FELIPE HENRIQUE CANAVAL GOMES

O voto na filosofia do direito de Hegel:
o conceito de liberdade entre os interesses individuais e coletivos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências. Versão Corrigida. A original encontra-se disponível no Serviço de Pós-Graduação da FDRP/USP.

Área de Concentração: Desenvolvimento no Estado Democrático de Direito

Orientador: Profa. Dra. Cristina Godoy Bernardo de Oliveira

Ribeirão Preto

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
e Seção Técnica de Informática da FDRP/USP,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

GG633v
v Gomes, Felipe Henrique Canaval
O voto na filosofia do direito de Hegel: o conceito de liberdade
entre os direitos individuais e coletivos / Felipe Henrique Canaval
Gomes; orientadora Cristina Godoy Bernardo de Oliveira. -- Ribeirão
Preto, 2016.
206 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Direito) --
Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo,
2016.

1. FILOSOFIA DO DIREITO. 2. HEGELIANISMO. 3. VOTO. I.
de Oliveira, Cristina Godoy Bernardo, orient. II. Título

Nome: GOMES, Felipe Henrique Canaval

Título: O voto na filosofia do direito de Hegel: o conceito de liberdade entre os direitos individuais e coletivos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

“Esses são os grandes homens da história, cujos fins particulares contêm o substancial que é a vontade do espírito universal. (...) Tais heróis parecem esgotarem-se a si mesmo, e suas ações produziram situações e condições mundiais que parecem ser unicamente sua tarefa e obra.”

A Luiz Inácio Lula da Silva

Agradecimentos

À minha família e amigos, pelo apoio incondicional

À Profa. Dra. Cristina Godoy Bernardo de Oliveira, pela atenção e apoio durante o processo de orientação.

Ao Prof. Dr. Rubens Beçak, pelo apoio e orientação durante a pesquisa.

Ao Prof. Dr. Márcio Henrique Pereira Ponzilacqua, que nos anos de convivência, muito me ensinou, contribuindo para meu crescimento científico e intelectual.

Ao corpo de funcionários da FDRP-USP, especialmente à Vânia Prudencio e Ednéia Silva Santos Rocha.

À Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, pela oportunidade de realização do curso de mestrado.

Emancipate yourselves from mental slavery;
None but ourselves can free our minds.

Bob Marley

Resumo

GOMES, Felipe. O voto na Filosofia do Direito de Hegel: o conceito de liberdade entre os interesses individuais e coletivos. 2016. 206 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2016

Esta dissertação estuda o voto na filosofia política de Hegel. Nossa hipótese é que o modelo hegeliano de voto consegue pacificar as divergências entre interesses individuais e coletivos que surgem a partir da representação da sociedade civil na assembleia do Estado. Após uma introdução ao seu pensamento, onde serão considerados aspectos da dialética hegeliana, estudaremos o contexto histórico no qual se insere a filosofia hegeliana. A partir daí, teremos as referências necessárias para trabalharmos com a teoria madura da sociedade civil e do Estado na Filosofia do Direito. Discutiremos o voto como instrumento de intercâmbio dessas esferas, como elemento de efetivação das liberdades individuais e coletivas. Analisamos como a participação eleitoral se propõe a ser um desses mecanismos que satisfaça a exigência moderna de conservar os interesses individuais, ao mesmo tempo em que programam interesses coletivos. Tema relevante até os dias de hoje, a disputa entre indivíduo e comunidade, Hegel oferece uma solução que satisfaça a ambos e responde a isso com o voto estamental e corporativo.

Palavras-chave: Hegel. Filosofia do Direito. Voto. Liberdade. Estado.

Abstract

GOMES, Felipe. The vote in Hegel's Philosophy of Law: the concept of liberty between individuals and collective interests. 2016. 206 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2016.

This dissertation studies the vote in Hegel's political philosophy. Our hypothesis is that the Hegelian model of vote can pacify the differences between individual and collective interests that arise from the representation of civil society in meeting the state. After an introduction to his thought, which will be considered aspects of Hegelian dialectics, we will study the historical context. From there, we will have the necessary references to work with the mature theory of civil society and the state in the Philosophy of Law. We will discuss the vote as an exchange tool such spheres as effective element of individual and collective freedoms. We analyze how the turnout is proposed to be one of those mechanisms that meet modern demands to retain individual interests, while scheduling collective interests. Theme relevant for today, the contest between individual and community, Hegel offers a solution that satisfies both and responds to this with states and corporate vote.

Keywords: Hegel. Philosophy of law. Vote. Freedom. State

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
NOTA BIOGRÁFICA.....	16
O JOVEM HEGEL.....	17
1. <i>Querela do Panteísmo.....</i>	<i>17</i>
2. <i>Schelling e Fichte.....</i>	<i>25</i>
3. <i>O “jovem” Hegel.....</i>	<i>28</i>
4. <i>O voto em dois escritos políticos da juventude de Hegel.....</i>	<i>40</i>
4.1 <i>A positividade da religião cristã.....</i>	<i>40</i>
4.2 <i>As autoridades municipais de Württemberg devem ser eleitas pelo povo.....</i>	<i>45</i>
A FORMAÇÃO DA FILOSOFIA MADURA EM JENA.....	50
1. <i>Hegel em Jena.....</i>	<i>50</i>
2. <i>Contradição e totalidade.....</i>	<i>57</i>
3. <i>A função do ceticismo na ascensão da consciência ao absoluto e a crítica à filosofia da reflexão.....</i>	<i>60</i>
4. <i>O desenho da Fenomenologia.....</i>	<i>64</i>
5. <i>A estrutura da consciência.....</i>	<i>66</i>
6. <i>Momentos e figuras do itinerário fenomenológico.....</i>	<i>68</i>
7. <i>Razão.....</i>	<i>69</i>
8. <i>Saber absoluto.....</i>	<i>70</i>
OS ANOS EM BERLIM.....	73
1. <i>Introdução.....</i>	<i>73</i>
2. <i>Os reformadores.....</i>	<i>73</i>
3. <i>Censura.....</i>	<i>74</i>
4. <i>A polêmica contra Fries no prefácio da Filosofia do direito.....</i>	<i>75</i>
5. <i>Filosofia de Fries.....</i>	<i>79</i>
6. <i>Crítica de Hegel à teoria da virtude de Fries.....</i>	<i>81</i>
SUBSTANCIA ÉTICA.....	86
1. <i>“O que é isso?” ou sobre a substância ética.....</i>	<i>86</i>
2. <i>Razão, ciência e política.....</i>	<i>88</i>
3. <i>Dois maneiras de tratar o direito natural.....</i>	<i>96</i>

4. “Vida ética”	105
5. Rumor à ideia de liberdade.....	111
6. A formação histórica do Estado ético.....	114
7. A “vida ética” grega.....	121
8. Consciência romana.....	125
9. Surgimento do Estado moderno.....	127
A MEDIAÇÃO SOCIOPOLÍTICA DO ESTADO MODERNO.....	133
1. Sociedade civil.....	133
2. Estamentos.....	140
3. Corporação e vida política corporativa.....	144
4. O “significado” e o “problema” da corporação para a filosofia e a política do século XX.....	153
A CONSTITUIÇÃO DO ESTADO RACIONAL.....	156
1. Soberania.....	156
2. Constituição.....	161
3. Representação e voto.....	173
4. Mulheres na vida política?	182
5. Voto censitário.....	184
6. Partidos políticos.....	186
CONCLUSÃO.....	189
SUGESTÕES PARA NOVAS PESQUISAS.....	192
REFERÊNCIAS.....	193

INTRODUÇÃO

Vivemos em uma época, para usar o mesmo termo de Michel Henry (2012), “paradoxal”, pois, enquanto presenciamos um desenvolvimento sem precedente do saber, somos também testemunhas, quando não sem exagero vítimas, de um verdadeiro desmoronamento da cultura que se reflete, sobretudo, na forma como nos inserimos na vida em sociedade.

Charles Taylor (1991), em seu livro sobre a ética do individualismo, usando de certa expressão da psicanálise, fala de um fenômeno generalizado de mal-estar na sociedade contemporânea, um “sentimento de perda”, que acaba se refletindo na vida pública. Trata-se não mais no sentimento, mas de uma constatação de que as estruturas da sociedade moderna restringem severamente nossas escolhas, sejam elas coletivas ou individuais, em prol de decisões que afirmam a predominância do saber técnico sobre os valores da sociedade.

Nos dias de hoje, as principais estruturas coletivas das sociedades modernas tendem a se configurarem como instrumentos de decisões cujo valor precisa ser medido pelo impacto sobre as situações individuais. Sob essa conformação, o que é fundamental na formação da vida pública é aquilo em que as instituições foram transformadas e não o que elas expressam. A tendência da sociedade moderna é tratar essas instituições em um domínio neutro, objetificado, a ser organizado para que se busque constantemente a máxima eficácia.

Há, nesse sentido, uma perda de liberdade que tem sido amplamente discutida pelos filósofos contemporâneos. O cerne da discussão, que Taylor (1991) faz remeter a muitas vezes se remete ao argumento de Tocqueville (2012, p. 457) que diz que em uma sociedade onde os indivíduos optam pelos confortos da vida privada – “*tout entier dans la solitude de son propre coeur*” – é aquela em que poucos vão querer participar da gestão do Estado. Sempre se preferirá ficar em casa enquanto os governos mantiverem a promessa de garantir a produção dos meios para as satisfações da vida privada. Isso, no entanto, continua aquele autor, expõe ao perigo de uma nova forma de despotismo “moderado”, que não dispõe das formas do terror ou da opressão como mecanismo de manutenção de poder, mas apela para a diluição da sociedade em átomos e o indivíduo-

cidadão vê-se abandonado e sozinho lutando contra uma máquina cada vez mais poderosa, um misto indissociável de Estado e sociedade civil.

As práticas democráticas da sociedade atual parecem hoje passar por algo semelhante a uma derrocada.

*

Nas últimas décadas do século anterior, a filosofia de Kant havia definitivamente colocado o sujeito no centro da filosofia e seu conceito de moralidade havia equiparado a vontade à razão. A autonomia moral era equivalente à liberdade, no sentido radical em que era dado pela vontade moral. No seio de uma comunidade de estudiosos em polvorosa com a recepção dos trabalhos de Kant, a afirmação radical da autonomia moral humana não estimulou somente o entusiasmo pela radicalização do conceito de liberdade subjetiva, e para toda a geração de intelectuais alemães a partir da década de 1790, as linhas de afinidade também convergiram em direção às instituições da vida comum.

Na primeira década do século XIX, Schelling e Hegel estavam às voltas com um projeto filosófico que visava superar justamente essas consequências do individualismo emergente da sociedade moderna. Por intermédio de Fichte, Schelling vinha se distanciando da distinção entre espírito e natureza, que fundava o conceito de liberdade moral em Kant. Fichte segue Kant no que diz respeito à questão da efetivação da liberdade: a superação da contraposição entre vontade racional e realidade material se realizava em um progresso infinito – na terminologia de Fichte, o Eu e o Não-Eu em direção ao Eu Absoluto, entretanto, não chegando nunca a ser efetivamente presente. A filosofia de Schelling vai em direção à efetividade do Ser Absoluto, exigindo que o pensamento apanhe a unidade do Ser, superando todas as contraposições na ideia do Absoluto. Ao tomar esse caminho, Schelling retoma a ideia favorita do platonismo de que o mundo é um organismo animado contraposto a qualquer oposição entre liberdade e natureza, e a reflexão, um momento negativo da limitação e da finitude.

Hegel também contestava a posição kantiana de que a razão transcendental não constituía um instrumento de conhecimento independente do entendimento ou da experiência em geral. Nos moldes de Schelling, ele reivindicava para a filosofia o conhecimento do Absoluto. No entanto, Hegel, ao contrário daquele, tratou de evitar que a reflexão ficasse reduzida ao entendimento, como teria ocorrido na filosofia de Kant:

tomada como instrumento do saber, a reflexão entra em relação com o Absoluto. Para Hegel (2002), a razão pode estabelecer uma relação com o Absoluto ao mesmo tempo em que resgata o finito de sua finitude, porque é a síntese da reflexão e da infinitude. O saber do Absoluto é, então, uma forma de intuição, que aparece imediatamente como sentimento da presença da totalidade. Na arte e na religião, o absoluto chega a intuição de si mesmo em outro, mas não se tornar consciente que o Absoluto se relaciona consigo mesmo. A ascensão à consciência do Absoluto na relação de si consigo mesmo requer a filosofia, embora tanto a arte e a religião, como também a própria filosofia constituem formas de relacionamento com o Ser Absoluto.

Nos primeiros esboços de Jena, a ideia do Absoluto se projeta em três momentos: na ideia como tal, a lógica, na natureza como sua realização, e no espírito como seu retorno a si mesmo. A realização do espírito requer o desenvolvimento da história (humana) para efetivar-se, e que, portanto, demanda a existência de uma comunidade que expresse e corporifique a razão. Assim, desde seus primórdios, um elemento central da filosofia de Hegel é o conceito de comunidade – ele é estendido ao seu menor elemento autônomo, o Estado.

A partir desse postulado, as premissas da filosofia hegeliana são deduzidas partindo do ponto de vista do Estado, mesmo que para chegar até aqui tenha se partido do modelo “abstrato” de Kant.

Em termos políticos isso significa que o cidadão comum participa da formação da vontade do Estado na medida em que é formado por este. Hegel aboliu as distinções entre público e privado. Votar, participar da vida pública, é o ato simbiótico entre o público e o privado.

*

A presente dissertação estuda o voto na filosofia política de Hegel e é composta de seis capítulos. Na primeira metade, se discute o processo de formação do hegelianismo. Levantamos algumas passagens sobre o voto, mas ainda é difícil encontrar um cenário propriamente “hegeliano” onde essas passagens possam ser inseridas, sem, no entanto, deixar de revelar o caminho de constituição do absoluto e, por conseguinte, da dimensão que a vida política passa a ser considerada. A formação filosófica do jovem Hegel acontece em meio à crescente influência das ideias iluministas, mas sem também de uma

nascente reação, cujo um dos principais expoentes será o movimento romântico. No entanto, em seus primeiros escritos, é forte a influência de Kant nos trabalhos de Hegel. A crítica ao kantismo que caracteriza sua filosofia madura surge em Jena, onde Hegel assinou artigos com Schelling, mas também onde ele formulou os elementos que o permitiram que ele traçasse seu próprio percurso filosófico. Em Berlim, temos a consagração da filosofia madura. A publicação da *Filosofia do direito* é a concretização de um projeto tanto filosófico como um projeto político para a Alemanha, sobretudo, para a Prússia.

Na segunda metade, desenvolvemos mais a funda a filosofia hegeliana da liberdade, a “vida ética”. Sobre o cenário da vida coletiva, a participação política denota a integração entre dois componentes: sociedade civil e Estado, esfera do trabalho e dimensão ética. Dessa maneira, Hegel imagina um processo político em que os eleitores são chamados a participarem conforme sua posição na sociedade civil, o que, segundo ele, visaria combater a “abstração” do sufrágio universal ou censitário, que não chama a sociedade a participar do Estado como realmente ela é.

Por essas e outras ideias que defende, Hegel é visto como conservador, fixado pelo conceito de Estado, mas, principalmente, senão por um inimigo, por um entusiasta apático da democracia. O seu desprezo disputa eleitoral é latente. Os comentadores são uníssonos em acusá-lo de “panlogista”, isto é, de tentar suprimir o acidente e o singular em nome da razão. Acreditamos, no entanto, que aí não seja o caso da manifestação de certo desprezo somente. Trata-se, no nosso entendimento, da manifestação do desenvolvimento da razão na vida pública que, “astuciosamente”, se valendo das ações humanas para a realização do espírito. O curso dos eventos históricos, aparentemente incompreensível e penoso, é, na verdade, a realização do plano do espírito.

Para a filosofia contemporânea, o hegelianismo está assentado sob a visão ontológica básica de que os homens são o veículo pelo qual se manifesta o ser absoluto. Mesmo filósofos como Michel Henry e Charles Taylor, que em seus trabalhos exploram as dimensões entre ontologia e vida subjetiva, não exista quem se arrisque a defender um argumento como aquele. Mas, por outro lado, os críticos do individualismo não podem ficar sem as ideias de Hegel, pelo menos aquele ponto de vista em que a comunidade ganha mais amplitude do que o indivíduo. Pensar o voto a partir da perspectiva da inserção do indivíduo em uma comunidade autônoma é ainda um dos legados da filosofia hegeliana.

NOTA BIOGRÁFICA

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em 27 de agosto de 1770 em Stugartt, no Ducado de Württemberg e morreu em 14 de novembro de 1831 em Berlim, capital do Reino da Prússia.

Seu pai, Georg Ludwig, era *Rentkammersekretär* (secretário da receita) na corte de Karl Eugen, Duque de Württemberg. A mãe de Hegel, Maria Magdalena Louisa (nascida Fromme), era a filha de um advogado na Alta Corte de Württemberg. Ela morreu de uma “febre biliosa” quando Hegel tinha treze anos. Hegel tinha dois irmãos mais novos: Christiane Luise (1773-1832), que morreria celibatária, e Georg Ludwig (1776-1812), que pereceria como um oficial na campanha russa de Napoleão de 1812.

Hegel se casou com Marie Helena Susanna von Tucher (1791-1855), em 1811, com quem teve dois filhos: Karl Friedrich Wilhelm (1813-1901) e Immanuel Thomas Christian (1814-1891). Ele tinha outro filho, Georg Ludwig Friedrich Fischer (1807-1831), cuja mãe fora a locatária de Hegel em Jena, chamada Christiana Burkhardt.

Em 1818, Hegel aceitou a oferta da cátedra de filosofia na Universidade de Berlim, que permaneceu vaga desde a morte de Johann Gottlieb Fichte, em 1814. Lá publicou sua *Filosofia do direito* (1821) e se dedicou a suas conferências. Suas aulas teóricas, a filosofia da religião, a filosofia da história e a história da filosofia foram publicadas postumamente a partir de notas de aula tomadas por seus alunos. Sua fama se espalhou e suas palestras atraíram estudantes de toda a Alemanha e além. Hegel foi nomeado reitor da Universidade em outubro de 1829, quando ele tinha 59 anos. Seu mandato como reitor terminou em setembro de 1830.

Em agosto de 1831 uma epidemia de cólera chegou a Berlim e Hegel saiu da cidade, ocupando alojamentos em Kreuzberg. Com o estado de saúde fraco, Hegel raramente saía. Como o semestre começava em outubro, Hegel retornou a Berlim, com a impressão equivocada de que a epidemia tinha diminuído em grande parte. Em 14 de novembro, no entanto, Hegel estava morto.

Os médicos declararam a causa da morte sendo cólera, mas é provável que ele tenha morrido de uma doença gastrointestinal. De acordo com seus desejos, Hegel foi enterrado no dia 16 de novembro no cemitério de Dorotheenstadt ao lado de Fichte.

O JOVEM HEGEL

1. Querela do Panteísmo

As posturas crítica e autossuficiente que são características do pensamento moderno o levavam fortemente ao ateísmo¹. Entretanto, esse decisivo passo só seria dado pela filosofia alemã na segunda metade do século XIX. Diferentemente dos integrantes do Iluminismo francês, seus correligionários alemães nunca chegaram a defendê-lo abertamente, mas faziam antes a defesa de uma espécie de crença racional, em que a razão funcionava como tribunal em questões religiosas. Foi preciso primeiro que essa filosofia passasse por posições intermediárias, como a do deísmo e a do panteísmo, até que ela chegasse definitivamente ao ateísmo com Marx².

A chamada “Querela do Panteísmo” foi um marco na transição do teísmo cristão ao ateísmo na Alemanha. Com o desenrolar desse debate, visamos introduzir e contextualizar a filosofia de Hegel.

Começamos com a data inicial de 1785, quando Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) colocava os defensores do Esclarecimento em polvorosa com a publicação de seu

¹ Martin Thibodeau, na introdução de seu livro sobre Hegel e a tragédia grega, sugere que a tese de Max Weber sobre o *desencantamento do mundo* (*Entzauberung der Welt*) Ocidental já teria aparecido em Hegel, conforme se pode ler no parágrafo final de *Fé e Saber*, em que o filósofo escreve expressamente sobre “a sensação de que Deus ele mesmo está morto”. Apesar disso, é de se notar que essa mesma afirmação seja seguida de outra de igual desafio interpretativo, a saber, aquela em que Hegel afere a necessidade de “um sofrimento absoluto ou uma sexta-feira especulativa”. Hegel está aqui a propor uma religião fundada nos princípios modernos, lastreada na história, “deve ressuscitar a suprema totalidade em toda sua seriedade e desde a sua base mais profunda, ao mesmo tempo abarcando tudo na sua forma da liberdade mais serena”. Klaus Vieweg esclarece que depois da morte de Deus, “o divino se torna algo espiritual, um saber primeiramente nesse saber”. Ou seja, ele quer dizer que em Hegel a morte de um Deus exterior se faz acompanhar pelo ‘nascimento’ de um Deus interior: “o si-mesmo tem agora no *pensar* e apenas nele o valor idêntico com a essência universal”. Cf: THIBODEAU, Martin. **Hegel e a tragédia grega**. Trad. Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 21; HEGEL, G. W. F. **Fé e Saber**. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009, p. 170-171; VIEWEG, Klaus. *Religião e Saber Absoluto: a passagem da representação para o conceito na Fenomenologia do Espírito*. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 10, p. 13-34, julho-dezembro 2007.

² O argumento de Marx é inverter a relação de que a religião faz o homem, apontando que a religião é resultado desse fazer humano: “(...) o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. (...) O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo (...). Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira”. Cf: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito**. 2ª ed. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 145,

livro *Sobre a Doutrina de Espinosa em Cartas ao senhor Moses Mendelssohn* (1994). Jacobi era representante de uma forma bastante radical de fideísmo, que se apropriava da negação kantiana da possibilidade de conhecimento de todas as coisas divinas para propor, de forma bastante paradoxal, uma espécie de “*salto mortale*” em direção à fé.

Na coletânea de cartas que compõe sua obra, Jacobi narra supostas conversações havidas como filósofo e defensor da Ilustração Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), pouco antes que este morresse, ocasião em que ele teria supostamente confessado sua simpatia pelo sistema filosófico de Espinosa.

O espinosismo era, então, repudiado como sinônimo de panteísmo, quando não como ateísmo. Tal distinção, Jacobi (1995) a tornou pouco relevante. Tendo em vista reforçar seus argumentos teístas, os quais pregavam a existência de um Deus único, transcendente, mas, sobretudo, separado da natureza – algo que o espinosismo revistado pelos partidários do Esclarecimento na Alemanha havia tornado indistinto. O livro de Jacobi fazia, assim, apesar de imprecisa, uma acusação difícil de passar despercebida em uma sociedade majoritariamente cristã, e a reação dos setores ligados ao Esclarecimento foi proporcional a ela.

Em outubro daquele mesmo ano, Mendelssohn, o suposto destinatário das cartas de Lessing, também outro conhecido como notório representante do Esclarecimento alemão, escreveu a Kant por ocasião do envio de seu recente livro *Horas Matutinas ou Lições Sobre a Existência de Deus*, requisitando sub-repticiamente, como assim nos informa Beckenkamp (2004), a intervenção de Kant a favor de sua causa em resposta à provocação de Jacobi.

Kant parecia não simpatizar com a causa da Ilustração, pelo menos não com aquela levantada por Mendelssohn em seus livros.

No texto que escreveu para posicionar sobre esse debate, publicado um ano depois, em outubro de 1786, *O que dizer: orientar-se pelo pensamento?* (2004), Kant ataca tanto as posições de Mendelssohn, considerado um racionalista acrítico, como de Jacobi, entendido como um devaneador em matéria metafísica.

O recurso de Mendelssohn a Kant foi, de muitas maneiras, infrutífero. Naquele texto, Kant é mais sereno em relação a Jacobi, até porque ele não o considerava um verdadeiro oponente ao Esclarecimento. Em uma carta de abril daquele ano, ou seja, meses antes da publicação do artigo, Kant confessou que “o capricho de Jacobi não é um devaneio sério, mas apenas um *devaneio de um gênio* afetado, para fazer seu nome, e

não merece, portanto, uma refutação séria” (KANT, 2004, p. 18). Por outro, Kant entendia que atacar os argumentos de Mendelssohn eram uma ótima oportunidade para demonstrar a superioridade do seu racionalismo frente à posição que ele considerava ultrapassada desde o seu livro *Crítica da Razão Pura*:

(...) o princípio adotado pelo saudoso *Mendelssohn*³ (...); a saber, a máxima da necessidade de, no uso especulativo da razão (do qual, aliás, ele esperava muito, em vista do conhecimento de objetos supra-sensíveis, até mesmo a evidência da demonstração), *orientar-se* por um certo fio condutor, que ele chama ora de *senso comum* (*Horas matutinas*), ora de *sã razão*, ora de *simples entendimento humano* (*Aos amigos de Lessing*). Quem poderia pensar que esta declaração não só haveria de se tornar tão nociva à sua opinião favorável do poder do uso *especulativo* da razão em assuntos da teologia (o que de fato era inevitável), mas que até mesmo a *sã razão* comum, com a ambiguidade em que ele deixou o exercício desta faculdade em oposição à especulação, acabaria em perigo de servir como princípio do devaneio e do total destronamento da razão? (KANT, 2004, p. 22-23)

Mendelssohn se utilizava de um racionalismo setecentista, que Kant acreditava estar plenamente superado. Para orientar-se pelo pensamento, não é preciso um *senso comum*, uma *sã razão* ou um *simples entendimento humano*, como Kant aduz do trabalho de Mendelssohn. Kant usa o *sujeito* como fundamento de sua distinção. A *razão pura* determina-se diante da insuficiência dos princípios objetivos da razão, de acordo com um princípio subjetivo que forma a faculdade judicativa (KANT, 2004).

Na acepção etimológica kantiana, *orientar-se* significa encontrar o oriente: “Se vejo, pois, o sol no céu e sei que agora é meio-dia, então sei encontrar sul, oeste, norte e leste”. O que não é pouco, pois, ao localizar os pontos cardiais, foi preciso encontrar em seu próprio sujeito a distinção entre mão direita e esquerda, que exteriormente não apresentam nenhuma diferença notável na intuição. A essa diferença, Kant chama de sentimento. Assim, Kant prossegue seu argumento, *orientar-se geograficamente*, então, “mesmo com todos os dados objetivamente presentes no céu, [acontece] apenas por meio de um fundamento *subjetivo* da distinção” (KANT, 2004, p. 23).

Kant (2004) cogita se “por um milagre” todas as constelações mudassem sua direção, tornando oeste àquilo que antes fora leste e vice-versa. A despeito de uma desorientação inicial, os homens não perderiam por isso a capacidade de orientar-se, pois o fundamento da sua capacidade de orientação se encontra em um sentimento de distinção de seu próprio corpo. Da mesma forma, prossegue ele em seus exemplos, podemos nos localizar em um quarto escuro ou em ruas, pelo sentimento de nosso lado direito e esquerdo, e podemos nos guiar por caminhos conhecidos quando a visão não

³ Mendelssohn havia falecido no início de 1786.

nos vem socorrer. Para Kant, a razão não tem apenas a capacidade de orientar-se no espaço, mas também ela é capaz de orientar-se no pensamento, isto é, de maneira lógica.

Em a *Crítica da razão pura* (2005), ao lado do conhecimento empírico ou *a posteriori*, Kant distingue o conhecimento puro ou *a priori*. O conhecimento empírico é este que se guia pelos dados fornecidos pelas experiências sensíveis, como orientar-se no espaço. Já o conhecimento puro não depende de qualquer experiência sensível, e distingue-se do conhecimento sensível pela necessidade e universalidade, como é o caso da assertiva *a linha reta é a distância mais curta entre dois pontos*. Em uma proposição como essa, por exemplo, se pretendem preenchidos os critérios de universalidade (pois nada se afirma acerca de determinada linha reta, mas de qualquer uma) e de necessidade (já que a assertiva é de que a linha reta é a mais curta em qualquer condição, e não em alguma específica).

Kant (2005) propõe que a faculdade de conhecer, ao invés de ser regulada pelo objeto, demonstra que o objeto é regulado pela faculdade de conhecer. A filosofia kantiana, então, investiga a possível existência de certos princípios *a priori*, os quais são responsáveis pela síntese dos dados empíricos.

A teoria constituída por Kant em sua *Crítica da razão pura* (2005) visa demonstrar que o conhecimento é formado pela síntese de dados ordenados pela intuição sensível, mediante categorias apriorísticas do próprio conhecimento. Por conseguinte, só seria possível conhecer os objetos a partir das sínteses apriorísticas do próprio conhecer, que são tão-somente os fenômenos, ou seja, as aparências, e não seria possível conhecer os *noumenons*, as coisas-em-si, independentes da experiência que se faça delas. Essas conclusões geram um problema para a metafísica, na medida em que ela se pretendia constituir como ciência das coisas em-si mesmas. A metafísica tradicional não poderia fazer alegações legítimas porque faz uso do entendimento humano fora daqueles limites definidos na *Crítica da razão pura*. Ao tentar atingir o Absoluto⁴ por meio de objetos que

⁴ Derivado do latim *absolutus*, que significa desprendido, desligado, completo. *Absolutus* é o particípio passado do verbo *absolvere* (desprender de, soltar, desligar, completar) e, portanto, tem também o significado de: não dependente de, incondicionado a, não relativo a ou limitado a qualquer coisa, autônomo, perfeito, completo, etc. A descrição de absoluto que mais influenciará Hegel é a de Schelling, para quem o Absoluto é uma identidade neutra entre sujeito e objeto. Entretanto, na *Fenomenologia*, ele trará sua própria versão de Absoluto, que é a expressão divina podada de seus pressupostos antropomórficos. CF. INWOOD. M. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 39-41.

não são apreendidos empiricamente, a metafísica tradicional abriria mão daquilo que Kant chama de conhecimento.

Assim, passamos para aquilo que Kant chama de antinomias da razão. As provas sobre a existência de Deus seria uma dessas antinomias. Kant analisa os principais argumentos enumerados na tradição cristã que buscavam provar a existência de Deus e conclui que todos eles ultrapassam as limitações inerentes ao ato de conhecer. Essas afirmações metafísicas seriam ilegítimas, porque elas aplicam as categorias *a priori* do entendimento fora da intuição sensível. A metafísica prepõe-se a conhecer as coisas-em-si, mas para Kant isso é impossível, pois pela sua própria natureza o ato de conhecer transforma os *noumenons* em fenômenos.

Todavia, isso não significou que o kantismo foi militar junto à corrente ateísta. Kant questiona qual seria o verdadeiro fundamento da metafísica, pois ela não poderia ser cotada junto às disciplinas do conhecimento teórico. Na parte final da *Crítica da razão pura* (2005), ele estabelece a razão prática como o reino da metafísica, já que essa possibilitaria uma ordem moral na qual a metafísica poderia encontrar seu fundamento.

Em *Crítica da razão prática* (2011), Kant parte da investigação de a vida moral ser a razão da liberdade e procura demonstrar que a lei moral seria resultado da ideia de liberdade. A ideia racional de liberdade determinaria a vida moral e, por conseguinte, demonstraria sua própria liberdade. O que é inatingível pela razão no terreno do conhecimento teórico, o Absoluto, seria alcançado na esfera da razão prática – a liberdade seria a coisa em-si almejada pela razão, o *noumenon*. Para Kant, isso significa que a verdadeira natureza das elaborações da metafísica é resultado das exigências da razão prática. A razão formula explicações para a coisa em-si, interpreta a estrutura da realidade em si mesma, e tenta superar o mundo fenomênico diante da imensidão desse mundo e da incapacidade de compreender a si mesma dentro da totalidade. Assim, quando utiliza apenas os instrumentos da razão teórica, a razão se confronta com limites severos à ação prática. Em síntese, não é a metafísica o fundamento da ordem moral, mas as exigências da razão prática que geram a metafísica. Assim, para Kant, as pretensões teóricas da metafísica precisam se revestir das formas do dever ser.

Vejamos como a figura divina é inserida na filosofia moral kantiana. No segundo livro da *Crítica da razão prática* (2011), Kant apresenta o que ele chama de *sumo bem*, que é o objeto total e incondicionado da razão pura prática. O sumo bem pressupõe, como condição primeira, a ideia de uma vontade moralmente determinada, que Kant

chama de virtude. Por outro lado, o sumo bem deve também incluir as condições da vontade finita, condições essas que se referem às inclinações e carências de um ser racional finito, chamada de felicidade. Ele, então, aborda acerca da antinomia da razão prática, porque as condições da vontade finita, ou seja, a felicidade, entram em confronto com a virtude. Antinomia é a contradição de duas proposições apresentadas como lógicas. Conforme esclarece Bruno Nadai, em seu artigo sobre a posição do sumo bem no interior do sistema prático de Kant, a antinomia da razão prática teria dois significados, seria tanto um embate em que se colocaria em campos opostos tanto a inclinação à felicidade e à virtude, quanto à lei moral e à lei natural:

(...) por um lado, máximas da felicidade não são jamais máximas morais e a felicidade não pode conduzir à moralidade; por outro, não se pode esperar que a determinação da vontade pela lei moral possa necessariamente conduzir à felicidade, já que a conexão das causas e efeitos no mundo não se guia por nossas intenções morais, mas pelas leis naturais universais da natureza, alheias à nossa vontade (NADAI, 2012, p. 61).

A solução seria postular a fé moral na imortalidade da alma e a existência de Deus, porque tanto é necessário que a fé em uma vida suprasensível na qual a virtude possa receber seu prêmio, quanto um ser cuja vontade e intelecto criaram o mundo no qual não há abismo entre o real e o ideal. Por conseguinte, para Kant, a existência de Deus é um postulado da razão prática.

Jacobi defendia uma intuição imediata com o divino, algo que sob a filosofia kantiana não beirava sequer aos argumentos da existência de Deus segundo a metafísica tradicional. Por isso Kant nunca o considerou uma ameaça à filosofia crítica. Para o racionalismo de Kant, o fideísmo radical de Jacobi não passava de um devaneio.

O conceito de Deus, e mesmo a convicção de sua *existência*, só pode ser encontrado na razão, somente dela provir e por primeiro entrar em nós, nem por inspiração nem por uma notícia comunicada, mesmo que pela maior das autoridades. (...) Ninguém pode, portanto, ser convencido *primeiro* da existência do ser supremo por uma intuição qualquer; a crença racional tem de preceder, e então talvez certas aparências ou participações possam fornecer ocasião para a investigação, se por ventura estamos autorizados a tomar por uma divindade aquilo que nos fala e se nos apresenta, e, de acordo com o parecer, confirmar aquela crença (KANT, 2004, p. 32-33).

Frente ao panteísmo que ia ganhando força entre os círculos cultos alemães, as posições de Kant e Jacobi guardavam semelhanças, pois, à sua maneira, cada um defendia uma forma de teísmo. Tanto é que, por ocasião da segunda edição do livro de Jacobi *Cartas sobre Espinosa*, por causa um apêndice em que este refuta a posição defendida por Herder, Kant, em carta, cumprimenta-o pelo feito: “Você refutou

metodicamente o sincretismo do espinosismo com o deísmo no Deus de Herder” (KANT, 2004, p. 13).

Apesar de Kant ressaltar que a posição de Jacobi não passava de um devaneio, a reação ao seu *Sobre a doutrina de Espinosa* foi particularmente forte. Em 1789, quatro anos depois da primeira edição, era publicada uma segunda, na qual Jacobi aproveitou a oportunidade para inserir uma série de apêndices. A definição presente no todo do livro, mas particularmente reforçada no Apêndice VII, a filosofia do *hen kai pan*, era o acrônimo grego usado para definir o espinosismo. Este apêndice serviu de referência comum a Hegel, Schelling e Hölderlin no desenvolvimento de suas filosofias, mas também para o idealismo alemão a partir da década de 1790, a ponto de se passar a falar mais tarde dessa filosofia como uma forma específica de panteísmo. Dessa forma, contrária a intenção de Jacobi, seu livro contribuirá para a recepção do espinosismo.

Dilthey (2002), em seu *A História da juventude de Hegel*, a fórmula *hen kai pan*, “o Um e o Universal”, é oriunda da Grécia antiga e exprime a presença do divino no universal.

No Apêndice VII de *Sobre a Doutrina de Espinosa*, Jacobi define o espinosismo como doutrina do *hen kai pan*, que é a filosofia que busca uma “*explicação natural da existência das coisas finitas e sucessivas*” e, para tanto, foi preciso que Espinosa admitisse “uma série infinita de coisas singulares, as quais chegaram à realidade uma após a outra” (JACOBI, 2004, p. 50). Dessa maneira, o espinosismo teria que pressupor um tempo eterno e, conforme a *Crítica da razão pura* (2005, p. 288) “o limite do mundo teria que ser constituído por um tempo vazio e por um espaço vazio”. No Apêndice VII, Jacobi conceitua a filosofia de Espinosa nos seguintes termos:

(...) [Espinosa] tentou reduzir a um único a um único princípio as duas questões, cuja união tinha deixado em tantos apuros todos os filósofos antes dele; a saber, este: *matéria sem forma e forma sem matéria são duas coisas igualmente impensáveis, portanto sua união tem de ser por toda parte uma união essencial e necessária*. Uma vez que a substância, que só pode ser única, tem de ser pensada como o simplesmente primeiro, sua forma essencial, isto é, seu modo de ser, em de ser pensada da mesma maneira. Desta matéria primeira e sua forma surgem então imediatamente as coisas singulares com seus conceitos, de um modo natural, isto é, *necessário e mecânico* (JACOBI, 2004, p. 49)

Jacobi acreditava que a doutrina de Espinosa colocava muitos elementos racionalistas em questões religiosas. Para ele, isso não era possível, porque seu argumento segue, em alguns pontos, a linha conceitual defendida em *Crítica da razão*

pura, que nega a possibilidade do conhecimento das coisas divinas em uma perspectiva teórica⁵:

Uma representação possível para nós é somente aquela que pode ser produzida de acordo com as leis de nosso entendimento. As leis do entendimento relacionam-se subjetiva e objetivamente às leis da natureza, de tal maneira que não somos capazes de formar *conceitos* como conceitos do meramente natural. E o que não pode se tornar real através da natureza também não podemos tornar possível na representação, isto é, pensável (BECKENKAMP, 2004, p. 62)

A querela de Jacobi com os iluministas não gerou os efeitos esperados, pelo menos para aquele, que só conseguiu com ela popularizar algumas ideias de Espinosa. Aliás, Jacobi não era o único *propagador* do espinismo. Segundo Beckenkamp (2006, p. 9), naqueles mesmos anos, Goethe e Herder viram em Espinosa “uma fonte de inspiração, por identificar Deus com a natureza”. Goethe particularmente desaprova os rumos que a Querela do Panteísmo tomava, por causa de sua simpatia com a filosofia de Espinosa. Ele, ao contrário de Jacobi, vê uma distinção clara entre o panteísmo de Espinosa e o ateísmo.

Nos anos de 1790, Goethe se instala em Jena, de onde começa a participar de pesquisas e discussões em torno das ciências da natureza. Ele estava particularmente interessado em na promoção de uma perspectiva mais holística dessas ciências, quando toma contato com *Ideias para a filosofia da natureza* de Schelling. Em meados de 1798, Goethe consegue uma nomeação para Schelling como professor na Universidade de Jena. Em 1801, Hegel se juntou a ele.

D’Hondt (1998) afirma que os anos de Hegel em Jena foram seus mais criativos. A despeito do que ele fará anos depois em Berlim, é em Jena que ele moldou as ideias que o distinguem de outros pensadores, mas é, sobretudo, ao final desse período que seu pensamento se distinguirá do de Schelling. Quando este o convida a Jena, Schelling via em Hegel antes de tudo um discípulo, não um concorrente. Contudo, ao final desse

⁵ Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel contrapõe a filosofia de Kant a de Jacobi. Enquanto na primeira a atividade do pensamento seria *subjetiva* – “o pensar é assim oposto à verdade, enquanto universalidade concreta em si mesmo” – em Jacobi a atividade do pensamento é somente *particular* – “o conhecer é compreendido como conhecer do finito (...) através de *condições condicionadas*”. O que Hegel quer dizer que em Jacobi o conhecer é sempre mediatizado, por isso, seu conteúdo é “*particular, dependente e finito*”. Em outras palavras, enquanto Kant situa a finitude do pensamento principalmente na determinação formal da *subjetividade*, Jacobi traz a questão da finitude do pensamento para a coisa-em-si, e “com razão, não divisa outra saída no caminho do simples proceder [de mediações] em mediações”. A verdade, por outro lado, ela se nos oferece imediatamente: a razão, então, não é o que é mediado, porque é o particular, mas o imediato: “o que sabe esse saber imediato é que o infinito, o eterno, Deus – que está em nossa *representação* – também é”; tomado sem mediação, o conteúdo de esse saber é a verdade, ele é um *fato*. O que em Kant se processa no terreno da experiência, em Jacobi passa para o campo dos fenômenos psicológicos. Cf: HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**: a ciência da lógica. 3. ed. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Ed. Loyola, v. I, 2012, p. 139-143.

período, marcado pela publicação da *Fenomenologia do Espírito*, os dois romperam relações de forma irresoluta.

2. Schelling e Fichte

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nasceu em 1775, em uma cidade próxima a Stugartt, no ducado de Württemberg. Em 1790 consegue uma autorização especial para cursar o Seminário Teológico de Tübingen, o *Stift*. Durante os anos de seminário, estreita relações com Johann Christina Friedrich Hölderlin (1770-1843) e Hegel, e os jovens amigos dividem interesses pela filosofia de Kant e Rousseau e pela leitura dos clássicos. Com o fim dos estudos, torna-se preceptor dos barões von Riedesel e com eles segue para a Universidade de Leipzig, onde tem a oportunidade de seguir seus estudos. Publicado em 1795, sua obra juvenil *Do Eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicional do saber humano* atrai a intenção de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), o precursor do idealismo, então professor em Jena. Nesta obra, Schelling se propõe a aprofundar a reflexão iniciada por Fichte, que desenvolvia um idealismo subjetivo fundamentado no Eu. Ao se aproximar da filosofia da natureza, a partir de 1787, desenvolve um idealismo objetivo, em que entende espírito e matéria como uma unidade inseparável.

Em seu livro sobre as concepções antropológicas de Schelling, Fernando Rey Puente (1997) sugere que a obra de Schelling possa ser dividida em três fases, nem todas podendo ser alocadas no quadro do idealismo alemão. Interessa-nos sua primeira fase, a de maior troca de ideais entre Hegel e Schelling, e que Puente (1997, p. 15) considera como “solar e triunfante”. O aforismo número cinco de *Aforismos para introdução à filosofia da natureza* dá a ideia exata dessa classificação, quando Schelling escreve buscar o conhecimento que:

(...) não é uma luz que ilumina apenas externamente. Ao contrário, essa luz lança estímulos internos e movimenta toda a massa da formação cultural humana. Nada há de tão grande nem de tão pequeno em que ele não seja eficaz, e, assim como é ativo e criador em toda a árvore do conhecimento, também o é em cada um dos seus ramos (SCHELLING, 2015, p. 34).

Segundo Beckenkamp (2006), a polêmica sobre o panteísmo teve como um de seus efeitos o resgate do panteísmo pelo romantismo e idealismo alemães. Schelling foi um dos principais responsáveis desse retorno a Espinosa. Em correspondência a Hegel, quando anunciou que trabalhava em *Do Eu como Princípio da Filosofia*, ele se confessava nos seguintes termos: “Trabalho agora em uma *Ética à la* Espinosa; ela deve propor os princípios máximos de toda filosofia, nos quais se unifica a razão teórica e prática”⁶ (HEGEL, 1984, p. 29) (tradução nossa); e no prefácio do citado livro, assinado em abril de 1795, ele complementa: “posso esperar que me seja reservado ainda algum tempo feliz em que se me torne possível dar realidade à ideia de propor uma contrapartida à *Ética* de Espinosa” (BECKENKAMP, 2006, p. 22).

O retorno ao espinosismo, potencializado pela polêmica de Jacobi, foi recepcionado por Schelling e também por Hölderlin, acrescido de que a filosofia de Espinosa será lida através de Fichte.

Partindo da ideia kantiana de autonomia moral, Fichte procurou construir um sistema de idealismo ético, que pretendia solucionar as dualidades que persistiam na obra de Kant, como fenômeno e *noumenon*, razão pura e razão prática. A solução para essas dualidades deveria ser buscada em um princípio situado previamente a toda relação entre sujeito e objeto. Fichte estabeleceu este princípio no Eu Absoluto, ou seja, em uma consciência transcendental independente das estruturas individuais.

Para Schelling e Hölderlin, o eu puro fichteano e a substância espinosiana podiam ser comparados. Enquanto Hegel esteve em Berna (1793-1796), eram os dois amigos que lhe informavam sobre os progressos de Fichte. Embora Hölderlin guardasse maior distância do pensamento dele, Beckenkamp (2004) explica que o princípio do *hen kai pan* leva-o a associar a filosofia de Fichte com o monismo espinosista e, assim, a rejeitá-lo. Em trecho de uma carta a Hegel parcialmente preservada, Hölderlin sugere a comparação de Fichte com Espinosa nos seguintes termos:

(...) no Ser Absoluto nenhuma consciência é concebível; no Eu Absoluto eu não tenho consciência; e na medida em que eu não tenho consciência, nessa medida eu sou - para mim - nada, e Eu Absoluto é assim - para mim - nada. Assim eu escrevi meus pensamentos ainda em *Waltershausen*, quando eu li primeiras folhas de Fichte imediatamente após a leitura Espinosa⁷ (HÖLDERLIN *apud* HEGEL, 1984, p. 33) (tradução nossa).

⁶ “Now I am working on an ethic *à la* Spinoza. It is designed to establish the highest principles of all philosophy, in which theoretical and practical reason are united.”

⁷ “Thus, in the Absolute Self no consciousness is conceivable; as Absolute Self I have no consciousness; and insofar as I have no consciousness, to that extent I am – for myself – nothing, and the Absolute Self is

Mais tarde, continua Beckenkamp (2004), na tentativa de superar a dicotomia ainda persistente na obra de Fichte, já que o eu puro da filosofia dele ainda admitia a dualidade entre Eu e Não-Eu, Hölderlin formulou um programa de filosofia da união que terá grande influência em Schelling e Hegel.

Ainda quanto à recepção da filosofia de Fichte, Schelling pensava diferente de Hölderlin, pois Fichte e Kant serão seus principais interlocutores. Segundo Vieira (2007), nessa primeira fase, Schelling desenvolve uma filosofia da subjetividade. Os principais títulos desse período são *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral*, de 1794, e o já citado *Do Eu como princípio da filosofia*. O propósito inicial de Schelling era construir uma síntese entre sujeito e substância a partir de conceito de sujeito absoluto e incondicionado, onde ganha peso a filosofia do *hen kai pan*. Em uma carta a Hegel, assinada em 6 de janeiro de 1795, pode-se ler:

Vivo presentemente na filosofia. A filosofia ainda não terminou. Kant deu os resultados: faltam ainda as premissas. (...) Fichte elevou a filosofia a um nível, diante do qual a maioria dos kantianos ainda irá flutuar (...). Estou bastante feliz por ser um dos primeiros a saudar o novo herói, Fichte, na terra da verdade! (SCHELLING, 2015, p. 10).

A tese fundamental desse período consiste em identificar uma instância acima dos planos transcendental e fenomênico, que Schelling chama de incondicionado. Dessa maneira, é possível uma hierarquia de condições de possibilidade organizada em ordem descendente, em que o *incondicionado* é a condição suprema de possibilidade, por isso entendido como Absoluto, ou seja, a condição que não pressupõe ser explicada. Em uma distinção que faz entre o plano do ser e o plano do conhecimento, Vieira (2007) afirma que Schelling está tratando da razão intuitiva, que é anterior a razão discursiva. A discursividade é característica do segundo plano, o *incondicionado/condicionado*, que corresponde a articulação da relação fichtiana do Eu e do Não-Eu. Em seguida, há o plano do *condicionado*, subdividido em plano *transcendental*, que por sua vez é a condição de possibilidade de organização do plano *fenomênico*. No plano do *condicionado*, Schelling não está tratando mais da razão, mas do plano em que atuam as faculdades do entendimento e da sensibilidade.

Todavia, com o desenvolvimento de seus trabalhos, Schelling identificou insuficiências na filosofia com base no Eu incondicionado, a qual não seria capaz de superar as lacunas constatadas na dualidade da razão em Kant. A aproximação de

then – for me – nothing. Thus I did write down my thoughts while still in Waltershausen, as I read Fichte's first sheets immediately upon reading Spinoza."

Fichte, com o intuito conjunto de radicalizar a proposta kantiana, foi gradativamente abandonada, na medida em que o objetivo da plena realização da filosofia kantiana cedeu espaço à filosofia da natureza. Vieira (2007) cita pelo menos três motivos que o levaram a tanto. O primeiro foi a assunção de uma posição crítica quanto a filosofia de Fichte, na qual a natureza era entendida como não-eu, pois Schelling rejeita o conceito fichtiano de natureza. Para Fichte, a natureza é um ser meramente objetivo, puro Não-Eu, simultaneamente oposto ao Eu e a seus interesses. “Schelling reprova a interpretação da natureza como totalidade subjetiva, meramente instrumentalizada e instrumentalizável para atender à realização moral do eu” (VIEIRA, 2007, *e-book*). Para Schelling, a filosofia de Fichte colocava a inteligibilidade da natureza em risco, pois ela se tornava um apêndice do Eu e estava, dessa forma, submissa a sua atividade. Isso leva ao segundo motivo do rompimento, a compreensão de Schelling de que a natureza não é negação da atividade do Eu, mas é justamente a atividade da natureza que cria a condição de possibilidade daquele. Schelling enseja um novo entendimento em relação ao Eu e ao Não-Eu, o qual não podia mais se enquadrar dentro dos limites da filosofia de Fichte. Por fim, Schelling se volta contra a filosofia de Kant.

Em *Crítica da faculdade do juízo* (2005b), Kant trata do conceito finalidade a relação que o pensamento tem com a natureza. Como vimos, já na *Crítica da razão pura* Kant nega ao pensamento a posse de um conceito capaz de indicar a coisa-em-si, nesta outra *Crítica*, Kant nega ao pensamento a posse de um conceito capaz de indicar o fim imanente à natureza. Em Schelling a própria natureza assume características que eram reservadas ao sujeito. Assim, ele abandona uma posição meramente subjetiva frente à natureza, segundo a qual ela seria apenas um mero produto do sujeito.

No ano de 1800, Schelling estava em Jena, profundamente envolvido com sua filosofia da natureza. Hegel até então vinha desenvolvendo uma filosofia da vida e a possibilidade de se tornar professor em Jena junto a seu amigo Schelling se tornou para ele por demais atrativa. Rosenkranz (2004) conta que, munido da herança paterna, Hegel deixou Frankfurt para assumir um posto de professor privado, ou seja, aqueles que eram remunerados diretamente pelos alunos. Os trabalhos que ele desenvolverá a partir daí levaram a formulação de seu sistema. No final de seu período em Jena, Hegel publicou a *Fenomenologia do espírito*, considerada o marco de sua filosofia “madura”.

3. O “jovem” Hegel

O estudo do chamado jovem Hegel vem ganhando cada vez mais atenção de pesquisadores contemporâneos. Como salientamos na introdução a essa dissertação, nosso objetivo é estudar o conceito de voto na filosofia madura de Hegel, embora estejamos conscientes, como afirma Dilthey (2002), de que os textos da juventude ajudam esclarecer o caminho até o sistema.

Dessa maneira, precisamos ressaltar alguns pontos da filosofia jovem de Hegel, o que nos será por demais proveitoso, pois o tema do voto já aparece em seus textos da juventude e, como poderemos observar adiante, eles já esboçam muitos dos temas desenvolvidos na filosofia madura.

A literatura sobre o jovem Hegel se expandiu bastante no século XX, principalmente depois do final dos anos de 1960, informa Beckenkamp (2009), mas o marco inicial pelo interesse nos escritos do filósofo ainda quando jovem remontam ao seu primeiro biógrafo, Karl Rosenkranz.

O livro, *A vida de Hegel* (1844), é uma preciosa fonte de escritos sobre o jovem Hegel, pois muitos dos quais se perderam irremediavelmente. Rosenkranz procurou estudar esses trechos sob a perspectiva da formação do sistema maduro, o que o levou a exagerar no ganho sistemático dos textos estudados, bem como a datar os fragmentos estudados de forma diferente do que a cronologia atual estipula: e. g., boa parte do desenvolvimento de Hegel em Jena, Rosenkranz situa-o em Frankfurt, como o *Sistema da vida ética* e a *Constituição alemã*.

Em uma época de pouco interesse pela filosofia hegeliana, Rudolf Haym lança o seu *Hegel e seu tempo* (1857) “com o claro propósito de situar o desenvolvimento do pensamento hegeliano no terreno da crítica histórica e ganhar, assim, a necessária distância em relação ao sistema do pensamento especulativo” (BECKENKAMP, 2009, p. 16). Com a intenção de reconstruir o contexto histórico da formação do jovem Hegel, Haym chama a atenção ao período em torno a Revolução Francesa, bem como a reação dos alemães a ela.

Não obstante, na gênese do pensamento hegeliano, Haym deixa-se levar pela periodização de Rosenkranz, embora com duas importantes alterações. Ele data em 1801 o texto sobre a constituição da Alemanha, que Rosenkranz havia estipulado ter sido

escrita entre 1806 e 1808. A segunda alteração é quanto à periodização do escrito *Sistema da vida ética*, que Rosenkranz havia situado no período de Frankfurt, mas que é datado por Haym em 1802.

No começo do século XX, se retoma o interesse pela filosofia de Hegel, o que leva também a um interesse renovado pelo jovem Hegel. Nesse contexto, *A História da juventude de Hegel*, publicada por Wilhelm Dilthey em 1905, é considerada marco. Entre os anos de 1889 e 1895, a maior parte dos manuscritos juvenis de Hegel ainda existentes foi doada pela família de Hegel à Biblioteca Real de Berlim. Na investigação desses manuscritos, Dilthey chegou a uma datação mais precisa, suprimindo de vez os equívocos introduzidos por Rosenkranz. Beckenkamp (2009, p. 26) afirma que “a tônica do estudo de Dilthey é dada por sua compreensão do pensamento hegeliano como uma forma de panteísmo”. Sobretudo a partir do período de Frankfurt, “tudo aquilo que se encontrava no gênio de Hegel e que devia logicamente aparecer depois do escrito de Schelling de 1795, *Do Eu como princípio da filosofia*, o conduziu a um panteísmo do Eu Absoluto”⁸ (DILTHEY, 2002, p. 170) (tradução nossa). Essa leitura panteísta dos escritos do jovem Hegel formulada por Dilthey o motiva a caracterizar esses escritos como essencialmente teológicos, escamoteando seu significado político.

Em 1920, interessado em descrever o desenvolvimento do pensamento político hegeliano como precursor do ideário do Estado prussiano, Franz Rosenzweig oferece com seu *Hegel e o estado* um estudo do jovem Hegel que significou uma maior ênfase na dimensão política da evolução do pensamento do filósofo. O livro é profundamente marcado pelo fim da Primeira Guerra Mundial, por que no prefácio Rosenzweig contabiliza Hegel como um dos responsáveis pela ideologia que deu sustentáculo ao Império Alemão:

A dura e limitada idéia (sic) de Hegel sobre o Estado, que mais e mais se tornou dominante ao longo do século que se despede, engendrou o ato histórico de 18 de janeiro de 1871 ‘como um raio desde as nuvens. Essa idéia deveria, em seu devir através da vida de seu pensador, desagregar-se sob os olhos do leitor, para permitira percepção de um futuro alemão mais vasto tanto interna quanto externamente. Algo diferente aconteceu. Um campo de ruína síndica o lugar onde outrora havia o Império (ROSENZWEIG, 2008, p. 57).

Por outro lado, como poderemos estudar mais a frente, Rosenzweig é mais exaustivo no caráter propriamente político dos primeiros textos de Hegel. Ele procurou contrabalancear o caráter mais “pesado” do Hegel maduro com o potencial revolucionário

⁸ "Tout cela se trouvait dans le génie de Hegel et devait logiquement apparaître dès que l'écrit de Schelling de 1795 l'eut conduit vers le panthéisme du Moi absolu."

do jovem filósofo, e com isso ele ganhou uma perspectiva crítica que vai além da análise teológica que Dilthey fez desses primeiros textos.

Contudo, é Georg Lukács, com o seu *O jovem Hegel, sobre as relações entre dialética e economia*, de 1938, quem finalmente rompeu com certa tendência de ver no jovem Hegel o compromisso com uma filosofia “teológica”, cujo foco essencialmente era questões religiosas. Sua contribuição fundamental para os estudos dos escritos do jovem Hegel é o enfoque econômico nos trabalhos até a *Fenomenologia do espírito*, tendo mostrado desde então a importância da teoria econômica moderna para Hegel já no período de Frankfurt.

*

Após terminar seus estudos em Tübingen, convidado pela família aristocrática dos Steiger, Hegel assumiu o posto de preceptor em Berna. O ano de 1793 é marcado pela publicação de *A Religião nos limites da simples razão* (2008), no qual Kant havia dado sua compreensão mais madura sobre o cristianismo a partir dos limites impostos pela razão prática. Dilthey (2002) escreve que Hegel, por essa data, estava imerso no esforço de desenvolvimento da filosofia crítica nos elementos do mundo moral. Seu interesse era atraído pelo livro de Schelling, *Sobre a Possibilidade de uma forma de filosofia em geral*, e em carta a seu autor em 16 de abril de 1795, Hegel demonstra seu entusiasmo:

A partir do sistema kantiano e sua mais alta conclusão, espero uma revolução na Alemanha. Ele procederá de princípios que já estão presentes e que só precisarão ser elaborados e aplicados, em geral, a todo o conhecimento existente até agora. Uma filosofia esotérica irá, com certeza, sempre permanecer, e a ideia de Deus como o Ser Absoluto será parte dela⁹ (HEGEL, 1984, p. 35) (tradução nossa).

Esse escrito de Schelling se liga a filosofia de Fichte, pois partindo do conjunto das ciências humanas, ela exigia que a ciência tivesse a forma de unidade. Seu princípio devia ser a condição tanto do conteúdo, quanto da forma, enquanto era esse princípio incondicionado em seu conteúdo e forma e, a partir daí, o livro de Schelling desenvolvia a doutrina fichteano do Eu Absoluto. Dilthey (2002) relata que Schelling já havia colocado Hegel à parte de seus desenvolvimentos. Ele o encorajava a executar o projeto de determinar os limites das deduções da ordem do mundo supracensível partindo da lei

⁹ “From the Kantian system and its highest completion I expect a revolution in Germany. It will proceed from principles that are present and that only need to be elaborated generally and applied to all hitherto existing knowledge. An esoteric philosophy will, to be sure, always remain, and the idea of God as the Absolute Self will be part of it.”

ética, como atesta sua carta a Hegel de quatro de fevereiro de 1795, a mesma que já tivemos oportunidade de estudar, em que Schelling assumia seu espinosismo. Hegel já estava consciente da soberania do espírito, ao mesmo tempo em que a filosofia do Eu Absoluto, que era a grande conquista dos esforços de Fichte e Schelling, produzia uma “revolução espiritual na Alemanha” (DILTHEY, 2002, p. 131). Os princípios dessa revolução já existem, tratava-se, então, de torná-los universais e lhes aplicar ao conhecimento já existente.

Com base em suas leituras de Rousseau, Schiller e Fichte, Hegel buscava uma nova ordem social que seria baseada na consciência da dignidade, na bondade e no poder criativo, pois lhe era suspeito qualquer exigência de degradar aquilo que é do humano, em nome de uma doutrina da religião ou da política. Em Berna, Hegel está ao redor da questão da liberação religiosa da humanidade – como o atingir por meio da consciência da religião cristã e sua história – e longe ainda da teoria do conhecimento.

Segundo Lukács (1975), Hegel estava nesse período envolto com um projeto que buscava unificar tanto o fenômeno social, quanto o histórico. Ele estava seguindo o caminho de seus contemporâneos, que aplicavam as análises de *Crítica da razão prática* à sociedade e à história. A influência kantiana se via na caracterização dos problemas sociais como problemas morais, e na busca de uma solução pautada na ideia de transformação da realidade social pelo homem, o que Lukács (1975, p. 7), usando a terminologia marxista, chama de “problema da *práxis*”.

Entretanto, a forma que Hegel punha a questão ia além da análise kantiana. Em Kant os problemas morais eram investigados tendo como ponto-de-vista o indivíduo, o qual era o fundamento do fato moral, e o que o leva a lançar para segundo plano os problemas sociais, derivando-os das interações subsequentes daquela realidade primária, primordialmente individual. Em contraste, o subjetivismo que era formulado por Hegel em Berna tendia aos direitos sociais e coletivos desde o começo. Para Hegel atividade, isto é, “*práxis* social”, era tanto ponto-de-partida, quanto objeto central da filosofia (LUKÁCS, 1975).

Lukács (1975) levanta suspeita de que essa abordagem metodológica é resultado, sobretudo, da influência Herder sobre os estudos que Hegel vinha desenvolvendo. Johann Gottfried Herder (1744-1803) foi o primeiro filósofo ligado ao Iluminismo alemão preocupado em discutir a natureza coletiva da *práxis* social, embora sua obra tenha permanecido como um projeto inacabado. Herder nunca chegou a uma conceituação

clara sobre a definição da natureza do agir subjetivo e das verdadeiras leis que o governavam. Embora não se possa provar que Hegel tenha sido influenciado por Herder, Lukács aduz tal interesse, já que as ideias deste eram populares naquele tempo. O que era crucial em Herder, o conceito de coletividade subjetiva, mesmo que tenha permanecido não plenamente esclarecido, seria para Hegel um desafio. Para Lukács, então, mesmo que Hegel não procurou aprimorar metodologicamente esse conceito, ele buscou descrever o destino dessa coletividade subjetiva no curso da história.

