

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Paulo Fernando Silva Amaral

Crise e liberdade: um estudo sobre as formas da representação política
na filosofia de Hegel

Versão corrigida

São Paulo
2023

Paulo Fernando Silva Amaral

Crise e liberdade: um estudo sobre as formas da representação política
na filosofia de Hegel

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa.

São Paulo
2023

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.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A485c Amaral, Paulo Fernando Silva
Crise e liberdade: um estudo sobre as formas da
representação política na filosofia de Hegel / Paulo
Fernando Silva Amaral; orientador Luiz Sérgio Repa
- São Paulo, 2023.
264 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Representação política. 2. Liberdade. 3.
Crises. 4. Filosofia política. 5. Hegelianismo . I.
Repa, Luiz Sérgio , orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Paulo Fernando Silva Amaral

Data da defesa: 14/12/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Luiz Sérgio Repa

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 23/02/2024

(Assinatura do (a) orientador (a))

Agradecimentos

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPESP), pela bolsa que inicialmente financiou a pesquisa e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo apoio financeiro através das bolsas de mestrado (2020/08195-9) e de estágio de pesquisa no exterior BEPE (2021/12485-5), sem as quais seguramente esse trabalho não teria sido realizado.

Ao Professor Luiz Sérgio Repa, meu orientador, pela disposição pedagógica e pela confiança depositada. Seu apoio, que ultrapassa em muito as formalidades acadêmicas, tornaram essa dissertação possível. A ele agradeço pelos ensinamentos de Hegel, de Marx, de Teoria Crítica e, principalmente, de vida.

À Professora Polyana Tidre e ao Professor Ricardo Crissiuma, cujas observações críticas e sugestões realizadas na ocasião do exame de qualificação muito me auxiliaram no desenvolvimento dessa dissertação.

Ao Professor Franck Fischbach pela generosa acolhida na Universidade de Paris I Panthéon-Sorbonne, cujos apontamentos e recomendações ao longo de quase um semestre contribuíram substancialmente para o desenvolvimento do terceiro capítulo.

Ao corpo de funcionários do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, os quais sempre me ajudaram a sanar dúvidas, organizar eventos e tratar das infinitas angústias acadêmicas.

Aos colegas de pós-graduação e, em especial, aos membros do nosso grupo de estudo Filosofia e Teoria crítica, com os quais aprendo muito e aos quais submeti partes importantes dessa dissertação. Sem as sugestões intelectuais e camaradagem (também pizzas e cervejas) de André Vilins, Bruno Klein, Gisele Zanola, Fabiana del Mastro, Simone Fernandes, Mariana Fidelis e Renata Guerra esse trabalho não teria sido possível.

Aos meus amigos dos anos de aprendizagem filosófica, Adriano Carvalheiro, Marcus Felizardo, Nicolau Spadoni e Paulo Mota, junto aos quais percorri os caminhos da graduação, da iniciação científica e agora do mestrado, e com os quais pude experimentar ideias, sofrer objeções, descartar opiniões etc.

Aos meus amados pais, Amaury e Eloisa, e à minha amada irmã Márcia. O carinho e a dedicação deles ao longo de toda minha vida e o apoio irrestrito ao longo de todo percurso filosófico até aqui traçado contam muito nesse trabalho final.

Principalmente, à Gabriela, esposa, namorada e companheira, que sempre me apoiou nessa empreitada, mesmo ao longo do difícil período pandêmico. Também a ela devo grande parte desse mestrado, pelo suporte, pela compreensão de minhas angústias neurastênicas e pelo infinito amor, o qual nasceu, cresceu e se encarnou, finalmente, no Joaquim, o filho amado que me deu o sentido de pai, de família e, sobretudo, de uma nova vida. A vocês dois peço desculpas pelo tempo ausente.

Já tenho quase 50 anos, e passei trinta deles nesse tempo eternamente agitado de medo e esperança (Zeiten des Fürchtens und Hoffens), e esperava que, de uma vez por todas, esse medo e essa esperança acabassem. [Agora] sou forçado a ver como tudo continua sem parar; e mais, nas horas difíceis, imaginamos que tudo isso se torna ainda pior (Br. II, p 219)

Hegel a Creuzer, 30 de outubro de 1819

RESUMO

O presente estudo busca explorar as diferentes formas com que o conceito de representação política se manifesta na filosofia de Hegel. Para tanto, em primeiro lugar, investigaremos as críticas que autor empreende a dois modelos equivocados de liberdade, sobre os quais se assentam, respectivamente, dois modelos de representação política, por ele diagnosticados como problemáticos: o primeiro, atrelado ao caráter indeterminado da vontade e encarnado sobretudo pela liberdade absoluta jacobina; o segundo, enraizado no caráter determinado da vontade egoisticamente orientada e materializado no voto individual, secreto e periódico. A análise dessas críticas deverá nos mostrar que, quando absolutizados pelos participantes da vida social como guias de ação política, tais modelos conduzem a crises oriundas de uma forte contradição entre liberdade e instituições. Cumprida a primeira tarefa, investigaremos, ainda nos balizando pelo critério de representação política, a maneira pela qual um modelo racional de liberdade pode atuar no centro da arquitetura hegeliana, conjugando, ao mesmo tempo, liberdade social e política, ou se quisermos, interesses particulares e universais. A análise conceitual desse modelo, alicerçado nas instituições corporativas e outras associações da sociedade civil, será o nosso objetivo segundo, no qual procederemos ao exame dos seus pressupostos, justificativas e diagnósticos. Trata-se, portanto, nesta etapa, da análise da concepção hegeliana de uma estrutura representativa de interesses, operacionalizada por meio das corporações.

Palavras-chave: Hegel, crise, liberdade, representação política, corporações.

ABSTRACT

This study explores the different manifestations of the concept of political representation in Hegel's philosophy. In order to do so, we will first investigate the critiques that the author undertakes of two misguided models of freedom, on which, respectively, two models of representation are built, and which he diagnoses as problematic: the first, associated with the indeterminate character of the will and embodied by the absolute freedom of the Jacobins; the second, rooted in the determined character of the will, selfishly oriented and materialized in the individual, secret and periodic vote. The analysis of these critiques should show us that when these models are absolutized by the actors of social life as guides for political action, they lead to crises caused by a strong contradiction between freedom and institutions. Having accomplished the first goal, we will then investigate, still measured by the criterion of political representation, the way in which a rational model of freedom can work at the center of the Hegelian political architecture, conjugating, at the same time, social and political freedom, or if we wish, particular and universal interests. The conceptual analysis of this model, based on the corporative institutions of civil society, will constitute our second goal, in which we will examine its assumptions, justifications and diagnoses. At this stage, therefore, we will analyze the Hegelian conception of a representative structure of interests implemented through corporations.

Keywords: Hegel, crisis, freedom, political representation, corporations.

Sumário

Introdução.....	13
PARTE 1	34
CAPÍTULO 1. A indeterminação absoluta como absoluta crítica à representação.....	34
1.1. Introdução.....	34
1.2. As condições fenomenológicas para a emergência da Liberdade Absoluta	41
1.3. Origens do mal-entendido e do mal-estar jacobino	47
1.4. A vontade geral e os problemas de sua indeterminação	59
1.5. A ficção destruidora do contratualismo	78
1.6. Conclusão	85
CAPÍTULO 2. A vontade determinada nos seus labirintos representativos	90
2.1. Introdução.....	90
2.2. As críticas à representação política na <i>Filosofia do Direito</i> de Hegel	95
2.2.1. A lacuna intransponível do interesse subjetivo	96
2.2.2. A (des)motivação do voto.....	105
2.2.3. A representação política como captura particular do Estado.....	113
2.2.4. A representação política como captura personalista do Estado.....	120
2.3. Povo ou <i>populus</i> ? Acerca dos equívocos conceituais da noção de povo.....	131
2.4. Do terreno fértil da determinação da vontade: a sociedade civil	140
2.5. Conclusão	151
PARTE 2	153
Capítulo 3. A mediação social do político e a mediação política da sociedade	153
3.1. Introdução.....	153
3.2. A marcha ao político: os estamentos e as corporações.....	161
3.3. Uma teoria da representação hegeliana	177
3.4. ... e os seus críticos	193
3.4. Representação e a formação do povo	203
3.5. Conclusão	215
Capítulo 4. As corporações e os sentidos do moderno na filosofia política hegeliana.....	217
4.1. Introdução.....	217
4.2. As corporações e os sentidos da modernidade na filosofia política hegeliana	217
4.3. Uma genuína teoria da representação hegeliana.....	233

4.4. ... e os seus pontos cegos	241
4.5. Conclusão	250
CONCLUSÃO	251
BIBLIOGRAFIA	256

Lista de abreviaturas

A constituição alemã - CA

A razão na História - RH

Enciclopédia das ciências filosóficas - t. III - ECF t. 3

Exame crítico das Atas da Assembleia do reino de Württemberg nos anos 1815 e 1816 - EA

Fenomenologia do Espírito - FE

Lições sobre Filosofia da História - FH

Princípios da Filosofia do Direito - FD

Sobre as Maneiras Científicas de Tratar do Direito Natural - DN

Sobre a *Reformbill* inglesa - ERB

Introdução

Em 1807, Hegel publica a sua primeira obra de grande impacto em solo alemão, a *Fenomenologia do Espírito*, na qual constata, logo no prefácio, o contexto espiritual com o qual a filosofia de sua época se depara. Diz-nos o filósofo:

No nível em que presentemente se encontra o espírito da consciência de si (...) não somente está perdida para ele [o Espírito] sua vida essencial; está também consciente dessa perda e da finitude que é seu conteúdo. [Como o filho pródigo], rejeitando os restos da comida, confessando sua abjeção e maldizendo-a, o espírito agora exige da filosofia não tanto o *saber* do que ele *é*, quanto resgatar por meio dela, aquela substancialidade e densidade do ser [que tinha perdido].¹

Assim, Hegel compreende o seu mundo como um estágio no qual o espírito perdeu a imediatez de sua vida substancial, isto é, nada lhe aparece mais como substancialmente fundamentado em uma estrutura de poder capaz de unificar as diversas esferas sociais de valores, tal como fora até então, sobretudo, através da fé, cuja reconciliação imediata com a essência dotava a consciência de uma razoável segurança e satisfação². Com isso, também, o espírito perdeu as formas espontâneas do agir social, devendo a partir de então buscar horizontes cada vez mais inspirados na racionalidade individual de sua finitude. À filosofia especulativa, como assinala o trecho, caberá encontrar meios de resgatar a substancialidade perdida e disso se ocupará toda a obra em questão. Nela, de modo geral, devem estar expostas todas as deficiências da unilateralidade de cada momento ao qual a consciência insiste em se apegar como se fosse a sua verdade, e do qual, após um momento de crise interna, ela abre mão para uma posição mais alta do saber.

Contudo, quase 25 anos após a publicação da *Fenomenologia*, já ao final de sua vida, Hegel parece conceder, em tom lamentoso e autobiográfico, o fracasso de seu empreendimento filosófico. Assim, nas suas *Lições sobre a filosofia da história*, o filósofo nos apresenta um diagnóstico semelhante (fundado também ele na perda da substancialidade e na adoção da finitude como critério exclusivo para o agir), relacionando-o, porém, com a agitação política de sua época:

Finalmente, depois de quarenta anos de guerra e imensurável confusão, um coração cansado podia alegrar-se ao ver o fim desses distúrbios e o nascimento da satisfação. Mesmo que um ponto central tenha sido equilibrado, ainda resta, por um lado, esse

¹ FE, § 7.

² SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, pp. 43-4.

rompimento por parte do princípio católico, e, por outro, o da vontade subjetiva. No que concerne a esta última relação, o aspecto principal da unilateralidade ainda se apresenta, ou seja, a vontade universal deve ser também a empiricamente universal - os indivíduos devem, como tal, governar, ou, pelo menos, participar do governo. Não satisfeito em que vigorem os direitos racionais, com a liberdade da pessoa e da propriedade, e a existência de uma organização política na qual se encontrem vários círculos da vida civil, (...), o "liberalismo" opõe a tudo isso princípio atomístico, aquele que insiste no domínio das vontades individuais, afirmando que toda forma de governo deve emanar desse poder expresso e ter sua sanção. Ao afirmar este lado formal da liberdade - essa abstração -, o grupo em questão impede que qualquer organização política se estabeleça firmemente³.

Analisemos melhor esta citação, pois ela explicita o problema, para nós central, da liberdade erroneamente concebida incidindo em ações concretas no mundo. Hegel apresenta um modelo de liberdade e de aparato sociopolítico próprio, que, se bem lido, deveria satisfazer os sujeitos na modernidade - no qual vigoram “os direitos racionais, com a liberdade da pessoa e da propriedade, e a existência de uma organização política na qual se encontrem vários círculos da vida civil, cada um devendo realizar a sua tarefa específica” -, contraposto ao que ele chama de “liberalismo”, cuja exigência de participação no governo repousa na abstração de se buscar “a vontade universal como empiricamente universal”, exercida pelo princípio atomístico da vontade subjetiva que deve, “no domínio das vontades individuais”, expressar e sancionar o poder, impedindo que aquele outro modelo se consolide. Aparece-nos assim a *abstração* como conceito problemático no seio do mundo moderno. Além disso, mais à frente, Hegel associa esse liberalismo, chamado também de “problema” ou “entrave”, com a não-liberdade política por ele produzida, notando ainda que este seria precisamente o problema do seu tempo, “que a história agora se depara” e que deverá encontrar solução “em tempos futuros”⁴.

Retomando as duas passagens hegelianas, nota-se que estamos diante de um arco histórico-conceitual que vai de 1806 até o final de suas *Lições de Filosofia da História* (por volta de 1830), cujo problema político permanece o mesmo: determinados modelos de liberdade parecem estar em desacordo com as exigências racionais do mundo moderno (do Espírito), permanecendo como obstáculos a serem superados no nível da efetividade. Somos assim obrigados a reconhecer a concretude e persistência de formas não apenas unilaterais mas,

³ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: _____. *Werke 12*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, p. 534-5. Trad. *Filosofia da História*. Brasília: Universidade de Brasília, 2008, pp. 369-370. Doravante citado apenas como *FH*, seguido pela paginação original e respectiva tradução. Para o caso da Introdução da obra, traduzida à parte para o português como *A razão na história*. Lisboa: Edições 70, 2014, citaremos apenas como *RH*, seguido pela paginação original e respectiva tradução.

⁴ “Dessa forma, perpetuam-se o movimento e a inquietação. É com essa colisão, com esse entrave, com esse problema, que a história agora se depara e para a qual tem que encontrar a solução em tempos futuro” (*FH*, p. 535. Trad., p. 370).

seguindo a interpretação de Axel Honneth, patológicas de liberdade, as quais podem ser compreendidas como a absolutização “das concepções em si incompletas e deficientes de liberdade”, gerando “danos sociais” no interior da própria vida social. Tais danos se expressam em “fenômenos patológicos que podem valer como indicadores de transgressão da esfera legítima”. A esse processo o intérprete denominou sofrimento de indeterminação⁵.

É neste sentido que o estudo dos *Princípios da Filosofia do Direito* ganha importância para nós. Pois Hegel, bem como Kant e Fichte, entende que uma teoria da justiça deve estar ancorada no princípio da liberdade, da “vontade livre” que surgiu e se consolidou no mundo moderno. Nessa lógica, cabe lembrar, em primeiro lugar, que todo o escopo do direito na filosofia hegeliana é abarcado pela noção mais ampla de espírito objetivo, o qual é definido como “a ideia absoluta, mas essente apenas *em si*; por isso, enquanto está no terreno da finitude, sua racionalidade efetiva conserva nela o lado do aparecer exterior”. Aqui, “a vontade livre tem imediatamente nela, antes de tudo, as diferenças, [a saber,] que a liberdade é sua determinação interna e sua meta, e que se refere a uma objetividade exterior pré-encontrada”⁶. Porém, segue Hegel, a atividade final dessa vontade “é realizar seu conceito - a liberdade - no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade, a ponto de estar nele junto de si mesma, concluída consigo mesma”⁷.

Em outras palavras, na esfera do espírito objetivo, no terreno das finitudes que se deparam com o mundo exterior das instituições políticas, do Estado, da sociedade civil etc. realizar o conceito se traduz como a conquista do sentimento de estar “junto de si mesma” no outro, num exterior objetivo. Com efeito, se bem-sucedido o projeto hegeliano, a vontade singular poderá se ver reunida, reconciliada com o mundo objetivamente racional, no qual ela se sentirá “junto de si mesma”. Em termos mais gerais, Robert Pippin lembra que o espírito objetivo se refere às produções de uma “mentalidade coletiva” que congrega uma “intencionalidade comum”, historicamente situada e concretizada em práticas objetivas, instituições e leis, desde que não se entenda por isso uma simples agregação de vontades singulares, mas algo mais amplo, uma espécie de mínimo denominador comum de

⁵ HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007, pp. 73-4.

⁶ ECF, t. 3, § 483.

⁷ *Ibid.*, loc. cit.

compromissos intersubjetivos àquelas instituições, que transcenda os eventuais conflitos das vontades singulares e, ao mesmo tempo, seja por elas reforçadas⁸.

Como consequência, a própria compreensão de “direito” em Hegel tem de ser mais abrangente que a de seus contemporâneos, mais ampla do que o simples ordenamento legal de regulação da vida em sociedade. Para ele, “direito” são “todos aqueles pressupostos sociais que se mostraram necessários para a realização da ‘vontade livre’ de cada sujeito individual”⁹. À *Filosofia do Direito* caberá, então, reconstruir todos os pressupostos que deverão ser levados em conta na realização livre da vontade. Diante desse quadro, Hegel poderá relacionar a sua definição de direito com a de vontade livre da seguinte maneira: “O solo do direito é, em geral, o *espiritual*, e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida são a *vontade que é livre*, de modo que a liberdade constitui a sua substância e sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza”¹⁰.

Por conseguinte, com o propósito de apresentar a vontade livre como noção determinante da esfera do direito considerado racional, a Introdução à *Filosofia do Direito* busca reconstruir os traços gerais das formas de vontade consideradas insuficientes (unilaterais), desenvolvendo-as até chegar à verdadeira liberdade. Desse modo, a primeira interpretação da vontade livre se refere ao “elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu dentro de si, no qual estão dissolvidos toda restrição, todo conteúdo dado imediatamente aí-presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dados e determinados pelo que quer que seja”. Também denominada “liberdade negativa, ou liberdade do entendimento” este momento se refere à capacidade dos sujeitos de se distanciarem de todas as inclinações sensíveis e toda finitude ou determinação (inclusive social e política) prescrita ao sujeito dentro de uma ordem racional, em um processo potente de abstração que preserva

⁸ PIPPIN, Robert. Hegel on social pathology: The actuality of unreason. *Crisis and Critique*, v. 4, n. 1, 2017, pp. 334-6.

⁹ HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação*, op. cit., p. 64.

¹⁰ HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. In: _____. *Werke 7*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, § 4, p. 46. Trad., *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022. § 4, p. 165. Doravante citado apenas como *FD*, seguido pelo parágrafo, paginação original e respectiva tradução consultada.

somente a pureza da liberdade, sem, porém, dotá-la de um conteúdo definido. Receberá por isso a alcunha de “a liberdade do vazio”¹¹.

A segunda interpretação da vontade livre constituirá o momento no qual “o *eu* é igualmente o passar da indeterminidade desprovida de diferença à *diferenciação*, ao *determinar* e ao *pôr* de uma determinidade enquanto um conteúdo e objeto. [...] Por esse *pôr* de seu si mesmo enquanto eu *determinado*, o *eu* entra no *ser aí* em geral; – [é] o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do eu”. Mais ainda, é importante destacar que “o segundo momento, o da determinação, tanto quanto o primeiro, é *negatividade*, suspender”, pois ele é participante do mesmo processo de abstração. Abre-se aqui a determinação “optativa” da vontade livre, e a autodeterminação é concebida como a capacidade de escolha autônoma entre conteúdos dados exteriormente, sem a efetiva participação das vontades na produção dos mesmos. Por isso, a escolha é também restrição da vontade, e “a particularização é, assim, aquilo que em regra chama-se *finitude*”¹². Como dois lados da mesma abstração, ambos os momentos são unilaterais.

Já o terceiro momento consiste na unidade das duas formas incompletas de liberdade: “A vontade é a unidade desses dois momentos; – a *particularidade* refletida *dentro de si* e conduzida mediante essa reflexão à *universalidade* – a *singularidade*; ela é *autodeterminação* do eu, a um só tempo *pôr-se* como o negativo de si mesmo, a saber, como *determinado*, *restringido*, e permanecer junto a si, ou seja, em sua *identidade consigo* e em sua universalidade”¹³. Contra as duas abstrações, a autoconsciência saberá que “o concreto e o verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem por oposto o particular, mas o particular que é tornado igual ao universal pela sua reflexão dentro de si. - Essa unidade é a *singularidade*, mas não a singularidade em sua imediatidade, enquanto Um, tal como é a singularidade na representação, porém a singularidade segundo seu conceito”¹⁴.

