
O Conceito de Sociedade Civil e a sua Dialética de Interação Social e de Integração Institucional

The concept of civil society and its dialectics of social interaction and institutional integration

Tarcilio Ciotta¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é fazer uma análise dos diferentes momentos da constituição lógica (particularidade/universalidade) e prática (institucional) do conceito de sociedade civil em Hegel, a partir de sua obra, a Filosofia do Direito, e demonstrar pela exposição deste conceito como o princípio da liberdade subjetiva, que é a marca que distingue os tempos modernos de toda a história passada, encontra, na sociedade civil, o lugar apropriado do seu livre desenvolvimento, tendo como móvel de sua ação a realização dos fins particulares, mediados, subjetivamente, pela autodeterminação da vontade, e objetivamente, pelas diferentes instituições da sociedade civil. Estas instituições desencadeiam um processo de interação social e de integração institucional dos indivíduos isolados e os induz a constituir formas de vida comunitária, como formas de mediação prática de integração entre a vontade particular e a vontade universal. No entanto, a sociedade civil mostra-se insuficiente para levar a termo esse processo. Cabe ao Estado, como instância de integração superior, do ponto de vista institucional, ético e político, concluir este processo de mediação da liberdade.

Palavras-chave: Sociedade civil, necessidades, justiça, polícia, corporação.

Abstract: The objective of the present work is to analyze the different moments of the logical constitution (particularity/universality) and practical(institutional) of the concept of the civil society in Hegel, from his work, The Philosophy of Right, and demonstrate, by the exposition of this concept, the principle of subjective liberty, which is the mark that distinguishes the modern times of all past history, finding in the civil society the appropriate place of its free development, having as the cause of its action the realization of particular purposes, mediated subjectively, by the willpower self-determination, and objectively, by the different institutions of civil society. Those institutions cause a social interaction process and institutional integration of isolated people inducing them to constitute forms of community life, as a way of

¹ Professor adjunto e trabalha no curso de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: t6ciotta@yahoo.com.br. Endereço postal: Rua da Faculdade, 645 - Jardim Santa Maria - 85903-000 - Toledo – PR.

practical mediation of integration between a particular and universal will. However, the civil society shows it is insufficient to conclude this process. It's up to the state, as a case of superior integration, from the institutional, ethic and political point of view, to conclude this process of liberty mediation.

Key-words: Civil society, necessities, justice, politics, corporation.

Introdução

Com o presente estudo pretende-se investigar e analisar o conceito de sociedade civil na Filosofia do Direito² de Hegel e demonstrar, a partir da lógica interna que a constitui, interpretada na perspectiva da dialética ascendente, como os princípios da particularidade e da universalidade atuam no interior do sistema das carências e, a partir deste ponto de cisão da substância ética, evidenciar como se passa gradual e progressivamente para formas de integração e de reconhecimento mais orgânicas, primeiro, na família e, depois, a partir do interior da sociedade civil, através das instâncias de mediação jurídica, administrativa, estamental e corporativa, mediante as quais os indivíduos têm a proteção de sua *pessoa* e da *propriedade*, bem como obtêm o seu reconhecimento e a sua honra.

Assim, protegidos institucionalmente da ação arbitrária e dos fatores contingentes pelas instâncias de mediação na esfera da sociedade civil, os indivíduos podem autodeterminar-se como sujeitos livres no contexto das relações intersubjetivas. Embora a sociedade civil seja o lugar propício para o livre desenvolvimento da liberdade subjetiva, enquanto autodeterminação do sujeito, é ainda insuficiente em si e por si mesma, para garantir a efetividade plena da liberdade e promover a integração social e política em sua plenitude. Do ponto de vista de sua lógica de desenvolvimento interno, exige uma forma superior de integração social e institucional da liberdade que só pode ser garantida, segundo Hegel, pelo Estado, porque ele guarda dentro de si, - pelo processo da supressão (*Aufhebung*) - a universalidade e a particularidade reconciliadas na singularidade.

² O título completo dessa obra de Hegel denomina-se: *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. No decorrer do texto esta será citada pela sigla FD que indica o nome da obra acima referida, seguida do símbolo parágrafo (§), que indica o parágrafo citado, e o **A** posposto ao número do parágrafo, que indica a anotação que Hegel faz ao parágrafo.

Sendo assim, a estrutura lógico-dialética que fundamenta o conceito de sociedade civil, ligando forma e conteúdo, fornece, em nossa opinião, ainda hoje, metodologicamente, um instrumento teórico eficaz, embora não suficiente, para analisar e compreender as grandes transformações sociais contemporâneas e compreender as novas formas de interação e de integração social provocadas pelas descobertas da ciência e, conseqüentemente, pela sua aplicação prática, tanto no trabalho quanto nas relações intersubjetivas, através do uso de novas tecnologias de comunicação.

1 – Considerações preliminares

No parágrafo 142 da *Filosofia do Direito*, Hegel apresenta uma clara noção do conceito de *Eticidade*. Aí, ele define-a como sendo “a ideia da liberdade como bem vivente”. Porém, no percurso da sua exposição, a ideia da liberdade, é apresentada nas duas primeiras partes da *Filosofia do Direito* – no *Direito abstrato e na Moralidade* - de forma ainda abstrata. No *Direito Abstrato*, Hegel trata dos princípios gerais do direito positivo moderno. Na *Moralidade*, apresenta as condições subjetivas do indivíduo, na medida em que busca realizar a liberdade mediante a autodeterminação interior da própria vontade. É na *Eticidade*, no entanto, que Hegel aborda as condições objetivas de determinação da liberdade enquanto mediada pelas diferentes instituições sociais e políticas.

Na primeira parte - o *Direito abstrato* -, através do conceito de *pessoa*, a vontade determina-se a partir de relações juridicamente ordenadas. Neste aspecto, uma vontade liga-se a outra(s) através de coisas, em que uma quer se desfazer e a outra quer adquirir. Estabelece-se aí uma relação entre, pelo menos, duas vontades diferentes, que, sob aquele aspecto particular, concordam entre si, formando a vontade comum, ou seja, firmam entre si um acordo. Esta vontade comum tem o seu reconhecimento jurídico através do contrato, onde ambos os contratantes obrigam-se a cumprir o acordo. Em caso de descumprimento do contrato por uma das partes, a parte lesada encontra proteção no sistema do Direito.