Isso explica, continua Lukács (1975), a preocupação central de Hegel em traçar a fragmentação da coletividade subjetiva em *indivíduos privados* de uma sociedade que os trataria, mormente, como um *agregado*. Em Berna, Hegel apenas nota a fragmentação da sociedade como um fato histórico. Sem tentar desenhar nenhuma conclusão filosófica disso, ele se volta para o problema prático de saber como foi possível que a coletividade subjetiva das cidades-estados da Antiguidade decaísse a um agregado de indivíduos privados.

*

Em 1797, Hegel muda-se para Frankfurt a convite de Hölderlin. Pouco antes da chegada de Hegel, havia sido publicado o primeiro tomo de *Hipérion ou o Eremita na Grécia* (2012), que anuncia o panteísmo poético de Hölderlin. Esse romance é tanto marcado por uma ardente nostalgia da beleza perdida da vida grega, quanto da esperança de uma nova era na história da humanidade, a qual seria a realização de uma ordem social livre. Durante o período em Frankfurt, chega a seu termo a transformação que havia se iniciado em Berna. Hegel “se converteria” ao panteísmo, a religião mística da intelectualidade alemã, sobretudo por influência de Schelling.

Em 1798, Hegel publicou em Frankfurt uma tradução anônima de um escrito de cujo autor era Charles Cart. Advogado na pequena cidade de Vaud, Cart testemunhou a supremacia de Berna sobre sua cidade. Desde o Tratado de Lausanne, de 1564, Vaud devia guardar certa relação de subserviência em relação a Berna. Todavia, as relações sempre foram tensas, e com a eclosão da Revolução Francesa e a ameaça de uma revolta em Vaud, e Berna acreditou estar obrigada a uma intervenção direta. Com exército e uma dura lei de exceção, a ordem foi resguardada, mas a indignação dos habitantes de Vaud não foi vencida pela invasão. Desse clima surgiu o escrito de Cart. Quando Hegel o

publica, seis anos depois em Frankfurt, Rosenzweig (2008) entende como parte de uma propaganda pró-revolução. O texto, então, deve ser entendido naquilo que Lukács (1975) chama de “fase republicana”, caracterizada pela antiguidade clássica constituída como utopia política e contraposta às injustiças do presente.

Partindo de uma perspectiva teológica, Dilthey (2002) aborda a filosofia de Hegel nesse período como uma transição do criticismo de Kant a um novo sistema de metafísica. Os trabalhos *essencialmente* teológicos de Berna dão espaço a textos cujo foco são concepções históricas globais, processos ao redor dos quais dos lados de seu trabalho, o lado histórico e o lado sistemático se influenciam mutuamente. Hegel passa a essa época da órbita da filosofia kantiana àquela de Fichte e Schelling. Ele tomou parte do movimento filosófico que se formou depois dos escritos programáticos de Fichte a partir de 1794, embora não fosse simplesmente determinado pelo curso dessa evolução.

Mesmo naquilo que concerne à história da formação de suas próprias ideias, em algum momento de sua evolução, Hegel não foi nem Fichte, nem Schelling. Desde o verão de 1796, em um poema dedicado a Hölderlin, *Eleusis*, e depois nos manuscritos de Frankfurt, se encontra em Hegel um monismo sobre uma forma divergente da que adota Schelling a mesma época (DILTHEY, 2002).

Sem embargo, os pressupostos em que ocorre a evolução de Hegel, caem dentro do contexto do pensamento filosófico que leva Kant a Schelling. É dentro dessa evolução que se encontram as razões pelas quais ele pode passar do ponto-de-vista da teoria crítica do conhecimento a um trabalho sobre a nova metafísica. A matéria conceitual com que ele construiu essa nova metafísica reside, em sua imensa maioria, sobre a produção filosófica que se inicia com Kant, e que aquele tempo tinha como seu mais promissor representante Schelling (DILTHEY, 2002).

Dilthey (2002) explica que já em Kant e Fichte estavam presentes as condições da gênese de um idealismo objetivo, tal qual foi produzido pela geração de Schelling, Hegel, Schleiermacher e Schopenhauer. Esse idealismo objetivo não era a consequência lógica necessária dos sistemas críticos, porque o método de análise e a lógica formulada por Kant não foram desenvolvidos conforme o projeto designado por esse filósofo. Ao longo da última década do século XVIII, entretanto, já haviam sido delineados alguns programas de superação da filosofia crítica kantiana. Alguns estudiosos de Kant acreditavam que a filosofia transcendental apresentada na *Crítica da razão pura* deixava lacunas a serem preenchidas, pois não estaria ainda apoiada em fundamentos sólidos. O projeto de Fichte

era de sobremaneira o mais ambicioso, pois ele “procurou aprimorar a filosofia de Kant ao assimilar suas *Críticas* em um sistema” (DILTHEY, 2002, p. 162). Em um de seus últimos escritos, *Declaração acerca da doutrina da ciência de Fichte* (2004b), Kant procurou dar uma resposta a estes supostos desenvolvimentos de sua filosofia. Ele é de sobremaneira categórico quando afirma que a considera a *Doutrina da ciência* de Fichte insustentável:

Pois pura doutrina da ciência não é mais nem menos que simples *lógica*, a qual não se eleva com seus princípios ao material do conhecimento, mas não abstrai do conteúdo do mesmo como *lógica pura*, da qual seria trabalho inútil e por isto nunca tentado extrair um objeto real, e quando se trata da filosofia transcendental, deve-se passar primeiro para a metafísica (KANT, 2004b, p. 245)

E reagrupamento é realizado através de conceitos problemáticos, como a posição do Eu e sua oposição ao não-eu, conceitos que não têm fundamento suficiente nem nas deduções Fichte, nem na experiência. Para Dilthey (2004), a exigência de pensar as condições que possibilitem a cooperação dos indivíduos em vista de um conhecimento universal válido estava se tornando o princípio do Eu Absoluto.

Foi importante para essa fase o escrito de Schelling *Do Eu como princípio da filosofia*, pois é ali que ele desenvolve o programa do novo panteísmo. Segundo Semerari (1971), Schelling parte de que sabemos ao menos alguma coisa à qual nós não alcançamos por meio de outro saber, e que contém em si mesmo a razão real de todo nosso saber. Nisso que é chamado de incondicionado, o princípio do ser deve coincidir com aquele do pensamento. Valendo-se de Espinosa, Schelling encontrou um fundamento real no sistema de determinações necessárias do Eu Absoluto que colocavam em evidência a filosofia transcendental.

O dogmatismo havia partido de um Não-Eu posto antes mesmo do Eu e não se era capaz de fundamentar a consciência desde Eu. O então novo sistema da ciência que partia do Eu Absoluto, o que excluía qualquer oposição. Esse Eu é acrescido de possuir uma liberdade incondicionada – ele contém toda a realidade, e é a única substância – pois sendo o que é, o poder Absoluto é. O novo idealismo objetivo se funda sobre essa configuração panteísta: o mundo físico é a manifestação de algo espiritual, ou o Eu Absoluto é o princípio de um sistema em que “coincidem teologia e mecanismo” (DILTHEY, 2002, p. 163). Ou seja, é assim o conjunto que une as produções espirituais em um Absoluto que se torna o caminho para a compreensão do mundo físico e do mundo histórico. Partindo de um método que prega a união na intuição intelectual, cuja

influência nesse período remonta a Hölderlin¹⁰, que é feito com base naquele existente no espírito, está posto o universal.

É por isso que a metafísica do idealismo objetivo entrou em uma nova fase a começar por Schelling. O novo idealismo objetivo concebia o universal como um Absoluto, em que a interioridade se projeta na natureza e na história, e dessa maneira a força divina está presente em cada parte, perpassando por todos os fenômenos. Como o formula Dilthey (2004, p. 163-164) (tradução nossa), “(...) um conjunto liga as partes e o Todo, e as partes entre elas mesmas, e que esse conjunto seja fundado no conjunto que forma o espírito (...) um conjunto que lhe é imanente”¹¹. Para Dilthey, esse novo idealismo era um panteísmo, pois a maneira como a natureza do fundamento divino ou do Um era determinada, se somava à questão de que a existência desse divino ou Um era indiferente se houvesse aí ou não uma consciência. O panteísmo que surgia com Schelling se caracterizava por partir de um conjunto espiritual e por transformá-lo em um método consciente e bem fundamentado da teoria do conhecimento de Kant e de Fichte,.

A geração de Hegel foi ao encontro desse movimento, o que não foi diferente com ele. Nessa época, entre os anos de 1795 a 1800, Hegel teria se aproximado do panteísmo místico, afirma Dilthey (2002). Quanto trata dos estudos propriamente teológicos de Hegel, Dilthey busca ressaltar como Hegel perseguiu a elevação da consciência individual àquela universal, por meio de um recurso similar àquele núcleo místico da ética de Espinosa. Sobre essas bases, Hegel apresentou os degraus de união entre os homens e Deus, e entre os homens uns com os outros.

Essa linha dos trabalhos teológicos de Hegel o teria conduzido, então, à política porque, ao ir para além da pesquisa religiosa, ele havia chegado a um novo ideal religioso, uma comunidade viva que seria comum a toda humanidade. A mesma orientação que existia entre seu pensamento histórico e sua inclinação prática, ou seja, entre a crítica do que existe e a exigência de alguma coisa que se situa em um porvir, se esboça, nessa época, inclusive em trabalhos cujo interesse era intervir na vida política. Se forem considerados em si mesmos, os estudos políticos, o primeiro texto sobre a constituição de Württemberg e o escrito sobre a constituição da Alemanha, podemos

¹⁰ Note o seguinte trecho: “No conceito da partição já se encontra o conceito da relação recíproca do objeto e do sujeito um o outro e a pressuposição de um todo, de que objeto e sujeito são partes”. Cf. HÖLDERLIN, F. Urteil und Sein. In: BECKENKAMP, J. **Entre Hegel e Kant**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 106

¹¹ “(...)un ensemble qui relie les partis et le Tout et les parties elles-mêmes entre elles et qui est fondé dans l'ensemble que forme l'esprit (...) cet ensemble qui lui est immanent”

observar nelas uma mostra do mesmo método usado para determinar o ideal do futuro aplicado nos fragmentos teológicos.

Lukács (1975) insiste na importância do interesse do jovem Hegel pela dimensão econômica, o que reforça e destaca a ênfase que a dimensão política passa a ter em seus escritos de Frankfurt. Para Lukács, a política deixa de ser um “apêndice” das questões religiosas, apesar de ainda nesse estágio a proeminência dos elementos idealísticos se sobreponha ao exame de problemas econômicos. Isso, de modo geral, é o que distingue Hegel de outros pensadores alemães daquela época. Ele seria levado por seus estudos de economia clássica a examinar os problemas concretos: em Berna, ele havia sido levado a interpretar a filosofia da história por meio da Revolução Francesa como acontecimento histórico e mundial, ao passo que em Frankfurt, o desenvolvimento econômico da Inglaterra se tornou o componente básico para sua visão da história e para o seu entendimento da sociedade.

Lukács (1975) adverte, entretanto, que essa peculiaridade deve ser inserida no quadro da filosofia alemã do final do século XVIII. Hegel era um filósofo alemão e o que se passava ali foi o pano-de-fundo do seu pensamento.

De volta a Alemanha depois de três anos no exterior, Hegel pode testemunhar as consequências da Revolução Francesa. Ele ficou alguns meses em Württemberg, sua terra natal, antes de ir viver em Frankfurt, um dos maiores centros comerciais da Alemanha. Ele estava em uma boa posição para inspecionar os efeitos da revolução na vida alemã. Enquanto esteve em Württemberg, Hegel chegou mesmo a participar na grande reviravolta política que se abateu ali. Ao observar que as consequências revolução já começavam se espalhar para a Alemanha, a questão de como o absolutismo feudal iria reagir, e se seria modificado, deixando de ser apenas uma conjectura e se configurando como um problema político urgente.

Nos idos de 1798, o impacto da revolução na Alemanha só podia ser observado confinado ao seu aspecto ideológico: crescia o descontentamento com os regimes feudais, por que as conquistas da revolução os tornavam obsoletos e ilegítimos. Por volta desse período, estouravam as guerras para a defesa da república francesa, e as vitórias no campo de batalha se tornaram armas de propaganda da revolução, que passou a atuar na ofensiva ideológica. A França também deixou de ser o palco das lutas, que foi deslocado para as vizinhas Alemanha e Itália. Dessa maneira, a guerra contra a França iria intervir profundamente na vida dos alemães, com os progressistas defendendo um

rejuvenescimento da Alemanha tomada pelo espírito da revolução (e, às vezes, apoiando as tropas invasoras).

Os escritos de Frankfurt, segundo Lukács (1975), demonstram como o pensamento de Hegel estava longe das contradições que surgiam nessa Alemanha fragmentada pela guerra, mas, por outro lado, as proximidades desses textos com os problemas reais da sociedade burguesa e o destino político e social da Alemanha o levariam a colocar o fenômeno da contradição à frente do seu próprio pensamento. Em Frankfurt, a filosofia de Hegel faz experiência da contradição como fundamento e sentido da força vital. Dessa forma, Lukács defende que diferente da filosofia de Schelling, que havia progredido do sistema do Eu Absoluto ao idealismo objetivo, o desenvolvimento de Hegel se deu por meio da experiência das contradições de seu próprio tempo.

Para Lukács (1975), então, a dificuldade do intérprete que se depara com as notas e fragmentos que restaram daqueles escritos de Frankfurt é que entre e os escritos de Berna há uma transição tão abrupta que se torna difícil encontrar a linha de raciocínio filosófico. O que torna os escritos de Frankfurt tão idiossincráticos é que, diferentemente do período de Berna, Hegel não partilha de uma filosofia em que se pudesse servir de comparação ou emulação de seu trabalho. Em Frankfurt, é sua experiência pessoal que o guia, algo que, para Lukács (1975, p. 97), se manifesta em seu estilo conduzido igualmente “pela paixão e pela confusão, a natureza ainda não resolvida da experiência pessoal”.

Entretanto, essa primeira tentativa de articular filosoficamente as contradições que ele faz experiência raramente atingem definição e clareza tanto na forma, quanto no conteúdo. Os primeiros escritos filosóficos de Hegel, de um modo geral, aqui incluindo também os escritos de Berna, esgotam-se em abstrações místicas. Um fator adicional é que seus textos começam com quase nenhuma necessidade de captar ideias particulares de forma sistemática ao mesmo tempo em que visões filosóficas tendem a crescer fora de sua análise dos fenômenos particulares, e as conexões entre elas se torna vez mais íntimas. O primeiro aparecimento do método dialético em Hegel é bastante confuso. As experiências contraditórias que ele faz de manifestações particulares são moldadas em um todo mistificador, que ele reconhece ordinariamente por meio da palavra “vida”. Ele ainda não fez nenhum ajuste de contas sistemático com lógica ou com a epistemologia do pensamento metafísico: a oposição entre dialética e metafísica aparece para ele como um

contraste entre ideia, conceito, etc. por um lado, e “vida”, por outro. Esse contraste dá uma indicação da profundidade da dialética do Hegel maduro.

Em Berna, continua Lukács (1975), Hegel ainda não havia integrado a sociedade civil com a devida complexidade que ela se caracteriza em sua obra madura. Em Frankfurt, ele começou por esboçar essa teoria. O primeiro elemento que surge e que mais tarde comporá a sociedade civil é a *posição individual* do homem burguês. Em Berna, Hegel trabalhava, sobretudo, com um conceito de decadência: desde o fim da República romana a humanidade experimentava um contínuo progresso de declínio moral e político. Consequentemente, a sociedade civil consistia para ele em algo *exterior* a sua doutrina, na medida em que apenas captava o lado negativo do processo dialético. Por outro lado, em Frankfurt, ele toma outro caminho, porque ele não indica mais o fato da sociedade civil tão somente seu lado negativo. Ela ganha significado partindo de uma subjetivação de sua esfera – o problema ali era descobrir como o indivíduo deve proceder para estar de acordo com a sociedade civil, de modo que seus possíveis conflitos (contradições) fossem *reconciliados*. Mais adiante, veremos em um texto da época como esse conceito está intimamente ligado ao de voto. Por ora, é preciso pontuar que durante esse período de Frankfurt, Hegel começa a construir uma teoria social cujo elemento mais imediato é o *indivíduo homem agente da sociedade civil*, cujas experiências e lugar histórico especificam a forma que a sociedade europeia do final do século XVII vai tomando. Podemos, assim, afirmar que, em Frankfurt, o indivíduo surge para Hegel como agente histórico, por isso também se quer dizer que participa e compõe também seu Estado. No jovem Hegel, vemos surgir uma teoria muito longe do Absolutismo monárquico que será creditado à sua filosofia madura, com participação intensa dos cidadãos nos processos decisivos do Estado.

Lukács (1975) salienta que essa mudança de posição dos escritos de Berna para o de Frankfurt foi gradativa, e a estrutura da sociedade civil só terá aquele acabamento pelo qual a filosofia hegeliana ficou conhecida somente na fase madura. Por enquanto, Hegel ainda tenta traçar as leis que regem a sociedade civil. O antigo problema da “positividade”, já trabalhado em Berna, aparece como o tema central, mas seu traçado agora é mais complexo, o que o leva a um estudo dos problemas econômicos. Seus esforços para descobrir uma reconciliação filosófica entre os ideais humanistas e o desenvolvimento da sociedade civil permitem que ele a analise por meio da dupla interação de propriedade privada e trabalho – os mecanismos intermediadores entre

indivíduo e sociedade. A escolha do indivíduo como ponto-de-partida é característico dos escritos de Frankfurt, apesar de que este só assim o é desde que inserido como membro de uma comunidade. Esse é o traço distintivo da posição de Hegel para aquela de Kant e, de certa forma, de Fichte. O tratamento que Hegel dá as pretensões individuais tem como base o problema da sociedade, que mais tarde, com a *Fenomenologia do espírito*, se tornará a tentativa de criar uma teoria que demonstre que os estágios mais desenvolvidos desta resultam da superação progressiva de suas contradições mais elementares.

4. O voto em dois escritos políticos da juventude de Hegel

4.1 A positividade da religião cristã

Recluso em Berna, Hegel teve a oportunidade de trabalhar no verão de 1795, bem como no inverno entre 1795-1796, em alguns textos que mais tarde seriam reunidos por Nohl, discípulo de Dilthey, e publicados sobre o título de *Escritos teológicos da juventude de Hegel* (*Hegels theologische Jugendschriften*). Naquela situação de isolamento, Rosenzweig (2008) conta, Hegel fora compelido a assumir uma teoria de autodeterminação cuja característica é tornar a dignidade do ser humano incondicionada, mesmo que com isso também viesse toda aquela falta de consideração para com todos os outros valores e bens. Hegel aplica a essa concepção de indivíduo às exigências da teoria política emergente da revolução.

Em três longos fragmentos intitulados por Nohl de *A positividade da religião cristã*, Hegel procura responder como foi possível que a mensagem puramente moral de Jesus resultasse em uma religião positiva. Aos olhos do jovem Hegel (1978), “positivas” são as religiões que se fundam unicamente na autoridade, são as prescrições segundo as quais os fiéis alcançam a graça divina por meio da obra e não pela ação moral. Em resumo, “a positiva é a separação de uma doutrina, concentrada nas mãos de alguns, em relação à vida, e à propriedade de todos; positiva é (...) o atalho que leva à “vida ética” por meio da autoridade” (HABERMAS, 2002, p. 39).

Conforme salienta Beckenkamp (2009), a concepção de moral que está subjacente às análises dos escritos de Berna é de no sentido de como Kant as desenvolvera em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ou seja: da existência de uma legislação

moral segundo a qual um sujeito racional é capaz de dar a si mesmo uma lei moral e baseando a autoridade dessa mesma lei em sua própria razão. Kant admitia uma religião puramente racional que fosse correspondente à autonomia da legislação moral. A lei divina é a representação da lei moral, essa entendida em sua maneira autônoma. A religião positiva é aquela que se contrapõe a uma religião puramente racional ou moral:

(...) Jesus era o professor de uma religião puramente moral e não positiva; e segundo esta convicção, os milagres e outros feitos similares não tinham o propósito de fundar doutrinas, já que estas não podem repousar sobre feitos, senão despertar ao acaso tais fenômenos chamativos da atenção de um povo surdo ante a moral ¹² (HEGEL, 1978, p. 76) (tradução nossa)

A positividade da fé torna a crença um dever, e uma autoridade que não pode ser submetida a um julgamento crítico estabelece um conjunto de sentenças compõe aquilo que se deve crer. Hegel (1978) considera que o cristianismo foi, em seu início, a sublevação da religião racional contra a positividade do judaísmo, pois “o valor de uma disposição virtuosa e a indignidade de uma exatidão hipócrita no exercício do meramente externo dos ritos sagrados foi ensinado ao povo por Jesus”, o que, se olhado mais de perto, “possibilitou um trato íntimo com um grupo de homens, a fim de ajudarem a atuar em maior escala sobre o povo” ¹³ (HEGEL, 1978, p. 76).

A religião racional de Jesus, observa Hegel (1978), em lugar de se tornar religião popular, a religião racional plenamente integrada ao povo, tornou-se a religião cristã positiva. Segundo Rosenzweig (2008, p. 100) “para o desenvolvimento espiritual de Hegel” a formulação do conceito de religião positiva “tornou-se mais rica de consequências do que sua tonalidade esclarecida deixa transparecer”. Dessa maneira, ele pode evoluir por meio de conceitos comparativos e contraditórios, para um estilo de questionamento histórico, “ainda que a concepção de história permanecesse acoplada à concepção de história de seus contemporâneos”. Isso quer dizer que Hegel buscou superar o ponto-de-vista da religião vigente na época, ou seja, ele não postula meramente a degradação externa de um cristianismo que fora em sua origem puro, quando da vida de Jesus, o que ele faz é radicalizar a questão histórica: o que é que tornou possível essa incompreensão da mensagem de Jesus?

¹² “(...) Jesús era el maestro de una religión puramente moral no positiva; según esta convicción, los milagros y los otros hechos similares no tenían el propósito de fundamentar doctrinas, ya que éstas no pueden descansar sobre hechos, sino de despertar acaso con tales fenómenos llamativos la atención de un pueblo sordo ante la moral.”

¹³ “El valor de una disposición virtuosa y la indignidad de una exactitud hipócrita en el ejercicio meramente externo de los ritos sagrados le fue enseñado al pueblo por Jesús, públicamente, tanto en su patria, Galilea, como en Jerusalén, centro del judaísmo. En particular formó a través de un trato íntimo a un grupo de hombres, a fin de que le ayudaran a actuar en mayor escala sobre todo el pueblo.”

É aqui que o texto ganha novo significado, e a definição estrita como sendo um texto “teológico” mascara o tratado de filosofia do direito que está presente nele. Para Hegel, explica Rosenzweig (2008), os indivíduos detêm um direito incondicional à liberdade com relação ao Estado, de modo que Hegel se visse inclinado a ver aí a força a conduzir o processo histórico. A relação pessoal que Jesus nutre com o Estado não é para ele uma questão como a que se anuncia quando se trata dos apóstolos¹⁴. Jesus nutre uma relação *pedagógica* com o povo, o que a torna radicalmente *política*. Entretanto, dada à limitação pessoal de Jesus (o que seria difícil de levar adiante se ele for considerado apenas em sua dimensão divina), o resultado dos seus esforços é “incompleto e ambíguo”:

Jesus sofreu a dor de ver seu plano fracassar completamente seu plano para introduzir moralidade na religião de seu povo e sentiu que até seus esforços para instilar expectativas mais elevadas e melhor a fé, pelo menos em alguns homens, teve um resultado muito ambíguo e incompleto. ¹⁵ (HEGEL, 1978, p. 76) (tradução nossa)

O mesmo não acontecia com seus apóstolos, já que para eles a relação com o Estado não deve ser *pedagógica*, e tomam como meramente *finalística* a relação com doutrina de Jesus. Segundo Beckenkamp (2009, p. 114), “Hegel encontra a origem do processo de positivação na própria encenação da pessoa de Jesus como ideal personificado da virtude e como pessoa divina”. Para Hegel, os apóstolos não haviam entendido sua missão como *res publica*, mas como culto a figura de Jesus:

Os discípulos de Jesus tinham renunciado a todo interesse (na verdade, eles não eram muito amplos ou muito difíceis de retratar); eles haviam deixado tudo para seguir Jesus. Eles não tinham interesse no Estado, assim como o republicano para o seu país; todo o interesse foi limitado à pessoa de Jesus. ¹⁶(HEGEL, 1978, p. 81) (tradução nossa)

Os apóstolos não compreenderam a mensagem de Jesus, embora isso só tivesse efeitos políticos quando a cristandade se integrasse em uma comunidade cuja crença

¹⁴ Rosenzweig não considera o caráter político de Jesus na obra de Hegel, pois seriam apenas quando tratasse dos apóstolos é que se anunciaria o problema político: “A relação pessoal de Jesus com o Estado não é para Hegel, então, uma raiz da história em processo como seus milagres e suas próprias manifestações”. Não obstante, essa não parece ser a compreensão mais fidedigna ao texto hegeliano, já que, como se verá logo em seguida, para Hegel, Jesus padece ao ver fracassar seu projeto de introduzir a moralidade em seu povo em geral, bem como, por outro lado, seu esforço é parcialmente bem sucedido quando ele consegue formar ao redor de si um grupo de seguidores (apóstolos). Cf. ROSENZWEIG, F. **Hegel e o estado**. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo, Ed. Perspectiva, 2008, p. 101; Cf. também: HEGEL, G. W. F. **Escritos de juventud**. Trad. Zoltan Szanky, José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 75- 85.

¹⁵ « Jesús sufrió la pesadumbre de ver fracasar completamente su plan de introducir la moralidad en la religiosidad de su pueblo y experimentó que hasta sus esfuerzos para infundir esperanzas más altas y una fe mejor, por lo menos en algunos hombres, habían tenido un resultado muy ambiguo e incompleto.”

¹⁶ “Los discípulos de Jesús habían renunciado a todo interés (en verdad, éstos no eran muy amplios ni muy difíciles de abjurar); habían abandonado todo para seguir a Jesús. No tenían interés por el Estado, tal como lo tiene el republicano por su patria; todo su interés se limitaba a la persona de Jesús.”

positiva levá-los-ia a observar apenas positivamente os mandamentos de virtude. A lógica desse processo histórico, aponta Rosenzweig (2008, p. 101-102), é que “na medida que a comunidade cresce”, ou seja, na medida em que a cristandade toma todo o Império Romano, surgem “ordenações e instituições” as quais “não feriam direito de ninguém”, porque “a sociedade ainda era pequena”. Entretanto, essa situação é instável, pois essas “ordenações e instituições” vão se confundindo com o Estado, e “no ponto que a seita se torna Igreja, impõe-se o tratado de filosofia do direito por sobre o conceito de Igreja e sua relação com o Estado”. E, assim, Rosenzweig continua, trataria de se “provar conceitualmente” que aquilo que é “aplicável em uma comunidade pequena é injusto quando aplicado em um Estado”.

O tema do voto surge em a *Positividade da religião cristã* (1978) quase que de maneira radical, inserido na tradição clássica do Iluminismo, por meio de sua vinculação à teoria do contrato. Seguindo Rosenzweig (1998, p. 102), Hegel está aqui a pensar em um contrato social do tipo rousseauiano, “no sentido de uma ideia de contrato com todos os outros”, pois, a época, o iluminista alemão seguia a linha de que era impossível de se fazer um ‘contrato’ com a Igreja tal como era feito um com o Estado, porque a fé não podia ser objeto de um negócio jurídico. As distinções de contrato emergem do próprio conceito de sociedade, que podem se configurar em “sociedades voluntárias e sociedades coercitivas”, conforme a terminologia de Rosenzweig. O Estado é o melhor exemplo de sociedade coercitiva, porque nele os direitos naturais subjetivos dos indivíduos são objetos de deveres do Estado e de outros indivíduos, e sua realização deve ser garantida mesmo que pela atividade coercitiva do Estado. Do dever moral, por outro lado, não emana a autorização de uma ação de tal natureza, porque é preciso que o indivíduo se comprometa com a realização desse dever. É neste ponto que se faz notar a peculiaridade do pensamento de Hegel nessa fase: o voto é antes usado para caracterizar as relações civis não-estatais:

A Igreja nos primeiros séculos de expansão era de fato essa república representativa, e se pode ver nisso um conflito notável entre dois princípios: o princípio da liberdade de opinião de cada congregação e de seus representantes, e o princípio segundo o qual é um dever submeter-se a maioria dos votos¹⁷. (HEGEL, 1978, p. 115) (tradução nossa)

¹⁷ “La Iglesia, en los primeros siglos de su expansión, era en efecto esa república representativa, y se puede ver en esto un notable conflicto entre dos principios: el principio de la libertad de opinión de cada congregación y de sus representantes (sic) y el principio según el cual es un deber someterse a la mayoría de votos.”

Para o jovem Hegel, o catolicismo, desde seus primórdios, havia se transformado em uma seita positiva. O cristão recém-convertido é inserido em uma religião positiva que pretende apoiar-se em “fazer prosélitos”, ou seja, novos adeptos para a Igreja em expansão. Isso significa que, ao invés de agir orientado pela razão prática, como seria um adepto da religião racional de Kant:

(...) o prosélito, ao entrar na sociedade cristã, transferia a esta o direito de determinar o que é verdade também para ele, e assumia o dever de aceitar essa determinação independentemente de sua razão e até mesmo a contradizendo. Ele aceitava o dever, como no contrato social, a submeter sua vontade privada ao voto da maioria, a vontade geral ¹⁸. (HEGEL, 1978, p. 100) (tradução nossa)

A “vontade geral”, a vontade da Igreja católica manifestava-se por meio de concílios, quando se decidisse “em última instância sobre a fé da instituição”, o voto da maioria sempre geraria obrigação à minoria, mesmo com a expressão de seu não assentimento. Para o jovem Hegel, isso significa um tremendo vilipêndio à liberdade, pois seria o mesmo que, em um Estado, a vigência de censura e de controle de opinião: algo que ele supreendentemente compara com a democracia¹⁹. Em outro trecho, ele esclarece que o critério de obrigatoriedade do voto da maioria é o mesmo que a “força pura”, pois “deve ser lei para todos”. Por essa razão, os países católicos podiam tratar seus insurgentes políticos como dissidentes religiosos, porque ao se rebelar, se voltavam também contra o voto da maioria que instituíra a cristandade católica: “o contrato eclesiástico foi assimilado por completo à sociedade civil e o Estado eclesiástico assumiu os direitos do Estado civil” ²⁰ (HEGEL, 1978, p. 100 e 124) (tradução nossa).

Seguindo a análise, Hegel tem elementos para comparar Igreja e Estado e agora pode quebrar o paralelismo que ele desenvolve na exposição dos Estados católicos com a Igreja. Ele estabelece que, se o Estado provém da sociedade civil, então suas obrigações são para com ela – e não propriamente com a Igreja – porque foi a partir dessas obrigações que “os direitos dos indivíduos foram convertidos em direitos do

¹⁸ “(...)el prosélito, al entrar en la sociedad cristiana, transfería a ésta el derecho de determinar, también para él, lo que es verdadero, y asumía el deber de aceptar esta determinación, independientemente de su razón y aun en contradicción con la misma. Aceptaba el deber, igual que en el contrato social, de someter su voluntad privada al voto de la mayoría, a la voluntad general.”

¹⁹ Note como neste trecho, Hegel aproxima o controle ideológico à democracia: “Dar a estos representantes el poder de determinar la fe de la congregación según su propio juicio y someterla a la mayoría de los votos equivaldría a la formación de un república representativa que contradiría por completo el derecho de los hombres de no someter sus opiniones a una autoridad ajena y los colocaría en la misma situación que se originaría bajo el contrato arriba considerado (contrato que se podría llamar constitución de una democracia pura)”. HEGEL, G. W. F. **Escritos de juventud**. Trad. Zoltan Szanky, José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 115.

²⁰ “Aquí el contrato eclesiástico se ha asimilado por completo al contrato de la sociedad civil y el Estado eclesiástico ha asumido los derechos del Estado civil.”

Estado”. Por isso, o Estado deve se obrigar “a afirmar e a proteger meus direitos²¹ enquanto seus” ²² (HEGEL, 1978, p. 114) (tradução nossa). A fórmula do Estado é a garantia do princípio do imperativo categórico.

4.2 As autoridades municipais de Württemberg devem ser eleitas pelo povo

Em 1798, Hegel escreveu um panfleto, *As autoridades municipais de Württemberg devem ser eleitas pelo povo: sobre a situação interna mais recente de Württemberg e especialmente sobre a organização da magistratura* (2004), com a clara intenção de intervir na situação política de sua terra natal, Württemberg. Rosenzweig (2008) explica que Hegel o compôs no curso de uma disputa constitucional entre o duque e os seus estamentos. Eles divergiam sobre a questão de qual atitude tomar em relação à França revolucionária. O duque apoiava uma intervenção austríaca, enquanto os estamentos simpatizavam com a causa revolucionária. Antes, o duque já havia tentado submeter à população a um regime absoluto em que ele pudesse governar sem os estamentos. Em 1796, ele havia convocado os estamentos a eleger um novo conselho (*Landesausschus*), o qual duque esperava ser mais manipulável aos seus interesses. Entretanto, essa não foi à sorte da convocação, e ele ficou desapontado com a nova composição do conselho. Em consequência, o conflito se acentuou.

Ainda segundo Rosenzweig (2008), no curso dessa disputa foram publicados vários de panfletos criticando a constituição feudal obsoleta. Alguns foram tão longe a ponto de exigir uma assembleia representativa a ser eleito por toda a população. Existiam paralelamente tendências republicanas e havia pedidos para uma república suábica.

Hegel não chegou a publicar esse texto, como lhe aconselhou um amigo secreto de Stugart, relata Rosenkranz (2004, p. 206) (tradução nossa):

A demissão dos estamentos provinciais que você propôs de forma tão geral não é nada mais que uma medida arbitrária. É certo, meu querido amigo, que nosso crédito caiu consideravelmente. Os procuradores da grande nação deram os direitos mais sagrados da humanidade ao desprezo e ao sarcasmo. Eu não

²¹ Hegel “meus direitos” no lugar de “direitos dos indivíduos”. Trata-se de um recurso estilístico para reforçar a ideia de individualização desses direitos.

²² O trecho citado é uma tradução da parte final do seguinte período: “De cualquier manera permanece válido que, independentemente de la forma en que haya surgido la sociedad civil y los derechos de sus autoridades y legisladores, pertenece a la naturaleza de esta sociedad que en ella los derechos de los individuos se hayan convertido en derechos del Estado, que el Estado se obligue a afirmar y a proteger mis derechos en cuanto suyos.”

conheço uma vingança a altura de tal crime. Nessas circunstâncias, seria para nós mais um mal do que um bem dar a conhecer o seu artigo ^{23 24}.

O escrito de Hegel se inseriu nesse debate. Infelizmente, apenas alguns fragmentos restaram, reproduzidos de maneira complementar por Rosenkranz (2004) e Haym (2008). Trata-se da introdução e partes do desenvolvimento. Sabe-se que Haym havia tido diante de si esses trechos quando escreveu seu *Hegel e seu tempo*, e que então foram perdidos. São ao todo alguns poucos parágrafos – na tradução inglesa de Nisbet (HEGEL, 2004), contam-se quinze parágrafos – nem todos completos e em sequência. Restou-nos a introdução, com oito parágrafos sequenciados, em Nisbet, mas que em Rosenkranz contam-se cinco. O restante, de forma fragmentária, é reproduzido por Haym.

As autoridades municipais de Württemberg devem ser eleitas pelo povo (2004) se trata de uma análise acurada dos problemas assolavam a constituição de Württemberg e das situações aviltantes que ela acoberta. A solução que Hegel sugeriria para alguns desses problemas seria a tomada de consciência necessária dos estamentos, que deveriam fazer valer seus direitos; para outros problemas, sugeria uma reforma na legislação. Essa reforma caberia aos estamentos provinciais, pois as assembleias, que eram controladas pelo governo e bem como seus organismos oficiais, eram refratárias a qualquer reforma, dada a situação de prominência que se encontrava o duque.

Os conclamados “homens de aspirações nobres”, que devem se debruçar sobre as injustiças da constituição – Rosenkranz (2004) salienta que por mais que o título dê a entender que *as autoridades municipais devam ser eleitas pelo povo*, ele quer dizer aí

²³ «Le congédiement des états provinciaux que vous avez très généralement proposé n'est de même rien de moins qu'une mesure arbitraire. – Il est vrai, très cher ami, que notre crédit a considérablement baissé. Les avocats de la grande nation ont livré les droits les plus sacrés de l'humanité au mépris et aux sarcasmes de nos ennemis. Dans ces conditions, il y aurait pour nous plus mal que de bien à rendre public votre article.»

²⁴ Este trecho também é traduzido parcialmente na edição brasileira do livro de Rosenzweig, *Hegel e o Estado*. Ali, esse autor discute os possíveis significados da carta, que ainda permanece anônima. Rosenzweig pergunta-se porque, ainda em 1844, Rosenkranz temia que a revelação do emissor anônimo pudesse ser prejudicial. O anonimato do emissor levanta dúvidas sobre a relação de Hegel com esses tais “procuradores” citados que, segundo Rosenzweig, poderiam ser propagandistas da França revolucionária os quais faziam propaganda secreta em Württemberg, agitando a população em torno da ideia de proclamação de uma república suábica. Contudo, da mesma forma que se pergunta sobre essa ameaça revolucionária, Rosenzweig também duvida do oposto, ou seja, de que a carta faça alusão à ação dos propagandistas franceses, já que, a época, emissários do governo francês se ocupavam de arbitrar a disputa entre o duque e os estamentos reunidos na Dieta. Destarte, Rosenzweig concluiu pela segunda possibilidade aventada, porque o realismo político assumido pela França revolucionária nos idos de 1798 parecia aos simpatizantes alemães como um aviltamento dos ideais de 1789. Enquanto a França os abandonasse, não restaria a Hegel senão abster-se de se pronunciar, pois seria “mais um mal do que um bem”. Cf. ROSENZWEIG, F. **Hegel e o estado**. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo, Ed. Perspectiva, 2008, p. 132-134.

“cidadãos”. É certo que a frase de abertura é conclamada o povo em geral, mas o parágrafo afunila o sentido até chegar naqueles *homens nobres*.

Em seguida, Hegel disserta sobre o *destino do novo que se abate sobre os homens*: “O desejo de quebrar as insignificantes barreiras fez com que suas esperanças se fixassem em cada evento, cada lumiar [de mudança] - mesmo que por meio de ações criminosas.”²⁵ De modo que ele conclama a condução das assembleias dos estamentos, pois ainda é o tempo de “se esforçar por uma constituição ainda robusta para expulsar a doença [da corrupção]”²⁶ (HEGEL, 2004, p. 1-2), ou seja, a intenção de Hegel nesse artigo parece ser de preservar o todo da constituição ainda em vigor, desde que expurgadas suas mazelas.

Quais mazelas seriam essas, que retiram a legitimidade do “edifício do Estado”? Aqui Hegel repete de alguma forma o conceito, desenvolvido nos textos teológicos, de positividade. Hegel define a “positividade” política como legalidade estrita, e as confronta com aquela espécie de direito natural que se constituía os interesses dos homens: “Como estão cegos àqueles que gostam de acreditar nas instituições, constituições e leis que já não concordam com os costumes dos homens, suas necessidades e opiniões, das quais o espírito partiu (...)”²⁷ (HEGEL, 2004, p. 2) (tradução nossa).

Nesse confronto que se constitui entre a estrita legalidade e o sentimento do povo, Hegel enxerga o desmoronamento da instituição estatal e, assim, faz a ligação entre as ideias de desordem política com o avanço do terror revolucionário. Segundo Harris (1972, p. 428), Hegel está invocando o “mau espírito” (*bogy*) de Robespierre e do Terror para assustar aqueles interessados em uma sociedade completamente horizontal. É por isso que, ao final do manuscrito, Hegel convoca todos os indivíduos e os estamentos a agirem conforme seus direitos. Para Harris, estão implícitos aqui tanto a noção tradicional grega de “dar a cada um o que é seu”, como a definição platônica de justiça de que “cada qual cuida do que é seu e não se intromete no que é do outro”. Ainda segundo Harris, esses “conselhos” eram remetidos ao duque, que com os artifícios que lhe eram próprios procurava balançar o equilíbrio dos estamentos.

²⁵ “The urge to break down paltry barriers has fixed its hopes on every event, every glimmering [of change] – even on criminal actions.”

²⁶ “It is the effort of a still robust constitution to expel the illness.”

²⁷ “How blind are those who like to believe that institutions, constitutions, and laws which no longer accord with men’s customs, needs, and opinions, and from which the spirit has departed (...)”

Todo o sistema representativo de Württemberg era “defeituoso” e precisaria ser totalmente reformado. Esta é a “conclusão” do fragmento final. Haym nos faz perguntar, então, dada à solução que Hegel dá ao problema da representação, se Hegel não estaria escondendo por detrás de solução supostamente patriótica, o próprio problema não resolvido:

No entanto, esta é a verdade: é precisamente aqui que ele não é claro consigo mesmo, e precisamente aqui, às portas da prática, que seu poder tem limites. Não é nenhum segredo que qualquer representação verdadeira pressupõe um sufrágio direto ou indireto daquele que é suposto fazer-se representar²⁸. (HAYM, 2008, p. 129) (tradução nossa).

A solução de Hegel seria justamente minorar esse aspecto. Vejamos o trecho final dos fragmentos:

(...) enquanto tudo o resto permanece como era [sem modificações], contanto que as pessoas não conheçam seus direitos, e ainda que não exista nenhum espírito coletivo, e enquanto também o poder dos burocratas continuar a ser desmedido, as eleições populares serviriam apenas para a completa derrota da constituição [feudal]. A prioridade maior é colocar o direito de voto nas mãos de um grupo de homens esclarecidos e independentes, que não sejam dependentes da Corte. Contudo, eu não sou capaz de dizer que tipo de direito político pode nos dar qualquer expectativa de uma assembleia desse tipo, embora já tenha definido o direito de voto e as condições de elegibilidade (...) ²⁹ ³⁰ (HEGEL, 2004, p. 5) (tradução nossa).

O que Hegel parece estar afirmando nessa passagem é que no decorrer do panfleto ele não considerou o *voto* como um *direito extensível a todos*. Ao contrário, ele trata de um “grupo de homens esclarecidos e independentes”, a estes é que caberia o direito o direito de escolher os representantes do povo. As premissas que justificam a escolha desses seletos estão nesse mesmo fragmento, pois enquanto o povo continuar alheio à política, e, mais ainda, enquanto o duque e a burocracia ainda tivessem poder, seria necessário pessoas bem esclarecidas para conduzir a situação. O argumento parece ser: “em tempos difíceis, seja cauteloso”.

Para Lukács (1975), Hegel até pode trazer de algumas premissas ousadas para o debate, mas suas propostas condizentemente moderadas parecem ser destoantes.

²⁸ «Telle est cependant la vérité: c'est précisément ici qu'il n'est pas au clair avec lui-même, et précisément ici, aux portes de la pratique, que son pouvoir trouve ses limites. Il n se dissimule pas que toute vraie représentation présuppose le suffrage indirect ou direct de celui qui est censé être représenté».

²⁹ “(...) as long as everything else remains as it was, as long as the people do not know their rights, as long as there is no collective spirit [*Gemeingeist*], and as long as the power of the officials remains unchecked, popular elections would serve only to bring about the complete overthrow of the constitution. The chief priority is to place the right of election in the hands of a body of enlightened and upright men who are not dependent on the Court. But I fail to see what kind of election might give us any expectation of an assembly of this kind, however carefully one defined active and passive [kinds of] eligibility (...)”

³⁰ Esse trecho é reproduzido por Haym. Cf. HAYM, R. **Hegel et son temps**. Trad. Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 2004, p. 130.

Onde ele [Hegel] pode permanecer no nível da criticismo ou da generalização filosófica, ele mostrou grande firmeza em atacar condições da Alemanha. E, neste sentido, não se pode dizer que suas opiniões políticas revelaram qualquer mudança significativa [em relação aos escritos de Berna]. Sua intenção é intervir nas questões urgentes do dia, mas sempre que ele tenta resolver um problema concreto que exhibe maior incerteza, o seu julgamento vacila e ele finalmente surge com propostas surpreendentemente moderadas dadas suas premissas. A grande maratona crítica termina com propostas relativamente moderadas para a reforma, como, aliás, já Haym apontado há muito tempo³¹. (LUKÁCS, 1975, p. 130-131) (tradução nossa).

Sejamos cuidadosos com versão de Lukács ao panfleto. Do texto restaram apenas fragmentos e, mesmo que se quisesse reconstruir seu conteúdo com o recurso ao Hegel da *Enciclopédia das ciências filosóficas* e a seu texto de 1816, *Procedimentos das assembleias dos estamentos* – ambos a serem estudados mais à frente. Seria preciso muita precaução, pois, de acordo com Rosenzweig (2008, p. 134), no texto de 1816, Hegel estaria se alinhando “ao poder que, em 1798, havia suscitado sua mais extrema desconfiança: o ‘poder senhorial’”. Valendo-nos da análise de Haym, a mesma que cita Rosenzweig (2008), se fossem comparados, o texto de 1798 seria classificado como o progressista *vis-à-vis* o texto de 1816. Esqueçamo-nos por ora do texto de 1816, quando o tivermos estudado, esta questão será mais facilmente esclarecida.

Por fim, Harris (1972) comenta que não é claro o que Hegel quer dizer com *Wahlrecht* (direito de voto): “a assunção natural e óbvia é que ele tem em mente a eleição da *Landtag* (a qual resta nas mãos dos magistrados que ‘devem ser eleitos pelos cidadãos’)”. Entretanto, nesse fragmento coletado por Haym, Hegel estaria advertindo sobre o perigo de a massa ter o direito de escolher seus próprios representantes, e acompanhando Haym, Harris sugere que o que Hegel idealiza é “o direito da *Landtag* de escolher o *Ausschuss* (Conselho)” – ou seja, Hegel estaria aqui pensando na hipótese de um sistema de eleições indiretas. Em estando Hegel descrevendo um sistema de eleições indiretas, ele “prefiguraria a ideia de ‘ditadura do proletariado’ de Lenin”, ou algo semelhante, e Harris (1972, p. 249, n.2) conclui: algo que “Lukács falhou em reconhecer em Hegel”.

³¹ “Where he can remain at the level of criticism or philosophical generalization he shows great resoluteness in attacking conditions in Germany. And in this sense it cannot be said that his political opinions reveal any significant change. His intention is to intervene in the urgent questions of the day, but wherever he attempts to tackle a concrete issue he displays the greatest uncertainty, his judgment falters and he finally comes up with surprisingly moderate proposals given his premises. The great critical run-up ends with relatively tame proposals for reform, as indeed Haym pointed out long ago.”

A FORMAÇÃO DA FILOSOFIA MADURA EM JENA

1. Hegel em Jena

“Penso, querido Schelling, que (...) não deveria incomodar-me ao apelar a tua amabilidade em prol de uma particular solicitude”. Em novembro de 1800, Hegel decidiu deixar o posto de preceptor privado e, conforme manifestou a Schelling, dedicar-se inteiramente à atividade científica. A quantia recebida de herança paterna lhe permitiu solicitar ajuda e aconselhamento ao amigo, então professor da Universidade de Jena. Mesmo após quatro anos sem se corresponderem, certamente mais seguro depois das primeiras elaborações sistemáticas do período de Frankfurt, Hegel pode expressar o intento de “passar algum tempo em uma condição independente, dedicando esse tempo a trabalhos e estudos já começados” (HEGEL, 1984, p. 63) (tradução nossa)³². A resposta de Schelling se perdeu, mas possivelmente aconselhava-o a ir. A presença de Hegel em Jena, a princípio, será muito importante para Schelling, pois provavelmente tinha conhecimento de alguns manuscritos de Hegel e, de certo modo, foi-lhe mais fácil assim distanciar-se de Fichte (ROSENKRANZ, 2004).

Hegel chega em Jena no início de 1801, quando a “efervescência literária” por que passara esse centro cultural da Alemanha já havia terminado. Fichte, acossado pelas denúncias de ateísmo, se refugiara em Berlim. A revista revolucionária dos irmãos Schlegel, o *Athenäum*, não era mais publicada. Além dos programas oficiais oferecidos pela universidade, havia uma sem número de professores privados, os *Privatdozent*, que

³² Confira os trechos completos da carta na versão inglesa. O período explicativo entre colchetes é dos tradutores: “I do not think, dear Schelling, a separation of several years can be an embarrassment to me in appealing to your kindness with respect to a particular wish. (...) Since I am finally able to leave the situation in which I have been [presumably because of an inheritance following the death of Hegel's father-letter], I am determined to spend a period of time in independent circumstances, devoting it to works and studies already begun.”

além dos cursos de lógica e moral, ofereciam também cursos de matemática, psicologia, direito natural, etc (BECKEKAMP, 2004, 2009). Em todo caso, a posição deles era instável, já que seus cursos eram mantidos pelos próprios ouvintes e a situação era tão precária que eles chegavam e saíam de Jena como “pombos em um pombal” (ROSENKRANZ, 2004, p. 269-270)

A produção de Hegel durante os anos que esteve naquela cidade (1801-1807) é dividida em três áreas distintas por F. Chiereghin (2004). Na primeira, está a atividade publicística, empenhada essencialmente na crítica da filosofia especulativa da época. Marcando sua estreia em Jena, o escrito a *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, ainda em 1801, foi seguido da *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, e junto com as doze teses³³ que apresentou na Universidade em agosto de 1801, que trata de uma crítica da concepção astronômica da física newtoniana e além propor uma abordagem “especulativa” das descobertas de Kepler (HEGEL, 2012), Hegel conseguiu a habilitação necessária à docência universitária. Junto com Schelling, publicou no *Kritische Journal A relação do ceticismo com a filosofia*, seguido de *A essência da crítica filosófica*, abrem o primeiro volume. Eles serão seguidos de *Como o senso comum entende a filosofia*, *Fé e Saber* e *Sobre as maneiras de tratar o direito natural*, dentre outros. Os artigos não apareciam assinados, de todo modo, Rosenkranz (2004) relata que Hegel e Schelling concordavam no essencial, mas que boa parte dos artigos se deve dar na conta de Hegel, já que pela mesma época Schelling se via envolvido na publicação de sua *Revista de física especulativa*. A segunda área concerne à atividade didática, encarregada essencialmente da elaboração de uma forma sistemática, responsável pelas tentativas de Hegel em organizar seu pensamento. Em seus cursos, primeiro como *Privatdozent* e depois como professor extraordinário a partir de 1805, Hegel apresenta a seus alunos um sistema cujo conteúdo, bem como o método que os organiza, vai sendo

³³ Escritas em latim e apresentadas em conjunto com a dissertação sobre *As ordens dos planetas*, essas 12 teses contém pontos essenciais do sistema que Hegel iria aprofundar em Jena. Sua formulação é em parte paradoxal, o que não chega a ser um problema, já que as teses deveriam mostrar uma postura disposta ao debate. A sucessão de teses demonstra certa coerência, porque primeiro há aquelas sobre lógica, seguidas das teses de filosofia da natureza e depois de filosofia moral. Elas vão ao encontro de teses críticas sobre o conceito de filosofia em geral e de filosofia prática, essas últimas em geral dirigidas contra o conjunto das limitações próprias da moral kantiana. A defesa consistiu na apresentação das teses por Hegel, ante a presença de alguns “defensores” e outros “oponentes” oficiais. Dentre os “oponentes” estava o próprio Schelling, que ocupava esse posto senão simbolicamente, uma vez que algumas teses defendidas por Hegel eram mais ou menos de inspiração schellinguiana. Cf. ROSENKRANZ, K. **Vie de Hegel**. Trad. Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 2004, p. 282-286; PINKARD, T. **Hegel: uma biografia**. Trad. Carmen García-Trevijano Forte. 2. ed. Madrid: Acento, 2002, p. 155-156.

incessantemente transformado. É composto majoritariamente por de manuscritos de diversos graus de completude; há um sobre Lógica e Metafísica (1801-1802), três projetos diferentes de Filosofia da Natureza (1803-1804/1804-1805/1805-1806) e dois de Filosofia do Espírito (1803-1804/1805-1806). A terceira área é ocupada pelo trabalho de escrita da *Fenomenologia do espírito*, a mais influente obra de Hegel.

Os diferentes níveis de leitura que se presta a atividade filosófica de Hegel em Jena, procurar-se-á forçar na ideia de filosofia que emerge da demolição especulativa combatida por Hegel. Em seguida, se concentrará sobre a articulação de estruturas argumentativas que permitem à filosofia hegeliana de se apresentar como conhecimento absoluto. O que é importante nesses primeiros escritos é a possibilidade que eles oferecem de decifrar como a filosofia hegeliana vai se construindo a partir da preocupação de encontrar-se não apenas com a cultura filosófica de seu próprio tempo, mas também com a consciência comum. Os trabalhos do período de Jena são avessos a aspereza dos parágrafos da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, entretanto, mesmo que não falem “as declarações peremptórias de princípio nem a violência polêmica, mas subjacente a ambos há o cuidado para meter-se sob o ponto de vista do adversário”, e assim, se capaz de “identificar em seu interior a razão de sua fraqueza e de unir, assim, através da demolição de perspectivas unilaterais, à autofundação do saber absoluto” (CHIEREGHIN, 2004, p. 6).(tradução nossa)³⁴.

Este resultado da autofundação do saber absoluto não permanece confinado na abstração do pensamento especulativo, mas deve ser um encontro imediato com a vida concreta do homem. O que Hegel se propõe, então, a aprender a viver de acordo com a filosofia. Como ele escreve no *Kritische Journal*, em a *Essência da crítica filosófica* (s/d), “a filosofia deve certamente admitir a possibilidade de que as pessoas possam a ela ascender, mas nunca rebaixar-se a elas”³⁵ (HEGEL; SCHELLING, s/d, p. 6) (tradução nossa). Esse é um dos grandes dilemas da filosofia hegeliana, pois apesar de surgir a partir da consciência comum, a filosofia exige desta mais do que inicialmente ela lhe forneceu.

³⁴ Confira o trecho na versão original em italiano: “non che facciano difetto le perentorie dichiarazioni di principio né la violenza polemica, ma sottesa a entrambe vi è la cura di mettersi dal punto di vista dell'avversario, d'individuare al suo interno le ragioni della sua debolezza e di giungere così, attraverso la demolizione delle prospettive unilaterali, all'autofondazione del sapere assoluto.”

³⁵ Confira o trecho da tradução em inglês consultada: “In the same way philosophy [now] must certainly admit [*erkennen*] the possibility that the people can rise to it, but it must not lower itself to the people.”

É por causa da verdade de que a Razão é uma, como a beleza, que o julgamento objetivo por meio da atividade [filosófica] crítica é possível, e, por conseguinte, apenas tem sentido para aqueles que têm a Ideia de uma única filosofia presente em suas mentes; (...) Na ausência da Ideia, a atividade crítica cai nas maiores dificuldades, pois se toda atividade crítica está subordinada sob a Ideia então toda a atividade crítica deve necessariamente cessar onde a Ideia falta, e não se pode ter outra relação com isso que não o repúdio.³⁶ (HEGEL, s/d, p. 2) (tradução nossa).

Esse processo, que ameaça expulsar o senso comum que não atinja o âmago da filosofia, pressupõe dois elementos sem os quais a filosofia hegeliana se tornaria incompreensível.

O primeiro elemento é o padrão de objetividade necessário para um empreendimento filosófico, ele deve assumir a perspectiva de um “modelo eterno e imutável do que é [*die Sache selbst*]”^{37 38}. Isso significa que, para Hegel, a filosofia, pelo menos a verdadeira, deve pressupor a própria Ideia de filosofia, sob o risco de se tornar banal ou inexpressiva. Se um ponto não for fixado como a pré-condição e pressuposição do que é a filosofia, ela só seria, então, capaz de se desenvolver sob pontos de vistas subjetivos, os quais se confrontariam uns com os outros. Não se trata aqui, por outro lado, de assumir um discurso de autoridade, ou nas palavras dos idealistas alemães, um ponto de vista dogmático. Nosso filósofo admite que a verdadeira filosofia não pode furtar-se ao constate conflito com a “não-filosofia”, isto é, é preciso estabelecer esse ponto, a despeito de outros que também concorrem com ele. Não obstante essa presumida igualdade, a

³⁶ “It is because the truth of Reason is but one, like beauty, that criticism as objective judgment is possible in principle, and it follows evidently that it only makes sense for those who have the Idea of the one identical philosophy present to their minds; (...) In the absence of the Idea criticism gets into the gravest difficulty, for if all criticism is subsumption under the Idea, then all criticism must necessarily cease where the Idea is lacking, and it can have no other direct relationship [to that with which it is concerned] than that of repudiation.”

³⁷ “(...) criticism requires a standard (...) from the eternal and unchangeable model [*Urbild*] of what really is [*die Sache selbst*].”

³⁸ *Sache* é um termo alemão que usualmente significa *coisa* ou *objeto*. Na filosofia hegeliana, tem importância capital quando somada a expressão *die Sache selbst*, que tem “a finalidade de distinguir o seu próprio método de cognição da cognição que é externa” ao objeto focado. O problema é que em alemão existem duas palavras para expressar “coisa” ou “objeto”, o par *Ding/Sache* e ambos são usados em contextos diferentes por Hegel. Na filosofia alemã do século XVIII, Wolff estabeleceu que *Ding* abrangeria tudo que fosse possível, sendo real ou não; e *Ding an sich*, “a coisa em-si”, é aquele objeto que independente de suas relações com ou outros. Por outro lado, notório o uso que Kant faz dessa expressão, uma vez que *Ding an sich* “era uma coisa independente de suas relações com outras coisas”. Em Hegel há vários significados, mas usualmente quando o significado não está associado à terminologia kantiana, quer dizer “uma coisa contingente”. Em contraste, *Sache* é “a coisa que importa”, isto é, aquilo que permanece do que passa, “a questão verdadeira, em contraste, por exemplo, com as formas transitórias em que se apresenta ou com as interpretações que as pessoas lhe dão”. Por isso, *die Sache selbst* é “o fato que emerge de seu fundamento”, suas condições, ou seja, a questão metodológica que surge do hegelianismo é o procedimento do saber absoluto: a cognição é imersa na *Sache selbst* e segue seu movimento imanente ou seu desenvolvimento, sem lhe impor reflexões externas. Cf: INWOOD. M. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 70-72.

verdadeira filosofia tem a favor de si a debilidade de seus oponentes, pois a “construção da não-filosofia é a construção do indivíduo que ela manifesta”³⁹ e, quando assim se reconhece (como individualidade ou parcialidade manifesta, e não como filosofia), a não-filosofia confessa a si mesma ser “nula e vazia para a verdadeira filosofia”⁴⁰ (HEGEL; SCHELLING, s/d, p. 1, 7 e 8) (tradução nossa). Esse ponto ainda não está propriamente esgotado, por que para se dar conta de sua parcialidade, uma não-filosofia precisa enfrentar-se com outras iguais a si. O melhor desenvolvimento que Hegel fará sobre este ponto encontra-se na *Fenomenologia*. Portanto, voltaremos mais à frente a essa discussão, quando nos referirmos à dialética do mestre e do escravo. Por ora, fiquemos com a distinção de que existe uma verdadeira filosofia e de que existem outras que não o verdadeiramente são.

O segundo elemento, que funciona como uma espécie de prova do primeiro, é o fato de que a razão é una e, isto posto, a filosofia também seria una. A filosofia é a cognição que a razão faz de si mesma e, na medida em que é distinta de aparência, a razão, é o auto-saber que a razão faz de si mesma: “Para a razão considerada absolutamente e para a razão quando se torna objeto para si mesma em sua auto-cognição (e conseqüentemente a filosofia) é novamente apenas uma e a mesma coisa, e, portanto, completamente igual”⁴¹. Já a filosofia, quando se volta à razão, deve compreender que a cognição é algo formal, e o pensamento mantém uma relação passiva com o objeto de tal modo que deve intuir sua relação com o Absoluto, em outras palavras, “é requerido do sujeito ser capaz de receber a divindade ou a pura intuição objetiva da natureza, e isso deve cercar-se de forma bastante geral contra toda outra relação a qualquer fator limitante, e deve restringir-se de qualquer atividade própria, uma vez que iria perturbar a pureza da recepção”⁴² (HEGEL; SCHELLING, s/d, p. 1) (tradução nossa).

Em resumo, para Hegel, o senso comum, antes de adentrar na filosofia, precisa saber onde fica sua *entrada* – primeiro, ele precisa saber o conceito de filosofia, o seu ponto de vista universal e imutável, utilizando o vocabulário de Schelling, a intuição do

³⁹ “(...)the construction of unphilosophy is the construction of the individual in which its manifestation has occurred.”

⁴⁰ “In so doing it has confessed itself to be a party, i.e. to be null and void for the true philosophy.”

⁴¹ “For Reason absolutely considered, and Reason when it becomes object for itself in its self-cognition (and hence philosophy) is again just one and the same thing, and therefore completely equal.”

⁴² “it is required of the subject that is to be capable of this reception of the divinity, or of the purely objective intuition of nature, that it should close itself quite generally against every other relationship to any limiting factor at all, and restrain itself from any activity of its own, since that would upset the purity of the reception.”

