

A CRÍTICA DE HEGEL À IDEIA DE VONTADE GERAL DE ROUSSEAU

HEGEL'S CRITIC OF THE ROUSSEOUNIAN IDEIA OF GENERAL WILL

Márcio Egídio Schäfer¹

Resumo: O presente artigo tem a intenção explicitar a intrincada relação entre o indivíduo e o Estado. Tendo no horizonte autores como Rousseau e Hegel, ter-se-á como meta explicitar qual a necessidade das relações institucionalizadas na figura do Estado. Para chegar à meta estabelecida buscar-se-á trilhar o caminho pelo qual Hegel criticou a noção rousseuniana de vontade geral. Para compreender essa crítica, apresentaremos primeiramente a concepção hegeliana do Estado, focando alguns traços de sua justificação da instituição estatal. Em segundo lugar, buscaremos desdobrar o argumento de Rousseau acerca da instituição do Estado, especialmente como o autor pretende no âmbito da sociedade civil recobrar o espaço da liberdade. No último momento pretendemos fazer um inventário dos dois primeiros, enfatizando os elementos centrais que fazem Hegel recusar o procedimento de fundamentação da vontade geral de Rousseau.

Palavras-Chave: Rousseau. Hegel. Vontade geral. Vontade particular. Razão.

Abstract: The present article has as intention to make explicit the intricate relation between the individual and the state. Having in mind theories of authors as Rousseau and Hegel, this text has as target to make explicit the necessity to institute the social relations in the figure of the state. To reach the established target we trace the way through which Hegel has criticized to the rousseunian conception of general will. To understand this critic, firstly we present the hegelian conception of state, focusing any traces of his justification of the static institution. Secondly, we want to unfold Rousseau's argument about the institution of the state, especially how this author want to recover the liberty in the domain of the civil society. In the last moment we want to make an inventory of the first two, emphasizing the central elements of the hegelian refusal of the rousseunian procedure of the foundation of the general will.

Key words: Rousseau. Hegel. General will. Particular will. Reason.

Considerações preliminares

No presente trabalho pretende-se apresentar, mesmo que de forma breve, a crítica que Hegel endereçou a noção de vontade geral de Rousseau, na qual é igualmente perceptível o veio crítico com o qual o filósofo alemão trata as assim chamadas teorias do contrato social. Embora não seja esse o fio condutor de nossa

¹ Mestrando PUCRS. Bolsista CAPES. marcio_schafer@hotmail.com.

exposição, urge atentar para esse aspecto crítico da filosofia do contrato, pois é esse o ponto de partida a partir do qual desenvolve a refutação da noção de vontade geral tal como é fundamentada por Rousseau.

O cerne de nossa análise repousará na Filosofia do Direito de Hegel, especialmente no § 258 e a obra referente à Rousseau não será outra senão o Contrato Social. O ponto de partida da nossa investigação é a famosa crítica que Hegel perpetrava contra as teorias filosóficas que visam fundar o Estado no arbítrio dos indivíduos, que ao selarem o pacto social seriam os “pais” do Estado. Diferentemente de Kant, onde o indivíduo é tributário da razão, Hegel a concebe como uma faculdade supra-individual, que não pode ser circunscrita somente ao domínio dos agentes particulares. Desse modo, o Estado, na medida em que é a realização da razão na história não pode em hipótese alguma ser deduzido a partir da junção de um conjunto de atores sociais tomados em isolamento, que decidem instituir o Estado. Admitir semelhante dedução equivaleria a assentar o Estado numa base extremamente frágil, que pode ruir a qualquer instante, uma vez que está ancorado no arbítrio dos particulares, por isso algo unilateral, que assim como foi instituído de forma unilateral pode também ser destituído. Vale dizer, o Estado torna-se com isso uma instituição cuja existência é agora contingente.

Ora, sabemos de antemão que tal consequência é integralmente incompatível com a filosofia política de Hegel. Ou seja, para nosso filósofo, o Estado é uma instituição cuja existência não pode ser condicionada pelo acordo unilateral dos particulares, mas esse é antes necessário e precede a existência do indivíduo tomado em sua singularidade.

