito autoconsciente e a razão enquanto efetividade presente, a fim de estabelecer uma reconciliação com a efetividade. "A unidade [consciente] da forma e do conteúdo, da razão enquanto conhecer conceituante e da razão enquanto essência substancial da efetividade tanto ética como natural é a ideia filosófica"¹¹³.

O estado hegeliano tem como princípio fundamental, em sua interioridade, a preservação da individualidade dos seus membros. Na ideia de estado, particularidade e universalidade são pensadas na perspectiva da unidade. Com isso, podemos compreender que, na medida em que o estado é a realização da liberdade concreta, o mesmo incorpora o reconhecimento da individualidade e dos interesses particulares nas esferas da família e da sociedade civil. No entanto, afirmar o reconhecimento da particularidade do indivíduo não significa que a referida particularidade seja absoluta ou independente, mas que é posta em efetiva conciliação no retorno ao universal, uma vez que os indivíduos reconhecem conscientemente a universalidade do estado.

O estado racional, por sua vez, tem a missão de realizar a liberdade, não no sentido arbitrário, mas como a verdadeira liberdade, conforme a concepção de universalidade já explicitada. Assim, o Estado é a efetividade da liberdade concreta, que é a liberdade do indivíduo, mas não do indivíduo isolado. A realização do indivíduo ocorre necessariamente dentro de uma sociedade mediada pelo poder do Estado.

¹¹³ BAVARESCO, 2024, p. 229.

Dessa forma, a liberdade do indivíduo predomina na medida em que pode existir diante da universalidade da sociabilidade ou no cumprimento das obrigações inerentes à cidadania.

A liberdade individual consiste, de um lado, nos direitos que o indivíduo pode fazer valer diante da universalidade da sociedade e, de outro, no cumprimento do dever de cada um, correspondente ao direito da totalidade social. Assim, a realização da liberdade em ato processa-se por um duplo reconhecimento. (SALGADO, 1996, p. 418)

O indivíduo e Estado encontram sua efetivação na realidade da cidadania, pois é nesse contexto que o indivíduo se reconhece na instituição. O referido reconhecimento possibilita o pleno desenvolvimento de sua própria personalidade, possibilitando a realização de seus interesses pessoais através da proteção do Estado. É nesse momento que o universal e o particular se resolvem, e o indivíduo “aparece como súdito de deveres e cidadão que cumpre e tem direitos¹¹⁴”. Logo, no cidadão, manifesta-se a harmonia entre o interesse particular e o universal.

No estado, diferentemente da família, em que o vínculo do indivíduo como membro ocorre de forma imediata pelo amor, temos a vontade racional que passou por um processo de mediação através das diferentes esferas. Assim como na família, o vínculo no Estado também é orgânico, porém situado especificamente no plano da racionalidade e do conceito. A questão da diferenciação está na organicidade e no pertencimento, que não acontece de forma imediata, mas por meio de um processo de aprendizagem do universal, no qual a vontade imediata é mediada até alcançar a referida forma da universalidade.

Na concepção ética do estado como universal, o indivíduo é cidadão na medida em que reconhece a si mesmo e aos demais cidadãos como membro do referido estado. Isso implica que os direitos de todos os indivíduos são respeitados, pois cada um reconhece a coletividade e, é por sua vez, reconhecido em seus direitos¹¹⁵. Dessa forma, podemos compreender que somente no Estado é que acontece o pleno reconhecimento universal de todos os seres humanos.

A família e a sociedade civil são esferas essenciais da eticidade para a formação ética dos indivíduos, visto que o ser humano precisa sair do estado de vontade imediata para a universalidade. Por meio da educação na família e do

¹¹⁴ SALGADO, 1996, p. 418.

¹¹⁵ SALGADO, 1996, p. 419.

trabalho no Estado, o indivíduo passa por um processo de formação que, ao mesmo tempo, forma a si mesmo para a vida em comunidade. A criança, educada como membro da família, é conduzida da unidade natural à unidade do Estado, ou seja, para tornar-se cidadã. Em outras palavras, a educação na família é a raiz da substância ética que possibilita a existência da liberdade no Estado.