Como se pode perceber a integração da vontade, aqui, dá-se de forma parcial e restringe-se a um aspecto específico da vontade, a vontade comum,

deixando ambas as vontades inteiramente livres no que diz respeito a todos os outros aspectos. A ideia da liberdade aparece, aqui, no seu menor grau de efetividade e de integração social.

Na segunda parte - *Moralidade* -, a ideia da liberdade é apresentada como sendo o *bem*, isto é, a unidade entre a vontade universal e a vontade particular no *sujeito moral* singular. O bem aqui se apresenta como sendo o fim que motiva o comportamento dos indivíduos. Estes, autoconscientes do fim que os motiva - *porque sabem e querem o que sabem* - são o lugar onde a ideia da liberdade, através da sua ação, adquire efetividade. Deste modo, a moralidade, enquanto autoconsciência, apresenta-se como um pressuposto ou uma condição para a *eticidade*.

Na terceira parte - *Eticidade* -, em contrapartida, as instituições éticas são as condições objetivas para a realização da moralidade, visto que a vontade particular que quer a vontade universal (*o bem*) não poderia efetivar-se plenamente, restringindo-se às meras relações contratuais, onde uma vontade relaciona-se com outra de forma exterior e acidental, mas, sim, a partir de uma relação substancial da vontade que objetiva o que *sabe*, porque *quer o que sabe*, e nessa sua exteriorização o seu *saber* e o seu *querer* encontram sua mediação e desenvolvimento contemplados nas instituições éticas, jurídicas e políticas. Estas têm como princípio imanente algo substancial. Aqui, a vontade particular identifica-se com o universal. Deste modo, com o conceito de substância ética, Hegel visa mediar, de forma orgânica, num novo patamar, a ideia da liberdade. A *Eticidade* é, portanto, a existência objetiva ou efetiva, tanto da “pessoa do direito” quanto do “sujeito moral”. Ela encerra, enquanto conceito, o percurso da mediação dialética, social e institucional do *vir-a-ser* da ideia da liberdade.

Na ordem lógica da *Eticidade*, a família é a primeira instituição ética. Ela tem por base natural e imediata o sentimento do amor, que tem, no consentimento subjetivo, o seu ponto de partida, e, no casamento, o seu reconhecimento objetivo, institucional e ético. O elemento natural, o sentimento do amor recíproco, é elevado ao estatuto ético através do reconhecimento público, no casamento. Por seu intermédio a subjetividade adquire a forma objetiva e institucional. Por isso, a família é considerada a primeira forma institucional de integração social, pois nela realizam-se as

primeiras experiências intersubjetivas fundadas no amor, no respeito e na confiança. A família é, portanto, uma instituição ética e não somente natural. Ela é o lugar da formação da personalidade e de desenvolvimento do processo de individuação subjetiva de seus membros, proporcionada pela experiência vivida da diferenciação e hierarquização dos papéis sociais no seu interior. Por isso, a família, ao cumprir com o seu desígnio, desfaz-se do ponto de vista natural (morte dos pais) e do ponto de vista ético (maioridade dos filhos), habilitando seus membros a constituir uma nova família e proverem por si as suas carências.

Com o livre movimento de dissolução da família entra-se na esfera da sociedade civil, lugar estrutural a partir do qual se efetiva tanto o direito, quanto a moral. Porém, a sociedade civil, também, é descrita por Hegel como o momento da cisão da “substância ética” ou “a perda da *eticidade* nos seus extremos” (cf. FD§181, 184 e185). Estas duas afirmações aparentemente contraditórias são, na verdade, o início de uma nova figura de determinação da ideia da liberdade, entendida como autodeterminação da vontade na busca do bem-estar e da auto realização pessoal, que, para efetivar-se, necessita interagir com os outros. Este “agir com” é mediado pelas diferentes instituições sociais e políticas no interior da sociedade civil, que, por sua vez, conduzem da extrema cisão da substância ética a formas de interação social. Porém, este processo de determinação da Ideia da liberdade só pode ser logicamente concluído no Estado e garantido pelo Estado.

A seguir, será apresentado, em traços gerais, o desenvolvimento do processo lógico e institucional de determinação da liberdade subjetiva no interior da sociedade civil.

2 – Os dois princípios da sociedade civil-burguesa

Hegel fundamenta o conceito de sociedade civil-burguesa a partir da correlação lógica indissociável entre os princípios da particularidade e da universalidade e mostra, progressivamente, como o conteúdo é determinado através do transpassar necessário de um princípio no outro. No começo do movimento lógico da particularidade está a “pessoa concreta” que se apresenta como “[...] fim para si, enquanto ela é um todo de carência e uma mistura de

necessidade natural e de arbítrio,[...]” (FD§182) que tende a realizar seus fins, tomando-se a si mesma como referência, elegendo tudo o mais como meio para satisfazer-se enquanto um fim particular excludente, orientado pelo interesse próprio. A “pessoa concreta” é esse imiscuir-se entre o elemento natural, que se apresenta na forma da necessidade natural (carências), e o arbítrio, que enquanto vontade imediata quer se fazer valer a si mesma de forma exclusiva sobre a necessidade e o arbítrio dos outros. É precisamente por isso que a “pessoa concreta” para efetivar-se, enquanto vontade particular, necessita – necessidade lógica e prática – entrar em relação com os outros, visto que este é o meio para realizar seus fins. Sem esta relação com os outros, os fins particulares, não podem ser satisfeitos porque a sociedade civil-burguesa, mediante a Revolução Industrial, destituiu, à maioria absoluta dos indivíduos as condições e os meios de subsistência, introduzindo o trabalho assalariado como único elemento mediador das carências. Nesta condição, ninguém mais produz para si mesmo, mas para os outros. Deste modo, cada um só pode satisfazer suas carências mediante uma produção voltada para os outros e, em contrapartida, dos outros para consigo mesmo. Neste contexto, a universalidade impõe-se a cada particular como condição necessária para alcançar seu fim. A universalidade apresenta-se, aqui, simplesmente como necessidade exterior porque independente das escolhas imediatas de cada um, ninguém mais consegue alcançar seus fins, senão na medida em que, ao mesmo tempo, produz e satisfaz as carências e os desejos de outros.