Absoluto. Depois, precisa saber como proceder lá *dentro* da filosofia, isto é, precisa saber que o pensamento é igual ao objeto. A filosofia, então, “é por sua própria natureza, algo esotérico, e não foi feita para o vulgo tal como ele é (*für sich*), nem capaz de satisfazer o gosto vulgar”. Ela “se opõe ao entendimento e, portanto, ao senso comum saudável, rótulo sob o qual se entende a limitação no espaço e no tempo de cada raça de homens” e, assim, a filosofia altera a sua relação inicial com o senso comum. A possibilidade de o senso comum ascender à filosofia significa que “o mundo da filosofia está em si e para si um mundo invertido” (HEGEL; SCHELLING, s/d, p. 6).⁴³

No começo de si mesma e desde seu início, a filosofia apresenta em si a verdade como tal. A definição formal de verdade não é outra que a perfeita coincidência de ser e pensar. Mas a quem e como pode apresentar-se uma verdade dessa maneira? Somente aqueles que arriscam a si mesmos na vida, e arrisca a si mesmo quem, experimentando a

⁴³ Esse é um dos temas candentes da crítica marxiana a dialética de Hegel: “Para Hegel”, afirma Marx em *O capital*, “o processo de pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa”; ou seja, a especulação hegeliana inverteria a relação de sujeito e objeto: “condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto”. O tradutor da edição brasileira de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Rubens Enderle, explica que, segundo Marx, “o ‘mistério’ da especulação hegeliana é a *ontologização* da Ideia, com a conseqüente *desontologização* da realidade empírica”. O texto marxiano enfatiza a metodologia que inverte sujeito e predicado, concentrando-se, para isso, na crítica aos pressupostos ontológicos que a produzem. O tradutor continua: “A inversão determinativa entre sujeito e predicado é, portanto, a inversão ontológica entre a determinação real e a determinação ideal, o conteúdo concreto e a ideia abstrata ou, poder-se-ia dizer, o ser e o pensar. A Ideia é feita sujeito, na medida em que a ela é conferido o poder de engendrar, a partir de si mesma, suas determinações concretas, finitas”. Marx ressalva que “A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente”, para ele seria antes necessário “invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico”. Em texto que abre a edição brasileira de *O capital* da coleção “Os Economistas”, Jacob Gorender explica que “a alienação, em Hegel, era objetivação e, por consequência, enriquecimento” e a ideia “se tornava ser-outro na natureza e se realizava nas criações objetivas da história humana”. Diferentemente de Feuerbach, “que via na dialética hegeliana apenas fonte de especulação mistificadora, Marx intuiu que essa dialética devia ser o princípio dinâmico do materialismo, o que viria a resultar na concepção revolucionária do materialismo como filosofia da prática”. A relação entre as filosofias de Hegel e Marx apesar de profícua e esclarecedora, não é objeto de estudo desse trabalho. Para tanto, remetemos nosso leitor a dois trabalhos que abordam de modos muito distintos essa relação: Ruy Fausto, em *Dialética marxista, dialética hegeliana: o Capital e a Lógica de Hegel*, explora a relação entre Hegel e Marx a partir da análise do que ele chama de “dialética limitada” (de Marx) e da dialética e da especulação de Hegel. Para Fausto, quando se mantém em vista a relação entre as dialéticas de Hegel e Marx, é possível extrair do momento anti-hegeliano em Marx uma aproximação sua com Kant. Eric Voeglin, por sua vez, critica a suposta inversão da dialética hegeliana promovida por Marx. Voeglin sustenta que em Hegel “a ideia não é o demiurgo do real, no sentido de ‘real’” porque “Hegel debate se a realidade é apenas um fluxo ou se tem uma ordem”. Para Voeglin, “Marx abole o problema filosófico da realidade precisamente antes de praticar a inversão; não inverte a dialética: recusa-se sim, a teorizar”. Cf: MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996, Col. Os Economistas, vol. I; MARX, K. **Crítica da filosofia de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010; FAUSTO, R. *Dialética marxista, dialética hegeliana: o Capital e a Lógica de Hegel*; **Discurso**, São Paulo, v. 20, p. 41-77, 1993; VOEGLIN, Eric. **Karl Marx**. Trad. Mendo Castro Henriques. Disponível em: <http://www.olavodecarvalho.org/convidados/mendo2_1.htm>. Acessado em: 10 ago. 2016.

necessidade da filosofia às formas mais excruciantes de separação e alienação, deixa agir o esforço inquieto da vida que busca a liberdade. A forma particular de uma filosofia historicamente definida depende, por um lado, da originalidade vivente com a qual um indivíduo é capaz de restabelecer e configurar a harmonia quebrada, por outro lado, a experiência histórica da divisão que é a fonte das necessidades da filosofia e da forma particularmente sistemática capaz de satisfazê-la (HEGEL, 2011; MARQUET, 2003).

A filosofia tem seu início naquele ponto de absoluta agitação que separa e conjuga duas experiências heterogêneas: uma fase de alienação extrema e o início da recomposição. Hegel pensa que desde sua criação, a filosofia está estreitamente ligada com os levantes revolucionários. O destino da filosofia é análogo àquele dos grandes espíritos que conseguem demover os povos de suas velhas formas de vida e os direcionam para uma nova configuração de mundo (HEGEL, 2011; MARQUET, 2003).

Intui-se quase uma evidente circularidade entre filosofia, vida e necessidade da filosofia e da cisão. A filosofia não é estranha a vida, ela é a mesma vitalidade na sua forma mais elevada e, uma vez que o homem autoconsciente pode encontrar nela a contentamento de suas necessidades isso é porque da filosofia e mediante ela que o homem apresenta a viver. No entanto, se a fonte da origem da necessidade da filosofia é a separação, a filosofia parece ser condicionada quanto ao seu início por um pressuposto estranho, isto é, a experiência de laceração e de quebra de uma harmonia. Desta forma, sendo condicionada por uma suposição, a filosofia já não seria um ato livre e incondicional de começar com si mesmo, capaz de apresentar a verdade desde seu início um ato livre e incondicional, capaz de apresentar a verdade desde seu princípio como a identidade de ser e pensar (HEGEL, 2011; MARQUET, 2003).

A dificuldade é removida por Hegel da única maneira possível, mostrando que é a filosofia mesma que produz a cisão na sua forma mais radical e a predispor, em tais circunstâncias, da superação: a filosofia é como um fármaco que, mesmo que entorpeça, mas também cura. Na verdade, a multidão que experimenta o desconforto por corromper sua vida ética e por uma necessidade obscura de uma nova forma de vida: não sabe nem o que incita, nem o que quer conseguir. A filosofia, ao invés disso, se formou na escola da totalidade, e é capaz de elevar a forma consciente do conhecimento à totalidade das limitações de um mundo amadurecido e a tempo, muitas vezes, de abrir o caminho para se impor a nova totalidade. Esta consciência ou forma de saber que a filosofia leva ao

interior de seu próprio tempo não é uma adição exterior que intervém após o fato, mas é o mais alto nível autenticamente produtivo de uma nova forma de vida (HEGEL, 1995).

2. Contradição e totalidade

A imanência da cisão na totalidade explica como a vontade de Hegel de restaurar em seu tempo a mais antiga época encontra aplicação concreta, ainda que na forma sistemática que é essencial para a filosofia. Para Hegel, de fato:

O filosofar que não se constrói em um sistema é uma constante fuga das limitações – é antes a luta da razão moderna pela liberdade que o puro autoconhecimento da razão que se tornou segura em si mesma e clara sobre isso. Razão livre e ação são uma coisa só, e a atividade da razão é pura autoexposição⁴⁴ (HEGEL, 1977, p. 113) (tradução nossa).

O sistema, este pensamento dominante da especulação moderna, não nasce de uma exigência exterior de inserir a contingência no sistema, mas da coisa mesma e em seu íntimo combina-se com a vida. Mas essa totalidade não é uma tranquila concessão do conhecimento, antes se configura segundo o antigo modelo da tragédia grega. Se a plenitude da vida se restaura somente a partir da cisão maior, uma vez que a cisão se refere a todo da vida (ou, o que é o mesmo, a totalidade sistemática), essa não é destruída. O que é destruído é sua pretensão de haver alguma consistência independentemente de tudo: essa operação que separa a parte do todo e a tem firme defronte ao outro, fixando-a na própria limitação é, de acordo com Hegel, o trabalho do intelecto (*Verstand*) ou da reflexão. Nisto se põe a razão (*Vernunft*), cujo ato agora é identificado, na linha de Schelling, como intuição. Isso resulta em uma maneira direta para acessar a totalidade como identidade absoluta, em que toda oposição é destruída: sem intuição o filosofar “procede em uma série interminável de finitudes e a transição do conceito ou do conceito ao ser se torna um ato injustiçado” (HEGEL, 1977).

Nem a intuição, nem a reflexão são por si suficientes para construir a totalidade sistemática. A reflexão pode, no máximo, aspirar a completude do conhecimento, mas “o

⁴⁴ “The philosophizing that does not construct itself into a system is a constant flight from limitations-it is Reason’s struggle for freedom rather than the pure self-cognition of Reason that has become secure in itself and clear about itself. Free Reason and its action are one, and Reason’s activity is a pure self-exposition”.

conhecimento considerado como objeto estranho” que permanece estranho àquela vivente reapropriação da objetividade que é operada a partir do saber. A intuição, por outro lado, procede de modo a aniquilar a oposição e satisfaz assim a necessidade da identidade absoluta, mas se o filosofar dispusesse apenas da intuição, ele acabaria encolhendo a um único ponto privado de articulação, “não existir como tal articulação interna e não se constituir como uma totalidade objetiva do saber”. A necessidade da filosofia de constituir-se como um sistema exige o caminhar conjunto da reflexão e da intuição: a reflexão, constrangida a instrumento do filosofar, produz todo o círculo de formas possíveis de oposição; a intuição lhe coíbe, referindo-se a razão como faculdade da totalidade. Todavia, é claro que o modo como a oposição pode ser vencida e qual o modo pelo qual, ao invés disso, ela pode ser efetivamente superada. Frente a esses dois termos opostos se pode tentar coibir o conflito aniquilando um deles e exaltando o outro ao absoluto, porém não só na aparência que a oposição é removida, porque é finita, mas também por ter sido alçada ao infinito, não por isso cessa de ser finito, assim aparece infinitamente potencializado na sua infinitude e, portanto, na capacidade de gerar limitação/finitude. A resolução autêntica do conflito lá onde os opostos não se considerem como desiguais nem a relação entre eles se configura em alguma forma de subordinação, mas, pelo contrário, ambos reconhecem a igual direito a existência. Entretanto, é próprio que essa aparente incompatibilidade do conflito que lhes tolhe ao recíproco isolamento, porque a única maneira de sair do que a derrota de ambos ou a desigualdade que vem do domínio do outro é a capacidade que cada um tem de sacrificar ao outro uma parte de si. Através do sacrifício são aniquilados os opostos, e, ao mesmo tempo, continuam existindo transfigurados na totalidade conciliada: “a razão, unificando-os, os destrói, uma vez que eles são isolados, enquanto não são unificadas. Nesta unificação subsistem ao mesmo tempo juntos: o oposto de fato e, portanto, o limitado, é semelhante ao absoluto”.

Hegel interpreta a tragédia grega como um conflito, uma colisão entre dois pontos opostos. Isto porque ambos têm igual direito de existirem como autônomos e autossuficientes e, contudo, a existência de um não pode suceder sem a lesão ou o sofrimento do direito do outro. Para Hegel, a forma mais perfeita de solucionar esse conflito é quando cada parte reconhece o igual direito da outra de sua existência e, ao mesmo tempo, supera o conflito, porque sacrifica livremente ao outro lado de si mesmo que seria ofendido e violado pela afirmação unilateral do absoluto de seu princípio. Os opostos, cessando de enfrentar-se com igual valor e cada um se projetando no outro

como seu destino mais seu destino mais importante: a catarse trágica é precisamente a purificação ou a aniquilação da limitação de cada um dos princípios e a composição de seu conflito em uma totalidade ética superior (HEGEL, 2011; MARQUET, 2003).

É evidente que para poder exprimir na forma do saber a imanência da oposição à totalidade, as ferramentas da lógica tradicional aparecem, aos olhos de Hegel, insuficientes, não apenas em si, mas, sobretudo, em seu princípio. Ao dito *princípio da não contradição*, Hegel manifesta seu dissenso em sua *Dissertatio*: “*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*”. Além da controvérsia sobre esse ponto essencial da especulação hegeliana, é necessário tencionar sobre o significado da “*regula veri*”. Hegel quer indicar na contradição não isto que deve ser excluído do horizonte da verdade, mas o que, ao contrário, deve ser posto no jogo como princípio que regula a conclusão. Se a ambição do saber é alcançar um conhecimento exauriente do próprio objeto, Hegel afirma que quem adere ao princípio da não contradição se condena a uma visão truncada e parcial do objeto, enquanto é apenas encarada a contradição que o objeto pode ser assumido na totalidade de sua determinação. Cada coisa é idêntica a si mesma e ao mesmo tempo diferente de todos os outros. Portanto, não há nenhuma necessidade de intervenção da contradição até que se pense a coisa na sua determinação e em seguida outras coisas em si diferem da primeira. No entanto, isso não se limita a isto, não se pensa isto que se apresenta que se apresenta em sua totalidade: pensa-se em coisas singulares, mas se negligencia de pensar em seu referir-se em quanto tal, isto é, que não se esteja preso nos interstícios entre as coisas e o pensar, mesmo que elas diferem ou que se separem no ato mesmo em que aja adesão entre a coisa e o pensar (HEGEL, 1997).

Ora, esta totalidade, tal como se demonstra capaz de conter e resolver dentro de si cada forma de oposição e de limitação, não deixa fora de si nada com o qual ainda é possível estabelecer uma ligação. Excluindo qualquer possibilidade de ser relativo a outro (não saber, de fato, toda a totalidade) a ela cabe o direito de ser chamada de “absoluto”. O absoluto é verdadeiramente tal quando é liberto não por qualquer coisa, mas quando o é da própria relação. Isto porque o absoluto nega cada relação particular, mas porque, em si mesmo, é o relacionar-se como tal a totalidade de cada relação possível. Ainda nesta maneira de conceber o absoluto, Hegel demonstra querer tornar a pensar o “antigo mais antigo”. Há, de fato, algo muito semelhante ao modo que os pré-socráticos entendiam a *arché*, a palavra com a qual nominavam o princípio primeiro. Compreender desse modo a

natureza do absoluto significa para a filosofia passar a pura ausência de forma, ou, o que é o mesmo, a forma suprema (HEGEL, 1997).

3. *A função do ceticismo na ascensão da consciência ao absoluto e a crítica à filosofia da reflexão*

“O absoluto deve ser construído pela consciência, que é a tarefa da filosofia”. Hegel enuncia quase ao fim de *début* filosófico em Jena a necessidade de recuperar no indivíduo a gradação que pode elevá-lo ao saber absoluto e é da elaboração deste tema essencial que nascerá a *Fenomenologia do espírito*. Construir o absoluto para a consciência significa introduzir o indivíduo na totalidade. Para avançar nesse caminho, o único obstáculo é a própria consciência, uma vez que ela é o centro de produção de formas limitadas de existência e conhecimento. Ao esboçar esse caminho que leva ao saber absoluto, Hegel ainda recorre à herança especulativa grega (HEGEL, 1995, 1997; CHIEREGHIN, 2004).

A diferença da barbárie do ceticismo moderno, que se baseia no fato singular da consciência se voltar contra o racional e o suprassensível, o ceticismo antigo desenvolve, segundo Hegel, uma função que é inseparável da filosofia, ser capaz de mostrar a contradição presente no finito, próprio enquanto finito, é de fato um ponto essencial do método filosófico, o qual, por este lado negativo e especificamente dialético, rege-se tão somente sobre o princípio cético em qualquer discurso se opõe um discurso igual.

A articulação deste princípio nas várias formas através das quais o ceticismo alcança a suspensão do juízo (e considerado como *topos*) é para Hegel de máxima importância metodológica seja para a autofundação da ideia de filosofia, seja para combater a metafísica intelectualista e cada manifestação de dogmatismo na cultura de seu tempo. Se de fato a essência do dogmatismo consiste no confluir valor absoluto a qualquer coisa de limitado e, portanto, afetado pela oposição do outro (o “Eu” dos idealistas oposto à matéria dos materialistas, ou o dualismo de encontro ao monismo, e assim por diante) necessita mostrar que enquanto qualquer coisa é posta tanto quanto surge excluído, e excluído o seu oposto, bem como porque a exclusão é uma relação,

nenhum dos dois opostos podem existir em uma forma absoluta, uma vez que cada um existe somente e em relação ao outro (este é o *lugar-comum* da relação). Se um dos opostos buscarem seu próprio fundamento no outro, a relação de reciprocidade que os une faz assim que o último tenha necessidade do primeiro e recebe dele um fundamento e diminui igual ao *lugar-comum* do raciocínio circular (*diallele*). Para evitar o círculo vicioso se pode recorrer a um fundamento que necessita, por sua vez, ser fundado e em outra referência, e esta novamente precisa de seu fundamento em outra e assim ao infinito, isto é, o que Hegel chama de *lugar-comum* do infinito. Por outro lado, se pode confiar e um fundamento que é fundado em si mesmo e que não precisa ser demonstrado; mas sendo não-demonstrado, ele é uma hipótese que não põe igual direito a hipótese oposta de demonstrar seu fundamento (*lugar-comum* da hipótese). Finalmente, o limitado e o infinito, que o dogmatismo queria elevar ao absoluto, deve ser um universal que valha para todos, embora seja apenas ocasional, porque cada cabeça pensante que pretenda um valor incondicionado ao próprio princípio particular reduz a filosofia a uma coleção de pontos de vista acidentais e de opiniões insensatas (este é o *lugar-comum* da diversidade) HEGEL, 1995, 1997; CHIEREGHIN, 2004).

Hegel está convicto que os *lugares-comuns* dos cétricos não podem fazer nada contra a ideia de filosofia com a qual eles procuram se emparelhar. Se sua forma suprema é a ausência de qualquer, no sentido da *arché* do início da filosofia grega, ela é o racional que está em toda a parte e que é eternamente igual a si mesma e que se subtrai, assim, ao *lugar-comum* da diversidade. Mesmo que não seja qualquer coisa de limitado e de determinado que se reduz ao *lugar-comum* da relação porque ela mesma é diferente do relacionar como tal, é a relação absoluta, porque a relação não pode ficar em relação a outro, mas apenas em relação a si mesma. Pela mesma razão, a relação não cai na pressuposição recíproca do “raciocínio circular”, nem toma dele o *lugar-comum* do infinito e da hipótese que não se demonstra, que deixa fora de si outra hipótese de igual valor nem deles se pode procurar um fundamento em outra coisa, infinitamente ele é como a expressão da essência do racional, não deixa fora de si nada de limitado, mas abrange e si a totalidade das determinações finitas e suas oposições (CHIEREGHIN, 2004).

Enquanto em seus escritos iniciais do período de Jena Hegel considerava o dogmatismo não era capaz de superar esses *lugares-comuns*, para desarticular sua filosofia das de Kant, Fichte e Jacobi e de outras manifestações de seu tempo, ele se

volta contra os *lugares-comuns* da filosofia cética, cuja função demolidora é disseminada em muitas de suas páginas. Isso que aos olhos de Hegel constitui o valor daquelas posições é que nelas o contraste entre o finito e o infinito, a realidade e a ideias, o sensível e o suprassensível, etc., são expostos na totalidade das formas possíveis para o conceito (HEGEL, 2007b).

O contraste é o verdadeiro princípio da especulação, a identidade radical do pensamento e do ser; só que desta identidade, depois de batizada pela razão, passa ao intelecto e se converte imediatamente em não-identidade. O pensamento (transmudado em qualquer coisa de subjetivo) tem, no plano teórico diante de si, o infinito, inatingível multiplicidade do ser privado de inteligibilidade, enquanto que sobre o plano prático, ao sujeito é atribuído o dever-ser que, não se converterá jamais em um ser realizado e satisfeito. Isso ocorre porque estas filosofias baseadas sobre a convicção que um sujeito pensando-se é uma lógica carregada de finitude, e toda filosofia consiste no determina o universal por meio desta razão finita (CHIEREGHIN, 2004).

Assim, eles aparecem para o que são a sublimação da cultura da reflexão e do senso comum, bem como foram expressas na filosofia de Locke e na psicologia empírica e tinham transformado o ponto de vista de um sujeito primeiro e supremo). Esta filosofia, portanto, enquanto parecendo opor-se diretamente ao hedonismo, vai nele cair plenamente: sua tendência, exclusivamente atestada e jamais realizada, se pretende ir para além do subjetivo e do objetivo, alegando que a incondicionalidade da razão, “mas como tal razão há exclusivamente esta direção contra o empírico, e porque o infinito em si é uma relação com o finito, essas filosofias, enquanto combatem o empírico, permanecem imediatamente em sua esfera” (HEGEL, 2007b).

A crítica da filosofia de Kant é uma constante na obra de Hegel, ele desenvolve uma meticulosa inversão da intenção especulativa de Kant. No que diz respeito à *Crítica da razão pura*, Hegel não desconhece os princípios autenticamente especulativos, pelo contrário. Tudo isso é dado à mercê do modo finito de pensar, próprio do intelecto; neste modo a forma objetiva do pensamento se torna totalmente inadequado em sua finitude e para compreender o ser em sua verdade e para oferecer uma base adequada para o conhecimento. Por outro lado, a dialética transcendental, que deve marcar para Kant o fracasso das reivindicações cognitivas do sujeito relativamente ao incondicionado, contém, em vez disso, para Hegel, a semente do autêntico saber especulativo. A mesma situação aporética se manifesta na parte prática do pensamento de Kant, em que a razão

prática, obrigada pelo dever de progredir infinitamente através de uma perfeição inatingível: “confessa precisamente mediante essa infinitude do progresso, a sua finitude e incapacidade de fazer valer como absoluto” (CHIEREGHIN, 2004).

Mesmo que a posição de Jacobi compartilha com aquela de Kant a ideia da finitude do intelecto e que cinde o saber e o transforma em cativo formal do empírico, fixado como absoluto; a integração de ambos é encontrada na fé que põe o absoluto como o além. No entanto, no quadro deste âmbito comum, a filosofia de Jacobi constitui o oposto a respeito da filosofia de Kant.

No lento processo de maturação do sistema, que assume rapidamente em Jena a forma ternária Lógica-Metafísica/ Filosofia da Natureza/ Filosofia do Espírito, a *Fenomenologia* irrompe com uma completude e radicalidade histórica e sistemática inesperada e surpreendente. Sua força de atração no confronto do sistema é tão potente que a partir do início de sua composição, estimado a partir do ano de 1804, sua problemática não se reflete apenas sobre uma única parte do sistema, em particular sobre a filosofia do espírito de 1805-6, e chega a revolucionar o desenho geral. A *Fenomenologia* é apresentada como “primeira parte” do sistema da ciência, cuja segunda parte seria a Lógica e a Filosofia da Natureza e a do Espírito. Esta forma bipartida do sistema, produto da *Fenomenologia*, criará muitos embaraços a Hegel. Quando ele voltar a assumir a ideia de um sistema no qual a Lógica e as duas ciências reais da Natureza e do Espírito formem uma totalidade completa e autossuficiente, ele vai ter que acomodar a *Fenomenologia* no sistema como uma das ciências filosóficas, mas modificando profundamente seu projeto. Por outro lado, Hegel será forçado a eliminar o trabalho de 1807, enquanto continua a reconhecer seu papel insubstituível como justificação do saber absoluto (MARQUET, 2003).

Ao se apresentar como qualquer coisa de inesperado a respeito da elaboração das outras partes do sistema, a *Fenomenologia* tem, contudo, em sua primeira parte, seu lugar de nascimento. A divisão em Lógica e Metafísica é uma característica do pensamento hegeliano anterior a *Fenomenologia*. Embora Hegel ainda desse aulas de lógica e metafísica sucessivamente a publicação da *Fenomenologia*, no livro a metafísica desaparece do projeto do sistema e que no sistema tivesse lugar apenas para a lógica indica um dos momentos especulativos mais relevantes da história do desenvolvimento do pensamento de hegeliano. Em Jena, Hegel concebe a lógica com características opostas a da *Fenomenologia*. A lógica desempenha uma função introdutória a verdadeira

filosofia e ao saber absoluto exposto na metafísica. Isto é feito de uma forma na qual é possível conceber uma introdução a uma ciência fundada em si mesma, que é a filosofia: uma introdução pode ser manifestação do saber absoluto e ao mesmo tempo a via que conduz a ele apenas se expõem como o caminho de autodestruição de toda a forma de saber relativo (MARQUET, 2003).

Quando essa função introdutória e justificatória do saber absoluto é retirada da *Fenomenologia*, não faz muito sentido para Hegel distinguir lógica e metafísica; a lógica vai assumir o comando de toda operação antes confiada à metafísica, enquanto exprime nela a prua essencialidade do pensamento que não é mais o exposto como o conhecimento finito, mas com a estrutura inteligível da totalidade do real. Com a *Fenomenologia*, entretanto, a problemática introdutória ao saber absoluto conhece uma extraordinária ampliação. Não se trata mais de reconhecer as formas finitas do “conhecimento” singular, mas da mais vasta “experiência da consciência” na qual é virtualmente presente a totalidade disto que ser dito, sabido e querido pelo homem comum. Paradoxalmente, se pode afirmar que, ao cumprir a função introdutória, a *Fenomenologia* não ensina nenhum marco necessário à ciência mediante a exposição da inconsistência de toda forma de consciência que pretende negá-la (MARQUET, 2003).

4. O desenho da *Fenomenologia*

Segundo Chiereghin (2004), a execução do projeto da *Fenomenologia* se passou em meio a uma fase tormentosa, não apenas por causa de eventos externos, mas também por causa da mudança da atitude de Hegel em face do significado da obra em geral. Terminada no dia da batalha e da tomada de Jena pelas tropas napoleônicas, a *Fenomenologia*, uma vez completa, teve seu significado original transformado. Os sinais mais vistosos de tal mudança são a mudança do primeiro título de “Ciência da experiência da consciência” para “Ciência da fenomenologia do espírito”, bem como a sobreposição ao índice subdividido em oito capítulos de uma partição diferente em seis momentos (consciência, autoconsciência, razão, espírito, religião e saber absoluto) e tudo isso quando o trabalho já estava em fase de encadernação.

Para determinar o projeto geral que guiou Hegel na elaboração do projeto da *Fenomenologia*, os conceitos orientadores que sustentam a obra interna, é oportuno contar com o que o próprio Hegel expõe a propósito no início do capítulo sobre a Religião.

Lá ele traça uma linha divisória clara entre os dois distintos processos de totalização que se conjugam ao final no Saber Absoluto. A primeira totalidade, cujo caráter é ser *zusammengefaßte*, isto é, resumida, compreende os quatro primeiros momentos e é chamada de “consciência propriamente dita”: nela são feitas as experiências de todas as formas de objetividade, o que é característica do modo de ser da consciência. O segundo conjunto, que é chamado de *einfache*, a saber, simples ou puro, coincide com o momento da Religião e é qualificado como autoconsciência, porque na religião é o absoluto que, sob diversas formas, fala de si e é, então, o próprio caminho do ser autoconsciente. O significado das duas totalidades a respeito da meta final que é proposta consiste na primeira totalidade da consciência, fazendo experiência de todas as formas de relação com a objetividade, amadurecendo dentro de si toda a forma absoluta do saber, enquanto a segunda totalidade porta o conteúdo absoluto mesmo a manifestar sua essência. A reunificação da forma e do conteúdo absolutos, porque a religião é o próprio absoluto a manifestar a sua essência, permite atingir e reconhecer no momento conclusivo do saber absoluto a meta e o princípio propulsor de todo itinerário fenomenológico (HEGEL, 2011).

O protagonista da *Fenomenologia* é a consciência, porque nela Hegel vê a fonte de toda experiência e alienação, divisão e finitude; em respeito a meta final do saber absoluto, a consciência se coloca em seu extremo contrário, enquanto produz saber aparente. O exame e a demolição do “ciclo completo da forma da consciência” se torna a garantia de que foi realmente removida cada impedimento para a realização da meta. Para isso, repreendendo e radicalizando o ceticismo dos antigos, já adotado como método crítico no início dos escritos de Jena, Hegel apresenta o itinerário fenomenológico como o caminho da dúvida ou, mais propriamente, o “caminho do desespero”, porque nela é completa um “ceticismo” que consiste no discernimento consciente da não verdade do saber aparente (CHIEREGHIN, 2004).

A dimensão destrutiva não é, todavia, a única que caracteriza a *Fenomenologia*: indubitavelmente ela é ligada a outra construtiva, que emerge da própria natureza da negatividade da qual é perturbada a consciência. Isso permite que Hegel afirme um dos conceitos fundamentais da natureza científica da dialética: a negação determinada. O ceticismo que opera no interior da consciência não é aquela forma limitada e intelectualizada do ceticismo que na negação vê como resultado simplesmente nada. A negação é sempre de algo específico e dela resulta algo de determinado. Desenvolvendo a potencialidade dialética contida no princípio de Espinosa “*determinatio negatio est*”,

Hegel observa que aquele que no resultado de uma negação consegue ver apenas o nada indeterminado “abstrai do fato de que este nada é por certo o nada de isso que resulta” (Fenomenologia) e, em seguida, “é em si um determinado nulo e há em si mesmo uma determinação”. Este novo modo que assim se produz, conserva em si o traço do conteúdo negado de que provém, e uma vez que é em si algo determinado, ativa um novo processo de negação que procede para desenvolver a totalidade das possíveis determinações: quando “o resultado é intenso como a verdade como é de fato, como negação determinada, de modo que agora ele imediatamente floresceu em uma nova forma, e na negação estava a passagem por meio da qual veio o processo espontâneo que atua através da completa série de figuras” (HEGEL, 2011)

A interação entre a função construtiva e destrutiva do itinerário fenomenológico se manifesta através não só do saber absoluto que a justifica, mas a experiência da consciência que ao se desenvolver, chegar a ter a mesma extensão do “inteiro reino da consciência do espírito”. A estrutura argumentativa em que o saber aparente é demolido, tem, portanto, em comum com esse saber o mesmo horizonte de totalidade, todavia, não compartilha com ele o destino de anulação. Ao contrário, nela aparecem um emaranhado de esquemas e formas lógicas que constituem a matéria de construção da qual surgirá a nova lógica de Hegel.

6. A estrutura da consciência

Os produtos da consciência são presas do ceticismo, porque trazem gravado em si o limite inerente à própria consciência. A consciência é caracterizada por um movimento profundamente aporético. Ela começa por distinguir-se de alguma coisa e que é como saber dos objetos que existem em si, independentemente da consciência e tal independência constitui para ela a verdade da coisa. No entanto, este haver colocado o objeto em si independente é sempre um ato da consciência e conseqüentemente o objetivo é um em si apenas para a consciência que o põe como tal. Isto de que a consciência tem certeza é também a contradição que aflige, porque a presumida independência do objeto é uma realidade seu contrário, isto é, um ser relação: “A consciência sabe de alguma coisa; esse objetivo é a essência ou o sem si; mas ele é o em si também para a consciência e com o que entre em jogo com a ambiguidade do verdadeiro” (HEGEL, 2011; MARQUET, 2003).

Quando a consciência tem certeza do que pela primeira vez lhe apareceu com um em si, em realidade é em si apenas para a consciência, então, ela acredita ter a experiência de outro objeto diferente do primeiro, o que acaba por atribuir uma nova verdade, isto é, independência, apenas para destruí-lo novamente com a sua certeza, consumindo de forma gradual as diferentes estações do seu conhecimento parente. Só que nesta passagem de um objeto a outro permanece escondido da consciência a essência, ou seja, o significado especulativo e dialético de sua experiência. Na mudança do em si para o ser para a consciência do objetivo está presente nada menos que o saber absoluto que surgirá na completa implementação de suas figuras apenas ao fim do itinerário fenomenológico. Também não pode ser de outra forma, como Hegel já havia argumentado nos primeiros escritos de Jena. O conhecimento aparente da consciência, a partir do qual inicia o sistema, não pode ser entendido como um princípio hipotético ou problemático, porque nada poderia se transformar em seguida no apodidicidade do saber absoluto. O saber absoluto deve estar presente e ativo desde o primeiro instante da consciência, e essa presença será ainda mais essencial uma vez que manifestará em um ponto distante, onde a consciência é prisioneira da relatividade do próprio ponto de vista (HEGEL, 2011; MARQUET, 2003).

Se, como vimos, o movimento da consciência consiste em resolver um ser para a consciência de cada pretexto em si independente, isto é, que é salvo da dissolução dentro de si e que pode aparecer como o subjetivismo mais radical, é precisamente o elemento menos chamativo, mais modesto e pobre, diga-se, o ser para, a relação na sua simplicidade. Se se afirma que cada coisa que acrescentamos esse sigilo: o que é em si, na realidade é em si unicamente para o sujeito que a experimenta e sabe que onde as reivindicações da subjetividade parecem atingir seu auge, se manifesta qualquer coisa que se subtrai ao arbítrio do sujeito, que não está em relação a outra coisa, mas que está, em princípio, em relação consigo mesmo (HEGEL, 2011; MARQUET, 2003).

De fato, ao trazer cada um em si ao ser do sujeito, o que permanece inalterado e que, todavia, permanece invisível e impensado, é o próprio para a estrutura do ser em relação. Isso também pode soar como uma coisa miserável e, no entanto, é onde se manifesta pela primeira vez algo de absoluto. O ser em relação não é algo que primeiro esteve em relação a outra coisa e depois foi dissolvida por esta relação (sendo este um modo contra factual do ser absoluto, porque a conexão para o outro, embora negativamente ainda existiria), mas estar em conexão é originalmente star em relação

consigo mesmo, é a condição subsistente em si de cada processo de dissolução de um em si para si. Colocar nesse tema tal condição, ou um conjunto de condições de tal gênero, a começar pelo para, como a estrutura de cada referência, significa experimentar e saber alguma coisa que não permanece unicamente capturada pelo saber e pela experimentar, mas que se dissolve em ambos enquanto permanece como experimentado e sabido (HEGEL, 2011; MARQUET, 2003).

A estrutura simples e absoluta do para não pertence nem ao sujeito, nem ao objeto, nem a consciência, mas é o ponto de intersecção de ambos, isto no qual pensar e ser são unidade, porque sua existência como algo separado tornou-se simplesmente inconcebível. E este é o modo, aparentemente insignificante e trivial no qual desde o início o absoluto está conosco e que, portanto, apareceu, que mostra como é inútil o discurso daqueles que querem cindir o pensar do ser e manter esta contraposição como fundamento do saber (HEGEL, 2011; MARQUET, 2003).

Tudo isso não constitui uma intromissão na experiência da consciência de uma coisa externa, mas pertence a sua constituição, mesmo se ela não tem olhos para vê-los. A presença do absoluto e do saber absoluto ao fim do primeiro momento da consciência é algo, afirma Hegel, que é para nós que se encaixam agora do ponto de vista da ciência. Mas esse ponto de vista da ciência. Mas esse ponto de vista não constitui um organismo doutrinário já constituído, sobre a qual julga o funcionamento da consciência: a consciência não necessita de modelos e de medidas estranha a ela, porque já traz em si os princípios se procede ao exame de si mesmo. O que é verdade para nós é antes a disposição (da qual a consciência é carente) para entender e assumir o que é apresentado como um todo (não deixando nada para trás). Esta disposição para a totalidade causa em nós, afirma Hegel, “resta apenas o puro estar e ver” e esta inércia aparente é em verdade a difícil arte de saber “renunciar as incursões pessoais no ritmo imanente dos conceitos, não interferindo com o arbítrio ou com a sabedoria adquirida por qualquer maneira”. Este é o critério que permite a experiência da consciência de se manifestar para nós na totalidade da condição do seu vir-a-ser (HEGEL, 2011; MARQUET, 2003).

6. Momentos e figuras do itinerário fenomenológico

Os princípios de organização do processo fenomenológico são, por um lado, os seis momentos em que se marca o percurso, de outros, as figuras. Hegel toma o termo “momento” das ciências da matemática e da física, onde tem o significado de princípio gerador e constituidor de um contínuo. Ao mesmo tempo que na *Fenomenologia* o momento é o princípio gerador de um conjunto de figuras, unidas umas as outras por meio da afinidade com que se apresenta nelas a oposição da consciência a objetividade. Cada momento constitui uma totalidade para si (em princípio, representa a vida de todo o espírito), embora a determinação de seu princípio de organização contenham em si uma oposição, a qual contém o momento que se transforma em outra figura, e assim gera um novo contínuo de figuras (HEGEL, 2011; CHIEREGHIN, 2004).

Se os momentos são destinados a dissolverem-se a progressão que leva ao saber absoluto, o que não vale para as figuras, que em seu interior, assim, se manifesta o lado cientificamente produtivo do caminho fenomenológico. Às figuras competem amadurecer em si a forma lógica, que purificada do aspecto concreto próprio da figura, irá formar o conteúdo da lógica especulativa: “cada momento abstrato da ciência corresponde a uma figura do espírito em geral”. Esta produção de formas lógicas ocorre em virtude do caráter intrinsecamente dialético da figura. Ela é constituída de duas partes: na primeira, é exposta a tentativa da consciência de exprimir de forma determinada a essência ou a verdade do objeto; na segunda, a consciência procede a um autoexame que culmina com a falsificação da definição proposta. A falsificação produz uma verdadeira e própria reversão do ponto de vista inicial da consciência e tal reversão, uma vez que é “negação determinada”, não resulta simplesmente em nada, mas produz outra figura e gera uma massa crescente de formas lógicas e esquemas argumentativos que, libertos da oposição da consciência, constituem os objetos da ciência da lógica (HEGEL, 2011; CHIEREGHIN, 2004).

7. Razão

A partir da dialética da razão emergiu a indissolubilidade do enredo de todos e de cada um e tal entrelaçamento constitui a base do momento do espírito. O espírito no qual culmina a primeira totalidade fenomenológica, já não é apenas as figuras da consciência, mas com as figuras de um mundo e com a realidade histórica concreta. As secções em que Hegel divide seu tratado expõem a maneira pela qual o espírito europeu, a partir do

mundo grego e da dissolução do império romano, fez experiência do feudalismo e do absolutismo, em um processo cujo passo seguinte foi uma nova ordem política e social surgida a partir da Revolução Francesa. As figuras do espírito se encontram divididas em três secções. Na primeira, o “espírito verdadeiro”, a consciência faz experiência de formas defeituosas nas quais a ética grega tentou corresponder imediatamente à vontade, e o indivíduo, a conhecer à vida da comunidade. Os limites de tal imediatidade aparecem e são pagos através da perda da individualidade na universalidade abstrata do direito romano. A segunda secção é dedicada ao “espírito que se tornou estranho para si mesmo”, e mostra o caminho de formação ou de “cultura” através do qual a consciência sai do imediatismo e se educa para o universal. Isso acontece graças a capacidade de alienar-se em si mesma nas relações sociais, políticas e religiosas cada vez mais complexas, onde ela se submeteu ao universal, quer seja ele o poder feudal, o poder do monarca absoluto ou o Deus transcendental objeto da fé. A consciência dissolveu o carácter absoluto presente no estado e na divindade, pois em ambos falta um dos termos da relação e este encontra sua representação em termos mais paroxísticos no terror revolucionário, em que o indivíduo eleva a si a vontade universal de eliminar a si mesmo.

Através do terror revolucionário o espírito torna-se “certo de si mesmo” e tal certeza é representada na terceira secção, a moralidade. Aqui está a crítica mais articulada e meticulosa que Hegel já dedicara a doutrina moral kantiana, da qual denuncia o paradoxo e a paralização a qual o ato individual é invertido: a abstração do dever pelo dever e do agir em conformidade a uma única forma de lei finita para confiar a ação individual, privada de indicação de conteúdo, a hipocrisia justificadora de todo conteúdo possível. A consciência moral que busca ser reconhecida pelos outros em sua própria moralidade não é capaz de oferecer essa confiança sobre a sua bondade subjetiva e, eventualmente, isolar-se no mundo privado da bela alma que se recusa teimosamente a comunicar-se com os outros para manter intacta a pureza de sua vida interior. A verdadeira maneira de sair deste nó de contradições consiste na renúncia da consciência à pretensão de se valer a sua própria individualidade como algo universal: somente na confissão dessa *hybris* individual e no perdão recíproco da violência feita e sofrida pode-se reconhecer no outro como um outro eu. Esta é a forma universal de conhecimento e desejo comum que a primeira totalidade fenomenológica conseguiu cumprir (HEGEL, 2011; CHIEREGHIN, 2004).

8. Saber absoluto

No capítulo final da *Fenomenologia*, dedicado ao saber absoluto Hegel narra de diferentes pontos todo o processo que chega ao fim. Na primeira parte, ele mostra como o saber absoluto converge tanto para a “totalidade simples” do momento da religião e como essa convergência tornou-se possível graças a dispensa dos limites inerentes a cada totalidade: a consciência moral renuncia a transcendência desconhecida da essência divina e chega na “religião desvelada”, que é a religião que ultrapassa a si mesmo como enquanto religião. Sucessivamente, Hegel mostra a direção histórica tomada pela interpenetração das duas totalidades fenomenológicas: nela se manifesta o processo através do qual a consciência se educa para encontrar a si mesma em todas as formas de objetividade e a superar assim a cisão entre pensamento e ser que subjaz na experiência que a consciência faz de si mesma. Finalmente, Hegel mostra como o saber tem diante de si duas estradas. Por um lado, ele pode retomar circularmente ao seu ponto de partida, a certeza sensível e, portanto, tem a prova de que foi percorrido todo o ciclo de figuras da consciência. E, no entanto, se se limitasse a tal retorno circular a si mesmo, o saber permaneceria como um legado para a estrutura da consciência, enquanto seu caráter absoluto completamente único – se é que sacrifica o seu último limite e deixa aberto o campo para a expansão da objetividade assim como a objetividade é em si e para si mesma que se apresenta no espaço como natureza e no tempo como história. Apenas através deste sacrifício o saber absoluto, que é a última figura do caminho fenomenológico, abre a estrada em direção a totalidade sistemática da ciência (HEGEL, 2011; CHIEREGHIN, 2004).

Não admira que Hegel, junto ao saber absoluto, não preserve nenhum novo conteúdo, mas recupera mnemonicamente o caminho que acabou de fazer. O saber absoluto mostra-se como *Er-innerung*, como internalização e sedimentação de experiências feitas pela consciência que, purificadas de suas formas concretas, estão prontas para mostrar sua forma lógica que as suporta. Deste ponto, a *Fenomenologia* aparece como o lugar em que a gestação de uma nova lógica da ciência surge e em cuja concepção global já é possível ver o padrão organizacional dos diversos momentos fenomenológicos. A chave da leitura é oferecida por Hegel em uma forma bastante transparente no momento da religião, lá onde afirma que na religião natural o espírito “intuiu como essência” e termina na religião revelada “é a simplicidade do conceito puro”.

Isso que se passa ao analisar a articulação interna de cada um dos outros momentos fenomenológicos e a sua emergência no terreno concreto da experiência da consciência mostra como em tal princípio há muito pouco *a priori*. Hegel irá gradualmente adquirir o pleno conhecimento do significado lógico e ontológico da possibilidade de organizar mediante a “incolor e fria simplicidade” do “reino das sombras” que é a lógica especulativa (HEGEL, 2011; CHIEREGHIN, 2004).

OS ANOS EM BERLIM

1. Introdução

Neste capítulo, estudamos a aproximação de Hegel com o projeto dos reformadores prussianos, algo que marcaria definitivamente sua filosofia madura. Quando instalado em Berlim, Hegel assistiu a uma onda conservadora abalar a Prússia e ameaçar sua permanência na universidade. Hegel se envolveu em uma polêmica com Jakob Friedrich Fries (1773-1843), cuja filosofia ele acusa de irracionalismo.

2. Os reformadores

Depois da batalha de Jena, no final de 1806, a ocupação francesa fechou a universidade. Hegel se muda para Bamberg, onde se torna editor de um jornal. No ano seguinte, por intermédio de um amigo, é indicado ao posto de diretor de um ginásio em Nuremberg, posto que ele ocuparia até 1816. Tendo recebido proposta de algumas universidades, decide escolher Heidelberg, onde ficaria até 1818, quando finalmente aceita um novo pedido de ocupar um posto de professor na Universidade de Berlim.

A Prússia vinha passando por um processo de reformas desde os idos de 1807, quando a batalha de Jena havia reduzido o país pela metade e o lançado em um verdadeiro caos político e econômico. Sob a liderança do barão reformista von Stein, ia se criando uma burocracia administrativa que pudesse realizar as reformas projetadas de modo disciplinado e racional. Stein acreditava que, para poder sobreviver como um estado moderno, a Prússia teria que oferecer a seus cidadãos algo com o que pudessem se identificar. Ele pensava, então, que isso podia ser feito com a abertura da sociedade a algumas ideias liberais, ainda que o governo não fosse democrático, garantiria a participação representativa dos proprietários na administração (PINKARD, 2002).

A questão mais importante a respeito do qual Hegel se une aos reformadores é a da representação política. Hegel, da mesma maneira que Stein e outros reformistas, como Hardenberg e Altenstein, entendia que as instituições representativas são politicamente necessárias e justificadas a partir do momento que exista uma sociedade civil formada por livres proprietários. A representação política deveria prevenir o que aconteceu na França, a cisão política entre o governo e a sociedade. O partido dos reformadores prussianos defendia um projeto de representação intermediário entre o modelo feudal e aquele que vinha sendo defendido pelos liberais franceses. Como veremos em detalhes no último capítulo, Hegel e os reformadores acreditavam que a representação deveria se apoiar nos agrupamentos institucionais que existiam na sociedade. Essa proximidade já aparece expressa no artigo de 1817, *Procedimentos da assembleia dos estamentos do reino de Württemberg 1815-1816* (2009), escrito ainda em Heidelberg, escrito em apoio a constituição representativa que o rei deseja introduzir com vistas a promover valores liberais contra as antigas tradições feudais. A crítica feita ao voto censitário chega à conclusão de que somente uma assembleia fundada sobre as articulações reais da sociedade civil poderia ser o órgão mediador entre o príncipe e o povo (KERVÉGAN, 2006).

Hegel estava de acordo com os reformadores prussianos. Seus pontos em comum iam desde os princípios gerais da instituição política requerido pelo mundo pós-revolucionário, até as disposições que permitiam realiza-los. A monarquia constitucional hegeliana seria o sistema teórico daquilo que os reformadores prussianos queriam instituir em seu estado (KERVÉGAN, 2006).

3. Censura

A despeito desse cenário favorável a divulgação de ideias iluministas nas primeiras décadas do século XIX, o cenário político começava a mudar. Em Berlim, Hegel se veria envolto a um crescente processo de reação política, que chegou até mesmo a ameaçar a publicação da *Filosofia do direito*.

Desde 1819, após o Congresso de Karlsbad, os países germânicos e, em especial a Prússia, vivem sob severa censura. Nesse país as medidas foram mais restritivas do que as sugeridas por Metternich (1773-1859). O chanceler austríaco era principal nome da diplomacia europeia responsável restauração das monarquias absolutas após a queda

de Napoleão, em 1815. Metternich advogava a censura sistemática a todas as publicações com menos de vinte folhas, com exceção daquilo que chamava de “obras filosóficas”. A Prússia não só adotava essas medidas, como estendeu a obrigação de vistoriar todos os impressos, científicos ou não (D’HONDT, 2009).

Em 23 de março de 1819, o dramaturgo ultrarreacionário August von Kotzebue foi assassinado por Karl Ludwig Sand, um estudante de vinte e três anos, seguidor do mais radical dos líderes das *Burschenschaftens*, Karl Follen. Outro assassinato se repetiria nesse estilo, e algumas semanas depois, outro membro das *Burschenschaftens*, Karl Loening assassinou Karl von Ibell, um oficial lotado em Frankfurt.

Sand era um devoto fanático das ideias de Follen, e fora um dos “guardas de honra” do festival em Wartburg. Tendo como local as imediações do palácio de Wartburg, em Eisenach (onde Lutero havia traduzido a Bíblia para o alemão), o festival fora convocado para comemorar os trezentos anos Reforma e o quarto aniversário da vitória das forças aliadas contra Napoleão em Leipzig. Por essa ocasião, as comemorações se deram nos dias 18 e 19 de outubro de 1817. Muitos discursos patrióticos foram feitos, num evento que parecia mal ajustado, uma vez que também compunham as *Burschenschaftens* estudantes alemães católicos. Os ânimos se exaltaram a tal ponto, que se chegou a organizar uma queima de livros “não patrióticos”, dentre os quais figurava o *Code Civile* de Napoleão, além de, no auditório, ouvir-se um discurso que proferia serem os judeus “anti-alemães” (PINKARD, 2002).

Estiveram presentes nesse festival vários estudantes das universidades alemães, e até mesmo alguns professores. Muitos alunos de Hegel haviam comparecido, inclusive Carové, um de seus discípulos mais próximos. Dentre os professores, destacou-se a figura de J. F. Fries (1773-1843), filósofo da universidade de Jena, que proferiu um discurso contra os judeus (PINKARD, 2002).

4. A polêmica contra Fries no prefácio da *Filosofia do direito*

Fries defendeu sua tese de doutorado em Jena, onde ele havia sido aluno de Fichte. No final de 1804, foi nomeado professor na mesma universidade, ao invés de Hegel. Em seguida, assumiu o cargo de professor extraordinário em Heidelberg, mas retornou a Jena em 1816, nomeado professor ordinário nessa universidade (ROSENKRANZ, nota 1, página 356). Num panfleto escrito anos antes do festival, Fries

defendia que os judeus formavam um estado dentro do estado alemão, e que assim jamais poderiam ser cidadãos germânicos. Segundo Fries, os judeus possuíam um “poder temível e desmoralizador”, fruto de uma cultura de “comerciantes e vendedores de rua”, o qual deveria ser extirpado desde a raiz, posto que de todas as sociedades, secretas ou públicas, era a mais perigosa ao estado (PINKARD, 2002, p. 504). Declarações como essas proferidas em Wartburg produziram-lhe problemas com a polícia, que o submeteu a interrogatório. Após sucessão de fatos desastrosos, Fries foi suspenso de seu posto em Jena, para onde só retornou em 1825. Todavia, Fries não só não abdicou de suas ideias, como ainda encontrou apoio no meio universitário. Numa carta que recebera de Jacobi, este, mesmo não lhe reconhecendo apoio total, afirmava que Fries tinha ao seu lado até mesmo Niethammer, professor em Munique, com quem Hegel e sua esposa tanto trocavam correspondências. Fries dizia que era mal compreendido. Sua repulsa não mirava aos judeus, argumentava, mas a judeidade (*Judentum*); tratava-se, então, não de despojar os judeus de seus direitos, mas de reformar a judeidade, aquilo que se transformara na formação social degenerada em meio ao povo alemão (PINKARD, 2002).

Hegel não se deixava enganar pelas distinções que fazia Fries. Mesmo que o incidente não fora o único a colocar os dois em lados diferentes, os filósofos se conheciam desde a estada de Hegel em Jena. Desde 1809 Schelling deixou de publicar, e seu silêncio abriu espaço para a disputa entre Hegel e Fries pela vanguarda da filosofia alemã. Durante um curto período, os dois voltam a ser colegas de docência em Heidelberg, mas a relação entre eles nunca pareceu ser boa. No Prefácio à primeira edição da *Ciência da Lógica*, Hegel escreve em uma nota sobre Fries, que será suprimida na segunda edição, onde se expressa em termos pouco amistosos:

Uma recente reelaboração dessa ciência, o *Sistema da Lógica* de Fries, retrocede ao fundamento antropológico. A superficialidade em si e por si da representação ou opinião que a alicerças, me dispensam do esforço de levar em consideração esse fenômeno insignificante. (HEGEL, 2011, p. 32, nota 1)

Fries responde com uma recensão a *Ciência da Lógica* no *Heidelberger Jahrbücher* de 1815, em que afirma que a *Ciência da Lógica* é uma descrição dogmática da metafísica e da ontologia (ROSENKRANZ, nota 41, p. 438), mas a antagonismo entre os dois terá seu clímax por ocasião da publicação da *Filosofia do Direito*.

Depois que Sand assassinara Kotzebue, a situação política passou a se deteriorar nos países germânicos. O medo da classe aristocrática dos *Junkers* era explorado por Metternich, que via no ocorrido a oportunidade de ampliar a influência da Áustria sobre os

principados alemães. Em 1º de janeiro de 1819, na Prússia se publicava um edito contra as inclinações perigosas para o Estado. Em agosto do mesmo ano, Frederico-Guilherme III ordenou a Hardenberg, seu chanceler, que publicasse um decreto que revogasse as anteriores promessas de constituição, incluindo um governo representativo, como havia prometido anteriormente. Entre 6 a 31 de agosto de 1819, reunidos no balneário de Karlsbad, então província do Império Austríaco, os soberanos dos principados alemães, reunidos com Metternich, representante do Império da Áustria, editavam uma série de decretos repressivos que tinham como resultado quatro disposições políticas (PINKARD, 2002).

A primeira disposição se dirigia aos chamados “subversivos” ou “demagogos”. As universidades alemãs haviam se transformado em reduto dos opositores das monarquias absolutas, mas a repressão visava garantir que todo conferencista ou professor que se dirigisse contra o *status quo* político seria imediatamente despedido. Cada universidade deveria providenciar que uma comissão supervisora fiscalizasse a atividade dos “demagogos”, sejam eles docentes ou discentes. Ainda ficava garantido que aquele que fosse despedido, acusado de “subversão”, não poderia ser contratado por nenhuma outra universidade alemã. A segunda medida foi a instituição de uma lei de imprensa, a qual estabelecia uma comissão para avaliar as publicações de livros e revistas por todo território da Confederação Germânica. A terceira foi a criação, em Mainz, de uma comissão com amplos poderes para investigar e perseguir os “demagogos”. A última conferia à Confederação Germânica amplos poderes para reprimir estados rebeldes, que desrespeitassem as disposições dos decretos. As disposições ganharam caráter de lei um mês mais tarde, quando a dieta dos estados confederados confirmou os decretos (PINKARD, 2002).

Na Prússia, houve manifestações de desagrado, mesmo que o chanceler Hardenberg, considerado “reformador”, acreditasse que as medidas eram necessárias para se manter a ordem. Wilhelm von Humboldt, idealizador da universidade em Berlim, protestou veemente contra aquilo que ele acreditava serem condições que iam de encontro a *Bildung*, mas ao final se viu obrigado a demitir-se. Outros universitários de inclinações parecidas também se viram obrigados a abandonar seus postos, de modo que o número de reformadores nas universidades alemãs diminuiu (PINKARD, 2002).

Wilhelm Martin Lebrecht de Wette, professor na Universidade de Berlim e antigo aluno de Fries em Jena, havia sido convocado para um interrogatório, mas recusou ir. Ele

era conhecido nos meios da censura por se posicionar publicamente a favor dos “demagogos”, e havia participado das comemorações de Wartburg. Junto com Schleiermacher, De Wette tinha suas conferências acompanhadas de perto pelo polícia. Em setembro de 1819, num ato de imprudência, De Wette escreve uma carta à mãe de Sand, onde confirmava as ações de seu filho. Interceptada pela censura, De Wette foi enquadrado nos decretos da censura e demitido da universidade em 30 de setembro de 1819. O conselho da universidade, então, protestou contra essa expulsão sumária, mas já era tarde demais. De Wette, em tom de desafio, escreveu uma carta a Frederico-Guilherme, e abandonou Berlim, rumo à Weimar. Entretanto, mesmo contra sua vontade, o pequeno ducado foi forçado a cumprir o conteúdo dos decretos, e em novembro daquele ano Fries seria demitido de Jena (PINKARD, 2002).

Hegel temia ser atingido pela censura. A sucessão de eventos que levou a expulsão de De Wette o deixara aflito. Ele acreditava que a atitude de De Wette fora imprudente e que ações como esta colocavam em perigo as universidades alemãs. De Wette fora aluno de Fries, e Hegel colocava na conta deste todo esse conjunto de ações diletantes. Os dois se conheciam de larga data, e a repulsa entre eles era recíproca. Para afastar qualquer suspeita quanto a si, Hegel apoiou publicamente a demissão de De Wette, e mais tarde a de Fries, mesmo que isso lhe tenha gerado antipatia com alguns colegas da universidade, como Schleiermacher. Todavia, o acerto de contas com Fries só viria com a publicação da *Filosofia do Direito* – o que não livrou a obra da inspeção da censura. Como observa Rosenkranz (2004), o livro só chegou às livrarias em 1821, mesmo que seu Prefácio seja assinado em 25 de junho do ano anterior.

Um comandante supremo dessa superficialidade, que se chama filosofia, Sr. *Fries*, teve a coragem, por ocasião de uma cerimônia pública solene, cuja reputação se tornou duvidosa, de expor em um discurso cujo objeto era o Estado e a constituição do Estado a seguinte representação: “num povo, em que dominasse um autêntico espírito comum, toda ocupação dos assuntos públicos receberia a vida a partir de baixo, do povo, a cada obra singular da cultura popular e do serviço do povo se consagrariam as sociedades vivas, de maneira inquebrável reunidas pela cadeia sagrada da amizade” e semelhantes. – 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 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 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”. (HEGEL, 2010, p. 36)

Hegel procurava com seu livro fazer uma justificação do movimento reformista na Prússia. Entretanto, a crítica a Fries iriam marcar a obra. Hegel chegou até mesmo a ser

acusado de desconsiderar a desgraça que em que esse filósofo havia caído: em sua edição de fevereiro de 1822, o *Hallesche Allgemeine Literaturzeitung* se refere às “palavras escabrosas” do Prefácio⁴⁵ (ROSENKRANZ, 2004, p. 515). Os leitores da época não puderam deixar de notar as semelhanças entre as palavras de Hegel e aquelas do *Allgemeine Preußische Zeitung*, jornal prussiano a serviço da censura e que já havia feito críticas indiretas a De Wette e Schleiermacher (PINKARD, 2002).

O que temos no Prefácio é uma consideração severa à filosofia de Fries. Para Hegel, a filosofia de Fries buscava apenas nas relações humanas e nas emoções embasar o fundamento do Estado, ao invés de ir ao encontro do pensamento racional (PINKARD, 2002).

5. Filosofia de Fries

A filosofia prática de Fries se localiza na esteira dos filósofos kantianos, que tem na figura de Fichte seu principal representante. Sua filosofia começa pela afirmação de que é um dever fundamental do homem de que cada um siga sua própria consciência, ou seja, de que se aja conforme suas íntimas convicções morais. Entretanto, diferentemente de Fichte, Fries não defende a infalibilidade do conhecimento de nosso dever. Para ele, mesmo que alguém siga sinceramente sua consciência, esse agente moral ainda assim pode fazer algo objetivamente errado. Ele, então, procede em uma diferenciação entre conhecimento do dever fundamental, ou dever moral, e da consciência. O primeiro, ou seja, o conhecimento do dever, pode falhar, ao passo que o segundo, o conhecimento da consciência, é infalível (WOOD, 1990).

Para aquele que procura a pureza (*Lauterkeit*), a consciência deve agir de acordo com uma proposição de identidade: não se pode exigir mais de alguém do que seguir sua pura convicção. É a consciência que expressa essa pura convicção e é o que é o certo para um indivíduo naquele determinado instante. Assim, segundo Fries, a infalibilidade da consciência significa que aquele que age a partir de uma convicção moral objetivamente errada não pode ser culpado por isso. Ao contrário, defende esse filósofo, ele deve ser

⁴⁵ O tom de Rosenkranz é neutro em relação à crítica de Hegel a Fries no Prefácio da Filosofia do Direito, apesar de acrescentar a já citada recensão do *Hallesche Allgemeine Literaturzeitung*. Autores modernos, entretanto, tem visto nessa passagem uma oportunidade (tola) onde Hegel se aproveitou para se vingar de Fries. Cf. PINKARD, Terry. **Hegel**: uma biografia. Trad. Carmen García-Trevijano Forte. 2ª ed. Madrid: Acento Editorial, 2002, p. 560 e ss. KNOWLES, Dudley. **Hegel and the philosophy of right**. London: Routledge, 2002, p. 343 e ss, nota 2.

verdadeiramente estimado desde que ele mostre a verdadeira pureza de sua alma, o respeito ao espírito prático, que é o mais alto bem moral. Logo, não há um critério objetivo para julgar as ações morais senão aquele que advém da pureza da consciência; portanto, quando julgamos os outros indivíduos, segue Fries, devemos nos atentar a suas convicções morais particulares, aquelas que são singulares de um sujeito, e não a convicção de qualquer outro que possa ser estranha a eles (WOOD, 1990).

Fries formula duas leis do que ele chama de teoria da virtude, sendo a segunda lei subordinada à primeira. A primeira lei da virtude moral é a boa disposição de caráter, que é respeitar o espírito prático. Agir corretamente conforme a primeira lei, trata-se da segunda lei da teoria da virtude. Em vista disso, podemos afirmar que Fries congrega na primeira lei aquele dever que a boa ação moral nos impele a comparar nossas ações com a de outros indivíduos, em face da busca humana pelo dever da virtude. A segunda lei, extensão da primeira, é a que diz a alguém que deve se guiar mais genuinamente pelos deveres que sua consciência lhe impõe (WOOD, 1990).