Em linhas gerais, a relação do indivíduo com as esferas da família e da sociedade civil permite a existência de sua personalidade de forma livre e autônoma, à medida que é formado pela educação e pelo trabalho. Vale ressaltar que a relação de trabalho não deve ser compreendida no sentido da exploração das sociedades contingentes, mas como uma possibilidade de contribuição à universalidade. Assim, o indivíduo é livre com base no reconhecimento da universalidade, o que possibilita o pleno exercício da cidadania. De certo modo, podemos estabelecer a educação ética como parte do processo de dissolução da família na sociedade civil e, consequentemente, como fundamento para a constituição do Estado livre. Logo, podemos afirmar que a existência do Estado é a base da finalidade de todos os indivíduos, e, a partir disso perguntar: a democracia, fundamentada na racionalidade do Estado, pode realmente compreender a pluralidade de indivíduos?

A democracia que defendemos não é um regime de governo determinado, ou seja, não estamos tratando especificamente das diferentes experiências históricas, mas de uma ideia reguladora que pode ser compreendida em diversas formas de governo. Nesse sentido, estabelecemos uma ideia reguladora específica de democracia autoconsciente, com base no aporte teórico da eticidade. Quando o Estado possibilitar a existência histórica da uma cidadania autoconsciente por parte dos seus membros, poderemos compreender que teremos, de fato, uma verdadeira concepção de Estado e de indivíduo, fundamentada na perspectiva da vontade livre que escolhe a verdadeira liberdade. Isso ocorre porque todos cidadãos poderão saber conscientemente o que desejam, e, assim, os membros administrativos do Estado poderão tomar as melhores decisões possíveis, enquanto os diferentes membros participam da experiência emancipadora e se realizam historicamente. Logo, a democracia autoconsciente no Estado, com base no aporte teórico da eticidade, pode ser considerada primordialmente como uma ideia reguladora das diferentes formas de governos.

O ponto primordial para compreender o Estado democrático como universal, na perspectiva de efetivação da liberdade, consiste em considerar o

indivíduo tanto na universalidade como na própria concepção de particularidade. Isso porque não podemos tratar o Estado apenas como uma totalidade de indivíduos, mas como uma universalidade concreta que possui uma organicidade. Todos os indivíduos fazem parte do Estado de forma orgânica.

Com base na compreensão da organicidade, isto é, de que os indivíduos não podem ser compreendidos apenas quantitativamente, é preciso considerar, na forma de governo, a concepção de particularidade. Em Hegel, o poder legislativo não pode tomar as decisões finais, cabendo apenas ao monarca realizar essa ação, ou seja, tomar a decisão com base na constituição. Contudo, nessa forma de governo, o processo de formação da vontade não ocorre especificamente pelo povo, como acontece na democracia tradicional, mas por uma estrutura fundamentada na racionalidade para que a liberdade possa se realizar plenamente. Dessa forma, podemos conceber na democracia autoconsciente a vontade do povo identificada com a própria racionalidade. Atualmente, ainda temos o que chamamos de partidos políticos, que se formaram juntamente com os estados democráticos.

O poder do monarca em Hegel não pode ser considerado como arbitrário, pois se forma como um momento necessário da formalidade da universalidade, sendo baseado na constituição. Isso pode, de certa forma, ser comparado ao presidencialismo na atualidade. Em outras palavras, o governante equivale a um tipo de homologação fundamentada na ideia de liberdade. Dessa forma, a vontade do soberano não se realiza no coletivo dos cidadãos como massa informe, mas exige a unidade estabelecida pela decisão de reconhecimento do universal pelo próprio monarca. Nesse sentido, compreendemos, portanto, que a figura do monarca não pode ser caracterizada como arbitrária, visto que é absolutamente constitucional, além de eliminar toda exterioridade na formação da vontade e na tomada de decisões.

Embora Hegel tenha escolhido uma forma de governo baseada na monarquia, podemos afirmar que o Estado hegeliano contém os princípios de um Estado democrático-social, visto que contém a base dos direitos que promovem a liberdade efetiva da vida concreta, quer dizer, do pleno reconhecimento dos direitos de todos os indivíduos na sua particularidade e universalidade.

Na compreensão do estado hegeliano como aporte teórico, é preciso ter cautela ao compará-lo de forma radical à concepção de Estado democrático, visto que o mesmo deve ter como princípio de ação a liberdade como exercício de direitos de todos os sujeitos, o que seria contrário ao direito simplesmente estabelecido sem

garantias práticas. Assim, o Estado democrático necessita ser fundamentado no direito em sua concepção universal, baseada na racionalidade. Nesse sentido, precisamos compreender que o processo de decisão na democracia em geral envolve tanto o respeito à decisão da maioria quanto o pleno respeito à minoria. No entanto, isso significa dizer que o referido processo decisório pode ou não ser consciente, diferentemente do princípio da decisão na democracia autoconsciente, que deve necessariamente estar sempre baseado na racionalidade.