A universalidade, enquanto segundo princípio da sociedade civil-burguesa, mostra sua força em seu ponto de partida, como pura forma exterior que se impõe como necessidade que limita a particularidade, enquanto esta busca e fomenta o seu bem próprio. Assim:

O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos, fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão. - [...](FD§183).

A esta força restringente que deriva do entrelaçamento necessário, na realização dos fins egoístas, entre a particularidade e a universalidade, Hegel denomina de “estado externo” ou do “entendimento”. Sendo assim,

A ideia nessa cisão confere aos *momentos do ser-aí próprio*, - à *particularidade*, o direito de se desenvolver e de propagar-se segundo todos os aspectos, e à universalidade, o direito de mostrar-se como o fundamento e a forma necessária da particularidade, assim como o poder sobre ela e como seu fim último (FD§184).

Esta contraposição externa e, ao mesmo tempo, a correlação necessária entre a particularidade e universalidade demonstram que a ideia ética está, aqui, no seu estágio elementar de desenvolvimento, enquanto movimento de extrusão de sua potência, que permite a cada momento pôr-se com toda sua força e fazer-se valer até o extremo, sem, com isso, perder-se neste extremo. Porém, na sequência do mesmo parágrafo, Hegel afirma que este é o “sistema da eticidade perdida nos seus extremos” (cf. FD§184).

Com isso, o “estar perdida”, aqui, significa o momento abstrato ou germinal, onde particularidade e universalidade estão numa relação de exterioridade e de contraposição. A sua integração dá-se somente pela força da necessidade, que representa o grau elementar do desenvolvimento da Ideia, que se mostra, enquanto desdobramento interior, apenas como aparente necessidade externa. Deste modo, os dois princípios da sociedade civil encontram-se afastados um do outro, situados em extremos opostos, porém, ambos só subsistem enquanto reciprocamente condicionados. Isto manifesta a força unificadora da Ideia que vai progressivamente se determinando e, com isso, faz o trabalho de integrar os polos opostos mediante novas formas de organização social, criando estruturas objetivas de ação, sem as quais os fins particulares não podem ser alcançados.

O entrelaçamento necessário entre os fins particulares em seu modo fenomênico de ser cria espaços intersubjetivos de ação que promovem formas de vida social sempre mais orgânicas. A particularidade unilateralmente entregue a si mesma e excitada ininterruptamente nas suas fruições, torna-se descomedida, produzindo, igualmente, formas extravagantes de vida social marcadas pela exclusão, corrupção e pela miséria física e moral (cf. FD§185).

Assim, a particularidade erigida como único princípio da sociedade civil, destruir-se-ia a si mesma pela falta do elemento substancial que interliga todas as formas particulares de vida social que, na verdade, são as que possibilitam a efetividade do fim próprio. Neste particular, Hegel percebeu criticamente que o capitalismo colocava problemas que, pela lógica do desenvolvimento interno do sistema, não poderia resolver; de forma concomitante ao crescimento da riqueza, cresce também a miséria. Este é um problema estrutural do sistema capitalista: ao produzir mais riqueza, produz e reproduz também a miséria.

3 – O despertar da liberdade subjetiva

Encontra-se em Platão um exemplo veemente de negação do princípio da particularidade, que começara despontar, na época dele, no interior do Estado grego. Ele via neste princípio uma ameaça destrutiva, um mal que corroía interiormente as estruturas do Estado enquanto espaço da efetiva realização da liberdade cidadã. Platão fixava-se, em sua concepção do Estado, no dado substancial – universal - como sendo a verdade suprema e fim em si mesmo, por isso, não pôde dar conta do princípio da particularidade subsistente por si, que emergia como uma nova esfera de determinação da ideia ética. Antes, Platão tentou negá-lo desde sua origem no interior da família e na forma da propriedade privada, bem como no direito de cada um escolher seu próprio estamento.

Platão não compreendeu o princípio da liberdade subjetiva, que irrompera na eticidade grega como prenúncio de uma nova era de mediação da liberdade humana e afirmou, em detrimento dela, o princípio da substancialidade. Mas a cisão do espírito ético que começou no interior da eticidade grega desenvolveu-se, primeiramente, no cristianismo, reconhecendo a igual dignidade de todo o homem independente do seu status na sociedade. Depois, no direito romano, teve a forma jurídica deste reconhecimento como direito de propriedade, estabelecendo a igualdade formal de todos os proprietários diante da lei, mas foi só na modernidade que o princípio da liberdade subjetiva teve o seu direito reconhecido de forma universal do ponto de vista político com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. De ora em

diante, toda a constituição política moderna, que se pretende legítima, deveria integrar e respeitar este princípio na particularidade em cada Estado nacional.

O desenvolvimento e o reconhecimento do princípio da liberdade subjetiva ou da particularidade é, portanto, posterior à filosofia grega. Nela, a liberdade individual e a liberdade do cidadão confundiam-se num todo homogêneo e conjugavam-se num único fim; levar uma vida bela e feliz na *Polis*. Não havia, propriamente, distinção entre o fim do indivíduo e o fim do Estado. O cidadão grego experimentava e vivenciava, na *Polis*, o grau mais elevado da liberdade no sentido ético e político. Porém, na *Polis* grega, poucos eram livres, ou seja, cidadãos. A maioria da população – mulheres, estrangeiros, trabalhadores, jovens, crianças e pobres - vivia à margem da vida política porque lhe era negado o direito de cidadania; este pertencia a poucos, aqueles que estavam livres do imperativo da necessidade, porque possuíam riqueza suficiente para viver sem a mediação do trabalho. Por isso, no mundo grego, a vida privada, o mundo do trabalho e a luta pela subsistência pertenciam à esfera da “família”, portanto, fora da esfera política. Esta era a limitação da vida política grega; um direito reservado a poucos.