Nesse estágio, não há mais, segundo Hegel, a separação de tipo kantiana entre dever e inclinação e nem a indeterminação do universal abstrato, pois a vontade livre não pode ser considerada a partir de uma concepção subjetiva, antes, deve implicar na reelaboração dos impulsos humanos dentro de práticas intersubjetivamente compartilhadas no contexto de uma comunidade social. Por parecer ainda demasiado incompreensível, Hegel nos dá um belo

¹¹ Ibid., § 5, p. 49-50. Trad., p. 170-1.

¹² Ibid., § 6, p. 52-4. Trad., p. 173-7.

¹³ Ibid., § 7, p. 54. Trad., p. 177.

¹⁴ Ibid., loc. cit.

exemplo¹⁵, ao lembrar que “nós já temos essa liberdade na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Aqui não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um se restringe de bom grado em relação a um outro, e sabe-se a si mesmo nessa restrição”¹⁶.

Aos três momentos da vontade, Hegel relacionaria as três partes que compõe a obra, “direito abstrato”, “moralidade” e “eticidade”, sendo as duas primeiras consideradas aspectos parciais e insuficientes da liberdade da vontade. De modo bastante breve, podemos dizer que por direito abstrato Hegel entende a soma daqueles direitos mínimos que garantem uma margem de introspecção privada dos sujeitos e de liberação das exigências de vínculos sociais, por onde cada um possa formular uma ideia própria de bem. Por moralidade, entende-se o quadro daquelas concepções modernas de liberdade segundo as quais a liberdade do indivíduo é atrelada à capacidade de autodeterminação moral de cada um.

Há, em razão disso, um caminho ascensional que vai do “direito abstrato” e da “moralidade” - ainda “insuficientes” - à “eticidade” e que pode ser avaliada segundo as condições institucionais e sociais necessárias para a realização da vontade livre. Com isso, as liberdades do direito abstrato e da moralidade formam o pressuposto necessário para a realização do conceito de liberdade da eticidade, porém também são diagnosticadas, como vimos, segundo os efeitos negativos que decorrem da absolutização de cada uma delas quando aplicadas à vida social, gerando sequelas patológicas sobre a autorrealização dos sujeitos, chamadas por Honneth de “sofrimento de indeterminação”, expressas na *Filosofia do Direito* como “solidão” (§136), “vacuidade (§141) ou abatimento (§149). Nesse sentido, ainda segundo Honneth, para demonstrar as derivações patológicas dos modelos referidos, Hegel realiza uma operação de caráter duplo: primeiro, “deve poder mostrar que a realidade social não se comporta de modo indiferente em face da aplicação daquelas determinações falsas ou insuficientes da existência humana”; mas também, em estreito vínculo a essa, deve mostrar que “a realidade social sempre é estabelecida na forma de fundamentos racionais ditados pela própria razão, que a violação prática contra tais fundamentos deve levar à rejeição na vida social”¹⁷.

Desse modo, apresentados os dois modelos insuficientes de liberdade - e a sua vinculação com o desenvolvimento da vontade -, podemos pensar a liberdade da eticidade,

¹⁵ É realmente importante notar que aqui se trata de um exemplo, encarnado na forma do sentimento, mas não o modelo propriamente hegeliano, desenvolvido principalmente na sua *Filosofia do Direito*. Tal distinção será fundamental para todo o restante da dissertação, pois o exemplo em questão não considera a institucionalidade política e os modos de reconhecimento a ela direcionados.

¹⁶ *Ibid.*, § 7, A, p. 157. Trad., p. 180.

¹⁷ HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação*, op. cit., p. 74.

última etapa da *Filosofia do Direito*, como um modelo terapêutico¹⁸ cujo caráter “libertador” depende da alegação de que no mundo moderno já se encontram dispostas, no seu esboço básico, “esferas de ação nas quais inclinações e normais morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interações institucionalizadas”¹⁹, as quais, no entanto, necessitariam apenas ser apreendidas racionalmente pelos seus membros. Se assim for, então podemos dizer concluir que uma patologia social diz respeito a um problema de *falsa consciência*, uma concepção deficitária do que é liberdade e do modo de autorrelação dos sujeitos, a qual poderia ser sanada simplesmente por meio de um reajuste epistêmico.

No entanto - e nesse ponto gostaríamos de apresentar o nosso *primeiro* movimento de reajuste metodológico -, sustentamos que para se compreender uma patologia social, devemos tomá-la também pelo seu lado concreto e material. Isso porque, conforme aponta Frederick Neuhaus, “o que guia o espírito não é apenas a necessidade de se conceber de uma determinada maneira, mas também de tornar esta autoconcepção real - de colocá-la em prática no mundo - (...)”, ou seja, “a totalidade de contradições que caracterizam o espírito não ocorrem apenas na consciência; práticas materiais também são essenciais à negociação da oposição no espírito”, o que permite a conclusão de que patologias sociais “não podem ser teorizadas como falsas consciências apenas”, mas devem também ser consideradas como “*falsas práticas materiais*”²⁰. Elas expressam modos insatisfatórios de articulação das contradições presentes no espírito, abrangendo, por consequência, a forma como as instituições políticas devem se apresentar a fim de responder, num sentido mais amplo, a uma concepção de liberdade. Caso a hipótese esteja correta, o trabalho deverá apontar os mecanismos institucionais, no seu âmbito propriamente político, colocados em prática por um ou outro modelo insuficiente de liberdade.

Em outras palavras, se na atualização de Honneth da *Filosofia do Direito*, a chamada liberdade social aparece em primeiro e único plano, é porque o comentador interpreta o fundamento último da liberdade hegeliana como uma intersubjetividade socialmente estruturada a partir da amizade ou da solidariedade, um modelo no qual os sujeitos “podem

¹⁸ De modo breve, Honneth afirma que “são os efeitos anteriormente nomeados da autonomização da moralidade que fazem Hegel, em sua *Filosofia do Direito*, recorrer à formulação surpreendente de que a passagem para a eticidade tem de ser experienciada pelo sujeito individual como uma ‘libertação’. No contexto em que essa expressão se encontra pela primeira vez, refere-se inicialmente apenas à superação daquele estado vivenciado como limitador, oneroso, resultante da esterilidade da auto-reflexão moral. Tão logo nos percebemos em relações sociais cuja própria normatividade já abrange deveres e direitos, em suma, regras morais, isso nos liberta do vazio atormentador a que nos levou a autonomização do ponto de vista moral” (2003, p. 88).

¹⁹ HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação*, op. cit., p. 52.

²⁰ NEUHOUSER, Frederick. Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology. In: Italo Testa e Luigi RuggiuI (ed). *I that is We, We that is I. Perspectives on Contemporary Hegel*. Leiden: Brill, 2016, pp. 46-7.

vivenciar a realização de suas intenções como algo que, nessa medida, consuma-se completamente isento de coerções, e, portanto, livremente, uma vez que é desejado ou aspirado pelos outros no seio da realidade social”²¹. Diante dessa compreensão, digamos, horizontal de liberdade, na qual o reconhecimento recíproco atua como pedra basilar, é quase natural que comentador 1) critique a “superinstitucionalização da eticidade” da abordagem hegeliana, a qual realizaria uma desnecessária “inserção estatal na eticidade”, posto que esta deveria antes, segundo o comentador, se restringir a um modelo de “rotinas e hábitos de ação partilhados intersubjetivamente”²². Disso se segue que 2) a figura do Estado e das instituições propriamente estatais devem ser proscritas a segundo plano, pois o ordenamento intraestatal hegeliano resultou ser demasiado “centralista e substantivo”. Como consequência, a esfera do Estado só poderá ser “adequadamente concebida como *encarnação da liberdade social*, da instituição da vida pública democrática”, isto é, como resultado das “convicções coletivamente aceitas mediante discussão deliberativa”²³ entre os cidadãos. Em suma, ficamos com um Estado relegado à condição de apêndice da verdadeira liberdade, esta instaurada pelo campo social.

Desse modo, tentando deixar para trás a interpretação de um Hegel apologista do Estado forte e centralizado, Honneth se dirige ao caminho exatamente contrário, no qual o Estado é rebaixado a mero garantidor das liberdades individuais, fazendo surgir então um Hegel teórico da liberdade social, do reconhecimento recíproco e da intersubjetividade. Já sabemos, no entanto, que os modelos intersubjetivos de sociabilidade devem ser observados segundo a sua interação com a concretude política, ou seja, que não há campo social, esfera de sociabilidade que se sustente no ar. Diante disso, o presente estudo busca enquadrar os modelos de liberdade a partir da maneira como se encarnam em instituições e por ela são revitalizados. Assim, poderemos mostrar que, na filosofia política de Hegel, qualquer concepção de liberdade, mesmo as equivocadas, estão desde sempre vinculadas a mecanismos institucionais, encarnados em entidades políticas, estatais ou não²⁴.

²¹ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Editora, 2015, p. 225. Cabe notar, nesse momento da argumentação, que não entraremos nos pormenores da obra honnethiana. Não exploraremos, portanto, as variações teóricas pelas quais o interprete passa. Antes, buscamos tomá-la num sentido mais geral, mais amplo, e, por isso mesmo, menos rígido conceitualmente, pois ele nos servirá apenas de contraponto para a nossa própria interpretação. Agradeço à Professora Polyana Tidre e ao Professor Ricardo Crissiuma a observação desses pontos.

²² HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação*, op. cit., pp. 133-4

²³ HONNETH, Axel. *Direito à liberdade*, op. cit., p. 485. Grifos nossos.

²⁴ A bem da verdade, o modelo honnethiano concede um estatuto teórico para as patologias presentes no nível do que ele chama de “liberdade social”, a qual corresponderia ao mundo da eticidade. Contudo, na sua reconstrução normativa, ele as denomina anomalias sociais e não mais patologias., pois: “sim, é verdade que no curso de nossa reconstrução sempre tornamos a deparar com desvios individuais desses padrões de ação resumidos como ‘tipicamente ideais’, que se comprovam altamente característicos para determinadas tendências de nosso tempo.

No entanto, há ainda uma segunda observação, ou correção metodológica ao quadro honnethiano. Pois, como bem recorda José Arthur Giannotti²⁵, além do sofrimento de indeterminação, Hegel nos oferecia também indícios de um sofrimento localizado junto à determinação, como se deduz da passagem da *Enciclopédia*:

A *essência* do espírito é, por esse motivo, formalmente a *liberdade*, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo. Segundo essa determinação formal, ele *pode* abstrair de todo o exterior e de sua própria exterioridade, de seu próprio ser-aí; pode suportar a negação de sua imediatez individual, a *dor* (*Schmerz*) infinita, isto é, nessa negatividade conservar-se afirmativamente, e ser idêntico para si mesmo²⁶.

Se a interpretação for correta, então teria escapado a Honneth a possibilidade de visualização da formação de um “sofrimento de determinação” na obra hegeliana, como se também aquele caráter determinado da vontade, o seu segundo aspecto, o momento em que o finito entra cena com a particularização do eu, quando unilateralizado, pudesse exprimir um quadro patológico.

Nessa perspectiva, talvez possamos levar a sério o ponto cego na teoria honnethiana de um sofrimento de indeterminação e dizer que igualmente se sofre, na modernidade, pelo excesso de determinação, de rigidez do agir individual e da identidade. Em termos bastante próximos, Vladimir Safatle lembra que “a modernidade seria também a era histórica de elevação do Eu à condição de figura do fundamento de tudo o que procura ter validade objetiva. O que nesse caso significa: a era do recurso compulsivo e rígido à autoidentidade subjetiva como princípio de fundamentação das condutas e de orientação para o pensar”²⁷.

Especificando melhor o modelo que pretendemos investigar, o comentador afirma ainda que “Hegel também critica um modelo de liberdade que hipostasia a noção de autonomia.

Mas tais diferenças, se não constituem decisões meramente contingentes, devem ser interpretadas como anomalias sociais, já que fracassam em realizar a liberdade social que é exigência subjacente à respectiva esfera. A diferença entre anomalias e patologias [...] é a de que no primeiro caso não se trata de desvios que possam ser, eles próprios, ocasionados ou promovidos. As patologias da liberdade jurídica ou da liberdade moral [...] representam encarnações sociais de interpretações equivocadas. [...]”. Por conseguinte, como nessa esfera se trata de uma liberdade relacional, fundada no “padrão de reconhecimento recíproco e das obrigações de papéis complementares”, as esferas da eticidade, segundo o comentador, “não dependem da inclusão de práticas externas” (2015, pp. 232-3). A sua reconstrução, no entanto, parece desmentir a regra, uma vez que nela ficam expostos os diversos encaminhamentos institucionais, os “desvios”, que derivam dos padrões de ação. Podemos afirmar que esses desvios são ocasionados pela “superinstitucionalização” dos padrões de ação. Mas aí, novamente, Honneth parece não se dar conta que os padrões estão desde sempre atrelados à superinstitucionalizações normativas.

²⁵ GIANNOTTI, José Arthur. Sofrimento de indeterminação. *Novos estudos CEBRAP*, 2008, p. 220.

²⁶ ECF, t. 3, § 382. Há, no mesmo parágrafo, diversos trechos em que Hegel relaciona dor, determinação, finitude, cisão, como por exemplo: “O Outro, o negativo, a contradição e a cisão pertencem assim à natureza do espírito) Nessa cisão reside a possibilidade da *dor*” (ibid., § 382, A).

²⁷ SAFATLE, Vladimir Pinheiro. *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, op. cit., p. 179. Embora saibamos que essa seja uma questão propriamente adorniana, cremos que os termos podem ser transpostos para a filosofia hegeliana, como sugere o próprio autor.

Quando hipostasiada, tal noção produz uma ideia de livre-arbítrio que, ao servir de guia para a ação política, acaba por levar a uma profunda atomização social resultante da elevação da categoria de ‘indivíduo’ a elemento central da vida social”. Por essa linha, o formalismo do livre-arbítrio gera um estado de isolamento a partir da sua excessiva determinação no particular, a qual aparece como “a capacidade dos sujeitos porem para si mesmos a sua própria Lei moral, transformando-se assim em agentes morais aptos a se autogovernarem. Vinda de Rousseau, para quem ‘a obediência à lei que uma pessoa prescreveu para si mesma é liberdade’, tal noção de autonomia ganha, com Kant, contornos novos e decisivos”²⁸. Por onde se vê que a noção chave de autonomia parece se vincular às patologias de determinação que buscamos enquadrar.

Como consequência, podemos então retomar a proposta da nossa primeira observação (patologias sociais encarnadas sobretudo em falsas práticas materiais) e afirmar que as posições em jogo se apresentam da seguinte maneira: por um lado, a indeterminação da vontade, “a liberdade negativa” implantada pela “possibilidade absoluta de tudo abstrair”, cuja realização prático-política se localiza na “fúria de destruição” do “período do Terror durante a Revolução Francesa”²⁹. Aparentemente, a primeira expressão dessa indeterminação revolucionária se apresenta na esfera do chamado Direito Abstrato, ou, para ficarmos nos termos de Honneth, na liberdade jurídica, a qual deixa em aberto “a possibilidade de suspender, questionar ou finalizar seus próprios projetos e compromissos, porém não se abre propriamente a oportunidade para uma realização de bens ou de objetivos”³⁰, restando a ela o caráter meramente negativo, aproximando-a assim da matriz revolucionária.

De um outro lado, teríamos a vontade determinada, onde aparece “o momento da finitude ou particularização do eu”, pelo qual ela opta por um algo, ela escolhe segundo os preceitos básicos do livre arbítrio, elevando simultaneamente o indivíduo a elemento central da vida social. Vimos acima que esse modelo, quando hipostasiado, também produz “dor” no espectro do quadro social, e essa dor se concretiza no processo de radicalização do atomismo. Seguindo a lógica, a expressão dessa determinação da vontade apareceria na esfera da chamada Moralidade, ou nos termos de Honneth, da liberdade moral, espaço no qual a regra do agir se dá conforme a obediência à lei que uma pessoa prescreve para si mesma, operação essa que permite ao indivíduo abstrair “da ideia de que a relação entre nós está sempre regulada por determinadas normas de ação que não se encontram simplesmente à nossa disposição”, de modo

²⁸ Ibid., p. 67.

²⁹ FD, § 5, A, p. 52. Trad., p. 173.

³⁰ HONNETH, Axel. *Direito da liberdade*, op. cit., p. 155.

a gerar “o tipo de personalidade do moralista desvinculado”³¹ de toda a facticidade normativa, o que condiz com a interpretação do atomismo.

Portanto, tudo parece se encaixar nos dois lados da balança da vontade livre: de um lado, indeterminação e revolução, de outro, a recém descoberta determinação e o atomismo social. Fato este que nos obrigaria, caso seguíssemos por essa via, a realizar um estudo pormenorizado do direito abstrato e da moralidade, respectivamente, primeira e segunda seção da *Filosofia do Direito*. No entanto, é o próprio Honneth quem admite que, na hipóstase da moralidade, nosso segundo lado da balança, reaparece a radicalidade do terrorista revolucionário, cujo horizonte de ação, alimentado pela própria autonomia moral, busca “sobrepajar todas as normas de ação já existentes e, assim, poder assumir a perspectiva de um legislador universal desvinculado”³². Por conseguinte, vê-se que as peças não se encaixam de modo tão nítido assim, pois nesse caso, a determinação da vontade, aquela dor da finitude, permite a esta extrapolar as amarras de atomização e se converter, igualmente, em revolução.

Dito de outro modo, as patologias políticas que buscamos enquadrar no nosso estudo, parecem não se limitar à moldura do direito abstrato e da moralidade. Isso porque, como pretendemos sustentar aqui, ambas as esferas estão *já* em operação no bojo da indeterminação e da determinação da vontade. Significa dizer, por conseguinte, que no caso da indeterminação, a sua prática material revolucionária está assentada tanto sobre a busca pelo direito abstrato quanto pelo agir moralmente desvinculado. O mesmo se pode dizer da determinação, cuja prática material atomizada se assenta tanto sobre o espaço privado garantido pelo direito abstrato quanto pelo agir moral abstraído das práticas comuns já reguladas.

Portanto, do ponto de vista metodológico, o estudo que segue fará um desvio essencial: a fim de capturar a possibilidade de conexão entre patologia social e patologia política na filosofia de Hegel, tomaremos como eixo central o conceito de vontade e, dela, as suas formas insuficientes, indeterminada e determinada. Somente sob essa perspectiva, então, poderemos traçar as linhas gerais de um quadro sociopolítico que dê conta da liberdade absoluta e de sua concretização revolucionária, e da liberdade optativa e de sua concretização no modelo atomista de mundo objetivo³³. Podemos já dizer, antecipando alguns passos, que tanto o caráter

³¹ Ibid., p. 211.

³² Ibid., p. 218.

³³ Num exercício similar ao nosso, Vladimir Safatle (2020, cap. 2) buscou analisar as configurações políticas oriundas das categorias de determinação e indeterminação, utilizando como critério respectivamente os conceitos de formalismo do livre-arbítrio e de autenticidade.

excessivamente determinado da liberdade quanto a sua rígida indeterminação dizem respeito ao liberalismo que vimos acima ser associado a um diagnóstico de crise política, marcado sobretudo pelo fundo de abstração que o determina.

Pois bem, assentadas as duas premissas de nosso percurso, resta agora ver mais de perto o elemento que deve alicerçar tudo o que dissemos, a saber, o conceito de representação política. Avizinhando-nos do nosso objeto, lembremos como Hegel, em sua *Filosofia do Direito*, critica a concepção corriqueira, “que vem facilmente à mente”, segundo a qual “*todos*, singularmente, devem tomar parte na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado”, ou seja, a representação que busca pôr o “elemento *democrático sem nenhuma forma racional* no organismo do Estado”. Segundo Hegel, ela assim o faz pois “se detém na determinação *abstrata* de ser membro do Estado, e o pensamento superficial se detém a abstrações”. Por outro lado, se se quiser levar a sério a consideração racional do sentido do político, tampouco se pode ir pelo caminho oposto, a saber, “não há que se confundir [o âmbito político] com a mera rotina de tarefas e com o horizonte de uma tarefa restrita”. Nos termos que aqui nos interessam, nem indeterminação universal e nem determinação restritiva da particularidade, ambas incorrem no problema da abstração. “O estado concreto é o *todo articulado* em seus *círculos particulares*” e, por conseguinte, “a sua determinação universal”, aquela com qual a devemos nos haver, contém “o duplo momento, o de ser *pessoa privada* e o de ser igualmente consciência e querer do *universal*”³⁴. A via por onde se atingir a tal determinação universal? De acordo com Hegel, através da representação política, dado que somente através dela o mundo social se alça a participante da vida política e, do mesmo modo, o mundo político adentra na esfera social. Na sua forma racional, a representação política hegeliana deverá ceder espaço tanto aos aspectos de indeterminação da vontade quando aos aspectos de determinação, orientando-as dentro de um quadro de mediação institucional satisfatório.