A formulação de crítica hegeliana implode o procedimento contratualista desde sua base na medida em que refuta o postulado do indivíduo que tomado singularmente, fazendo uso de suas faculdades cognitivas é capaz de discernir o que é melhor para a sua prosperidade e preservação. Ou seja, o Estado não precisa ser instituído *sticto sensu*, pois tanto precede o indivíduo como o sucede. Sendo fruto da razão que se desenrola na história, o Estado não depende e não pode depender da relação contratual estabelecida entre as individualidades.

I

A explicitação da origem do Estado e sua respectiva função no seio da comunidade humana sempre foi objeto de muita discussão. Elucidar o porquê de os seres humanos estabelecerem relações entre si é um caminho profícuo para desvendar a natureza do Estado.

Hegel compreende que tal questão é em certo sentido, com o perdão da redundância, sem sentido. Isso pela simples razão de os seres humanos serem sociais. Desse modo, se torna prescindível perscrutar uma pretensa origem longínqua da instituição estatal e das relações entre os seres humanos, pois o fato de o homem estabelecer relações com os seus congêneres é algo ínsito a sua natureza. Vale dizer, desde sempre entabulam relações entre si e, mais ainda, é nessas relações que realiza seu ser. Afastar-se da sociedade, já desde os gregos significa duas coisas: ou se é uma besta ou se é deus.

Mesmo que existam essas relações sociais “naturais”, bem entendido, não se segue que o problema do político, do Estado não seja relevado por Hegel. Ao contrário, a dimensão da vida política, da depuração filosófica das instituições políticas é um problema de primeira grandeza e, como tal, merece uma análise bastante detalhada. Entre outras razões podemos arrolar aqui o fato de que num possível desleixo em relação ao tratamento filosófico do Estado podem advir conseqüências desastrosas do ponto de vista da auto-realização do ser humano. Como veremos em instantes, Hegel esta ciente de que não obstante as instituições antecederem os indivíduos e esse só possa se realizar nessas, não é qualquer instituição que conduz à efetivação do indivíduo. No § 153 da Filosofia do Direito lemos:

O direito dos indivíduos para sua determinação subjetiva para a liberdade tem dentro da pertença a uma efetividade ética seu preenchimento, na medida em que a certeza de sua liberdade tem em tal objetividade a sua verdade e possui no ético verdadeiramente sua universalidade interior.

Adendo: Sobre a pergunta de um pai acerca do melhor modo de educar eticamente seu filho, o pitagórico deu a resposta: faça-o cidadão de um estado com boas leis. (HEGEL, 1986, p. 303).

A complexa discussão acerca da relação Estado e indivíduo, universal e particular recebe no § 153 algumas pistas de seu tratamento hegeliano. Para nosso filósofo, a realização da individualidade, bem compreendido, o exercício da liberdade, só pode encontrar seu ponto de sustentação na totalidade ética. Nota-se no referido § 153, que instaurar uma relação de oposição entre indivíduo e Estado somente pode repousar numa incompreensão da verdadeira natureza dessa. Por isso a importante resposta do pitagórico: se quiseres educar teu filho da melhor maneira possível, faça-o ser cidadão de um Estado com boas leis. É no cenário de uma boa totalidade ética é que

o cidadão pode florescer. E por isso que é quase como um dever do pai fazer o filho partícipe de um Estado com boas leis, i. é, um Estado bom.

Em Hegel, portanto, há uma clivagem entre o que é um Estado bom e um Estado mau. Avançado nas filigranas hegelianas, pode-se dizer que existem Estados que correspondem ao conceito e outros que não correspondem. Assim sendo, torna-se impreterível analisar algumas seções onde Hegel trata do conceito de Estado, notadamente os parágrafos 257, 258, 259 e 260, para poder compreender o que está em jogo na concepção de estado de Hegel.

No § 260 da Filosofia do Direito lemos

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a liberdade concreta subsiste nisso, que a singularidade pessoal e seus interesses singulares tenham seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seus direito para si, enquanto por si mesmos eles passam para o interesse da parte universal, parte com o saber e o querer da mesma e, com efeito, enquanto reconhecem seu próprio espírito substancial, e são ativos por ele enquanto ele é seu fim último, de modo que nem o universal sem o interesse, o saber e o querer do singular vale e é levado a termo, e nem que os indivíduos somente vivam para o último como pessoas privadas e não tenham de imediato no e para o querer universal uma atividade eficaz consciente. O principio dos estados modernos tem essa extraordinária força e profundidade, de deixar o principio da subjetividade se completar no extremo autônomo da singularidade pessoal e, em seguida, reconduzi-lo na unidade substancial e assim ele mesmo mantém-se nela. (HEGEL, 1986, p.406/407).