Não admitir no seu interior o princípio da particularidade ou a liberdade subjetiva, como o fizera Platão com a sua concepção do Estado Ideal, significava, para ele, cortar o mal pela raiz, ou eliminar a possibilidade mesma de destruição daquela forma de vida ética e política. Por isso, Platão tentou extirpar o princípio da particularidade da vida política, para preservá-la, segundo ele, daquele mal radical que viria destruir a beleza e felicidade vividas na *Polis*. Mas essa resistência em nada adiantou, o *espírito* seguiu sua marcha no mundo e Hegel foi quem, mais do que ninguém, soube diagnosticar e compreender a relevância daquele princípio para a modernidade. Ele conseguiu conciliar e entrelaçar com a sua lógica especulativa os dois princípios de forma que a exclusão ou a supervalorização de um em detrimento do outro geraria, do ponto de vista prático, desequilíbrios econômicos, sociais e políticos na sociedade; isto comprometeria a realização da liberdade.

Do ponto de vista lógico, o princípio da particularidade, ao desenvolver-se na sua totalidade, liga-se à universalidade de forma necessária, pois é somente através desta, enquanto condição de sua existência, que a

particularidade tem sua realidade efetiva e o seu direito afirmado positivamente. Porém, a unidade que se dá neste momento de mediação está ainda fortemente condicionada pela necessidade, por isso, a unidade não é ainda identidade ética posta como liberdade, mas retrata o modo pelo qual o particular elevou-se à forma da universalidade e é somente nela que encontra a sua forma substancial de subsistir (cf. FD §186).

Os cidadãos, enquanto indivíduos que participam da sociedade civil burguesa são “pessoas privadas”, que têm por fim o interesse próprio. Porém, o fim particular só pode ser alcançado através do universal. Por isso, cada um, para realizar o seu fim próprio, necessita determinar o seu saber e querer, também, de forma universal, para fazer deste um meio e engajar-se com todos os outros como um anel que se conecta a outro anel para formar uma corrente. É somente pelo modo universal de inserção nesta conexão que cada indivíduo, em particular, poderá alcançar seus fins.

A universalidade aparece neste nível de mediação, apenas como a forma necessária do fim particular, que é sempre contingente. Porém, mesmo que os indivíduos, enquanto buscam seus fins privados, não tenham consciência dos interesses da Ideia, neste jogo de contingências, ela

[...] é o *processo* de elevar, pela necessidade natural e igualmente pelo arbítrio dos carecimentos, a singularidade e a naturalidade dos mesmos à *liberdade formal* e à *universalidade formal do saber e do querer, a cultivar* a subjetividade em sua particularidade (FD187).

Este é o processo do espírito que se cinde a si mesmo e, nesta cisão, ele limita-se e coloca-se como espírito finito, penetra o sistema das carências naturais e, nesta conexão, que se apresenta como necessidade externa, perfaz o processo de sua formação e, nisso, dá-se o seu “ser-aí objetivo”.

A razão permeia a naturalidade, mas não se limita à imediatez do costume, nem se submete ao círculo desenfreado das fruições, nem tampouco entrega-se ao arbítrio da vontade imediata. Ela alcança a simplicidade natural, na qual o espírito encontra-se mergulhado, para remover-lhe, pelo trabalho da formação, a limitação imposta pela imediatez do saber, do querer e do fazer para que este receba nessa sua exterioridade “[...] a racionalidade *de que ela é capaz*; a saber, *a forma da universalidade, a inteligibilidade do entendimento*. Somente

desse modo é que o espírito, nessa *exterioridade* como tal, se encontra *em sua própria terra e junto de si* (FD§187A). A liberdade do espírito nesta sua exterioridade só tem a ver com aquilo que foi por ele produzido. Assim, a forma da universalidade existe como pensamento e este é o modo de existir da Ideia. É, portanto, através do trabalho de *formação* da vontade subjetiva que o espírito liberta-se da mera naturalidade e eleva-se à universalidade. Esta, que aparecia apenas como necessidade externa, que condicionava a ação da vontade de arbítrio na busca de satisfação imediata, eleva-se, pela formação, à forma da substancialidade ética e, com isso, “[..]a vontade subjetiva adquire ela mesma dentro de si a *objetividade*, na qual sozinha, por sua parte, ela é capaz e digna de ser a *efetividade* da ideia (FD§187A). Esta é a forma de universalidade que a particularidade, pelo trabalho de formação, acedeu e elevou-se à luz do entendimento, tornou-se, para ela, o “verdadeiro ser-para-si da singularidade”(cf. FD§187A). Assim, a *formação* é concebida como um momento do absoluto e demonstra, com isso, o seu valor infinito.

4 - A universalidade como necessidade externa

A particularidade é algo determinado frente à vontade em geral. Ela apresenta-se, inicialmente, como uma “carência subjetiva” e alcança sua objetividade na satisfação, que se efetiva por meio de coisas externas, as quais lhe pertencem como propriedade imediata, mas que, na verdade, já são o resultado de outras carências e vontades. O trabalho, enquanto elemento mediador entre as carências e o arbítrio da vontade subjetiva, está condicionado pela universalidade das carências e pelo arbítrio de todos, dado que ninguém produz imediatamente para si, mas para os outros.

O entendimento é o despertar da racionalidade no interior do sistema das carências e configura-se como o elemento reconciliador no interior desta esfera, fazendo com que cada um, ao produzir, leve em conta a pluralidade de carências e, igualmente, o arbítrio de todos no modo de sua satisfação. Descobrir as “leis” que regem a relação e o movimento das massas no entrecruzamento de interesses particulares, entremeados por interesses conflitantes é a tarefa da *Economia Política*. Ela procura descobrir os princípios simples que regem essa “multidão infinita de singularidades”, ou seja, mostra à

luz do entendimento as leis que operam no interior deste movimento contraditório. Este é o objeto da *Economia Política*, isto é descobrir as leis ou a conexão regida pela necessidade, que opera no interior de uma massa de contingências e demonstrar porque este sistema não entra em colapso.