*

Devemos ter claro, desde o início desse estudo, que Hegel não é contra a representação política no seu sentido moderno, não é contra o direito de participação política das

³⁴ FD, § 308, p. 477. Trad., p. 646.

subjetividades nos assuntos públicos. Tampouco é um entusiasta. Vê aí o risco de intromissão das vontades meramente particulares, oscilantes e contingentes no Estado, o qual deve assegurar o bem comum de um modo minimamente estável. Portanto, vê aí o risco de um simulacro daquele mundo greco-romano, no qual as particularidades pareciam aderir imediatamente ao universal, fazendo-se presentes nos assuntos públicos por meio da *participação direta*. Como outros de sua época, o sentido de democracia para Hegel será exatamente esse: o modelo grego de democracia direta, o qual, segundo o filósofo, tanto desconhecia o verdadeiro valor da subjetividade e da particularidade consciente de si, de sua razão e de seu poder de objetivação do mundo ao seu redor, quanto também estava confinado a um território restrito, com um irrelevante número de participantes e com um baixo teor de complexidade econômica e social³⁵.

As coisas na modernidade comparecem de modo distinto. A subjetividade ganhou proeminência, os territórios dos Estados nacionais se ampliaram e a complexidade econômica das sociedades é irremediável. Por isso, qualquer tentativa de reavivamento do mecanismo representativo grego não apenas é impossível como perigoso para um correto ordenamento estatal. Assim, a representação surge como um artifício necessário para dar vazão à busca por participação na resolução dos negócios públicos. A seguinte citação, presente em *A razão na história*, nos servirá de guia para o esquadramento da questão:

Mas relativamente à constituição as coisas são muito diferentes, o antigo e o novo não têm aqui em comum nenhum princípio essencial. As especificações e doutrinas abstratas sobre o governo justo, em que o discernimento e a virtude devem predominar, são, sem dúvida, comuns. Mas nada há de tão inepto (*ungeschickt*) como pretender tomar exemplos dos Gregos e Romanos, ou dos orientais, para as instituições constitucionais da nossa época. [...]; aos Gregos e aos Romanos, descrições da liberdade pública (*Volksfreiheit*). Entre estes encontramos, com efeito, o conceito de uma constituição livre expresso de tal modo que todos os cidadãos devem tomar parte nas deliberações e resoluções sobre os negócios e as leis gerais. Esta é também, nos nossos tempos, a opinião geral (*allgemeine Meinung*), apenas com a modificação de que, por os nossos Estados serem tão grandes e tantos os indivíduos, estes já não podem expressar diretamente a sua vontade, na resolução dos negócios públicos, mas só indiretamente, mediante representantes (*durch Stellvertreter*); isto é, o povo deve estar representado (*repräsentiert*) por deputados (*durch Abgeordnete*) na

³⁵ Desnecessário dizer que, do ponto de vista histórico, o modelo grego que Hegel recebe como herança de seu tempo é amplamente equivocado. Bernard Manin (1997, cap. 1), por exemplo, nos mostra que as pesquisas mais recentes indicam um número relativamente alto de eleitores e participantes na democracia grega. Por outro lado, fica completamente obscurecido para Hegel e para outros teóricos políticos um elemento central do mundo grego, a saber, o sorteio, o qual aparecia como principal mecanismo de participação igualitária no poder (todos que se apresentassem para tal, poderiam ser sorteados para diversos cargos públicos), em oposição ao mecanismo eletivo, o qual já era notabilizado por seu caráter amplamente oligárquico. A caracterização da política grega como uma participação total nos assuntos públicos através de debates e eleições constantes é, portanto, problemática do ponto de vista histórico, o que não impede o seu aproveitamento conceitual e nem a tentativa, como veremos no primeiro capítulo, de reatualizações desse modelo.

legislação em geral. A chamada constituição representativa (*Repräsentativverfassung*) é a especificação a que associamos a representação de uma constituição livre, de modo tal que tal se converteu num preconceito (*Vorurteil*) sólido³⁶.

Chama a atenção, em primeiro lugar, a distinção entre uma Constituição própria dos antigos, vinculada a um tipo de liberdade (pública), na qual “todos os cidadãos devem tomar nas deliberações e resoluções”, e uma outra, de nossa época, cujo princípio parece repeti-la - “esta é também, nos nossos tempos, a opinião geral (*allgemeine Meinung*)” - porém, por meio de outra moldura, apenas indiretamente, mediante representantes ou deputados que compõe a esfera legislativa. Desse modo, num primeiro esboço, Hegel parece reiterar a divisão entre a liberdade antiga e a dos modernos, tal como fizera anos antes Benjamin Constant³⁷.

Porém, uma leitura cuidadosa da passagem nos advertirá de alguns termos como “preconceito sólido”, “opinião geral”, “inépcia”, todos eles marcadamente pejorativos na filosofia de Hegel, quem, portanto, parece aceitar com muitas dificuldades o avanço da representação política na modernidade. A pista para um tal comedimento talvez se encontre no famoso atraso alemão, no contexto sociopolítico em que se encontrava uma Alemanha fortemente marcada pelas pegadas do mundo medieval, sobretudo quando comparada a outros países da Europa central. Nesse caso, poder-se-ia inferir que a relutância de Hegel em relação à constituição representativa viria de uma simpatia dissimulada do filósofo pelo mundo feudal.

Ocorre que, já na obra *A Constituição Alemã*, de 1802, Hegel realiza severas críticas àquilo que podemos chamar de modelo de representação feudal. Lá, ao constatar a fragilidade do Estado alemão no qual todas as suas forças internas estão desarticuladas pelas inúmeras províncias e poderes que se erguem contra a monarquia, ele irá asseverar que “a Alemanha não é mais um Estado”³⁸. E não o é porque, em primeiro lugar, não possui um exército unido sob um mesmo território, e em segundo lugar, tampouco uma unidade federal constitucional, ou seja, um dispositivo político central onde se concentra a vontade política do todo e de onde emanam leis de âmbito nacional. Apesar disso, ainda na letra de Hegel, de forma paradoxal, o mundo germânico deu à humanidade as bases subjetivas da representação, ou seja, a força do pensamento por onde as subjetividades podem reflexivamente se encontrar consigo, sem que ele mesmo conseguisse, no entanto, efetivá-las em um “sistema de representação” moderno:

Este *sistema de representação* é o sistema de todos os Estados europeus modernos. Ele não existia nas florestas da Alemanha, mas emergiu delas; ele marca uma época

³⁶ RH, pp. 66-7. Trad. pp. 132-3.

³⁷ CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo: Edipro, 2019.

³⁸ CA, p. 6.

na história mundial. O *continuum* (*Zusammenhang*) da cultura mundial (*Bildung*) conduziu a história humana do despotismo oriental para uma república, que governou o mundo e depois, com a decadência desta república, até ao atual meio termo entre os dois extremos; e os alemães são o povo do qual nasceu esta forma universal (*Gestalt*) do espírito do mundo³⁹.

Esse lapso histórico no qual se encontrava a Alemanha tem origem numa descontinuidade, na qual os poderes internos de Estado não conseguiram se agrupar em torno de uma força maior, uma monarquia, como ocorreu alhures. Daí que, na Alemanha, as dietas estamentais de caráter provincial subsistiam, ao mesmo tempo, ao lado e no centro do Estado, sem que este tivesse forças suficientes para conduzi-las a um todo maior. Ainda seguindo o diagnóstico do filósofo:

A Alemanha não desenvolveu para si própria o princípio que deu ao mundo, nem conseguiu sustentar-se por ele. Não se organizou segundo este princípio; pelo contrário, desorganizou-se, na medida em que não transformou a constituição feudal num poder político, mas procurou a todo o custo manter-se fiel ao seu caráter original, segundo o qual o indivíduo é independente do universal, isto é, do Estado. Desintegrou-se numa massa de Estados cujo modo de subsistência é fixado por tratados mútuos solenes e garantido por grandes poderes. Mas este modo de subsistência não se baseia na sua própria força e poder; depende da política dos grandes estamentos⁴⁰.

Dito de outro modo, a representação feudal de que se trata é aquela na qual os interesses particulares são como que fixados no seio do Estado, de modo a impedir que este prepondere. Mais especificamente, se quisermos falar nos termos aproximativos de nosso objeto de estudo, subjaz aqui o tipo de representação vinculada ao mandato imperativo, no qual o representante é antes de tudo um substituto direto da voz de sua comunidade, pela qual ele é delegado a apresentar e defender seus interesses⁴¹. O representante se encontra estritamente atado à comunidade a que pertence, o que no caso alemão se traduziu pela força e rigidez das dietas, as diversas províncias autônomas de que falamos. Por consequência, o *continuum* histórico não

³⁹ Ibid., p. 63.

⁴⁰ Ibid., pp. 66-7.

⁴¹ Encontramos em Hannah Pitkin uma possível transcrição histórica do contexto criticado por Hegel: “Os cavaleiros e os burgueses iam ao parlamento para dar consentimento à cobrança de tributos, para dar informações, para ‘trazer o registro’ dos tribunais locais em casos de disputa judicial, e para levar informações de volta às suas comunidades. Inicialmente, o ponto crucial era que eles fossem ao Parlamento com autoridade para obrigar suas comunidades a pagar os tributos que seriam cobrados. Um pouco mais tarde, eles começaram a ser usados pelas comunidades como um meio de apresentar queixas ao Rei, e houve tentativas de insistir na solução dessas queixas antes de dar consentimento a impostos. Com esse desenvolvimento começou um reconhecimento gradual de que o membro poderia promover o interesse de sua comunidade, além de comprometê-la com o pagamento dos tributos. Os cavaleiros e os burgueses que iam ao Parlamento começaram a ser vistos como servidores ou agentes de suas comunidades. Eles eram pagos pelas comunidades e, quando retornavam, podiam ser solicitados a prestar contas do que haviam feito no Parlamento. Eles iam ao Parlamento com autoridade para comprometer suas comunidades, mas com frequência havia limites específicos para essa autoridade, ou então esta vinha acompanhada de instruções. E alguns membros tinham que consultar suas comunidades antes de dar consentimento a um tributo atípico” (2006, pp. 21-2).

foi logrado e a Alemanha não conseguiu se constituir como um Estado, donde a crítica hegeliana à representação feudal.

No entanto, isso não é tudo. O mal-estar com o comedimento acima constatado tem razão de existir e se expressa mais nitidamente em obras como a *Filosofia do Direito*, onde Hegel não deixa dúvidas acerca de sua relutância em acolher uma constituição representativa fundada no princípio do voto individual, secreto e periódico, geralmente assentada sobre os ditames de uma teoria da separação dos poderes. Essa representação, que ele chamará de abstrata, aparece usualmente relacionada à combustão revolucionária francesa e incide sobre um problema similar àquela feudal, pois eleva ao ordenamento estatal a lógica predominante da esfera civil, dos singulares como tais:

Isso vai contra uma outra representação corrente, segundo a qual, visto que o estamento privado é alçado no poder legislativo à participação na Coisa universal, ele teria de aparecer aí na forma de *singulares*, seja que eles escolham mandatário (*Stellvertreter*) para essa função, seja até mesmo que cada um deva exercer ele próprio o seu voto no poder legislativo⁴².

Como se nota, a Coisa Universal é, mais uma vez, inviabilizada por uma configuração representativa na qual os singulares se aviltam no governo, participando do poder legislativo por meio de mandatários ou, ainda pior, diretamente. Ora, diante disso tudo, a única conclusão seria ver em Hegel, como muitos viram, um defensor da força do Estado, da figura do monarca como seu guia, o qual, somente assim, se livraria dessa intromissão indesejada dos singulares no poder. No entanto, Hegel também refuta esse modelo representacional, entre outras coisas, por associar despotismo à ausência de leis e à vontade particular do monarca: “Mas o despotismo designa, em geral, a situação em que não há lei, na qual a vontade particular enquanto, seja a de um monarca ou a de um povo (Oclocracia), vale então como lei ou vale no lugar da lei”⁴³.

Pois bem, o quebra-cabeça conceitual que emerge diante de nós parece não ter fim: não se trata de transpor a participação direta da antiguidade ao mundo moderno, nem de dar continuidade a um modelo feudal de representação, nem de optar por um modelo representativo dito liberal e muito menos de abrir mão de tudo isso e relegar o poder a um monarca. Do que se trata então?

⁴² FD, § 303, p. 473. Trad., p. 639-40.

⁴³ Ibid., § 278, p. 443. Trad., p. 595-6.

Reforçamos a asseveração inicial, Hegel não será contra a participação dos particulares na esfera estatal e no poder de um modo geral. Também deve estar clara a sua preferência, em oposição ao mandato imperativo feudal, por um mandato livre, o qual resumidamente desatreia o campo de ação do representante para além de suas bases representativas, liberando-o para uma nova relação com o bem comum, com a nação como um todo⁴⁴. Para ele, esses são princípios assentados com os quais um conceito de representação moderna tem de se avir.

Ao mesmo tempo, é inegável o seu temor diante dos processos revolucionários, nos quais o filósofo enxerga uma situação de conflito permanente entre o particular e o universal, entre a esfera da sociedade civil e do Estado. Contra a latência do estado de conflito, a sua empreitada filosófica deverá buscar mecanismos de mediação que assegurem a transição mais ou menos pacífica de uma esfera à outra.

Assim, caminhando por uma linha bastante tênue entre a liberdade formal subjetiva que a modernidade impôs, os interesses da Restauração⁴⁵ que se estabeleciam na Europa de então e as linhas mínimas de racionalidade do Estado, já consagradas pelo avanço do tempo e sobretudo pela Revolução Francesa, as instituições de mediação do ordenamento hegeliano deverão prover um lugar de atuação para todos esses elementos, estabilizando interesses aparentemente irreconciliáveis. Através dessas instituições, o mundo social ascende, de forma racional, ao político, e, na mesma medida, este último descende ao mundo social. Por conseguinte, é preciso

⁴⁴ Nesse aspecto, Hegel segue Edmund Burke, o mais famoso porta-voz da independência do mandato livre, cujos argumentos são melhor resumidos no discurso aos seus próprios eleitores em Bristol: “O Parlamento não é um congresso de embaixadores de interesses diferentes e hostis, cujos interesses cada um deve assegurar, como um agente e um defensor, contra outros agentes e defensores; mas o Parlamento é uma assembleia deliberativa de uma nação, com um interesse, o da totalidade – em que nenhum propósito local, nenhum preconceito local, deveria guiar, exceto o bem comum, resultante da razão geral da totalidade. Você escolhe um membro, de fato; mas quando você escolhe-o, ele não é membro de Bristol, mas é um membro do Parlamento” (2012, p. 101). Configura-se diante de nós a querela entre mandato imperativo e mandato livre, a qual, segundo Hanna Pitkin, “pode ser sintetizado nessa escolha dicotômica: um representante deve fazer o que seus eleitores querem ou o que ele acha melhor? A discussão nasce do paradoxo inerente ao próprio significado da representação: tornar presente de alguma forma o que apesar disso não está literalmente presente. Mas, na teoria política, o paradoxo é recoberto por várias preocupações substantivas: a relação entre os representantes na legislatura, o papel dos partidos políticos, a medida em que os interesses locais e parciais se encaixam no bem nacional, a forma pela qual a deliberação se relaciona com o voto e ambas se relacionam com o exercício do governo etc.” (2006, p. 30). Veremos como Hegel terá de dar conta dos dois termos da oposição numa concepção própria de representação.

⁴⁵ Tendo início sobretudo a partir do Congresso de Viena (1815), a Restauração (1814-1848) refere-se ao movimento político de busca, dos partidários da antiga monarquia europeia, pela refundação de diversas constituições políticas nacionais com base nos direitos perdidos, sobretudo a partir da Revolução Francesa e das ocupações napoleônicas. Desse modo, com a queda definitiva de Napoleão, tais partidos buscarão atenuar as reformas iniciadas pelos países afetados e restituir o poder do monarca, da antiga nobreza, reforçar a aristocracia agrária e implementar a censura nos espaços públicos, como, por exemplo, nas universidades. Veremos mais de perto no capítulo quarto quais são esses interesses e como eles se vinculam à filosofia hegeliana, influenciando de modo positivo e negativo o seu edifício político.

reforçar, os interesses egoisticamente orientados dos particulares não poderão ser anulados, mas tampouco poderão se elevar ao mundo político sem um devido filtro de correção.

Tudo dependerá, para ele, do medidor de vazão das vontades particulares nos negócios públicos, pois aquelas parecem possuir uma tendência intrínseca a extrapolar o medidor e retomar, em ritmo apurado, a identidade com o mundo político. Nesse sentido, a representação será o ponto fulcral por meio da qual se abrirá um campo legítimo de disputas entre os variados interesses sociais, sem que, no entanto, o edifício político seja ele mesmo abalado.

Em outras palavras, na elaboração de um conceito próprio de representação, que esteja de acordo com os fundamentos racionais do direito moderno, Hegel terá de 1) levar em conta os aspectos da teoria pós-revolucionária de representação, na qual está presente o elemento individual e volitivo da delegação por mandato, bem como o caráter representacional na noção de povo; porém, terá de matizá-las 2) em vista das diferenciações naturais da sociedade civil, repartida segundo estamentos, os quais, no entanto, remetem menos à velha configuração estamental feudal e mais aos grandes ramos da moderna divisão social do trabalho e à organização dos interesses socioprofissionais. Desse modo, a representação estamental, ou, como chamaremos aqui, representação por corporações, será oferecida como uma alternativa aos modelos em vigor, erigindo-se como o mecanismo central de mediação entre o âmbito político, do Estado, e a esfera da sociedade.

No entanto, retomando a nossa primeira tópica, antes que a maquete propriamente hegeliana se apresente a nós, os dois modelos insuficientes de liberdade irão dar as caras e mostrar que, quando efetivados, reconstituirão os sentidos errôneos de representação política. De modo abreviado, temos um primeiro modelo, baseado naquela indeterminação da vontade, na sua capacidade de abstração de toda e qualquer amarra socialmente instituída. Despreza as limitações presentes nas mediações e procura, por isso, estabelecer um vínculo direto com o mundo político. Um segundo, fundado na determinação da vontade, na sua capacidade de se resignar e optar por uma classe (um estamento), uma profissão, um modo de vida que a dote dos atributos políticos mínimos com os quais ela tem de lidar. Despreza, igualmente, a mediação para o agir político e procura, por isso mesmo, tornar esta esfera uma subordinada sua. Entre uma situação e outra, a moderna sociedade civil.

Por conseguinte, podemos dizer que o nosso estudo se conduzirá no entorno de, fundamentalmente, três passagens, nas quais Hegel desvela o seu olhar sobre a questão da representação política. São elas

Ora, essa consciência-de-si não deixa que a defraudem na [sua] *efetividade* pela *representação* da obediência sob *leis dadas por ela mesma*, que lhe assignariam uma parte [no todo]; nem por sua *representação* no legislar e no agir universal; nem pela efetividade que consiste em dar ela *mesma* a lei, e em desempenhar não uma obra singular mas o universal *mesmo*. Com efeito, onde o Si é somente *representado* [*repräsentiert* - indiretamente] e *apresentado idealmente* [*vorgestellt* - uma construção mental], não é *efetivo* [*wirklich*]: onde é *por procuração* [*vertreten*] o Si não é⁴⁶.

A representação [*Vorstellung*] que de novo dissolve numa multidão de indivíduos as comunidades já aí-presentes nesses círculos, lá onde elas entram no elemento político, isto é, no ponto de vista da *suprema universalidade concreta*, mantém, precisamente com essa dissolução, a vida civil e a vida política separadas uma da outra e coloca por assim dizer esta última, no ar, já que a sua base seria somente a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião⁴⁷.

Se os deputados são considerados como *representantes* (*Repräsentanten*), isto só tem sentido organicamente racional quando não o sejam enquanto *representantes* de *singulares*, de uma multidão (*nicht Repräsentanten als von Einzelnen, von einer Menge*), mas enquanto representantes de uma das *esferas* essenciais da sociedade, representantes dos grandes interesses de uma delas. Com isso, o representar (*Das Repräsentieren*) não tem mais a significação de que *um esteja no lugar de um outro*, porém, de que o próprio interesse está *efetivamente presente* no seu representante, assim como representante está aí a favor do seu próprio elemento objetivo⁴⁸.

Elas serão apreendidas como horizontes conceituais dos três primeiros capítulos, os quais apresentam, respectivamente, dois modelos insuficientes de representação política e um último, racionalmente constituído. Fundamentalmente, a nossa tarefa será compreender por quais razões se pode falar de suficiência ou insuficiência em cada um deles, quais os pressupostos e os desenlaces que nos permitem diferenciar a presença de uma patologia da presença de um ordenamento racionalmente constituído. Nesse sentido, o presente estudo se coloca como uma modesta contribuição às pesquisas realizadas em solo brasileiro, sobretudo ao estudo pioneiro

⁴⁶ FE, § 588.

⁴⁷ FD, § 303, p. 474. Trad., p. 641.

⁴⁸ Ibid., § 311, p. 480-1. Trad., p. 651-2.

de Francisco Pereira de Souza⁴⁹, de Felipe Gomes⁵⁰ e mais recentemente de Bruno Rosa⁵¹, além, é claro, de diversos artigos publicados sobre o tema.