Em síntese, podemos compreender que, na teoria hegeliana do Estado, existem elementos que podem ser aproveitados na ideia de democracia. Esta, por sua vez, não se estrutura na escolha quantitativa dos indivíduos, mas nas estruturas racionais de um Estado de direitos, “entendido este não só como o Estado em que se faz valer a lei (sem privilégios, inclusive para o próprio Estado), mas também o Estado em que os direitos do indivíduo se garantem; e não apenas no sentido de direitos individuais¹¹⁶”. Isso significa que o Estado hegeliano comprehende, de forma específica, os direitos sociais relacionados à sociabilidade. Assim, cabe ao estado intervir na vida econômica, de modo que consiga garantir o direito de todos, uma vez que a sociedade civil, por si só, não consegue superar a desigualdade inconsciente. Dessa forma, torna-se necessária a existência de uma esfera superior fortalecida para mediar devidamente todos os processos. Nesse sentido, o Estado, compreendido como democrático e baseado na autoconsciência e na vontade livre, precisa abranger a dimensão ética e social, subordinando a economia a seus interesses e não o inverso. Em outras palavras, o estado democrático, baseado em Hegel, não pode ser vivenciado de forma dissociada das necessidades da vida concreta dos indivíduos.

A liberdade individual, defendida como autoconsciente, pode ser compreendida também como possibilidade de análise dos fundamentos da democracia na atualidade. Isso porque a discussão não precisa se limitar aos modelos democráticos, mas justamente no estabelecer do referido princípio, que constitui o centro do pensamento político de Hegel e a base da vida democrática no Estado de direito. Assim, cabe ao Estado democrático promover as condições para realização de uma vida plena para o ser humano. Em suma, possibilitar ao ser humano as condições dignas de um membro do Estado.

Hegel comprehende que toda autoconsciência racional se reconhece como

¹¹⁶ SALGADO, 1996, p. 426

universal, isto é, como possibilidade de abstrair-se de qualquer determinação e, ao mesmo tempo, de se envolver com um objeto, conteúdo, fim determinados.¹¹⁷ No entanto, esses momentos podem ser considerados como abstrações, pois o que se estabelece como verdadeiro é o processo de reconhecimento, ou seja, a universalidade que é concebida no seu oposto, pois o próprio particular passa por um processo de reflexão dentro de si, evolução, para alcançar o nível de entendimento da verdade. Assim, a unidade da vontade deve ser compreendida de forma específica, pois é fruto de um processo de medição.

A autoconsciência é um processo de mediação da vontade, por meio do qual o ser humano se desenvolve como ser verdadeiramente livre, pois alcança a vontade livre na concretude das relações sociais, de forma que toma “posse de si mesmo e em relação aos outros. Esse tomar posse é, ao contrário, igualmente o pôr na efetividade o que ele é segundo seu conceito”¹¹⁸. Logo, a vontade que é em si e para si apresenta-se como verdadeiramente infinita.

A vontade sendo em si e para si é verdadeiramente infinita, porque seu objeto é ela mesma [:] assim, esse não é para ela nem um outro nem um limite, ao contrário, nele ela apenas retornou para dentro de si. Além disso, ela não é mera possibilidade, disposição, faculdade (*potentia*), mas, ao contrário, o efetivamente infinito (*infinitum actu*), porque o ser aí do conceito ou sua exterioridade objetiva é o interior mesmo. (HEGEL, 2021, p. 56)

A eticidade hegeliana é compreendida como aporte teórico devido à efetivação racional da ideia de liberdade na realidade social por meio da autoconsciência. Com esse entendimento, temos uma fundamentação sólida para analisar filosoficamente a concretização da liberdade em qualquer democracia. Para isso, é necessário evidenciar que a concepção de liberdade em Hegel não se limita à liberdade individual posta de forma abstrata ou vinculada somente ao livre-arbítrio. Pelo contrário, se realiza no movimento dialético de elevação que ocorre dentro das esferas éticas (família, sociedade civil e Estado), as quais, organizadas pela razão e orientadas pela autoconsciência coletiva, tornam possível a realização da liberdade na vida concreta. Assim, a democracia histórica, entendida nas diferentes formas de governo que visa possibilitar a participação de todos, só pode se efetivar plenamente se os cidadãos forem autoconscientes da sua própria vontade. Caso contrário, na

¹¹⁷ HEGEL, 2021, p. 44.