O animal, diferentemente do homem, possui um círculo restrito de necessidades e está igualmente sujeito a meios e modos limitados de satisfação. Ele não consegue ampliar ou ultrapassar o círculo de suas necessidades porque estas estão enraizadas na sua própria natureza. Frente à premência das suas necessidades, o máximo que ele pode fazer é adaptar-se às novas circunstâncias que o meio oferece, dado que não consegue alterar artificialmente as condições de sua subsistência. A sua satisfação é nada mais do que o apaziguamento do instinto vital, que sempre retorna sobre si mesmo, repetindo a mesma série. Por não ter a possibilidade de produzir, o animal não pode produzir-se enquanto espécie, mas simplesmente reproduzir-se.

No animal, o espírito está dormente e é prisioneiro de sua própria natureza. Em contrapartida, o homem, mesmo estando em grande parte preso a um círculo de carências, igualmente naturais, que se lhes impõem como necessidades imperativas - e neste particular ele iguala-se em parte ao animal, dado que as carências que retornam, sempre de novo, não só reproduzem a mesma série, mas ele não as pode nem suprimir, nem modificar - mesmo assim, ele pode satisfazê-las de modo diferente e por diferentes meios. Esta já é uma diferença em relação ao animal, embora ainda limitada à natureza. Mesmo estando nesta relação de dependência com a natureza, o homem vai além dela, primeiro, pela *multiplicação* das carências e dos meios de satisfação, segundo, pela *decomposição e diferenciação* das carências, interligando-as num sistema, seja na produção dos meios, seja no modo de sua satisfação.

O homem só cria novas necessidades quando for capaz de produzir os meios de sua satisfação. Caso contrário, estas não passariam de fantasias. Por isso, este processo criativo desenvolve-se, do ponto de vista quantitativo e qualitativo, de forma incessante e prolonga-se ao infinito, ampliando, assim, a esfera dos meios e modos de satisfação tornando, com isso, as carências sempre mais particularizadas e abstratas, destinadas de modo geral a proporcionar conforto e bem-estar. Porém, este é apenas um lado da questão,

visto que, no interior do processo de produção dos meios e do acesso a eles enquanto formas de satisfação das carências, opera um movimento contraditório pautado por interesses antagônicos e excludentes. Contraditório porque cada um produz e consome o que quer e do modo que quer sem consultar os outros e, antagônico, porque ao produzir e consumir, cada um visa exclusivamente ao seu próprio interesse. Mas no meio deste pulular de interesses contraditórios e antagônicos, o que tem que ser satisfeito é a opinião e o interesse dos outros, por isso que ao produzir e consumir cada um está condicionado pela universalidade dos interesses, ou seja, por uma necessidade que não é imediatamente a sua, mas a de outros. Nesta conexão e dependência recíproca, todos têm que procurar satisfazer o interesse de terceiros que, assim, se lhes interpõem como meio para a satisfação de seus fins.

As carências particularizadas sofrem um processo de fracionamento ou decomposição e, com isso, multiplicam os meios e modos de satisfação e estes assumem um caráter cada vez mais abstrato no sentido de criar um leque de possibilidades de satisfação que concorrem para os mesmos fins. A conexão que se estabelece entre a cadeia de produção e de consumo torna-se cada vez mais abstrata e indiferente, tanto para o produtor quanto para o consumidor. Tanto o processo produtivo em si, bem como a satisfação das carências estão de tal modo interligados, por força da necessidade, que torna praticamente impossível a sobrevivência de alguém fora deste esquema. Assim, a carência natural ligada às formas de representação constitui um sistema social de carências.

A carência social consiste na ligação entre a carência natural ou imediata e a carência produzida pelas formas de representação, e estas, por sua vez, tornam-se o elemento universal que possibilita ao indivíduo relacionar-se com suas carências de modo indireto, porque mediadas pelo elemento social, o qual livra o indivíduo da dependência natural. Com isso, ao satisfazer a sua carência e sua opinião, ele satisfaz, ao mesmo tempo, a carência e a opinião dos outros. Todavia, esta é apenas uma forma de libertação formal, dado que os fins estão sempre relacionados a um conteúdo particular. Isto não só é verdadeiro no que se refere à satisfação das carências, mas também quanto à produção dos meios de sua satisfação, visto que é pelo trabalho socialmente

executado que eles são especificados e multiplicados em relação aos fins, numa progressão sem limites.

O processo de produção cada vez mais complexo e qualificado, exige, em contrapartida, uma formação teórica cada vez mais aprimorada, capaz de ampliar a possibilidade de transitar de uma forma de representação à outra e de captar as relações universais implícitas neste processo. No entanto, a formação prática, que se dá por meio da ocupação nos processos de trabalho, é igualmente necessária e liga-se à formação teórica, porque, na execução das atividades práticas, é preciso lidar com as leis da matéria, combinar os meios e desenvolver habilidades, que exigem, de outro modo, a presença do elemento racional. A formação prática está diretamente condicionada pelos meios de trabalho, pelo controle mecânico de tempo e movimento e pela matéria, que exige do executor desses processos, conhecimentos e habilidades que se enquadrem num padrão médio de produção racionalmente estipulado.

Entretanto, o modo como está organizado o processo produtivo não só forma, mas também deforma, na medida em que fraciona ainda mais o trabalho, dividindo-o em tarefas cada vez mais singulares, tornando-o mais abstrato e mecânico, dispensando, em grande parte, a intervenção do pensamento para dar lugar a movimentos repetitivos e autômatos. No interior desta dependência “omnilateral”, efetua-se o trânsito dialético do particular ao universal, o qual constitui um sistema, onde cada um ao produzir, adquirir e usufruir para si, produz e adquire, ao mesmo tempo, para a fruição de todos os outros.