Em vista de todo exposto acima, a dissertação está dividida então em duas partes, cada uma contendo uma tese específica e dois capítulos. Na primeira parte, em acordo com o já elucidado, partiremos da proposta honnethiana de uma interpretação das formas de patologia social em Hegel, divergindo, porém, quanto a alguns de seus traços básicos: extrapolando o arcabouço honnethiano, buscaremos mostrar como as patologias, fundadas em concepções equivocadas de liberdade, estão intrinsecamente conectadas com determinadas instituições políticas, as quais, por sua vez, retroagem àquelas primeiras, ocasionando um mecanismo circular de produção epistemológica e de *práxis* política, podendo ela ser racional ou não. Assim, tomando como critério norteador o conceito de representação política na filosofia de Hegel, deverá ficar claro ao final desta primeira parte que formas insuficientes de liberdade, quando elevadas a fundamento do mundo sociopolítico, produzem certas instituições representativas também elas insuficientes. É com base nesse processo que Hegel se permitirá formalizar críticas, analisar processos históricos, entrever configurações políticas etc.

Com efeito, o primeiro capítulo se concentra na análise hegeliana da Revolução Francesa, buscando analisar principalmente o modo como uma apropriação bastante peculiar de representação política interage, negativamente, com as estruturas sociais. Em outras palavras, como o Terror se vincula à crítica da representação política por parte dos jacobinos. Em movimento inverso, o segundo capítulo aceita as determinações de uma configuração representativa de cunho, por dizer de modo ainda aproximativo, liberal, fundada nas tendências, presentes à época de Hegel, de ampliação do direito ao voto secreto e individual. O capítulo deverá expor as críticas de Hegel a tal mecanismo, mostrando suas insuficiências e inadequações do ponto de vista não apenas social, mas sobretudo político. Em suma, os dois capítulos deverão evidenciar, no terreno político, as insuficiências apresentadas da indeterminação e determinação da vontade.

⁴⁹ SOUZA, Francisco Pereira de. *Hegel e a representação política*. Maceió: Edufal, 2003.

⁵⁰ GOMES, Felipe Henrique Canaval. *O voto na filosofia do direito de Hegel: o conceito de liberdade entre os interesses individuais e coletivos*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2016.

⁵¹ ROSA, Bruno Ferreira da. *Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802-1821): o problema da mediação entre o social e o político*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2021. Neste, cabe reconhecer o mérito do esforço de reconstrução do conceito de representação política e de opinião pública ao longo de toda obra hegeliana. Isso nos possibilitou realizar uma análise das formas de representação estruturada sobre os conceitos de determinação e indeterminação da vontade, desobrigando-nos assim a reconsiderar o modo como ela aparece em cada fase da obra hegeliana.

Já a segunda parte visa elucidar a formulação hegeliana de um modelo de representação política adequado (ou se quisermos, racional) às categorias fundamentais do mundo moderno - sobretudo aquelas traçadas no capítulo primeiro e segundo, cujas absolutizações se tornaram problemáticas -, a saber, a representação por meio de corporações. Assim, o capítulo terceiro se encarregará de enquadrar os principais traços do quadro da representação aqui em jogo, mostrando sua localização específica na obra hegeliana, seus pressupostos, seus mecanismos de funcionamento, seus benefícios e peculiaridades. Para finalizar, o capítulo quarto pretende explorar alguns aspectos da noção de representação corporativa para além de sua mera exposição sistemática, sustentando a tese de sua originalidade conceitual. Para fazê-lo, buscamos avalizá-la através do debate com algumas das teorias da representação política contemporâneas.

PARTE 1

CAPÍTULO 1. A indeterminação absoluta como absoluta crítica à representação

1.1. Introdução

Dentro da nossa proposta de pesquisa, o presente capítulo trata da formação, consolidação e desfecho trágico de uma forma de liberdade específica, cuja exposição na *Fenomenologia do Espírito* se dá sob o nome de Liberdade Absoluta. Tal liberdade é reconstruída fenomenologicamente no seção denominada *A liberdade Absoluta e o Terror*, localizada no capítulo VI, B, 3 da referida obra⁵². Sendo assim, trata-se de investigar um momento específico da *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual, resumidamente, apresenta-se o percurso fenomenológico da consciência rumo ao saber absoluto, encarando objetos que lhe aparecem como exteriores (na acepção que a palavra em alemão *Gegenstand* simboliza) e dos quais ela formula sempre um *saber*. Esse saber é, por sua vez, confrontado com a *verdade* que esse mesmo objeto produz em relação ao que ela sabia, de modo que, ao fim e ao cabo, a alteração do saber do objeto causa sempre uma alteração na própria consciência experiencial, na concepção que ela tem de si mesma⁵³. De modo geral, podemos dizer que a obra toda está marcada pela diferença entre o sujeito e o objeto, e o modo como os dois entram em relação. Isso até o saber absoluto, figura final da experiência consciencial, na qual finalmente desaparece a diferença referida.

No caso do capítulo VI, os objetos em questão são propriamente as figuras do mundo objetivo, ou seja, figuras de caráter sócio-histórico transpassadas pelo vínculo com o direito e com o Estado, âmbitos por meio dos quais a consciência experimenta a sua formação cultural. Dentre essas figuras, designadamente no caso da *Liberdade Absoluta*, a referência é dada à Revolução Francesa, ou ao menos a um momento específico da mesma.

Localizamo-nos, portanto, nessa intersecção histórica e fenomenológica na qual a Revolução Francesa traduz a busca indômita pela efetivação institucional da experiência da

⁵² Na tradução brasileira de Paulo Meneses, a exposição do nosso objeto abrange os parágrafos 582 ao 595 e, desse modo, a fim de facilitar a leitura e localização do texto, faremos sempre referência aos mesmos.

⁵³ FE, § 37: “A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância - que é seu objeto - é a diferença entre eles, o *negativo* em geral. Pode considerar-se como *falha* dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. [...] De fato, o que conceberam foi o motor como o *negativo*, mas ainda não o negativo como o Si. Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma”.

igualdade objetiva para a consciência. Efetivação que aqui pode ser lida, também, como institucionalização. Nesse sentido, o referido evento aparece como marco referencial de uma ruptura, na medida em que fez da liberdade o único fundamento e fim de toda ordem social. Contudo, na gramática interna da *Fenomenologia*, a forma dessa liberdade, constitutiva do movimento revolucionário, é a liberdade absoluta, imediata, liberdade do vazio, e por isso abstrata, daí a caracterização de liberdade negativa. Presa às suas contradições fundantes, esse conceito amplo de liberdade só conseguirá produzir os mais terríveis acontecimentos - a referência principal é sem dúvidas o Terror jacobino -, sem que consiga encontrar modelos institucionais que a satisfaça minimamente. Tal abertura irresolutiva da liberdade aos modelos institucionais conciliatórios fica patente em afirmações como:

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. [...] Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo⁵⁴.

⁵⁴ Ibid., § 11. É inevitável não relacionar essa figura do sol nascente, do clarão que irrompe na modernidade, com a revolução francesa, tal como exposto explicitamente nas *Lições de Filosofia da História*, onde Hegel diz: “Nunca desde que o Sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor, se havia percebido que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo real [...] mas só agora ele percebeu que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Assim se deu um glorioso amanhecer. Todos os seres vivos pensantes comemoraram esta época [...] que estremeceu o mundo como se só agora tivesse acontecido a verdadeira reconciliação do divino com o mundo” (FH, p. 529. Trad. p. 366). Embora possamos nos referir ao longo desse trabalho à *Filosofia da História*, sobretudo para fins de esclarecimento conceitual, gostaríamos de salientar que não abordaremos uma das principais - senão a principal - faceta explicativa para o fenômeno revolucionário presente nessa obra, a saber, a religião. Naturalmente, não teremos espaço para reconstruir o argumento do ponto de religioso, mas basta lembrar, primeiramente, a relação essencial entre Estado e religião: “Quando dizemos que o Estado é baseado na religião e que tem nela as suas raízes, queremos dizer que essencialmente ele surgiu dela e que hoje e sempre continuará a originar-se dela. Ou seja, os princípios do Estado devem ser vistos como válidos em si e por si mesmo, o que só pode acontecer até onde eles sejam reconhecidos como determinações da própria natureza divina. A natureza de sua religião, portanto, determina a do Estado e sua constituição. Esta última originou-se realmente daquela: o Estado ateniense e o romano só foram possíveis pelo paganismo característico desses povos, assim como o Estado católico” (RH, p. 71. Trad., p. 101-2). Diante disso, pode Hegel perguntar, na *Filosofia da História*, “por que somente os franceses e não os alemães partiram para a sua realização [a realização do princípio da liberdade formal]”, ao que ele responde com essa longa e lapidar passagem: “o mundo concreto e a realidade, com a necessidade do espírito satisfeita interiormente e com a consciência apaziguada, defrontam-se com o princípio formal da filosofia na Alemanha. De um lado, está o mundo protestante, que muito avançou no pensamento para a consciência do ápice absoluto da autoconsciência; de outro, o protestantismo, que possui a tranquilidade da realidade moral e jurídica, no seu modo de pensar, que é, juntamente com a religião, a fonte de todo conteúdo jurídico no direito privado e na constituição estatal. Na Alemanha, o iluminismo estava ao lado da teologia; na França, ele se voltou contra a Igreja. A Alemanha, levando em consideração a secularização, já havia sofrido melhorias por meio da Reforma [...]; não

Assim, se estivermos corretos, se o marco fundamental de tal mudança for mesmo a revolução francesa, então a sua alusão na *Fenomenologia*, através da concepção de liberdade absoluta, é fundamental. Dentro da perspectiva da presente pesquisa, tal noção, apreendida como expressão normativa para o agir intersubjetivo dos agentes, colocará um problema capital para a estruturação da matriz representativa hegeliana que buscamos precisar. Isso porque, como veremos pormenorizadamente, a principal determinação dessa concepção de liberdade é a sua *indeterminação*, a sua busca por uma ação pautada *unilateralmente* no agir universal, ou na vontade geral, o que significará, no plano da efetivação, a transcendência de toda limitação e enquadramento institucional e, ao mesmo tempo, a recusa de toda diferenciação e particularização que ainda possam evocar algum grau de alienação da sua vontade.

Sendo assim, a liberdade absoluta, pautada pela indeterminação, constitui uma forte crítica à matriz representacional que busca comissionar parte da vontade geral a um grupo de agentes eleitos através do voto unitário. De modo mais amplo, tal liberdade coloca um *problema* fundamental para a própria modernidade, pois essa deve buscar solucionar o déficit de reconhecimento dos sujeitos “marcados” pela indeterminação, pela *negatividade absoluta* que se orienta para o universal e para a igualdade como condição existencial frente às estruturas institucionais e processos sociais, como também, em sentido inverso, a mesma modernidade deve encontrar meios institucionais que possam reconhecer o fundamento de indeterminação desses sujeitos.

Ora, o mesmo problema é referido por Hegel, na sua *Filosofia do Direito*, ao descrever o primeiro elemento constitutivo de uma vontade dita racional. Escreve ele que a vontade contém, inicialmente, “a) o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu dentro de si, na qual estão dissolvidas toda restrição, todo conteúdo imediatamente aí-presente pela natureza dado e determinado, imediatamente ali presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dado e determinado pelo quer que seja; a infinitude irrestrita da

havia um império falido da Igreja e nenhuma imposição contra a moral [...]; não havia aquela injustiça indescritível que surge da intromissão do poder espiritual no direito temporal [...]. Assim estava conciliado o princípio do pensamento. O mundo protestante também tinha consciência de que existia, na reconciliação explícita anteriormente, o princípio voltado para a formação do direito [...]. A religião protestante não permite duas formas distintas de consciência; já no mundo católico está o sagrado, de um lado, e a abstração contra a religião, de outro, isto é, a abstração contra a sua superstição e sua verdade. Essa vontade formal e característica torna-se fundamento” (FH, pp. 526-7. Trad., p. 364-5). Portanto, subjaz na liberdade absoluta revolucionária um pressuposto religioso problemático, na medida em que se baseia nos princípios católicos separativos, e não protestantes conciliatórios, como se nota na passagem (nesse contexto, a Inglaterra torna-se também uma questão a ser melhor explorada). De todo modo, caberá a trabalhos futuros explorar melhor a Revolução através das distintas lentes religiosas.

abstração absoluta ou da *universalidade*, o puro *pensamento* de si mesmo”⁵⁵. Nesse sentido, a liberdade absoluta, ou no caso a “*abstração absoluta*”, aparece como primeira manifestação de uma universalidade incondicional que representa a possibilidade de dissolução de todas as determinações não reconhecidas pelos indivíduos. No entanto, uma vez elevada à condição exclusiva da vontade, ela se torna destrutiva:

É a liberdade do vazio, que, erigida em figura efetiva ou em paixão e, no caso, permanecendo meramente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus, mas, mas volvendo-se para a efetividade, torna-se no domínio político bem como religioso o fanatismo da destruição de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma determinada ordem, assim como a aniquilação de toda organização que queira novamente vir à tona. Somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser aí; ela acredita mesmo que quer uma situação positiva, por exemplo, um estado de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas, de fato, ela não quer a efetividade positiva desse estado, pois essa efetividade traz consigo em seguida alguma ordem, uma particularização, tanto das instituições quanto dos indivíduos⁵⁶.

Apesar do caráter nocivo, Hegel está bastante ciente da impossibilidade de uma simples rejeição desse elemento constitutivo da vontade pelas instituições presentes em um Estado racional. Ao contrário, elas deverão aceitá-lo com todos os riscos e vicissitudes que o cercam e procurar, na linha tensa que divide a estabilização política e a sua permanente crise, conduzi-lo à uma forma racional. Daí a afirmação de que “esta liberdade negativa ou esta liberdade do entendimento é unilateral, mas esta unilateralidade sempre contém em si uma determinação essencial: portanto, não é de se rejeitá-la, mas a deficiência do entendimento está em que ele ergue uma determinação unilateral à condição de única e suprema”⁵⁷. Isso só será possível, no entanto, através de instituições de mediação, as quais veremos emergir apenas no capítulo terceiro. Em suma, são esses os fios de nosso problema, que aparecerão de modo mais detido nas linhas da *Fenomenologia*, sobre a qual nos debruçamos prioritariamente.

No entanto, antes de esmiuçarmos a caracterização dessa forma de liberdade, devemos realizar três ressalvas metodológicas que envolvem a nossa questão. A primeira delas diz respeito a uma diferença singular entre o papel que o direito (a lei, *das Gesetz*) ocupa na gramática da *Fenomenologia* e na *Filosofia do Direito*. Como nos lembra Jean-François Kervégan, na *Fenomenologia*, o direito nunca se mostra do ponto de vista do saber puro constituído como sistema da ciência, mas apenas na medida em que a consciência busca

⁵⁵ FD, § 5, p. 49. Trad., p. 170-1.

⁵⁶ Ibid., § 5, p. 50. Trad., p. 171-2

⁵⁷ Ibid., § 5, A, p. 51. Trad., p. 173

relacionar o objeto de seu saber com uma matriz de legalidade, a qual lhe aparece sempre sob a marca do estranho e contra a qual ela vai, por isso, se confrontar. Disso decorrem duas consequências importantes. Primeiro é que a *Fenomenologia*, por se ater ao ponto de vista da consciência, não indica um espaço resolutivo para o sentimento de inadequação da mesma perante as instituições. A constituição de um tal campo será objeto propriamente da *Filosofia do Direito*. Portanto:

Para dizê-lo em uma palavra: a lei, na *Fenomenologia*, participa de uma economia da separação – da certeza e da verdade, da consciência e do mundo – enquanto que, nas *Grundlinien*, ela é sempre uma instância de reconciliação, enquanto “forma da racionalidade” que se dão “o direito e a eticidade”, enquanto “razão da Coisa” para a qual apenas “o fanatismo, a imbecilidade e a hipocrisia” podem sonhar em se opor, aliás em vão. [...] na *Fenomenologia*, ele [o direito] é esse muro de objetividade contra o qual a consciência de si vem esterilmente chocar-se, enquanto ela não compreendeu ou experimentou que isso com que ela se defronta, na verdade, é ela mesma, ou sua própria finitude.⁵⁸

Porém - aqui a segunda consequência - notemos que, do ponto de vista da primeira parte da presente pesquisa, o nosso interesse recai primordialmente nessa *separação* - as formas problemáticas e insuficientes de liberdade - e apenas mais adiante falaremos de reconciliação. Desse modo, que a consciência da *Fenomenologia* adquira uma forma equivocada de liberdade e não consiga compreender as instâncias racionais do direito contra o qual ela inutilmente se debate, configura-se, para nós, não como momento do percurso a ser abandonado, mas como motivo especial de interesse do capítulo, sobretudo pelo fato da consciência, na liberdade absoluta, realizar uma importante crítica à representação política e buscar compor uma matriz institucional do direito - ainda que esse direito não seja propriamente o direito racional, posto que a própria liberdade por ela conceituada já não o é.

Assim, quando Kervégan nota a ausência do direito tanto nas passagens do “Senhor e Escravo” quanto da “Liberdade Absoluta e o Terror”, ele o faz para afirmar que ambas comportam “um ensinamento pelo menos negativo”, que “mostra que o direito pertence a uma economia positiva, a da liberdade e da história. Não há direito nem ‘antes do começo da história efetiva’ nem quando o processo histórico se fixa no seu momento negativo”⁵⁹, o que, a nosso ver, só é verdade se se tratar do direito puramente racional, ou mais propriamente da Eticidade (*Sittlichkeit*) já purificada das tentativas problemáticas de constituição das formas de liberdade que a modernidade tateia. Ao contrário, de nossa parte, seguimos a trilha aberta pela leitura de

⁵⁸ KERVÉGAN, Jean-François. Figuras do direito na Fenomenologia do Espírito a fenomenologia como doutrina do espírito objetivo?. *Pensar-Revista de Ciências Jurídicas*, v. 21, n. 1, 2016, p. 227.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 232.

Honneth da filosofia política hegeliana, segundo a qual “no contexto da teoria social, podemos falar em ‘patologia social’ sempre que a relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente”⁶⁰.

Dito isso, a segunda ressalva concerne ao recorte específico do nosso objeto, cuja explanação não procurará “enquadrar” o lugar que a Revolução Francesa ocupa na obra hegeliana - o que dá o tom da eterna querela entre um Hegel conservador *versus* um Hegel progressista -. Sendo assim, não nos remeteremos às menções que as *Lições de Filosofia da História* fazem à Revolução Francesa senão para encontrar um ponto de apoio para a nossa leitura, tendo sempre em vista que o objeto de que trata a *Filosofia da História* não é mais a consciência em face do seu objeto, mas o desenvolvimento do Espírito, já consolidado do ponto de vista sistemático, ao longo do tempo e do espaço. Por outro lado, cabe mencionar, tampouco incorremos na afirmação de que haveria, principalmente à luz do lugar que a *Fenomenologia* ocupa na obra do filósofo, um “corte” entre o Hegel de Iena e o de Berlim, uma vez que o diagnóstico relativo à Revolução, ao tipo de liberdade nela ensejada e ao seu desfecho trágico permanecerá constante ao longo das obras hegelianas⁶¹.

Um terceiro ponto a se ter em vista é que, ao contrário da interpretação de Bruno Rosa⁶², João Gilberto Engelmann⁶³ ou Luiz Bicca⁶⁴, os quais buscam identificar “a crítica à Revolução como crítica à representação política liberal”, nós abordaremos a crítica hegeliana à Revolução enquanto uma crítica à liberdade absoluta, ou seja, uma crítica à figura da experiência da

⁶⁰ HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*, op. cit., p. 157.

⁶¹ Sob esse aspecto, retomando uma longa tradição interpretativa, Marcos Nobre, em *Como nasce o novo*, afirmará que a *Fenomenologia* maneja um diagnóstico de tempo específico, cuja visão da expansão napoleônica lhe impingiu um caráter de “*working in progress*”, de uma abertura radical do horizonte de transformações latentes no seio da modernidade e na esteira da Revolução Francesa, ao passo que, na segunda década de 1810, há um segundo diagnóstico oriundo do “rebaixamento possível do horizonte de transformação”, sobretudo a partir da experiência da *Restauração* e do Congresso de Viena (1815). Diagnóstico esse que Nobre denominou “*normalização* da modernidade”: “É a caracterização de uma modernidade em ritmo de expansão forçada e acelerada que desaparece na obra de maturidade. Em lugar do ‘raiar do sol’, do ‘clarão que instala de uma vez a configuração do mundo novo’ da *Fenomenologia*, tem-se, na obra de maturidade, a construção em torno da ideia de ‘liberdade’. A *Fenomenologia* se coloca no ‘limiar’ de um mundo novo, em um momento em que está em jogo a sorte dos potenciais de transformação da modernidade liberados pela Revolução Francesa; a obra de maturidade, por sua vez, posiciona-se dentro de um mundo já ‘normalizado’, em que as potencialidades de transformação se cristalizaram em uma configuração determinada, em que foi selado o compromisso entre os dois mundos, mesmo se com a primazia do mundo moderno” (2018, p. 61).