¹¹⁸ HEGEL, 2021, p. 56.

ausência de uma autoconsciência coletiva, a democracia tende a existir apenas de forma deficiente ou incompleta.

A autoconsciência desempenha uma função primordial no desenvolvimento e efetivação da ideia de liberdade, pois é por meio do processo de amadurecimento da consciência que se torna possível compreender a vontade na perspectiva da universalidade. Em Hegel, a liberdade não pode ser caracterizada apenas como individual, mas estabelecida e mediada subjetivamente pela relação com outros indivíduos dentro da realidade social. A plenitude da autoconsciência alcança a verdade quando o sujeito reconhece racionalmente a si mesmo e os outros como livres. Em suma, a autoconsciência é a base essencial para a existência de todos os indivíduos de forma livre. Dessa forma, o reconhecimento mútuo entre todos os indivíduos se torna a base para que a liberdade seja plenamente realizada, caso contrário, apenas um grupo poderia vir a ser beneficiado, o que impediria a concretização da liberdade na perspectiva da vontade livre.

A democracia pode ser compreendida como a forma política singular na qual a autoconsciência coletiva tem condições de se manifestar plenamente na história, permitindo que cada indivíduo seja livre ao reconhecer a sua própria vontade livre quanto a dos outros de forma verdadeiramente infinita, pois “a vontade livre é verdadeiramente infinita, pois ela não é apenas uma possibilidade e disposição, mas sua existência exterior é a sua interioridade, ela mesma¹¹⁹”. Com base nesse entendimento, explicitamos a tese central de que a autoconsciência, presente na eticidade com base na vontade livre hegeliana, constitui um elemento universal para a compreensão e efetivação da verdadeira liberdade na democracia.

O estado democrático representa o ápice do desenvolvimento dialético para a real efetivação da liberdade como totalidade ética. A liberdade só pode se realizar plenamente na unidade dialética entre o indivíduo e o Estado, ou seja, quando a singularidade da vontade reconhece a universalidade do estado racional como algo exterior que, ao mesmo tempo, está presente na vontade interior. Dessa forma, a liberdade se manifesta objetivamente na racionalidade do Estado, onde o indivíduo se realiza ao se reconhecer nas leis e nas instituições que ele próprio ajudou a construir através de sua representatividade democrática. Podemos, portanto, compreender que a dialética hegeliana, ao conciliar o indivíduo com o universal, subsidia o Estado

¹¹⁹ HEGEL, 2021, p. 56.

democrático, que se fundamenta na efetiva participação do cidadão na vida em sociedade e no pleno reconhecimento dos direitos individuais. Logo, a concepção de reconhecimento da vontade livre em relação às instituições pode ser estabelecida como um princípio fundamental para a estruturação da ideia de liberdade na participação política da democracia.

O Estado em si e para si é a totalidade ética, a efetivação da liberdade, e é finalidade absoluta da razão, que a liberdade seja efetiva. O Estado é o espírito que está no mundo e que se realiza nele com consciência, enquanto na natureza ele se efetiva como o outro de si mesmo, como espírito adormecido. Apenas como presente na consciência, e conhecendo a si mesmo como objeto existente, ele é o Estado. (HEGEL, 2021, p. 257)

O estado na instância máxima da eticidade é o principal responsável pela mediação e efetivação da ideia de liberdade, isto é, somente através do estado é possível que a liberdade aconteça na vida social concreta. Contudo, por mais que as experiências históricas de estado participem de alguma forma do conceito de estado, as referidas experiências não podem ser confundidas com a experiências históricas de realização do estado. O verdadeiro estado, isto quer dizer, o estado estabelecido na FD, é o que possibilita o sentido da existência histórica da humanidade, pois somente através dele é que o ser humano pode ser realmente livre. Devemos tratar a concepção de democracia de modo semelhante ao conceito de estado. Existem diversas experiências democráticas na realidade que ocorreram em diferentes contextos históricos, o que demonstra que não existe especificamente uma forma perfeita de democracia na realização histórica, mas que a experiência democrática se manifestou de diferentes formas ao longo do tempo.