A preocupação de Hegel na citação feita parece ser a de desbastar o caminho que conduz a correta compreensão de sua doutrina do Estado. Fica-se até com a impressão de que Hegel anteviu algumas deturpações que poderiam ocorrer em seu pensamento. Para afastar essas interpretações canhestras que podem se seguir à sua concepção da proeminência do Estado frente ao indivíduo, Hegel mostra que qualquer concepção unilateral da relação Estado/indivíduo, que privilegie seja o Estado ou o indivíduo, não poderá levar a termo a concretude da liberdade. Nesse sentido, ele é peremptório: ou bem os interesses do indivíduo são levados em conta pela substancialidade ética, pelo todo e ele, o indivíduo, se reconhece na mesma ou, então, a liberdade está à deriva. Mas, na contrapartida requerida ao indivíduo pode-se ler igualmente: também os indivíduos devem ter uma relação consciente, ativa em relação ao espírito substancial. Sendo fiel à exposição de Hegel, não há como querer atribuir à Hegel uma concepção de Estado opressor, onde os interesses da particularidade são relegados ao último plano.

A despeito da substancialidade ética, da efetivação da razão na história, há que se perguntar ainda como o particular se reconhece nesse conteúdo universal. Para elucidar tal questão, cabe mencionar que para nosso filósofo, o ser humano não é um ser somente natural, mas possui a razão, o pensamento, mediante o qual ele pode se dispor a ser instrumento do Espírito na consecução da racionalidade na história, i.é, de agir, de ser ativo de tal modo a construir um estado de coisas onde esteja assegurado o direito de realizar sua liberdade. Segundo Rosenfield

Trata-se, porém, para Hegel, de compreender as relações de direito como produzidas por uma história que se torna, assim, presente a si. Pensar o ser é pensar o que induz a uma nova exposição de si. A palavra-chave da filosofia política hegeliana não é a de resignação frente ao ser, mas a de sua transformação com fim de verificar a verdade do que está nascendo. No que se refere à vontade individual, isto se expressa através de uma racionalidade e de uma infinitude que não aceitam o aspecto limitado próprio de uma imediatividade que se conformaria com uma existência precária, não-livre. (ROSENFELD, 1983, p. 66).

O reverso dessa concepção racional de ser humano é a sua concepção enquanto ser natural. Porém, se por um lado o ser enquanto racional é capaz de ocupar-se da história presente e reconhecer nela seus traços racionais ou de rechaçar as limitações de uma imediatividade e pôr um conteúdo mediado, a vontade natural fica presa a essa imediatividade. Constata Rosenfield

Se, por exemplo, o ponto de partida do pensamento político de Hegel fosse o homem como ser natural, ver-se-ia com dificuldade como o universal poderia se desenvolver a partir do movimento da particularidade. O universal seria necessariamente imposto à particularidade, que sob forma de “utilidade” da existência das relações comunitárias, quer pela “segurança” que pode usufruir a vontade. [...] numa tal concepção, a relação a outrem ficaria completamente dependente da anarquia das pulsões e desejos ou, o que significa a mesma coisa, do atomismo que caracteriza um tal estado. A forma de organização política daí resultante não será diferente da do contrato social, seja sua versão autoritária (Hobbes) seja na sua versão liberal (Locke, Rousseau). (ROSENFELD, 1983, p. 66).

Hegel, entretanto, no § 257 afirma que “o Estado é a efetividade da ideia ética – o espírito ético, enquanto o revelado, a si mesmo claro, vontade substancial, que se sabe e que se pensa, e que o que sabe na medida em que o sabe, realiza”. Em § 258 pode-se ler que “o estado é a efetividade da vontade substancial, que ele tem na sua universalidade elevada à autoconsciência singular, o em si e para si racional”. Desse modo, o que é reclamado à vontade particular é o reconhecer as determinações trazidas

à tona pelo movimento da história. Em outras palavras, trata-se de desvelar os fatos empíricos de tal modo a pôr à luz do dia o processo histórico, o vir-a-ser do espírito nos costumes (*Sitten*). Mas isso não deve induzir a vontade particular a um estado de resignação frente às figurações históricas que se apresentam fenomenalmente, mas que por debaixo das aparências não correspondem a um momento da concretização da razão na história. Isso não implica que a história esteja vedada ao irracional, mas que compete aos indivíduos dotados de razão avaliar a racionalidade ou não daquilo que lhes é dado historicamente e atuar sobre esse conteúdo dado com vistas à perfeccioná-lo conforme o racional.