O resultado deste processo social de produção gera, o que Hegel denomina de “riqueza patrimonial universal”, na qual cada um participa, ou nela insere-se, através de sua formação e das habilidades decorrentes dela, assegurando, assim, para si, a própria subsistência. Deste modo, cada um, ao satisfazer os interesses próprios, também contribui para aumentar o montante da “riqueza patrimonial universal”. Numa linguagem atual, poder-se-ia denominá-la de “capital social”. O modo como cada um insere-se nesta riqueza socialmente produzida depende, em parte, do quantum de “riqueza patrimonial particular” que cada um detém, dado que esta é a base material a partir da qual cada indivíduo adquire o conhecimento necessário para o

exercício da sua profissão e, em parte, pela habilidade, que, por sua vez, está novamente condicionada pelo capital imediato, porque dele depende a formação teórica e prática. Assim, a forma de participação na “riqueza patrimonial universal” está, ainda, condicionada por uma multiplicidade de circunstâncias contingentes que produzem “[...] a *diversidade* no *desenvolvimento* das disposições naturais, corporais e espirituais, já por si desiguais [...]” (FD§200) das quais resulta uma desigualdade tanto no patrimônio particular quanto nas habilidades. Por isso, para Hegel, considerar todos como iguais é uma abstração e uma generalização indevida. Esta afirmação só pode ser aceita se referida à igual dignidade enquanto seres humanos, mas não quando referida às disposições naturais e às habilidades. O espírito produz a diferença e não a igualdade.

O espírito contido na Ideia não só não suprime a desigualdade entre os homens, posta pela natureza, mas a produz a partir de si mesmo, acentua-a, eleva-a e diferencia-a na habilidade, no patrimônio e na formação cultural e moral. Esta desigualdade é, na verdade, o aparecer do espírito na pluralidade de suas formas e nos graus de seu desenvolvimento; é Ideia que se diferencia a partir da sua interioridade.

5 - A emergência da diferença e a integração do indivíduo por meio dos estamentos

A desigualdade e a diferença postas pela natureza e pelo espírito, em relação ao indivíduo, também se manifestam no interior do sistema das carências. É a razão que atua no interior destes, que os ordena e os articula num “todo orgânico de diferenças” (cf. FD§200) e que Hegel denomina de estamentos. Eles estruturam-se tendo como base de sua formação

Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrelaçamento igualmente infinito na produção e troca recíprocas *reúnem-se* mediante a universalidade inerente a seu conteúdo *diferenciam-se* em *massas universais*, de modo que toda essa conexão se desenvolve em *sistemas particulares* de carecimentos, de seus meios e trabalhos, de modos de satisfação e de cultura prática e teórica, - sistemas, nos quais os indivíduos são repartidos – até uma diferença de *estamentos* (FD§201).

Como se pode perceber pela citação acima, os estamentos são o agrupamento dos indivíduos, em distintas esferas, a partir de sua ocupação. Para Hegel, esta classificação não é apenas um dado sociológico e empírico, mas uma determinação do próprio conceito. Cada estamento representa o ordenamento de uma série de atividades desenvolvidas em torno de um objeto comum de ação. Segundo esta divisão, Hegel denomina-os de: a) estamento substancial; b) estamento reflexivo ou formal; c) estamento universal.

No primeiro estamento, a riqueza patrimonial está diretamente vinculada aos produtos advindos do solo, a agricultura. Os rendimentos deste estamento obedecem a uma ordem cíclica e estão sujeitos a toda espécie de contingências impostas por elementos naturais, cujo desequilíbrio, entre eles, compromete a subsistência por ser pouco mediada pela reflexão e pela vontade. Esta forma de vida induz a uma disposição de ânimo substancial ligada a uma eticidade imediata centrada nas relações familiares e na confiança. No segundo estamento, a riqueza provém do trabalho que dá forma ao produto natural através da indústria e do artesanato. A subsistência provém do trabalho que produz meios singularizados voltados para as trocas mediadas pelo dinheiro que é o equivalente abstrato do valor de todas as mercadorias. O terceiro estamento está diretamente voltado para os interesses universais da sociedade e do Estado, o objeto de sua ação é o bem público. Por isso, está dispensado do trabalho direto para garantir a sua subsistência. O Estado deve garantir a renda necessária – que é o modo de participar da riqueza patrimonial universal - para a satisfação do interesse privado.

O estamento é, portanto, a particularidade que se tornou objetiva e que, segundo o conceito, divide-se em suas diferenças universais. Porém, o fato de pertencer a este ou a aquele estamento, embora esteja condicionado pelas contingências do nascimento e pelas disposições naturais, depende da opinião subjetiva e do arbítrio particular de cada um. No estamento, o indivíduo tem o seu direito, seu mérito e a sua honra reconhecidas e, aqui, aquilo que acontece por necessidade interna, “[...]é, ao mesmo tempo, *mediado pelo arbítrio* e tem, para a consciência subjetiva, a figura de ser a obra de sua vontade”(FD§206).

Cada indivíduo para que tenha sua objetividade, enquanto um ser-aí concreto, precisa limitar-se a uma das esferas particulares das carências, ou seja, decidir-se por um estamento, e a partir deste, por determinação de sua própria vontade, e por meio de sua atividade desenvolvida no interior do estamento, tenha sua honra e seja capaz de prover por si mesmo, pela mediação do universal, a satisfação de suas carências, bem como, pela sua disposição de ânimo, pela sua conduta ética e pelas formas de representação tenha o reconhecimento público mediado pela própria ação que se apresenta, aqui, como síntese de sua formação teórica e prática objetivada no exercício de suas habilidades e na disposição de ânimo ético que o identifica com o seu estamento. Pertencer a um estamento é a forma de inserir-se numa universalidade efetiva e comungar, enquanto ser particular, da vida universal.