Apesar de o agir corretamente seja a segunda lei da teoria da virtude, lei essa que é subordinada a primeira, a saber, a boa disposição do caráter que é o respeito ao espírito prático, ainda assim Fries defende que não é possível culpar um sujeito por sua convicção moral equivocada. O propósito da segunda lei é esclarecer que o que é passível de ser julgado são as convicções, e não as ações dos indivíduos. O ponto central do que é a proposta de seu princípio para a avaliação moral dos agentes são suas motivações, e não conforme agem. Esquemáticamente, pode-se afirmar que um sujeito é avaliado pelas intenções que visava ao buscar o resultado de um ato, e não o resultado em si. O que pode ser julgado como certo ou errado, então, é a real disposição ou motivo a perseguir o dever que a consciência lhe impõe (WOOD, 1990).

Como consequência, Fries retira qualquer elemento legal de sua teoria da virtude. Para esse filósofo, a qualidade de ações certas ou erradas é apenas uma questão da teoria do direito, não da teoria da virtude, que cuida apenas das motivações impostas pela consciência do dever. A “legalidade” é um conceito da teoria do direito que não tem lugar em um discurso sobre a moralidade. O agir merece ser louvado e encorajado, mas ele não tem um valor moral e não merece a estima reservada para as disposições da consciência (WOOD, 1990).

É evidente que qualquer ação que viole uma lei estatal será legalmente punível, mas a posição da teoria da virtude de Fries quanto a isso é alegar que a moralidade é indiferente à ação estatal (WOOD, 1990).

Karl Follen, aluno de Fries e um dos líderes da *Burschenschaft* de Jena, levou ao extremo os ensinamentos do mestre. Combinando a teoria da virtude com radicalismo político (que não era partilhado por Fries senão com reservas), Follen encorajava ações guiadas por uma moral independente dos valores do cotidiano. Sua “teoria do terror individual” pregava a tese de que mesmo um assassinato político pertence a uma guerra entre indivíduos e, por isso, deve ser entendido conforme a motivação ditada pela consciência. Onde quer que exista a consciência de uma vontade livre, qualquer meio será permitido, mesmo que contradite com a moral comum, para realizá-lo. Segundo Follen, aquele que age seguindo sua consciência deve apenas se preocupar em ser responsável perante suas próprias convicções (WOOD, 1990).

Karl Sand sofreu imensa influência de Follen. Aos observadores da época, não parecia ser infundada as suspeitas de Sand de que Kotzebue era um agente russo envolvido em impedir as reformas liberais promovidas pelo governo da Prússia após a guerra de libertação nacional. Kotzebue era um agente a serviço do czar. Sand, então, mata-o, já que se aduz, movido por suas convicções patrióticas (mesmo que, assim fazendo, conseguiu o contrário, ou seja, desatar de vez as forças reacionárias) (WOOD, 1990).

Analisando o fato a partir da teoria da virtude de Fries, não se pode imputar qualquer julgamento moral desfavorável a Sand, uma vez que sinceramente acreditava que era seu dever matar Kotzebue e impedir qualquer retrocesso no que se refere à questão nacional. Ainda que provavelmente Fries não fosse simpático à atitude de Sand, sua teoria da virtude vem ao encontro desses acontecimentos (WOOD, 1990).

6. Crítica de Hegel à teoria da virtude de Fries

Além das passagens já citadas, Hegel faz uma referência velada à teoria da virtude de Fries na *Filosofia do Direito*. Ao que tudo indica, mesmo sem citá-lo expressamente, em um trecho do comentário ao §140, Hegel faz um debate entre suas posições e aquelas apresentadas por Fries no livro *Ethik* (1818).

O assunto do §140 é uma análise detalhada das figuras do subjetivismo moral, abordadas de uma forma mais direta e em um tom mais cáustico do que fora feito no Prefácio a *Filosofia do Direito*. Como já fizera também no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel identifica no elogio ao irracionalismo feito por algumas teorias de seu tempo, entre elas a de Fries, um perigo às conquistas do período Iluminista. Contra a religião especulativa, o Estado racional e a esfera da moralidade se sobrepunha uma reação nos campos da religião, da política e da moral, com referências veladas também a Schelegel, a Jacobi e a Solger. No entanto, nosso foco será nas críticas a Fries que se encontram nesse parágrafo.

Na tradição da filosofia kantiana, passando por Fichte, mas cujo principal representante e, até mesmo desafeto, Hegel qualifica a filosofia moral de Fries como terreno da ação orientada pelo mal, que é quando a ação subjetiva particular afronta à lei moral universal. Quando o bem se torna em um fenômeno sem substância, as disposições do agente se descolam de seus atos, o que, em último caso, podem levar a consciência a ser má (FLEISCHMANN, 1992).

Seguindo Aristóteles, Hegel diferencia a vontade que leva a uma ação danosa em duas: aquela que, sem conhecimento do sujeito, leva a produção de um mal, e aquela outra que, mesmo que o mal não seja querido de per si, seja o resultado conseguido. Da primeira, não há imputação de culpa ao agente, diferentemente da segunda, onde o resultado lhe é querido. Vejamos o trecho da *Ética a Nicómaco* a que Hegel faz referência:

(...) o agir *por* ignorância é diferente do agir *na* ignorância. O bêbado e o irado não parecem agir por ignorância. Quer dizer, agem sem saber e na ignorância do facto, mas por estarem bêbados e irados. Ora acontece também com todos os adúlteros ignorarem o que devem fazer e aquilo de que devem abster-se, e é por causa deste erro que se tornam injustos e, em geral, perversos. “Involuntários” não se diz, então, de um agente que ignora as suas verdadeiras conveniências, porque a ignorância a respeito da decisão não é o princípio da qualidade involuntária, mas antes o princípio da maldade; (...) (ARISTÓTELES, 2006, p. 61)

Essa é a análise do parágrafo anterior (FD § 139) de que “a consciência moral, enquanto subjetividade formal, é simplesmente o fato de se reverter no Mal”. O mal é, por conseguinte, “é o vértice supremo da subjetividade no ponto de vista moral” (HEGEL, 2010, p. 150 e 152). A consciência moral puramente subjetiva, o mal, é aquela que “volatiza em si toda determinidade do direito e da obrigação” (HÖSLE, 2007, p. 570), na linha das indicações do §138. Nas anotações do caderno de Hotho, é possível extrair um comentário semelhante, em que o filósofo narra o surgimento dessa subjetividade

exacerbada a partir da apropriação pela própria subjetividade dos elementos que compõem o direito e a obrigação. Nessa reviravolta, onde a subjetividade passa a ser a fonte do direito e da obrigação, esses elementos vêm a se tornar nulos. Por outro lado, destituída desses conteúdos, a moralidade que surge dessa subjetividade exacerbada é totalmente abstrata, incapaz de julgar aquilo que é necessário para que uma vontade se exteriorize e colha seus resultados:

Se eu tenho dentro de mim um saber de minha liberdade como substância, eu sou inativo, eu não ajo. Mas se eu progrido em direção à ação, eu estou em busca de princípios, eu conquisto as determinações a partir da exigência de que elas sejam derivadas da vontade livre. Por consequência, se é justo desintegrar o direito e a obrigação dentro da subjetividade, é injusto, por outro lado, que esses fundamentos abstratos não se desenvolvam ⁴⁶. (HEGEL, 1991, p. 166) (tradução nossa).

Contra a autoridade da convicção singular, Hegel vai de encontro à hipótese de que qualquer valor moral estatuído por um agente possa ser válido (mesmo que apenas para esse agente), porque uma formulação teórica como a da teoria a virtude nega a existência de uma verdade objetiva ou impessoal em ética. O agente que quer ser julgado conforme a fidelidade a sua convicção não pode, por isso, exigir que lhe sejam mitigadas as penas de uma ação viciosa ou de um crime, uma vez que “precisam lhe ser impostas enquanto tais, na medida em que é um homem e não uma besta⁴⁷” (HEGEL, 2010, p. 159). Entende-se que certas ações são delitos, independentemente da avaliação daquele que as pratica e o agente deve saber de que natureza moral elas são. Agora, em um tom tão cáustico quanto no Prefácio à *Filosofia do Direito*, Hegel coloca os elementos que o indispõe teoricamente com Fries – o rebaixamento do elemento ético à “convicção particular”, que leva, por conseguinte, a um rebaixamento da própria filosofia:

Como tal filosofia considera o conhecimento do verdadeiro como vaidade vazia, que sobrevoa a esfera do conhecer, que apenas seria aparente, precisa também imediatamente fazer do aparente um princípio no que se refere o agir e pôr com isso o elemento ético na visão do mundo que o indivíduo tem como própria e em sua *convicção particular*. A degradação em que assim soçobrou tal filosofia aparece inicialmente ao mundo como um evento altamente indiferente, que não chegaria ao palavreado ocioso de escola, mas é necessário que tal visão se impregne na visão do elemento ético, enquanto parte essencial da filosofia, e é apenas então que aparece na efetividade e para ela o que está contido naquelas visões (HEGEL, 2010, p. 158-159).

⁴⁶ “When I am aware of my freedom as the substance within me, I am inactive and do nothing. But if I proceed to act and look for principles, I reach out for determinations, and there is then a requirement that these should be deduced from the concept of the free will. Thus, while it is right to evaporate right or duty into subjectivity, it is on the other hand wrong if this abstract foundation is not in turn developed.”

⁴⁷ Hegel faz uma referência, mesmo que velada, mas que não passava dispersa aos olhos do leitor da época, ao caso do assassinato de Kotzebue por Karl Sand.

Como quer a teoria da virtude de Fries, o conhecimento da virtude pode errar – e não o conhecimento do sujeito possui de sua consciência – o que leva, então, a uma poderosa justificativa para atos vis e criminosos. Esses atos, como quer Fries, podem ser afastados sob a escusa de que seu agente *desconhecia* o ético e o legal, tendo em vista que deve ser julgado conforme sua consciência. O ético e até mesmo o legal, substituídos pela consciência, são nulos. Então, não pode haver essa categoria que é o “erro moral”. Para que exista um “erro moral”, é preciso que exista também uma lei moral em-e-para-si – “mas se, segundo isso, não são ações que devem ser julgadas de acordo com essa lei (...), não se vê mais claramente para que essa lei deva ainda existir e servir” (HEGEL, 2010, p. 160). A consciência exacerbada destruiu a moralidade a legalidade, logo não há que se argumentar a existência do “erro moral” (WOOD, 1990).

Isso não é tudo, pois, por fim, a teoria da virtude não oferece elementos sequer para que convicções alheias sejam respeitadas. O valor da convicção é baseado na perspectiva do particular que, em último caso, nega a existência de qualquer verdade objetiva em matéria moral – “que tal lei tenha para si a autoridade de Deus, do Estado, e também a autoridade dos milênios (...), eis que *eu* oponho a elas a *autoridade* de minha convicção *singular*”. Sendo a convicção particular e accidental, “a diferença entre importante e não-importante desaparece”, torna-se “algo fútil, e contingente, – propriamente algo exterior que pode me *suced*er *assim ou de outro modo*. Daí, deduz-se de que outros indivíduos podem ter considerações diferentes das minhas e, por isso, “estão em *pleno direito* de, segundo *sua* crença e *sua* convicção, considerar minhas ações como *crimes*” (HEGEL, 2010, p. 160-161).

Isolado em sua singularidade, o indivíduo se descobre em uma situação que lhe pode ser amplamente desvantajosa: a justiça que, em todo caso, também é algo *seu*, pode tornar-se, todavia, pela apropriação dela por outro, a justiça de alguém que não a do indivíduo original. A justiça singular, que cabe a cada um julgar, volta-se com violência contra todos (HEGEL, 2010).

Essas críticas vão a fundo contra qualquer relativismo moral ou mesmo antirrealismo, os quais neguem a existência de uma verdade objetiva nos campos da moral e ainda do direito. Se não existe nenhuma moral minimamente objetiva, então não há nenhum padrão que regule as ações individuais. “Se Deus não existe, então tudo é permitido”, dirá Ivan Karamázov, o conturbado personagem de Fiódor Dostoiévsky. Porém, Fries não é um relativista ou um antirrealista. Ele não nega a existência verdade

moral objetiva, nem ao menos afirma que as ações possam ser certas ou erradas conforme a convicção do agente. Segundo Allan Wood (1990), podemos avaliar a posição de Fries por meio de duas questões:

- (a) O ato praticado é considerado objetivamente certo ou errado?
- (b) O agente pode ser culpado ou estimado por tê-lo realizado?

Para Fries, embora um agente tenha cometido um ato considerado objetivamente errado, ele deve ser estimado se e somente se seu agente o realizou em conformidade com sua pura convicção da verdade objetiva. Fries, por outro lado, não defende que em uma convicção baseada em um erro de natureza moral se torne uma espécie de verdade objetiva. Para esse filósofo, as convicções exigem uma verdade objetiva mesmo que ele possa, em alguma medida, flexibilizar aquilo em que um sujeito acredite como sendo a verdade – a pureza da convicção só depende se ela é *em-si* correta, ou seja, se eu agi conforme dita minha consciência (WOOD, 1990).

SUBSTANCIA ÉTICA

*“Feliz o homem que tem uma pátria em flor para fortalecer e alegar
seu coração”
Hölderlin*

1. “O que é isso?” ou sobre a substância ética

Segundo Taylor (2005), a teoria de Hegel é resultado da tentativa de combinar duas aspirações da geração romântica, uma é a aspiração à autonomia radical, e a outra é a aspiração à unidade expressiva com a natureza e no interior da sociedade.

Essas duas aspirações surgiram como reações à corrente preponderante do pensamento iluminista, o utilitarismo, que em sua visão ética pregava uma espécie de filosofia atomista da vida social. Os utilitaristas entendiam a natureza e a sociedade tendo importância apenas instrumental, ambas sendo consideradas como possíveis meios para a satisfação do desejo humano. Assim, eles defendiam a ideia de que o indivíduo era conduzido à felicidade por meio de ajustes mútuos, isto é, reorganizando indivíduos e sociedade de acordo com os princípios de uma engenharia social científica. A tecnologia da sociedade industrial impelia a um domínio cada vez maior da natureza e forçava repetidas reorganizações da sociedade e do modo de vida em sociedade sob a justificativa da eficiência e da maior produção. A concepção romântica utilitarista, assim, foi sendo entranhada nas práticas e nas instituições modernas, e se caracterizou pela maneira de pensar na qual diferentes modos de se viver em conjunto são avaliados por sua eficiência na produção de “benefícios” que são, ao final, “consumidos”, e não por algum suposto valor intrínseco ou por sua capacidade expressiva (TAYLOR, 2005).

No ocidente, as noções românticas foram invocadas para mitigar as severas consequências da economia capitalista. A noção expressivista de que a realização de

cada indivíduo é a única e não pode ser prevista ou prescrita por nenhum outro se tornou uma parte essencial da crença contemporânea na liberdade individual. No entanto, em nossa civilização, o furor revolucionário romântico, se assim se pode dizer, foi contido (TAYLOR, 2005).

As principais instituições públicas refletem uma concepção iluminista em suas ideias definidoras. Isso é óbvio quando se trata das instituições econômicas, mas não deixa também de sê-lo quando se trata das burocracias nacionais e internacionais altamente racionalizadas e das estruturas políticas organizadas para proporcionar decisões coletivas com base na concatenação de decisões individuais, sobretudo, por meio de eleições e votos. As principais estruturas coletivas das nossas sociedades tendem a se configurar como instrumentos de decisões, cujo valor precisa ser medido pelo impacto sobre as situações individuais. A influência das ideias românticas ocorre sobre a definição da realização individual, no interesse da qual essas estruturas maiores operam. Assim, pode-se argumentar que as sociedades modernas são românticas em sua vida privada e imaginativa, e utilitaristas ou instrumentalistas na dimensão da vida pública (TAYLOR, 2005).

Sob essa configuração, o que é importante na conformação da vida pública é aquilo em que foram tornadas, não as estruturas que elas expressam. A tendência da sociedade moderna é tratar essas estruturas como um domínio neutro, objetificado, a ser organizado para que se busque constantemente a máxima eficácia, mesmo que isso possa ser constantemente refreado ou até periodicamente solapado por poderosas demonstrações de força coletiva. Não é surpresa que os protestos contra sociedade capitalista atual busquem resgatar aquelas duas aspirações básicas do romantismo. Isso ocorre tanto nos protestos de “esquerda”, como aqueles de “direita”, reivindicando as aspirações de autonomia e expressividade para as mais diversas dimensões da vida (TAYLOR, 2005).

É por isso que o pensamento de Hegel é importante, pois ele não somente adotou as duas aspirações do romantismo no cerne de sua filosofia como insistiu em realizá-las de uma maneira plenamente transparente à razão. Embora não se possa considerar Hegel um romântico, dada a sua persistência em revelar o papel essencial da razão, o que o configura na linha dos filósofos iluministas. A tensão em nossas sociedades hoje provém do fato de que não podemos e não queremos abandonar totalmente a tendência racional e tecnológica de nossas vidas públicas e privadas, uma herança do iluminismo,

não obstante sintamos constantemente o apelo das aspirações à autonomia radical e à unidade expressiva. Hegel foi um pensador que tentou combinar essas três correntes do pensamento moderno. Hegel é importante hoje porque sentimos a necessidade de uma crítica das ilusões e distorções de perspectivas decorrentes de concepções atomistas, utilitaristas e mesmo instrumentais a cerca da natureza dos seres humanos, puncionando ao mesmo tempo as contra-ilusões românticas que continuamente geram (TAYLOR, 2005).

2. Razão, ciência e política

A filosofia da história e da política de Hegel é fundada em uma concepção racional da realidade social. Ele desenvolveu a partir do conceito de razão uma determinada concepção acerca da direção histórica e da conformação do Estado ético.

Em Platão, a razão é entendida como uma faculdade pela qual vemos a verdadeira estrutura das coisas, o mundo das Ideias. Agir de acordo com a razão é agir de acordo com essa estrutura verdadeira, e é o mesmo que agir de acordo com a natureza. Tal visão baseia-se na ideia de que há uma ordem racional mais ampla à qual o homem faça parte, pois, se o homem é vida racional e ser racional é estar conectado com essa ordem mais ampla, então, o homem só pode ser ele mesmo na medida em que pertence a essa ordem (TAYLOR, 2005).

As revoluções do século XVII rejeitaram essa concepção de razão que remetia a uma ordem natural em favor da ideia de que o homem se caracteriza por ser um sujeito que se autodefine. O homem é então definido como um sujeito capaz de pensar racionalmente e de decidir. Há uma cisão entre razão prática e razão teórica, e a primeira passa a significar “cômputo”, o cálculo inteligente de como abarcar fins que estão além do arbítrio da razão. Um dos pensadores mais importantes dessa corrente é Thomas Hobbes (1588-1679), e a ela dão prosseguimento os pensadores utilitaristas do século XVIII. O legado de Hobbes é destronar razão e natureza como critérios máximos da ação humana. Em lugar disso, Hobbes vê a obrigação política estando fundada em um ato de decisão, ditada pela prudência, de submeter a um soberano. Para o sujeito que se autodefine, a obrigação só poderia ser criada pela sua própria vontade, daí a enorme importância do mito do contrato original (TAYLOR, 2005).

Hobbes faz surgir uma nova concepção de ordem. Em lugar de ver a natureza como expressando uma ordem dotada de sentido, que teria de ser entendida em termos de Ideias, vemos a natureza como um conjunto de elementos engrenados cujas relações podem ser explicadas com base na causação eficiente (TAYLOR, 2005).

No século XVIII, surge uma terceira concepção de razão como critério de ação e que visava desafiar a noção utilitarista decorrente de Hobbes. Essa nova concepção de razão surge com Rousseau, mas quem irá desenvolvê-la de maneira radical será Kant. A partir do conceito de autonomia moral, Kant pretendia encontrar nossas obrigações morais a partir da vontade, entendida como vontade racional. Em Hobbes, a obrigação política era ditada pela prudência, isto é, o fundamento da obrigação era o desejo universal de evitar a morte. Na concepção utilitarista, existem certos fatos naturais a nosso respeito que têm um papel determinante na decisão do que devemos fazer. O objetivo de Kant, por outro lado, era derivar o conteúdo da obrigação exclusivamente da vontade racional. Ele se propunha a fazê-lo aplicando um critério puramente formal às ações possíveis. A racionalidade, então, era expressa em termos universais e em um pensar consistente, isto é, a máxima subjacente a toda ação proposta tem de ser tal que possa ser universalizada sem contradição. Se não for possível fazer isso, como vontades racionais, não podemos conscientemente empreender tal ação. Por outro lado, uma vontade que opere segundo esses princípios estaria isenta de qualquer determinação natural e, portanto, seria verdadeiramente livre. A razão, como vontade racional, é agora o novo critério, neste sentido, oposto à natureza (TAYLOR, 2005):

(...) se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser penada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos (...). Uma tal independência, porém, chama-se *liberdade* no sentido mais estrito, isto é, transcendental (KANT, 2011, p. 48).

Hegel se baseou em todo o desenvolvimento que esboçamos até aqui. Ele via a afirmação moderna de um sujeito autodefinidor como um estágio necessário à culminação da noção radical de autonomia encontrada em Kant. Para ele, a autonomia expressava a exigência do espírito de deduzir todo o seu conteúdo de si mesmo e não aceitar como obrigatório nenhum elemento que seja meramente trazido de fora. Em suas palavras: “a fim de saber o que é verdadeiramente certo, devemos nos abstrair das inclinações, impulsos, desejos, como também de tudo que é particular; precisamos conhecer, em

outras palavras, o que é a vontade em si” ⁴⁸ (HEGEL, 2001, p. 211) (tradução nossa). Para isso, ele reconstruiu a noção de uma ordem à qual o indivíduo pertence, mesmo que sobre uma base inteiramente diferente. Ele apoiou a rejeição moderna à ordem da natureza dotada de sentido, já que os filósofos que defendiam a ideia de ordem a entendiam sendo “dada” por Deus. Com a destruição da ordem, a hierarquia dos seres era algo que não poderia mais ser explicado ou justificado, pois caberia ao homem assumir seu próprio lugar nela (TAYLOR, 2005).

A noção hegeliana de espírito como liberdade não pode acomodar nada que seja meramente “dado”, porque tudo tem que derivar, necessariamente, da própria razão. Hegel também adota o contraste radical entre natureza e liberdade. A essência da natureza material é a gravidade e a essência do Espírito é a liberdade, a qual deve centra-se em si mesma: “o espírito (...) é aquilo que tem seu centro em si mesmo” (HEGEL, 2001, p. 63). A própria noção de vontade está vinculada à noção de liberdade: em primeiro lugar, o pensamento é essencialmente a vontade: “é o *pensar que determina a si mesmo para [ser] a vontade*, e o pensar permanece a *substância* da vontade, de modo que sem o pensar nenhuma vontade pode haver” (HEGEL, 2011c, p. 263). Assim, a vontade tem de se rebelar contra isso que vem de fora e procura dominá-la: “a vontade só é livre na medida em que não quer nada que seja outro, externo ou alheio (neste caso, ela seria dependente), mas quer apenas a si mesma como vontade” ⁴⁹ (HEGEL, 2001, p. 211) (tradução nossa).

Na *Filosofia do direito*, Hegel aborda esse tema, caracterizando a vontade como “*universalidade determinando-se a si mesma*” e, portanto, como liberdade (FD § 21). Aqui, ele reafirma que “a vontade apenas é vontade verdadeira, livre, enquanto inteligência *pensante*” e ao longo desse mesmo trecho ele critica as teorias românticas da liberdade que “mergulhada no desespero de si e na suprema debilidade, toma por princípio a barbárie e a ausência de pensamento, e no que dependesse dela, despojaria o homem de toda verdade, de todo valor e de toda dignidade”. A vontade livre é verdadeiramente infinita, uma vez que seu objeto não é um outro ou uma barreira para si (§ 22). Ela é livre de “toda relação de *dependência* de qualquer *outra coisa*” (§ 23) e “é *universal*, porque

⁴⁸ “(...) if we wish to know what is truly right, we must abstract from inclinations, drives, and desires as particular [things]; we must consequently know what the will is in itself.”

⁴⁹ “The will is free only in so far as it does not will anything other, external, or alien (in which case it would be dependent), but wills only itself as will.”

nela toda delimitação e todo detalhe singular particular são suprasumidos” (§ 24) (HEGEL, 2010, p. 67-69).

Essa vontade, que é determinada puramente por si mesma, ou seja, conseqüentemente, pelo pensamento ou pela racionalidade, é o critério fundamental do que é o direito (FD § 4) e, por conseguinte, torna-se o princípio básico do Estado plenamente realizado. Ele dá a Rousseau o crédito por ter sido o primeiro a formular esse princípio fundamental para a teoria do Estado:

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 de fato o próprio pensar, a saber, a vontade” (HEGEL, 2010, p. 231).

Para Hegel, o problema do critério kantiano de racionalidade foi que ele buscou a autonomia moral ao custo radical da vacuidade. Kant tentou evitar too apelo à maneira como as coisas são *em si*, quer uma ordem metafísica das Ideias ou uma constelação de desejos entendida pelos utilitaristas como *fato* da natureza. Hegel alega ter resolvido o dilema kantiano, porque mostrou de que modo o conteúdo concreto do dever é deduzido da própria ideia de liberdade. Em Kant, o critério do que é certo é puramente formal, pois tendo em vista as outras teorias da razão prática, ele acreditava que isso lhe proporcionava uma teoria mais viável ao oferecer um critério formal que julgava ser efetivo na prescrição de algumas ações e na proscrição de outras.

Esse critério não é apenas formal, como igualmente supérfluo e vazio (EC § 54 A). Retomando o exemplo da restituição de depósito exposto na *Crítica da razão prática*, Hegel explicita sua ressalva ao kantismo, já que a razão prática seria contraditória. No § 4, Kant escreve: “se o ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas”, ele as deve representar “como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma” (KANT, 2011, p. 45). Para Kant, mesmo sem instrução, o indivíduo com entendimento mais mediano pode empreender essa operação, pois ele saberia que seria contraditório e, por consequência, imoral, querer aumentar nossa fortuna apropriando-nos de um depósito que ninguém poderia provar que ele é de propriedade de outro. A universalização desse evento, cuja máxima seria “cada um tem o direito de negar um depósito do qual ninguém lhe pode provar que a ele foi confiado” (HEGEL, 2007, p. 65), “destruir-se-ia a si mesmo, porque faria que não existisse absolutamente depósito algum” (KANT, 2011, p. 46). Em todo caso, se pergunta Hegel, se “não houvesse nenhum depósito, que contradição

haveria nisso?”. Percebe-se, então, que, para Hegel, haver ou não depósitos não é uma proposição em si contraditória, mas dependente de “outras determinidades necessárias”. Essas determinidades se referem à dependência do conceito de depósito ao conceito da propriedade privada. Assim, pode-se entender porque a razão prática é vazia, isto é, tautológica, porque “se a determinidade da propriedade em geral é posta, isso conduz à proposição tautológica: a propriedade é propriedade”. Por outro lado, já que seu conteúdo é tautológico, basta que seja posto e seu contrário, para produzir-se uma mesma lei em sentido contrário: “se a determinidade oposta, a negação da propriedade, é posta, produz-se, por causa da legislação desta mesma razão prática precisamente, a tautologia: a não-propriedade é não-propriedade” (HEGEL, 2007, p. 65-66). Se explorada para além de seus limites tautológicos, a razão prática contém, certamente, uma contradição que se deve à definição posta sobre a propriedade privada. A propriedade privada não é universal, ela é “imediatamente oposta à universalidade”, já que uma vez “igualada a ela, é ela suprasumida”. Para Hegel, “pensada na universalidade”, propriedade se aniquilaria e “não seria suscetível de tornar-se [o] princípio de uma legislação universal, e portanto [seria] imoral” nos próprios termos da razão prática. A propriedade privada sempre tem algo de determinado, e sua universalização levaria a contradição e seria imoral. Da mesma forma, seria a máxima cujo conteúdo seria a ajuda aos pobres: “se se pensa que é vindo em ajuda aos pobres, universalmente, então, ou não há absolutamente nenhum pobre, ou [só há] pobres” (HEGEL, 2007, 66), assim, nos dois casos, o dever de ajudar desaparece. Segundo Thibodeau (2015, p. 81), esses exemplos visam “demonstrar como a legislação da razão prática que, em aparência parece fundar-se sobre princípios formais e universais, pressupõe relações materiais concretas”.

Uma vez que tem apenas uma noção formal da liberdade, Kant não pode derivar dela sua noção de Estado, pois sua teoria política acaba por tomar emprestados elementos da teoria utilitarista. Ele parte de uma visão de sociedade em que os indivíduos buscam a felicidade cada um à sua maneira. A política fica com o problema de encontrar uma maneira de limitar o arbítrio individual (*Willkür*) a fim de que cada um possa coexistir com a liberdade de todos os outros sob uma lei universal. Em outras palavras, a noção radical de liberdade de Kant, sendo puramente formal e, logo, vazia, não é capaz de produzir uma teoria substantiva de Estado, fundada em uma visão de objetivos derivados intrinsecamente da natureza da própria vontade. A teoria política de Kant parte dos homens como indivíduos que buscam objetivos particulares, mas as exigências da

racionalidade e da moralidade – ou seja, o universal do suprasumir toda a delimitação do particular e a liberdade da ausência de relações de dependência – são apenas impostas aos indivíduos a partir de fora, como restrições ou delimitações. A racionalidade não é, assim, imanente. Ela é apenas formal, porque só exige que a liberdade arbítrio de todos os indivíduos se torne compatível com a vida em sociedade (FD § 29). Ele não vai muito além do utilitarismo em sua filosofia política, e seu principal problema continua sendo o de harmonizar as vontades individuais.

No § 258 Hegel afirma que Rousseau, antes de Kant, também entendia a vontade como vontade individual, e mesmo a “vontade geral” não era entendida como o elemento absolutamente racional da vontade, mas apenas como o elemento comum que emerge das vontades conscientes individuais. O resultado, contudo, é que o Estado é baseado em decisões individuais e no consentimento. Essa concepção decerto não faz justiça ao conceito de “vontade geral”, já que ela certamente pretendia ser mais do que uma soma dos interesses particulares, e, por isso, não se confundia com a “vontade de todos”. Mas Hegel pretendia com essa troca chegar à referência da terrível destruição causada pela Revolução Francesa, que ele entende como prosseguimento lógico dos princípios atribuídos a Rousseau (HEGEL, 2010, 2011; ROUSSEAU, 2000).

A vacuidade da liberdade formal outro resultado totalmente diferente daquele atribuído à Kant. Para Hegel, a teoria utilitarista da vida política tende a recair no impulso à “liberdade absoluta”, que Hegel descreve, na *Fenomenologia*, como a característica do período jacobino durante o Terror revolucionário, pois a vacuidade está sempre onde se quer fundar a sociedade em nenhum interesse particular ou princípio, mas somente fundá-la na liberdade. O governo “excluiu por um lado os demais indivíduos do seu ato, e, por outro, se constitui como um governo que é uma vontade determinada, e, por isso, oposta a vontade universal”. Como resultado, vige certa vulgarização da violência: “é assim a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole d’água” (HEGEL, 2011, p. 406). Ela apenas prescreve a destruição das articulações existentes e de quaisquer novas articulações que ameacem surgir e o suposto processo de libertação se tornou, a seu ver, em uma “fúria de destruição” (HEGEL, 2010, p. 58).

A vontade racional livre de Hegel escapa dessa vacuidade porque, diferentemente de Kant, ela busca não permanecer meramente universal, já que ela produz um conteúdo particular a partir de si mesma. A vontade racional humana encontra seu conteúdo não ao

se despojar de sua particularidade na tentativa de alcançar uma liberdade e uma universalidade que só podem ser formais e, portanto, vazias de conteúdo, mas ao refletirem seus vínculos com a razão cósmica e, conseqüentemente, discernem quais aspectos da nossa vida como seres particulares refletem o universal verdadeiramente concreto, que é a Ideia (EC § 213). Isso significa, por um lado, que a sociedade deve ser pensada de tal forma que os indivíduos possam relacionar-se com ela como um acesso à uma vida mais ampla. As exigências da liberdade, segundo essa leitura, exigiriam mais do que as formas atomistas do utilitarismo, porque, mesmo que os indivíduos e seus objetivos tenham grande importância, a tarefa da sociedade é permitir sua realização em conjunto com os indivíduos. Por isso, ela determina certa estrutura da sociedade.

Ela deve ser tal que os diversos momentos do Conceito (EC § 162), a unidade imediata, a separação e a unidade mediata alcancem, todos eles, sua plena e compatível realização. Na *Filosofia do direito*, Hegel atribui um conteúdo concreto a aquela exigência, que em Kant era aparentemente abstrata, mas que a seu ver se torna o fundamento essencial da articulação do Estado em estamentos (*Stände*) e nos níveis da sociedade em família, sociedade civil e Estado. As exigências da razão são, portanto, que os indivíduos vivam em um Estado articulado de com o Conceito de que eles se relacionem com esse Estado como fazendo parte de uma vida mais ampla, e não somente como indivíduos singulares que procuram operar a ideia de Estado como a uma máquina, cujo funcionamento depende da perfeita adaptação de cada um ao sistema, como uma das engrenagens.

Não admira que Hegel seja difícil de ser classificado como liberal ou conservador, pois ao mesmo tempo em que ele reabilita a noção de uma ordem cósmica como pedra fundamental da teoria política, não há nela nada que não seja determinado pela razão de maneira completamente transparente. Trata-se de uma ordem que se origina de sua natureza propriamente entendida. Ela está, portanto, centrada na autonomia, á que o fato de ser governada por uma lei que se dissemina de si mesma e que é ser livre. A ordem é o que confere um lugar central ao indivíduo racional autônomo.

A resposta de Hegel à vacuidade da teoria moral de Kant é a dedução do conteúdo do dever da ideia de liberdade. Esta operação, no entanto, só é possível porque Hegel não está descrevendo uma ideia de realidade meramente humana, mas da ideia cósmica, da qual ele pode derivar a noção do tipo de sociedade à qual o homem deve pertencer. Assim, sua concepção de racionalidade possui algumas finidades com a de Platão, uma

vez que também envolve a ideia de uma ordem cósmica, mas também tem muito de Kant, pois se baseia na exigência da autonomia radical, de que a vontade não obedeça a nada a não ser a si mesma. Essa visão de sociedade pode, então, fornecer o conteúdo concreto à obrigação moral que nos impele a promover e sustentar suas estruturas e viver de acordo com os preceitos da comunidade:

(...) uma doutrina das obrigações imanente e conseqüentemente não pode ser outra necessária que o desenvolvimento *das relações* que, no Estado, são necessárias pela ideia da liberdade e que, por isso, são *efetivas* em toda a sua extensão (HEGEL, 2010, p. 169)

A racionalidade requer que o homem seja tratado como um sujeito racional, na expressão kantiana, como um fim em si mesmo e nunca como um meio. Isso significa, em termos políticos, que o Estado moderno deve reconhecer os direitos fundamentais do indivíduo autônomo. O Estado não deve aceitar nem a servidão, nem a escravidão. Ele deve respeitar a propriedade privada (FD § 41), a liberdade de consciência (§ 137) e de confissão religiosa (§ 270) e a livre escolha do modo de vida (§ 206). A racionalidade também requer que o Estado seja regido pelo direito (FD prefácio) e não por um capricho arbitrário, isto é, requer que o direito entenda a todos como iguais. Esses são os corolários que derivam do critério kantiano da racionalidade. Hegel acrescenta a eles o critério de que a sociedade política se realize e expresse a ideia, “*a unidade absoluta do conceito e da objetividade*” (HEGEL, 2012, p. 348).

A teoria moral de Kant se manteve na fronteira da política, determinado os limites que os estados ou os indivíduos não poderiam ultrapassar. Para Hegel, em oposto, a moralidade apenas poderia tomar um conteúdo concreto na política, isto é, no projeto de sociedade que deve ser promovido e sustentado coletivamente, que ele chama de *Sittlichkeit*. Esse termo é traduzido de diferentes maneiras em português. No Brasil, são correntes pelo menos duas traduções, “eticidade” e “moralidade objetiva”, além de uma tradução portuguesa, “vida ética”. Preferimos esta última, apesar de não ressaltar o termo *Sitten*, que pode ser traduzido por costume, preferimos evitar “eticidade”, um neologismo, e “moralidade objetiva”, que pode levar a confusão com o termo moralidade.

Aliás, moralidade (*Moralität*) é um termo que serve de contraste com “vida ética”. Esta se refere às obrigações morais decorrentes de uma comunidade da qual se faz parte. Elas estão baseadas em normas e usos estabelecidos, é por isso que a raiz etimológica em *Sitten* é importante para Hegel. *Sittlichkeit* é aquilo que impele alguém a realizar algo que já existe, já que a vida comum é a base da obrigação que já existe. No

caso de moralidade ocorre o oposto, já que o que se tem ali é a obrigação de se realizar uma obrigação de algo que não existe, ou seja, a obrigação se estabelece para um indivíduo não devido ao fato de fazer parte de uma vida em comunidade, mas na medida em que ele se constitui como uma vontade racional. A doutrina da “vida ética” prega que a moralidade somente alcançará sua realização plena em uma comunidade. Isso fornece à obrigação moral o conteúdo definitivo e, ao mesmo tempo, o modelo de sua realização, de modo que a lacuna entre o dever moral e o costume ético seja preenchida. A plena realização da liberdade requer uma sociedade, pela razão de que a sociedade é a mínima realidade humana autossuficiente.

3. *Duas maneiras de tratar o direito natural*

No artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (2007) escrito entre 1802-1803 e publicado no *Kritische Journal*, Hegel investiga as doutrinas do direito natural do ponto-de-vista metodológico. As doutrinas de direito natural se caracterizam por certa supremacia do interesse individual sobre o interesse comum. Ao justificar um estado de permanente conflito entre seus integrantes, elas conjugam exclusão social e legitimidade jurídica a um só tempo por meio da ficção de um contrato social, o qual seria o ato fundador da comunidade jurídica.

Os fundamentos da crítica de Hegel à teoria política do contrato social somente podem ser entendidos à luz dos conceitos basilares do sistema hegeliano. Hegel explicitamente se contrapõe a teoria do contrato social, na medida em que ela preconiza um contrato realizado por “autoridades naturais”, isto é, homens cujos direitos lhe são atribuídos por natureza. Para Hegel a realidade só é alcançada pelo expediente da razão especulativa, que suprassume⁵⁰ os limites que a consciência impõe ao captar a

⁵⁰ Conceito de suma importância para a teoria hegeliana, a transposição do verbo *Aufheben* e sua forma substantivada *aufgehoben* tem suscitado um intenso debate entre tradutores e estudiosos. Seguimos a solução dada por Paulo Meneses, tradutor da edição brasileira da *Fenomenologia do espírito*, que optou pelo par, com a seguinte ortografia “suprassumir” (verbo)/ “suprassunção” (substantivo). Para mais informações sobre a semântica de *Aufheben/aufgehoben*, sugerimos a leitura do primeiro apêndice do livro de Alexandre Kojève. Cf. MENESES, P. Nota do tradutor. In: **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 6. ed. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2011, p.9-11; KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel**: leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'école de hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris: Gallimard, 1947, p. 523 e ss.

substância em par de opostos, sujeito distinto de objeto, ou ainda, notadamente, a distinção kantiana de fenômeno e noumeno.

O artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* articula-se em torno da crítica das teorias modernas de direito natural. Em oposição aos teóricos medievais e pré-modernos do direito que sustentavam que os princípios de organização da vida política havia Deus por seu último fundamento, as teorias de Hobbes, Locke, Rousseau e, em seguida, Kant e Fichte, comprometiam-se com a demonstração de que os princípios de justiça deviam antes ser fundados sobre a razão universal do homem. É sobre a denúncia de seu caráter *abstrato*, que a crítica hegeliana procura superar as filosofias modernas no tocante ao tema do direito natural. Hegel demonstra que o ponto final dessas teorias não é a totalidade de um sistema, já que elas deixam-se residir suspensas no vazio da formalidade e na abstração do irreal, tendo por consequência o reino “da ausência da beleza e da imperfeição, das ofensas feitas ao senso estético e religioso, do descontentamento da intuição, da feiura, da inorganicidade, da morte.”⁵¹ (HAYM, 2014, 257) (tradução nossa).

Os teóricos do direito natural se apoiavam sobre uma ficção heurística de um estado dito *natural*⁵², empenhando-se, de um lado, em descrever o que pode ter sido a vida dos homens em um mundo que teria precedido o da vida comum, e de outro, em definir os motivos que incitaram os homens a querer deixar esse estado e formar uma sociedade. Ainda segundo esta ficção, os homens, no estado de natureza, viviam sós, isolados uns dos outros; suas preocupações não eram outras que não fossem a sobrevivência e a satisfação das necessidades naturais. Dado que o mundo não era regido por nenhuma lei, os indivíduos não poderiam se beneficiar de outra segurança que

⁵¹ Confira o trecho da versão francesa (itálico no original): “*du manque de beauté et de l'imperfection, des offenses faites au sens esthétique et religieux, du mécontentement de l'intuition, de la laideur, de l'inorganicité, de la mort.*”

⁵² Isto é, no sentido em que os modernos davam a natureza. Na *Física*, de Aristóteles, coloca *phyein* em oposição a *ousia*. *Phyein* se refere a todas as formas terminológicas de “crescer” e “alterar-se”, que o filósofo estabelece como subgrupos, dentre outros, o “gear”, o “mover-se” e o “arruinar-se”. *Ousia*, pelo contrário descreve o essencial ou o substancial, o que dá continuidade às coisas. *Physis* é, portanto, aquilo que está em oposição a *ousia*, aquilo que se altera permanentemente ou que não é duradouro. Na Antiguidade tardia, no entanto, Boécio se valeu de *natus esse*, isto é, “ser nascido” para traduzir *phyein*. Com isso, ele acentuou o significado de nascer, o que, na expressão corrente do latim, levou a atribuído simultaneamente a quem nasce um caráter que fornece uma base duradoura de sua personalidade. Isso se passa de tal modo que a contraposição aristotélica entre *phyein* e *ousia* desaparece. “Natureza” passa a significar algo que é da essência, lhe sendo atribuído, preferencialmente, no sentido da doutrina cristã da criação, o significado de uma “gênese de algo que é essencial”. A natureza torna-se, aos poucos, uma essência em transformação, cujo significado assa a ser o que é duradouro na mudança. Cf: NEUSER, Wolfgang. *De divisione naturae*: lógica e neoplatonismo em João Scoto Eriugena. In: FELTES, Heloísa P. de Moraes; ZILLES, Urbano. **Filosofia**: diálogos de horizontes. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 325-340.

não aquela que fossem capazes de oferecer a si mesmos e a suas posses. É precisamente essa situação que, para os teóricos do direito natural, seja potencialmente perigosa e caótica e de tal sorte anárquica que deveria incitar os homens a querer deixar o estado natural e reunir-se em sociedade. Dessa vontade decorre o pacto pelo qual os homens haveriam de decidir por reunir-se no seio de uma comunidade política, regida por leis que protegeriam os indivíduos e a sua propriedade, lhes garantindo, por essas vias, a liberdade que lhes era negada pelo estado natural.

É essa concepção de formação da comunidade política que foi objeto da investigação de Hegel. Notadamente, desde o século XVII, os teóricos do direito natural propunham diferentes versões dessa doutrina, mas, para Hegel, elas poderiam ser reduzidas em dois grupos, isto é, duas maneiras científicas de tratar o direito natural: a empirista e a formalista. As duas correntes são certamente opostas quanto ao princípio que guia sua maneira de tratar o direito natural, mas se desenvolvem com base nos mesmos “ingredientes” (HEGEL, 2007, p. 40) que são tanto a intuição empírica, ou seja, aquilo que indica o particular e quanto os conceitos, que são da ordem do universal. A partir disso, cada uma das correntes desenvolve concepções próprias de sua teoria de direito natural segundo uma distinção que é “posta absolutamente”, isso quer dizer, fixa, por um lado, o que pertence à intuição empírica ou à particularidade, e, por outro, à parte que pertence ao conceito. Essas distinções se empregam com sob o interesse de realizar a tarefa científica consistente em pensar os vínculos entre parte e todo, indivíduo e sociedade, e ainda indivíduo e Estado.

As teorias empiristas identificam na multiplicidade das relações éticas e naturais um elemento que elas estimam particularmente representativo e que elevam ao grau de princípio unificador, “quer sejam o instinto de conservação, ou relações positivas, enquanto amor e ódio, sociabilidade” (HEGEL, 2007, p. 39). Seguramente, o que é visado é a cientificidade das teorias, ou seja, seus autores visam, sobretudo, provar a plausibilidade das relações que eles julgam estarem estabelecidas na natureza. Por isso, as teorias empiristas de direito natural não podem contentar-se em simplesmente enumerar as propriedades dos diversos elementos. Elas precisam, antes mesmo da enumeração, elevar o elemento que identificam como mais representativo ao grau de universal, transformando em um princípio da ação humana e, o que antes era apenas parte de um todo, adquire o estatuto de princípio unificador. Ao tentar, por exemplo, dar conta das “relações constitutivas do matrimônio” para alguns teóricos “põem-se tanto a

procriação de filhos quanto a comunidade de bens etc.”, de modo que “é a partir de tal determinidade que, enquanto é essencial, é erigido em lei”; ou ainda, do mesmo modo quando se trata de punir ou julgar a pena, diversos elementos podem serem elegidos, e por serem tantos, nasce um tormento que não tem mais fim” (HEGEL, 2007, p. 41), e também:

(...) da pena retém-se tanto a determinidade da correção moral do criminoso quanto a do prejuízo provocado, quanto a representação da pena nos outros [homens], quanto a da representação – tendo precedido o crime – que se faz dela o próprio criminoso, quanto a da necessidade que esta representação se torne real, como fim e essência do todo; (HEGEL, 2007, p. 41-42)

Desse modo, as teorias empiristas estariam, “de qualquer sorte, no teatro das querelas intermináveis que resultam ou da confusão do todo e as partes, entre a multiplicidade empírica e a unidade dos princípios” (THIBODEAU, 2015, p. 76). Para Hegel essa confusão continua quando essas teorias tentam dar conta da origem do estado de direito.

O estado de natureza é uma figura contraditória, pois ele prenuncia que deve haver uma origem não real para aquilo que é real. Supor a existência de um estado caótico, em que os indivíduos são pura individualidade é inverossímil e está em desacordo com as regras do pensamento; ou seja, essa confusão é uma “inabilidade da razão” (HEGEL, 2007, p. 51), pois é um elemento da multiplicidade empírica que foi arbitrariamente elevado ao grau de universalidade, enquanto a própria universalidade foi relegada a soma dos elementos empíricos:

(...) as formas que os momentos do absoluto aí receberam tornam-se uma sorte de prejuízos e de pensamentos isentos de dúvida e valendo universalmente, cuja crítica deve necessariamente mostrar o caráter de nulidade, para justificar a ciência disto que ela não leva absolutamente em conta – aquela prova de seu caráter de nulidade apresenta-se com maior evidência, assim que se mostre o fundamento e o solo sem realidade donde elas provêm e cujo gosto e [cuja] natureza se enraízam nelas. (HEGEL, 2007, p. 43)

As teorias empiristas se empenham em tratar o estado de natureza distinguindo o que parece ser “em si”, do necessário e irresolúvel, do que é “passageiro” e contingente. Essa distinção consistiria em colocar na ordem do arbitrário aquilo que pertence aos “costumes particulares, à história, à cultura e também ao Estado”, e reter como necessário apenas “o homem sob a imagem do estado de natureza em sua nudez, ou a abstração do homem com suas possibilidades essenciais”. Ao abstrair ou subtrair aquilo que é produto da sociedade e da história, ela considera os indivíduos como uma multiplicidade caótica, como “átomos com a menor qualidade possível” (HEGEL, 2007, p. 46). Fazendo uma detida análise do artigo *Sobre o direito natural*, o filósofo canadense M.

Thibodeau explica que, segundo Hegel, “contrariamente ao que pretendem as teorias empiristas”, a concepção de estado natural por eles formulada “não é o resultado de uma derivação empírica; ela é antes uma pura dissimulada em observação” – como a abstração “não pode esperar tirar a sua força de convicção de um único argumento” (THIBODEAU, 2015, p. 76) segundo o qual tudo aquilo que se refere à comunidade e à história sejam da ordem do contingente, a suposta observação que resta ao fundo do processo empirista resta como tese não demonstrada.

Não obstante, uma vez estabelecido esta *ficção* do estado da natureza, as teorias empiristas empenham-se em seguida em demonstrar como e por que os homens abandonaram este estado em benefício do estado de direito. Hegel afirma que “segundo esta ficção do estado de natureza, este é abandonado por causa dos males que ele provoca”, e continua, “o que não significa nada, se não é pressuposto o termo aonde se quer chegar”. Para Hegel, esta ficção é construída de modo tal que é “imediatamente introduzido um fundamento de passagem”, ou um princípio de que homem no estado de natureza possa migrar ao estado de direito como que por um “instinto de sociabilidade”. O fundamento de passagem, ou o princípio que deve pôr um fim às adversidades resultantes do estado de natureza é uma “faculdade”, isto é, é um atributo dos indivíduos que são, assim, atomizados. Eles são “a multiplicidade de algo dividido”, e “na medida em que a unidade é posta como todo, ela pode pôr o nome vazio de uma harmonia informe e exterior, sob o nome de sociedade e de Estado” (HEGEL, 2007, p. 48-49). Em outras palavras, citando novamente o Thibodeau (2015, p. 77), “o princípio que é capaz de assegurar a passagem ao estado de direito é algo estranho e exterior” a ele, porque esse “não é nenhum princípio unificador que seria (...) inerente à multiplicidade dos indivíduos no estado de natureza”, já que, imediatamente, os indivíduos são “concebidos como seres e átomos de qualquer modo *associais* ou *não sociais*”. Dessa forma, o princípio que é capaz de permitir a unificação dos indivíduos dispersos em uma massa desordenada não surge da experiência “empírica”, mas é acrescentado do exterior. Usando a linguagem da *Fenomenologia do espírito* (2011), o princípio empírico é como uma experiência que não é feita pela consciência, já suas condições não podem ser encontradas no estado de natureza. Elas devem acrescentar ou pressupor ao seu ponto de chegada o princípio que garante a transição à comunidade política. As teorias empíricas, portanto, entram em contradição com seu método na *ficção* do estado de natureza.

Para Hegel, os teóricos formalistas do direito natural certamente conheciam contradição do método empírico, porque se opuseram a ela expondo o próprio princípio unificador. A explicitação desse princípio pelos empiristas sofreu os reveses da mistura do universal com a intuição, como ele havia formulado no início do artigo. As teorias empíricas de direito natural:

Visam, segundo sua natureza, a algo de realmente universal ou uma unidade que é a unidade de um diferente, na empiria prática as sensações, elas não devem mais incluir em si as puras qualidades, mas relações (...); a empiria mais científica não se diferencia em geral deste empírico puro que foi tratado, por isso as relações mais do que as qualidades seriam seu objeto, mas porque ela fixa as relações na *forma do conceito* e mantém-se nesta absolutidade negativa, *sem todavia separar esta forma da unidade e o conteúdo desta forma*. (HEGEL, 2007, p. 39) (grifo nosso).

Os formalistas fizeram uma distinção rigorosa entre elementos e princípios, o que nos textos empiristas pareciam se confundir, e puseram fim às oscilações entre totalidade e parte, necessidade e contingência. A seus olhos, essa separação se dava em, “de um lado, o ser multiforme ou a finitude”, as teorias empíricas, que disputavam entre si qual elemento da particularidade deveria se elevado à universalidade, “e, em face desta, a infinitude, como negação da multiplicidade, e positivamente, como unidade pura” (HEGEL, 2007, p. 56). Kant e Fichte souberam destacar o que seria domínio da necessidade empírica e o que seria domínio da necessidade moral, o que levaria a distinção entre filosofia teórica e filosofia prática, elementos determinantes nas distinções conceituais o direito natural kantiano e fichtiano fariam.

Continuando a crítica dessa distinção conforme já havia tratado no escrito da *Diferença* (1997) e em *Fé e saber* (2007b), Hegel denomina razão pura o conceito absoluto, que se constituiu, positivamente, como “unidade pura”. A razão pura, então, se dividiria em duas, “na primeira relação, a relação positiva, a unidade pura chama-se razão teórica e, na relação negativa, razão prática” (HEGEL, 2007, p. 56). Em seu componente prático, a relação é uma aniquilação da multiplicidade empírica pela razão em busca de autonomia. As relações que a razão pura estabelece entre si, insiste Hegel, são parciais ou relativas, “pois sendo a igualdade e a subsistência dos opostos fixados e dos absolutos (...) os dois polos não seriam simplesmente conectados e, nos dois casos, a razão desapareceria com suas oposições” (HEGEL, 2007, p. 78-79). Retomando o vocabulário da *Doutrina da ciência* (2000) de Fichte, Hegel descreve seu propósito: “esta subsistência parcial e este ser negado parcial dos dois – a oposição de um Eu divisível a um não-Eu

divisível no Eu, a saber, na relação precisamente por isso igualmente parcial –, este é o princípio absoluto desta filosofia” (HEGEL, 2007, p. 56).

A razão prática estabelece uma relação negativa com a multiplicidade empírica, cujo resultado da negação sempre conserva o caráter de unidade ou de infinitude da razão. Nesse sentido, “a razão prática aparece, aqui, como a razão real” perante uma natureza ou multiplicidade que pode ser negada. Nesse caso, “no que se denomina ser a razão prática, não há, por consequência, senão a conhecer a *Ideia formal* da identidade do ideal e do real” (HEGEL, 2007, p. 56-57); em outras palavras, a distinção realizada no seio das filosofias de Kant e Fichte pela “absolutização da infinitude contra a finitude, a natureza e a multiplicidade empírica” (THIBODEAU, 2015, p. 79). Hegel considera essa distinção testemunha concepções equivocadas da diferença da razão pura e de seu ideal, já que a “razão é posta sem a essência do um”. Para ele, a razão prática deveria, inversamente, ser concebida como razão ideal, porque ela apareceria “como mais subsistente e mais real, se o múltiplo é posto como negado, ou antes, como a negar” (HEGEL, 2007, p. 57).

O que Hegel visa provar nessa crítica que, em termos gerais, faz alusão a outros de seus escritos, é a impossibilidade diante da qual se encontrariam as filosofias de Kant e Fichte de pensar a unidade ou, como fora proposto por Schelling, a identidade do ideal e do real. Thibodeau explica que “em seus dois componentes, sustenta Hegel, a razão pura não é a unidade, mas antes a expressão da não identidade, da falta de identidade (...) da relação entre oposições” (THIBODEAU, 2015, p. 80). Em seu componente teórico, o que prevalece é a subsistência, a relação de igualdade entre razão e multiplicidade empírica. Já no componente prático, a dominação e a unidade simplesmente formal tem prioridade sobre a não identidade e as relações reais. Logo, nos dois casos, existe uma unidade que não unifica, porque é apenas formal, ou seja, é entendida como o outro ou a negação da multiplicidade ou da finitude, e não o fundamento da unificação do finito.

A filosofia crítica ou transcendental apenas concebe a forma da liberdade como uma lei, já que “é necessário que ela seja posta [em] uma matéria qualquer, uma determinidade que constitua o conteúdo da lei; e a forma que vem a se juntar a esta determinidade é a unidade ou a universalidade” (HEGEL, 2007, p. 62-63), ou seja, a forma da liberdade é uma lei de seu agir e não seu conteúdo ou matéria. Nos termos da *Crítica da razão prática*, a lei fundamental se expressa pelo comando: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de

uma legislação universal”⁵³ (KANT, 2011, p. 51). Segundo Hegel, este postulado, que constitui o conteúdo da máxima da vontade particular, deveria também ser posto como um conceito universal, “mas [como] cada determinidade é suscetível de ser acolhida na forma conceitual e de ser posta como uma qualidade, e não há absolutamente nada que, desta maneira, pudesse ser constituído em lei moral” Ao fazer abstração de todo o conteúdo ou determinidade inerente ao postulado da ação, a lei da razão prática não se torna a unidade da universalidade da forma e da matéria capaz de fundar o conjunto das normas práticas. Hegel denota que ela é “unidade pura” ou “identidade formal” cuja enunciação leva apenas a formulação de tautologias de proposições analíticas. Em suma, a lei suprema que funda a autonomia da legislação prática deve abstrair-se de todo conteúdo ou matéria da vontade, pois o conteúdo da razão prática não permite que dele seja derivado um sistema de direitos e deveres. Esta legislação formal é, então, uma pseudolegislação, em outras palavras, é “supérflua” (HEGEL, 2007, p. 63-65).

Não apenas supérflua como igualmente vazia, ao retomar o exemplo da restituição de depósito exposto na *Crítica da razão prática*, Hegel explicita sua ressalva ao kantismo, já que a razão prática seria contraditória. No teorema III do primeiro capítulo, Kant escreve: “se o ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas”, ele as deve representar “como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma” (KANT, 2011, p. 45). Para Kant, mesmo sem instrução, o indivíduo com entendimento mais mediano pode empreender essa operação, pois ele saberia que seria contraditório e, por consequência, imoral, querer aumentar nossa fortuna apropriando-nos de um depósito que ninguém poderia provar que ele é de propriedade de outro. A universalização desse

⁵³ Kant é explícito sobre a natureza *formal* da lei fundamental da razão prática, de modo que as considerações que Hegel faz sobre ela sejam, em algumas passagens, quase interpolações do texto kantiano original. É importante ressaltar que o postulado da razão prática é, como diz Kant, um *factum* da razão, e não da ordem da experiência, o que gerará algumas incongruências na teoria moral kantiana. Veja a continuação dessa citação, expresso na anotação do § 7: “Mas a regra diz: deve-se simplesmente proceder de certa maneira. Logo a regra prática é incondicionada, por conseguinte representada *a priori* como proposição categoricamente prática, pela qual a vontade é absolutamente e imediatamente determinada (pela própria regra prática, que portanto aqui é lei). Pois uma “razão” pura, **em si razão prática**, é aqui imediatamente legislativa. A vontade é pensada como vontade pura, determinada **pela simples forma da lei**, e este fundamento determinante é considerado a condição suprema de todas as máximas. A coisa é bastante estranha e não tem equivalente em todo o restante do conhecimento prático. Pois o pensamento *a priori* de uma possível legislação universal, que, portanto, é meramente problemático, é ordenado incondicionalmente como lei, sem tomar algo emprestado da experiência ou de qualquer vontade exterior. (...) Contudo, para considerar essa lei como inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa”. KANT, I. **Crítica da razão prática**. Trad., introdução e notas de Valério Rohden. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 51-52.

evento, cuja máxima seria “cada um tem o direito de negar um depósito do qual ninguém lhe pode provar que a ele foi confiado” (HEGEL, 2007, p. 65), “destruir-se-ia a si mesmo, porque faria que não existisse absolutamente depósito algum” (KANT, 2011, p. 46). Em todo caso, se pergunta Hegel, se “não houvesse nenhum depósito, que contradição haveria nisso?”. Percebe-se, então, que, para Hegel, haver ou não depósitos não é uma proposição em si contraditória, mas dependente de “outras determinidades necessárias”. Essas determinidades se referem à dependência do conceito de depósito ao conceito da propriedade privada. Assim, pode-se entender porque a razão prática é vazia, isto é, tautológica, porque “se a determinidade da propriedade em geral é posta, isso conduz à proposição tautológica: a propriedade é propriedade”. Por outro lado, já que seu conteúdo é tautológico, basta que seja posto e seu contrário, para produzir-se uma mesma lei em sentido contrário: “se a determinidade oposta, a negação da propriedade, é posta, produz-se, por causa da legislação desta mesma razão prática precisamente, a tautologia: a não-propriedade é não-propriedade” (HEGEL, 2007, p. 65-66).

Se explorada para além de seus limites tautológicos, a razão prática contém, certamente, uma contradição que se deve à definição posta sobre a propriedade privada. A propriedade privada não é universal, ela é “imediatamente oposta à universalidade”, já que uma vez “igualada a ela, é ela supressa”. Para Hegel, “pensada na universalidade”, propriedade se aniquilaria e “não seria suscetível de tornar-se [o] princípio de uma legislação universal, e portanto [seria] imoral” nos próprios termos da razão prática. A propriedade privada sempre tem algo de determinado, e sua universalização levaria a contradição e seria imoral. Da mesma forma, seria a máxima cujo conteúdo seria a ajuda aos pobres: “se se pensa que é vindo em ajuda aos pobres, universalmente, então, ou não há absolutamente nenhum pobre, ou [só há] pobres” (HEGEL, 2007, 66), assim, nos dois casos, o dever de ajudar desaparece. Segundo Thibodeau (2015, p. 81), esses exemplos visam “demonstrar como a legislação da razão prática que, em aparência parece fundar-se sobre princípios formais e universais, pressupõe relações materiais concretas”.

Há um traço comum entre teorias empiristas e formalistas do direito natural, uma vez que elas pressupõem o conjunto das relações que fundam e determinam a propriedade privada e a economia capitalista. Nas teorias empiristas, o princípio que deveria permitir unificar as massas não está incluído na origem e, portanto, deve ser inserido do exterior. Essa inversão é certamente atribuível ao que Hegel entende serem

as insuficiências metodológicas que se devem às inversões inerentes ao mundo moderno, ou ainda naquilo que ele nomeia “vida ética do burguês ou do homem privado”, cujos principais traços distintivos são a decadência da *vida pública* e o surgimento de um “sistema da propriedade e do direito” centrado “sobre o fundamento do direito da posse, do contrato” (HEGEL, 2007, p. 109 e 94) e em outras relações em geral ao redor da propriedade privada. Os teóricos formalistas, por sua vez, também pressupõem essas mesmas relações materiais concretas, porque os vínculos e as relações entre as leis universais práticas e a vontade são a reprodução das relações sociais existentes.