II

O problema crucial que Rousseau visa resolver é o que diz respeito à perda da liberdade natural dos homens. O filósofo genebrino abre o *Contrato Social* afirmando que “o homem nasce livre e por toda a parte se encontra a ferros”. (ROUSSEAU, 1973, p. 28) Desse modo, o que precisa ser explicitado é como se dá essa perda da liberdade e como essa pode ser restituída ao ser humano.

Os afamados discursos de Rousseau, especialmente o que versa sobre *a Origem e a desigualdade entre os homens e Sobre a origem das línguas* notabilizaram seu autor como um filósofo que via o ser humano como fruindo da liberdade plena no estado natural. Tal fato deve ser antes atribuído antes à frugalidade do homem em seu estado de natureza do que a uma pretensa bondade natural do ser humano. Como afirma o filósofo genebrino “parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo qualquer espécie de relação moral ou deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios ou virtudes”(ROUSSEAU, 1973, p. 257).

Indagando sob qual tipo de vida é a mais insuportável, diz Rousseau:

Pergunto qual das duas – a vida civil ou a natural- é mais suscetível de tornar-se insuportável para aqueles que a fruem. À nossa volta, vemos quase somente pessoas que se lamentam de sua existência, inúmeras vezes até que dela se privam assim que podem, e o conjunto das leis divinas mal basta para deter essa desordem. Pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade pensou em lamentar-se da vi e em querer morrer. (ROUSSEAU, 1973, p. 257).

A questão que Rousseau perseguirá será a de como reconduzir o ser humano ao caminho da liberdade. Com o advento das luzes, o retorno ao estado de natureza está vedado. A consecução da liberdade deve ser proporcionada no estado civil.

O procedimento que o filósofo vai adotar consiste numa forma genuína de estabelecer um vínculo entre a vontade particular e a Vontade geral. Supondo um estado de degenerescência geral da naturalidade do ser humano, em que as forças opositoras da liberdade humana e, sobretudo, da conservação de cada indivíduo, põe-se a seguinte tarefa: ou os seres humanos alteram seu modo de vida ou perecem.

Todavia, o que precisa ser elucidado é como os homens podem alterar seu modo de vida para assegurar sua existência. A posição de Rousseau em relação a esse ponto é bastante explícita. O que está em questão é uma relação de forças, onde o indivíduo tomado na sua singularidade é inapto a fazer frente às forças que ameaçam sua liberdade e conservação.

A isso se segue uma outra constatação importante: “ os homens não podem engendrar novas forças, mas somente reunir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças”(ROUSSEAU, 1973, p. 37). E é nesse contexto que surge o pacto social ou o contrato.² É, portanto, na reunião de forças individuais que se engendra uma força comum capaz de defender a todos contra aquilo que constitui uma ameaça contra a liberdade e a conservação dos particulares.

Insistindo na questão da liberdade, Rousseau esclarece que pelo fato de os indivíduos formarem uma associação através da reunião de forças, i.é, que repassam a sua força particular para uma força geral, os indivíduos não se tornam negligentes em relação a sua conservação e liberdade. Conforme o autor:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja as pessoas e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. (ROUSSEAU, 1973, p. 38).

Desse modo, a instauração do pacto social, do contrato não lesa, para Rousseau, a liberdade de cada contratante. Ao contrário; em função das razões arroladas por Rousseau, percebe-se que a única forma de assegurar as condições de sua conservação e liberdade é formar uma força comum que seja apta a derrotar os inimigos que os ameaçam. Cabe salientar ainda que o contrato é instituído pelos próprios indivíduos. Ou

² O que precisa ser destacado aqui é o fato de o contrato, para Rousseau, não ser um fato histórico concreto. Basta lembrar no modo como ele inicia a seção sobre o pacto social: suponhamos que vê-se que ele é uma suposição no procedimento argumentativo do filósofo.

seja, a força comum é expressão do próprio particular, obviamente potencializado na medida em que essa congrega múltiplas particularidades.