6 – Dialética da integração no interior da sociedade civil

O sistema das carências só contém dentro de si a universalidade da liberdade de forma abstrata enquanto direito de propriedade, que, agora, aqui, não é mais somente em si, mas tem sua efetividade e sua vigência “[...] enquanto *proteção da propriedade* mediante a *administração da justiça*”(FD§208). A relação recíproca entre o sistema das carências e o mundo do trabalho tem o seu elemento racional implícito reconhecido como “direito de propriedade”, já analisado por Hegel no *Direito abstrato*, e que tem sua mediação formal no conceito de *pessoa jurídica* ou de *personalidade jurídica*, onde todos são considerados formalmente iguais. Isto significa dizer que todos são reconhecidos como *pessoa jurídica* e, portanto, devem ser igualmente respeitados.

A forma universal pela qual se estabelece o direito e garante a igualdade de todos, enquanto pessoa do direito, é a lei. Na lei, o direito tem o seu ser-aí objetivo e graças a essa determinação ele torna-se direito positivo. Porém, a identidade do direito, enquanto “ser-em-si” e “ser-posto”, só tem obrigatoriedade, como direito, o que é lei. Porque é só no seu ser-aí que o direito pode intervir sobre o capricho da vontade individual em sua particularidade, restringindo-a sempre que ferir o direito de outra vontade particular. Nisto, o direito passa do seu ser posto(lei) ao seu conteúdo pela

aplicação da lei aos casos particulares através da *administração da justiça* na esfera da sociedade civil. Aqui, o direito tem o seu ser-aí efetivo por ser universalmente reconhecido e por ter vigência e validade. A obrigatoriedade de respeitar o direito mediado pela lei inclui, em contrapartida, o direito da autoconsciência de que as leis possam ser conhecidas em sua integralidade, isto é, tenham acessibilidade pública. A aplicação da lei aos casos particulares exige uma margem de contingência, que não pode ser confundida com a arbitrariedade, porque embora “[...] a lei não fixe a determinidade última que a efetividade exige, porém que deixe ao juiz decidir e apenas o delimite por um máximo e um mínimo isso em nada muda a questão[...]” (FD§214A) da decisão na aplicação da pena porque ela tem que ter, como base, a equidade. O espaço da contingência na aplicação da lei, pela *administração da justiça*, é necessário e deve-se ao fato de que a lei, enquanto uma determinação universal, “deve ser aplicada ao casos singulares”(cf.§214Z).

A demarcação que a lei faz entre um máximo e um mínimo abre a possibilidade que casos semelhantes tenham uma variação da pena. Cabe ao tribunal, em particular ao juiz, por seu arbítrio em conformidade com as provas, julgar e fixar o aspecto quantitativo da pena. Assim, com a *administração da justiça*, a *Ideia do direito*, que havia se perdido nos seus extremos, na sociedade civil, pelo desenvolvimento dos interesses particulares no interior do sistema das carências, recobra o seu conceito na medida em que, pela *administração da justiça*, a particularidade subjetiva é reconduzida à sua unidade com o universal, ou seja, é reconciliada com o direito de todos. É pela ação dos tribunais que a universalidade da lei alcança o caso singular, e este recobra a sua proteção, aparentemente perdida, na ação do delinquente.

A universalidade, que, no sistema das carências, era apenas uma necessidade externa, torna-se, enquanto lei, pela *administração da justiça*, mais efetiva, porque a igualdade formal enquanto *pessoa do direito* e a universalidade formal da lei alcança os casos singulares. Assim, efetiva-se o direito da autoconsciência reivindicar frente ao universal a proteção da personalidade e a preservação da liberdade, eliminando o mero capricho do arbítrio subjetivo que incide sobre ela.

Com a *administração da justiça*, a eticidade começa a recompor a unidade ética. Inicia-se, aqui, portanto, um movimento de integração entre o particular e o universal. A lei reconduz o particular ao universal na medida em que, ao alcançar a singularidade do fato(aquele que foi lesado), eleva-o à universalidade do direito suprassumindo a contingência do interesse imediato, mostrando a superioridade e a validade do direito, que, enquanto elemento ético, está acima do interesse das partes. O singular recobra, assim, o seu vínculo com a universalidade da lei que se apresenta como proteção da liberdade e da propriedade. Com a administração da justiça começa propriamente uma reconquista do *ethos*.

Com a *polícia* - entendida como administração pública -, amplia-se ainda mais o vínculo de integração entre universalidade e particularidade, porque, com ela, ultrapassa-se o aspecto repressivo da lesão do direito, no caso singular, para antecipar, de forma preventiva e ininterrupta, a proteção da liberdade e da propriedade -, bens que eram reestabelecidos pela *administração da justiça* depois de praticada a infração. Se são os mesmos bens protegidos, em ambas as circunstâncias, em que sentido, haveria no segundo caso, maior integração entre particularidade e universalidade? A diferença consiste que, no primeiro caso, é o direito de um singular que é resgatado ou protegido, enquanto que, no segundo caso, o que está em jogo é proteção preventiva de todos ou da sociedade em geral. Com a atuação da *polícia*, há uma antecipação temporal na proteção ao direito dos singulares e uma extensão universalizada dessa proteção a todos. De uma ação de repressão, passa-se a uma ação de prevenção. A *polícia* age tendo como objeto de sua ação a manutenção da ordem pública e da infraestrutura. Outro momento de integração mais específico e orgânico, no interior da Sociedade civil, é a *corporação*, que por sua vez, atua de forma mais restrita que a *polícia*, mas integra particularidade e universalidade numa totalidade mais orgânica, embora restrita àqueles que exercem a mesma profissão.

A corporação tem como objeto de sua ação, a efetiva realização do bem-estar do singular; o que, no momento inicial do sistema das carências, era só uma possibilidade do indivíduo isolado, a corporação transforma em realidade, tratando-a como direito. Assim, a *corporação* recompõe e integra

universalidade e particularidade num nível ainda mais elevado e sistematicamente mais orgânico, porque, ao prestar ajuda a seus membros, preocupa-se tanto com os aspectos subjetivos quanto com os objetivos.