4. “Vida ética”

A ideia de que só podemos alcançar nossa mais completa existência moral como membros de uma comunidade levou Hegel para além de uma teoria contratual do direito natural ou de uma expressão utilitarista da sociedade. Ele transfere o centro da gravidade do indivíduo para a comunidade, que é vista como o *locus* de uma vida, ou, então, detentora de uma subjetividade das quais os indivíduos são fases. A comunidade é a corporação do espírito (*Geist*), uma corporificação mais total ou mais substancial do que o indivíduo. Essa ideia de uma vida subjetiva que está além do indivíduo tem sido a fonte de grande parte da resistência à filosofia de Hegel, já que, ao senso comum, essa ideia parece perigosa porque sacrifica o indivíduo e sua liberdade para um grande leviatã que se instaura no lugar da sociedade. Veremos que a noção hegeliana de espírito não está isenta de complicações, mas esse estranhamento que ela parece gerar não está onde a mentalidade baseada nas correntes atomista julga estar.

Hegel usa vários termos para termos para caracterizar a relação dos indivíduos com uma comunidade, mas “substância” e “essência” são os mais comuns. Geralmente, o Estado ou o povo são descritos como a “substância” dos indivíduos. Esta ideia está claramente expressa na *Enciclopédia* (§ 514):

*A substância que se sabe livre, em que o dever-ser absoluto é igualmente ser, tem efetividade como espírito de um povo. A divisão abstrata desse espírito é a singularização em pessoas, de cuja autonomia é ele a potência e a necessidade interiores. Mas a pessoa sabe, enquanto inteligência pensante, aquela substância como sua própria essência, e nessa disposição deixa de ser acidente dela: tem intuição dela como seu fim último na efetividade, mas também como *aquém atingido*, assim como o *produz* por sua *atividade*, porém como algo que, pelo contrário, é pura e simplesmente (HEGEL, 2011c, p. 294-295).*

A noção que está por trás de “substância” e de “essência” é a de que os indivíduos são o que são somente por seu pertencimento a uma comunidade. Tal ideia está exposta em *A razão na história*: “Cada indivíduo também é o filho de um povo em uma fase de seu desenvolvimento. (...) O indivíduo não cria o seu conteúdo, ele é o que é expressando tanto o conteúdo universal quanto o seu próprio conteúdo” (HEGEL, 2001, p. 76).

A noção que está por trás desse “fim último” (*Endzweck*) pode até parecer sinistra, pois implicaria que os indivíduos devem existir somente para o Estado, assim é o que parece, *e.g.*, a mensagem do § 258 da *Filosofia do direito*: “Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado” (HEGEL, 2010, p. 230). Em outras palavras, Hegel nega a tese utilitarista de que o Estado existe somente para o benefício dos indivíduos, isto é, que ele tenha uma função instrumental de que os fins a que ele tem de servir sejam os indivíduos considerados isoladamente. Isso, sem embargo, não nos habilita a concluir que ele possa realmente aceitar a proposição inversa:

O Estado não existe para os cidadãos — ao contrário, poder-se-ia dizer que o Estado é o fim e que eles são os seus meios. Acontece que a relação meio-fim não funciona aqui. O Estado não é o ideal com que se defrontam os cidadãos, mas estes são partes daquele, como os membros de um corpo orgânico, em que nenhum membro é o fim e nenhum é o meio (HEGEL, 2001, p. 89).

O que vemos aqui mais propriamente é a noção de que fins e meios dá lugar à imagem de um ser vivo. O Estado ou a comunidade tem uma vida superior aos indivíduos, mas suas partes se relacionam como partes de um organismo. Dessa maneira, Hegel não pensa os indivíduos separados uns dos outros. Em vez disso, ele se serve da figura do objetivo mais amplo do que os objetivos singulares, e que é o fundamento da identidade de cada um deles. Como animais políticos, só somos quem somos no contexto de uma vida partilha coletivamente. Como explica Taylor (2005), A plena realização de um indivíduo requer uma sociedade, pela razão aristotélica de que a sociedade é a mínima realidade humana autossuficiente. Grosso modo, essa ideia nos coloca para além da oposição entre objetivo próprio e objetivo alheio.

Hegel acrescenta essa noção da comunidade como um ser vivente a noção da comunidade como “consciência de si”. É justamente em passagens que essa expressão aparece associada a espírito (*Geist*) ou a espírito do povo (*Volksgeist*) que surge a polêmica de a comunidade ou o Estado hegeliano ser uma espécie de superindivíduo: “Assim, ela [a ideia de liberdade] é ao mesmo tempo a simples ideia de razão e, da

mesma forma, o que chamamos de sujeito, a consciência de si, o Espírito que existe no mundo”; “O espírito na consciência de si mesmo deve tornar-se um objeto de contemplação para si”; “Enquanto é um espírito do povo, é parte da história universal, mas conhece o seu trabalho e tem uma consciência de si mesmo” (HEGEL, 2001, p. 97, 101 e 127).

No entanto, na passagem que introduz a expressão “consciência de si”, Hegel deixa claro que, sobretudo com relação ao espírito do povo (*Volksgeist*), ele não está tratando de uma consciência em si no mesmo sentido em que esta se aplica a um indivíduo. Ao contrário, ele afirma que espírito do povo é um conceito filosófico e, portanto, não deve ser considerado um sujeito como os demais:

Além do mais, o próprio espírito nacional definido é apenas um indivíduo no curso da história do mundo. A história do mundo é a manifestação do Divino, o absoluto desenvolvimento do Espírito em suas formas mais elevadas. É este desenvolvimento que faz com que ela atinja a sua verdade e a consciência de si. Os resultados das fases desse processo são os espíritos nacionais da história do mundo, a definição de sua vida moral, de sua constituição, arte, religião e ciência. Compreender tais fases é o impulso infinito do Espírito do Mundo, seu ímpeto irresistível, pois esta diferenciação e sua compreensão constituem o seu conceito (HEGEL, 2001, p. 103).

Em todo caso, o que significa quando Hegel escreve sobre um espírito que é maior do que o indivíduo? O que significa pensar que um indivíduo faz parte de uma vida mais ampla?

Segundo Taylor (2005), quando se pensa em um ser humano, geralmente, o concebe-se apenas como um ser vivo, grosso modo, como um organismo vivo. Mas isso não revela o que é ser uma pessoa. Isso pouco leva em conta nossa habilidade de pensar, de sentir, de fazer decisões para nossas vidas, de nos emocionarmos com os outros, etc., tudo isso implica em uma linguagem, em conjunto correlato de maneiras de experimentar o mundo, de interpretar os sentimentos, de compreender as relações com os outros e estabelecer uma postura diante do passado, do futuro, com o absoluto, etc. É a maneira particular como cada indivíduo se situa no universo cultural que chamamos de identidade. Nós somos o que somos como seres humanos porque vivemos dentro de uma comunidade cultural. Talvez, por que tenhamos nos desenvolvido a tal ponto, hoje podemos deixar uma cultura e escolher outra. Mas esse tipo de caso é excepcional e nem sempre acontece sem deixar marcas. Os emigrantes não podem viver plenamente sua cultura, e são, de uma forma ou de outra, forçados a adotar algo dos costumes da nova sociedade na qual ingressam.

Para Taylor (2005), fica muito claro a partir da leitura de Hegel que o indivíduo

possui sua cultura e, conseqüentemente, uma identidade ao participar de uma vida coletiva. Ele lembra que muitas de nossas experiências mais fundamentais seriam praticamente impossíveis fora de uma vida em sociedade, pois essas experiências quase sempre estão relacionadas com objetos que são sociais. Não é de espantar quando se afirma que a cultura que vivemos em nossa sociedade molda nossa experiência privada, bem como constitui nossa experiência pública. Nós somos o que somos ao tomar parte de uma vida mais ampla. Hegel, por outro lado, também afirma que essa relação inevitável com a cultura da sociedade não excluiu a mais extrema alienação. Ela ocorre quando a experiência da vida pública perde o sentido.

Ainda segundo Taylor (2005), Hegel foi um dos primeiros filósofos a desenvolver uma teoria da alienação. Para Hegel, a questão dos objetos da experiência pública, como rituais, celebrações públicas, ou mesmo eleições não são como fatos da natureza, já que não são completamente separáveis da experiência a que dão origem. Eles são relativamente constituídos pelas ideias e interpretações subjacentes a eles. Uma dada prática social, como votar na *ecclesia*, ou em uma eleição moderna, é o que é em virtude de um conjunto de ideias e sentidos entendidos em comum. Por esse motivo, depósito de pedras em um receptáculo, ou digitar alguns números em uma urna eletrônica, é entendido como um processo de tomada de decisão de maneira socializada. Sem as ideias de aquilo que irá acontecer quando houver uma *votação*, e não qualquer outra atividade, são essências para definir uma instituição. Isso significa que tais ideias não são universalmente aceitáveis ou mesmo compreensíveis. Elas envolvem uma determinada visão do homem e da sociedade.

Por exemplo, uma eleição moderna pode conviver com o fato de que algumas pessoas não ficaram satisfeitas com a decisão tomadas, mas em algumas comunidades muito pequenas, não pode haver uma tomada de decisão social que não seja estabelecida por consenso. Um procedimento de decisão atomista como uma eleição moderna é o equivalente a mecanismo de dissolução do vínculo social para uma pequena comunidade (TAYLOR, 2005).

Um determinado entendimento dos seres humanos e de sua relação com seu meio social é inerente a algumas das práticas e das instituições de uma sociedade, de maneira que se pode até mesmo pensar nelas como expressão de certas ideias. Assim, podemos pensar nas instituições e práticas de uma sociedade como um tipo de linguagem na qual suas ideias primordiais se expressam. Assim, a mensagem que é passada nesta

linguagem não poderia estar apenas nas mentes de apenas alguns indivíduos, já que elas são comuns a toda a sociedade por estarem imbuídas em sua vida coletiva, nas práticas e instituições que pertencem a sociedade inseparavelmente. Nelas, o espírito da sociedade é, grosso modo, objetivado. Na terminologia de Hegel, as práticas e instituições compõem o “espírito objetivo”. Taylor (2005) dá um excelente exemplo de como isso funciona: já que tais instituições e práticas compõem a vida pública de uma sociedade, há nelas certas normas implícitas, cuja manutenção e cuja sobrevivência elas exigem. Em virtude do que votar representa como procedimento concatenador de decisão social, algumas normas sobre falsificação, autonomia, ou lisura do procedimento eleitoral derivam dele e são inevitáveis. Essas normas da vida pública de uma sociedade são o conteúdo daquilo que Hegel chama de “vida ética” (*Sittlichkeit*).

Podemos agora entender melhor o que Hegel afirma quando trata de normas ou fins da sociedade como sendo sustentados pelas ações dos indivíduos. Essas práticas e instituições são mantidas pela atividade humana presente, isto é, elas precisam ser buscadas pelos indivíduos, pois somente a prática define qual norma a ação futura deverá buscar sustentar. Este é o caso, especialmente, quando ainda não existe formulação teórica da norma, como não havia, segundo Hegel, na *pólis* grega em seu apogeu: “Um cidadão ateniense fazia o que lhe era exigido, como se fosse do instinto” (HEGEL, 2001, p. 91). Sem embargo, ainda que exista uma teoria, ela não poderia substituir a prática como critério, uma vez que é improvável que qualquer formulação possa traduzir inteiramente o que está envolvido em uma prática social desse tipo. Assim, a “vida ética” pressupõe que as práticas vivas de uma comunidade sejam a formulação adequada de suas normas básicas, mesmo que, no caso específico da filosofia do Estado moderno, Hegel veja a formulação teórica concomitante com a prática.

Assim, como explica Taylor (2005), existem três pontos centrais na tese hegeliana da “vida ética”. Primeiro, aquilo que é o mais importante para os indivíduos só pode ser alcançado enquanto relacionamento com a vida pública de uma comunidade. Segundo, ela não deve ser meramente uma comunidade parcial, por exemplo, um convento ou uma associação privada, já que nessas organizações a vida ainda é condicionada, controlada e imitada por uma sociedade mais ampla. Ela o Estado, a mínima realidade humana autossuficiente. Terceiro, a vida pública do Estado tem sua importância fundamental para os indivíduos porque as normas e as ideias por ela expressadas não são meras invenções humanas, ao contrário disso, porque o Estado expressa a Ideia, a estrutura

ontológica das coisas.

Essas três proposições estão ligadas e não podem ser analisadas em separado. A terceira fornece o fundamento da primeira e da segunda. Só se alcança a verdadeira identidade como um veículo do espírito cósmico, e se um dos meios indispensáveis no qual esta identidade é expressa, é a vida de sua sociedade política, então, evidentemente, é essencial que ele venha a identificar-se em sua relação com essa vida ampla. Assim, o que é a maioria dos filósofos contemporâneos contestam na teoria hegeliana do Estado não é a ideia de uma vida mais ampla na qual os homens estão imersos, ou mesmo a noção de que a vida pública de uma sociedade expressa determinadas ideias, que são as ideias da sociedade como um todo e não apenas dos indivíduos, de modo que se pode dissertar de um povo como possuindo um determinado espírito, já que em toda a história humana os homens viveram mais intensamente em relação com os significados expressos na vida pública de sua sociedade. Hegel, no entanto, faz uma afirmação substancial que não é fácil de aceitar em sua visão ontológica básica, de que o homem é o veículo do espírito cósmico, e o corolário, de que o Estado expressa a fórmula subjacente da necessidade segundo a qual esse espírito põe o mundo. Em outras palavras, a ideia de um espírito do povo (*Volksgeist*) é bastante inteligível: o espírito de um povo cujas ideias são expressadas em suas instituições comuns, pelas quais definem sua identidade. E algo desse tipo é essencial se queremos entender o que ocorreu na história humana. O que é mais difícil de acreditar é a tese de que os homens são veículos de um espírito cósmico que está retornando à autoconsciência por meio do homem.

Desse modo, não há nada de uma doutrina hegeliana especialmente estranha a respeito de um sujeito supraindividual da sociedade, como muitas vezes se acredita. Há apenas uma doutrina muito complexa de um sujeito cósmico cujo veículo é o homem. Isso está entrelaçado em uma teoria do homem na sociedade que, em si mesma, está longe de ser implausível ou bizarra. Com efeito, ela é muito superior às concepções atomistas de alguns oponentes liberais de Hegel (TAYLOR, 2005).

Assim, o Estado plenamente racional será aquele que expresse em suas instituições e práticas as mais importantes ideias e normas reconhecidas por seus cidadãos, e pelas quais estes definem sua identidade. E isso ocorre porque o Estado é a articulação da Ideia, que o indivíduo racional passa a ver como a fórmula da necessidade subjacente a todas as coisas e que está destinada a assumir consciência de

si mesmo no homem. Desse modo, o Estado racional restaura a “vida ética” (*Sittlichkeit*), a corporificação das mais elevadas normas em uma vida pública vigorante. Ele recupera o que foi perdido com os gregos, mas em um nível superior, pois o Estado plenamente desenvolvido incorporará o princípio da vontade racional individual julgando, com base em critérios universais, o próprio princípio que corroeu e, por fim, destruiu a *pólis* grega.

5. Rumo à ideia de liberdade

Para Hegel, a liberdade é o conteúdo da unidade do ser e do pensar. Agir no mundo é uma forma de determinar-se e, já que determinar-se também significa *conhecer a si mesmo*, o próprio conhecer é também agir, isto é, proceder sobre o comando de uma vontade livre: “o *espírito* é primeiro *inteligência*, e as determinações pelas quais progride seu desenvolvimento (...) são o caminho que consiste em produzir a *vontade*” (HEGEL, 2010, p. 56). A liberdade é, assim, o conteúdo da vontade; e o direito é a vontade livre, “o reino da liberdade efetiva” (HEGEL, 2010, p. 2).

Para Kant (2011), o homem livre é aquele que vive de acordo com os preceitos da lei moral e viver de acordo com eles é agir conforme o imperativo categórico. A vontade, livre em si mesma, dita suas próprias leis, pois ela não se manifesta a partir das ações dos indivíduos, mas da lei moral.

Em Kant, na esfera da razão prática, não existe objetividade em sentido estrito, pelo menos sentido em que é usado no plano da razão teórica. A validade das leis do agir é ditada pela razão, a qual é dada pelo critério da universalidade da lei moral. O conteúdo da lei moral é de que somente é válida no plano prático aquela lei que se reveste do critério da universalidade. O dever ser subjetivo da máxima do agir deve estar conforme ao dever ser do imperativo categórico. Segundo Salgado (1995, p. 156):

A ação moral se resume, com isso, em elevar o individual e subjetivo ao plano do universal e objetivo (válido) do imperativo categórico. Ora, somente é possível fundamentar a ética válida universalmente, na vontade, se não se levar em conta alguma matéria (ou conteúdo) determinadora da vontade como razão, mas tão somente a vontade como pura forma do agir, isto é, se for possível que a razão pura seja prática.

Isso significa que mesmo que a liberdade seja uma exigência da razão, um postulado tão rigorosamente lógico como os postulados matemáticos, ela é somente uma exigência da razão, em outras palavras, para Hegel (2012, p. 131) isso demonstrava que Kant “ainda não foi respondida a questão sobre o conteúdo da vontade ou da razão prática”. Hegel acredita, por outro lado, que o modelo kantiano teve a importância de

introduzir a novidade no pensamento ético, que era a rejeição de toda ética empírica, transcendente, eudemônica, enfim, de toda ética heterônoma. Essa liberdade desenhada por Kant é o que Hegel chama de liberdade subjetiva. Ela é *finita* e *formal* (FD §13), porque, como vontade de ser livre de um indivíduo que importa, diga-se: a *minha* vontade, porque de ninguém mais. E *formal*, posto que a diferença entre sua forma e seu conteúdo (este apenas cabe o *decidir abstrato* enquanto tal, e o conteúdo não é ainda o “conteúdo e a obra de sua liberdade”) – estamos no domínio da moralidade.

Dentro da tradição kantiana, a liberdade é o maior bem a ser partilhado de forma igualitária. Na linguagem hegeliana, o saber de que, nas sociedades ocidentais, todos são livres é elevado à categoria do conceito, pois o saber da liberdade é início da liberdade efetiva, ainda que este não esteja na consciência individual de cada um igualmente: “a liberdade seria *dada* enquanto *fato* da consciência e seria preciso *crer* nela. *Que* a liberdade seja livre e o *que* sejam vontade e liberdade – a dedução disso (...) apenas pode ter lugar no contexto do todo” (HEGEL, 2010, p. 56).

Esse saber não é meramente abstrato, ele é um saber real porque o espírito não poderia saber sobre si se já não o fosse de fato. “A vontade livre efetiva tem imediatamente nela, antes de tudo, as diferenças, (...) que a liberdade é tal determinação *interna* e sua meta”, isto é, “a atividade finalística dessa vontade é realizar seu conceito – a liberdade – no lado exterior objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade” (HEGEL, 2011c, p. 279).

Segundo Salgado (1996), a *Filosofia do direito* é um tratado sobre a liberdade, do conhecimento filosófico que se pode ter sobre ela. Esse livro está inserido no contexto de uma investigação do que é a justiça. A ideia de justiça é preciso frisar, e não apenas o direito na forma em que a ciência positiva o estuda, é, para ele, o tema da *Filosofia do direito*. Como a justiça se realiza em um determinado momento histórico, a realização dessa ideia é o modo pelo qual a liberdade é efetivada em uma comunidade e o processo pelo qual ela se instaura acontece, continua, por meio da luta e do trabalho.

Se, por um lado, a filosofia do direito de Hegel é uma recuperação de parte da teoria política clássica, por outro, defende Salgado (1996), há a introdução de um novo elemento, a subjetividade desenvolvida a partir do cristianismo, fundada juridicamente pelo direito romano e teoricamente pela filosofia moderna (Rousseau e de Kant). Além disso, Hegel procuraria explicar a nova realidade política ocasionada pela ruptura da

tradição clássica, que teria ocorrido com a Revolução Francesa⁵⁴, e que tinha sido gerada no turbilhão de transformações da vida econômica e social europeia. A partir da confluência dessas correntes na filosofia de Hegel, integradas por meio de uma interpretação que visava dar proeminência tanto à moralidade, fruto, sobretudo, da filosofia de Kant, quanto ao novo papel da sociedade civil, resultado das então recentes revoluções burguesas. Ele procurava, então, encontrar a dimensão ética fundada no ideário da liberdade e da igualdade no Estado pós-revolucionário – e traduzi-la em conceito, isto é, em teoria filosófica. Logo, se entende porque Hegel estava preocupado em articular esses valores em uma nova expressão teórica, capaz de abranger todas as novas formas de manifestação social, econômica, jurídica e cultural, “que na teoria e na prática democrática dos revolucionários, teve a dimensão da universalidade, tal como ocorreu na democracia ateniense” (SALGADO, 1996, p. 391).

Na teoria política clássica, a produção econômica desempenhava uma função-meio frente ao poder político e à vida pública, e estes eram um *fin em si*. O advento da economia capitalista, pelo contrário, punha a cargo de cada indivíduo isoladamente a responsabilidade de si mesmo, o que fazia, entre os teóricos modernos, com que o tema da sobrevivência assumisse o protagonismo no debates. Segundo eles, logo que fossem abolidas as formas de dominação forçada do trabalho, o homem seria livre, isto é, seria o responsável por garantir sua sobrevivência. Hegel buscava nesse trabalho livre, o novo elemento da sociedade moderna, a unidade da produção espiritual e material da vida:

⁵⁴ Em seu livro *Hegel e seu tempo*, Rudolf Haym entende que a filosofia de Hegel trouxe não apenas uma profunda e ardente discussão sobre o problema da modernidade e da sociedade moderna que emergiu politicamente com a Revolução Francesa e economicamente com a Revolução Industrial na Inglaterra. Por outro lado, ainda segundo Haym, Hegel teria se tornado um adversário dos princípios dessa nova era, sobretudo, aqueles propagados pelos franceses. Na visão de Haym, era preciso liberar aquela sociedade da teologia e da metafísica sobre a qual Hegel havia fundado toda sua teoria, ao compreender a aparência e a substância racional que desde tempos imemoriais tem sido a verdade da realidade e a história do mundo de acordo com a filosofia. Os ataques à filosofia de Hegel remontam o período que o filósofo era vivo e, segundo D'Hondt e Pinkard, tinham como adversários não apenas acadêmicos, mas inclusive figuras importantes no governo da Prússia. Em todo caso, como atestam, dentre outras, as obras de Ritter e Weil, a polêmica iniciada em torno da obra de Haym é a que deixará a marca mais polêmica do idealismo hegeliano. Em resposta a esse livro de Haym, Rosenkranz, o primeiro biógrafo de Hegel, escreveu um polêmico manifesto intitulado *Apologia de Hegel contra Dr. Haym*, em que defende, basicamente, que o livro de Haym não é em verdade um estudo sobre a obra hegeliana, mas um manifesto político contra o significado da obra de Hegel para a Alemanha a partir dos anos de 1850. Cf: HAYM, Rudolf. **Hegel et son temps**. Trad. Pierre Osmo. Paris, Gallimard, p. 59-79; D'HONDT, Jacques. *Hegel: biographie*. Paris: Calmann-Lévy, 1998, p. 281-324; PINKARD, Terry. **Hegel: una biografía**. Trad. Carmen García-Trevijano Forte. 2ª ed. Madrid: ACENTO Editorial, 2002, p. 530-591; RITTER, Joachin. **Hegel and the French revolution: essays on the Philosophy of Right**. Trad. Richard Dien Winfield. Cambridge, London: The MIT Press, 1982; WEIL, Eric. **Hegel e o estado**: cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014, p. 13-27; ROSENKRANZ, Karl. **Vie de Hegel**. Trad. Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 2004, p. 647-701.

A mediação, a fim de preparar e adquirir para os carecimentos *particularizados* meios apropriados igualmente *particularizados*, é o *trabalho*, o qual pelos mais diversos processos especifica o material imediatamente fornecido pela natureza para esses fins múltiplos. Essa elaboração dá então ao meio seu valor e sua conformidade ao fim, de modo que o que o homem em seu consumo se relaciona principalmente com produções *humanas*, e tais esforços são o que ele utiliza (HEGEL, 2010, p.196).

Hegel, então, lança mão da ideia de subjetividade para agregar as demandas éticas do Estado pós-revolucionário. O Estado hegeliano visava ser assim “a efetividade da substância ética – o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*”. O plano da “vida ética” não se limita apenas à moralidade subjetiva e também compreende as formas de vida criadas por um povo em sua “totalidade orgânica”, o Estado:

Ora, o Estado não é uma totalidade ética (*Allheit*) de indivíduos; é uma universalidade concreta, orgânica, em que os indivíduos não são simplesmente e matematicamente somados, mas exercem uma atividade de órgão, cuja finalidade é a vida do todo e das mesmas partes. (SALGADO, 1996, p. 422)

A “vida ética” é o resultado das instituições que o corporificam e da vontade racional de todos seus integrantes:-- o Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si (FD § 257)

Dessa maneira, não é a liberdade que decorre da “vida ética”, mas o contrário, isto é, é a efetividade da liberdade concreta que “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)” (HEGEL, 2010, p. 229, 230 e 235). É a liberdade encontrada na unidade do mundo objetivo com a consciência subjetiva, sem a qual não haveria liberdade ou vontade racional.

6. A formação histórica do Estado ético

A realização do espírito requer o desenvolvimento de uma comunidade que expresse e corporifique plenamente a razão. Já que o espírito põe o mundo do espaço e do tempo a fim de efetivar-se, essa realização, bem como a comunidade ditada pela razão podem ser consideradas a meta da história, “fim da história” (*Endzweck*):

O único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente. Essa convicção e percepção é uma pressuposição da história como tal; na própria filosofia a pressuposição não existe. A filosofia demonstrou através de sua reflexão especulativa que a Razão — esta palavra poderá ser aceita aqui sem maior exame da sua relação com Deus — é ao

mesmo tempo substância e poder infinito, que ela é em si o material infinito de toda vida natural e espiritual e também é a forma infinita, a realização de si como conteúdo. Ela é substância, ou seja, é através dela e nela que toda a realidade tem o seu ser e a sua subsistência. Ela é poder infinito, pois a Razão não é tão impotente para produzir apenas o ideal, a intenção, permanecendo em uma existência fora da realidade — sabe-se lá onde — como algo característico nas cabeças de umas poucas pessoas. Ela é o conteúdo infinito de toda a essência e verdade, pois não exige, como o faz a atividade finita, a condição de materiais externos, de meios fornecidos de onde extrair-se o alimento e os objetos de sua atividade; ela supre seu próprio alimento e sua própria referência. E ela é forma infinita, pois apenas em sua imagem e por ordem sua os fenômenos surgem e começam a viver. É a sua própria base de existência e meta final absoluta e realiza esta meta a partir da potencialidade para a realidade, da fonte interior para a aparência exterior, não apenas no universal natural, mas também no espiritual, na história do mundo (HEGEL, 2001, p. 53).

A passagem é extensa, mas ela nos ajuda a entender que a história deve ser entendida teleologicamente, ou seja, direcionada a fim de realizar o espírito. O que acontece na história tem também sentido, justificação. Ela é essencialmente boa, porque é o plano de Deus. Em outras palavras, a história está de acordo com a Providência, e a verdadeira filosofia da história é uma “teodiceia”: “a Razão governa o mundo com uma outra forma, bem conhecida para nós — a forma da verdade religiosa: o mundo não está abandonado ao acaso e a acidentes externos, mas é controlado pela Providência” (HEGEL, 2001, p. 60 e 56).

A história atinge sua culminação em uma comunidade que está de acordo com a razão: “A Liberdade em si é o seu próprio objetivo e o propósito único do Espírito” (HEGEL, 2001, p. 66). Essa liberdade, no entanto, não é aquela liberdade individual e negativa, vulgo a liberdade de se fazer o que se quer, o arbítrio (*Wilkür*). Ela é a liberdade que o indivíduo alcança ao seguir a razão, o que significa tomar parte na vida mais ampla do Estado:

Essa essência é a própria união da vontade subjetiva e da razão: isto é, o todo moral, o *Estado*, que é a realidade na qual o indivíduo tem e desfruta a sua liberdade, como saber, crença e vontade do universal. Entretanto, não se deve entender por isso que a vontade subjetiva de um indivíduo alcance a sua realização e o seu prazer por meio da vontade universal, e que esta seja um meio para ele, como se o sujeito limitasse a sua liberdade junto a outros sujeitos, que desse lugar a essa limitação conjunta, ao incômodo de todos perante todos. Na verdade, o direito, a vida ética e o Estado — e apenas eles — são a realidade positiva e a satisfação da liberdade. A liberdade que será limitada é a arbitrariedade, que se refere ao caráter particular das necessidades (HEGEL, 1999, p. 39).

Sem embargo, o Estado racional não é a primeira comunidade os seres humanos se identificaram como sendo sua “essência”. Ao contrário, os desenvolvimentos históricos determinantes ocorrem em comunidades. Para Hegel, aqueles que vivem fora de um Estado, em sociedades tribais, por exemplo, ou mesmo na Alemanha do começo do

século XIX, como ele denota na *Constituição alemã*⁵⁵, estão à margem da história. O que surge no final da história, dessa maneira, não é apenas a comunidade como tal, mas, diferentemente disso, uma comunidade que pela primeira vez é plenamente adequada ao conceito, isto é, à liberdade e à razão.

A marcha da história é a sucessão de comunidades, as primeiras constituindo a expressões imperfeitas daquilo que as comunidades posteriores virão a corporificar de maneira cada vez mais adequada. Esses povos ou essas comunidades históricas concretas são as corporificações do espírito, aquilo que Hegel chama de “espírito do povo” (*Volksgeist*):

A proposição universal que aparece e se torna consciente no Estado, a forma em que toda a realidade é moldada, é o que em geral é chamado de cultura de uma nação. Entretanto, o conteúdo definido que recebe a forma de universalidade e é contido na realidade concreta do Estado é o espírito do povo (HEGEL, 2001, p. 100).

Destarte, a ideia é realizada na história, por meio de “fases” que representam o espírito do povo de civilizações históricas:

A história do mundo é a manifestação do Divino, o absoluto desenvolvimento do Espírito em suas formas mais elevadas. É este desenvolvimento que faz com que ela atinja a sua verdade e a consciência de si. Os resultados das fases desse processo são os espíritos nacionais da história do mundo, a definição de sua vida moral, de sua constituição, arte, religião e ciência. Compreender tais fases é o impulso infinito do Espírito do Mundo, seu ímpeto irresistível, pois esta diferenciação e sua compreensão constituem o seu conceito (HEGEL, 2001, p. 103).

Taylor (2005) explica que esse conjunto de fases é necessário em conformidade com o conceito; ou seja, é necessário porque em sua autorealização o espírito passa da maior exterioridade à plena consciência de si. Essas “fases” que aparecem em seu caminho são fixadas pela necessidade, e cada uma delas tem de dar conta de si mesma. A força que movimenta essa mudança é a contradição, que se opera entre a realidade externa e aquilo que está predeterminado a se realizar. A contradição acarreta na dissolução de todas as formas dadas. No entanto, a natureza particular da contradição em uma determinada forma determina o seu resultado e, conseqüentemente, do colapso da forma originária surge outra forma específica. Ao resolver a contradição de sua predecessora, essa nova forma vem também, por sua vez, a ruir, vítima de sua própria contradição, e assim por diante ao longo da história.

⁵⁵ Refiro-me a afirmação polêmica que abre o citado ensaio: “Germany is no longer a state”. Cf: HEGEL, G. W. F. *Constituição alemã*. In: **Political writings**. Trad. N. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 6.

A história, então, revela um movimento dialético, cujo ponto de partida e a meta são estabelecidos pela Ideia e, dessa maneira, pela necessidade, e também o são todas as fases que constituem expressões da “vida ética”. Fixado o ponto de partida e a meta, a natureza própria da contradição segue necessariamente desde a primeira forma segue-se necessariamente e, de sua resolução, surge uma segunda forma, da qual se seguem forçosamente a meta e a natureza da segunda contradição, e assim por diante. A história seguiria, assim, um plano dialético necessário (TAYLOR, 2005).

As fases da história são representadas pelo espírito do povo. Cada fase é a corporificação em um determinado povo que trabalha para produzir a Ideia daquela fase particular. O espírito do povo permanece inteiramente capturado por essa tarefa comum, até que ela seja alcançada, então, as coisas se rompem. Seus membros deixam de se dedicar totalmente a ela, devotam-se a reflexões, a uma identidade como indivíduos fora da meta pública. Hegel descreve a transição de uma fase a outra seguinte como ocorrendo por meio da efetivação e da morte natural de cada povo histórico, e não por meio de uma contradição interna. Isto, sem embargo, não chega a ser incompatível com sua teoria. Tendo desenvolvido ao máximo sua forma particular, o espírito do povo levou também sua inadequação ao auge. Não havendo novo desenvolvimento da Ideia, somente persiste sua inadequação:

Assim morrem os indivíduos, os povos morrem de morte natural. Embora estes últimos continuem a existir, é uma existência desinteressada, sem vida; suas instituições são desnecessárias, exatamente porque a necessidade foi satisfeita — toda a vida política é banal e tediosa (HEGEL, 2001, p. 126).

É inevitável que os homens acabem por abandonar esse Estado em sua lealdade fundamental e passem a desejar outro diferente. Em algum outro lugar, no entanto, surge uma nova força que traz consigo outra fase.

Hegel, contudo, defende que os indivíduos não entendem inteiramente o que estão fazendo na história, pois não fica claro para eles o motivo de abandonarem um modelo e se entregarem a outro:

(...) o que poderia ser questionado é se essa vitalidade dos indivíduos e dos povos, quando buscam os seus interesses e satisfazem, é também meio e instrumento de algo mais sublime e abrangente — a respeito do que eles nada sabem, e que realizam sem consciência (HEGEL, 1999, p. 29).

E ainda:

A união do universal — do ser em si e para si — com o individual e o subjetivo é a verdade única, é a natureza especulativa que é tratada de forma genérica na lógica. Mas no próprio decorrer da história universal, concebida como ainda em progresso, o último objetivo da história não é ainda o conteúdo da necessidade e do interesse; e embora não tenha consciência desse fato, o universal está nos fins particulares e realiza-se por intermédio deles (HEGEL, 1999, p. 30).

Muitos deles, principalmente aqueles das primeiras fases da história, não puderam como o filósofo o pode, por que ele ainda não havia se desenvolvido o suficiente, mas o ponto mais interessante desse argumento é outro.

Sabemos que para Hegel o interesse particular é inseparável da realização do universal. Na *Filosofia da História* (1999), Hegel chama aquele interesse de “paixão”:

(...) na formação do ser natural, da vontade natural, existe o que foi chamada de lado subjetivo, ou seja, a necessidade, o instinto, a paixão, o interesse particular, tal como a opinião e a representação subjetiva. Essa imensa quantidade de vontade, interesse e atividade constitui os instrumentos e os meios do espírito universal para realizar o seu objetivo; para trazê-lo até a consciência e para concretizá-lo (HEGEL, 1999, p. 29).

Hegel escreve, então, sobre a “astúcia da razão” (*List der Vernunft*). Astúcia da razão é a ideia de que as ações humanas geralmente servem para o fim racional da liberdade, mesmo quando os indivíduos não tem a intenção expressa de fazê-lo. A astúcia da razão é apresentada como a mediação entre as paixões humanas e a Ideia, como a resposta a questão básica de como “a urdidura e a trama se combinam no tecido histórico” (McCARNEY, 2000, p. 123) (tradução nossa). Na *Ciência da lógica*, no capítulo dedicado à teleologia, isto é, a finalidade exterior, cuja atividade técnica é o paradigma, Hegel opõe à violência, que é ousadia imediato do objeto com relação a fins que lhe são estranhos, a astúcia da razão:

O fato de que o fim se refere imediatamente a um objeto e o converte em meio, como também que determine a outro objeto por meio deste, pode considerar-se como uma violência, porque o fim aparece diferente da natureza do objeto, e os dois objetos são igualmente totalidades reciprocamente independentes. Contudo, o fato de que um fim se ponha em relação mediata com o objeto e interponha entre si e aquele um outro objeto pode ser considerado como a astúcia da razão. A finitude da racionalidade tem, como se observou, este aspecto de que o fim se relaciona com o pressuposto, ou seja, com a exterioridade do objeto ⁵⁶ (HEGEL, 1982, p. 462) (tradução nossa).

Segundo Dudley (2009), na *Filosofia da história*, a astúcia da razão é uma versão secular do mito religioso da providência divina: o curso dos eventos históricos, aparentemente incompreensível e penoso, é, na verdade, a realização do plano de Deus. Ao compreender e trazer para a consciência a realização necessária da razão no mundo,

⁵⁶ Usamos a versão em espanhol da *Ciência da lógica* porque a versão brasileira disponível é uma seleção de excertos do original alemão e não consta essa passagem. Confira o trecho traduzido do espanhol: “El hecho de que el fin se refiera o inmediatamente a un objeto y lo convierta en medio, como también que determine a otro objeto por medio de éste, puede considerarse como una violencia, por cuanto el fin aparece de muy otra naturaleza con respecto al objeto, y los dos objetos son igualmente totalidades reciprocamente independientes. Sin embargo, el hecho de que el fin se ponga en la relación mediata con el objeto, e interponga entre sí y aquél un otro objeto, puede considerarse como la astucia de la razón. La finitud de la racionalidad tiene, como se observó, este aspecto, que el fin se relaciona con la presuposición, es decir, con la exterioridad del objeto.”

a filosofia da história funciona como uma teodiceia, um relato que reconcilia o sofrimento da existência e o mal com a bondade suprema de Deus:

(...) deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos (HEGEL, 1999, p. 35).

Essa imagem pitoresca não deve ser tomada literalmente, como é comumente invocada por aqueles que pretendem refutar o hiper-racionalismo de Hegel, ou como se houvesse um sujeito supra-individual empregando os indivíduos para atingir seus próprios fins⁵⁷. Não se trata apenas da ambição individual sendo usada para um propósito externo. Ao invés disso, esses indivíduos, cuja ambição individual coincide com os interesses do espírito, estão imbuídos de um senso de missão. A aplicação do esquema da astúcia da razão à história⁵⁸ faz referência à relação entre o universal e as paixões que determinam a ação dos indivíduos, aí entendidos como “grandes homens” (TAYLOR, 2005; KERVÉGAN, 2007).

A grandeza desses “grandes homens”, “heróis” ou “administradores do espírito universal” está não somente no fato de se constituírem como instrumentos do espírito do mundo, já que eles são também aqueles que primeiros sentem e articulam aquilo que será nova fase do espírito:

Esses são os grandes homens da história, cujos fins particulares contêm o substancial que é a vontade do espírito universal. (...) Tais heróis parece esgotarem-se em si mesmos, e suas ações produziram situações e condições mundiais que parecem ser unicamente sua tarefa e sua obra (HEGEL, 1999, p. 33)

Uma vez que esses homens tenham erguido a bandeira do espírito, os demais os seguem e, em uma época em que uma forma tenha se exaurido, quando o espírito abandonou a antiga forma dominante, são esses grandes homens que mostram o caminho ao qual os outros intimamente aspiram.

No entanto, os homens comuns parecem também ser atingidos pela astúcia da razão, mas de outra forma. Kervégan (2007) mostra que não é a propósito da filosofia da história que ela surge na filosofia hegeliana, mas na análise do trabalho e da produção material nos primeiros esboços de sistema escritos ainda em Jena. Ross (2009) salienta o

⁵⁷ Sobre as críticas à astúcia da razão, confira: MARCUSE, Herbert. **Razón y revolución**. Barcelona: Ed. Altaya S.A., 1994, p. 229 e ss.

⁵⁸ Kervégan mostra que o esquema da astúcia da razão foi utilizado primeiro por Hegel em seus estudos sobre o trabalho, nos dois esboços iniciais do sistema, ainda em Jena, e depois na Ciência da Lógica, antes de sua versão na filosofia da história. Cf: KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel e o hegelianismo**. Trad. Maria Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 27 e ss.

papel vital que as forças econômicas desenvolvem no desenrolar do processo histórico, que é relevante tanto para a formação do conceito de sociedade civil, quanto para o entendimento da realização da liberdade no sentido histórico. Segundo esse autor, Hegel postula uma afirmação paradoxal: o Estado moderno é a mais incisiva forma orgânica da vida ética na medida em que incluiu e não nega a mecanização do trabalho (esse ponto será objeto do próximo capítulo).

Wood (2011) explica que o Estado racional, ou o Estado ético, como Hegel o descreve na *Filosofia do direito* (2010), é decididamente uma instituição política europeia do começo do século XIX. As questões políticas que ali são tratadas são as de seu próprio tempo, pois era expresso que não havia intenção de descrever o Estado como ele "deveria ser". Logo, o conceito trabalhado ali, o conceito de Estado, incluía uma série de características que não existiam em seu tempo ou em qualquer momento histórico, embora possa ter sido razoável para ele esperar que os estados existentes (como o estado prussiano em que viveu) em breve poderiam alcançar aquele conceito de Estado.

A história conceitual do Estado se manifesta no processo histórico de revelação do espírito como vida ética. Na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (2011c), a história e, por conseguinte, a liberdade aparecem após a sessão da filosofia da natureza, naquela parte que Hegel chama de filosofia do espírito. Por isso, só faz sentido discorrer sobre a liberdade a partir do conceito de história, porque, como explica Salgado (1996), o espírito que é a liberdade manifestada na história, isto é, só existe liberdade na comunidade, cujo ápice é o Estado, mas nunca na natureza. Salgado defende que exista na filosofia de Hegel uma identidade entre o começo da história e o começo do espírito. O “fim da história”, ou seja, para onde ela *caminha*, é a liberdade: “a história universal representa a evolução da consciência do espírito no tocante à sua liberdade e à realização efetiva de tal consciência” (HEGEL, 1999, p. 60).

A partir do conceito de Estado, Hegel segue o caminho da liberdade que aparece na história. Na *Fenomenologia* (2011), ele desenha pelo menos três cenários marcantes da realização do conceito de “vida ética”, três formas que o Estado assume na história antes que os eventos revolucionários pudessem revelar o verdadeiro conceito do Estado ético moderno. Das três figuras determinantes para a história da Europa, o Estado grego é o primeiro.

7. A “vida ética” grega

Nos textos da juventude, como é o caso do artigo *Sobre as formas científicas de se tratar o direito natural* (2007) e o *Sistema da vida ética* (s/d), o ideário grego foi usado como modelo de para uma dedução conceitual do Estado pós-revolucionário, na medida em que, no entanto, se foi consolidando a distinção entre sociedade civil e Estado, marca dos trabalhos da maturidade, o modelo grego cede espaço a considerações da ordem da economia política (HABERMAS, 2002; LUKÁCS, 1975; PELCZYNSKI, 1984).

Segundo Inwood (1984), Hegel faz uma leitura “idealizada” da vida ética dos gregos, salientando que eles simplesmente entendem seus direitos e deveres a partir de inserção em suas instituições sociais, isto é, “em uma comunidade ética, – [o indivíduo] não tem que fazer outra coisa senão o que para ele está indicado, enunciado e conhecido em suas relações” (HEGEL, 2010, p. 170). E ainda:

A Grécia é o substancial que é, ao mesmo tempo, individual.
(...)

Este é o *caráter elementar* do espírito dos gregos que dá a entender a origem da cultura deles a partir de individualidades independentes; uma situação na qual cada um se mantém por conta própria, não estando unido desde o início por laços *naturais*, patriarcais; uma condição segundo a qual eles se associam por outro meio – pela lei e pelo costume, com a sanção do espírito, pois a nação grega é o resultado de um processo de crescimento (HEGEL, 1999, p. 191).

No artigo *Sobre as formas científicas de se tratar o direito natural* (2007), a peça *Eumênides* de Ésquilo serve como modelo de reconciliação entre o indivíduo e a comunidade ética. Segundo Bourgeois (1986), a interpretação hegeliana da tragédia grega como reveladora do sentido do ser repousa sobre o interesse nas meditações de Schelling, inauguradas em 1795 com as *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Na carta X, Schelling confere a essência do trágico uma significação ética e metafísica. O equilíbrio entre a necessidade universal e a liberdade particular na tragédia grega é consagrado pela vida ética inteiramente reconciliada consigo mesma e com seus momentos antagônicos, constituindo, dessa maneira, a manifestação artística suprema do absoluto como indiferente do sujeito e do objeto:

A tragédia grega honrava a liberdade humana, fazendo que seu herói lutasse contra a potência superior do destino: para não passar além dos limites da arte, tinha de fazê-lo *sucumbir*, mas, para reparar também essa humilhação imposta pela arte à liberdade humana, tinha de fazê-lo *expiar* – mesmo pelo crime cometido pelo *destino*. (...) Era um *grande pensamento* suportar voluntariamente mesmo a punição por um crime *inevitável*, para, desse modo, pela própria perda

de sua liberdade, provar essa mesma liberdade e sucumbir fazendo ainda uma declaração de vontade livre (SCHELLING, 1973, p. 208).

Em *Eumênides* (s/d), Orestes, que é acossado pelas Eumênides por ter matado a própria mãe, Clitemnestra, é levado ao Areópago por Apolo, que propõe seu julgamento por cidadãos ateniense e pela deusa da cidade. A votação fica empatada, mas a deusa Atenas dá o voto final, desempatando em favor de Orestes e convencendo as Eumênides a deixar a cidade:

A imagem desta tragédia, determinada de maneira mais precisa para o [aspecto] ético, é a solução disto que foi o processo das Eumênides, como as forças do direito, que está na diferença, e de Apolo, o deus da luz indiferente, concernente a Orestes, diante da organização ética, o povo de Atenas – o qual, de maneira humana, enquanto o Areópago de Atenas, deposita na urna das duas forças votos em número igual, reconhece a substância de todos as duas uma ao lado da outra, entretanto assim, não regula o conflito e não determina nenhuma relação e nenhum vínculo entre essas forças –, mas, de modo divino, enquanto Atena de Atenas, restitui totalmente o homem que foi, pelo próprio deus, implicado na diferença, a este e, com a separação das forças que tinham todas as duas partes do crime, empreende assim a reconciliação de uma maneira tal que as Eumênides seriam honrada por este povo enquanto forças divinas e teriam agora sua permanência na cidade (...) (HEGEL, 2007, p. 98-99)

Segundo Bourgeois (1986), é precisamente o caráter divino da tragédia, o reconhecimento do alcance absoluto, que constitui a “vida ética” verdadeira. Para Hegel, diferentemente de Schelling, a tragédia mostra subjetivamente a igualdade perfeita entre sujeito e objeto. A tragédia ética é a manifestação do absoluto, que não se realiza plenamente senão na totalidade ética que se realiza tragicamente, isto é, o ser absoluto é aquilo que é manifestado tragicamente.

Na *Fenomenologia* (2011), há um capítulo sobre o espírito que consagra uma análise do desenvolvimento histórico da “substância ética”. O mundo ético enquanto tal encontra sua primeira realização na *pólis* grega. Essa primeira figura é o “mundo ético vivente”, espírito em sua verdade objetiva e imediata. Esse mundo se caracteriza pela “bela totalidade ética”, que é a essência comum da pluralidade das consciências de si, o essencial espiritual comum que forma a comunidade:

O espírito é a *vida ética* de um *povo*, enquanto é a *verdade imediata*: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até a consciência do que ele é imediatamente; deve supracumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo (HEGEL, 2011, p. 306).

Contudo, a esta essência universal, opõe-se outra, que é o que Hegel chama de “lei divina”. Em oposição à “vida ética”, a “lei do dia”, a “lei divina” é a essência interior e inconsciente, ser imediato e natural, já que é a substância posta no elemento do ser. A “lei divina” é pura imediatidade ou pura naturalidade e, como na “vida ética”, nela também está exposto momento da consciência de si, por isso, ela tem a forma da substância

imediate ou *essente* da substância ética. E, o momento em que a ordem ética é exposta no elemento da interioridade, da naturalidade, da consciência de si imediata é esse do *genos*, da família, ou dos Penates. A família é a primeira comunidade ética que surge em face de um povo, em face mesmo até de um governo ou das leis. Ela é o ser ético imediato e natural que se opõe à ordem ética e ao poder do Estado:

A família; como o conceito *carente-de-consciência*, e ainda interior, se contrapõe à efetividade consciente de si; como o *elemento* da efetividade do povo, se contrapõe ao povo mesmo, e, como ser ético *imediato* se contrapõe à “vida ética” que se forma e se sustém mediante o *trabalho* em prol do universal: os Penates se contrapõe ao espírito universal (HEGEL, 2011, 309-310).

Em *Antígona*, filhos do casamento incestuoso de Édipo e Jocasta, Polinice e Eteócles lutam até à morte pelo direito ao trono de Tebas. Os dois morrem e Creonte, tio deles, herda o trono, enterra Eteócles com as honras de chefe de estado e condena seu outro sobrinho, Polinice, à privação de sepultura, uma grande desgraça para a religião grega. Antígona, irmã de Polinice, não hesita em bravejar contra a interdição de enterrar seu irmão, já que, a seu ver, as ordens de Creonte são injustas, pois vão contra a lei dos deuses. Ela, então, rouba o cadáver insepulto de seu irmão, mas, após é descoberta por seu tio, que a condena ao sepultamento vivo.

Para Hegel (2011), o antagonismo entre tio e sobrinha representa a colisão entre duas leis que se manifestam no agir de si de diferentes consciências éticas; elas coexistem em uma mesma totalidade ética, mas se excluem mutuamente. Cada consciência crê que sua ação é a revelação da lei, mas agindo assim, as consciências éticas perturbam a organização do mundo ético. Eis então o surgimento da subjetividade no seio da vida grega, que transforma a “vida ética” natural e prepara caminho para o surgimento do cristianismo na cultura romana.

Hegel também vai buscar em Platão outro modelo do Estado antigo, isto é, o Estado platônico, entendido não era uma utopia, mas, como explica Salgado (1996), como um Estado do tempo antigo expresso em conceito. Hegel (2010, p. 190), então, aponta na obra de Platão a incapacidade para inserir a subjetividade em seu sistema da “vida ética”, falta ali alguma coisa: “Platão, em sua *República*, apresenta a vida ética substancial em sua *beleza* e *verdade* ideais, mas ele não foi capaz de dar conta do princípio da particularidade autônoma, que em sua época havia irrompido na vida ética grega”. O Estado de Platão não desconsidera a subjetividade emergente na sociedade. Em outra passagem (FD § 262), Hegel especifica a explosão da subjetividade no mundo

platônico: em a *República*, ele lembra que a escolha do trabalho é determinada pelo Estado, em uma flagrante desconsideração da vontade subjetiva:

Na República de Platão, a liberdade subjetiva ainda não foi reconhecida, porque as pessoas ainda têm as suas profissões atribuídas pelas autoridades. Em muitos estados orientais, essa atribuição é regida por nascimento. Mas a liberdade subjetiva, que deve ser respeitada, exige a liberdade de escolha por parte dos indivíduos⁵⁹ (HEGEL, 1991, p. 286) (tradução nossa).

Inwood (1984) pensa que as críticas de Hegel a Platão são de duas ordens. Primeiro, existe um problema em como o Estado platônico é instituído inicialmente, já que Hegel entendia que a subjetividade singular estava excluída desse processo. Segundo, mesmo que Platão concordasse nas dificuldades de realização de seu modelo, ele acreditava que uma vez efetivado, seu círculo de reprodução não poderia ser quebrado. Hegel pensava o contrário. Ele acreditava que o círculo de manutenção do Estado ideal platônico poderia ser quebrado ao se tentar acomodar a liberdade subjetiva.

A subjetividade teve seu início a partir da contraposição da “lei divina” à lei da cidade, mas ela encontrou no estado romano abrigo e espaço de manifestação. Com a decadência do mundo grego, surgiu um segundo momento da história da configuração do Estado. Ele se caracteriza pela substância ética concentrada no governo, já que o mundo romano experimentaria o desaparecimento da comunidade orgânica. O espírito romano toma a forma da consciência de si que, segundo Hegel, se caracterizou pelo surgimento da filosofia estoica. Com a decadência da comunidade ética romana, sobretudo a partir do período imperial, o papel político do cidadão ativo na tomada de decisão pública desaparece. Em seu lugar, surge um conjunto de proprietários, que por meio de seus interesses econômicos, queriam fazer tocar coisa pública. Na *Fenomenologia*, Hegel (2002, p. 331) descreve esse momento como uma espécie igualdade indeterminada, proprietários, pessoas jurídicas, um apanhado de gente para quem o absoluto se tornou estranho: “o universal, estilizado nos átomos individuais absolutamente múltiplos (...) é uma *igualdade* na qual *todos* valem como *cada um*, como *pessoas*”.

A “lei divina que”, em *Antígona*, se manifestava oculta, emergiu de seu interior para a efetividade. No mundo grego, O Estado ocupava a posição do universal, mas depois que a subjetividade se tornou também um elemento universal, a substância ética passa se configura a partir do espírito singular como o universal. O que entrava em questão era a certeza de si mesmo, já que ela é a substância enquanto universal *positivo*, mesmo que

⁵⁹ “In Plato's republic, subjective freedom is not yet recognized, because individuals still have their tasks assigned to them by the authorities [*Obrigkeit*]. In many oriental states, this assignment is governed by birth. But subjective freedom, which must be respected, requires freedom of choice on the part of individuals”.

sua efetividade consista, pelo contrário, em ser o si *negativo* do universal, o *Eu* da consciência de si. O mundo ético soçobrou às demandas da subjetividade e a demandas do destino se tornaram vazias.

8. Consciência romana

Hegel descreve a consciência estoica a partir da perda de liberdade política, que levou a interioridade da religião cristã, e da abstração do indivíduo na ficção-jurídica da *pessoa*, proveniente do direito romano. A consciência estoica é a consciência do *escravo*, que emerge a partir da dialética da “dominação e servidão”. Ela se caracteriza por ser “consciência de si [que] é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra” – ou seja, é a consciência de si que procura a unidade em sua duplicação, em um “entrelaçamento multilateral e polissêmico”. Seus momentos são mantidos rigorosamente separados, pois nunca deixam de ser o que são, consciências de si distintas. Elas, sem embargo, devem ser tomadas e reconhecidas também como “não diferentes”. Trata-se de um duplo sentido que na essência da consciência de si: sua essência é infinita, o que significa ser “imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posto” (HEGEL, 2011, p. 142-143). O desdobramento dessa unidade espiritual é o movimento do *reconhecimento*. Kojève⁶⁰ interpreta essa passagem da seguinte maneira (1947, p. 13), “é o desejo (consciente) de um ser que constitui esse ser enquanto um Eu (...). É o desejo que transforma o ser revelado a si mesmo por si mesmo a consciência (verdadeira), (...) um ‘objeto’ (revelado) a um ‘sujeito’”⁶¹. Homem é consciente de si quando seu ser pressupõe seu desejo, porque “o homem ‘absorvido’ pelo objeto que ele contempla não pode se ‘reportar a ele’ senão pelo desejo: pelo desejo de comer, por exemplo”⁶²:

Para a consciência de si há uma outra consciência de si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. *Segundo*, com isso ela supassumiu o Outro, pois não

⁶⁰ A despeito de essa interpretação ser às vezes considerada como “marxista”, ela é, no entanto, a mais predominante nos meios hegelianos. Veja a interpretação “histórica” de Buck-Mors, que compara a dialética do senhor e do escravo com a Revolução Haiti, que foi contemporânea a escrita de *Fenomenologia*. Essa autora ressalta os pontos em comum do hegelianismo com a causa do fim da escravidão no começo do século XIX. Cf: BUCK-MORS, Susan. **Hegel, Haiti and universal history**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009, especialmente a primeira parte.

⁶¹ «C’est le Désir (conscient) d’un être qui constitue cet être en tant que Moi (...). C’est le Désir qui transforme l’Être révélé à lui-même par lui-même dans la connaissance (vraie), (...) un ‘objet’ révélé à un ‘sujet’».

⁶² «L’homme ‘absorbé’ par l’objet qu’il contemple ne peut être ‘rappelé à lui’ que par un Désir».

vê Outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no Outro (HEGEL, 2011, p. 143).

A consciência de si precisa suprasumir esse seu *ser no Outro*. Para isso, ela precisa tanto suprasumir a outra essência independente dela, como suprasumir ela própria. Hegel afirma que isso se trata de um *retorno*, porque a consciência tanto retorna a si mesma ao suprasumir a si própria, como também suprasume o seu ser no Outro, restituindo a ela mesma a outra consciência de si. A dissolução da unidade simples da consciência de si é resultado dessa dupla experiência que é o reconhecimento. Mediante ela, a consciência de si atinge outra consciência, uma consciência que não é puramente para si, “mas para um outro, isto é, como consciência *essente*, ou consciência na figura da *coisidade*”. Os dois momentos são essenciais, mesmo que no início eles estejam separados, sejam, em outras palavras, “desiguais e opostos”, já que a unidade entre eles resulta do processo de reflexão. Na consciência eles são duas figuras opostas: “uma, a [figura da] consciência independente para a qual o ser para si é a essência; outra, a [figura da] consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*” (HEGEL, 2011, p. 147).

A consciência como pura abstração do “*para si essente*” é a consciência cuja essência é sintetizada por meio da mediação consigo com outra consciência. Esta outra consciência, contudo, não é entendida como um “*para si essente*”, ela é entendida como outro *ser* independente. O *senhor* se relaciona com duas consciências: uma é consciência de si mesmo, outra, consciência do outro. Na medida em que o *senhor* não é só uma consciência, mas um indivíduo que se relaciona com outros, ele procura interagir não com outras consciências de si, mas com consciências do outro e, assim, um indivíduo busca a morte do outro, já que uma consciência de si procura anular a outra.

A consciência do outro, então, implica no risco da própria vida, isto é, coloca em risco a existência da consciência de si. A relação das duas consciências de si é, então, determinada de tal forma que elas se confirmam – cada uma para si e uma para a outra – pela luta de vida ou morte. Os indivíduos são levados a travar essa luta porque devem elevar à categoria de verdade a certeza-subjetiva que têm sobre a consciência de si, de modo que cada qual deve fazer no outro o que faz em si. Ao fazer isso, a consciência de si se confirma, isto é, se transforma em verdade objetiva, universalmente válida ou reconhecida da certeza de que cada um tem *para si* seu próprio valor. Isto, então, é a consciência de si se reconhecendo como um processo. Para Hegel, entretanto, o meio-termo desse reconhecimento se compõe de extremos, visto que esse reconhecimento é

desigual: só uma consciência de si é reconhecida, a outra só reconhece sem ser também reconhecida. A vida é a posição *natural* da consciência, assim como a morte é a sua negação *natural*. Mas a morte também é a certeza da consciência *natural*: quem põe em risco a própria vida despreza tanto o Outro quanto a sua consciência de si, já que a *consciência do outro* demanda transformar em objeto outra consciência de si, de onde surge a luta, implicando em perigo para a existência da própria consciência de si.

A certeza do *reconhecimento*, entretanto, não é para quem trava a batalha até o fim, pois se uma consciência extingue a outra ela só consegue seu reconhecimento pelo extremo, pela anulação da *naturalidade* da consciência: “o meio-termo se desmorona como unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas *essentes*” Os dois extremos não se permitem o mútuo reconhecimento, pois ficaram aferrados a consciência de serem “indiferentemente independentes” Nessa experiência, a consciência de si se depara com a constatação de que a vida é tão essencial quanto a consciência de si. Na consciência de si, o Eu simples, o “*para si essente*” abstrato, é seu objeto absoluto; no entanto, a dissolução da união simples da consciência de si consigo mesma é o resultado dessa experiência que a nega abstratamente, pois a consciência se suprassume, isto é, “de tal modo que guarda e mantém [aquilo que foi] suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser suprassumido” (HEGEL, 2011, p. 146).

9. Surgimento do Estado moderno

Em um trabalho da juventude, Hegel inquiria como foi possível que a religião *viva*, aquela do período republicano em Roma, fosse substituída pela religião positiva do cristianismo, a qual desconhece a liberdade dos homens nos mais diversos setores da vida? “A substituição da religião pagã pela cristã é uma das revoluções miraculosas, cujas causas têm de ser buscadas pelo historiador que pensa” ⁶³ (HEGEL, 1978, p. 149) (tradução nossa).

A característica essencial da Antiguidade tardia é a perda de liberdade política. Sobre tudo a partir da fase do império em Roma, surgem organizações imperiais em que tanto cidadãos quanto as cidades eram submetidos a um poder central, que detinha o monopólio de fazer as leis e de gerir o governo. A decisão política estava concentrada em

⁶³ “La sustitución dela religión pagana por la cristiana es una de aquellas revoluciones increíbles por cuyas causas el historiador pensante tiene que preocuparse.”

algumas poucas mãos, ou até mesmo em uma só, desaparecendo a ideia de Estado como produto da atividade livre dos cidadãos. A atividade política se concentra em alguns poucos membros do Estado que centralizam as decisões (BECKENKAMP, 2009):

A direção da máquina do Estado foi entregue a um número restrito de cidadãos, e mesmo esses serviam apenas como engrenagens isoladas que adquiriam importância tão-somente em conexão com outros: a parte que foi confiada a cada um da totalidade então despedaçada era tão pequena com relação a todo o conjunto que o indivíduo particular não tinha motivo para conhecer essa relação, não tinha por que tê-la a vista⁶⁴ (HEGEL, 1978, p. 152) (tradução nossa).