É salutar recordar aqui que a vontade geral, desse modo, é fruto da autonomia do agente particular. E desse modo ela não fere a liberdade do indivíduo, pois em última instância ele não está seguindo senão os ditames dados por ele mesmo. Aliás, essa ideia da autonomia pode ser considerada como uma das ideias rousseauianas que fascinaram Kant, para quem o dar-se a si mesmo as suas leis era expressão máxima da racionalidade inerente ao sujeito moral. Desse modo, pelo contrato social

Cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e maior força para conservar o que se tem. Se separar-se, pois, do pacto social aquilo que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo. (ROUSSEAU, 1973, p.39).

Enfim, na suposição do contrato social é que Rousseau desdobra o artifício a partir do qual ele quer reconduzir os seres humanos para o caminho da liberdade. Não se trata de querer retornar a um estado de coisas selvagem, natural, mas de dentro do contexto da sociedade civil tornar possível a liberdade. Desse modo, duas observações acerca do contrato são seminais: ele repousa no arbítrio autônomo do indivíduo que repassa sua força para a força comum e a Vontade geral, enquanto exprime o arbítrio individual, não nega a liberdade individual. Ao contrário; é por intermédio dela que a particularidade obtém maior força para conservar o que tem. É por esse viés argumentativo que Rousseau intenta superar o conflito entre universalidade e particularidade.

III

O grande mérito de Rousseau, segundo Hegel, foi o de ter posto o fundamento do Estado no elemento da vontade e não num impulso de sociabilidade ou qualquer outro princípio. Na medida em que pôs o fundamento do Estado no elemento da vontade, abriu as portas do pensamento como ponto de partida da universalidade. Ou seja, Rousseau formulou a questão adequadamente na medida em que conseguiu apresentá-la de tal modo que superou o fosso entre a vontade particular e a Vontade geral. Essas não são mais esferas antagônicas, que lutam cada qual a sua maneira para

obter seu espaço. Há uma relação de complementaridade entre uma e outra, aliás, uma é instituída com vistas à preservação da outra.

À diferença de Rousseau, Hegel vai, contudo, ver uma forma distinta de fundamentar essa relação entre o particular e o geral. A dificuldade advinda do procedimento rousseauiano, da fundação da Vontade geral no arbítrio particular, é a de em última instância fazer o Estado repousar no elemento da contingência. Desse modo, não obstante a genialidade de Rousseau de instituir a Vontade geral, de criar um domínio universal no qual as particularidades se reconhecem, tal domínio está assentado em bases muito frágeis. Se nada mais serve de sustentáculo ao Estado senão o arbítrio individual, esse se encontra em apuros, porque da mesma maneira em que foi trazido ao mundo pela vontade dos particulares, igualmente pode ser dissolvido pela mesma.

Assim, mesmo que Hegel tribute à Rousseau o mérito de ter posto a relação entre Estado e Indivíduo em termos adequados, não vai poupar críticas ao método empregado no procedimento adotado pelo filósofo genebrino. No § 258 da Filosofia o Direito lemos que

A consideração filosófica apenas trata do intrínseco a tudo isso, do *conceito pensado*. No que tange à busca desse conceito, *Rousseau* teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não apenas segundo sua forma (como algo do impulso da sociabilidade, da autoridade divina), porém segundo o conteúdo é *pensamento*, e com efeito, é o próprio *pensar*, a saber, a *vontade*. Visto que ele compreendeu a vontade somente na forma determinada da vontade *singular* (como posteriormente também Fichte) e a vontade universal não enquanto o racional da vontade em si e para si, porém apenas enquanto o *coletivo*, que provém dessa vontade singular *enquanto consciente*, assim tornou a união dos singulares no Estado num *contrato*, que com isso tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso caprichoso, e disso se seguem as consequências ulteriores do mero entendimento, destruindo o divino sendo em si e para si e a sua autoridade e majestade absolutas. (HEGEL, 1986, p. 400).