Em síntese, compreendemos o Estado democrático como a esfera suprema de realização da liberdade na existência humana, fundamentada na racionalidade, pois é concebido como o espírito que se manifesta no mundo e se estabelece na consciência do indivíduo. Assim, a concepção de autoconsciência torna-se uma condição essencial para a realização racional do Estado enquanto universal. Caso contrário, temos qualquer representação de estado que não satisfaz à ideia de liberdade. A liberdade, na perspectiva da ideia democrática, pode ser efetivamente estabelecida com base na eticidade hegeliana, o que implica a formulação da participação consciente de todos os indivíduos como verdadeiros cidadãos nas estruturas sociais. Dessa forma, é possível alcançar plenamente por

meio da universalidade da ideia de liberdade, a efetivação concreta da liberdade. Em suma, o aproveitamento da teoria hegeliana da eticidade possibilita compreendermos que o Estado democrático, ao garantir a participação dos cidadãos e o respeito às suas liberdades, pode ser visto como a concretização da verdadeira liberdade. Por fim, estabelecemos que a eticidade hegeliana pode ser atualizada à luz da ideia de democracia, uma vez que desenvolve o conceito de vontade livre, isto é, a compreensão universal da efetivação da liberdade, tornando-se, por esse motivo, um aporte teórico primordial.

6 CONCLUSÃO

A eticidade hegeliana foi compreendida como um aporte teórico para a verdadeira realização de democracia e liberdade, à luz da racionalidade e da autoconsciência. Para isso, buscamos compreender como a concepção de vontade livre, promovida pela relação dialética entre as instituições da eticidade, em conjunto com seus princípios e conceitos, possibilita o efetivo reconhecimento das categorias lógicas universais que sustentam a fundamentação da ideia de liberdade na democracia. Assim, destacamos que a participação política consciente dos indivíduos, juntamente com o reconhecimento da igualdade de direitos na perspectiva da cidadania, foram aspectos centrais que afirmaram o aproveitamento teórico da eticidade hegeliana na compreensão de uma democracia autoconsciente e livre.

A concepção de democracia na perspectiva da autoconsciência e da vontade livre, pode ser fundamentada como manifestações da eticidade hegeliana, justamente por pressupor o reconhecimento de todos. As instituições democráticas possibilitam os direitos e deveres de todos os cidadãos na participação política, além de garantir que a liberdade individual seja exercida de forma concreta, não como algo arbitrário, mas como pertencente a um sistema de direito compartilhado por todos. Nesse sentido, a eticidade hegeliana fundamenta o aporte teórico para a construção de instituições democráticas livres, que promovam a ideia de liberdade não apenas como um direito individual, mas como uma realização na perspectiva da sociabilidade humana.

Foi possível analisarmos os fundamentos da dialética do reconhecimento entre os indivíduos e as instituições, para assim, compreendermos a raiz ética da formação institucional da vontade universal, além da importância da participação política consciente como elemento fundamental para o desenvolvimento da democracia autoconsciente. Dessa forma, comprovamos os aspectos que fortalecem a ideia reguladora de democracia, bem como os elementos que asseguram a liberdade no contexto da sociabilidade.

A partir do entendimento supracitado, estabelecemos os aspectos sistemáticos que sustentam a relação dialética da eticidade nas suas diferentes esferas, apresentam uma fundamentação conceitual para compreender a ideia de liberdade na perspectiva da realidade concreta, ou seja, como liberdade vivenciada na plenitude da existência humana. Assim, apresentamos que a configuração

sistêmica da dialética especulativa, proposta por Hegel, possibilita uma relação primordial universal para a compreensão da interação entre forma e conteúdo, na realização da ideia de liberdade, uma vez que as relações estabelecidas na eticidade permitem o desenvolvimento ético tanto subjetivo quanto objetivo dos cidadãos.

A realização da liberdade por meio da relação dialética entre as instituições e indivíduos permitiram compreender os elementos universais que possibilitaram o desenvolvimento da vontade imediata à vontade na perspectiva da universalidade. Assim, compreender a realização do ser humano de forma consciente na perspectiva da vontade livre mediada pela concepção de universalidade, possibilitou uma contribuição essencial para a reflexão contemporânea sobre a realização da liberdade nas diferentes democracias. A referida abordagem apresentou, portanto, formas de analisar a compreensão de cidadania para todos os indivíduos dentro das instituições democráticas sob a perspectiva da “vontade livre que quer a vontade livre”, isto é, a verdadeira possibilidade de compreender o ser humano na complexidade da vinculação entre a vontade individual e o universal, no contexto das instituições democráticas.