⁶² ROSA, Bruno Ferreira da. *Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802-1821): o problema da mediação entre o social e o político*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2021

⁶³ ENGELMANN, João Gilberto. *O idealismo prático e o terror: a revolução francesa aos olhos de GWF Hegel*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2017.

⁶⁴ BICCA, Luiz. A Revolução Francesa na filosofia de Hegel. In: *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, pp. 85-96, 1997.

consciência moderna em sua tentativa de superar as amarras da alienação potencialmente presentes no conceito de representação política, mas também no de direito e no de Estado. Nesse sentido, a reconstrução do evento deve ser lida como uma análise dos riscos e equívocos de fixação que a negatividade absoluta coloca para a modernidade, quer seja essa negatividade corporificada pela busca por uma igualdade tomada de forma abstrata (a superação *imediata* das dicotomias representação e participação, mandato livre e mandato *impératif, bourgeois* e *citoyen* etc.), quer seja ela materializada na tentativa reconstituição do Estado a partir de uma *tábula rasa*, lavrada segundo os ditames do contratualismo.

Por conseguinte, deixaremos para o próximo capítulo as críticas hegelianas ao modelo representacional que chamaríamos, hoje, de liberal, no qual o representante é *autorizado* por meio do voto (abstrato) individual, secreto e periódico, geralmente amparado por um sufrágio universal e mediado por estruturas partidárias. Assim procedendo, o termo liberalismo ganhará o sentido amplo que possui em Hegel, a saber, tanto o fundo teórico promotor do desalinho revolucionário quanto, igualmente, o fundo fomentador do ensimesmamento próprio de uma sociedade baseada exclusivamente nos interesses particulares. Como devemos mostrar ao final do segundo capítulo, embora busquem se apresentar como um par antitético, os modelos se imbricam mutuamente no terreno da sociedade civil, onde subjaz o caráter de atomização (ou abstração), o qual renova a força conceitual do liberalismo.

Tendo isso em conta, o capítulo deve analisar mais detidamente por quais razões o agir dessa liberdade apresenta uma crítica à representação política moderna ao mesmo tempo em que acaba por se enredar nos paradoxos que habitam o hiato entre o seu conceito e a sua verdade. Para tanto, dividiremos a exposição em cinco partes. A primeira, tratará das condições fenomenológicas para o surgimento da liberdade absoluta na economia interna da obra hegeliana (1.2.); em seguida, buscaremos os vestígios históricos e conceituais da origem do mal-entendido jacobino acerca da vontade geral (1.3); depois, voltaremos os olhares para a efetivação do conceito de vontade geral no ambiente revolucionário, suas práticas, dilemas e a sua necessária conclusão destrutiva, mostrando como e por quais razões as instituições representativas podem aqui ser criticadas, mas não concretizadas (1.4.); a seguir, faremos um comentário acerca da crítica hegeliana ao conceito de contrato social e a sua vinculação à liberdade absoluta (1.5.); por fim, uma conclusão a reunir os elementos aqui expostos (1.6).

1.2. As condições fenomenológicas para a emergência da Liberdade Absoluta

A análise que apresentaremos agora abrange a primeira parte do objetivo geral do capítulo: as origens da Revolução Francesa a partir do pensamento abstrato do Iluminismo e as condições de emergência da Liberdade Absoluta a partir do mundo da utilidade, conforme apresentado na *Fenomenologia*. Resumidamente, segundo a reconstituição hegeliana, as raízes da Revolução devem ser buscadas no escopo dos embates intelectuais presentes no período iluminista e têm por condição possibilitadora a redução da “essência”, da substância objetiva do mundo geral da cultura à objetividade funcional das relações de utilidade. Essa redução do mundo a um conceito de utilidade, ele mesmo universal, representa a forma resolutiva de uma longa luta do iluminismo contra a fé. Vejamos mais de perto como tudo isso ocorre.

Lembremos assim que após as sucessivas e vitoriosas críticas do Iluminismo à fé, essa última passa a ser compreendida tão somente como uma superstição *suprassensível*, como um antigo alicerce de sociabilidade esvaziado e insatisfeito, posto que marcado pela infelicidade da distância em relação a um fundamento incondicional e absoluto. No entanto, apesar da aparente vitória iluminista, Hegel questiona: “Quando são banidos todos os preconceitos e superstições, então surge a pergunta: e agora, que resta? Que verdade o iluminismo difundiu em lugar dos preconceitos e superstições?”⁶⁵. Isso porque, se o Iluminismo, na sua crítica, concebe todo conteúdo como finitude, como “*essência e representação humana*”, logo, “a essência absoluta torna-se um vazio, a qual não se pode atribuir nem determinações nem predicados”⁶⁶. Portanto, se bem é verdade que o mundo suprassensível da fé se tornou uma cadeia de mentiras ultrapassadas para a consciência iluminista, esta nada oferece para colocar em seu lugar, restando-lhe um algo infinito e indeterminado.

Nesse sentido, o “Iluminismo satisfeito”⁶⁷, oriundo da essência absoluta esvaziada, gera um novo conflito, agora interno a ele mesmo, representado por “dois partidos”⁶⁸ complementares. Ora, uma vez que a essência absoluta se tornou um vazio a respeito do qual não se pode atribuir determinações ou predicados, pois toda determinidade foi posta como finitude, essência e representação humana, logo o absoluto só pode ser representado ou pelo idealismo ou pelo materialismo, figuras que encarnam, respectivamente: o deísmo agnóstico de Voltaire e D'Alembert, exposto pelo *être suprême*, um puro pensar a respeito do absoluto,

⁶⁵ FE, § 557.

⁶⁶ Ibid., loc. cit.

⁶⁷ Ibid., § 573.

⁶⁸ Ibid., § 575.

respeitando, porém, a distância da finitude para com ele e sua impredicabilidade; e o materialismo de Diderot, d'Holbach e Helvetius⁶⁹, no qual, sendo nulo tudo aquilo que se põe como um além da certeza sensível, resta-lhe tão somente um conceito de matéria imediata. Esta, no entanto, continua a ser um universal abstrato. Isso porque, ainda segundo Hegel, considera-se, aqui, a pura matéria como “só o que fica de resto se abstraímos do ver, tocar, gostar, etc”. Assim, ela mesma “é antes a *pura abstração* e desse modo está presente a *pura essência do pensar*, ou o puro pensar mesmo, como o absoluto sem predicado, não diferenciado e não determinado em si”⁷⁰.

Ocorre que esse puro pensar da matéria bruta é o mesmo universal abstrato que aparecera, de modo invertido, no deísmo agnóstico. De forma resumida, ainda que partam de objetos distintos - o puro pensar enquanto um além negativo e o puro ser como um positivo sem predicados, na forma da “matéria absoluta”⁷¹ - de fato, ambos os iluminismos exprimem o mesmo “absoluto sem predicados”⁷², o qual já havia se perfilado como resultado do esvaziamento da essência absoluta da fé pela inteligência pura. Segundo Marcos Müller, eles representam, na sua oposição, os dois lados da identidade cartesiana ser e pensar, os quais são mantidos separados pelo Iluminismo: “ambos os Iluminismos, o deísta e o materialista, não se deram ainda conta de que seus respectivos objetos já estão unificados na negatividade do puro movimento da inteligência esclarecida, concebido especulativamente como um diferenciar de diferentes, que não mais são, todavia, diferentes”⁷³.

Entramos no terreno da pura inteligência, do universal abstrato que atravessa os dois polos do iluminismo sem que eles o saibam. Porém, exatamente esse universal abstrato é o que dará fundamento ao utilitarismo, efetivação dessa abstração universal que só vê nas coisas o que é útil ao gozo do homem. Daqui em diante, afirma Hegel, o objeto no qual “a pura inteligência consuma sua realização” é a utilidade; ela é, portanto, “a efetividade, tal como é objeto para a consciência efetiva da inteligência pura”⁷⁴. Nota-se a mudança de tom no

⁶⁹ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 469.

⁷⁰ FE, § 577.

⁷¹ *Ibid.*, § 578.

⁷² *Ibid.*, loc. cit.: “Os dois são pura e simplesmente o mesmo conceito, como vimos. A diferença não reside na Coisa, mas puramente apenas nos diversos pontos de partida das duas formações, e no fato de que cada uma se fixa em um ponto próprio no movimento do pensar. Se fossem mais adiante, teriam de se encontrar, e de reconhecer como o mesmo, o que para um - como ele pretende - é uma abominação; e para o outro, uma loucura”.

⁷³ MÜLLER, Marcos Lutz. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 5, n. 9, 2008, p. 80.

⁷⁴ FE, §580

vocabulário. Falamos agora de efetividade, por conseguinte, de realizar algo num mundo, de atuar nele. Em suma, situamo-nos no reino do utilitarismo, onde a consciência só se relaciona com os objetos segundo a forma da utilidade, do que é útil ao gozo do homem: “tudo é para o seu prazer e recreação; o homem, tal como saiu das mãos de Deus, circula nesse mundo como em um jardim por ele plantado”⁷⁵. Ou ainda, nas palavras de Müller, “na perspectiva dessa reunião da verdade do mundo ideal e da certeza do mundo efetivo, o útil aparece como um objeto inteiramente perpassado pelo olhar da autoconsciência singular”. Neste objeto, a autoconsciência “obtem a plena fruição da sua certeza de si, pois é precisamente esse ser inteiramente penetrado pela inteligência que o torna inteiramente um ser para um outro e constitui a verdadeira essência do objeto útil”⁷⁶.

O critério balizador do conhecer, do agir e do interagir no mundo da cultura passa a ser então a utilidade. Com ela, tudo pode ser avaliado, aprovado ou descartado pela consciência, inclusive aquele mundo da fé. Daí a famosa afirmação de Hegel que, no mundo da utilidade, “estão reconciliados os dois mundos (da cultura e da fé), e o céu baixou e se transplantou para a terra”⁷⁷. Passagem essa que pode ser compreendida como o aparecimento de um antitranscendentalismo histórico no bojo iluminista, uma vez que esse já havia desenvolvido, ainda que sob diversas perspectivas, uma filosofia da história própria, ultrapassando a simples historiografia natural. Nesse sentido, como nos diz Luis Grespan, “uma ‘filosofia’ da história deveria ir além, aprendendo o significado dos fatos, sua causa ‘natural’, o princípio ordenador de sua imensa multiplicidade”, de onde decorre “a conveniência de garantir a direção desejável ou de apressar o progresso lento e vacilante através do apoio a medidas políticas orientadas pelo iluminismo”. Com isso, a descoberta de leis históricas e a possibilidade de intervenção em favor de um ou outro sentido estavam dados:

De qualquer maneira, independentemente da estratégia defendida, os iluministas lutavam por atuar historicamente, aperfeiçoando a sociedade pela adequação gradativa dos costumes aos padrões da moral da natureza. Essa concepção de progresso era baseada numa nova concepção de homem, cujo desenvolvimento levaria, entretanto, a resultados totalmente inesperados⁷⁸.

Voltando ao percurso fenomenológico, resta-nos ainda mencionar uma importante consequência do passo dado, pois se de fato tudo é útil ao homem, assim também o homem deve ser útil ao todo. Dessa forma, elucida-nos Hegel, o homem tem a vocação de “fazer-se um

⁷⁵ Ibid., § 560.

⁷⁶ MÜLLER, Marcos L. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, op. cit., p. 81

⁷⁷ FE, §581.

⁷⁸ GRESPLAN, Jorge Luis da Silva. *Revolução francesa e iluminismo*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 58-60.

membro útil à comunidade e universalmente prestativo. Na medida em que cuida de si, na mesma exata medida deve dedicar-se aos outros; (...). Onde quer que se encontre, está no lugar certo; utiliza os outros e é utilizado”⁷⁹. Adentramos, portanto, no terreno de um Iluminismo que se faz universal quando encontra na categoria da utilidade o seu conceito fundamental, possibilitando o estabelecimento de vínculos fundados na relação utilitária da consciência com um mundo objetivo.

Surge, dessas conexões universais de utilidade, um conceito de Eu universal, uma vontade mais ampla e abrangente do que a sua versão singularizada. Porém, pelo fato da consciência ainda estar vinculada ao mundo de forma abstrata e cindida, a utilidade é tomada como o último resquício de uma objetividade exterior, intocável para ela. Ou seja, a consciência do período do iluminismo tem no predicado do “útil” objetual o seu conceito e, no entanto, ela ainda opera no registro da alienação, pois não vê em si mesma a origem da efetividade que lhe aparece como exterior. Trata-se do véu da “vazia aparência de objetividade”⁸⁰ que todavia separa mundo objetivo e consciência.

Com efeito, o que se considerava o mundo da cultura e o mundo da fé, até então opostos, não têm mais efetividade para o saber conceitual emergente, subsistem apenas por suas relações de utilidade para uma inteligência esclarecida. Isso denota o processo de exaustão da força de autossustentação desses “membros da organização do mundo efetivo e do mundo da fé” perante o utilitarismo universal do iluminismo que agora irrompeu, pois para ele, de fato, as determinações destes dois mundos nada mais “têm de próprio para si; é antes pura metafísica”⁸¹. Dito em um registro mais concreto, Hyppolite aclara: “a monarquia absoluta já não é admissível como monarquia do direito divino; não tem mais sentido senão enquanto é útil. A substância social – para empregar a terminologia de Hegel – ainda é aí, mas seu ser-aí não é um ser em si, é preciso justificá-lo mostrando sua utilidade”⁸². Resta agora à consciência voltar-se a si e ver-se no seu desenrolar fenomenológico.

Nos termos da questão, voltar-se a si nada mais é do que olhar de perto esse Eu que surgiu no seio do iluminismo e busca se determinar como puro conceito. A consequência desse

⁷⁹ FE, §560. “Os dois modos de considerar a relação do finito para com o Em-si, - tanto o positivo quanto o negativo, - de fato são igualmente necessários; e assim, tudo tanto é em si, como é para um Outro, ou seja: tudo é útil. Tudo se entrega a outros: ora se deixa utilizar por outros e é para eles; ora se põe em guarda de novo, e por assim dizer, se torna arisco frente ao Outro: é para si, e por sua vez utiliza o Outro”.

⁸⁰ Ibid., §583.

⁸¹ Ibid., loc. cit.

⁸² HYPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito*, op. cit., p. 483.

movimento de olhar para si é o, por assim dizer, ganho de consciência por parte da autoconsciência, uma vez que ela se dá conta de que “a utilidade é ainda predicado do objeto; não é ela mesma, sujeito; ou seja, não é sua efetividade única e imediata”⁸³. Nesse ganho, cai, por fim, aquele último véu da “vazia aparência de objetividade”. Com efeito, essa passagem nos apresenta um movimento duplo: no mesmo passo em que o movimento lógico significa a interiorização ao saber de Si da autoconsciência, abre-se o campo para o movimento de exteriorização da mesma numa dimensão sócio-política. Ou ainda: “dessa revolução (*Umwälzung*) interior surge agora a revolução efetiva na efetividade, a nova figura da consciência, a liberdade absoluta”⁸⁴.

Dito de outro modo, acompanhamos a liberdade absoluta emergir graças à “revogação (*Rücknahme*) da forma da objetividade do útil”⁸⁵. Tal movimento de negatividade do saber constituído até então, que suspende a aparente objetividade exterior, faz-se presente justamente porque a consciência, que havia encontrado seu próprio conceito no útil, dá-se conta de que ela ainda separava o objeto dela própria, ou se se quiser, o em-si do em-si-e-para-si. Agora, diz-nos Hyppolite, “toda objetividade reabsorveu-se no Si da consciência de si, e o ‘mundo é a sua vontade’. A liberdade absoluta reúne em um só mundo, o da vontade universal, o que estava anteriormente separado: o aquém e o além”⁸⁶. Desse modo, Hegel anuncia a liberdade absoluta como figura entranhada na Revolução Francesa, momento em que, de fato, ocorre a busca pela reconciliação dos dois mundos do aquém e além, não mais na figura da utilidade, mas no Si universal da liberdade absoluta. Em tal reino, a autoconsciência busca revogar, de igual modo, a mácula de sua alienação⁸⁷.

⁸³ FE, §582.

⁸⁴ *Ibid.*, loc. cit.

⁸⁵ *Ibid.*, loc. cit.

⁸⁶ HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito*, op. cit., p. 475.

⁸⁷ Mais uma vez, temos uma diferença fundamental para com a *Filosofia da História*: nas suas *Lições*, Hegel projeta as raízes de tal revolução interior no protestantismo e no catolicismo, realçando o fundamento religioso desse movimento. Afirma o filósofo: “Na religião protestante, o princípio de interioridade surgiu com a libertação religiosa e a satisfação de si mesma. (...) Também na Igreja Católica, a casuística jesuíta introduziu infinitas pesquisas mais abrangentes e refinadas que as da teologia escolástica, acerca da fonte interior da vontade e dos motivos da mesma. Nessa dialética (...) nada restou a não ser a pura atividade da própria interioridade, o abstrato do espírito, ou seja, o *pensamento*. O pensamento considera tudo em forma de universalidade e, por isso, é a atividade e produção do universal. (...) Mas, no pensamento, o eu está presente; seu conteúdo e seus objetos também estão presentes nele, pois, já que eu penso, elevo objeto à universalidade. *Na verdade, essa é a liberdade absoluta, pois o eu puro, como a luz pura, está simplesmente em si. Para ele, a diferença entre o temporal e o espiritual não é mais temível, pois ele é livre em si e pode confrontar essa diferença livremente*. Esse entendimento, essa superação do outro com a mais profunda autoconfiança, contém, naturalmente, a reconciliação (...) Desse modo, o outro diante de si não é mais o além, não tem outra natureza substancial” (FH, pp. 520-1. Trad., pp. 360-361, grifo nosso).

Cabe realçar a luta contra a alienação, pois este será um ponto importante na caracterização do conceito de representação política a ser engendrado pela liberdade absoluta. De todo modo, a reconciliação entre o além e o aquém já sinaliza a potência com que a liberdade entra no mundo objetivo ou espiritual, não mais tomando-o como uma esfera separada de si, inabarcável, mas um mundo produzido e modelado conforme a sua vontade.

No que se refere ao Eu que desponta, dá-se uma importante alteração. A consciência da inteligência pura esclarecida se dá conta de que o ser-para-si, “ao qual o objeto útil na sua pura alteridade funcional remete”, não é mais apenas uma autoconsciência singular, mas uma “autoconsciência universal, que ‘abarca’ (*übergreift*) estes momentos dentro de si, ela torna-se, agora, saber do Si universal”⁸⁸. Agora, a consciência é “puro conceito” e, portanto, Si universal que abarca todos os momentos dentro dela mesma, tanto os particulares quanto o mundo objetivo. A consciência dessa inteligência tornou-se o “contemplar-se do Si no Si” do espírito, um “absoluto ver-se a *si mesmo* em dobro”. Ver-se a si mesma duplicada significa que, por um lado, uma vez tornada “conceito puro”, a consciência passa a compreender-se conceitualmente como tal, pois a própria efetividade do objeto é, ela mesma, o conceito; por outro, esse seu conceito que-sabe (*wissender Begriff*) compreende que é a “essência de toda efetividade”⁸⁹.

Por conseguinte, o indivíduo que surge neste momento está implicado num Sujeito universal. Sujeito que é, antes de tudo, a identidade de um Eu que se determina como puro conceito e pode, por isso mesmo, contemplar-se. Além disso, como Si, não deixa de ser subjetividade. Mas subjetividade que agora se universaliza no conceito e se dá conta da possibilidade de objetivação de tudo ao seu redor (“essência de toda efetividade”). Ora, mas se não há mais a “naturalização” das esferas objetivas do mundo como algo exterior ao homem, qual o sentido em se conformar a uma ordem considerada injusta? Prepara-se já a efetivação da liberdade absoluta como negatividade do Si universal, na qual subjaz a eliminação de toda ordem e diferenciação antes tomadas como estranhas, sejam elas intelectual, política ou institucional.

Porém, pela mesma razão, se a negatividade desse universal exige, para sua efetivação, o aniquilamento de toda ordem e diferença, logo, o *agir* da liberdade absoluta só pode ser um

⁸⁸ MÜLLER, Marcos L. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, op. cit., p. 82.

⁸⁹ FE, §582. “No entanto o ser-para-si ao qual retorna o ser para Outro - o Si - não é um Si diverso do Eu, um Si próprio daquilo que se chama objeto; porque a consciência, como pura inteligência, não é um Si singular ao qual o objeto igualmente se contraponha como Si próprio; senão que é o puro conceito, - o contemplar-se do Si no Si, o absoluto ver-se a si mesmo em dobro. A certeza de si é o sujeito universal, e seu conceito que-sabe é a essência de toda a efetividade”

agir negativo. Ainda sob esta perspectiva, Kojève nos elucida que, agora, “o homem já não deve conformar-se ao objeto (o que era o utilitarismo propriamente dito), mas destruí-lo, transformá-lo”⁹⁰, corroborando, com isso, o agir negativo da liberdade absoluta a partir de sua luta contra a alienação presente no mundo da cultura.