O pensar em questão no argumento de Rousseau não é um pensar forte, uma racionalidade hegeliana. Desse modo, ao deslocar a fundamentação do Estado do âmbito da razão que se concretiza na história e que faz com que o Estado seja um elemento imprescindível para a realização da liberdade, fazendo-o repousar no elemento da contingência, do arbítrio individual, Rousseau põe sob suspeição a própria necessidade do Estado. Senão por mais, simplesmente pelo fato de ele ser fruto de um acordo e acordos podem ser desfeitos. Não se trata, bem entendido, de enfraquecer a

filosofia política de Rousseau atribuindo-lhe um conceito fraco de Estado. Não resta dúvida quanto à centralidade do Estado na concepção política do autor.

A ênfase da crítica hegeliana é a fundamentação dada ao Estado, que tal como foi efetuada por Rousseau, tornou-o algo contingente. Sendo algo em-si e para-si racional, o Estado não pode ser assolado pela contingência. Não pode ser da competência do indivíduo sancionar e revogar a instituição estatal. Para vedar essa possibilidade, Hegel faz o Estado repousar não num contrato social, mas no desdobrar da razão imanente à história. Por essa razão a satisfação da vontade particular somente pode ser encontrada na inserção do indivíduo na comunidade política, que sempre precede o indivíduo. Mas essa precedência, como já foi dito, não é sinônimo de irreversibilidade, de imutabilidade. Por isso não compete ao indivíduo questionar a existência do Estado em si, mas averiguar o Estado existente com vistas a transformá-lo na medida em que expresse um *status quo* no qual os interesses particulares sejam desconsiderados. Isso exige, antes de mais nada, a participação ativas das consciências particulares, que cientes de seu papel protagonista na comunidade política, fazendo uso de sua racionalidade, tornam o Estado correspondente ao seu conceito.

Conclusão

No itinerário que percorremos na presente investigação intentamos mostrar a controversa relação entre o Estado e indivíduos, buscando apresentar duas visões não opostas sobre essa relação. Não opostas, porque tanto Rousseau como Hegel concordam que a particularidade e a universalidade devem conduzir para uma relação de mútua satisfação. Por essa razão a vontade particular em Rousseau tem assegurado de modo mais robusto a sua conservação à medida que faz parte da Vontade geral, bem como para Hegel a efetivação da liberdade requer a inserção do indivíduo na comunidade política. Mas isso sempre é uma via de duas mãos, pois na medida em que a particularidade quer encontrar sua satisfação no elemento da universalidade, i. é, ter direitos, o Estado tem igualmente a sua contrapartida, ou seja, põe deveres para os cidadãos.

Uma vez que o ponto de controvérsia entre Rousseau e Hegel não reside no reconhecimento dessa relação necessária entre o Estado e o indivíduo, a pergunta que pretendeu se responder foi, então, qual a discrepância que ocorre no tratamento despendido pelos autores no problema em questão. Como se pretendeu demonstrar, o

problema finca raízes quando entra em questão a justificação última da origem do Estado.

Nesse sentido, o cerne da crítica hegeliana é no procedimento contratualista do qual Rousseau é adepto. Ao calcar o Estado no arbítrio das particularidades, Rousseau desconsiderou a racionalidade inerente ao Estado, porque se tivesse reconhecido tal, não poderia ter deixado a contingência perpassar o mesmo. Mas como fundou a origem do Estado no arbítrio unilateral dos indivíduos, tornou-o algo contingente, cuja existência pode ser dissolvida da mesma maneira como foi engendrada: basta o arbítrio das vontades particulares.

Hegel, ao fundar o Estado na racionalidade imanente do devir histórico, atentou para o racional em si do Estado, enquanto esfera concretizadora da ideia da liberdade. Mas cabe ressaltar mais uma vez, que isso não implica que o filósofo tenha tomado por racional todo e qualquer estado. Sempre fica por conta dos indivíduos verificar a racionalidade do estado existente, para na ausência dessa, atuar no sentido de instaurar um estado de coisas no qual a racionalidade entre em vigência.

Referências:

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, W 7. E. Moldenhauer e K. M. Michel (ed.). Frankfurt a. M., 1986. Ed. brasileira, *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. São Paulo: Loyola, 2010. (no prelo)

ROSENFELD, D.L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril cultural, 1973.

_____. *Do contrato social*. São Paulo: Abril cultural, 1973.

Artigo recebido em: 17/08/10

Aceito em: 29/11/10