Em linhas gerais, a ideia hegeliana de liberdade no plano da existência humana de uma sociedade democrática, foi concebida como o fundamento central da tese apresentada, sendo evidenciada na perspectiva do desenvolvimento dialético, quer dizer, como a relação entre forma e conteúdo, uma vez que a verdadeira liberdade por se tratar de uma ideia, não pode se manifestar somente no plano do formal. Nesse aspecto, não podemos compreender a filosofia hegeliana como uma teoria que não tratou da realidade concreta da liberdade. Assim, a ideia de liberdade, dentro do contexto da Eticidade, foi estabelecida dialeticamente na família, depois na sociedade civil e, por fim, no Estado. A moralidade puramente subjetiva foi elevada de maneira a conciliar a existência particular do indivíduo com a universalidade inerente à coletividade, objetivando, por meio do Estado, a efetivação da ideia de liberdade na vida concreta. De forma mais clara, partimos do aporte teórico hegeliano de eticidade para a compreensão filosófica da efetivação da verdadeira liberdade na democracia. Assim, estabelecemos os fundamentos necessários para compreender, analisar e propor soluções para os problemas filosóficos da democracia, como possibilidade de realização racional da democracia autoconsciente.

Por fim, concluímos que a eticidade hegeliana, fundamentada na autoconsciência, na razão e na mediação da vontade por meio das instituições,

constitui um aporte teórico universal para a efetivação da liberdade em qualquer forma de democracia, além de que consideramos a ideia de democracia como a forma política mais adequada, por possibilitar a participação efetiva de todos, e, com isso, fomentar o direito de todos. Logo, a concepção de democracia autoconsciente representa uma possibilidade específica de atualização das diferentes formas de governo democrático, pois possibilita a plena articulação da liberdade individual com a liberdade objetiva das instituições, visando assim, um modelo de liberdade que não se limita ao individualismo, mas que busca sua realização concreta na perspectiva racional da sociabilidade. Dessa forma, problematizamos a autoconsciência de todos os indivíduos como fator essencial para o pleno exercício da cidadania na participação política, visto que para a verdadeira democracia existir, todos os indivíduos precisam vivenciar o desenvolvimento pleno da ideia de liberdade, caso contrário, é obrigação do Estado corrigir as eventuais falhas, de modo a garantir que todos os indivíduos se realizem de forma livre. Em síntese, a democracia autoconsciente fundamentada na vontade livre, pode ser concebida como a forma política que melhor possibilita a efetivação da verdadeira concepção de liberdade para todos os indivíduos na atualidade.

REFERÊNCIAS

AQUINO, John Karley de Sousa. **Racionalidade e efetividade do direito em Hegel:** normatividade e historicidade da liberdade (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017. Disponível em https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/22184/3/2017_dis_jksaquino.pdf Acessado em: 26 nov. 2024.

AQUINO, John Karley de Sousa. Sociabilidade na filosofia política de Hegel: superação da abordagem grega e moderna. **Kínesis**, São Leopoldo, v. 7, n. 15, p. 225-244, dez. 2015. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/5714>. Acesso em: 3 de mar. 2024.

AQUINO, J. E. F. de. Diferença e singularidade: Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, [S. I.], v. 1, n. 2 - Dezembro, p. 23–36, 2008. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1670>. Acesso em: 5 mar. 2024.

BROOKS, Thom. No rubber stamp: Hegel's constitutional monarch. **History of Political Thought**, Exeter, v. 28, n. 1, p. 91–119, 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26222667>. Acesso em: 26 nov. 2023.

BAVARESCO, A.; GUEDES DE LIMA, F. J.; SCHNEIDER MARQUES, T. C. Contradições da democracia e opinião pública. **Veritas**, Porto Alegre, v. 64, n. 3, p. e 34188, 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/34188>. Acesso em: 31 jul. 2024.

BAVARESCO, Agemir; VAZ-CURADO, Danilo; KONZEN, Paulo Roberto. As Leituras da Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel: Entre Hermenêutica e Recepção. **Veritas** (Porto Alegre), [S. I.], v. 55, n. 3, 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/7810>. Acesso em: 17 set. 2024.