Agir negativo tornado possível, pois, pela consciência que o Espírito alcança de si mesmo. Segundo Hegel, agora o “Espírito está presente como *liberdade absoluta*”, ou seja, a autoconsciência sabe que sua negatividade universal, enquanto “certeza de si mesma”, “é a essência de todas as ‘massas’ (*Stände*) espirituais, quer do mundo real, quer do supra-sensível”⁹¹, e isto significa que ela está certa que sua negatividade é a essência de todas diferenças e determinações institucionais do mundo objetivo, em suma, das *massas*⁹².

A consciência dessa liberdade absoluta sabe que “toda realidade só espiritual” e, mais precisamente, que “o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é *vontade universal*”⁹³. Conforme Hyppolite, a pergunta que se põe para o reino da utilidade é a seguinte: “útil para que, ou útil em que sentido?” E a resposta só pode ser para o “Si universal, a vontade geral ou a vontade pensante”, pois esse “Si comum, fim e fundamento do corpo social, é a vontade geral, indivisível e inalienável”⁹⁴. Chegamos, aqui, ao segundo ponto chave da apresentação, onde Hegel vincula a liberdade absoluta ao conceito rousseauista de “vontade geral” (*volonté générale*) e sua (má) interpretação pelos revolucionários franceses.

1.3. Origens do mal-entendido e do mal-estar jacobino

A presente seção visa escrutinar melhor a interpretação hegeliana da vontade absoluta como tradução do evento revolucionário francês, tomando-a sobretudo tudo pela ótica que aqui nos interessa, a saber, a representação política. Para tanto, lançaremos mão de uma perspectiva

⁹⁰ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 137.

⁹¹ FE, §584.

⁹² Segundo Hyppolite, Hegel entende por *massas* as divisões da substância social em comunidade, família, classes e estados sociais. Em termos históricos, “no final do século XVIII, essas ‘massas’ ainda têm *ser* somente porque oferecem ao espírito uma *ocasião* para a crítica. Está próxima a hora de seu desaparecimento numa revolução” (1999, pp. 455-6). De modo mais claro, Marcos Müller, tomando como referência o parágrafo 201 da *Filosofia do Direito*, entende que as massas designam os estamentos (*Stände*) que estruturam a sociedade civil, em específico as corporações e associações cooperativas através das quais se organizam os diversos interesses industriais e comerciais. São a organização socioeconômica por meio da qual se organizam tanto a divisão do trabalho como também a produção social e a satisfação do sistema de carências presentes sociedade civil em “sistemas particulares” em que “se repartem os indivíduos”, sejam elas constitutivas do Antigo Regime ou parte de uma sociedade já modernizada (2008, p. 85). Veremos ao longo do capítulo terceiro que tais massas, ou estamentos, terão papel fundamental na formação de uma forma representativa racional.

⁹³ FE, §584.

⁹⁴ HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 484.

da história das ideias para passar em revista dois de seus aspectos: 1) a fundamentação da crítica jacobina da forma representativa moderna enquanto continuadora dos expedientes de alienação da sociedade civil perante o mundo político, analisando, brevemente, algumas das resoluções jacobinas para readaptar e reenquadrar o conceito de representação; 2) revisar, de modo mais amplo, o que pôde significar, para o jacobinos, o triunfo do voto moderno enquanto promessa de igualdade política, ressaltando o fundo paradoxal nele presente. Para sermos mais exatos, ambos os aspectos são frutos de uma leitura jacobina da obra rousseauista, ou se preferirmos, de uma má-interpretação jacobina.

A alcunha de má interpretação não vem de nossa parte e sim do próprio Hegel, que caracteriza, na sua *História da Filosofia*, tal momento como “mal-entendido a respeito da vontade geral”⁹⁵ e que Marcos Müller denomina “mal-entendido jacobino”. Brevemente, mal-entendido pois Rousseau, o teórico da vontade geral, já distinguira, no livro II de seu *Contrato Social*, a diferença entre a vontade particular e a vontade universal, localizando na primeira a tendência às preferências e interesses particulares, enquanto na segunda a tendência ao que é comum aos elementos particulares, à forma de uma igualdade geral. Ademais, segundo ele, é essa última que deve servir de horizonte normativo para a atuação do Estado:

A primeira e a mais importante consequência dos princípios acima estabelecidos está em que somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado, segundo o fim de sua instituição, isto é, o bem comum; pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades civis, foi o acordo entre esses mesmos interesses que o tornou possível. É o que há de comum nestes diferentes interesses que forma o laço social; e se não houvesse nenhum ponto no qual todos os interesses estivessem de acordo, nenhuma sociedade poderia existir.⁹⁶

Rousseau vai além e realiza uma segunda diferenciação, agora em âmbito mais geral, entre *a vontade de todos e a vontade geral*. Diz-nos ele que “há habitualmente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; essa se refere apenas ao interesse comum; a outra se refere ao interesse privado, e não é senão a soma das vontades particulares”⁹⁷. Podemos notar, aqui, um claro distanciamento de Rousseau da tradição individualista, que operaria, em última instância, com a noção de vontade de todos, em chave aditiva, e não de vontade geral. Dessa maneira, vemos a tentativa de elevação da vontade geral para além da vontade subjetiva, mesmo

⁹⁵ *Missverständnis*, G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: _____. *Werke* 20, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p. 307 *apud* MÜLLER, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, *op. cit.*, p. 83.

⁹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 43.

⁹⁷ *Ibid.*, loc. cit.

que, já adiantando, aquela ainda esteja calcada na ficção contratualista, problema que discutiremos à frente.

De todos os modos, citamos Rousseau a fim de aprofundar brevemente os termos desse mal-entendido, pois algumas interpretações clássicas como as de Judith Shklar ou Paul Hinchman insistem em se entranhar no debate acerca da correta ou incorreta leitura de Hegel do texto rousseauiano⁹⁸, sem se darem conta do “mal-entendido” explicitamente mencionado por Hegel. Por isso, vejamos mais de perto, no plano da história das ideias, como e onde ocorre tal mal-entendido, fazendo uso, para tanto, de uma possível transcrição histórica do argumento hegeliano, embora saibamos que a sua reconstrução fenomenológica não tenha essa pretensão.

Com efeito, a origem do mal-entendido deve ser apreendida a partir de duas posições antagônicas quanto à localização da noção de soberania, ambas originadas no bojo da Revolução Francesa e *reivindicativas* da herança rousseauista. Como nos lembra Robert Wokler⁹⁹, em 1789 ocorre a dissolução da Assembleia dos Estados Gerais pela Assembleia Nacional sob a alegação de que somente esta última deveria dar voz à vontade única e geral do povo francês, resolução que fora bastante influenciada pelas ideias do abade Sieyès e de sua obra *Qu'est-ce que le Tiers État?*, publicada em janeiro do mesmo ano.

Nela, o abade faz uso do recurso hipotético da formação da vontade comum através da história, dividindo-a em três períodos principais: no primeiro, há “o jogo das vontades individuais”, as quais se associam e formam uma nação; no momento seguinte, estabelece-se a vontade comum, na qual os associados discutem entre si e “chegam a um acordo sobre os bens públicos e os meios de obtê-los”. Como esclarece ainda o abade, o fundamento dessa vontade pertence ao povo e, ainda que a sua origem resida nas vontades individuais, estas, quando

⁹⁸ Judith Shklar parte da tese de que a crítica hegeliana à Rousseau se daria uma vez que este último formulou a vontade geral como um instrumento de fácil acesso onde cada indivíduo pode se manifestar em nome de um bem universal. Segundo a comentadora, somos remetidos diretamente ao problema conceitual de vontade geral, pois, aqui, a objeção hegeliana a Rousseau se refere à possibilidade de cada indivíduo transcender as distorções do seu desejo, o seu interesse pessoal egoísta bem como a sua posição social num todo em prol de uma doutrina da liberdade onde cada um pode falar em nome da vontade geral e, com isso, agir em nome de todos, de modo que, ocorrendo o desentendimento entre os indivíduos, qualquer harmonização se torna impossível, pois ninguém estaria preparado para aceitar o fato de estar errado a respeito da vontade geral (1976, pp. 175-6). Ao contrário, Paul Hinchman alega que a objeção de Hegel a Rousseau se localizaria na dificuldade dos indivíduos em reivindicar a legitimidade de suas ações políticas sob a forma da vontade geral, ou seja, o problema estaria num déficit conceitual em Rousseau, que não teria levado em conta as formas resolutivas para a legitimidade dos indivíduos poderem expressar a vontade geral sem caírem em contradição com a vontade particular. Não estaria claro como, do ponto de vista individual, uma autoridade pode reclamar representação da vontade geral e operar como força política legítima, uma vez que qualquer outro indivíduo poderia acusá-la de estar agindo segundo a vontade individual, particular, e resistir a tal força (1984, p. 147).

⁹⁹ Aqui, seguimos em grande parte a argumentação desenvolvida por Robert Wokler, *Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror*, *Political Theory*, n. 26, pp. 33–55, 1998.

consideradas separadamente, “seu poder seria nulo”. Nesse segundo estágio, constitui-se uma espécie de comunidade originária, por onde os indivíduos podem se associar e buscar fins mais amplos. Por conseguinte, a formação da vontade comum se torna o conceito dirigente para a interação intersubjetiva dos seus membros. Já o terceiro período, ilustra a época na qual as sociedades ganharam em complexificação e distensão geográfica a tal ponto que se torna impossível para os indivíduos “exercitarem eles próprios facilmente sua vontade comum”. O que fazem então? Confiam o exercício da vontade comum a alguns, delegando a eles assim a função que cada um exerceria no todo político: “Essa é a origem de um governo exercido por procuração”¹⁰⁰. Impossível não notar aqui uma versão própria do contratualismo sob a pena do abade. A ficção de um pacto social, de um contrato originário - arbitrariamente estabelecido - entre os membros livremente dispostos é, portanto, o seu principal ponto de apoio explicativo para a vontade comum e a justificativa da necessidade de um mecanismo representativa na esfera política.

Diante disso, Sieyès dará um segundo passo, apresentando-nos então a ideia de soberania da Nação. Afirma assim que “em toda Nação livre – e toda Nação deve ser livre – só há uma forma de acabar com as diferenças que se produzem com respeito à Constituição. Não é aos notáveis que se deve recorrer, é à própria Nação”¹⁰¹. É com essa posição que o abade confirma o princípio da soberania da Nação como instrumento de legitimação para a instituição de um Estado fundado no Direito, estipulado em um contrato social, o qual remete, por sua vez, à autoridade dos seus representantes. Desse modo, a ideia de nação deve dar voz ao corpo único e resolutivo do povo, mas isso só será possível através de um *corpus* representativo legal, como fica ainda mais claro na passagem: “O que é uma Nação? Um corpo de associados que vivem sob uma lei comum e representados pela mesma legislatura”¹⁰².

Desse acoplamento das concepções de vontade comum, nação, soberania e representação segue a sua oposição a qualquer possibilidade de destituição dos representantes

¹⁰⁰ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa: qu'est-ce que le Tier État ?* Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2001, pp. 38-9.

¹⁰¹ Ibid., p. 113.

¹⁰² Ibid., p. 69. Um ponto importante a ser mencionado na obra de Sieyès é que a identificação da soberania da nação com o povo e a representação política não é unívoca. Embora todos cidadãos sejam considerados igualmente parte da nação e, portanto, partícipes da soberania, apenas aqueles que sustentam economicamente a sociedade poderão efetivamente participar da representação política, seja como eleitores seja como candidatos. Trata-se da conhecida separação entre cidadãos ativos e passivos: “Todos os habitantes de um país devem gozar dos direitos do cidadão passivo [...] mas nem todos têm o direito de tomar parte ativa na formação dos poderes públicos, nem todos são cidadãos ativos [...] somente aqueles que contribuem para a instituição pública são os verdadeiros acionários da grande empresa social” (SIEYÈS, 2015, p. 95). Uma tal diferenciação restritiva será um dos eixos centrais para o que podemos chamar de “mal-estar” no conceito moderno de representação.

eleitos para a Assembleia Nacional, pois isso acarretaria a substituição da voz unitária da nação pelas múltiplas vozes arbitrárias dos cidadãos dispersos. Além disso, uma segunda justificativa para o impedimento se levanta: a sobreposição dos conceitos de nação, vontade comum e corpo representativo é, sobretudo, uma requisição da própria época (a terceira na sua reconstrução), na qual, devido à extensão territorial e à complexidade econômica das formações sociais, não seria mais possível aos indivíduos participarem diretamente da formação da vontade comum, ou seja, a nação não possuiria os meios para se reunir fisicamente e deliberar como um todo.

Por conseguinte, a presunção do funcionamento da política na modernidade e sua *ordre représentatif* deve se basear no mesmo princípio de divisão econômica do trabalho. Interligando agora estrutura política e mecanismo econômico moderno, restará ao povo delegar funções aos seus representantes antes de buscar exercer sua participação política *diretamente*. Cabe especificar, porém, que o corpo representativo não significa exatamente o mesmo que a vontade comum, pois ele, enquanto apenas parte daquela vontade mais ampla, deverá agir dentro de certos limites estabelecidos. Afirma assim o abade:

1ª) a comunidade não despoja do exercício de sua vontade. É sua propriedade inalienável. Só pode delegar o seu exercício. Este princípio será visto posteriormente; 2ª) o corpo dos delegados não pode nem mesmo ter a plenitude deste exercício. A comunidade só pode confiar-lhe de seu poder total a porção necessária para manter a boa ordem. Não se dá o supérfluo neste gênero; 3ª) não é próprio ao corpo dos delegados mudar os limites do poder que lhe foi confiado. Acharmos que esta faculdade seria contraditória consigo mesma. Distingo a terceira época da segunda, pois não é mais a vontade comum real que age, é uma vontade comum representativa. Dois caracteres indestrutíveis lhe pertencem, é preciso repetir: 1º) esta vontade do corpo dos representantes não é plena e ilimitada, é somente *uma parte da grande vontade comum nacional*; 2º) os delegados não a exercem como um direito próprio, é o direito do outro; a vontade comum é *comissionada*¹⁰³.

Oscilando por caminhos sinuosos, verifica-se ainda como Sieyès procura se precaver da formulação rousseauiana acerca da inalienabilidade da vontade geral, fazendo uso para tanto do elemento da deputação representativa como mecanismo legítimo para expressão da mesma¹⁰⁴. Com isso, o abade pode manter o grau de inalienabilidade da vontade geral sem,

¹⁰³ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa: qu'est-ce que le Tier État ?*, op. cit., p. 47. Grifo nosso.

¹⁰⁴ Embora, como vimos, Rousseau esclareça a diferença entre a vontade geral e a vontade de todos, de fato, no livro III do *Contrato Social*, o filósofo admite a sua contraposição ao elemento da deputação representativa como mecanismo legítimo para expressão da vontade geral, denotando o caráter ambíguo de sua posição. Afirma ele: “A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade geral absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio-termo. *Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes*; não passam de comissários seus, *nada podendo concluir definitivamente*. É nula toda lei que o povo *diretamente* não ratificar; em absoluto, não é lei” (1973, p. 108, grifos nossos). Nesse trecho reside a origem da desconfiança que os jacobinos terão com a formulação de uma vontade geral por representação, como a de Sièyes.

contudo, recusar o seu exercício através dos aparatos institucionais da representação política, esta tornada necessária, como sabemos, tanto do ponto de vista histórico quanto sociológico.

Para que toda essa operação tenha lugar, importa recordar a Assembleia como espaço exclusivo de expressão da soberania, e cujo bom funcionamento depende da não interferência nem do Rei nem do povo, uma vez que este já cumpriu seu papel ao votar nas eleições: “É necessário compreender, antes de tudo, qual é o objetivo ou o fim da Assembleia representativa de uma nação: não pode ser diferente do que a própria nação se proporia se pudesse se reunir e deliberar no mesmo lugar. O que é a vontade de uma nação? É o *resultado* das vontades individuais, como a nação é a reunião dos indivíduos”¹⁰⁵.

Daí que se possa falar, em Sieyès, de uma doutrina da *soberania representativa*. Nela, a Assembleia é o órgão de expressão da vontade geral, mas esta é *formada* e não tomada de antemão como algo já constituído. Para a sua formação, faz-se necessário contar com diversas assembleias representativas a nível local (municípios e províncias), as quais levam as suas vontades particulares aos órgãos superiores até o seu cume em âmbito nacional.

Esmiuçando melhor o ponto acima, nota ainda Pierre Brunet que o sentido da palavra representação na filosofia de Sieyès - e também em quase todo o período revolucionário - é na verdade ambíguo, pois estritamente falando a representação só ocorre a nível nacional, para a vontade geral, com os representantes da Assembleia. No âmbito local, embora ocorra eleições e se possa pensar em representação, só há, de fato, membros legislativos com cargos e funções jurídicas bastante restritas, sempre submetidos ao todo e inclusive à verificação contínua pelos membros nacionais¹⁰⁶. Desse modo, a doutrina representativa “serviu, na Revolução, para conectar e subordinar todas as partes a um todo. O que significa duas coisas: ela permitiu, por um lado, que se obtivesse uma unidade política; mas, por outro, justificou uma hierarquia entre diferentes funções jurídicas”¹⁰⁷. Por isso, qualquer diminuição da autoridade da Assembleia Nacional, e de sua ordenação, constituiria um perigo para a expressão da vontade geral da nação.

¹⁰⁵ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa: qu'est-ce que le Tier État ?*, op. cit., p. 69. Grifo nosso.

¹⁰⁶ Não se trata, ainda, como pode parecer, de assembleias municipais ou departamentais. Antes, essas assembleias funcionavam como braços governamentais ao longo do território com o intuito de evitar a concentração de poder local. Assim, não se tratava de um órgão direcionado, por exemplo, para deliberação e execução de medidas locais, mas antes referido sempre ao todo, debatendo leis nacionais, opinando a sua influência e aplicabilidade local etc. Veremos que, na verdade, serão os administradores os responsáveis pela resolução dos problemas locais.

¹⁰⁷ BRUNET, Pierre. La notion de représentation sous la Révolution française. *Annales historiques de la Révolution française*, n. 2, 2002, p. 29. Brunet nota ainda que a complicação da questão terá lugar com o caso de representantes não-eleitos, como é o caso dos administradores locais, o que se chamaria hoje de poder executivo. Reconhecidos pelas diversas constituições do período como “órgãos da lei”, eles não poderiam, em nenhuma

Sieyès busca, enfim, a estruturação de uma ordem representativa nacional, fundada sobretudo na hierarquização e união das diversas esferas, garantindo um espaço mínimo de atuação política dos cidadãos sem, no entanto, desestabilizar a ordem econômica e social. No entanto, como veremos abaixo, nessa perspectiva é inevitável ver ressurgir o sentimento de alienação entranhado na não-participação da obra política comum, tal como propusera a vontade geral rousseuniana.

Com efeito, os Jacobinos estipularam, a partir de 1791 e definitivamente em 1792, a desconfiança para com o sistema de Sieyès, vendo-o apenas como uma forma moderna de despotismo¹⁰⁸. Como consequência, a ideia de soberania popular ganha força com Robespierre e Saint-Just, sobretudo, através do procedimento inverso ao do abade, ou seja, da delegação de autoridade *direta* aos cidadãos, que exerceriam seus direitos ativamente por meio dos votos em comunas e distritos, mesmo que isso representasse um desafio às leis já aprovadas pela Assembleia. A vontade geral, *estilizada* pelos jacobinos, ganha corpo não mais somente através da Assembleia, mas perpassando verdadeiramente a noção de povo, cujo pressuposto fundamental é a participação ativa dos cidadãos como expressão da vontade geral em uma única voz. Desse modo, a *reconciliação* entre o que possui validade universal como expressão da liberdade e aquilo que se conjuga no particular, tal como apresentado no conceito de vontade universal, foi amplamente explorada pelos revolucionários na sua vinculação com a noção de soberania do povo e não mais da Assembleia. Para isso ocorrer, efetivou-se um processo descentralização do poder¹⁰⁹, o qual alavancou um novo sentido de representação. Vejamos algumas de suas características.

hipótese, modificar os atos do corpo legislativo. No entanto, como constata o historiador, os girondinos passaram continuamente a flexibilizar suas funções, autorizando-lhes a deliberar sobre questões de interesse local ao passo que, pelo lado jacobino, houve um processo inverso, de negação crescente das competências das autoridades locais para deliberação, colocando-as assim, novamente, sob tutela do corpo legislativo. Desse modo, o processo jacobino significaria um reforço do pilar de hierarquia que já se apresentava com Sieyès, como se houvesse uma continuidade entre eles, estando os girondinos daí afastados. Essa tese se insere numa mais geral e amplamente utilizada pela tradição, a saber, a da centralização do poder jacobino, sobretudo na figura de Robespierre, sendo assim a experiência prenunciadora de todas revoluções.

¹⁰⁸ Apenas para ficar num exemplo entre tantos outros, nas vésperas de 10 de agosto de 1792 e da tomada das Tulherias, Robespierre afirma que “uma tirania legal parece ter sucedido ao antigo despotismo”: “A fonte de todos os nossos males é a independência absoluta em que os representantes se colocaram em relação à nação sem a terem consultado. Reconheceram a soberania da nação e aniquilaram-na. Eram apenas, como eles próprios admitiram, agentes do povo, e fizeram-se soberanos, por outras palavras, déspotas. Pois o despotismo não é outra coisa senão a usurpação do poder soberano” (1954, t. 8, p. 416).