O cidadão não está mais integrado ao Estado como seu fim, tal como ocorria no mundo grego. Longe de ser uma unidade orgânica resultante da atividade política livre dos cidadãos, o Estado imperial é uma máquina cujo funcionamento depende da perfeita adaptação de cada uma de suas engrenagens ao seu sistema. Cada “peça” deve cumprir sua função predeterminada, inexistindo margem para decisões e ações livres. A exterioridade das atividades na máquina do império subtraía aos homens toda a liberdade e força que caracterizam o espírito humano. A religião positiva exigia para o cumprimento do dever apenas a “recompensa” – ou melhor, a promessa de recompensa em proporção ao mérito do ato alcançado – expressão de uma vontade corrupta, escrava, incapaz de atingir por si mesma a razão. A perda da liberdade levou, invariavelmente, à perda da consciência de autossuficiência da razão, e a perda da consciência de que a razão é em si mesma absoluta gera a busca do absoluto em outro lugar (HEGEL, 1978; BECKENKAMP, 2009):

Em Roma, encontramos principalmente a livre universalidade, essa liberdade abstrata que, por um lado, coloca o Estado abstrato, a política e o poder acima da individualidade concreta – subordinando esta totalmente – a liberdade do eu em si, que precisa ser diferenciada da individualidade. A personalidade é a determinação fundamental do direito: ela se manifesta principalmente na propriedade; é, todavia, indiferente perante as determinações concretas do espírito vivo com as quais a individualidade lida. Esses dois momentos que constituem Roma – a universalidade política para si e a liberdade abstrata do indivíduo em si mesmo – são entendidos inicialmente na forma própria da interioridade (HEGEL, 1999, p. 239).

O mundo burguês foi preparado a partir do direito privado romano. A noção de *pessoa jurídica*, no direito romano, corresponde à concepção estoica da existência humana, tanto quanto ao princípio do particularismo que é dado à família na sociedade romana. Assim como a família, o direito privado está ligado à ideia do *ser* puro e simples do homem, independente de suas ações, porque, do mesmo modo como na concepção

⁶⁴ “La dirección de la maquinaria del Estado se confió a un número restricto de ciudadanos y hasta éstos servían sólo como ruedas aisladas que adquirirían importancia solamente en conexión con otras: la parte que se confiaba a cada uno de la totalidad ya rota en pedazos era tan pequeña en relación con todo el conjunto, que el individuo particular no tenía por qué conocer esta relación, no tenía por qué tenerla a la vista.”

estoica, o valor que é atribuído à *pessoa* não depende das condições concretas de sua existência. O Estado burguês se funda sobre a ideia do direito privado, que é a base real do estoicismo, mas o estoicismo não entendido como ideia abstrata, mas como realidade social e histórica a partir de seu surgimento no império romano (HEGEL, 2011; KOJÈVE, 1947).

O estoicismo característico da consciência escrava é solipsista, pois não atribuiu nenhum valor e *ser* autênticos senão a si mesmo. O proprietário privado subordina tudo, inclusive ao Estado, ao valor absoluto de sua propriedade. Assim, se apenas a *realidade* das ideologias particularistas, congregadas por meio de teoria individualistas, é a propriedade privada, é somente no mundo burguês, o qual é dominado por essa ideia, que o individualismo pode se tornar uma força social real (SALGADO, 1996).

O princípio da subjetividade, embora seja constituinte da substância ética e, portanto, da essência do Estado, uma vez separado dela acarreta na demolição do interior do próprio conceito do Estado. A consciência de si em sua subjetividade se coloca como fim em si mesma, ao mesmo tempo em que o Estado é articulado como um *meio* para esse seu fim. A consequência dessa alienação é que a substância almejada deixa de ser o ético e se torna a riqueza. Essa é a “essência burguesa” do império romano que, segundo Hegel (2011), também pode, explicar o surgimento do mundo cristão a partir de seus escombros, já que o burguês deve trabalhar como o *escravo*. Para Kojève (1947), o conceito de trabalho em Hegel se estabelece no sentido que de ele não pode ser uma função verdadeiramente humana se não sob a condição de *realizar* uma ideia. Ou seja, uma ação, para que seja considerada racional, deve seguir de um projeto pré-estabelecido ou a partir dele, porque a ideia é o primeiro elemento da ação. O *escravo*, assim, deve trabalhar se amparando a partir da ideia do *mestre*. A solução hegeliana para a substituição do *mestre* é a ideia de Estado, isto é, comunidade mais governo. Já burguês, por outro lado, tampouco tem para si uma comunidade na qual possa se apoiar, porque o mundo burguês é um aglomerado de proprietários privados, isolados uns dos outros, sem uma comunidade efetiva, e porque ele não trabalha para outro que não para si mesmo enquanto *pessoa jurídica*, enquanto proprietário privado. Para Kojève, isso significa que o burguês trabalha para a propriedade enquanto tal, isto é, ele trabalha pelo capital.

O burguês-trabalhador só se transforma em cidadão de um Estado absoluto, ou seja, do Estado em que o absoluto é a *comunidade*, quando se torna um guerreiro. Dessa

maneira, ele insere a dinâmica da luta em sua existência, porque pode arriscar conscientemente e de forma voluntária sua vida, pondo à prova sua existência como um ser mortal. No mundo burguês não existem mestres: o burguês não é escravo nem mestre, ele é seu próprio escravo, é escravo capital. É dele mesmo, então, que ele deve se libertar. Contudo, sua libertação não se dá no campo de batalha em luta contra uma força exterior, pois é preciso começar por si mesmo – o burguês-trabalhador, tornado revolucionário, cria em si mesmo a situação que lhe introjeta o elemento da morte. É a comoção criada ao redor do período do Terror que se realiza a síntese final, o Império Napoleônico, por meio do qual a causa comum universal é realizada e o indivíduo singular é reconhecido em sua particularidade por todos (HEGEL, 2011; KOJÈVE, 1947).

A república platônica do intelecto é, dessa maneira, substituída. O Estado passa, lentamente, a ser concebido a partir da manifestação exterior do direito da propriedade privada. O cidadão grego cede espaço à *pessoa* do direito romano, capaz de direitos privados e de liberdade interior, mas também responsável pela sua própria liberdade externa, que se manifesta pela escolha de sua profissão e pelo acesso livre aos órgãos do Estado. Nos primeiros cursos de Jena, Hegel ainda estava muito ligado à cidade antiga descrita na *República*. A representação que Platão fazia da vida em sociedade e da atividade política variava pouco sobre a história e, por conseguinte, não tem elementos que permitem pensar as distinções características dos cidadãos e dos estados modernos (SALGADO, 1996).

Segundo Hyppolite (1996), os traços definitivos da *Filosofia do Direito* vão ser traçados já nos anos de 1805-1806, que são imediatamente precedidos pela composição da *Fenomenologia*. A noção de destino, que havia aparecido no centro do pensamento hegeliano não desapareceu, mas a utilização que Hegel faz da vida política e social procura estar de acordo com os eventos históricos da época. Na *Fenomenologia*, Hegel considerava que a Revolução Francesa era o evento que permitiria uma espécie de “retorno” moderno à república platônica⁶⁵, já que novamente se abria na história uma oportunidade para resgatar a substancialidade ética do Estado.

Uma das características do mundo moderno foi o desenvolvimento do individualismo em várias formas e desde o século XVI o se tornou um problema. Sociedade, isto é, as

⁶⁵ Nesse sentido, confira: SHKLAR, Judith. Hegel's Phenomenology: an elegy of Hellas. In: PELCZYNSKI, Z. A. **Hegel's political philosophy**: problems and perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 73-89.

instituições políticas e o Estado, eram tidos como constrangimentos contra os quais cabia ao indivíduo se rebelar. No cristianismo e na consciência cristã, a fonte desse individualismo é indicada como o princípio da “subjetividade absoluta”. A divisão da consciência em dois mundos, expressa pela sentença: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, demovia o homem de encontrar o absoluto no “aquém terreno”. O Estado era uma realidade objetiva que estava oposta ao saber que o indivíduo tinha do absoluto, mas esse saber, por sua vez, permanecia retido apenas na subjetividade. Essa oposição “trágica” não estava presente na liberdade da cidade antiga e, por isso, o jovem Hegel planejava uma fusão desses dois mundos em uma religião do povo que fosse consciente do espírito original, que é a liberdade subjetiva do cidadão que encontra sua vontade realizada em seu Estado. Na *Fenomenologia*, contudo, Hegel considerava que com a Revolução Francesa um novo momento da história surgia: “Estão reconciliados estes dois mundos, e o céu baixou e se transplantou para a terra” (HEGEL, 2011, p. 401) – já que o Estado deveria tornar-se imediatamente expressão da vontade de cada um.

Para Hyppolite (1996), a identidade da vontade e da vontade geral, isto é, do indivíduo e do Estado, não pode ser estabelecidas sem mediações, como era o caso do mundo antigo. A verdadeira liberdade para o indivíduo é ascender à vontade geral e participar da organização objetiva que o transcende, mas agora a mediação é necessária. O Estado, para Hegel, não é algo de *artificial*, muito menos algo de *natural*, ele surge a partir da vontade ética dos indivíduos. Sem embargo, essa elevação até o Estado ético não é imediata, já que existe um conflito, latente ou manifesto, dependendo do caso, e o Estado moderno entende a simultânea oposição entre a vontade individual e a vontade geral e procura reconciliá-las. O Estado ético está acima da sociedade civil e da família e é a verdadeira realização da liberdade objetiva na terra. Ele é a unidade orgânica do universal e do particular, sendo o universal a liberdade concreta e o particular as instâncias de intermediação entre indivíduo (singular) e o Estado.

Com efeito, o Estado não é um conjunto desordenado de indivíduos; é uma universalidade concreta, orgânica, isto é, o Estado não uma formação em que os indivíduos são matematicamente somados, pois os indivíduos exercem funções em órgãos que envolvem toda a vida estatal: “o Estado concreto é o *todo articulado em seus círculos particulares*” (HEGEL, 2010, p. 286). O indivíduo que emerge da Revolução é o burguês. Diferente do cidadão, propriamente aquele entendido por Hegel, o homem da

pólis grega, o burguês é aquele que serve a si mesmo, servindo só indiretamente ao Estado.

Já no artigo *Sobre o direito natural* (2007), Hegel havia demonstrado que o grande equívoco dos teóricos do direito natural havia consistido em confundir sociedade e Estado, na medida em que Estado era apenas um agregado de indivíduos. Para Hegel, essa definição se aproxima mais da sociedade civil, pois é ali que vige a importância indivíduos autônomos, conectados por suas necessidades e assegurados por meio de uma constituição jurídica das pessoas e da propriedade.

Na *Fenomenologia* (2011), a perda da liberdade decorre da alienação da consciência escrava. É o trabalho que, depois dessa alienação radical, faz o retorno da consciência alienada novamente à consciência de sua liberdade, mas aqui apenas a *consciência* faz a experiência da liberdade, porque fica imanente na forma de alienação pela entrega do resultado do trabalho ao senhor.

Na *Filosofia do direito* (2010), Hegel não está mais tratando da experiência da consciência expressa em diversas figuras; ele segue o espírito que capta a si mesmo em seu conceito. No Estado moderno, a conciliação entre a ordem estatal e a liberdade subjetiva só é possível por meio da sociedade civil, sem a qual ele ainda estaria preso ao modelo da antiguidade grega, isto é, com a ordem estatal não sofrendo oposição da liberdade subjetiva.

A MEDIAÇÃO SOCIOPOLÍTICA DO ESTADO MODERNO

“Estas posições de Hegel estão em toda parte: quando definimos o Ocidente pela invenção da ciência ou pela do capitalismo, é nelas que nos inspiramos, pois ciência e capitalismo só podem definir uma civilização quando os compreendemos como “ascese no mundo ou “trabalho do negativo” (...).”

Merlau-Ponty

1. Sociedade civil

A distinção entre Estado e sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) foi feita por Hegel pela primeira vez na *Filosofia do direito* (2010), publicada em 1821. A sociedade civil é o estágio intermediário no desenvolvimento dialético da “vida ética” (*Sittlichkeit*), a qual parte do micro cosmo da família, perde-se no atomismo da sociedade civil, mas recompõe e busca organizar-se em direção ao Estado ético. A sociedade civil, destarte, é o estágio de contradição necessária da “vida ética” encontrada nas pequenas comunidades humanadas que devem ser suprassumidas (*aufgehoben*) pela grande comunidade politicamente independente, o Estado ético. Já que a vida social da sociedade civil é radicalmente diferente daquela do mundo ético da família, Hegel acredita que ela é igualmente diferente da vida pública do Estado, embora seja um momento necessário para o alcance da comunidade política moderna estruturada racionalmente (PELCZYNSKI, 1984).

A separação conceitual de Estado e sociedade civil é um das características mais originais, mas também uma das mais problemáticas da filosofia política de Hegel. O termo *bürgerliche Gesellschaft*, que também significa “sociedade burguesa”, é igualmente um conceito fundamental para a teoria social de Marx. Pelczynski (1984) explica que Marx questionou o contexto filosófico desse conceito em Hegel, a validade da forma hegeliana

de dialética e as suas supostas mistificações no tratamento do ser humano real, da organização social, dos fatos históricos e do processo dialético no desenvolvimento de uma entidade metafísica, o espírito ou a ideia⁶⁶. Enquanto mantém a distinção entre Estado e sociedade civil, Marx rejeita a ideia de que o Estado é uma comunidade política com uma característica ética distinta, além de negar sua primazia na vida social e histórica. Ele reverte a relação hegeliana entre os dois conceitos de Estado e sociedade civil e toma esta como preponderantemente burguesa, considerando-a o único terreno da vida política e a fonte exclusiva de sua transformação. Como ele escreve no prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*:

A minha investigação desembocava no resultado de que tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se baseiam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses o franceses do século XVIII, sob o nome de "sociedade civil", e que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política (MARX, 2008, p. 46-47)

Bobbio (1991), citando o jusfilósofo italiano Gioele Solari (1872-1952), relata que este entendia que a etapa seguinte à sociedade civil, isto é, o Estado ético, significava a passagem do estado liberal ao estado social ou socialista, pois rebatia o individualismo da filosofia iluminista e sugeria uma filosofia da sociedade. Solari considerava que através da distinção entre sociedade e Estado, Hegel teria lançado as bases de uma filosofia social.

Nos escritos do jovem Hegel, já havia referências a uma esfera econômica dos interesses privados, especialmente típica da burguesia, com a ele contrastava com a esfera dos interesses públicos, conduzidos, no Estado moderno, pelo monarca, pelos estamentos e pelo serviço público. Hegel, no entanto, ainda é incapaz de conceituar o processo histórico. Alguns anos mais tarde, na *Filosofia do direito*, ele seria capaz de fazê-lo ao atribuir à esfera privada a expressão “sociedade civil” e à pública, “Estado” ou, como ele fará algumas vezes para enfatizar o contraste entre “civil” e “político”, o “Estado político” (FD §§ 267, 273, 276) (HEGEL, 2010; ROSENZWEIG, 2008).

⁶⁶ Ilting alega que a crítica aos conceitos hegelianos de espírito ou ideia não invalidam a filosofia sociopolítica de Hegel, a despeito de a tornarem obscura, ou mesmo encobrirem suas intenções teóricas. Existem outros pontos verdadeiramente problemáticos na filosofia de Hegel, continua este autor, como a intenção de seus trabalhos de influenciar a atividade política na Prússia, ou a enorme dificuldade de reduzir os fenômenos políticos e sociais concretos com um *locus* histórico a categorias filosóficas abstratas, de acordo com as necessidades de lógica dialética atemporal. Cf: ILTING, K.-H. Hegel's concept of the state and Marx's early critique. In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). **The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984a, p. 93—113; ILTING, K.-H. The dialectic of civil society. In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). **The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984b, p. 211-226.

Como aponto Avineri (1972), a mais importante influência na evolução da teoria política de Hegel foi a obra de Adam Smith e outros economistas britânicos. Petry (1976), em seu famoso artigo sobre a influência de jornais ingleses sobre Hegel, relata que já em Jena, o filósofo aprofundava seus estudos de economia clássica com a leitura de jornais e relatórios das sessões parlamentares. Essa influência se faz notar principalmente na terceira seção da filosofia do espírito dos escritos de 1805-1806, a *Filosofia real* (2006). Ali ele descreve os efeitos da sociedade industrial sobre a sociedade moderna em termos tão vívidos quanto os trabalhos de Marx, mas Hegel ainda não é capaz de produzir uma teoria sistemática da sociedade civil, ou integrá-la de maneira complementar ao seu sistema, porque a teoria precisa manter uma margem de arbitrariedade que só será resolvida em formulações posteriores, até atingir a forma final na *Filosofia do direito*.

Taylor (2014, p. 470) explica que “a sociedade civil é o nível de relações nas quais os seres humanos ingressam não somente como membros de famílias, nem como membros de alguma comunidade ética, (...) mas justamente como indivíduos”. Dessa maneira, a sociedade civil revela concretamente o sujeito livre, característico da modernidade, em que o trabalho livre é a ação que cria as bases dessa sociedade. Essa é a expressão da anotação do §209 da *Filosofia do direito*, onde se lê:

(...) todos são idênticos. O homem vale assim, porque ele é homem, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, pela qual o pensamento vale, é de uma importância infinita – apenas é insuficiente quando se fixa, enquanto *cosmopolitismo*, num opor-se à vida concreta do Estado (HEGEL, 2010, p. 203).

Assim, em termos gerais, a expressão sociedade civil reflete na filosofia hegeliana a tomada de consciência de que seu tempo era resultado da Revolução Francesa, o surgimento de uma sociedade despolitizada por meio da centralização da política no soberano ou no estado revolucionário, e a mudança do ponto de gravidade da política para a economia. No bojo dessas mudanças, que foram experimentadas simultaneamente com a Revolução Industrial, a sociedade europeia via a separação das esferas do “político” e do “civil” (RIEDEL *apud* PELCZYNSKI, 1984).

A sociedade civil surge da dissolução “natural” das famílias, que geram indivíduos autônomos: “essencialmente mediante o princípio da subjetividade, a família dissocia-se em uma *pluralidade* de famílias, que se comportam de maneira geral como pessoas concretas autônomas, e, por isso, exteriores umas às outras” (HEGEL, 2010, p. 188). Na *Filosofia do direito*, a família guarda proximidade com a *pólis* grega. As duas são a “substância imediata do espírito” – uma espécie de início “natural” dele – em que o

sentimento de unidade entre os membros ocorre de forma imediata. O desenvolvimento do princípio da subjetividade que, estudado no capítulo anterior, levou ao fim da unidade ética grega, da mesma forma com a família, induz os filhos, até então “membros” da família, a tornarem-se independentes e, assim, aptos para comporem outras famílias. Esse processo é marcado por certa perda da vida ética. A ampliação do número de famílias, no entanto, leva ao surgimento de uma nação, que, com isso, tem uma origem “natural” comum. As origens da sociedade civil são a transição de uma cultura familiar e tribal àquela de uma sociedade complexa, que pertence ao plano histórico (HEGEL, 2010).

O trabalho na sociedade civil diferentemente daquele oriundo da relação entre senhor e escravo, é trabalho livre. Livre significa que a escolha da atividade e o engajamento nela é a ação formadora do homem e de sua realidade interna e externa. A vontade escrava não era livre. Sua atividade produtiva visava à satisfação de outra vontade, a de seu mestre. A consciência, no entanto, atingiu outras etapas. O cristianismo mostrou que o verdadeiro mestre dos homens é a morte e a Revolução trouxe a consciência racional desse processo, isto é, de que se a morte é o senhor do homem, ele deve trabalhar senão para si. Por isso, a sociedade civil é o conjunto da comunidade dos livres proprietários, quer seja de um grande industrial ou de um humilde operário. Todos trabalham para si como pessoa jurídica, e o sistema hegeliano irá se debruçar sobre isso apenas como uma exceção (HEGEL, 2011, 2010; SALGADO, 1996).

Para Salgado (1996), isso significa que a sociedade civil hegeliana é uma representação do estado liberal europeu que ia surgindo no começo do século XIX, marcado pela nascente liberdade de expressão (FD § 316), de educação dos filhos (§ 239), de modo de vida (§ 206) e de trabalho (§ 204), de consciência (§ 137) e de confissão religiosa (§ 270 A)⁶⁷, de propriedade (§ 41) e de mercado (§ 236 A) etc., bem como por organizações que garantiam essas liberdades, mormente, as privadas ou formais, dentre as quais as mais importantes são o trabalho e a propriedade, mas que se estruturam em uma relação sub-reptícia entre a liberdade formal e a liberdade real. Portanto, a sociedade civil detém elementos-chave para a caracterização de um estado de direito clássico, como uma economia com pouca intervenção estatal, um ordenamento

⁶⁷ Veja especialmente a nota de rodapé de Hegel, onde ele discorre sobre a tolerância religiosa em relação a seitas e grupos religiosos menores. Cf: HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**. Trad. Paulo Meneses et. al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, p. 246.

bem estabelecido com ampla proteção aos direitos privados e um aparelho estatal preparado para proteger as regras do jogo econômico e garantir os interesses individuais. Nas palavras de Benedetto Croce:

Isso que nós chamamos de vida política e Estado em sentido estrito ou em sentido próprio corresponde aproximadamente ao que Hegel chamava de 'sociedade civil' (*bürgerliche Gesellschaft*) e que compreendia não só a operosidade econômica dos homens, a produção e a troca de mercadorias, mas também o direito e a administração ou o governo com base nas leis⁶⁸ (CROCE, 1967, p. 213) (tradução nossa).

O cidadão burguês, o indivíduo que surge a partir da Revolução Francesa, é o legítimo representante da sociedade civil, onde a liberdade de todos se estabelece como principalmente como igualdade formal, igualdade perante a lei. Não existem mais privilégios sobre o trabalho, que se tornou ao mesmo tempo trabalho livre e individual. Grosso modo, na sociedade civil o absoluto é a finalidade privada: cada indivíduo é um fim em si mesmo e os outros indivíduos são um meio, compondo assim um sistema entrelaçado na satisfação individual das necessidades de subsistência (SALGADO, 1996).

As trocas econômicas características da sociedade civil tomam lugar ao longo da estrutura legal que define os direitos individuais, a personalidade jurídica e a propriedade. Apesar de o fundamento da sociedade civil ser as necessidades humanas e as atividades e relações envolvendo suas satisfações – as quais contribuem para o surgimento dos estamentos e as corporações – Hegel inclui nesse conceito também a atividade de algumas autoridades públicas que geralmente são tidas como órgãos do Estado, como os tribunais e a polícia (*Polizei*), isto é, as agências regulatórias e as entidades públicas responsáveis pela promoção do bem-estar social. A razão para isto é que tais autoridades se ocupam com o meio de vida, a felicidade e os direitos dos indivíduos membros da sociedade civil. As atividades privadas são a maior parte da sociedade civil, mas as autoridades públicas intervêm nas operações de mercado com vistas a garantir a segurança e a propriedade, bem como a subsistência e o bem-estar social, a razão de ser da sociedade civil. Vejamos o que Hegel escreve no § 236 da *Filosofia do direito*:

Os diversos interesses dos produtores e dos consumidores podem entrar em colisão uns com os outros, e se, de fato, a relação correta se estabelece por ela mesma *no todo*, assim requer a compensação se mantenha acima de ambos. O direito a tal regulação para o singular (por exemplo, a taxação dos artigos de

⁶⁸ “Ciò che noi abbiamo chiamato vita politica e Stato in senso proprio, corrisponde a un dipresso a quella che lo Hegel chiamava ‘società civile’ (*bürgerliche Gesellschaft*) e che comprendeva non solo l’operosità economia degli uomini, la produzione e lo scambio delle merci e dei servizi, ma anche il diritto e l’amministrazione o governo in base alle leggi”.

carecimento vital mais comum) reside no fato de que, mediante a exposição pública das mercadorias, as quais são de uso totalmente universal e cotidiano, não são tanto oferecidas a um indivíduo enquanto tal, porém a ele enquanto universal, ao público, cujo direito de não ser enganado e a inspeção das mercadorias pode ser representada e assumida, enquanto uma ocupação coletiva, por um poder público. – Mas principalmente o que torna necessárias uma prevenção e uma direção universais é a dependência dos grandes ramos da indústria das circunstâncias estrangeiras e de combinações distantes, que os indivíduos que dependem dessas esferas e estão ligados a elas não podem abranger com a vista em seu contexto (HEGEL, 2010, p. 219-220)

Obviamente, Hegel não tinha a mesma crença nos resultados benéficos de uma economia de mercado não regulada como os economistas clássicos⁶⁹.

Segundo Pelczynski (1984) o contexto histórico do surgimento do conceito de sociedade civil põe em questão o quanto ele é capaz de elucidar a realidade social contemporânea, porque Hegel o formulou quando o capitalismo estava em estado inicial na Inglaterra, que servia de principal fonte para o conhecimento da sociedade industrial moderna, e só depois de sua morte ele começaria a produzir efeitos na Alemanha.

Plant (1984) alega que a estrutura conceitual da sociedade civil antecipa parcialmente o fenômeno chamado de “crise de legitimação do capitalismo moderno”, pois a defesa da expansão da atividade do Estado colocaria em ameaça a relativa autonomia das esferas civil e política, que são a base da teoria social de Hegel. Ele acredita que é um equívoco da teoria porque o senso de comunidade deve fazer referência a atitudes e intenções daqueles que estão na relação comunitária, pois a comunidade não é apenas um efeito ou consequência das atividades privadas, já que ela depende de um sentido real de co-pertencimento. Como essa motivação não é característica das relações de mercado e porque o senso de solidariedade não pode existir sem ela, não é surpreendente que os motivos reais requeridos pela atividade de mercado reaparecem e tornam impossível em algumas áreas cruciais a ação dos estados pelo bem comum.

Walton (1984), por outro lado, defende que a teoria da sociedade civil de Hegel é suficientemente fundada na realidade econômica e sua teoria filosófica sugere uma saída para os dilemas postos pela moderna sociedade industrial. Em seu artigo, ele salienta os pontos que distinguem Hegel tanto dos utilitaristas quanto do marxismo, não porque a teoria política do filósofo seja completamente diferente destas, mas pelo motivo de que a alternativa hegeliana apresenta alternativas àquelas duas correntes. Hegel oferece uma

⁶⁹ Plant compara as medidas propostas por ele para questões como a pobreza, o desemprego e as flutuações de mercado às medidas defendidas pelo economista britânico John Maynard Keynes (1883-1946). Cf: PLANT, Raymond. Hegel on identity and legitimation. In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). **The state and civil society**: studies in Hegel's political philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 227-244.

crítica precisa a certas características da organização econômica capitalista, sem, no entanto, pressupor a abolição da propriedade privada dos meios de produção ou até mesmo da própria sociedade civil, como foi recomendado por Marx. Hegel sugere algumas mudanças ao longo da economia capitalista e da estrutura da sociedade civil.

Walton (1984) também reflete sobre o caráter social do sistema das necessidades, isto é, a descrição de um complexo sistema de relações recíprocas que promovem a satisfação dos interesses pessoais. Os indivíduos se tornam dependentes uns dos outros para a satisfação de suas necessidades, usando uns aos outros como meios e competindo entre si. As implicações éticas do caráter contextual das necessidades individuais são trazidas por meio da noção de reconhecimento. Hegel argumenta que o reconhecimento é geralmente associado com a dialética do senhor e do escravo, exposta na *Fenomenologia do espírito* (2002), mas é importante notar que ele usa esse argumento do reconhecimento em outros contextos. No sistema das necessidades, os indivíduos são capazes de reconhecer uns aos outros como participantes comuns em um esquema de relações recíprocas. As necessidades e interesses alheios são abrangíveis, porque eles são informados pelo sistema comum dos conceitos os quais estabelecem a base para o reconhecimento social. Na *Filosofia do direito*, no § 192, Hegel escreve:

Os carecimentos e os meios tornam-se, enquanto ser-aí real, um *ser para outros*, mediante esses carecimentos e esse trabalho a satisfação é reciprocamente condicionada. A abstração, que se torna uma qualidade dos carecimentos e dos meios, torna-se também uma determinação da vinculação recíproca dos indivíduos entre si; essa universalidade enquanto *ser reconhecido* é o momento em que ela, em seu isolamento e em sua abstração, torna *concretos*, enquanto *sociais*, os carecimentos e os modos da satisfação (HEGEL, 2010, p. 195) (grifo nosso).

O aparente individualismo excessivo, ou na linguagem hegeliana, o atomismo do sistema das necessidades, quando visto de perto, revela-se a base do mútuo entendimento e das ligações éticas. O caráter social do sistema das necessidades é desenvolvido exposto especialmente pela doutrina dos estamentos, que é o principal aspecto da teoria da organização racional da sociedade civil e que é também decisivo em superar o individualismo utilitarista como a ética dominante na atividade econômica. Assim, o utilitarismo individualista é superado pela mediação pela mediação das atitudes e valores que dão sentido ao ser social individual. Os estamentos proveem uma esfera de relações sociais que capacita o indivíduo a se identificar com outros e ligado a isso altera fundamentalmente suas atitudes em torno de sua atividade econômica e as relações envolvendo isso.

2. Estamentos

Tendo distinguido sociedade civil e Estado em duas esferas diferentes da “vida ética”, com suas atitudes características, formas de atividades e estruturas institucionais, Hegel, no entanto, está mais preocupado em demonstrar as ligações, ou “mediações” que existem entre eles na realidade para arguir que sociedade civil e Estado têm uma justificação racional. A especialização do trabalho cria grupos sociais, os estamentos⁷⁰ (*Stände*) que favorecem determinadas características éticas em seus membros:

O indivíduo dá-se apenas efetividade quando entra no *ser-aí* em geral, com isso, na *particularidade determinada*, delimitando-se assim *exclusivamente* a uma das esferas *particulares* do carecimento. Por isso a disposição de espírito ético, nesse sistema, são a *retidão* e a *honra do estamento*, é fazer de si e, de fato, por determinação própria, pela sua atividade, diligência e habilidade, um membro de um dos momentos da sociedade civil-burguesa e de se manter enquanto tal e apenas cuidar de si por essa mediação com o universal, assim como ser *reconhecido* desse modo na sua representação e na representação do outro (HEGEL, 2020, p. 202).

Estamentos são, além disso, elementos essenciais para a ideia hegeliana de representação política. São predominantemente os membros dos estamentos ou os deputados das corporações, e não os cidadãos isolados, os agentes que entram na arena política do Estado ético. Tal sistema representativo também garante que o Estado político e os interesses universais não são um todo à parte dos interesses da sociedade civil. A ideia hegeliana do Estado orgânico como um “Estado de estamentos”

⁷⁰ Na *Filosofia do direito* e em outros escritos, Hegel distingue os termos *Stand* de *Klasse*. Segundo Boyd, *Klasse* revela um caráter sociológico estranho ao conceito de *Stand*, que é construído e institucionalizado a partir da correspondência entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo. Em uma nota da sua tradução para o francês da *Filosofia do direito*, Kérvegan explica que os estamentos são agrupamentos estatutários entre os quais estão repartidos os indivíduos, ligados, mormente, sob laços instituídos pelo *status* jurídico e pela “condição” (nobre, burguês, eclesiástico, etc.) de seus integrantes na sociedade. Como fica salientado no §206 da *Filosofia do direito*, o estamento o qual um indivíduo faz parte é ditado por sua profissão, que é o elemento determinante de seu modo de ser social. Para marcar essa diferença, os tradutores brasileiros da *Filosofia do espírito* usaram “estamento” para traduzir *Stand*, ficando o outro termo traduzido como “classe”. Já o tradutor português de *O sistema da vida ética* preferiu o termo “estado” para *Stand*, como também o faz Rosenfield em *Política e liberdade em Hegel*. Nós achamos melhor seguir a escolha dos tradutores brasileiros, porque se evita o risco de confundir os estamentos com o termo estado, quando referindo as organizações políticas soberanas. Para uma discussão aprofundada sobre o conceito de estamento (*Stand*), confira: BOYD, Nathaniel. **Hegel’s concept of the estates**. Dissertation (Doctor in Philosophy) – Department of Politics, History and the Brunel Law School, Brunel University London. London, 2015, p. 40 e ss. Confira também: HEGEL, G. W. F. **Principes de la Philosophie du Droit**. Trad. Jean-François Kérvegan. Paris: PUF, 2013, p. 367, nota 1; HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**. Trad. Paulo Meneses et. al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, p. 201 e 202; ROSENFELD, Denis L. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 183 e ss.

(*Ständestaat*), não apenas vai de encontro as ideias modernas sobre participação política, mas parece militar contra a originalidade da distinção entre sociedade civil e Estado.

Na *Filosofia do direito* (2010), o trecho da sociedade civil absorve parte do que, na formulação de 1802, *O sistema da vida ética* (s/d), estava a cargo do Estado e que, mesmo sendo um elemento de sua constituição, tinha inicialmente, em oposição ao governo do Estado, prevalecido como o verdadeiro Estado da sociedade civil: a doutrina dos estamentos (*Stände*). Como explica Rosenzweig (2008, p. 451), o Estado hegeliano não reconhece o indivíduo em sua totalidade de imediato, uma “abstração” das sociedades democráticas, até por que “assim como o Estado se distingue da sociedade, distingue-se o homem, na condição de suporte do Estado, da ‘pessoa particular’, na condição de membro da sociedade”. A sociedade civil é a garantia da liberdade do homem frente ao Estado. Apenas assim se chegaria à concepção completa da sociedade civil como sendo um “Estado externo”, pois não se trata apenas de homens isolados gerindo seus negócios, ansiosos pelo direito da segurança da sociedade, mas, de um modo geral, de o homem exercendo uma profissão, inserido como um membro de seu estamento.

A vida econômica, o “sistema das necessidades”, é examinada por Hegel através dos olhos da economia política clássica. Em sentido puramente econômico, Hegel concebe a necessidade dos estamentos a partir das diversidades do trabalho. Como no texto de 1802, na *Filosofia do Direito* são ainda três estamentos, mas as inovações trazidas pelo conceito de sociedade civil levaram a algumas mudanças, a começar pela articulação econômica entre os estamentos, e não mais no sentido ético-psicológico de 1802. A liberdade de profissão, já reconhecida em 1802, se torna o verdadeiro fio condutor através da concepção puramente econômica da articulação dos estamentos. A livre escolha de profissão e o conceito econômico de estamentos, ambos configuram-se mutuamente. Como se verá mais a frente, o campo político também acolhe essas diferenças, com a evidente organização da representação popular em função dos estamentos.

Na *Filosofia do direito*, o primeiro estamento é o que Hegel chama de *substancial*, o estamento dos camponeses que, segundo Rosenzweig (2008, p. 454-455) foi “em parte transformada, através da racionalização do negócio [agrícola], em uma classe industrial (...) em todo lugar instalada, sempre que possível, em suas próprias terras” e “vivendo em uma comunidade de interesses com o proprietário da terra”. Esses novos camponeses

deixaram depender, no que se refere à administração da justiça, da nobreza agrária, como era o caso da Prússia ainda poucos anos depois da Revolução Francesa. O texto hegeliano é esclarecedor quanto à relação que quer se estabelecer para esse estamento:

a) O estamento substancial tem seu patrimônio nos produtos naturais de um solo que ele trabalha – um solo que é apto a ser propriedade privada exclusiva e que não exige apenas uma utilização indeterminada, porém uma elaboração objetiva. Diante da ligação do trabalho e do ganho às épocas naturais fixas singulares e à dependência do rendimento das características mutáveis do processo natural, o fim do carecimento torna-se uma *prevenção* para o futuro, mas conserva, mediante suas condições, o modo de uma subsistência menos mediada pela reflexão e pela vontade própria, e aí conserva em geral a disposição de espírito substancial de uma vida ética imediata, repousando na relação familiar e na confiança (HEGEL, 2010, p. 199).

A diferentemente da família, o estamento substancial é explicitado pela “elaboração objetiva”, resultante de um tipo de propriedade privada, a terra. O trabalho livre dá a forma a todos os elementos, inclusive os produtos da natureza. Como explica Rosenfield (1983, p. 185) “a tensão que aí está inscrita opõe o trabalho produtor do movimento da reflexão e uma natureza que, interiorizando progressivamente o trabalho (...), permanece de alguma forma estrangeira à atividade humana”, ou seja, mesmo que o homem se torne senhor da natureza, ele ainda está submetido às contingências do ciclo natural. Para Hegel, conseqüentemente, existe um sentimento de subordinação em relação à natureza, traduzido socialmente por uma tendência à submissão:

O primeiro estamento (...) tem pouca necessidade de pensar por si: o que ele ganha é um presente estrangeiro, uma dádiva da natureza. Este sentimento de dependência é fundamental para isso, e pode ser facilmente combinado com uma vontade de aceitar o que pode acontecer a ele pelas mãos de outras pessoas. O primeiro estamento é, portanto, mais inclinado à subserviência⁷¹ (HEGEL, 1991, p. 237) (tradução nossa).

Por outro lado, acredita Hegel que exista aí uma vantagem do estamento substancial, pois seu caráter mais estável e estão mesmo assegurados “*contra o próprio arbítrio*”, graças aos condicionantes naturais, o lhes permite tornem um meio termo entre o Estado e a parte propriamente burguesa da sociedade civil.

O estamento *universal* é composto pelos setores que compõe o serviço do Estado. No escrito de 1802, ele era composto por uma nobreza guerreira cujo trabalho “não pode ser nenhum outro a não ser o da guerra ou uma formação (...) em vista deste trabalho” (HEGEL, s/d, p. 64). Na *Filosofia do direito*, eles são a burocracia escolhida pelo mérito, cujo trabalho é mantido às expensas do Estado, e que se funda “sobre a possibilidade de

⁷¹ “The first estate, on the other hand, has little need to think for itself: a what it gains is an alien gift, a gift of nature. This feeling of dependence is fundamental to it, and may easily be coupled with a willingness to accept whatever may befall it at the hands of other people. The first estate is therefore more inclined to subservience (...)”.

uma ação desinteressada do indivíduo, (...) o único interesse da particularidade torna-se aqui o universal” (ROSENFELD, 1983, p. 186):

c) O *estamento universal* tem por sua ocupação os *interesses universais* da situação social; por isso ele deve ser dispensado do trabalho pelo fato de que ele é compensado pelo Estado, que reivindica sua atividade, de modo que o interesse privado encontre sua satisfação em seu trabalho para o universal (HEGEL, 2010, p. 201).

O estamento universal compõe o setor da sociedade civil responsável por controlar os desdobramentos de suas contradições do “sistema das necessidades”, ou seja, da crescente pauperização de um setor significativo da sociedade, economia liberal ligada aos avanços da industrialização, que são acentuados pelo estamento da indústria.

O estamento *industrial* é composto pelos setores burgueses da sociedade: o fabricante, o comerciante e o artesão, sem que se possa notar diferença em seus interesses. Trata-se do estamento que não tem outro meio para assegurar sua subsistência do que seu próprio trabalho e suas relações sociais se baseiam na livre concorrência e na liberdade de profissão. Existe uma dependência recíproca de todos em relação a todos, mas a insegurança de cada atividade produz um estado de direito que dá a cada um a possibilidade de usufruir os benefícios de seu próprio trabalho. Todos são iguais perante a lei, que por sua vez repousa sobre a liberdade de cada um:

b) O *estamento da indústria* tem por sua ocupação a elaboração do produto natural e é por meio de sua subsistência que ele depende de seu *trabalho*, da *reflexão*, do entendimento, assim como essencialmente da mediação com os carecimentos e os trabalhos dos outros. O que ele produz e o que frui tem de ser grato principalmente *si mesmo*, à sua própria atividade. – Sua ocupação diferencia-se, novamente, enquanto trabalha para os carecimentos singulares, *no estamento do artesanato* – enquanto massa do trabalho mais abstrato, para os carecimentos singulares, mas para as faltas mais universais, *no estamento dos fabricantes*, – e enquanto ocupação da troca dos meios isolados entre si, principalmente por meio da troca universal, o dinheiro, no qual o valor abstrato de todas as mercadorias é efetivo, *no estamento do comércio* (HEGEL, 2010, p. 200).

Em contraste com os camponeses, os burgueses estão envolvidos pelo sentimento de liberdade e ordem que surgiu, sobretudo, nas cidades. Esse traço, segundo Rosenzweig (2008), seria revelador da diferença política entre o campo e a cidade, que não foi será superado no momento do Estado ético. Outra questão levantada por Rosenzweig sobre este estamento é de que nele haveria propriamente um espaço para o conjunto dos trabalhadores industriais, que não existe dentro do sistema hegeliano como estamento.

3. Corporação e vida política corporativa

A corporação aparece na *Filosofia do direito* como um conceito de escopo limitado. A corporação pertenceria ao domínio da sociedade civil, a qual surge a partir da emergência do individualismo nas relações econômicas.

Os recentes avanços da industrialização levavam parte dos camponeses a se deslocarem para as cidades em busca de empregos. Alienados de seu ambiente relacional, esse setor da população começa a formar a população, o protótipo do proletariado de Marx. No escrito de 1802, Hegel já havia desenvolvido a ideia de que a riqueza teria a tendência à acumulação em alguns poucos muito ricos e que dessa maneira geraria uma camada da população vivendo na extrema pobreza. Mais tarde, na *Filosofia do direito*, Hegel asseverava, nesse mesmo sentido, que “a sociedade civil-burguesa, apesar de seu *excesso de riqueza, não é suficientemente rica*, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população” (HEGEL, 2010, p. 223). Rosenzweig (2008, p. 456) explica que Hegel “deduz dessa teoria da acumulação do capital o perigo de uma dissolução moral do estamento industrial, contra a qual o governo deveria ‘trabalhar muito intensamente’, por meio de “hospitais, fundações, conventos”. Entretanto, Hegel nota que é por meio do trabalho que os membros da sociedade civil têm garantida seu pertencimento nela, de modo que políticas assistencialistas vão ao encontro desse princípio da sociedade civil.

O aumento da desigualdade da distribuição da riqueza e o decorrente aumento da miséria são resultados de uma contradição entre mais trabalho, maior produção e maior pobreza. A população (*Pöbel*) é uma classe da sociedade civil que foi degradada a pobreza extrema, um amontoado atomizado e alienado da sociedade e que por isso não nutre qualquer sentimento de lealdade a ela, nesse sentido, falta à população instrumentos de mediação de sua vontade no Estado⁷².

⁷² No livro *Hegel's rabble*, Frank Ruda ressalta como o conceito de população (*Pöbel*) escapa da lógica sistemática de Hegel. Ruda, que segue de perto o desenvolvimento desse conceito na *Filosofia do direito*, desenvolve a hipótese de que a população é uma massa de indivíduos decorrentes dos desdobramentos do capitalismo industrial na Europa, e que pode ser inserido nem no conjunto da comunidade ética, nem no conjunto dos indivíduos burgueses da sociedade civil, bem como não pode ser a multiplicação mútua de ambos os conjuntos. Para Ruda, – que está aqui fazendo referência ao conceito hegeliano reconciliação por meio da pretensão da modernidade de se conformar como o tempo que não exclui a multiplicidade e a diferença, mas que, por sua vez, também resiste a essas tendências atomizadoras ou desagregantes da comunidade ética – existe dentro das possibilidades abertas pela filosofia de Hegel a pretensão de que essa modernidade possa ser reconstruída, isto é, de que a população possa ser inserida no sistema da vida ética. Ao mesmo tempo em que os desdobramentos da modernidade se revelam como a causa da população,

Avineri (1972) atenta que o elemento da consciência é central na descrição da emergência desse grupo e que Hegel salientaria que a natureza dialética do surgimento da população é acompanhado pela enorme concentração de riqueza. Como vemos na *Filosofia do direito*:

A queda de uma grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência, que se regula por si mesmo como o necessário para um membro da sociedade, – e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio, – produz o engendramento da *população*, a qual, por sua vez, acarreta ao mesmo tempo uma facilidade maior de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais (HEGEL, 2010, p. 223).

A consequência da dependência recíproca é que ao invés de desse sistema se revelar como um sistema racional ou livre, cuja interdependência se baseasse no critério da igualdade, mostra a sua face trágica. Para Rosenzweig (2008, p. 458), “a determinação conceitual psicológica da ‘plebe’”, que Hegel fornece na passagem expressa à cima, “indica já o que o conduz, plenamente no espírito da doutrina econômica burguesa do século XIX, a declinar *a priori* de auxílio do Estado: este auxílio seria ‘contra o princípio da sociedade civil’”.

Hegel cogita uma possível intervenção do Estado a fim de gerar uma situação mais socialmente mais harmoniosa, mas ele é consciente de que tal intervenção sofreria de preocupantes falhas do ponto de vista teórico (e prático), porque isso seria uma invasão do Estado na esfera da sociedade civil. Ele considera que é necessário preservar a autonomia da sociedade civil e, portanto, limita sua defesa a intervenção do Estado apenas como controle exterior e evita a conclusão de que o Estado deveria tomar conta da atividade econômica. Ele está consciente de que qualquer iniciativa direta da sociedade civil será apenas uma medida paliativa, enquanto todo o sistema não seja

como explica o § 244 da *Filosofia do direito*, ela não oferece uma solução a esse problema que está, então, além da possibilidade de síntese orgânica entre multiplicidade e singularidade e, dessa forma, suportar a impossibilidade de reconciliação. Ruda defende que, para Hegel, a modernidade não apenas se distingue pela sua tentativa de resistir a este conflito que é um conflito entre multiplicidade e singularidade, mas a modernidade é também marcada pelo fato de que no lugar em que ela tenta enfrentar a questão que agita e atormenta a sociedade moderna, especialmente, a questão da pobreza, ela é confrontada com um problema diferente: o problema de uma negatividade sem relação, e que isso é como um novo conceito de indeterminação (uma indeterminação em si e para si). No § 245, Hegel deixa claro que qualquer ação assistencialista iria contra o princípio do trabalho da sociedade civil. A solução apresentada, então, não é de ordem sistemática, no sentido que na comunidade ética pós-revolucionária, possa existir um “excesso de população”, cuja solução é a *colonização* da qual a “sociedade civil-burguesa culta é impulsionada e pela qual ela, em parte, proporciona a uma parte de sua população o retorno ao princípio familiar num novo solo”. Isso demonstra que existem algumas as fraturas na sociedade civil que não são completamente resolvidas pelo Estado ético. Cf: RUDA, Frank. **Hegel's rabble**: an investigation into Hegel's Philosophy of Right. New York: Continuum, 2011, p. 113 e ss; HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**. Trad. Paulo Meneses et. al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, p. 225.

reformulado. Para Avineri (1972), Hegel está entre o dilema de manter o Estado fora da atividade econômica e, assim, um grande grupo da sociedade civil também será deixado de fora da vida econômica, ou trazer o Estado para a economia, diminuindo suas contradições, ao custo de esmaecer a diferença entre a sociedade civil e o Estado e, com isso, todo o sistema da mediação e o progresso dialético no sentido da integração da diferença entraria em colapso.

Hegel se preocupou em construir uma filosofia em que pensar a necessidade da livre propriedade não exige a condução até a propriedade necessariamente igual. Por isso, ele explorou as ligações entre família e propriedade. Mas ele não ignorava que essa doutrina estava ameaçada pelo risco da aniquilação da sociedade civil, já que, com efeito, segundo sua própria dedução, a sociedade provém da dissolução da família. O ato de sair de uma família faz desse membro um integrante da sociedade civil.

O estamento substancial, os camponeses, se encontra propriamente na base natural de uma vida profissional ligada a propriedade familiar estável, mas, no estamento industrial, como vimos, inexiste qualquer estabilidade como essa. A essência do trabalho na sociedade civil é de que cada indivíduo considera o outro como meio para satisfação de sua necessidade. A corporação seria o meio de dirigir o “fim egoísta” do trabalho em direção a algo coletivo e universal:

A corporação (...) tem o direito, sob a fiscalização do poder público, de cuidar de seus próprios interesses contidos no seu interior de aceitar membros segundo a qualidade objetiva de sua habilidade e retidão, em número que se determina pela conexão universal, e de cuidar de seus integrantes frente às contingências particulares, assim como de cuidar da cultura em vista da capacidade para ser integrado a ela – de maneira geral, de intervir por eles enquanto *segunda família*, cuja posição permanece mais indeterminada para a sociedade civil-burguesa universal, que está mais distante dos indivíduos e do seu estado de miséria particular (HEGEL, 2010, p. 226).

Ela se constitui como certa autoadministração gente ao Estado, o que não significa que ele tenha uma legitimidade própria. Ela não é exatamente aquela corporação medieval, explica Rosenzweig (2008 p. 460), “mas, do ponto de vista da doutrina dominante da liberdade de empreendimento industrial (...), trata-se de um meio vigoroso” para garantir que a necessidade da livre propriedade sem que o conjunto de sua concepção seja afetado.

Hegel permanece em concordância com os preceitos da economia clássica. O que acontece é que diferente de Smith, Say e Ricardo, já que ele reconhece na garantia do patrimônio privado uma condição sem a qual nem de longe lhes parecia verdadeiramente necessária garantir por meios tão fortes e adequados quanto à corporação. O indivíduo se

sabe ser reconhecido como pertencente a um todo, sendo ele mesmo um membro da sociedade em geral. Ser membro de uma corporação é essencial para um burguês, pois apenas o elemento coletivo existe na sociedade civil. Dessa forma, a corporação fornece assistência aos seus integrantes não de modo meramente contingente. A doutrina hegeliana da corporação é de que essa instituição da sociedade civil se constitui para o indivíduo do estamento industrial como uma “segunda família” (HEGEL, 2010, p. 226). Assim, a família, o estamento e a corporação constituem juntos a raiz da mediação entre indivíduo e Estado. Esse fim universal que eles carregam é o que permite a sociedade civil passar ao Estado

O treinamento recebido através da associação a uma corporação não estava restrito ao comércio e a profissão. No § 291 da *Filosofia do direito* (2010), Hegel argumenta que a nomeação para os cargos civis devem ser feitos de acordo com o conhecimento e a habilidade, qualidades exibidas pelo indivíduo em seu grupo específico. De fato, o §254 expressa que a experiência adquirida na corporação assegura-lhe a mobilidade social oriunda do direito “natural” de externalizar seu trabalho.

Segundo Heiman (1971), Hegel entende que a mobilidade social e a participação política oferecidas pelas corporações funcionam como uma salvaguarda contra a calcificação da sociedade civil no sistema de estamentos, já que ao mesmo tempo que ele está preocupado que a articulação do sistema das corporações, comunidades e organizações religiosas possam apresentar um retrato muito familiar da sociedade feudal. No entanto, Hegel rejeita essa proximidade entre os segmentos da sociedade moderna e da feudal, porque a independência dos segmentos da sociedade medieval era tão ampla que a comunidade, se assim pudesse ser chamada, que não passava de um agregado de particularidades sem nenhuma coesão orgânica. Igualmente faltava na sociedade do Medievo um modelo de soberania que trouxesse a interação entre os segmentos da sociedade com uma ordem constitucional⁷³ (HEGEL, 1999, 2004, 2010).

Heiman (1971) insiati na função formadora da instituição. Segundo ele, a corporação hegeliana capacita seus membros a determinarem seus interesses econômicos e, gradualmente, os interesses políticos. A corporação oferece a eles

⁷³ Confira especialmente as páginas citadas a seguir. Na *Filosofia do direito*, vide, sobretudo, os §§ 278 e 286 e adendos. Cf: HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999, p. 365; HEGEL, G. W. F. *Constituição alemã*. In: **Political writings**. Trad. N. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 40 e ss; HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**. Trad. Paulo Meneses et. al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, p. 260-262 e 270-272.

proteção econômica: ela previne que eles caiam na pobreza, tanto material como a degradação ética, e asseguram-lhes a honra e o reconhecimento como um membro da estrutura orgânica:

Na corporação, a família não *tem* apenas seu solo estável, enquanto *segurança* da subsistência mediante a *qualificação*, [mas] tem um *patrimônio* estável (...), porém ambos são também *reconhecidos*, de modo que o membro de uma corporação não tem necessidade de atestar, por nenhuma *prova externa* ulterior, *sua capacidade* e seu rendimento e sua prosperidade ordinários, [isto é] de que ele *é algo*. Assim também é reconhecido de que ele pertence a um todo, de que ele mesmo é um elo da sociedade universal e que ele tem interesse e se esforça para um fim mais desinteressado desse todo; – ele tem, assim, em *seu estamento sua honra* (HEGEL, 2010, p. 227).

Deste modo, uma vez que o indivíduo foi reconhecido na completude de seus interesses ele se torna consciente do fato de que a proteção oferecida a ele pela corporação é mais bem proporcionada nas ações das autoridades públicas que legitimaram sua corporação. A hostilidade e a alienação do Estado que podem ser nutrida pelo singular é minorada pela existência da corporação e a socialização e a organização na administração entre seus membros provê um fundamento para o patriotismo e para a lealdade política.

Em um de seus vários momentos líricos, Hegel descreve o sentimento em torno da comunidade como a consciência de algo precioso, um sentimento de ser ao mesmo tempo “criador e criatura” do Estado, suas leis, sua história e sua disposição física⁷⁴. No entanto, em termos menos prosaicos, o patriotismo é entendido como sendo derivado da apreciação individual pela proteção que ele e seu grupo recebem da autoridade pública:

A *disposição de espírito* política, em geral, o *patriotismo*, enquanto certeza que está na *verdade* (uma certeza meramente subjetiva não surge da *verdade* e é apenas opinião) e enquanto o querer que se tornou *hábito*, é apenas o resultado das instituições que subsistem no Estado, enquanto é nele que a racionalidade está *efetivamente* presente, assim, como recebe sua confirmação pelo agir conforme suas instituições. – Essa disposição de espírito é, em geral, a *confiança* (que pode passar para um discernimento mais ou menos cultivado), – a consciência de que meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse no fim de um outro (aqui, do Estado), enquanto na relação comigo está como singular, – com o que precisamente esse não é imediatamente um outro para mim e eu sou livre nessa consciência (HEGEL, 2010, p. 240)(grifo nosso).

Heiman (1971) aduz que apesar de essa não ser a interpretação mais “imponente” do patriotismo, ela é determinada em trazer o interesse individual para a esfera da participação na formação da vontade estatal, *i.e.*, para a composição do poder legislativo. Para Heiman, é preciso frisar, a preocupação de Hegel nunca é abstrata: o filósofo nunca

⁷⁴ Cf: HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999, p. 49-50.

se refere aos “direitos de todos humanos”, já que o verdadeiro objetivo da lei positiva seria introduzir um mecanismo eficiente a ligar a distância que separa o direito privado romano e o direito público. Portanto, desviar do sentimentalismo é incapaz de superar esse afastamento de qualquer maneira racional. Além do mais, a situação do indivíduo confrontado pela complexidade e vastidão do Estado moderno precisa ser aperfeiçoado postulando-se um todo harmonioso, o que significa, sobretudo, povo e governo estruturados e articulados como um todo. A universalidade do Estado está fixada ao indivíduo não pela virtude de m ser singular *per se*, mas apenas pelo envolvimento em uma corporação ou estamento e, por meio disso, se tornando legalmente e politicamente identificável.

Kervégan (2006) explica que na teoria hegeliana da sociedade civil, a corporação é o derradeiro instituto daquela. Ela é a ponte entre esta e o Estado, o ponto de chegada da mediação recíproca entre as instituições sociais e a representação de seus interesses. A institucionalização dos agrupamentos sociais da sociedade civil-burguês, os estamentos e as corporações, que constituem o ponto de contato entre a esfera econômica e a política. A mediação exercida por esses meios significa, em primeiro lugar, que a esfera política não é passível de fundar a si mesma, isto é, o Estado não pode existir a não ser pela autoinstitucionalização e autogestão, mesmo que parciais, das estruturas sociais da família, mas, sobretudo, dos estamentos e corporações da sociedade civil. Em segundo lugar, isso significa que a sociedade civil não é uma realidade plenamente ética; ela é o reino do direito privado e, por isso, ela pode se constituir como um apêndice administrativo e gerencial da esfera socioeconômica, embora, mesmo organizada, não pode afastar o risco de um confronto entre seus grupos. A representação política se situa, portanto, na intersecção da “mediação social do político e da mediação política do social” (KERVÉGAN, 2006, p. 322).

O desenvolvimento da ideia do Estado não seria completo se o indivíduo e a corporação fossem deixados apenas na esfera econômica. O argumento para a “obrigação suprema”, a união dos interesses individuais com os do Estado, precisa passar pelo domínio da sociedade civil antes de chegar ao próprio Estado e é precisamente o espírito da corporação que provê os meios de mediação entre essas duas esferas:

O espírito da corporação, que se engendra na legitimação das esferas particulares, reverte-se ao mesmo tempo para dentro de si mesmo no espírito do Estado, visto que ele no Estado tem o meio de conservação de seus fins particulares. Esse é o segredo do patriotismo dos cidadãos segundo esse aspecto, de que eles sabem o Estado enquanto sua substância, porque ele conserva suas

esferas particulares, sua legitimação e a autoridade como seu como seu bem-estar (HEGEL, 2010, p. 273).

O Estado fornece ao indivíduo a oportunidade de “levar uma vida universal” (HEGEL, 2010, p. 230), isto é, a oportunidade de manter-se como uma unidade ética dentro de um conjunto ético maior. A base dessa ascensão ética não é um Estado monolítico *per se*, mas a estrutura que abriga os interesses e identidades de suas partes constituintes. A existência legal dessas partes é originária de seu reconhecimento pelo Estado. O Estado, assim, não é apenas um poder absoluto, mas a autoridade legal que mantém ordenadamente a relação entre seus grupos constituintes. Ele não pode agir de maneira tirana contra eles, já que seu poder depende do reconhecimento desses diversos elementos.

Heiman (1971) considera o argumento para esse Estado de direito “altamente circular” e seu modelo, estático, não fosse pela educação política que o indivíduo recebe da corporação. A educação eleva o indivíduo para além do domínio privado em direção ao direito público. A participação em uma corporação, na administração de seus interesses, nas decisões de seus membros e na eleição de seus representantes, tudo isso contribui para a formação de um senso político. Ainda que tenha muita consideração por essas atividades, Hegel mostra certa hesitação, e menos algum descrédito, porque ela tem muitos resquícios da liberdade formal:

A administração dos assuntos das corporações por seus próprios dirigentes, visto que eles conhecem, certamente, e têm diante de si seus próprios interesses e assuntos, mas de maneira menos completa o contexto das condições mais afastadas e os pontos de vista universais, será frequentemente desajeitada, – fora o fato de que outras circunstâncias contribuem para isso, por exemplo o estreito contato privado e a igualdade que, aliás, têm os dirigentes com os que lhes deveriam ser subordinados, sua dependência multiforme etc. Mas essa esfera própria pode ser considerada como o momento da *liberdade formal*, em que o conhecer, o decidir e o cumprir próprios, assim, como as pequenas paixões e fantasias, têm uma arena para expandir-se, – e isso tanto mais quanto o teor do assunto, o qual, desse modo, é corrompido, pior ou mais penosamente cuidado etc., é de menos importância para o mais universal do Estado, e tanto mais que o cuidado penoso ou tolo de tal assunto insignificante se mantém em relação direta com a satisfação e a opinião de si, que daí se obtém (HEGEL, 2010, p. 273).

Heiman (1971) considera que o sentido geral desses apontamentos lançam dúvidas quanto ao valor da educação política que Hegel designa para as corporações e lista dois efeitos que podem limitar a efetividade da ação política das corporações. A primeira, em consonância com a tradição romana, a aprovação legal para seu funcionamento (FD § 253 A). A segunda, o caráter misto da indicação dos dirigentes das corporações (§ 288 *in fine*). Apesar do tom de descrédito, Hegel não nega a importância das corporações. Ao ter apontado os efeitos do atomismo sobre o império romano ou a

França revolucionária devido a falta de organizações servirem de intermediárias entre o cidadãos e o Estado, Hegel é obrigado a optar por um modelo articulado.

O Estado é a organização das corporações e estamentos, “que são *círculos para si*, e nele nenhum momento deve mostrar-se como uma multidão inorgânica” (HEGEL, 2010, p. 283). O vácuo que entre os interesses privados e o universal é preenchido com essas palavras. O Estado, como Hegel o entende, não pode lidar efetivamente com uma multidão desorganizada (FD § 302), e ainda não pode um membro dessa multidão esperar ser reconhecido por meio exclusivo de sua singularidade. Para Hegel, organização significa articulação e articulação quer dizer o reconhecimento político dos grupos, das corporações e dos estamentos. Em resumo, todos esses elementos constitutivos do Estado devem contribuir para sua ação legislativa, ou seja, em última instância, a pessoa “privada” se torna “pública”, “política” (HEIMAN, 1971).

“Em nossos estados modernos, os cidadãos têm apenas uma parte limitada nos afazeres universais do Estado; mas é necessário prover o homem ético com uma atividade universal além de seu interesse particular” ⁷⁵ (HEGEL, 1991, p. 273) (tradução nossa). Nesse trecho, Hegel resume o desenvolvimento da relação entre corporação e Estado. As corporações e os estamentos preparam o caminho para a atividade política por meio da educação política que eles ofereceram aos seus integrantes. As corporações, principalmente, por permitirem a seus membros a experiência da autogestão, que os aproxima dos problemas enfrentados pelo legislativo e pela administração do Estado, o que significa que uma oportunidade às pessoas privadas de fazerem parte dos assuntos públicos.

Como se verá com mais detalhes no capítulo seguinte, o poder legislativo é composto por duas câmaras, a câmara alta, formada pelo estamento substancial e a câmara baixa composta por deputados, representantes eleitos dentro das corporações, comunas e cooperativas (FD § 308 *in fine*). Os deputados da câmara baixa carregam, em sua legislatura, os interesses e as ambições de seus grupos específicos (§ 311). Sem embargo, ao mesmo tempo, eles estão sujeitos ao interesse universal, de modo que eles devem considerar não apenas os interesses de seu próprio grupo (§ 309). É por isso que Hegel argumenta que o fim da corporação é o Estado (§ 256).