A ajuda subjetiva consiste em preservar seus membros da desonra, contribuir com a formação intelectual e moral, fomentar uma maneira de pensar, de sentir e de comportar-se adequada àquele grupo social; desenvolver hábitos e práticas de socialização no interior do grupo profissional; contribuir na formação de uma consciência reflexiva, não só no que diz respeito ao indivíduo singular, mas que seja capaz de refletir sobre as consequências sociais de sua atuação profissional etc.

A ajuda objetiva consiste no auxílio material, circunstancial, para que o membro da corporação atue contra os imprevistos, advindos da contingência particular e recobre o efetivo exercício da profissão. As principais funções da corporação são, portanto, a educação/formação, a socialização e a proteção objetiva/material de seus membros no livre exercício de uma profissão.

Por isso, a *corporação*, como a última instituição na ordem lógica da constituição da sociedade civil, apresenta-se como a forma mais orgânica e o grau mais elevado de integração, que se dá a partir do trabalho, entre o interesse particular e o universal(social), preparando, assim, a passagem lógica e prática para a última instância de mediação e reconciliação entre a vontade particular e a vontade universal no Estado. O Estado reúne em si todas as instâncias de mediação subjetivas e objetivas no percurso de determinação da ideia da liberdade, reconciliando a vontade particular e a vontade universal no seu grau mais elevado, colocando-se como fim último e efetivo da essência humana, ou seja, da liberdade vivida na forma de uma comunidade política.

7 – Considerações finais

Com o conceito de sociedade civil, Hegel articula lógica e realidade social e apresenta as condições objetivas e institucionais sobre como o indivíduo, no mundo moderno, pode realizar a liberdade subjetiva, mas como esta só pode tornar-se efetiva sendo mediada pela forma da universalidade, surge um impasse: Como resolver esta contradição sem suprimir ou negar absolutamente nenhum dos princípios?

Isto é o que Hegel pretendeu resolver ao negar dialeticamente a forma abstrata de conceber dois princípios (particularidade e universalidade) e mostrou, em contrapartida, a sua necessária implicação lógica, bem como a igual exigência de interação prática para que o fim particular e subjetivo possa efetivar-se. Deste modo, a subjetividade, enquanto fim particular, só pode libertar-se de sua abstração interior ao determinar-se de forma prática. Mas como a satisfação dos fins particulares só pode ser obtida pela mediação social do trabalho, isto implica, logicamente, afirmar que a subjetividade, enquanto fim prático, só pode efetivar-se de forma intersubjetiva. Foi o que Hegel demonstrou, em parte, porque o processo lógico de determinação do princípio da liberdade subjetiva não começa e nem termina com o conceito de sociedade civil, ao articular lógica e realidade social, explicitando, assim, as condições objetivas sobre como dá-se o processo de interação e integração social, no interior da mesma, mediado pelas suas diferentes instituições.

Hegel percebeu e demonstrou que a dialética imanente ao sistema das carências, descoberta pelos teóricos da *Economia Política Clássica*, que tem, como princípio autorregulador, a lei da concorrência, era insuficiente para dar conta de todas as determinações do próprio princípio da liberdade subjetiva, e mostrou, através do desenvolvimento da lógica do conceito, a exigência de progredir imanente das determinações da ideia da liberdade em níveis mais concretos e de maior integração social. Hegel, ao descrever as instituições da sociedade civil, demonstrou, de forma prática, como e em que medida estas realizam, por sua estrutura e articulação interna, a ideia da liberdade. Porém, mostrou, ao mesmo tempo, se tomadas em si mesmas, a sua limitação e insuficiência. É, pois, no e pelo Estado que as vontades particular e universal encontram sua unidade ética, política e institucional. A atualidade do conceito de sociedade civil em Hegel não reside na transposição abstrata daqueles conceitos, muito menos na reedição daquelas instituições, mas na lógica que articula dialeticamente aqueles conceitos, porque, através deles, pode-se ler, analisar e compreender de forma sistêmica os fenômenos sociais, políticos, éticos e culturais da sociedade contemporânea.

Referências Bibliográficas

AMENGUAL COLL, G. et alii. *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BOURGEOIS, B.. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2000.

CHAMLEY, P. *Les origines de la pensée économique de Hegel in Hegel-Studien*. Band 3. Bonn: Bouvier, 1965.

COHEN, Jean L. & ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*. Trad. Roberto Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

CRISTI, F. R. "La estructura de la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho*" de Hegel In *Escritos de Teoría*, Santiago de Chile, v. 3-4, 1978-1979, pp. 217-242.

GIUSTI, M. *La diferencia entre sociedad y Estado como rasgo esencial de la modernidad in Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. 13, n° 3, 1987, pp. 299-333.

HEGEL, G. W. F. *A Sociedade Civil*. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Müller. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 2003 (Coleção Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, n° 06).

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução Paulo Meneses...[et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830) (vol. III)*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Principios de la filosofía del derecho: o derecho natural y ciencia política*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

HONNETH Axel. Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. Trad. Rúruin Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

HRWEILER, G. *Hegels Gesellschaftslehre*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1976.

JAESCHKE, Walter. *Direito e eticidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004 (Col. Filosofia, 176).

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade e estado*. Trad. Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

MARINI, G. *Estructura y significados de la Sociedad civil hegeliana* In AMENGUAL COLL, G. (ed.). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

OTTMANN, H. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*. Band I – Hegel im Spiegel der Interpretationen. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e lo Stato*. Trad. Anna Lucia Künkler Giavotto e Rosa Curino Cerrato; editado em 1920. Bologna, Itália: Mulino, 1976.

SALVUCCI, P. *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto: la società civile*. Urbino: Univ. Di Urbino, 1971.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

VAZ, H. C. de Lima. *Sociedade civil e estado* In *Síntese*, Rio de Janeiro, v. 7, nº 19, maio/ago, 1980.

Data de Recebimento: 12 de novembro de 2013;

Data de Aceite para Publicação: 09 de janeiro de 2014.