¹⁰⁹ Sigo aqui a conferência de Yannick Bosc, *La souveraineté populaire contre l'État (1789-1804)*. III Colóquio Soberania e Representação Política. Universidade de São Paulo, 2023, no prelo. Nele, o autor traçou as principais medidas de descentralização efetiva do poder, ocorrida com os jacobinos. Seu trabalho deixa claro como o período jacobino representa sim uma descontinuidade em relação às propostas de 1789 e também às de Sieyès para o governo representativo.

Em primeiro lugar, o voto censitário e restritivo, tal como estabelecido pelos girondinos, cai por terra, sendo então estendido a todos homens, independente do patrimônio, renda ou grau de instrução. Decorre dessa abertura, em segundo lugar, que as Assembleias Primárias devem ter tanta importância quanto a Assembleia Nacional¹¹⁰. Antes restritas ao corpo de cidadãos ativos, agora elas irão se multiplicar por todo país. Isso não significa que a sua variante nacional não tenha validade, mas sim que aquelas tornam possível a deliberação sobre assuntos locais, sobre a aplicabilidade regional das leis nacionais, a eleição de administradores, a nomeação de funcionários públicos etc. É através dessas assembleias que o povo exercerá sua soberania.

Nota-se mais uma vez: o sentido de descentralização não deve ser compreendido como ab-rogação das leis decididas em âmbito nacional. Antes, a lei é a mesma para todos, mas a sua execução está a cargo de administradores eleitos localmente, como representantes locais do poder executivo, e estes não mais nomeados pelo governo central, (como o serão os prefeitos, figuras da centralização bonapartista, e todos os funcionários públicos a partir de 1799)¹¹¹.

Como bem observa Yannick Bosc¹¹², o ponto nodal do jacobinismo não pode ser interpretado como uma variante do despotismo. A referência habitual a um “jacobinismo centralizador”, tal como se entende costumeiramente, é por isso errônea. Baseia-se numa confusão entre os poderes executivo e legislativo: paralelo ao crescente fortalecimento da Assembleia Nacional, revitalizada em 1792 (inaugurando o período da Convenção Nacional), do Comitê de Salvação Pública e de Defesa Geral entre outros órgãos indicativos do fortalecimento do poder legislativo, há um intenso processo de descentralização do poder executivo, sobretudo com a ampliação de instâncias deliberativas vinculadas às administrações locais, implicando a generalização dos debates e devolvendo à cidadania o seu caráter ativo - enfim, a soberania do povo e *no* povo¹¹³.

¹¹⁰ Elaborada na constituição de 1791, essas assembleias tinham como principal função política escolher os eleitores dos deputados para a Assembleia Nacional.

¹¹¹ Para não nos estendermos muito no corpo do texto, pode-se indicar ainda, como parte do mesmo processo de descentralização, a resolução jacobina de ampliação do sentido de democracia para além do momento de delegação, tentando encontrar meios de manutenção do controle de seus representantes. Daí que se colocará em prática, a partir de 1793, o procedimento de comissão fiduciária nas eleições para funcionários locais, baseando-se numa relação assimétrica a favor do comitente, que poderia se separar unilateralmente do seu mandatário sempre que o desejar. Também no mesmo sentido, prevê a Constituição de 1793 um mecanismo legislativo no qual qualquer projeto nacional era enviado às comunas da república, a partir das quais as Assembleias Primárias poderiam consentir ou não. Somente então, caso não houvesse rejeição da maioria das comunas, o projeto retornava à Assembleia e se tornava lei.

¹¹² BOSC, Yannick. *La souveraineté populaire contre l'État (1789-1804)*, op. cit.

¹¹³ Em 1795, foi a essa “descentralização” jacobina levada a cabo pelos jacobinos que os termidorianos se referiram como “anarquia”, denunciando um sistema político (o Terror e a Constituição de 1793) no qual o povo estava “constantemente deliberando”, e cuja consequência seria uma espécie de jurisdição anárquica das assembleias

Sintetizando o percurso, vemos como o modelo político francês se constitui a partir da disputa antagônica pelo correto posicionamento da soberania: ou 1) ela se encontra na nação, com a sua vontade representada e centralizada pela Assembleia Nacional e seus comissionários legítimos, porém, ainda perpassada por um sentimento de alienação; ou 2) ela se situa na nação como exercício político direto do povo, fundado sob o vértice da descentralização e a possibilidade de participação individual ativa, não mais como *bourgeois* mas como *citoyen*. Reside aqui, portanto, o núcleo da crítica jacobina ao mecanismo representativo e a origem conceitual do mal-entendido a respeito da vontade geral¹¹⁴.

Passando a um segundo ponto desta seção, gostaríamos ainda de acrescentar outra camada de compreensão do problema, a qual terá importância ao longo do presente estudo. Para tanto, devemos retomar uma perspectiva, esboçada na obra de Sieyès, mas encarnada sobretudo na de Benjamin Constant¹¹⁵, para quem o governo representativo se oferece como um dispositivo político exclusivo do mundo moderno, plenamente adaptado às condições

primárias e, por consequência, de todo o corpo legislativo. Nota-se ainda que, sob uma outra perspectiva que aquela da liberdade absoluta, Hegel localiza, exatamente na contraposição entre os poderes executivo e legislativo, na desarmonia entre os elementos de poder no governo, uma outra via por onde aparecem a violência e o Terror: “Se, ao invés disso, as diferenças subsistem abstratamente por si, é claro que duas entidades autônomas não podem construir unidade alguma, mas têm de, certamente, dar origem à luta, pela qual ou o todo é abalado ou a unidade novamente se restabelece pela violência. Assim, na Revolução Francesa, ora o poder legislativo engoliu o assim chamado poder executivo, ora o poder executivo engoliu o poder legislativo, e é insensato fazer eventualmente aqui a exigência moral da harmonia” (FD § 272, A, p. 435. Trad. p. 580).

¹¹⁴ Wokler tomará como “má-leitura hegeliana” a conexão causal realizada pelo filósofo alemão entre a filosofia de Rousseau, em particular sua ideia de Liberdade Absoluta, e a sua “efetivação” na Revolução Francesa. Wokler vai além e crê “sem fundamentos” a tentativa do filósofo em vincular, diretamente, a Revolução Francesa ao Iluminismo, observando que a sua leitura teria se baseado em imagens errôneas, mas comuns à época, como a de Edmund Burke por exemplo, para quem Rousseau teria sido o “Sócrates insano” influenciador primeiro da Revolução e da “regeneração destrutiva dos homens” dela advinda. WOKLER, op. cit., p. 43. Tornando proveitosa essa conexão causal da má-leitura hegeliana, Paulo Arantes, em *Quem pensa abstratamente?* (1993), realça o pano de fundo no qual a intelectualidade francesa admite, sobretudo a partir da forma ensaio desenvolvida por Montaigne, uma desvinculação ideológica, calcada por sua vez na desvinculação de classe que a mesma possui. Desse modo, oscilando nas bordas do marginalismo e, por isso, com a possibilidade de crítica feroz a tudo e a todos, os intelectuais franceses começam a se identificar com os excluídos do *Ancien Régime*, a tal ponto que os salões de leituras da época se tornam o centro insurgente das ideias que se espalhariam entre a população e derrubariam o governo. (1996, pp. 63-108)

¹¹⁵ Na sua obra clássica, *A liberdade antiga comparada à dos modernos*, Constant relaciona a liberdade moderna com o desenvolvimento do comércio e a crescente complexidade econômica dele derivado - ambos decorrentes do fim da escravidão em solo europeu -, tornando mais escasso o tempo disponível para um cidadão médio participar dos assuntos públicos. Daí a “necessidade do sistema representativo”, o qual é definido como “uma organização, com o auxílio da qual uma nação transfere para alguns indivíduos o peso daquilo que não pode ou não quer ela mesma fazer”, ou ainda, relacionando-o com a dimensão temporal do comércio moderno, como “uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que quer que seus interesses sejam defendidos e que, entretanto, não tem tempo de defendê-los por sua própria parte”. CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo: Edipro, 2019, pp. 73-4. Lembramos que além da escassez temporal, oriunda da complexificação econômica das sociedades modernas, outros dois fatores estão em jogo para Constant: o aumento dos Estados modernos, tornando ínfima qualquer sensação de efetiva participação na vida pública, o que, por sua vez, acaba por deslocar os modos de busca de satisfação do indivíduo para a sua vida privada, realçando assim a importância de sua liberdade individual (ibid., p. 54).

econômicas e geográficas dos Estados-nações, formados com o fim das guerras religiosas. Adaptado significa dizer também que, somente agora, com a formação unificada e soberana de um Estado, cujo monopólio da força se constitui como preceito legal para todo dispositivo político¹¹⁶, pode haver governo representativo de fato.

Nessa modulação histórica, estamos precisamente diante daquilo que Bernard Manin chamou de “triumfo da eleição”, a qual, tornada mecanismo exclusivo de participação política no mundo moderno, acaba por obliterar toda e qualquer alternativa de exercício político historicamente vivenciado, como fora o caso do sorteio, instituição atrelada à possibilidade de uma igual atuação direta no governo¹¹⁷. Essa “inversão” abrupta da modernidade, na qual a eleição irrompe como *único* meio de igualdade política, ao passo que o sorteio é completamente relegado ao passado, causa estranhamento no comentador francês e o *tournant* é explicado por ele da seguinte forma: entra em cena nesse momento, com a teoria política liberal e as revoluções a ela atreladas, a figura do *consentimento* como fonte de legitimação para toda e qualquer autoridade.

Nessa operação, curiosamente, apaga-se o mecanismo de sorteio, no qual o consentimento se restringia unicamente ao procedimento de seleção dos representantes, mas nunca à sua autoridade: “em um sistema baseado no sorteio [...] as pessoas que podem ser selecionadas não são elevadas ao poder pela vontade daqueles sobre os quais exercerão sua autoridade; não são elevadas ao poder por ninguém”. Dessa maneira também, todo cidadão, sem exceção, poderia ser considerado apto para exercer um cargo de governo, dotando-o por isso de um estímulo permanente para a esfera política, uma vez que ele mesmo poderia, a qualquer momento, vir a ocupar um cargo governamental. Donde um forte sentido de igualdade ali em jogo. Com o sistema eletivo e os mecanismos representativos possibilitados pelo “triumfo da eleição”, ao contrário, o povo pactua sobre o método de seleção e “também outorga seu consentimento em cada resultado particular”. Admite-se assim “que os indivíduos estão

¹¹⁶ Quem chama a atenção para esse requisito histórico é Leonardo Avritzer, em *Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimidade da ação*, onde afirma que “em cada unidade territorial na qual ocorreu o estabelecimento de uma entidade estatal única, ocorreu também a unificação da linguagem e da comunidade política (idem). No caso da França, por exemplo, a Revolução Francesa aboliu o provençal e o Parlamento da Provence, que esteve em operação até 1789. Assim, é importante perceber que não há uma relação conceitual ou institucional entre a transformação da representação na forma principal de operação das instituições políticas e sua modificação em autorização na única forma de organização do sistema político no interior dos estados modernos. Essa última está ligada apenas à maneira como os estados europeus se unificaram em torno de uma única comunidade política homogênea” (2007, p. 449).

¹¹⁷ Como explicita o comentador, durante toda a Idade Média e período do Renascimento, o sorteio cumpriu um importante papel na produção do sentimento de igualdade política, sobretudo nas cidades-repúblicas italianas (1997, cap. 2).

obrigados apenas àquilo que tenham consentido”, mas o sentido de consentido, aqui, se revela exclusivamente através do voto. Com efeito, o método eletivo esconde, sob a aparência de individualidade soberana, uma dupla ação: os votantes selecionam aquele que os representará, porém, em ato contínuo, legitimam o seu poder¹¹⁸, estipulando o seu conteúdo de desigualdade.

John Locke é talvez aquele que mais claramente explicita a virada aqui em jogo ao afirmar: “Sendo os homens, conforme acima dissemos, por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder de outrem sem dar *consentimento*”, acrescentando que “assim sendo, o que dá início e constitui realmente qualquer sociedade política nada mais é senão o *consentimento* de uma pluralidade de homens livres capazes de maioria para se unir e se incorporarem a tal sociedade. E somente isto deu ou podia dar origem a qualquer governo legítimo no mundo”¹¹⁹.

Causa ainda mais estranheza ao cientista político francês o fato de que tal modificação venha ao mundo no mesmo instante em que se declara a igualdade política do cidadão como valor fundamental. Diante disso, estabelece-se uma trama de conceitos aparentemente incongruentes, na qual o método eletivo, reconhecido pela desigualdade na distribuição de cargos, prevalece sem reservas no preciso momento em que ganha força a ideia de igualdade política. A explicação do paradoxo, na letra do comentador francês, reside na seguinte constatação: no surgimento do governo representativo, o tipo de igualdade política que se tem em vista é a “igualdade de direitos a *consentir* ao poder, não a igualdade de oportunidade de obter um cargo”, o que resulta em mutação da própria noção de cidadania, pois “os cidadãos se consideravam antes de tudo como fonte de legitimidade política, mais do que pessoas desejosas de ocupar um cargo”¹²⁰.

Destaca-se, aqui, a modificação qualitativa fundamental. Uma espécie de *rebaixamento* da possibilidade de uma cidadania política ativa no mesmo momento em que os seus valores

¹¹⁸ MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 85-6.

¹¹⁹ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Ibrasa, 1963, cap. VIII, § 95 e 99.

¹²⁰ MANIN, Bernard. *The principles of representative government*, op. cit., p. 92. Naturalmente, o primeiro problema que desponta na argumentação de Manin se encontra na inobservância da generalizada desigualdade política da Idade Média, período no qual o mecanismo representativo se fundava muito mais no direito divino do que propriamente na vontade dos cidadãos. No entanto, parece-nos que a proposta do autor não busca apagar, mas muito mais matizar uma tal afirmação, mostrando como, mesmo ali, num período de completa desigualdade política, verificava-se o funcionamento de expedientes políticos de produção de igualdade, sobretudo com o seu objeto de pesquisa, o sorteio.

fundamentais de igualdade política vão sendo disseminados¹²¹. Ora, é exatamente em vista desse rebaixamento que Rousseau, em *O contrato social*, pôde afirmar: “A ideia de representantes é moderna: ela nos vem do governo feudal, desse governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana é degradada e em que o nome de homem constitui uma desonra. Nas antigas repúblicas, e até nas monarquias, jamais o povo teve representantes; não se conhecia semelhante palavra”¹²². Chama a atenção, na passagem acima, a expressão “nome de homem”, que faz referência, ainda que implícita, ao juramento feudal por meio do qual o vassalo se convertia em “homem” do senhor ao prometer-lhe lealdade.

Infere-se daí que, para Rousseau - e também para seus herdeiros jacobinos - o mal-estar causado pela opção de um governo representativo - agravado pela construção de Sieyès - tinha tanto fundamentos históricos, na sua aparição como prolongamento das desigualdades medievais, como conceituais, atrelado que estava a um conceito de cidadania desfibrada, limitada pela imposição exclusiva do consentimento. Nesse sentido, a experiência jacobina, na sua abrangência, pode ser lida como um grande ensaio de práticas institucionais de (re)ativação cidadã.

Por isso, a questão se encontra menos na dicotomia mandato imperativo e mandato livre, mas muito mais na tentativa de ultrapassá-la. A vontade universal, prestes a se efetivar no mundo objetivo, é filha de um mal-entendido, mas também, e talvez ainda mais, de um mal-estar diante das instituições representativas e o sentido de cidadania a elas atrelado¹²³. Busca

¹²¹ Nota-se que, apesar de tudo, nenhuma das revoluções, mesmo no seu momento jacobino, chega a propor seriamente a retomada do sorteio como instituição equalizadora e condizente aos valores de cidadania política que se buscava implementar. Se quisermos falar em termos mais técnicos, estaria em jogo aqui um problema de crítica imanente, onde o objeto é criticado em vista da configuração normativa que ele mesmo desenha e, no entanto, não a cumpre de todo.

¹²² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*, op. cit., Livro III cap. 15, p. 114. Nesse sentido, para uma explicação mais completa da armadura conceitual rousseauista contra a representação, ver principalmente NASCIMENTO, Milton Meira do. *A farsa da representação política: ensaios sobre o pensamento político de Rousseau*. São Paulo: Discurso editorial, 2016, cap. X.

¹²³ Em outra vertente, podemos dizer que a busca pela superação é originada pela compreensão jacobina de que, na verdade, a representação política carrega, invariavelmente, uma dupla função. Como nos lembra Adrián Lavalle *et. al.*, ela é “representação *perante* o poder”, quer dizer, “defronte o Estado e o governo (poder executivo), e visa a fazer valer a voz e interesses do representado junto a e, se for preciso, contra essas instâncias”, mas também é “representação no poder, ou seja, é constituída como governo ou como uma parte dele para mandar sobre a população”. Ou ainda de modo mais claro: “Assim, mediante o voto são escolhidos representantes da população perante o poder, para controlá-lo, moderá-lo e orientá-lo nas decisões conforme as expectativas dos eleitores; entretanto, o voto também constitui os representantes como um poder sobre a população, munido com faculdades para tomar decisões vinculatórias e para obrigar a sua obediência” (2006, p. 60). Guardemos a dupla função da representação política, pois ela retornará mais a frente no enquadramento propriamente hegeliano da questão.

assim realizar um agir autêntico, verdadeiramente político, que ponha fim à presença insinuante da alienação. Vejamos agora como ela aparece sob a pena hegeliana.

1.4. A vontade geral e os problemas de sua indeterminação

Diante disso tudo, importa assinalar então como a vontade universal não diz respeito à vontade particularizada na forma de uma vontade subjetiva ilimitada, mera hipóstase de livre-arbítrio individual, mas antes a um agir da vontade que visa a liberdade absoluta enquanto “substância indivisa”¹²⁴ do todo. Por essa razão, a autodeterminação da vontade e do agir através da liberdade absoluta não nos leva à entificação do particularismo, numa espécie de liberalismo travestido¹²⁵, mas sim à vontade geral, ao agir que busca a liberdade no universal.

Ela é um universal *real*, de todos os indivíduos como tais, e o que emerge como o Agir do Todo, deve ser o agir consciente de cada um, rumo à universalidade da vontade. Nesse sentido, afirma Hegel: “a vontade é em si a consciência da personalidade, ou de um 'Cada qual', e deve ser como esta vontade efetiva autêntica, como essência consciente-de-si, de toda e cada uma personalidade, de modo que cada uma sempre indivisamente faça tudo; e o que surge como o agir do todo é o agir imediato e consciente de um '*cada qual*'”¹²⁶. Dessa maneira, o filósofo nos apresenta uma vontade geral que busca *transcender os interesses egoísticos e subjetivos* de cada um a fim de alcançar a liberdade absoluta, que busca superar, inclusive, sua inserção atomística num quadro de diferenciação social, alcançando um agir universal, do todo. Portanto, temos a superação da consciência em dois níveis. O primeiro sendo a superação de sua própria inserção nos estamentos e hierarquias sociais, e o segundo sendo a superação de toda limitação do agir pelo conteúdo particular de tarefas ainda limitadas na vida civil, superação esta efetivada pelo mal-entendido jacobino da vontade geral¹²⁷.

Traduzindo a formulação para os termos que nos interessam, Robert Stern afirma ainda que a noção de liberdade absoluta deve ser compreendida no quadro mais amplo de determinação e indeterminação da vontade, pois tal liberdade se funda, sobretudo, numa forma de vontade da autoconsciência para a qual qualquer particular se mostra como limitação de sua

¹²⁴ FE, § 585.

¹²⁵ Para sermos mais exatos, a polissemia do conceito de liberalismo em Hegel é ampla o suficiente para abranger também a face da liberdade absoluta. Isso tudo nos ficará mais claro mais a frente e principalmente ao final do capítulo segundo.

¹²⁶ Ibid., §584.

¹²⁷ Cf. HYPOLITE, Jean. The Significance of the French Revolution in Hegel's Phenomenology. In: *Hegel's Phenomenology in Studies on Marx and Hegel*. New York: Basic Books, 1969, p. 54.

verdadeira liberdade. Esta última estando somente satisfeita na universalidade mais radical, na sua indeterminação de todos limites e predicados. Há ainda, nessa tensão, como observa o comentador, uma discussão que remonta à “romântica nostalgia de um ‘homem total’, que ainda não se tornara ‘limitado’ pela crescente especialização da existência moderna”. Este sujeito universal, por conseguinte, não deixaria lugar para nenhuma particularidade, ou antes, veria “qualquer ‘particular’ ou ‘determinado’ como limitação de sua liberdade”, culminando, por isso, num fanatismo universalista¹²⁸.