⁷⁵ “In our modern states, the citizens have only a limited share in the universal business of the state; but it is necessary to provide ethical man with a universal activity in addition to his private end”.

Segundo Heiman (1971) existe uma dualidade inerente na condição dos deputados. Assumindo a suposição de que eles meios de assim o fazer, um deputado poderia forçar os interesses de seu grupo sobre a assembleia. No entanto, sua tentativa seria supervisionada e limitada por outros grupos e pela necessidade política, legal e também filosófica, de modo que ele aprenderia a submeter suas demandas à mediação que é a função essencial do poder legislativo. Essa “necessidade” interior é inerente ao sistema de Hegel. O indivíduo, por meio de sua corporação, é conectado com a legislatura do Estado, que é o “momento da universalidade” do conceito do Estado (FD § 273).

Legalmente e politicamente, o indivíduo e seu contexto social, a sociedade civil são politizados pela mediação entre os campos dos direitos privado e públicos. O que resulta dessa mediação não é uma questão de obliterar os grupos, mesmo no nível legislativo. Os grupos do estamento da indústria elegem seus representantes para a câmara baixa, então, os eleitores não formam uma multidão dispersa como “átomos”, mas organizados e identificados em seu conjunto. Os grupos, isto é, as comunas e as cooperativas, e, sobretudo, as corporações, dentro das legislaturas, agem como fiscalizando umas as outras enquanto, simultaneamente, aprendem a considerar suas metas em no contexto mais amplo do interesse público. Na esfera extralegislativa, as corporações fiscalizam a atividade do serviço público. Apesar do valor que Hegel considera ao estamento universal, ele não é insensível aos danos da burocracia. Finalmente, a presença e a participação nos debates das assembleias é um ato educador em si mesmo, tanto para os representantes, quanto para o público, que é informado por meio da opinião pública.

Partindo de uma instituição que já existia na herança legal da Alemanha, Hegel transformou o conceito de representação em uma doutrina de grupos de interesse e representação, que Heiman (1971) chama de pluralismo político-legal, porque serve como de modelo a uma comunidade política articulada e estruturada, em oposição ao modelo proposto por Rousseau (2000), entre a “vontade geral”, que só visaria ao interesse comum, e a “vontade de todos”, que não é mais que a soma dos interesses privados. Hegel, assim, afirma a singularidade não *vis-à-vis* a grandeza e complexidade do Estado, mas sim como membro de um grupo reconhecido pela lei da comunidade.

Hegel se valeu de uma instituição feudal e a remodelou. Sua principal alteração foi a ideia de torna-la consciente de seu reconhecimento e explorar as implicações políticas inerentes a isso. Ao invés de entender as corporações como meio de manter o as

condições pré-revolucionárias, Hegel as usa para articular indivíduo, sociedade e Estado. Ele eliminou as distinções estritas entre os setores privados e públicos da lei ao fazer o indivíduo, como membro de um grupo de interesses, um ator político. Nesse sentido, a ideia de Hegel de que essa mudança precisa partir de uma transformação legal é perfeitamente lógico. Seria algo totalmente não-hegeliano discordar da ligação entre política e lei, uma conexão que foi predominante na tradição da Europa continental. A corporação é, então, uma instituição legal que politiza o indivíduo.

4. O “significado” e o “problema” da corporação para a filosofia e a política do século XX

A corporação é uma instituição *sui generis* do hegelianismo. Não é um partido, pelas razões que vimos acima, tão pouco poderia ser um sindicato, não nos termos atuais, porque ela reúne patrões e empregados, e é custeada, sobretudo, pelos primeiros (FD § 253 *in fine*). Sem embargo, como vimos acima, o hegelianismo parece comportar uma visão dita “ingênua” da perspectiva marxista, porque ela não considera, por exemplo, os efeitos da apropriação do trabalho do proletário pelo capitalista.

No entanto, esse tema parece não ser simples de resolver. A questão mais delicada que o hegelianismo enfrentou no século XX toma a corporação hegeliana como o centro dessa polêmica. Marcuse (1994) relata a aproximação dos fascistas italianos com o hegelianismo na Itália. O hegelianismo seria a teoria de um estado totalitário?

No final do século XIX, o pensamento hegeliano passa a ser difundido nos âmbitos das culturas italiana e anglo-americana e ficou conhecido como neoidealismo. Na Itália, o primeiro difusor do pensamento de Hegel foi Bertrando Spaventa (1817-1883), que influenciou outros dois importantes filósofos italianos desse período: Benedetto Croce (1866-1952) e Giovanni Gentile (1875-1944). Marcuse considera a obra de Gentile como antecedente dessa aproximação, mas passo decisivo tomado nessa direção foi dado por Sergio Panunzio (1886-1944), o teórico oficial do estado fascista. Ele defendia a comparação do estado fascista com o Estado orgânico de Hegel e, em seus escritos, adotou a distinção hegeliana entre Estado e sociedade civil e com ela suas observações sobre a corporação. No entanto, a filosofia política de Hegel se fundamenta sobre a ideia de que a sociedade civil poderia ser mantida funcionamento sem renunciar as liberdades e direitos essenciais aos indivíduos. A teoria política de Hegel idealizava alguns aspectos

da sociedade pós-revolucionária, entendendo-os como mecanismos das realizações permanentes da época moderna, nesse sentido, o Estado hegeliano era fruto de um projeto reformista alemão, da Revolução francesa e da cultura idealista. Por outro lado, o estado fascista assinalava a etapa histórica em que estas realizações se havia tornado perigosas para a manutenção da sociedade civil.

Assim, Marcuse (1994) explica que as raízes do fascismo não são o idealismo de Hegel, ou o movimento de emancipação política anunciado pela Revolução francesa e sim o crescente antagonismo entre o sistema democrático e a monopolização industrial. Na Europa, depois da Primeira Guerra Mundial, o aparato industrial em rápida ascensão topava com a desorganização do mercado mundial e o sistema de legislação social defendido ardentemente pelo movimento sindical. Nessa situação, os grupos industriais mais poderosos tendiam a assumir diretamente o poder político, a fim de organizar uma produção monopolista, empreendendo uma expansão imperialista e de destruir a oposição socialista. O sistema político emergente não podia desenvolver as forças produtivas sem uma pressão constante sobre a satisfação das necessidades humanas. Isto requeria um controle totalitário sobre as relações individuais e sociais, a abolição das liberdades e a incorporação das massas por meio de uma política de terror. A sociedade deveria se converter em um corpo armado ao serviço dos grandes interesses que haviam conseguido sobreviver à luta econômica da concorrência. Eliminando-se a anarquia do mercado e convertendo o trabalho de direito a serviço obrigatório, as forças produtivas se expandiriam ao custo de aumentar o poder da burocracia instituída.

Logo, percebe-se que a organização fascista da sociedade exige uma mudança completa no marco cultural. A cultura que estava ligada ao idealismo alemão e que ainda era existente até período fascista, ao contrário, realçava as liberdades e os direitos individuais e sociais, de modo que indivíduo, sociedade e Estado não eram entendidos como antagonistas – essa a é ideia central da “vida ética” (*Sittlichkeit*) hegeliana. A supressão total da liberdade individual aos poderes sociais e políticos era evitada não apenas por um sistema de representação política, igualdade jurídica e liberdade contratual, mas também pela influência emancipadora da filosofia, da arte e da religião. Quando Hegel distribuía a vida social dos indivíduos entre a família, a sociedade civil e o Estado, reconhecia que cada uma dessas esferas da sociabilidade humana possuía um direito relativo próprio. Ademais, Hegel subordinava o estado político existente a outro, ao

Estado, isto é, ao direito absoluto da razão que se afirma na história mundial do espírito (MARCUSE, 1994).

Por isso, fica claro que a aproximação falaciosa entre o corporativismo de Hegel com o pseudo-corporativismo estado fascista italiano. Mesmo que se alegue que o estatismo seja o elemento supremo no pensamento de Hegel, o que não condiz com a conformação do sistema, ainda não se poderia negligenciar a mobilidade, a participação política e a representação da vontade popular oferecido pelo esquema do Estado orgânico. Além do mais, o fascismo moderno era essencialmente monolítico, já que o partido clamava a sua preeminência em todos os aspectos da vida humana. Não vemos isso no pluralismo político e legal do Estado de Hegel. Como nós mostramos acima, a educação política era uma das tarefas das corporações e não existe nenhuma indicação que essa educação envolveria a doutrinação dos cidadãos com os princípios de qualquer religião civil. O corporativismo em Hegel era essencialmente exclusivo, isto é, servia a um propósito específico, o reconhecimento do indivíduo, sua proteção e participação política. Sem embargo, as atividades corporativas não obliteravam todas as ambições, aspirações e o essencial particularismo do indivíduo. A participação em uma corporação era relevante apenas para sua ocupação, para a expressão de sua vocação e de sua existência profissional. Isso não tinha nada em comum com a vida privada do indivíduo, com sua religião ou preferências filosóficas. Esses aspectos da existência humana não eram absorvidos pelo Estado, pelas leis ou pelas corporações e outros grupos. A asserção de que Hegel teria eliminado a distância entre o direito privado e o público não deve dar a impressão de que o propósito humano seja a exaustiva e totalitária completude por meio apenas da participação nas atividades públicas. A filosofia de Hegel, que examina o progresso da consciência do estágio mais elementar até a forma absoluta, deixa amplamente claro que o político é apenas um momento no curso de um vasto desenvolvimento (HEIMAN, 1971).

A CONSTITUIÇÃO DO ESTADO RACIONAL

1. Soberania

O conceito político-jurídico de soberania indica o poder de decisão máximo em uma determinada sociedade política. Segundo Bavaresco (2003), “é a racionalização jurídica do poder, no sentido da transformação da força em poder legítimo, [isto é] do poder de fato em poder de direito”. O Estado acentua a realização do conceito de soberania, visando, assim, concentrar o poder em uma única instância e manter o monopólio da força em um determinado território.

A despeito das diversas formas de caracterização que levam em conta as diferentes formas de organização do poder que ocorrem na história humana, em sua acepção moderna, o conceito de soberania apareceu, no final do século XVI, juntamente com o conceito de Estado. Na definição de Bodin que se tornou clássica, soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma república.

Assim, mesmo que esse poder fosse exercido por um monarca, a soberania era pensada em termos de *função* e não em termos de pessoa, ou seja, era antes entendido como um poder que era exercido por alguém, e não alguém que *fosse* o poder. Nesse sentido, como afirma Kervégan (2000), é interessante notar como a Igreja preparou o terreno do Estado, já que a distinção canônica entre pessoa e função torna “impessoal” a definição de soberania.

O conceito de soberania está relacionado com uma realidade primordial da vida política dos estados: a guerra e a paz. Na Idade Moderna, cabia ao soberano garantir a ordem dentro de seus territórios, unir seu povo para a defesa e o ataque contra o inimigo estrangeiro, ou seja, deveria ele intervir e decidir em última instância em matéria de guerra e paz. Disso, decorreriam duas soberanias: a dita interna, que era exercida dentro dos limites do território e outra, a externa, aquela que era exercida na relação de reconhecimento entre os soberanos. Em nível interno, a soberania procuraria eliminar conflitos, mediante procedimentos criados e administrados pelo Estado. Dessa maneira, os organismos intermediários e a autonomia mediadora entre indivíduos e Estado eram frutos do exercício da soberania interna. Por outro lado, a soberania externa se

encontrava no exercício das relações entre as soberanias. Dado o conceito de soberania, isto implicava que os soberanos se encontrassem em relações de igualdade, uma vez que todos fossem absolutos em suas relações internas (BAVARESCO, 2000).

As teorias sobre a soberania seguiram diversas tendências, cada um destacando os aspectos que reputavam mais significativos. Hegel (2010) divide-as em duas grandes tendências: a de Hobbes, para quem o soberano tem o monopólio da força e cuja legitimidade se encontra no contrato social, e a tendência que aquele autor localiza nas obras de Bodin e de Rousseau, para os quais o monopólio da força do soberano está ou no direito decorrente do exercício do poder legislativo, radicalizado por Rousseau com o conceito de vontade geral.

Em sua acepção interna, segundo Kervégan, há uma aproximação significativa entre os conceitos de soberania e de representatividade na filosofia política de Hegel. Como ele mesmo explica:

A soberania consiste nem poder absoluto e incontestado de decidir, de resolver entre pretensões inconciliáveis com a verdade política e ética: a ideia que Hobbes formulou com uma radicalidade e uma perspicácia sem igual, e que Rousseau adotou para fazer dela o traço distintivo de uma atitude democrática consequente (KERVÉGAN, 2006, p. 276)

A soberania serviu aos Estados modernos emergentes para oporem-se às demandas da organização medieval do poder, representada, sobretudo, pelo papado e pelo Sacro Império. Dessa maneira, é evidente que o caráter absoluto do poder soberano era algo muito diferente da tirania e do despotismo para os pensadores da época moderna. A distinção entre lei e direito – ou, nos termos da filosofia política moderna, a diferença entre o comando do soberano e aquilo que era ditado pela razão humana ou pela lei divina – sempre acompanhou o conceito de soberania, de Bodin ao positivismo jurídico (KERVÉGAN, 2006).

É preciso compreender soberania e representação em relação ao conceito de povo. O povo, *mutatis mutandis*, o povo em sua acepção política, é um conceito particularmente útil para referência do desenvolvimento intelectual de Hegel. Nos escritos de juventude, Hegel estava sob a influência da Revolução Francesa e das obras de Rousseau, de modo que naqueles seus textos ele aceitava a distinção, fundamental para os revolucionários franceses e para o filósofo genebrino, entre povo e Estado como duas entidades distintas, o que significava basicamente que o povo compunha o coletivo dos súditos e o Estado a entidade do governo, uma ideia que mais tarde se tornaria ultrapassada (DE SEADE, 1979). Na *Filosofia do direito* (2010), Hegel fez outra

elaboração dessa distinção, procurando aproximar povo e governo, já que a relação entre eles daria a coesão necessária para compreender o conceito de Estado.

A soberania, então, pertence ao povo e ao governo, nessa relação de complementaridade⁷⁶. Dessa maneira, quando ele discute o conceito de soberania, ele o faz de forma inclusiva, que compreende todo o corpo político do Estado hegeliano: o monarca, o governo e a assembleia do povo organizado em estamentos:

O poder do príncipe contém ele mesmo dentro de si os três momentos da totalidade (§272), a *universalidade* da constituição e das leis, a deliberação enquanto vinculação do *particular* com o universal e o momento da *decisão* última, enquanto *autodeterminação*, na qual retorna todo o resto e da qual tira o começo da efetividade. Esse autodeterminar absoluto constitui o princípio diferenciado do poder do príncipe enquanto tal, o qual é o primeiro a ser desenvolvido (HEGEL, 2010, p. 260).

Bavaresco (2000) explica, em referência a teoria hegeliana da soberania, que “a soberania do Estado, como uma totalidade, não é, portanto, aquela do povo que o entendimento opõe habitualmente, na sua ‘massa informe’ e dispersa, ao poder monárquico”, ela é, ao contrário, “o ser-aí da soberania do Estado orgânico racional, isto é, do momento da singularidade” do monarca.

Essa distinção, contudo, não resolve um dos mais controversos aspectos da filosofia hegeliana quanto se trata de soberania, já que, aparentemente, vai de encontro ao conceito de soberania partilhada reforça ao papel de um governante não eleito sobre os rumos dos negócios do Estado⁷⁷. Guardadas as devidas proporções com a teoria

⁷⁶ Já no entendimento de Jarczyk e de Labarrière, o conceito hegeliano de soberania está calcado na ideia de constituição. Para esses autores, o principal do Estado hegeliano não é o povo, nem o príncipe ou muito menos o governo, já que a constituição é a entidade quase viva que desenvolve suas próprias determinações. O equilíbrio constitucional ficaria garantido pela dinâmica entre a singularidade do príncipe, a particularidade do governo e a universalidade expressa pelos estamentos. A decisão soberana estaria inscrita dentro da lógica do silogismo do poder, que é a mediação da singularidade, da particularidade e da universalidade.

Cf: JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **Le syllogisme du pouvoir: y a-t-il une démocratie hégélienne?** Paris: Aubier, 1989.

⁷⁷ Na *Filosofia do direito*, a legitimidade do monarca está associada, mormente, à lógica especulativa, como ele expressa na anotação ao § 279: “O desenvolvimento imanente de uma ciência, a *derivação de todo seu conteúdo* a partir do *conceito* simples (– senão uma ciência não merece, pelo menos, o nome de ciência filosófica) mostra propriamente que um e o mesmo conceito, aqui o da vontade, é abstrato no começo porque é o começo, se mantém, mas condensa suas determinações e, de fato, igualmente, apenas através de si mesmo e desse modo adquire um conteúdo concreto. Assim, é o momento fundamental da personalidade, primeiramente abstrata o direito imediato, que se aperfeiçoou através de suas diversas formas de subjetividade e que aqui, no direito absoluto, no Estado, na objetividade perfeitamente concreta da vontade, é a *personalidade do Estado*, sua *certeza de si mesmo*, – esse elemento último que suprassume todas as particularidades simples nesse simples si mesmo o ponderar das razões e das contrarrazões, entre as quais se deixa oscilar para cá e para lá e que por um: *eu quero, decide*, e inicia toda ação e efetividade”. Segundo Brooks, a posição de Hegel é nada mais do que o desenvolvimento lógico da ideia, a qual deve ser exercida sobre a boa organização do Estado, e o que implica que o Estado deva ter um monarca em sua “cabeça”. Ele visa cumprir o esquema universalidade/ particularidade/ singularidade,

política predominante atual, a questão da monarquia constitucional em Hegel e, mais especificamente, a associação da soberania diretamente ao príncipe e indiretamente ao povo, faz referências aos momentos da organicidade do Estado, o que hoje a atual doutrina jurídica chama de competência⁷⁸.

exposto no § 273 e cujo monarca representa o momento da singularidade. Na *Enciclopédia*, Hegel explica que a “a singularidade é o mesmo que o efetivo; só porque o singular proveio do conceito, por isso é *posto* como universal, com a unidade negativa consigo”. Por isso, Hegel afirma em uma passagem mais a frente que o ápice do Estado permanece de uma vontade universal, porque ela é “o *conceito* da vontade, e as leis são as determinações particulares da vontade fundada nesse conceito”. Magee ressalta nesse ponto, como Hegel identifica explicitamente os três momentos lógicos com a Santíssima Trindade – não para menos, Löwith, entende que a filosofia da religião é o ponto determinante da compreensão do sistema: “ella no constituye una parte separable del sistema entero, sino que es su pnto de gravedad espiritual”. O príncipe é tanto um momento lógico, quanto a sintonia entre o Estado e o divino. No escrito de 1802, *Sistema da vida ética*, Hegel descrevia um coletivo político formado por anciãos, cuja ideia singular expressava a formação de um organismo ético que deveria culminar em um ápice extra-estatal e, como o príncipe de 1820, de certo modo, em um ente “natural”: “A velhice é assim o corpo da indiferença absoluta perante todos os estamentos”. A ideia era que nesse ponto a vida humana estivesse entrelaçada com o curso dos acontecimentos supra e infra humanos, em outras palavras, com o divino e o natural. Essa ideia, segundo Rosenzweig, haveria de prepará-lo para a teoria do monarca hereditário. Assim, o ponto de vista de Hegel é o oposto da posição de Hobbes, uma vez que o centro da justificação do monarca não se baseia em posições de cunho prudencial ou considerações de caráter consequencialista. No entanto, isto não significa que há uma ausência de quaisquer benefícios prudenciais resultantes de ter uma monarquia. Já para Knowles, Hegel oferece uma justificação particularmente obscura ou pelo menos pouco satisfatória para a monarquia hereditária, porque desenha uma estrutura constitucional considerada “desorganizado”. Para dar um exemplo que ele considera cômico, não é a sua utilidade na prevenção da formação de facções em conflito o que justifica a prática de sucessão hereditária na monarquia, pois tal consideração seria rebaixar a majestade do monarca. Certamente, é o fato de que a vontade do Estado, como expressa na monarquia, seja “simples” e, portanto, uma singularidade imediata, que a determinação da naturalidade seja inerente ao seu próprio conceito, como expresso no § 280. No entanto, essa questão é de grande importância para nós, já que Hegel descarta com esse argumento a possibilidade de se eleger justamente a “cabeça” do Estado. Dos críticos de Hegel no que toca a naturalidade da monarquia, talvez o mais incisivo seja Marx, já que para ele Hegel pretenderia a subjetividade do Estado abstraído de todo conteúdo social. Marx expressa que, em Hegel, “a soberania, a dignidade do monarca seria, portanto, de nascença. O *corpo* do monarca determina sua dignidade. No ponto culminante do Estado, então, o que decide em lugar da razão é a mera *physis*. O nascimento determinou a qualidade do monarca, assim como ele determina a qualidade do gado. Hegel demonstrou que o monarca deve nascer, do que ninguém duvida; mas ele não demonstrou que o nascimento faz o monarca”. Cf: HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**. Trad. Paulo Meneses et. al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, p. 262-263; HEGEL, G.W.F. **Sistema da vida ética**. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 70; MAGEE, Glenn Alexander. **Hegel and the Hermetic tradition**. Ithaca, London: Cornell University Press, 2001, p. 224; LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX**. S/trad. Buenos Aires, Madrid: Katz, 2008, p. 224; BROOKS, Thom. **Hegel's Political Philosophy: a systematic readig of the Philosophy of right**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007; BROOKS, Thom. No rubber stamp: Hegel's constitutional monarch. **History of political thought**, Durham, v. 28, n. 1, p. 91-119, spring, 2007; HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): a ciência da lógica**. 3. ed. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Ed. Loyola, v. I, 2012, p. 297-298; MARX, Karl. **Crítica da filosofia de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 53; ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o estado**. Trad. Ricardo Timm De Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 273-274.

⁷⁸ Fleischmann já comparou a condição do monarca hegeliano ao do presidente ou ao do primeiro ministro das democracias atuais. Mesmo que sejam dois elementos de difícil comparação, a Constituição brasileira de 1988 dispõe algo parecido quando trata a cerca das competências do Presidente da República. Note-se, então, que o posicionamento de Hegel não chega a diferir em tanto quanto se expressa: “Art. 84. Compete privativamente ao Presidente da República: (...) XIX - declarar guerra, no caso de agressão estrangeira, autorizado pelo Congresso Nacional ou referendado por ele, quando ocorrida no intervalo das sessões

Weil (2011, p. 72) lembra que “o príncipe hegeliano só tem por função essencial representar a continuidade (...) do Estado”. Por isso, para ele, não é o príncipe hegeliano o responsável pela formulação dos problemas nacionais, “não é o príncipe que elabora as soluções possíveis, nem sequer é ele que escolhe efetivamente entre essas soluções, porque para essa é necessário ainda o parecer de seus conselheiros”. Ele se lembra do trecho que se tornou famoso em suas lições, onde Hegel teria dito que caberia ao monarca apenas *pôr os pingos nos is* – o que causou certo desconforto com a monarquia prussiana⁷⁹.

Kervégan (2000), por sua vez, faz uma tematização peculiar do tema da soberania, ao aproximá-lo da representação. Segundo ele, mesmo que não haja uma articulação explícita desses dois conceitos na obra de Hegel, que pode ser exposto assim: a soberania é um atributo exclusivo do Estado o qual, por sua vez, se distingue entre príncipe, povo e representação.

A política necessária para a existência da comunidade é definida em termos da distinção entre Estado e sociedade civil. O argumento de Hegel é de que não existe tal coisa como um “povo político”, porque, grosso modo, a representação política aparece como uma condição decisiva para a soberania. Por isso, Hegel prefere o termo “soberania do Estado” ao invés de “soberania do povo”, porque ele entende que é somente como Estado que um povo se torna um povo e é apenas nessa medida em que está assim constituído e integrado que ele se torna aquilo que o discurso do liberalismo político gostaria que ele fosse efetivamente: o cerne da ação política.

legislativas, e, nas mesmas condições, decretar, total ou parcialmente, a mobilização nacional”. Cf. FLEISCHMANN, Eugène. **La philosophie politique de Hegel**. Paris: Plon, 1964, p. 302; Confira também: BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acessado em: 13 jul. 2016.

⁷⁹ A ideia de que Hegel fosse um reacionário é, em grande medida, decorrente da exploração desse tema por alguns autores. Talvez a acepção mais clássica esteja no livro de R. Haym, *Hegel e seu tempo*, em que aquele autor defende a união indissolúvel entre a *Filosofia do direito* e o espírito da Restauração na Prússia: “La leçon de ce programme se résume dans l’indication de *l’affinité élective et de la solidarité intime entre l’État prussien et la doctrine hégélienne*. (...) Le système hégélien devient la demeure scientifique de *l’esprit de la restauration prussienne*”. No século XX, coube a Popper formular a mais conhecida expressão contra o monarca hegeliano, uma vez que, para ele, Hegel não apenas seria uma apologista do absolutismo prussiano, como também o pai do totalitarismo moderno. Cf. HAYM, R. **Hegel et son temps**. Trad. P. Osmo. Paris: Gallimard, 2008, p. 420-422; POPPER, K. **A Sociedade aberta e seus inimigos**. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, vol. 2.

2. Constituição

Vimos que o Estado hegeliano busca se fundar sobre a liberdade e age em vista dela: “A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou, pois a história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade” (HEGEL, 1999, p. 373).

Baseados nas ideias das revoluções americanas e francesas, os juristas europeus do século XIX se acostumaram a considerar *constituição* como um ato jurídico-político, mas, sobretudo, um *documento*, elaborado e redigido após ampla deliberação, discussão e voto de toda a sociedade, quer seja por meio de seus representantes, quer seja por assentimento dos cidadãos diretamente, ou ainda as duas formas conjugadas:

É impossível criar um corpo para um determinado fim sem lhe dar uma organização, formas e leis próprias para que preencha as funções às quais quisemos destiná-lo. Isso é que chamamos a constituição desse corpo. Ele, obviamente, não pode existir sem ela [constituição]. E é também evidente que todo governo comissionado deve ter sua organização; e o que é verdade para o geral, o é também para todas as partes que o compõem. Assim, o corpo dos representantes a que está confiado o poder legislativo ou o exercício da vontade comum, só existe na forma que a nação quis lhe dar. Ele não é nada sem suas formas constitutivas; não age, não se dirige e não comanda, a não ser por elas⁸⁰. (SIEYÈS, 2002, p. 52-53) (tradução nossa).

Pouco disso se encontra em Hegel. Nas palavras de Weil (2014, p. 67): “Dar uma constituição, prescrever para uma nação por mandado o que deve ser para ela a saúde, tal é uma tentação a que é difícil resistir”. Hegel afirma que a liberdade não pode ser realizada senão na medida em que presente na consciência que formou de si mesmo o povo.

Quem deve fazer a constituição? Essa questão parece clara, mas se mostra sem sentido num exame mais preciso. Pois ela pressupõe que nenhuma constituição está presente, assim seria uma mera multidão atomística de indivíduos juntos. Como uma multidão chegaria a uma constituição se através de si ou de outros, se através da bondade, do pensamento ou da força, isso é preciso lhe confiar, pois com uma multidão o conceito nada tem a fazer. – Mas se essa questão já pressupõe uma constituição ali presente, assim o *fazer* significa apenas uma modificação, e a pressuposição de uma constituição contém, ela mesma, imediatamente o fato de que a modificação apenas pode ocorrer por uma via conforme a constituição.

(...)

⁸⁰ «Il est impossible de créer un corps pour une fin sans lui donner une organisation, des formes et des lois propres à lui faire remplir les fonctions auxquelles on a voulu le destiner. C'est ce qu'on appelle la constitution de ce corps. Il est évident qu'il ne peut pas exister sans elle. Il l'est donc aussi que tout gouvernement commis doit avoir sa constitution; et ce qui est vrai du gouvernement en général l'est aussi de toutes les parties qui le composent. Ainsi le corps des représentants, à qui est confié le pouvoir législatif ou l'exercice de la volonté commune, n'existe qu'avec la manière d'être que la nation a voulu lui donner. Il n'est rien sans ses formes constitutives; il n'agit, il ne se dirige, il ne commande que par elles.»

Querer dar *a priori* a um povo uma constituição, ainda que mais ou menos racional quanto ao seu conteúdo, – essa fantasia negligenciaria precisamente o momento pelo qual ela é mais do que um ente de pensamento. É por causa disso que cada povo possui a constituição que lhe é adequada e que lhe compete (HEGEL, 2010, p. 259-260).

Segundo Hegel, não há, pois, início para a história constitucional, porque não há estado de coisas anterior ao contrato social. Esse ponto foi exaustivamente analisado por Hegel no artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (2007): uma vez estabelecida a *ficção* do estado da natureza, os teóricos do direito natural empenham-se em demonstrar como e por que os homens abandonaram este estado em benefício do estado de direito. Hegel afirma que “segundo esta ficção do estado de natureza, este é abandonado por causa dos males que ele provoca, o que não significa nada, se não é pressuposto o termo aonde se quer chegar”. Para Hegel, esta ficção é construída de modo tal que é “imediatamente introduzido um fundamento de passagem”, ou um princípio de que homem no estado de natureza possa migrar ao estado de direito como que por um “instinto de sociabilidade”. Dessa forma, o princípio que é capaz de permitir a unificação dos indivíduos dispersos em uma massa desordenada não surge da experiência “empírica”, mas é acrescentado do exterior. O princípio empírico é como uma experiência que não é feita pela consciência, já que suas condições não podem ser encontradas no estado de natureza. Elas devem acrescentar ou pressupor ao seu ponto de chegada o princípio que garante a transição à comunidade política. As teorias empíricas, portanto, entram em contradição com seu método na *ficção* do estado de natureza.

Para Hegel, os homens sempre vivem em sociedades organizadas, de modo que a constituição é uma realidade sempre anterior a qualquer teoria. Mesmo ali onde existe um documento constitucional, ele pode ser mais ou menos efetivo, isto é, mesmo que ele seja bem redigido, mais ou menos de forma clara, ele não será forte se não corresponder à constituição real, histórica, à constituição da nação: “antes de tudo, é preciso tomar a palavra *constituição* no sentido que ela tem em fisiologia” (WEIL, 2014, p. 68). Segundo Rosenzweig, a constituição política hegeliana é um “organismo”, isto é, “a disposição de espírito [que] deve extrair o seu ‘conteúdo determinado’, e ela é, por outro lado, o regime e a atividade dos poderes que constituem o Estado” (ROSENZWEIG, 2008, p. 469). Essa é quase a expressão literal da primeira parte §271 da *Filosofia do direito* (2010).

Doravante, na filosofia hegeliana, o Estado moderno se caracteriza tanto pelo fato de os cidadãos não serem mais *submissos* ele, já que, pelo contrário, a razão e a

organização dele não se lhes apresenta como estranha ou incompreensível. Na *Fenomenologia* (2011), o Império romano o cidadão era reconhecido pelo Estado como indivíduo livre, mas apenas como pessoa privada, isto é, ele não tomava parte nos assuntos do Estado. No Estado moderno a coisa é essencialmente diferente, pois “o Estado moderno não é uma organização que inclua os cidadãos, ele é *sua* organização” (WEIL, 2014, p. 70).

O poder político dirime-se, com isso, nas diferenças substanciais:
 a) o poder de determinar e de fixar o universal, – o *poder legislativo*
 b) a subsunção das esferas *particulares* e dos casos singulares sob o universal, – o *poder governamental*;
 c) a subjetividade enquanto última decisão da vontade, o *poder do príncipe* – no qual os poderes distintos são reunidos em uma unidade individual, que é assim o ápice e o começo do todo, – a *monarquia constitucional* (HEGEL, 2010, p. 235).

O que é, então, o Estado hegeliano? Ele é uma monarquia, mais precisamente uma monarquia constitucional. Sua organização é fortemente centralizada em sua administração, com um corpo de funcionários profissionais, sem religião de Estado e com um controle absolutamente soberano tanto em seu interior, quanto no exterior. Assim, é preciso do legislativo, que determine o universal universalmente. Em seguida, o poder administrativo suprassume o caso particular sob a regra universal e aplica a lei. Por fim, o poder do príncipe, a autoridade que formula vontade empírica que, após a discussão e deliberação das assembleias dos estamentos, detenha o poder decisório da palavra final:

Este último elemento da constituição hegeliana é o que vem prejudicando de certa forma até hoje quando se compara o hegelianismo ao atual estado democrático. Como se pode ser um monarquista principalmente depois de Rousseau e Kant? Weil (2014) recorre à história e comenta que pelo ano de 1820, quando a *Filosofia do direito* já estava escrita, as duas grandes revoluções republicanas, a inglesa de 1640 a francesa de 1789, haviam fracassado e terminado em restaurações monárquicas. Os Estados Unidos eram “a terra do futuro” na qual ainda se revelaria “o elemento importante da história universal” (HEGEL, 1999, p. 79). Por ora, o princípio monárquico era “o efetivo que é racional”.

No entanto, a tese hegeliana merece ser julgada no plano que ele afirma ser o seu, isto é, o plano da razão: “em relação à filosofia, nos ocupamos do que não é nem passado e nem futuro, mas do que, simplesmente, é” (HEGEL, 1999, p. 79). Então, para Weil, ela se parece suficientemente forte nesse campo, pois se o príncipe é o indivíduo que detém o poder da decisão, ele assim o faz não como um tirano, mas como um governante limitado pela lei que é discutida e deliberada em assembleias: “(...) o despotismo caracteriza, em geral, a situação de ausência de leis, em que a vontade

particular como tal, quer seja a de um monarca ou a de um povo (*Oclocracia*), vale como lei, ou antes, vale em lugar da lei” (HEGEL, 2010, p. 261). Assim, não é o príncipe que apresenta os problemas ou que elabora as soluções. O príncipe não é o centro nem a engrenagem principal do Estado⁸¹ (WEIL, 2014). Por certo, é ele quem dá a palavra final, mas não é nem mesmo ele quem decide quando é preciso decidir:

Uma objeção frequente à monarquia é que ela faz com que os assuntos do Estado sejam sujeitos da contingência do monarca, que pode ser mal preparado ou indigno de manter o mais alto cargo – e o que é absurdo que tal situação seja considerada como racional. Contudo, esta objeção é baseada na suposição inválida de que o caráter particular do monarca é de importância vital. Em um estado totalmente organizado, é apenas uma questão da maior instância de decisão formal, e tudo o que é necessário em um monarca é alguém para dizer "sim" e para pôr os pingos no 'i'; pois o cargo supremo deve ser tal que o caráter particular de seu ocupante não tenha nenhum significado. (...) Em uma monarquia bem ordenada, o aspecto objetivo é apenas a preocupação da lei, para a qual o monarca somente tem de adicionar o sua subjetividade [ao] 'eu quero' ⁸² (HEGEL, 1991, p. 322-323) (tradução nossa).

O príncipe como todos os poderes do Estado, representa o universal: e, como os outros, ele representa um momento distinto, uma função essencial, mas que não deve ser compreendida como independente das outras, desconfiando delas, ou mesmo lutando contra elas por prestígio ou influência. Certamente, dentro da construção sistemática do Estado, Hegel atribui ao príncipe um papel de mediador fundamental. Ele exerce a mediação entre a esfera da história universal e aquela do direito público internacional, além de ser igualmente o mediador entre o direito público interno e o externo. O príncipe é

⁸¹ Existem pelo menos duas leituras desse ponto. Há aquelas que Knowles chama de “soft readings”, e que derivam largamente das anotações dos parágrafos e das notas de aulas. Essas leituras enfatizam a dependência do príncipe à burocracia estatal. Essa é a tese de Weil, bem como a de Feischmann: “(...) en restreignant au strict minimum le pouvoir du monarque jusqu'à ce qu'il arrive à une définition de celui-ci qui rappellera la condition du monarque dans certain pays contemporains ou le rôle de Président de la République dans certains pays démocratiques”. Por outro lado, existem “hard readings”, que enfatizam o poder do príncipe sobre a soberania e a atividade legislativa. Assim é a posição de Bourgeois: “Hegel confirme clairement ce que nous semble établir l'analyse de la théorie de l'État offerte par l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et eles *Principes de la philosophie du droit*, à savoir que le prince constitutionnel hégélien n'est en rien, comme on l'a dit souvent, un rouage subalterne de l'État, dont Hegel tendrait à réduire les pouvoirs au minimum, mais que, dans l'État hégélien comme dans l'État Frédéricien, le pouvoir princier est – ainsi que le dit la langue – le pouvoir principal”. Cf: KNWOLES, Dudley. **Routledge philosophy guidebook to Hegel and philosophy of right**. London: Routledge, 2002; FLEISCHMANN, Eugène. **La philosophie politique de Hegel**. Paris: Plon, 1964, p. 302; BORURGEOIS, Bernand. Le prince hégélien. In: WEIL, ILTING, FLEISCHMANN, et. al. **Hegel e la philosophie du droit**. Paris: Press Universitaires de France, 1979, p. 91-92.

⁸² “A frequent objection to monarchy is that it makes the affairs of the state subject to contingency since the monarch may be ill-educated or unworthy of holding the highest office - and that it is absurd for such a situation to be regarded as rational. But this objection is based on the invalid assumption that the monarch's particular character is of vital importance. In a fully organized state, it is only a question of the highest instance of formal decision, and all that is required in a monarch is someone to say 'yes' and to dot the 'i'; for the supreme office should be such that the particular character of its occupant is of no significance. (...) In a well-ordered monarchy, the objective aspect is solely the concern of the law, to which the monarch merely has to add his subjective 'I will'.”

a expressão soberana que nele se torna concreta, presente no mundo, e ela não pode tornar-se tal senão segundo a lei deste mundo: real como indivíduo humano (BOURGEOIS, 1979).

Embora, segundo Weil (2014, p. 72), esta seja “a única concessão de alguma importância que ele fez à opinião oficial de sua época”, para Hegel, a superioridade da monarquia hereditária sobre o republicanismo está ancorada em seu sistema, uma vez que “a dedução filosófica só prova a necessidade de uma individualidade concreta como encarnação da vontade que decide”. Bourgeois (1992) salienta que dentro da circularidade dos elementos que compõe o Estado, a vontade principesca deveria provir de um indivíduo natural e, como consequência obrigatória da filosofia hegeliana, de uma *família*, não importando qual seja “Direito de nascimento e direito de sucessão [do monarca] constituem o fundamento da *legitimidade* enquanto fundam não meramente um direito positivo, porém, ao mesmo tempo, um direito na ideia” (HEGEL, 2010, p. 268). Esta idealidade das diferenças necessárias constitui, como vimos, a soberania do Estado. Ele só pode existir como subjetividade certa de si como personalidade cuja vontade é absolutamente autodeterminada, nas palavras de Bourgeois (1992, p. 129) (tradução nossa), “a originalidade indecomponível do si subjetivo conferindo um caráter último a sua decisão”⁸³.

Para proteger a figura do príncipe de interferências externas, na *Filosofia do direito*, Hegel questiona sobre as dificuldades de subtrair o chefe de Estado de influências particulares, necessariamente fortes se ele chegasse ao cargo por meio de eleições – o que transformaria o Estado em uma luta de *facções*. Já no artigo *As assembleias dos estamentos de Württemberg*, ele alerta ao risco da atividade estatal transparecer como superficial e cerimoniosa quando o príncipe insiste em fazer o povo participar de seu poder: “Talvez não haja maior drama secular na Terra do que quando um monarca acrescenta outra fundação a seu poder sobre o Estado – que desde o início situa-se exclusivamente em suas mãos – ao trazer seu povo para ele como uma parte essencial influente do todo”⁸⁴ (HEGEL, 2009, p. 37) (tradução nossa).

Hegel sublinha frequentemente o papel fundamental que os príncipes desempenharam ao longo da época moderna ou “mundo germânico”, como ele chama

⁸³ “l’originalité indécomposable du Soi personnel conférant un caractère ultime à sa décision”.

⁸⁴ There is perhaps no greater secular drama on earth than when a monarch adds a further foundation to the power of state – which at first lies exclusively in his hands – by bringing his people into it as an essentially influential part of the whole.

esse período da história. Para ele, os príncipes foram os responsáveis da realização plena dos direitos de liberdade pessoal e de garantia da propriedade, porque sem sua atuação incisiva sobre as assembleias dos estamentos, não haveria a consolidação do direito civil romano sobre os direitos e privilégios feudais. Esse é o argumento para reprovar o “atraso” da *Common Law* em relação ao direito que se desenvolvia no continente. No artigo *Sobre a Reform Bill*, ele escreve que existe um fator predominante na evolução do direito continental, o fato de que os príncipes, “animados pela grandeza do espírito”, determinaram a atividade legislativa no sentido de consolidar o estado pós-revolucionário:

Outro elemento ainda mais importante na transformação do direito deve ser mencionado, principalmente, a visão ampla dos príncipes em fazer tais princípios como o bem-estar do Estado, a felicidade de seus súditos e prosperidade geral, – mas acima de tudo, o sentido de uma justiça que tem de estar em si e por si – no guia da atividade legislativa, em associação com o devido poder do monarca, de modo a ganhar aceitação por estes princípios (...) ⁸⁵ (HEGEL, 2004, p. 239) (tradução nossa).

Onde o poder monárquico não é forte, como na Inglaterra, a transição do *status* feudal ao burguês pós-revolucionário do direito não acontece, porque a dignidade dos proprietários livres é garantida nos domínios do direito penal e civil, garantido à custa de privilégios feudais.

O príncipe, como vimos, cumpre um papel de mediação, mas não o de mediar a sociedade civil e o Estado. O poder *governamental*, que na *Filosofia do direito* é tanto o que se conhece como poder judiciário e administração pública, tem o objetivo de fazer valer o interesse universal sobre os fins particulares da sociedade civil:

No *sistema das necessidades*, a subsistência e o bem-estar de cada singular são como uma *possibilidade*, cuja efetividade é condicionada por seu arbítrio e sua particularidade natural, bem como pelo sistema objetivo dos carecimentos; pela administração do direito é anulada a *violação* da propriedade e da personalidade. Mas o *direito efetivo na particularidade* contém tanto o fato de que sejam *suprassumidas* as *contingências* frente a um e outro fim e se efetue a *segurança* imperturbada da *pessoa* e da *propriedade*, como contém a *garantia* da subsistência e do bem-estar do singular – que o *bem-estar particular* seja tratado e *efetivado* enquanto *direto* (HEGEL, 2010, p. 218).

Essa formulação dos poderes do Estado que destaca o governo da esfera do príncipe e é algo novo se comparado ao modelo legado por Montesquieu. Segundo Mosher (1984) “poder governamental”, por outro lado, não introduziu apenas uma nova

⁸⁵ “For another even more important element in the transformation of law [Recht] must be mentioned, namely the broad vision of princes in making such principles as the welfare of the state, the happiness of their subjects, and general prosperity – but above all the sense of a justice which has being in and for itself – into the guiding light of their legislative activity, in association with the due power of the monarch, so as to gain acceptance for these principles (...)”.

terminologia dos poderes, mas significa também uma diferente perspectiva em relação ao contrato social e, como mostra Losurdo (1998), a crítica do direito natural em Hegel é um passo no sentido da mudança de um estado da segurança e da propriedade para um estado social. Shaw (1992), por sua vez, discute como a teoria hegeliana da burocracia se aproxima daquela desenvolvida por Weber e como ela contribui para a apreensão da política moderna.

O poder governamental revela muito daquilo que Hegel entendia ser o Estado ético. Quanto ao seu âmbito de atuação, esse poder tem duas funções. Por um lado, subsumiu as atividades da sociedade civil nas corporações, de modo que aquela não se degenere em razão de seus propósitos egoístas. Por outro lado, os mais altos funcionários constituem o comitê consultivo do príncipe, os quais o informam sobre as situações concretas e assuntos públicos que servem de orientação para as decisões finais. Dessa forma, o poder governamental atuaria em todas as esferas do que hoje chamamos de poderes executivo, judiciário e legislativo.

Composto por servidores de carreira escolhidos pelo mérito, esse conjunto de funcionários deveriam ter suas vidas dedicadas ao interesse do universal. Essa é a conformação da *Filosofia do direito* e na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, cujo § 543 assim expressa:

2) No poder governamental *particular*, por um parte se evidenciam a *divisão* da função estatal em seus ramos aliás determinados – o poder legislativo, a administração da justiça ou o judiciário, o poder administrativo ou de polícia etc.; e com isso a *repartição* desses poderes entre as autoridades particulares que, destinadas nas leis para suas funções, para isso e por isso tanto possuem independência de sua atenção quanto ao mesmo tempo estão sob fiscalização superior; por outra parte, entra em cena a participação de *muitos* na função estatal: esses, em conjunto, constituem o estamento universal (§528), na medida em que fazem que a determinação essencial de sua vida particular seja uma ocupação com os fins universais, da qual, para se poder participar individualmente, a outra condição é a preparação e a habilidade (HEGEL, 2011c, p. 313-314).

Entretanto, a burocracia teve várias conformações até chegar ao modelo da *Filosofia do direito*.

No *Sistema da vida ética* (s/d), Hegel fazia menção a um estamento guerreiro cuja característica ética era a bravura, um conceito que também aparece no artigo *Sobre o direito natural* e que significa a disposição de dar a vida pelo Estado. Essa característica se mantém no escrito chamado de *Filosofia real*, mas com alterações.

Ali, já aparece a fórmula da subsunção do particular ao universal, mas o corpo de funcionários é mediado pelo o que Rosenzweig (2008, p. 484) chama de “opinião pública”

e o que “seria representado verdadeiramente no estamento dos funcionários: tratar-se-ia do ‘verdadeiro corpo legislativo’”. Na *Filosofia real*, Hegel pensa em um corpo de funcionários equalizados com a sua interpretação do conceito de “vontade geral” ⁸⁶, de modo que esse estamento fosse composto por meio de eleições: “A ELEIÇÃO de dirigentes e comandantes corresponde ao comum; é um ato de confiança em si, no entanto, só pode ser justificada com sucesso e está sujeita a circunstâncias em constante mudança” ⁸⁷ (HEGEL, p. 214).

Na *Constituição alemã* e na *Filosofia real*, afirma Rosenzweig, Hegel havia começado a esboçar o conceito de burocracia da filosofia madura. Rosenzweig a chama esse terceiro conceito de “autoadministração”. A burocracia situa seu objeto a partir do espírito da corporação que, uma vez estimulado, transforma-se em espírito do Estado. Isso, entretanto, não ocorria em prejuízo dos interesses do povo, já que a administração é uma maneira de representar a vontade geral:

Em certo sentido, na medida em que a autoadministração de 1820 [isto é, da *Filosofia do direito*] figura como instituição particular no interior da administração, em correspondência com a autoadministração de 1805 [*Filosofia real*], em que se dava a equivalência entre ‘vontade geral’ e administração, estabelece-se exteriormente à administração uma representação popular própria (ROSENZWEIG, 2008, p. 485).

O que garante a vinculação do interesse particular do burocrata com o interesse geral é a própria constituição do Estado. Por isso, Hegel entendia que a relação do funcionário com o Estado não poderia se resumir a um contrato de direito privado, já que ele deposita o interesse de sua existência na relação com o universal. O Estado hegeliano é operacionalizado por uma burocracia de carreira que detém o saber diário dos afazeres públicos corriqueiros: “os funcionários do Estado têm necessariamente um discernimento mais profundo e mais abrangente da natureza das instituições e dos carecimentos do Estado”. Eles, por si só, não requerem a atuação da sociedade, pois estão a “serviço do governo”. Aos estamentos, cabe a fiscalização de sua atuação, desde o corriqueiro a

⁸⁶ Hegel tem dá uma conformação diferente da de Rousseau da expressão “vontade geral”, a qual, na *Filosofia real*, significa que “*los individuos saben que la voluntad general es su voluntad particular y, más precisamente, su voluntad particular enajenada; asimismo saben que es su esencia objetual, su puro poder, que implícitamente – y también en su saber – constituye su esencia. (...) Lo general, por su parte, se representa de modo que la enajenación sea mi necesidad, la intuición de la necesidad el sacrificio de sí mismo, y que yo sea respetado. Aquí es donde cobro conciencia de mí mismo*”. Cf: HEGEL, G. W. F. *Filosofia real*. Trad. José María Ripalda. 2. ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2006, p. 207 e 209.

Sobre a reformulação do conceito rousseauiano de vontade geral por Hegel, confira: COUTINHO, Calos Nelson. A dimensão objetiva da vontade geral em Hegel. In: **Lua Nova**, São Paulo, n. 43, p. 59-76, 1998

⁸⁷ “La ELECCIÓN de los funcionarios y jefes militares corresponde al común; es un acto de confianza en ellos que, empero, sólo se justifica con el éxito y está sujeto a circunstancias siempre cambiantes.”

intuição do todo: “principalmente no exercício dos funcionários que se encontrem bastante afastados dos olhares das instâncias superiores e, em particular, nos carecimentos e nas faltas mais urgentes e mais especiais que eles, em uma intuição mais concreta, têm diante de si” (HEGEL, 2010, p. 281).

Vimos que é a representação que dá corpo e voz para a “massa amorfa”, o povo sem organização política. O povo considerado sem o príncipe e sem a organização política da sociedade civil é uma massa sem forma, uma multidão. Para Hegel: “a soberania do povo tomada (...) em *oposição à soberania que existe no monarca*, é o sentido habitual que se começou a falar, nos tempos modernos, de soberania do povo”. Assim entendida, “a soberania do povo faz parte de pensamentos confusos”, porque seu “fundamento reside [n]a representação *desordenada do povo*”. Assim, Hegel conclui pela ligação entre o povo, o monarca, e os elementos formadores da sociedade civil, isto é, os estamentos, já que sem eles o povo seria apenas “massa informe que não é mais um Estado e à qual não compete mais *nenhuma* das determinações que estão presentes no todo *formado dentro de si* – soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos” (HEGEL, 2010, p. 264).

O poder legislativo tem uma composição tripartite. Seus três momentos são o monarca, o poder governamental e os estamentos (FD § 300). Essa disposição parece ameaçar a doutrina da separação dos poderes, mas Hegel está antes preocupado que o Estado seja antes uma “unidade orgânica” do que um fórum de competição entre os poderes (§ 273 A).

Para Hegel, a organização estamental da sociedade forma sua “consciência pública”. O povo constitui aquela parte do Estado que “*não sabe o que quer*”. “Saber o que se quer”, continua Hegel, “a vontade sendo em si e para si, a razão, é fruto do conhecimento e do discernimento mais profundo, que não é precisamente assunto do povo” (HEGEL, 2010, p. 280). Essa passagem explica, por exemplo, o que ele quis afirmar na *Filosofia da história*: “Os sábios devem governar” (HEGEL, 1999, p. 373). O estamento e a corporação é a intermediação entre o indivíduo e a representação popular, eles são um intermédio entre sociedade e Estado: “o que concerne sobretudo a boa vontade dos estamentos para o melhor universal, (...) pertence a maneira de ver da população, ao ponto de vista negativo em geral, pressupor, da parte do governo, uma má vontade” (HEGEL, 2010, p. 281). Esse estado de coisas é, para Hegel, a justificação de seu modelo político. Em outras palavras, essa a “realidade” a qual ele irá se reportar.

Como vimos anteriormente, é difícil separar a filosofia de Hegel de algumas ambiciosas propostas reformistas para a época, como as de Stein e Hardenberg: “A referência à Prússia e à Alemanha é tão evidente, que dificilmente terá sido involuntária” (ROSENZWEIG, 2008, p. 507).

O princípio elegido por Hegel é aparentemente oposto às soluções francesas. Na expressão da *Constituição alemã*, ele opta por um “sistema representativo apoiado nas divisões efetivas da nação ou da sociedade, que trate de unificar politicamente as comunidades locais e os estados organizados em corporações” (KERVÈGAN, 2006, p. 291).

Na *Filosofia do direito*, Weil (2014) explica que a solução hegeliana opta pela ausência de eleições diretas, já que a representação dos interesses da sociedade por delegados que hoje seriam qualificados de corporativos, exerceriam uma função parlamentar limitada a dois objetivos: controle da administração e, pela votação das leis. A participação dos cidadãos no Estado estaria restrita, no sentido de que eles sabem que os negócios do Estado ficam principalmente nas mãos da administração, que os conduzem de acordo interesse universal e com o consentimento dos cidadãos. Eles se sabem reconhecidos pelo Estado e no Estado no que eles são concretamente, isto é, segundo sua participação no trabalho da sociedade civil. “O indivíduo não recebe ordem em que ele não tenha consentido; mas tudo o que se exige dele é o consentimento, não uma iniciativa” (WEIL, 2014, p. 79).

Exatamente porque os estamentos representam a sociedade civil, e não a multidão-povo, é que eles são capazes de constituir o contrapeso contra o “isolamento” cidadãos decorrente do crescimento dos muitos. Eles são o veículo de comunicação entre o governo e a sociedade (FD § 301).

Pode-se extrair uma segunda função do estamento no Estado hegeliano, ele é a garantia da liberdade dos indivíduos contra a máquina do Estado-administração. “A garantia para o universal melhor e para a liberdade pública reside nos estamentos, não se encontra em algum refletir do discernimento dos mesmos” (HEGEL, 2010, p. 280), ou seja, não é apenas a intermediação na relação do Estado em direção ao indivíduo e também, se se puder se expressar assim, faz a intermediação da relação na direção oposto, do indivíduo em direção ao Estado-administração.

O estamento então é a intermediação dos elementos organizados na sociedade. Desse modo, como a sociedade é formada de distintos estamentos, cada intermediação

entre seus integrantes e a sociedade será única. Estamentos não são classes. Os dois são conceitos da *Filosofia do direito*. Estamentos estão fundados em supostas divisões naturais dentro da sociedade (como a nobreza, o clero e os plebeus) e o termo poderia, portanto, ser usado em um sentido mais amplo para designar grupos sociais naturalmente distintos. Na *Filosofia do direito*, essa distinção natural ganha ares predominantemente políticos, a despeito do que se observa na seção do livro intitulada “Sociedade civil”. Naquela seção, os estamentos são definidos por sua “participação na riqueza universal”, isto é, pela qualidade de seu patrimônio. Isto, não obstante, não os aproxima do conceito de classe, que diz respeito sobre a quantidade de riqueza. Assim, um senhor de terras sempre será do estamento nobre, mas sua classe estará de acordo com a riqueza que ele disponha:

Os diferentes estamentos de um Estado são, em geral, distinções concretas, de acordo com as quais os indivíduos são divididos em classes; classes dizem prioritariamente sobre a desigualdade de riqueza, de criação, de instrução, assim como estes novamente estão sobre a desigualdade de nascimento, por meio do qual alguns indivíduos recebem um tipo de atividade que é mais útil para o Estado do que a recebida por outros.⁸⁸ (HEGEL, 1991, p. 452) (tradução nossa)

Por isso, cada estamento tem sua representação formada de diferentes maneiras. Os nobres detém o privilégio da participação das assembleias, “*legitimado* para isso pelo *nascimento*, sem a contingência de uma escolha” (HEGEL, 2010 p. 285), ou seja, de eleições. Os representantes da sociedade civil, por outro lado, são muitos e dado às atribuições de suas tarefas (Hegel pensa que não é possível que toda a sociedade se tenha tempo para se reunir em assembleia e discutir os temas necessários ao Estado):

Na outra parte do elemento estamental recai o lado móvel da sociedade civil-burguesa, o qual exteriormente, por causa da multidão de seus membros, mas essencialmente por causa da natureza de sua determinação e ocupação, apenas pode intervir mediante *deputados*. Na medida em que esses são delegados pela sociedade civil-burguesa, é de se supor imediatamente que essa o faz *enquanto o que ela é* – com isso, não dissolvida atomisticamente nos [indivíduos] singulares e apenas se reuniria em um instante, sem outra atitude, para um ato singular e temporário, porém enquanto articulada, além disso, nas suas cooperativas, comunas e corporações constituídas, que recebem desse modo uma conexão política. Em sua legitimação para tal delegação de deputados, convocada pelo poder do príncipe, assim na legitimação do primeiro estamento a aparecer [isto é, os nobres] (...), a existência dos estamentos e a sua assembleia encontram uma garantia própria, constituída (HEGEL, 2010, p. 286).

Knowles (2002) acha que Hegel se importa pouco sobre como os deputados são eleitos, desde que eles são qualificados em termos objetivamente reconhecíveis e

⁸⁸ “The different estates of a state are in general concrete distinctions, according to which the individuals are divided into classes; classes rest chiefly on the inequality of wealth, upbringing, and education, just as these again rest on inequality of birth, through which some individuals receive a kind of activity which is more useful for the state than that received by others.”

competências resultantes da experiência prática em posições de autoridade na atividade privada ou em corporações (FD § 310 A). Os membros do poder governamental, cuja tarefa é supervisionar o trabalho das corporações, os quais irão validar os candidatos a cargos de deputado. A preocupação de Hegel é garantir uma simetria institucional, isomorfismo topológico entre as instituições da sociedade civil e da constituição política do Estado, na crença de que isso garantiria a conexão orgânica apropriada. Isso significa que o arbítrio dos particulares não está necessariamente excluído da disputa política, mas ela deve se conformar nos termos do universal, como a astúcia da razão faz com que as paixões dos grandes homens sejam a realização da razão na história. No capítulo anterior, vimos como isso ocorre, primeiro, dentro das corporações, mas depois e, de forma mais efetiva, na assembleia do Estado. Se ele nega que todas as pessoas têm direitos políticos, trata-se de um repúdio à democracia direta, o que, em certo sentido, se refere ao seu repúdio aos excessos do período do Terror.

Knowles (2002) critica o projeto hegeliano. Para ele, a representação virtual da sociedade civil efetivada por meio das corporações é em si um processo de “sinistro”, é a descrição da autorreprodução da elite política que, certificada pelas corporações, supervisiona suas atividades. A seu ver, a negativa de que muitas pessoas possam ter acesso ao processo político é uma grave deficiência da constituição do Estado racional. É uma fraqueza grave, pois nega um elemento importante da liberdade, liberdade política, para grupos inteiros de cidadãos.

Assim, podemos notar que Hegel opõe-se as eleições abertas, de tipo “atomística”. Ele considerou que a democracia se baseia muito em sentimento político (FD § 273 A) e que as eleições abertas podem incentivar as pessoas a votarem com base em seus interesses particulares aparentes em detrimento de seus interesses da comunidade em seu conjunto (§§ 281 A e 301 A), além do que o pequeno papel que cada eleitor tem em grandes eleições gerais resulta em indiferença eleitoral (§ 311 R). No artigo *Sobre a reform bill* (2004), ele estabelece a seguinte relação causal: como o voto individual é quantitativamente pouco relevante, o voto é também em si um ato que não foge a arbitrariedade da vontade, bem como o eleitor sempre tem pouco poder sobre o eleito – enfim, tudo isso levaria há uma grande abstenção nas eleições.

As eleições abertas também não garantem que cada ramo econômico e civil importante da sociedade seja representado (FD §§ 303 A, 308 A, 311 A). Consequentemente, as eleições abertas são uma ameaça contra o que o sistema

representativo corporativo de Hegel foi projetado para evitar: a influência dominadora das facções, especialmente dos interesses endinheirados, sobre o processo político (§§ 253 A, 303 A).

Hegel também reconheceu que o trabalho no legislativo exige conhecimento especializado, mas de modo que ainda se podia esperar da opinião pública ideias gerais ou retorno sobre algumas questões (FD §301 A). Ele estava ciente da inexperiência política relativa de seus compatriotas. As instituições civis e políticas alemãs foram projetadas para fornecer regularmente e tornar públicos os canais institucionalizados de educação política, para que as pessoas não agissem sem conhecimento de causa. Hegel pode ter se oposto aos procedimentos democráticos padrões, mas ele era republicano contido, já que levou a questão vital de um corpo político informado e a participação universal na vida política muito mais a sério, e em um nível institucional muito mais profundo, do que qualquer democracia moderna.

3. *Representação e voto*

Como já salientamos anteriormente, para Hegel, a liberdade só ocorre com a integração da vontade individual com a vontade universal do Estado – é nesses termos que é tematizados a representação em Hegel (KERVÉGAN, 2000, 2006; SOUSA, 2003).

Diferentemente da inserção como livres proprietários, característica da sociedade civil, a participação orgânica no Estado visa fazer com que a “*liberdade formal* subjetiva, enquanto *universalidade empírica* das maneiras de ver e dos pensamentos dos *muitos*, chegue ali à existência” (HEGEL, 2010, p. 280).

A temática da representação teve vários tratamentos ao longo da obra de Hegel. Nos escritos de juventude, quando Hegel buscava construir uma filosofia em seus próprios termos, no escrito sobre a *Constituição Alemã* (2004), ele desenvolve uma incansável crítica ao conceito pré-moderno de representação, cujo último remanescente é o Saco Império Romano Germânico. O princípio da representação revelaria as raízes da constituição política do sistema feudal, na medida em que esse sistema é baseado na redução do público ao privado:

A representação está tão intimamente ligada à essência da constituição feudal em seu desenvolvimento que veio a perfeição com o surgimento do estamento burguês, pode ser classificada como a mais ridícula das ilusões considerá-la como

uma invenção dos tempos modernos. Todos os Estados modernos existem por meio da representação (...) ⁸⁹ (HEGEL, 2004, p. 66) (tradução nossa).

Toda a história moderna da Alemanha demonstra que a representação esteve nas mãos das províncias mais importantes do império, as quais se tornaram verdadeiros estados soberanos. Dessa forma, a representação havia se tornado uma verdadeira força contra o poder do imperador e contribuiu de sobremaneira para minar a unidade jurídica e política do império.