BAVARESCO, Agemir *et al.* (org.). **Leituras da Lógica de Hegel:** vol. 2 [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. 282 p. ISBN 978-85-5696-435-9. Disponível em: <http://www.editorafi.org>. Acesso em: 18 de mar. 2024.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**. Seleção e Tradução de Marco Werle. São Paulo: Barcarolla, 2010.

HEGEL, G.W.F. **Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado- São Paulo: Loyola, 1995. Vol. III.

HEGEL, G.W.F. **Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. Vol. I.

HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. 4^a edição. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado e Karl- Heinz- São Paulo: Vozes, 2007.

HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. Fenomenologia do Espírito: volume único. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2003.

HEGEL, G.W.F. Filosofia da História. 2. ed. Tradução de Maria Harden. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 2008.

HEGEL, G.W.F. Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio. Tradução de Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado, R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.

HEGEL, G.W.F. Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio. 2. ed. Revisada e atualizada. Tradução de Paulo Meneses et al. Coordenação da tradução: Draiton Gonzaga de Souza, Agemir Bavaresco e Jair Tauchen. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024.

HEGEL, G.W.F. Textos essenciais de Hegel. Organização de Agemir Bavaresco e Christian Iber. 1. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2024.

LUTZ MULLER, M. Liberdade e eticidade: o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel. **Educação e Filosofia**, [S. l.], v. 33, n. 69, p. 1255–1294, 2020. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/56408>. Acesso em: 20 mar. 2023.

OLIVEIRA, Manfredo. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo. Loyola, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Loyola, 2010.

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

SOARES, Marly Carvalho. **Sociedade civil & sociedade política em Hegel**. 2. ed. Fortaleza: Ed UECE, 2009.

UTZ, Konrad. Filosofia enciclopédica e o ciclo do auto-conhecimento: Para uma apreciação crítica da concepção de sistema de Hegel, em: Hardy Neumann, Óscar Cubo, Agemir Bavaresco, ed., **Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel**, Porto Alegre: Editora Fi, 2017, 453-472.

UTZ, Konrad. Liberdade em Hegel. **Veritas**, Volume 50, nº 2. Porto Alegre:Junho 2004, p. 257-283. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/34567>. Acesso em: 17 set.

2023.

:

UTZ, Konrad. O Método Dialético em Hegel. **Veritas**, Volume 50, n° 1. Porto Alegre: março de 2005, p. 165-185. Disponível em:
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/1797>. Acesso em: 3 set. 2023.

UTZ, Konrad. Liberdade teórica e liberdade prática em Hegel, em: Agemir Bavaresco u.a., ed., **Projetos de filosofia III**, Porto Alegre: EDIPUCRS 2013, 89-110.

UTZ, Konrad. O “Progresso na Consciência da Liberdade”: Um Aspecto Ético da Filosofia da História de Hegel. **Ethica**, Volume XIV, n° 1. Florianópolis/Santa Catarina: Julho de 2015. Pág. 82-108.

UTZ, Konrad. O existencial da liberdade: Hegel e as pré-condições da democracia. Florianópolis: **Ethica 8**, 2009, p. 169-186.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007.

DAHL, Robert A. **A Preface to Democratic Theory**. Rev. ed. Charles. R. Walgreen Foundation Lectures. Chicago: University of Chicago Press, 1959, 2006.

DAHL, Robert A. **A democracia e seus críticos**. Tradução de Patrícia de Freitas Ribeiro. Revisão de Aníbal Mari. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. ISBN 978-85-7827-486-3.

DAHL, Robert A. **Sobre a democracia**. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

KELSEN, Hans. **A democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCHMITT, Carl. **Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus**. 10. ed. Berlim: Duncker & Humblot, 2017.

SCHMITT, Carl. **The Crisis of Parliamentary Democracy**, MIT Press, 1988.

SCHMITT, Carl. **A Crise da Democracia Parlamentar**. São Paulo. Scritta, 1996.

FRAENKEL, Ernst, **The Dual State. A Contribution to the Theory of Dictatorship**, 2017.

FRAENKEL, Ernst. **O Estado Dual**: uma contribuição à teoria da ditadura (Portuguese Edition). Editora Contracorrente. Edição do Kindle, 2024.

VAZ, Henrique C. de Lima. Por que ler Hegel hoje? **Boletim SEAF**, Belo Horizonte, n. 1, p. 61-76, 1982.

VAZ, Henrique C. de Lima. Democracia e dignidade humana. **Síntese**, 44, p. 11-25, 1988.