Hegel se remete ao texto de Maquiavel para indicar que “a liberdade é possível somente quando uma pessoa está juridicamente unida com o Estado” ⁹⁰ (HEGEL, 2004, p. 80) (tradução nossa). Assim, ao mesmo tempo em que ele detecta na constituição feudal um certo tipo de representação que causa a perda de poder do estado imperial, ele procura reforçar sua adesão aos princípios de 1789, que pregam que na ausência de instituições assegurando a participação da vontade popular no Estado, não há como se afirmar a existência da liberdade:

(...) uma impressão igualmente profunda foi feita pela percepção de que as pessoas devem tomar parte na elaboração das leis e nos assuntos mais importantes do Estado. Na organização de um organismo que representa, o povo tem uma garantia de que o governo vai agir de acordo com as leis, e [pode-se observar assim] a participação da vontade geral nos assuntos mais importantes de seu interesse ⁹¹ (HEGEL, 2004, p. 94) (tradução nossa).

Ao opor a representação moderna à feudal, Hegel, então, está trabalhando com duas formas distintas desse conceito. A representação feudal, formulada sobre o modelo privatista do mandato, levaria a subordinação do representante ao representado, o que, devidamente contextualizado, significava a sujeição do imperador aos príncipes e eleitores dignitários das províncias alemãs. Logo, por estar baseada sobre a ideia de que reduz a soberania do Estado ao jogo de interesses, a representação feudal leva a fragilização dos interesses públicos e a ausência de coesão estatal, de modo que “tal associação é como um monte de pedras redondas que se combinam para formar uma pirâmide” ⁹² (HEGEL, 2004, p. 40) (tradução nossa). É assim a representação feudal, quando a pirâmide do Estado está quase no seu fim, as pedras que rolam para além ou

⁸⁹ “Representation is so intimately bound up with the essence of the feudal constitution in its further development, in conjunction with the rise of a middle class, that it may be classed as the silliest of illusions to regard it as an invention of very recent times. All modern states exist through representation (...)”.

⁹⁰ “freedom is possible only when a people is legally united within a state”.

⁹¹ “(...) an equally deep impression has been made by the realisation that the people must take part in the making of laws and in the most important affairs of the state. In the organisation of a body which represents it, the people has a guarantee that the government will act in accordance with the laws, and [it can observe in this body] the participation of the general will in the most important matters of general concern”.

⁹² “Such associations are like a heap of round stones which combine to form a pyramid”.

não oferecem resistência. Já o modelo propriamente moderno de representação, na *Constituição alemã*, ainda está preso a Constituição de 1791⁹³ e aos escritos de Sieyès. Kervégan (2000) acredita, sem embargo, que em torno de 1800, ano provável da composição do escrito, Hegel ainda não teria todo o equipamento teórico necessário para lidar com as contradições entre essas duas formas de representação.

No escrito de 1802, *Sistema da vida ética* (s/d), como na Constituição de 1791, a monarquia moderna se encontrava associada à representação popular, mas texto se ocupa, mormente, em traçar o modelo estamental ainda fortemente ligado à tradição nobiliárquica alemã. No entanto, no escrito de 1805, *Filosofia real* (1978), Hegel ainda continua preso ao modelo revolucionário de representação. O texto tem mais fundamentos teóricos do que os apresentados em a *Constituição alemã*, mas mesmo que a representação agora apareça sustentada pela opinião pública, que se torna responsável por eleger e formar o corpo legislativo e a expressão da vontade universal, esse modelo é identificado como o correspondente ao do período grego da história e, por isso, tem poucas chances de se tornar efetivo: “Se obedece à *vontade geral* como a maioria de todos e está *constituída pela expressão determinada e os votos dos singulares*; também aqueles que não compartilham a opinião da maioria, obedecem, mesmo que a extensão da lei vá contra suas convicções”⁹⁴ (HEGEL, 1978, p. 213) (tradução nossa).

No artigo de 1817 intitulado de *Procedimentos da assembleia dos estamentos do reino de Württemberg 1815-1816*, Hegel analisa os debates da dieta convocada pelo rei Frederico II após a ocupação francesa e que tinha como propósito ratificar e promulgar uma constituição de inspiração liberal sugerida pelo próprio rei. Nesse artigo, a questão da representação é tratada de uma forma diferente dos trabalhos anteriores e que dialoga, em grande medida, com a sistematização de sua filosofia já plenamente disposta na primeira edição da sua *Enciclopédia*, também publicada em 1817.

Segundo Kervégan (2000), artigo de 1817 opõe de forma muito mais clara do que o escrito sobre a constituição os dois tipos distintos de representação: a representação

⁹³ O artigo segundo do título terceiro da Constituição francesa de 1791 expressa que a nação, de onde emanam todos os poderes constitucionais, só pode exercê-los por meio da delegação: “La Nation, de qui seule émanent tous les Pouvoirs, ne peut les exercer que par délégation. - La Constitution française est représentative: les représentants sont le Corps législatif et le roi.” Cf: FRANÇA. Constitution de 1791. Disponível em: <<http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1791.5082.html>>. Acessado em: 14 jul. 2016.

⁹⁴ “Se obedece a la voluntad *general* como a la mayoría de todos y está *constituída por la expresión determinada y los votos de los singulares*; también quienes no comparten la opinión de la mayoría, obedecen, aunque la medida o la ley vaya contra sus convicciones”.

tradicional e a “verdadeira representação nacional” (HEGEL, 2009, p. 128). A função específica da representação é ser órgão de mediação entre o governo e o povo. A atitude dos estamentos, particularmente dos emissários do estamento burguesia burocrática, sobretudo, aqueles identificados com o corpo de escrivães, seria de obstrução dessa função. Como não se faz *a priori* uma constituição para um povo, ainda mais quando seus presumidos representantes não o desejam isso, é preciso ao menos esperar que uma reunião dos estamentos seja a ocasião para uma “educação política necessária do povo e de seus líderes, quando eles viviam, desde então, sob a nulidade política” ⁹⁵ (HEGEL, 2009, p. 123) (tradução nossa).

Hegel elenca uma série de acusações contra essa burguesia aristocrática, que iam desde a extorsão e abuso de poder, até o manejo da máquina pública para a manutenção de seus privilégios. Dessa forma, a análise de Hegel culmina em um longo ataque ao instituto da burguesia notarial (*Schreiberei*) por perverterem o papel de mediares entre o Estado e a sociedade civil (McNEELY, 2004):

Na maioria dos casos de grande agitação política e reforma, o monarca e o povo têm o mesmo pensamento e vontade, mas com muita frequência uma classe intermediária (como a aristocracia e o clero na França ou como a nobreza e a aristocracia burguesa dos notários em Württemberg) insistiu em seus privilégios e monopólios e, em vez de formar a ligação entre o monarca e o povo como teria sido seu verdadeiro propósito, impedem a realização dos princípios do direito racional e do bem comum. Cabe a essa classe intermediária a serem os intelectuais de um povo e de ser imediatamente envolvida no exercício dos direitos das pessoas e cumprindo seus deveres. No entanto, este também os coloca em uma posição de enganar o povo e seduzi-los a tomar o seu lado quando em realidade, eles estão ocupados protegendo seus próprios privilégios contra o povo⁹⁶ (HEGEL, 2004, p. 118) (tradução nossa).

No entanto, se Hegel rigorosamente critica a burguesia aristocrática, porque partidária da forma “tradicional” de representação, ele não faz mais como na *Filosofia real*, quando chega a cogitar o modelo nacional de representação, isto é, o modelo liberal da Revolução Francesa. O artigo, ao contrário, inclui uma série de críticas às “abstrações francesas”, ou ainda às “teorias abstratas de liberdade”, da maioria ou da riqueza: “Esses

⁹⁵ “Such an Assembly, however, is of infinite importance for the political education that a people and its leaders require when they have hitherto lived in a condition of political nullity”.

⁹⁶ “In the majority of cases of great political upheaval and reform, the monarch and the people have been of one mind and will, but only too often an intermediate class (such as the aristocracy and clergy in France or the nobility and burgher aristocracy of the notaries in Württemberg) has insisted on its privileges and monopolies instead of forming the link between the monarch and the people as would have been its true purpose, thus hindering the realization of the principles of rational law and the common good. It falls to that intermediate class to be the intellectuals of a people and to be immediately involved in exercising the people’s rights and fulfilling their duties. However, this also places them in a position to deceive the people and seduce them into taking their side when in reality they are busy protecting their own privileges against the people”.

princípios atomísticos são – em ciências como a política – morte para todo o conceito racional, articulação e vitalidade”⁹⁷ (HEGEL, 2004, p. 48) (tradução nossa).

Hegel se volta contra essa visão que, a seu ver, desintegra o povo em um “amontoado” ou uma “multidão” no sentido que a filosofia política clássica contrastava com “povo”, no sentido da população organizada em conformidade com seus estamentos. Para Hegel, esse modelo de democracia significava o caos, porque não oferecia mediação entre a vontade singular e a vontade universal, além de não eliminar suficientemente a contingência no ato de votar, isto é, não oferecia ao ato de escolha dos representantes elementos suficientes que tornassem a escolha racional.

A proposta eleitoral do modelo revolucionário legava o eleitor a uma posição atomística, que significa estar sem o amparo de seu estamento, isto é, em última instância, de seu ser social. Além disso, o ato da escolha dos representantes se tornava meramente formal, porque é apenas a liberdade subjetiva de decidir abstratamente, e não o conteúdo real de decidir sobre a realidade. Por isso, Hegel afirma haver um descasamento entre o ato de votar e suas realizações e, na medida em que o votar se torna sem efeito, os indivíduos perdem interesse no voto. Os representantes, também lançados na mesma lógica, tem pouco poder em uma assembleia, onde precisam também se somar a outros representantes, o que cria reforça a sensação da ausência de efetividade do voto:

Vale a pena lembrar que o exercício de tal convocação eleitoral, como essa de ser um eleitor completamente isolado [isto é, destituído de um estamento], perde o interesse de forma rápida e fácil e fica a depender da convicção contingente e do capricho momentâneo, como geralmente acontece. O ato de votar expira com uma única ação – uma ação que ocorre apenas uma vez em vários anos. Quando o número de eleitores é grande, a influência que o voto do indivíduo tem pode parecer para ele bastante insignificante – e, além disso, uma vez que o deputado que ele ajuda a eleger é apenas um membro de uma grande assembleia em que apenas um pequeno número pode ganhar importância manifesta, enquanto a maioria dos membros [da assembleia] também são limitados a fazer apenas uma modesta contribuição com o seu voto único entre muitos. Da perspectiva da psicologia, pode-se esperar que o interesse dos cidadãos fosse levá-los a procurar avidamente o poder de votar e que seria realizado como uma grande honra, exercício desinteressadamente e com grande prudência. No entanto, a experiência mostra o contrário. A enorme distância entre a importância do resultado que é esperado e a influência extremamente insignificante do indivíduo, logo faz eleitores indiferentes aos seus direitos [de votar], e se as primeiras restringem muitos cidadãos de votar, arranjos legais logo são necessários para

⁹⁷ “Such atomistic principles are – in science as in politics – death for every rational concept, articulation, and vitality”.

incentivar os beneficiários a fazê-lo e para retornarem às urnas ⁹⁸ (HEGEL, 2004, p. 48) (tradução nossa).

Para ganhar o direito de ser chamado de uma instituição estatal, não é suficiente apenas exigir que algo deva acontecer, ou colocar limites sobre algumas condições que podem impedir isso; ser uma instituição estatal é fazer acontecer o que deve acontecer, o que, no caso, é a participação efetiva do singular no universal. Um Estado é a união de sua comunidade e governo, se um dos lados abandona essa união, o conceito de Estado fica comprometido.

O artigo de 1817 esboça o que passou a se tornar a análise hegeliana da mediação por meio da representação parlamentar. Segundo esse entendimento, Hegel compreendia que a autêntica vocação da representação política é formar um povo politicamente que, por si só, é politicamente amorfo. Sem a articulação a articulação que lhe seria concedido pela representação, o povo não teria a racionalidade que confere um significado para a política e para o Estado. A verdadeira justificativa da instituição representativa é sua função de mediação, que lhe confere sua “necessidade interna”:

(...) a determinação conceitual própria dos estamentos é de buscar no fato de que neles o momento subjetivo da liberdade universal, o discernimento próprio e a vontade própria da esfera, que foi denominada nessa exposição de sociedade civil-burguesa, vêm à *existência em vinculação com o Estado* (HEGEL, 2010, p. 282).

Hegel mostrava-se favorável a uma via intermediária entre a antiga representação feudal e a nova representação nacional dos revolucionários franceses. No artigo de 1817, essa aproximação fica particularmente clara, já que ele apoia a “constituição representativa” que o rei desejava introduzir viando promover “um corpo de leis e a participação popular na legislação” ⁹⁹ (HEGEL, 2004, p. 35) (tradução nossa).

Nessas condições, os estamentos são os “órgãos” que exercem a destacada função da mediação e o fazem em vários sentidos: são um meio-termo entre o “governo

⁹⁸ “This occupation expires with a single action – an action which occurs only once in several years. When the number of voters is large, the influence which the individual's vote has can seem to him quite insignificant – even more so, given that the deputy whom he helps elect is himself only a member of a large assembly in which only a small number can ever gain manifest importance, while most members are also limited to making only a modest contribution with their single vote among many. From the perspective of psychology, it might be expected that the interest of the citizens would drive them to seek eagerly the power to vote and that it would be held as an important honor, exercised disinterestedly and with great circumspection. Yet experience shows the opposite. The huge distance between the importance of the effect which is supposed to follow and the extremely insignificant influence of the individual soon makes voters indifferent to their right, and if the first laws are concerned with the exclusion of many citizens from voting, legal arrangements are soon needed to encourage those entitled to do so to make it to the polls”.

⁹⁹ O trecho completo no qual foram selecionados alguns trechos é o seguinte: “But higher than the necessity implicit in the merely external bond of a promise is the necessity inherent in concepts that have come to be general conviction – e.e.i.e., that it is essential to a monarchy to have a representative constitution, a body of laws, and popular participation in legislation”.

geral” e o povo, e também entre “o povo dissolvido em esferas particulares e indivíduos”. Ao mesmo tempo, em comum com o governo no sentido estrito do termo, tratando de evitar que os termos tomados na mediação se isolem ou se oponham um ao outro, “de modo que o poder do príncipe não seja *isolado* (...) nem que os interesses particulares das comunas, corporações e dos indivíduos se isolem” (HEGEL, 2010, p. 282).

Assim, a representação política opera, antes de tudo, uma mediação entre o povo consigo mesmo. Apesar do impacto que algumas essa formulação pode causar, devido ao fato de sua extrema valorização das instituições representativas poderia fazer crer que a subordinação é destinada apenas para reforçar a subordinação do povo, – Kervégan (2006, p. 317) defende que elas estão direcionadas a combater os extremos das concepções liberais e lembra que Hegel visa “estabelecer uma mediação entre o povo disperso em átomos e em agrupamentos particulares e o povo político, cuja unidade é simbolizada, mas não produzida” pela singularidade do príncipe.

As instituições representativas são politicamente necessárias e justificadas no plano ético a partir do momento em que exista uma sociedade civil formada por livres proprietários. É preciso, assim, evitar que se oponham, como aconteceu na França revolucionária, a sociedade civil à sociedade política, porque a representação é o instituto que busca prevenir a cisão do país econômico com o país legal.

Para os defensores do constitucionalismo liberal, o sufrágio individual, isto é, sem a mediação dos estamentos, era exatamente o meio para se evitar a revolução, isso que temiam tanto quanto Hegel, mas o filósofo repeliu completamente essa concepção. Para ele, o sufrágio individual conduziria fatalmente à cisão entre o povo e o Estado, não só porque ele se baseia, como ele expressa no artigo de 1817, nas “abstrações francesas”, mas porque, no final das contas, ele subordina o público ao privado, o Estado à sociedade civil, e o objetivo principal da representação é que “o momento subjetivo da liberdade universal, o discernimento próprio e a vontade própria da esfera, que foi denominada nessa exposição de sociedade civil-burguesa, vêm à *existência em vinculação com o Estado*” (HEGEL, 2010, p. 282). É a institucionalização dos agrupamentos sociais que constitui o ponto de contato efetivo entre a esfera social e a vida política. A inserção do cidadão com um átomo político não resolve essa carência ou, como no artigo de 1831, ameaça tornar sua ausência uma falta extrema.

Publicado poucos meses antes da morte do filósofo, em 1831, *Sobre a reform bill inglesa* (2004) é um artigo no qual Hegel analisa o cenário político, econômico e social da

Grã-Bretanha durante os primeiros decênios do século XIX. O projeto de reforma eleitoral apresentado ao parlamento britânico no ano anterior é o que conduz o argumento principal desse artigo, cujo argumento principal é de que uma mudança no processo eleitoral não seria suficiente para resolver uma série de problemas por que a Inglaterra vinha passando desde o início do século XIX, mas, sobretudo, resolver a questão da representação e do equilíbrio social e político por meio de uma série de reformas, sendo um dos pontos a extensão de direitos políticos a uma faixa maior da população (DOULL, 2000; MacGREGOR, 1992; PETRY, 1984).

Originalmente, o artigo *Sobre a Reform Bill Inglesa* deveria sair entre os números 115 e 118 do *Preußische Staatszeitung*, a Gazeta do Estado da Prússia, mas a última parte foi censurada por ordem direta do rei, sob a alegação de que não cabia ao jornal oficial do reino se imiscuir em assuntos estrangeiros. Mesmo que não tenha sido recebida sua parte final no jornal oficial da Prússia, o artigo teve uma acolhida muito favorável e o rei custeou de forma privada uma curta edição da quarta inédita não publicada, que circulou por Berlim disponível para quem a quisesse ler (D'HONDT, 1998, PINKARD, 2001).

O projeto de lei interposto pelo primeiro-ministro Lord Grey, ligado aos *Whig*, um partido de tendência liberal, que havia chegado ao poder após um longo período na oposição. Aprovado em 1832, depois da morte de Hegel, a lei emancipou várias cidades industriais e comerciais ao redor da Inglaterra e de Gales e criou uma numerosa classe média de homens eleitores. Depois de 1832, as novas circunscrições parlamentares se tornaram em verdadeiros em verdadeiros centros de representação dos interesses políticos da emergente classe média (IWAMA, 2014).

Grosso modo, o artigo foi considerado como reacionário, principalmente pelo seu segundo biógrafo, o hegeliano liberal, R. Haym e, no mesmo sentido, a ala esquerda do partido liberal inglês que, apesar de ter cotejado com o hegelianismo, viam no artigo da *Reform bill* “um amigo do absolutismo na Prússia” (FRANK, 1980).

Hegel recusou-se a vislumbrar uma representação política sob um ponto puramente técnico ou multipartidário. Ele examina a representação em sua relação com aquilo que ele entende ser a *Constituição* da Grã-Bretanha, ou seja, as estruturas políticas e sociais. Hegel não pouca críticas ao processo de miséria que atinge uma larga faixa da sociedade inglesa, transformada em população (*Pöbel*). Hegel quase não tem palavras duras o suficiente para condenar a situação política, social e jurídica da

Inglaterra, com o qual se sabe que ele se tornou familiar graças a leitura regular de jornais como *Edinburgh Review* e o *Morning Chronicle* (WASZEK, 1988; PETRY, 1976).

Influenciado pelo utilitarismo, cujos principais representantes os filósofos ingleses Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836) e John Stuart Mill (1806-1873), por meio do *Morning Chronicle*. Segundo Petry (1984), a partir dos anos de 1820, o jornal controlado pelos Whig passou também a ser instrumento de propaganda do movimento utilitarista e Hegel provavelmente não devia ter ideia da conexão entre o benthanismo e o tipo de informação que o jornal fornecia. Sobre a questão da reforma do sistema eleitoral, o *Chronicle* tinha uma visão consistente, em muito determinada por pelas táticas políticas defendidas por James Mill. Como Hegel, Mill estava convencido que uma monarquia constitucional forte era essencial para uma administração eficiente do Estado. Mill também não confiava em radicalismos descontrolados e pensava que era vital que reformas fossem conduzidas por meios constitucionais institucionalizados. Por fim, ele ainda concordaria com o Hegel de 1798, que no artigo *As autoridades municipais de Württemberg devem ser eleitas pelo povo* (2004), acreditava concordavam que mesmo sendo indesejado, o radicalismo poderia ser usado contra aqueles que detêm o poder, forçando-os a fazer concessões.

Hegel considerava que a reforma da lei eleitoral iria agravar a situação inglesa com a abertura do parlamento a novas camadas da população. Ele acreditava que a pequena burguesia – e não a classe operária – radicalizaria o discurso político exigindo mais reformas democráticas. Por isso, ele opõe a todo o momento o conceito de constituição racional à constituição inglesa, a qual, a seu ver, era meramente uma lei positiva, isto é, envolvida de autoridade sem os elementos da razão. Sem embargo, mesmo em 1831, a solução de 1798 voltava a pairar, já que a Revolução de 1830 na França punha novamente a ação radical como opção política:

(...) se uma oposição for estabelecida em uma base até então estranho ao Parlamento na sua atual composição, e se essa oposição se sentir incapaz de contrapor-se à parte contrária no Parlamento, ela poder ser mal orientada o suficiente para procurar o povo por sua força e, então, iniciar não uma reformas, mas uma revolução¹⁰⁰ (HEGEL, 2004, p. 270) (tradução nossa).

Hegel defendia um modelo de mediação entre a sociedade civil e o Estado que não considerava a ação partidária. Pelo contrário, na *Filosofia do direito*, ele afirma que o poder poderia cair na nas mãos de poucos, isto é, “de um partido, com isso, no interesse

¹⁰⁰ “(...) if an opposition were established on a basis hitherto alien to Parliament as at present constituted, and if this opposition felt unable to stand up to the opposing party in Parliament, it might well be misguided enough to look to the people for its strength, and so to inaugurate not a reform but a revolution”.

contingente, particular, que precisamente deveria ser neutralizado” (HEGEL, 2010, p. 289). Ele ainda afirma, nas anotações de seus alunos, que “o governo não é um parte oposta a outra parte, de tal modo que ambos devam lutar por grandes concessões uns dos outros; e se um Estado entrar em uma situação como essa isso não pode ser descrito como saúde, mas apenas como uma desgraça” (HEGEL, 1991, p. 342-342) (tradução nossa).

Hegel entendia a vida moderna do Estado como um mecanismo orgânico entre sociedade civil e governo, de modo que a representação fosse um instrumento de mediação entre o povo e o governo. A constituição racional não entende a vida política como um jogo de poder entre partidos em campos ideológicos distintos. Ela é a verdadeira representação da sociedade no governo, sendo cada um deles esferas distintas, isto é, a teoria do Estado de Hegel é construída de modo a não haver mecanismo de captação do Estado pela sociedade civil.

4. Mulheres na vida política?

Nem Kant ou Hegel, diferentemente de Aristóteles, afirmam a inferioridade moral da mulher em relação ao homem. Ambos encontram qualidades positivas na natureza da mulher. Para Hegel, as virtudes femininas estão conectadas com o papel da mulher na família e ligadas ao sentimento, tal como o amor e a piedade familiar. Para Blum (1982), Hegel claramente considera as mulheres inferiores aos homens, em um sentido especialmente concernente à moralidade.

Para Hegel, o ápice da “vida ética” é aquela incorporada a instituições que expressam a mais completa realização da razão, em particular do Estado. A natureza da mulher é a de expressar o estágio ético da família e do casamento, que envolve a racionalidade e a universalidade, mas a um nível inferior ou incompleto. A consciência ética da mulher é limitada a esse estágio e nível de universalidade particular. A forma da consciência da mulher/ esposa/ mãe envolve uma espécie de imediação e de sentimento, além da imersão (e o confinamento) no amor e o sentido de unidade com os entes queridos que formam a família. O homem, por outro lado, embora participe na esfera da família, também transcende. Não é toda a sua natureza, como é a da mulher. O homem participa de uma forma mais elevada de autorrealização, de universalidade e de

racionalidade do que a mulher, porque participa do trabalho, da civil sociedade, e do mais alto nível da vida pública, o Estado (BLUM, 1982).

Hegel atribui a “piedade familiar” como uma virtude como uma virtude apropriada para as mulheres. Se entendida como uma preocupação genuína com o bem-estar das famílias, certamente se trata de uma virtude, como certamente Hegel o pretende. Contudo, mesmo como uma virtude é ainda dependente de uma visão das mulheres como confinadas em casa e, portanto, constricto em seu próprio escopo de autodesenvolvimento e expressão. Isso está ligado a outro aspecto do qual Hegel entende por piedade familiar, uma lealdade primordial a família (e a instituição da família em geral) em contraste com a oposição aos interesses mas amplos da sociedade. Isso então, se torna uma espécie de “paroquialismo” que Hegel entende ser a limitação central no escopo da consciência ética da mulher/ esposa/ mãe (BLUM, 1982).

Segundo Blum (1982), o racionalismo ético é dominado pelos homens de duas maneiras: primeiro, porque ele coloca no cento de seu sistema de virtudes as qualidades como racionalidade, força de vontade, adesão a princípios universais e o dever, os quais Blum entende como características “masculinas”. Nesse sentido, o racionalismo não fornece uma estrutura para a expressão a significação de uma variedade de virtudes humanas que podem ser entendidas como “femininas”, tais como a simpatia, a preocupação, a bondade e o apoio emocional. Segundo, porque é uma filosofia que reflete uma sociedade dominada por homens e, implicitamente, sancionaria a dominação masculina.

Para Hegel, para viver uma “vida ética” significa participar de um contexto social de existência que concretamente incorpora princípios universais e racionais. Dentro desta existência social, Hegel se refere a homens e mulheres como tendo papéis bastante diferentes e esferas de atividade distintas. A esfera masculina do Estado incorpora princípios universais e racionais de uma forma em que a família não. Na sociedade que Hegel antevê conforme a mais plena realização da liberdade e da razão, o papel do cidadão público envolve o reconhecimento de princípios universais que servem os interesses da sociedade como um todo. Como um membro da família se concentra apenas nos interesses dos próprios entes queridos, mas como um cidadão se olha para além do mero interesse próprio ou os interesses da família, mas como cidadão se preocupa com os interesses da sociedade como um. Mulheres, deficientes e doentes mentais estão imersos na imediatidade e no sentimento da família e são, portanto,

inadequados para o mundo público para além do lar: Por isso, na anotação do § 301 da *Filosofia do direito*, Hegel exclui as mulheres daquilo que considera a massa do povo:

A expressão: *os muitos* (...) designa a universalidade empírica de modo mais correto do que a expressão corrente: *todos*. Pois quando se afirma o que se entende por si, que sob esse *todos*, inicialmente, pelo menos, não se quer mencionar as crianças, as mulheres, etc. (...) (HEGEL, 2010, p. 280)

Sem embargo, Blum (1982) considera que seria um erro atribuir a Hegel um entendimento de padrões de gênero em funções de socialização, o que implicaria uma atividade direcionada sociedade para orientar os dois sexos em direções particulares. Hegel vê a adequação dos dois sexos para as suas diferentes esferas da existência social como totalmente natural, com base em diferenças biológicas (FD § 165)

Como retratado por Hegel, e, segundo Blum (1982), a estrutura da sociedade europeia do século XIX é identificada com a preponderância masculina na vida pública. A esfera da mulher, embora necessário para a vida contínua e desenvolvimento ético da comunidade, não é considerada como envolvendo um alto nível de significado ético. O verdadeiro trabalho da comunidade, o que lhe confere a sua natureza moral mais elevado, é visto por Hegel como acontecendo no mundo público masculino por meio do trabalho exercido perante a sociedade civil e fora de casa. As mulheres e suas qualidades características e virtudes são, portanto, vistas como menos importante do que qualidades e virtudes dos homens e, sem acesso ao ambiente de trabalho, não têm direito a participar da vida política.

5. Voto censitário

O sufrágio censitário tem larga aceitação nos meios liberais na primeira metade do século XIX. Ele ilustra certa homologia entre a esfera econômica e a esfera política, corrente em alguns setores da sociedade e representada por alguns filósofos – como Kant – que defendiam que somente os indivíduos a quem seus recursos garantem independência econômica dispõem da liberdade de espírito requerida para toma parte na vida pública (KERVÉGAN, 2006):

(...) quem tem o direito de voto nesta legislação chama-se cidadão (*citoyen*), isto é, cidadão do Estado (*Staatsbürger*), e não cidadão da cidade (*bourgeois*). A única qualidade que para tal se exige, além da qualidade natural (de não ser nem criança nem mulher), é ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), por conseguinte, é possuir alguma propriedade (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, talento artístico ou ciência) que lhe faculte o sustento; nos casos em que ele recebe dos outros os meios de viver, é necessário que os adquira apenas mediante a alienação (*Veräusserung*) do que é seu, e não pelo consentimento a

outros dado para utilizarem as suas forças, portanto, ele a ninguém deve servir em sentido próprio a não ser à comunidade (KANT, 1992, p. 26).

Hegel critica essa concepção, não necessariamente a de Kant, mas se apoiando em argumentos distintos daqueles que pregavam a igualdade democrática. O problema do voto censitário, como vimos acima, não seria tanto excluir do corpo político uma parcela da população. Nem todos os estamentos da sociedade participam da mesma maneira no corpo político e os indivíduos que não se integram plenamente na sociedade civil, principalmente, a população e as mulheres não compõe o eleitorado do estamento burguês. O verdadeiro problema desse sufrágio seria que ele não permitiria uma relação com a vida mais ampla do Estado, porque ele não reflete a estrutura dos diversos momentos do Conceito: a unidade imediata da substância ética, a separação na sociedade civil e a unidade mediata da corporação, e sua plena e compatível realização no Estado.

O artigo de 1830, *Sobre a reform bil* (2004), Hegel discute, a despeito das exigências econômicas para ser eleitor na Inglaterra, que a verdadeira oposição não ocorre entre o voto censitário e o voto universal, mas entre “o princípio moderno de acordo com o qual apenas a vontade abstrata do indivíduo deve ser representada”¹⁰¹ (HEGEL, 2004, p. 253) (tradução nossa), e aquele mais antigo, o dos estamentos. Segundo Kervégan (2006), os liberais e os democratas partidários do sufrágio censitário e mesmo do sufrágio universal compartilhavam a crença, mais ou menos sustentada em argumentos econômicos, de que o objetivo do político seria o indivíduo em sua abstração ou imediatez, enquanto *pessoa jurídica* ou *proprietário*. Como no escrito sobre a *Positividade da religião cristã* (1978, p. 100), o Estado se tornaria um jogo de forças entre grupos, e o indivíduo deveria se sujeitar ao grupo dominante: “[o indivíduo] aceitava o dever, como no contrato social, a submeter sua vontade privada ao voto da maioria, a vontade geral”¹⁰² (tradução nossa). Hegel relata que um dos problemas apontados nos debates dos congressistas era de que homologia entre esferas econômica e política ainda era mantida. Em outras palavras, se confundia “direitos positivos” com o “princípio universal do pensamento”. A análise hegeliana direcionou o problema do voto não para as condições necessárias em que um indivíduo está politicamente habilitado, mas de como é

¹⁰¹ “(...) the modern principle according to which only the abstract will of individuals as such should be represented.”

¹⁰² “Aceptaba el deber, igual que en el contrato social, de someter su voluntad privada al voto de la mayoría, a la voluntad general”.

constituída a individualidade política assim como a social, isto é, como a individualidade burguesa e aquela necessária à vida pública podem se articular entre si.

6. Partidos políticos

Na *Filosofia do direito* (2010), Hegel faz duas aparentes menções a partidos políticos. Rosenzweig (2008, p. 494) explica que se “um partido pudesse vir a ser uma organização não de alguns poucos, mas de muitos, isto é uma organização desconhecida por Hegel”, como ele mesmo atesta nos adendos ao § 311 da *Filosofia do direito*. Falando sobre o risco de eleições partidárias, ele imagina o poder na mãos de poucos: “(...) um partido, com isso, no interesse contingente, particular, que precisamente deveria ser neutralizado”. No §302, ele acusa os partidos de abrigarem certos “interesses meramente subjetivos, por exemplo, por cargos mais elevados no Estado” (HEGEL, 2010, p. 289 e 283). Nesse sentido, os partidos políticos não são para ele mais do que *divisões* dentro da organicidade do Estado. E no artigo *Sobre a reform bill* (2004, p. 265), Hegel dá outra perspectiva: observando a realidade política inglesa, ele nota que a oposição de partidos no parlamento é apenas aparente, já que eles na verdade expressam o mesmo interesse “Este poder, como já mencionado, encontra-se com o Parlamento; e por mais que o último é dividido em partidos e, no entanto, violentamente estes se opõem um ao outro, eles não são em nenhum sentido facções” ¹⁰³ (tradução nossa).

Alguns autores acreditam que as corporações eram verdadeiros partidos políticos ou sindicatos. Nelson Coutinho (1997), em seu artigo sobre Hegel e a democracia, trabalha com a suposição histórica de que a corporação seria a descrição de um fenômeno associativo que no final do século XIX tomaria a forma dos sindicatos. Gramsci, em uma nota intitulada “Hegel e o associacionismo”, compara as corporações com um misto de partidos políticos e organizações sindicais:

A doutrina de Hegel sobre os partidos e as associações como trama ‘privada’ do Estado. Ela derivou historicamente das experiências políticas da Revolução Francesa e devia servir para dar uma maior concretude ao constitucionalismo. Governo com o consenso dos governados, mas consenso organizado, não genérico e vago como o que se afirma no instante das eleições: o Estado tem e demanda o consenso, mas também ‘educa’ esse consenso com as associações políticas e sindicais, que são, porém, organismos privados, deixados à iniciativa privada da classe dirigente. Hegel, em certo sentido, já supera assim o constitucionalismo puro e teoriza o Estado parlamentar com seu regime de

¹⁰³ This power, as already mentioned, lies with Parliament; and however much the latter is divided into parties and however violently these oppose one another, they are in no sense factions.

partidos. Sua concepção da associação não pode deixar de ser ainda vaga e primitiva, entre o político e o econômico, segundo a experiência histórica da época, que era muito restrita e dava um só exemplo acabado de organização, aquela 'corporativa' (política inserida na economia)¹⁰⁴ (GRAMSCI, 1975, p. 56-57) (tradução nossa).

Joaquim Salgado, a despeito da confusão entre corporação e estamentos (*Stände*) segue a mesma linha de Gramsci, confirmando a comparação das corporações com os partidos políticos:

Como totalidade orgânica, a participação dos cidadãos na formação da vontade do Estado tem de passar pela particularidade da representação que, para Hegel, são as corporações (*Stände*). (...) Isso se dá através de corpos intermediários, cuja natureza é a dos partidos que se formaram e se desenvolveram nos Estados democráticos (SALGADO, 1996, p. 422-423)

Rosenzweig (2008, p. 494), contudo, afirma que se “um partido pudesse vir a ser uma organização não de alguns poucos, mas de muitos, isto é uma organização desconhecida por Hegel”, como ele mesmo atesta nos adendos aos §§ 302 e 311 da *Filosofia do direito*.

Deranty (2004) é de opinião diversa. Analisando os esboços de Hegel ainda em Heidelberg, ele relata sobre um intenso interesse do filósofo pela lógica parlamentar, o que o teria feito aceitar a necessidade de partidos políticos no centro do Estado moderno. Ele nota que o § 302 da *Filosofia do direito* estabelece uma verdadeira oposição entre governo e parlamento, mesmo que não seja uma oposição radical entre executivo e parlamento. Deranty acredita que nesse parágrafo a doutrina dos partidos políticos exposta nos esboços de Heidelberg está “mascarada”: a oposição parlamentar que pode provocar a queda do ministério se organiza em torno de conflitos de interesses entre grupos concorrentes da sociedade civil. No entanto, ele não é explícito como esses grupos se comporiam na sociedade civil.

Vimos que a formação da vontade política se forma a partir da organicidade do Estado, portanto, grandes movimentos partidários só poderiam ser um “estado” dentro do Estado. Por isso autores como Coutinho e Salgado apostam nessa comparação. No entanto, ela deve ser bem contextualizada, já que um dos elementos fundamentais da

¹⁰⁴ “*Hegel e l’associazionismo*. La dottrina di Hegel sui partiti e le associazioni come trama ‘privata’ dello Stato. Essa derivò storicamente dalle esperienze politiche della Rivoluzione francese e doveva servire a dare una maggiore concretezza al costituzionalismo. Governo col consenso dei governati, ma col consenso organizzato, non generico e vago quale si afferma nell’istante delle elezioni: “lo Stato ha e domanda il consenso, ma anche «educa» questo consenso con le associazioni politiche e sindacali, che però sono organismi privati, lasciati all’iniziativa privata della classe dirigente. Hegel, in un certo senso, supera già, così, il puro costituzionalismo e teorizza lo Stato parlamentare col suo regime dei partiti. La sua concezione dell’associazione non può essere che ancora vaga e primitiva, tra il politico e l’economico, secondo l’esperienza storica del tempo, che era molto ristretta e dava un solo esempio compiuto di organizzazione, quello «corporativo» (politica innestata nell’economia)”

caracterização dos partidos políticos no século XX, a emergência de uma força operária politizada é apenas esboçado por Hegel.

CONCLUSÃO

As práticas democráticas das sociedades contemporâneas parecem estar passando por uma espécie de derrocada. Muitas pessoas não mais aceitam a legitimidade das votações, as correspondentes decisões representativas são retratadas como imposição ou um ato de força que só existe dada a força desproporcional do Estado contra o indivíduo. Além disso, uma parcela cada vez mais substancial é alienada de qualquer decisão política, seja porque o jogo político prescinde de sua participação, seja ainda porque as pessoas não demonstram mais interesse em participar da vida pública.

O individualismo moderno acentua a característica de que as pessoas vêm deixando de se preocupar em se identificar com a vida em comunidade, voltando-se para si mesmas, como indivíduos detentores de objetivos pessoais. O indivíduo deixa de definir sua identidade primordialmente com base na experiência pública, já que lhe parece mais vital a experiência da vida privada. A partir disso, o postulado político passa a ser aquele de Fries: não se pode exigir mais de alguém do que seguir sua pura convicção. Mesmo que os indivíduos ajam de acordo com o dever da virtude, mostrou-se que o traço distintivo dessa teoria é os agentes são avaliados por suas motivações e não por suas ações: um sujeito é avaliado pelas intenções que visava ao buscar o resultado de um ato, e não o resultado em si. Hegel qualifica essa filosofia moral como orientada para a concretização do mal, porque a ação subjetiva não se justifica frente à lei moral universal. O ético e até mesmo o legal, substituídos pela consciência, são anulados.

A moralidade faz parte da vida política, e ela precisa ser entendida como “vida ética”. A ideia de que os homens alcançam apenas uma existência moral mais completa como membros de uma comunidade levou Hegel a construir uma filosofia que visasse ir para além de uma teoria contratual do direito natural ou de uma expressão utilitarista da sociedade. Ele transferiu o centro da gravidade política do indivíduo para a comunidade, que é visualizada como o *locus* de uma vida mais ampla. A comunidade é a corporação do espírito (*Geist*), uma corporificação mais total ou mais substancial do que o indivíduo, porque seria o verdadeiro elemento autônomo da vida política.

No entanto, o indivíduo não pode acessar diretamente essa “vida ética”. No Estado moderno, a conciliação entre a ordem estatal e a liberdade subjetiva só é possível por

meio de mediações, sem a qual a liberdade ainda estaria presa à crise da antiguidade grega.

O individualismo é um princípio da sociedade civil, e o Estado só pode mitigá-lo ao preço de invadir a esfera da liberdade subjetiva. Hegel acreditava, então, que a relação entre liberdade pública e privada poderia ser mantida se a própria sociedade civil se organizasse a ponto de suprimir suas contradições internas. Hegel pensava em corporações de empregados e empregadores, unidos em uma solidariedade substancial e capaz de proteger seus filiados. Elas funcionariam também como a ponte entre a sociedade civil e o Estado, o ponto de chegada da mediação recíproca entre as instituições sociais e a representação de seus interesses. A mediação exercida por esses meios significa que a esfera política não é passível de fundar a si mesma. O Estado não pode existir a não ser pela autoinstitucionalização e autogestão, mesmo que parciais, das estruturas sociais, sobretudo, dos estamentos e corporações.

Além do mais, o Estado é uma organização de “grandes círculos”. O Estado não pode lidar efetivamente com uma multidão desorganizada. Para Hegel, organização significa articulação: o quer dizer o reconhecimento político dos grupos, das corporações e dos estamentos. Não pode um membro de essa multidão esperar ser reconhecido por meio exclusivo de sua singularidade. Isso seria uma “abstração” kantiana, porque nenhum homem é alguma coisa isolada, fora de uma vida mais ampla na comunidade.

O indivíduo e a sociedade civil são politizados pela mediação entre os campos dos direitos privado e públicos. O que resulta dessa mediação não é uma questão de obliterar os grupos, mesmo no nível legislativo. Os grupos do estamento da indústria elegem seus representantes para a câmara baixa, então, os eleitores não formam uma multidão dispersa como “átomos”, mas organizados e identificados em seu conjunto,

Hegel entendia a vida política moderna como um projeto “orgânico” entre sociedade civil e Estado, de modo que a representação fosse um instrumento de mediação entre o povo e o governo. A constituição racional não inscrevia a vida política em um jogo de poder entre partidos em campos ideológicos distintos. Ao contrário, ela é a verdadeira representação da sociedade civil no Estado, sendo cada um deles esferas distintas, isto é, a teoria do Estado de Hegel é construída de modo a não haver mecanismo de captação do Estado pela sociedade civil e vice-versa.

Uma ideia comum no início do século XIX, e que Hegel foi um dos principais formuladores, era de que a vida tornada racional seria uma vida plena. O retrato da

organização social feito por Hegel tornou-se ainda mais descritivo da sociedade ocidental desde seu tempo. Conceitos de direito universal foram amplamente aceitos e aplicados. A vida pública tornou-se cada vez mais organizada pelas burocracias em grande escala (tanto econômicas, quanto governamentais) que operavam de acordo com certos princípios de racionalidade: regras imparciais que excluem interesses particularistas e compromissos que dirigem em nome de valores universais de eficiência, bem-estar social, etc.

A tomada de decisões nestas burocracias não se baseia em apego pessoal ou clientelista, mas em critérios definidos de forma impessoal de mérito e qualificação. Reduzindo o alcance da afirmação dos interesses privados contra os interesses comunitários, estas burocracias restringiram simultaneamente as possibilidades de expressão emocional do indivíduo e preocupação para determinadas outras pessoas. Por isso, a exclusão de alguns elementos da vida política não parecia um problema.

Hegel imaginou a vida política centrada na figura do trabalho, não só pensado abstratamente, mas como instituição da sociedade do século XIX. Por isso a organização política em corporações, o repudia a “abstração” do voto censitário, a participação das mulheres e da população da vida política e a profissionalização dos deputados.

Hoje, no entanto, somos céticos ou avessos à boa parte desses postulados.

A ideia da participação política universal se concretizou a tal ponto no debate político que falar contra ela é como falar contra a democracia, embora a teoria política contemporânea venha reconhecendo cada vez mais algumas falhas.

A influência do poder econômico, talvez a mais determinante na distorção da formação da vontade democrática, foi a preocupação central da figura do voto na *Filosofia do direito*. Hegel entendia que a vida política era formada composta pretensões concretas na sociedade civil. Ele pode ter se oposto aos procedimentos democráticos padrões, mas levou a questão vital de um corpo político informado e a participação universal na vida política muito mais a sério que teóricos liberais. E em um nível institucional muito mais complexo do que em qualquer democracia moderna, Hegel viu os elementos fundamentais da participação política.

A crise por que a democracia passa nos ajudará a reavaliar novamente a importância (e os equívocos) da teoria do voto de Hegel.

SUGESTÕES PARA NOVAS PESQUISAS

Não tivemos a oportunidade de explorar as relações do voto com a *Ciência da Lógica*, o que acreditamos que existam interessantes considerações a serem feitas.

Talvez, mais importante ainda, seria discutir a relação do voto hegeliano com a teoria contemporânea da democracia. Hegel tem argumentos muito fortes para defender a representação, um instituo que hoje vem sendo cada vez mais desacreditado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hegel consultadas:

HEGEL, G.W.F. As autoridades municipais de Württemberg devem ser eleitas pelo povo. In: **Political writings**. Trad. N. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 1-5.

_____. **Ciencia de la lógica**. Trad. Augusta Mondolfo e Rodolfo Mondolfo. 5. ed. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.

_____. **Ciência da lógica**. Seleção e trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarola, 2011b.

_____. **Como o senso comum compreende a filosofia**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

_____. Constituição alemã. In: **Political writings**. Trad. N. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 6-101.

_____. **The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy**. Trad. H. S. Harris and Walter Cerf. Albany: State University of New York Press, Albany, 1997.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**: a ciência da lógica. 3. ed. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Ed. Loyola, v. I, 2012.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**: a filosofia do espírito. 2. ed. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, v. III, 2011c.

_____. **Elements of philosophy of right**. Trad. B. H. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- _____. **Fé e saber**. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007b.
- _____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. 6ª ed. Bragança Paulista/Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2011.
- _____. **Filosofia do direito**. Trad. Paulo Meneses et. al. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.
- _____. **Filosofia da história**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.
- _____. **Filosofía real**. Trad. José María Ripalda. 2. ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2006.
- _____. **Introdução à história da filosofia**. Col. Saraiva de Bolso. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2012.
- _____. **Hegel: the letters**. Tad. Clark Butler e Christiane Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- _____. A positividade da religião cristã. In: **Escritos de Juventud**. Trad. Zoltan Szanky, José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978
- _____. **As órbitas dos planetas**. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2012.
- _____. Prefácio a Fenomenologia do Espírito. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Antônio Pinto de Carvalho. In: **Hegel**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005, Col. Os Pensadores, p. 291-330.
- _____. **Principes de la philosophie du droit**. Trad. Jean-François Kervégan. Paris: PUF, 2013.
- _____. Procedimentos da assembleia dos estamentos do reino de Württemberg 1815-1816. In: **Heidelberg writings: jornal publications**. Trad. Brady Bowman e Allen Speight. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- _____. **Sistema da vida ética**. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, s/d.
- _____. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural**: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. Sobre a Reform Bill Inglesa. In: **Political writings**. Trad. N. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 234-270.
- HEGEL, G. W. F.; SCHELLING, F. W. J. **The critical journal of philosophy**: introduction on the essence of philosophical criticism generally, and its relationship to the present state of philosophy in particular. Trad. H. S. Harris. Disponível em: <<https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/cj/introduction.htm>>. Acesso em 15. Jul. 2016.

Outras obras consultadas:

- ADORNO, Theodor W. **Três estudos sobre Hegel**. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Ed. UNESP, 2013.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Trad. António de Castro Caeiro. 2. ed. Lisboa: Quetzal Editores, 2006.
- AVINERI, Shlomo. **Hegel's theory of the modern state**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- BAGNOLI, Vicente. BARBOSA, Susana. OLIVEIRA, Cristina. **História do direito**. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2009.
- BAVARESCO, Agemir. A crise do estado-nação e a teoria da soberania em Hegel. In: ROSENFELD, Denis. **Estado e política**: a filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 134-145.

_____. **Opinião pública, contradição e mediação:** leituras hegelianas. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

_____. **A teoria hegeliana da opinião pública.** Porto Alegre: L&PM, 2001, Col. Philosophia.

BAVARESCO, A. CHRISTINO, S. B. Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano. In: HEGEL, G. W. F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural:** seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

BAVARESCO, Agemir; KOZEN. Cenários de liberdade de imprensa e opinião pública em Hegel. **KRITERION.** Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 63-92.

BEDESCHI, Giuseppe. Il pensiero politico e giuridico. In: CESA, Claudio. **Guida a Hegel:** fenomenologia, logica, filosofia della natura, morale, politica, estetica, religione, storia. Roma, Bari: Editori Laterza, 2004, p. 157-200.

BERNARDES, J. A crítica de Hegel à teoria do contrato. In: ROSENFELD, D. (ed.). **Estado e política:** a filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 67-77.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. **O jovem Hegel:** formação de um sistema pós-kantiano. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. **O que nos faz pesar,** Rio de Janeiro, n. 19, p. 7-27, fevereiro, 2006.

BLUM, Lawrence. Kant's and Hegel's moral rationalism: a feminist perspective. **Canadian Journal of Philosophy,** Alberta, v. 12, n. 2, p. 287-302, jun., 1982.

BOBBIO, Norberto. Sobre a noção de sociedade civil. In: **Estudos sobre Hegel:** direito, sociedade civil e estado. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Brasiliense, 1991, p. 179-191.

BOURGEOIS, Bernard. **Le droit naturel de Hegel (1802-1803)**: commentaire. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

_____. **Hegel**: les actes de l'esprit. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

_____. Le prince hégélien. In: WEIL, ILTING, FLEISCHMANN, et. al. **Hegel e la philosophie du droit**. Paris: Press Universitaires de France, 1979

BOYD, Nathaniel. **Hegel's concept of the estates**. Dissertation (Doctor in Philosophy) – Department of Politics, History and the Brunel Law School, Brunel University London. London, 2015.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acessado em: 13 jul. 2016.

BROOKS, Thom. **Hegel's political philosophy**: a systematic readig of the Philosophy of right. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

_____. No rubber stamp: Hegel's constitucional monarch. **History of political thought**, Durham, v. 28, n. 1, p. 91-119, spring, 2007.

BUCK-MORS, Susan. **Hegel, Haiti and universal history**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009

CHIEREGHIN, Franco. Gli anni di Jena e la Fenomenologia. In: CESA, Claudio. **Guida a Hegel**: fenomenologia, logica, filosofia dela natura, morale, politica, estética, religione, storia. Roma, Bari: Editori Laterza, 2004, p. 3-38.

COUTINHO, Calos Nelson. A dimensão objetiva da vontade geral em Hegel. In: **Lua Nova**, São Paulo, n. 43, p. 59-76, 1998.

_____. Hegel e a democracia. In: CONFERÊNCIA GRAMSCI REVISTADO, 1997, São Paulo. **Anais eletrônicos**. São Paulo: IEA USP, 1997. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/coutinhohegel.pdf/at_download/file>. Acessado em: 26 jul. 2016.

CROCE, Benedetto. **Etica e politica**. 1. ed. economica. Bari: Editori Laterza, 1967.

DERANTY, Jean-Philippe. Le parlement hégélien. In KERVÉGAN, Jean-François ; MARMASSE, Gilles (dir.). **Hegel penseur du droit**. Paris: CNRS Éditions, 2004, p. 245-261:

DILTHEY, Wilhelm. L'Histoire de la Jeunesse de Hegel. In: **Leibniz et Hegel**. Trad. Jean-Christophe Merle. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

DUDLEY, Will. Introduction. In: DUDLEY, Will (ed). **Hegel and history**. Albany: State University of New York Press, 2009, p. 1-14.

D'HONDT, Jacques. **Hegel**: biographie. Paris: Calmann-Lévy, 1998.

_____. Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura. **Contradictio**, v. 2, n.1, p. 101-144, 2009.

DOULL, James A. Hegel on the English reform bill. **Animus**, Corner Brook, v. 5, p. 43-54, 2000. Disponível em: <<http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%205/doull5b.pdf>>. Acessado em: 16 jul. 2016.

ÉSQUILO. **Eumênides**. Disponível em: <<http://www.encontrosdedramaturgia.com.br/wp-content/uploads/2010/09/Ésquilo-EUMÊNIDES.pdf>>. Acessado em: 2. Ago. 2016

FAUSTO, Ruy. Dialética marxista, dialética hegeliana: o Capital e a Lógica de Hegel. **Discurso**, São Paulo, v. 20, p. 41-77, 1993.

FICHTE, J. G. **Foundations of natural right**: according to the principles of the wissenschaftslehre. Trad. Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FLEISCHMANN, Eugène. **La philosophie politique de Hegel**. Paris: Plon, 1964.

FRANÇA. Constitution de 1791. Disponível em: <<http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1791.5082.html>>. Acessado em: 14 jul. 2016.

- FORSTER, Michael. Hegel's dialectical method. In: BEISER, Frederick (ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1993.
- GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del carcere**. 2. ed. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1975, v. primo.
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HARRIS, H. S. **Hegel's development: toward the sunlight 1770-1801**. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- HAYM, Rudolf. **Hegel et son temps**. Trad. Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Hegel e os gregos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.
- HEIMAN, G. The sources and significance of Hegel's corporate doctrine. In: PELCZYNSKI, Z. A. **Hegel's political philosophy: problems and perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 111-135.
- HENRY, Michel. **A barbárie**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. É Realizações, 2012.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **Hipérion ou o eremita na Grécia**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- _____. Urteil und Sein. In: BECKENKAMP, J. **Entre Hegel e Kant**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 101-134
- HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.
- ILTING, K.-H. Hegel's concept of the state and Marx's early critique. In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). **The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984a, p. 93—113

- _____. The dialectic of civil society. In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). **The state and civil society**: studies in Hegel's political philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1984b, p. 211-226.
- INWOOD, Michel. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. Hegel, Plato and Greek 'Sittlichkeit'. In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). **The state and civil society**: studies in Hegel's political philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 40-54.
- IWAMA, Toshihiko. Parties, middle-class voters, and the urban community: rethinking the Halifax parliamentary borough elections, 1832-1852, **Northern History**, Leeds, v. 51, n. 1, p. 91-112, march, 2014.
- JACOBI, Friedrich. Apêndice VII A "Sobre a doutrina de Espinosa". In: BECKENKAMP, J. **Entre Hegel e Kant**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 41-66.
- _____. Concerning the doctrine of Spinoza in letters to Herr Moses Medelssohn (1785). In: JACOBI, F. **The main philosophical writings and the novel *Allwill***. Trad. George di Giovanni. Montreal : McGill-Queen's University Press, 1994, p. 173-242.
- JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **Le syllogisme du pouvoir**: y a-t-il une démocratie hégélienne? Paris: Aubier, 1989.
- LEWIS, Thomas A. **Religion, modernity, and politics in Hegel**. New York: Oxford University Press, 2011
- LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a tradição liberal**: liberdade, igualdade, estado. Trad. Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. S/trad. Buenos Aires, Madrid: Katz, 2008.
- LUKÁCS, Georg. **The young Hegel**: studies in the relations between dialectics and economics. Trad. Rodney Livingstone. London: Merlin Press, 1975.

MacGREGOR, David. **Hegel and Marx after the fall of communism**. Cardiff: University of Wales Press, 1998.

_____. Hegel and the English reform bill: 'Prussian propaganda' or sociological analysis? **History of European Ideas**, Abingdon, v. 15, n. 1-3, p. 155-162, 1992.

McCARNEY, Joseph. **Hegel on history**. New York: Routledge, 2000.

MAGEE, Glenn Alexander. **Hegel and the hermetic tradition**. Ithaca, London: Cornell University Press, 2001

_____. **The Hegel dictionary**. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

MARCUSE, Herbert. **Razón y revolución**. Barcelona: Ed. Altaya S.A., 1994

MARQUET, Jean-François. **Leçons sur la phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Ellipses, 2003.

MARTINS, Silvana. Fúria da destruição e totalitarismo. In: ROSENFELD, Denis. **Estado e política: a filosofia política de Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p.110-122.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996, Col. Os Economistas, vol. I.

_____. **Crítica da filosofia de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Contribuição à crítica da filosofia política**. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

McNEELY, Ian. Hegel's Wurttemberg Commentary: Intellectuals and the Construction of Civil Society in Revolutionary-Napoleonic Germany. **Central European History**, Cambridge, v. 37, n. 3, p. 345-364, set., 2004.

NADAI, Bruno. A moralidade no mundo: o sumo bem e a filosofia da história kantiana. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 20, p. 55-80, jul.—dez., 2012.

NEUSER, Wolfgang. *De divisione naturae*: lógica e neoplatonismo em João Scoto Eriugena. In: FELTES, Heloísa P. de Moraes; ZILLES, Urbano. **Filosofia**: diálogos de horizontes. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 325-340.

KANT, Immanuel. “Declaração acerca da doutrina da ciência em Fichte”. In: BECKENKAMP, J. **Entre Hegel e Kant**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004b, p. 243-256.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. 2ª ed. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Valerio Rohden, Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Valerio Rohden. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. O que quer dizer: orientar-se no pensamento? In: BECKENKAMP, J. **Entre Hegel e Kant**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 11-30.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Lusofia Press, 2008.

_____. **Sobre a expressão corrente**: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Lusofia Press, 1992.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt**: o político entre a especulação e a positividade. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.

_____. **Hegel e o hegelianismo**. Trad. Maria Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

- _____. Sovereignty and representation in Hegel. **The Philosophical Forum**, Malden, v. XXXI, n. 3-4, p.233-247, fall-winter, 2000.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1947.
- KNWOLES, Dudley. **Routledge philosophy guidebook to Hegel and philosophy of right**. London: Routledge, 2002.
- NOVELLI, Pedro. A questão da liberdade de expressão em Hegel. **Kalagatos**, Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 107-131, verão, 2004.
- PALOMBELLA, Gianluigi. **Filosofia do direito**. São Paulo: WMF Martins, 2005.
- PELCZYNSKI, Z. A. The significance of Hegel's separation of the state and civil society. In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). **The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 1-13.
- PETRY, M. J, 'Hegel and the "Morning Chronicle"', **Hegel-Studien**, vol. 11, pp. 11-80, 1976.
- _____. Propaganda and analysis: the background to Hegel's article on the English Reform Bill. In: PELCZYNSKI (ed.). **The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 137-158.
- PINKARD, Terry. **Hegel: una biografía**. Trad. Carmen García-Trevijano Forte. 2ª ed. Madrid: ACENTO Editorial, 2002.
- PLANT, Raymond. Hegel on identity and legitimation. In: PELCZYNSKI, Z. A. (ed.). **The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 227-244.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.
- POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, vol. 2.

PUENTE, Fernando. **As concepções antropológicas de Schelling**. São Paulo: Loyola, 1997.

RITTER, Joachin. **Hegel and the French revolution**: essays on the Philosophy of Right. Trad. Richard Dien Winfield. Cambridge, London: The MIT Press, 1982.

ROSENKRANZ, Karl. **Vie de Hegel**. Trad. Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 2004.

ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o estado**. Trad. Ricardo Timm De Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

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

ROSS, Nathan. The mechanization of labor and the birth of modern ethicality in Hegel's Jena political writings. In: DUDLEY, Will (ed). **Hegel and history**. Albany: State University of New York Press, 2009, p. 177-194.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

RUDA, Frank. **Hegel's rabble**: an investigation into Hegel's Philosophy of Right. New York: Continuum, 2011.

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

_____. **A ideia de justiça em Kant**: seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SCHELLING, F. W. J. **Aforismo para introdução à filosofia da natureza e aforismos sobre a filosofia da natureza**. Trad. Márcia C. F. Gonçalves. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015, Col. Folha Grandes Nomes do Pensamento.

_____. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. In: FICHTE; J. G. SCHELLING, F. W. J. **Escritos filosóficos**. Trad. Ruens Rodrigues torres Filho. São Paulo: Editora Abril, 1973, Col. Os Pensadores, p. 177-212.

SEMERARI, Giuseppe. **Introduzione a Schelling**. Roma, Bari: Editori Laterza, 1971.

- SHKLAR, Judith. Hegel's Phenomenology: an elegy of Hellas. In: PELCZYNSKI, Z. A. **Hegel's political philosophy: problems and perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 73-89.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **Qu'est-ce que le tiers état?** Paris: Éditions du Boucher, 2002.
- SINGER, Peter. **Hegel: a very short introduction**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1983.
- SHAW, Carl. Hegel's theory of modern bureaucracy. In: **The American Political Science Review**, Washington, v. 86, n. 2, p 381-389, June, 1992.
- SÓFOCLES. Antígona. In: **A trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- SOUSA, Francisco P. de. **Hegel e a representação política**. Maceió: Editora da Universidade Federal de Alagoas, 2003.
- STERN, Robert. **Hegel and the phenomenology of spirit**. London, New York: Routledge, 2002.
- SURBER, Jere O. **Hegel and language**. Albany: State University of New York Press, 2006
- TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema método e filosofia**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _____. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **The ethics of authenticity**. Cambrigde, Massachusetts; London, England: Havard University Press, 1991.
- TILLIETTE, Xavier. **L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel**. Paris: Librairie Philosophie J. VRIN, 1995.

THIBODEAU, Martin. **Hegel e a tragédia grega**. Trad. Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. São Paulo: É Realizações, 2015.

TOCQUEVILLE, A. **De la democratie en amerique**. 12. ed. Paris: Insitut Coppet, 2012.

VIEIRA, Leonardo Alves, **Schelling**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, Col. Passo-a-Passo.

VIEWEG, Klaus. Religião e Saber Absoluto: a passagem da representação para o conceito na Fenomenologia do Espírito. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 10, julho-dezembro 2007, p. 13-34.

VOEGLIN, Eric. **Karl Marx**. Trad. Mendo Castro Henriques. Disponível em: <http://www.olavodecarvalho.org/convidados/mendo2_1.htm>. Acessado em: 10 ago. 2016.

WASZEK, Norbert. **The Scottish enlightenment and Hegel's account of 'civil society'**. Dordrcht: Klumer Academic Publishers, 1988.

WEIL, Eric. **Hegel e o estado**: cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

_____. Le prince hégélien. In: WEIL, ILTING, FLEISCHMANN, et. al. **Hegel e la philosophie du droit**. Paris: Press Universitaires de France, 1979, p. 91-92.

WOOD, Allen. **Hegel's ethical thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. Hegel's political philosophy. In: HOULGATE, Stephen. BAUR, Michael (ed.). **A companion to Hegel**. Malden, Oxford: Wileu-Blackwell, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. **As piadas de Slavoj Žižek**: já ouviu aquela sobre Hegel e a negação? Trad. R. Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

_____. **The most sublime hysteric**: Hegel with Lacan. Trad. Thomas Scott-Railton. Cambridge: Polite Press, 2014.