Por esse ângulo, a consciência, em seu percurso, desloca-se da figura do sujeito desejante singular (*desiring will*) do reino da utilidade para a figura do sujeito de vontade geral (*willing subject*), abandonando, do mesmo modo, a ideologia da utilidade, em que buscava satisfazer seus desejos particulares, em favor da doutrina da liberdade baseada na vontade, vendo a si mesma como “Sujeito universal”¹²⁹. Enquanto “fanatismo universalista”, o nosso primeiro modelo de liberdade não admite nenhum espaço para a particularização, seja ela a ação particular, a constituição particular, a função particular a ser desempenhada no Estado ou algum tipo de desigualdade presente na sociedade por ela constituída, vendo-os todos como limitação. Assim se depreende da seguinte passagem do texto hegeliano: “Nessa liberdade absoluta são assim eliminados todos os ‘estamentos’ (*Stände*) que são as potências espirituais, em que o todo se organiza. A consciência singular, que pertencia a algum órgão desses, e no seu âmbito queria e realizava, suprimiu suas barreiras: seu fim, é o fim universal; sua linguagem, a lei universal; sua obra, a obra universal”¹³⁰.

De tudo o acima mencionado, duas observações devem ser retidas. Inicialmente, cabe atentar à importância, embora apenas brevemente explicitada, que Hegel atribui aos *Stände*. Essas potências espirituais, ou se quisermos, as massas espirituais que a liberdade absoluta passa a extinguir (*tilgen*), formam a base sobre o qual o todo se organiza. De fato, como veremos à frente, a organização dessas bases espirituais e a identificação limitante da vontade singular a um deles são pré-condição para a atividade do sujeito na sociedade, e também no Estado, portanto, são a base para a organização do todo da vida espiritual. Em segundo lugar, ainda na interpretação de Hegel, uma vez derrubadas tais massas espirituais, o impulso jacobino não

¹²⁸ STERN, Robert. *Routledge philosophy guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Londres: Routledge, 2002, p. 163.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 165.

¹³⁰ FE, §585. Ligeiramente alterado. Ou ainda “Ele [o conceito] entra na existência de modo que cada consciência singular se eleva da esfera à qual era alocada, não encontra mais nessa ‘massa’ particular sua essência e sua obra; ao contrário, compreende seu Si como o *conceito* da vontade, e todas as ‘massas’ como essência dessa vontade; e, por conseguinte, também só pode efetivar-se em um trabalho que seja trabalho total”. (*Ibid.*, loc. cit.).

encontrará meios de reconstruir uma organização política estável e, muito menos, mecanismos representativos adequados.

Como consequência, Bernard Bourgeois poderá interpretar a constituição da vontade universal como uma espécie de simulacro em marcha forçada do renascimento da virtude e da liberdade republicanas tal como experimentadas na Antiguidade. Um agir que não estivesse mais cindido entre o público e o privado, da mesma forma como Hegel promovera na sua juventude, mas que não terá mais espaço no seu pensamento maduro. “Esforço de reavivamento da polis antiga, o elemento no qual a existência em sua totalidade poderá se desenvolver de novo”, como sonhara o filósofo alemão, mas que reaparece agora como momento - espécie de reencenação desastrosa da república antiga - da consciência que busca “a reconciliação desejada do Si e o Ser”, do sujeito e da substância¹³¹.

Adentrando um pouco mais nos sentidos dessa interpretação, vejamos mais de perto o que pode significar, para Hegel, essa encenação de república antiga no palco do teatro jacobino. Em primeiro lugar, devemos lembrar uma notável distinção, presente em *A razão na história*, entre o mundo político, cuja história pode ser determinada através das diversas constituições, e o mundo da ciência (filosófica) e da estética. Segundo o filósofo, é somente nestas últimas que se pode falar de um desenvolvimento acumulativo linear, “ininterrupto”, dentro de um mesmo edifício conceitual. Em um tal esquadro, conclui-se que nada pode ser repetido nessas esferas, pois cada uma se assenta sobre a pedra fundamental anterior, tomando-a e expandindo-a.

Ao contrário, na esfera política as determinações são “peculiaridades”, diversidade de princípios que não estão incluídos nos seus predecessores. Daí que, ao menos para a configuração de uma constituição política, não se possa falar propriamente de aprendizagem com a história, pois falta-lhe o sentido acumulativo, de expansão imanente dos princípios. Disso se infere a possibilidade, ao contrário da ciência, de falarmos em repetição na história, mesmo que esta seja profundamente problemática, como será a retomada jacobina dos princípios gregos:

As constituições em que os povos histórico-universais alcançaram a sua floração são-lhes peculiares, portanto, não são um fundamento universal, de maneira que a diferença consista apenas no modo determinado da configuração e do desenvolvimento, mas consiste na diversidade dos princípios. Por conseguinte, *da história nada se pode aprender para a atual configuração da constituição política*. O último princípio da constituição, o princípio dos nossos tempos, *não se encontra*

¹³¹ BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 85.

incluído nas constituições dos anteriores povos históricos. O caso é inteiramente diverso na ciência e na arte. Os princípios anteriores são aqui o fundamento absoluto do seguinte; por exemplo, a filosofia dos antigos é o fundamento da filosofia mais recente, de tal modo que deve pura e simplesmente estar nela contida e constitui o seu solo. A relação surge aqui como um desenvolvimento ininterrupto do mesmo edifício em que a primeira pedra, os muros e o telhado continuam a ser os mesmos. Na arte, o modelo supremo é ainda a arte grega, tal como é. Mas relativamente à constituição as coisas são muito diferentes, o antigo e o novo não têm aqui em comum nenhum princípio essencial. As especificações e doutrinas abstratas sobre o governo justo, em que o discernimento e a virtude devem predominar, são, sem dúvida, comuns. Mas nada há de tão inepto como pretender tomar exemplos dos Gregos e Romanos, ou dos orientais, para as instituições constitucionais da nossa época¹³².

Em segundo lugar, do trecho mencionado temos a caracterização da virtude atrelada ao mundo Grego e Romano e, quanto a isso, a herança de Montesquieu sobre Hegel é nítida. A adoção do princípio da virtude presidindo o ordenamento democrático é retomada de modo semelhante àquela caracterização do filósofo francês, como vemos a seguir: “Pois claro está que numa monarquia, onde quem faz executar as leis julga-se acima delas, há necessidade de menos virtude do que num governo popular, onde quem faz executar as leis sente que, ele próprio, está

¹³² RH, p. 66-7. Trad., p. 132, grifos nossos. Do trecho citado abre-se ainda outra importante questão, pois dada a diversidade de princípios das Constituições e a conseqüente “abertura” histórica às contingências das mesmas, torna-se impraticável qualquer teorização a respeito da melhor forma constitucional, ou seja, torna-se impossível qualquer uso prescritivo de uma teoria das formas de governo, como se denota da passagem: “O problema da melhor constituição põe-se, com frequência, no sentido de que não só a teoria a tal respeito é um afazer da livre reflexão subjetiva, mas também de que a introdução efetiva de uma constituição reconhecida como a melhor ou melhor do que todas as conhecidas pode ser uma conseqüência de uma decisão tomada teoricamente - o tipo de constituição que é objeto de uma eleição totalmente livre e só determinada pela reflexão” (ibid., p. 63. Trad., p. 129). Entretanto, dois pontos parecem contradizer tal conclusão. Em primeiro lugar, o critério para se afirmar qualquer progressão da história está no princípio da liberdade, segundo o qual cada fase histórica constitui a expansão gradativa do mesmo. Assim, a história progride sob o seguinte aspecto: no mundo oriental, de forma geral, “é livre um só”, no mundo grego “são livres alguns” e no mundo moderno “o homem é livre enquanto homem” (ibid., p. 134. Trad., p. 56). Ocorre que cabe justamente às Constituições, enquanto elo fundamental entre o conceito de Estado e um povo determinado que lhe é interior, abrigar tais princípios: “Mas proporcionar ao mesmo conceito a realização e encontrar instituições para que quanto aconteça no interior do Estado lhe seja adequado é obra da constituição” (ibid., p. 61. Trad., p. 127), o que nos permite então falar num uso valorativo da mesma conforme o grau de liberdade por ela apontado. Em segundo lugar, ainda na mesma obra, numa breve análise dos Estados Unidos, o filósofo parece contradizer novamente a sua própria restrição: “Mas, a América do Norte não pode ainda considerar-se como um Estado constituído e amadurecido, mas como um Estado em formação; não está ainda suficientemente avançado para ter a necessidade da realeza” (ibid., p. 114. Trad. p; 188). É Norberto Bobbio quem aponta os problemas da questão, os quais à primeira vista se apresentam em termos de um paradoxo. O mesmo comentador nos dá, porém, a chave para a compreensão do problema do seguinte modo: “Em suma, uma coisa é afirmar que uma discussão em abstrato sobre a melhor forma de governo não tem sentido, outra é afirmar que, em relação ao movimento e ao fim da história, não há Constituições melhores e Constituições piores. A primeira afirmação é legítima, a segunda não. A rigor, sob o ponto de vista da história universal, que parece atingir seu ápice na idade presente assim como Hegel a interpretou, não só uma Constituição é melhor do que outra como também há uma Constituição (a monarquia constitucional) que é [...] a república ótima, uma vez que, sendo a síntese de todas as formas históricas, não é possível conceber uma outra, diferente e superior”. Uma segunda razão para o uso valorativo está no fato de que, sobretudo em seus textos políticos, Hegel não hesitar em criticar uma ou outra forma constitucional em nome de uma outra melhor acabada para o seu tempo, a saber, a monarquia constitucional (BOBBIO, Norberto. Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado. São Paulo: Brasiliense/Unesp, 1989, pp. 158-162).

sujeito a elas, e que sofrerá seu peso. [...] Os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que os pudesse sustentar senão a da virtude¹³³.

No entanto, ao retomar a interpretação da virtude como princípio democrático por excelência, Hegel parece dirigir seu olhar menos à Atenas e mais à Esparta. Como nos revela as suas *Lições sobre Filosofia da História*, “pode-se, por exemplo, citar muitas categorias para Esparta [...] mas a ideia principal nesse estado é a virtude política. Atenas e Esparta, ambas a possuem. Entretanto, enquanto em Atenas ela se transformou numa obra-de-arte da livre individualidade, em Esparta tal virtude manteve-se na substancialidade”. Em oposição à Atenas, a virtude espartana se configura da seguinte maneira: “virtude rígida e abstrata, a vida em prol do Estado, mas de tal forma que a atividade e a liberdade do indivíduo são preteridas. A constituição estatal de Esparta baseia-se em conceito voltados totalmente para o interesse do Estado, tendo a apenas a igualdade sem inspiração, e não o livre movimento, como objetivo”. Ora, a igualdade sem inspiração leva Hegel a afirmar então que, em relação à sua constituição política, “seu fundamento era democrático; todavia, com grandes modificações que quase a transformaram numa aristocracia e oligarquia”. Isso porque nela os éforos desempenhavam papel principal: “os éforos tinham o poder de convocar reuniões do povo, de fazer votações, apresentar leis”. Daí então o comentário mais fundamental para nossa questão: “seu poder [dos

¹³³ MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, Livro III, capítulo III, pp. 32-33. Ressalta-se que, embora adote a tipologia das formas de governo de Montesquieu, a ponto de assumi-la como critério principal de interpretação histórica em sua filosofia da história - o despotismo, a república e monarquia - Hegel não acolhe totalmente o critério de diferenciação das três formas, ou seja, o princípio que preside cada uma - em Montesquieu está o medo para o despotismo, a virtude para a democracia, a honra para a monarquia, sendo aí a única exceção a virtude para o mundo democrática. Isso por que, como consta no § 273 de sua *Filosofia do Direito* o critério de classificação adotado por Montesquieu permanece essencialmente “extrínseco”, fundado numa “diferença de número” daqueles que governam. Ao contrário, conforme exposto em *A razão na história*, o critério de distinção entre as formas de governo assumidas por Hegel é muito mais profundo, intrínseco à Constituição mesma dos diversos Estados, pois fundado na organização das diversas partes do todo, ou nos diferentes tipos de relação entre a sociedade e o Estado: “As diferenças entre as constituições políticas concernem à forma em que a totalidade da vida estatal se manifesta. A primeira forma é aquela em que esta totalidade ainda se encontra oculta e os seus círculos particulares ainda não chegaram à autonomia; a segunda é aquela em que estes círculos e, por isso, os indivíduos, se tornam livres; por fim, a terceira é aquela em que eles têm a sua autonomia e a sua eficácia consiste em produzir o universal. Vemos todos os impérios e toda a história universal percorrer tais formas. Em primeiro lugar, assistimos em todo o Estado a uma espécie de monarquia patriarcal, pacífica ou guerreira. Esta primeira produção de um Estado é despótica e instintiva. Mas a obediência, a violência e o medo face a um déspota são já também uma conexão da vontade. Sobressai em seguida a particularidade; dominam os aristocratas, círculos individuais, os democratas, os indivíduos. Nestes indivíduos cristaliza-se uma aristocracia acidental e transita-se em seguida para um novo reino, uma monarquia. A conclusão é constituída pela submissão desta particularidade a um poder que pura e simplesmente não pode ser outro a não ser o que deixa fora de si as particulares esferas independentes; e tal é o poder monárquico” (RH, p. 61. Trad. pp. 134-5). Para um estudo mais detalhado das formas de governo hegelianas e as suas aproximações com Montesquieu e outros, ver BOBBIO, Norberto. Hegel e as formas de governo. In: *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado*. São Paulo: Brasiliense, 1989, pp. 143-177.

éforos] se tornou tirânico, semelhante àquele que Robespierre e seus seguidores exerceram durante certo tempo na França”¹³⁴.

Fica exposto assim o fundo histórico hegeliano sobre o qual experiência jacobina busca reformar o Estado: a virtude espartana, traduzida porém como oligarquia ou aristocracia, frente a qual a sociedade deveria cumprir uma abdicação (virtuosa) total¹³⁵. Em outras palavras, deparamo-nos com a absorção, direta e *imediata*, da esfera social pelo campo político. A liberdade absoluta não apenas rompeu com os grilhões das amarras sociais, mas a reestabeleceu, de modo deslocado, na necessidade do agir virtuoso, um modelo “rígido e abstrato”.

Disso se segue que se, por um lado, essa “substância indivisa (*Diese ungeteilte Substanz*) da liberdade absoluta se eleva ao trono do mundo sem que poder algum lhe possa opor resistência”¹³⁶, denotando a força de aniquilação dos resquícios de desigualdade e opressão próprios do mundo feudal, por outro, ela não estará livre de problemas. O principal deles deriva da dificuldade, detectada por Hegel, de “redução” da vontade geral à vontade de todos singulares enquanto tais (“cada qual”), ou seja, o próprio *modus operandi* da liberdade absoluta como vontade geral. A vontade universal, com efeito, passa a exigir das vontades singulares a identificação com a mesma. A efetivação da liberdade absoluta depende, por isso, tanto da

¹³⁴ FH, pp. 320-2. Trad., pp. 218-222. Ressalta-se ainda que, segundo as lentes hegelianas, tanto para Esparta quando para Atenas falta nelas “a forma infinita - exatamente aquela reflexão do pensamento em si, a libertação do momento natural [...], onde se encontra a moralidade subjetiva; falta a autocompreensão do pensamento, a infinitude da autoconsciência; falta que aquilo que, para o indivíduo, vale como direito e moralidade objetiva seja comprovado pelo testemunho do espírito humano” (ibid., p. 323. Trad., p. 223), ou melhor, falta aí o papel atuante da reflexão subjetiva.

¹³⁵ Em chave propriamente histórica, a virtude cívica tornada revolucionária pode ser interpretada como o fundamento prático da constituição de um “novo homem”. A busca por esse novo homem, por sua vez, o faz transitar, de modo demasiado rápido, da esfera política à ética. Como nos esclarece Raynaud, no verbete Democracia, do *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, “[...] o culto da Virtude cívica retoma um tema de Montesquieu, que remonta, aliás, a Maquiavel e que tem também uma grande importância na Revolução americana (principalmente em Jefferson). Em Robespierre, entretanto, ele toma um novo alcance, pela sua inflexão sentimental e moralizante, que aumenta o seu escopo em proporções sem precedentes [...] Na perspectiva dos sucessores de Maquiavel, o ideal do civismo republicano [...] a ‘virtude’ é uma disposição política muito mais do que moral. Na visão jacobina, a própria legitimidade da vontade popular dependia da virtude daqueles que a inspiravam. [...] [os] princípios que devem guiar a República [...] não são nem jurídicos nem políticos: eles exprimem simplesmente a feliz coincidência, na pessoa do Incorrupível, do povo e da moral” (1989, pp. 653-4).

¹³⁶ FE § 585. *Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte*. Sustância indivisa, subir ao trono do mundo, enfrentar todos os poderes que lhe façam resistência: talvez aqui tenhamos mais uma referência implícita à luta de libertação colonial do Haiti contra a França - e depois contra a invasão inglesa -, a qual, como mostrou Susan Buck-Morss (2011) Hegel estava a par e, possivelmente, a tenha tomado como parâmetro social para a construção especulativa da dialética do senhor e do escravo. Nessa abordagem, senhor e escravo representam literalmente a França e o Haiti, encarnadas na consciência que trabalha e produz, que luta, que reconhece etc. Embora reconheça que a posição hegeliana em relação à escravidão mude com o passar do tempo (o que fica claro no tom racista da sua abordagem do mundo africano nas *Lições de Filosofia da História*), a comentadora propõe, ainda, a possibilidade de existência de outras referências implícitas ao evento haitiano na obra do filósofo, sobretudo na de juventude.

identificação imediata da vontade universal com as vontades singulares quanto da necessidade que indivíduos queiram e ajam conforme o fim universal estabelecido pela vontade universal, conscientes de estarem agindo assim como parte indivisível do todo.

Ora, mas como já se percebe, a operação de “redução” das vontades se assenta sobre o terreno arenoso do artifício hipotético de um contrato social (veremos mais à frente, no item 1.5, os problemas que habitam nesse conceito), segundo o qual a sociedade pode e deve impor as condições de participação do seu agir político, de modo que, “a liberdade absoluta pretende ser *real na sua universalidade abstrata*”¹³⁷.

Mais ainda, a exigência da participação política de todos os singulares, que almejam superar na figura do *citoyen* a sua forma *bourgeois*, radicaliza a fórmula do contrato social ao 1) não deixar espaço para o campo de atuação independente do soberano, como fizera Hobbes por exemplo; 2) ao não mais tomá-lo como recurso imagético a partir do qual seria possível uma complexificação da estrutura política que fizesse jus aos avanços e divisões da sociedade, na qual o contrato se assenta, mas, ao contrário, 3) toma-o como um modelo *empiricamente* manejável, transportando-o assim para o mundo objetivo no qual o universal deverá sempre governar as regras do agir de cada particular. Numa passagem de sua *Filosofia do Direito*, Hegel esclarece o desalinho em que nos encontramos da seguinte forma (observa-se sobretudo que aqui é o próprio Rousseau que entra na conta da Revolução e não apenas os jacobinos):

[...] Rousseau teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que é *pensamento* não só segundo a sua forma (como, por exemplo, o impulso à sociabilidade, a autoridade divina porém segundo o seu conteúdo, e que, na verdade, é o próprio pensar, a saber, a *vontade*. Só que, como ele tomou a vontade somente na forma determinada da vontade *singular* (como posteriormente também Fichte) e apreendeu a vontade universal não como o em si e por si racional da vontade, porém apenas enquanto o *elemento-comum* (*Gemeinschaftliche*), que provém dessa vontade singular enquanto *consciente*, a união dos singulares no Estado torna-se um *contrato*, o qual tem como base com base o arbítrio dos indivíduos singulares, a sua opinião e seu assentimento expresso, eivado de capricho [...]. Por essa razão, tendo chegado ao poder, essas abstrações [...], produziram o primeiro espetáculo prodigioso de instaurar inteiramente a partir do início e do *pensamento* a constituição de um grande Estado efetivo, com a reviravolta (*Umsturz*) de todo o subsistente e dado; de *querer* dar por base a essa constituição apenas o pretensamente racional; de outra parte, porque não

¹³⁷ MÜLLER, Marcos L. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, op. cit., p. 85: “Hegel denuncia o perigo da redução da vontade intrinsecamente universal à vontade comunitária, na medida em que eles compreendem aquela como provindo essencialmente de atos volitivos conscientes das vontades singulares contratantes. Nessa perspectiva contratual a universalidade da liberdade absoluta pretende ser *real na sua universalidade abstrata*, precisamente porque ela quer, nessa sua universalidade, ser empiricamente idêntica com a ‘vontade dos singulares enquanto tais’”.

eram senão apenas abstrações desprovidas de ideia, elas converteram essa tentativa no mais terrível e chocante acontecimento¹³⁸.

Sob essa perspectiva, é Charles Taylor quem melhor resume as condições de uma sociedade efetivada com base na liberdade enquanto vontade universal. Segundo ele, tal sociedade “tem de ser, inteiramente, uma criação de seus membros”. Ela deve se constituir de tal modo que, em primeiro lugar, “tudo o que há nela seja fruto da vontade e da decisão humanas”. Em segundo lugar, essas decisões “têm de ser tomadas com a real participação de todos”. Ele designa tal condição de participação universal como “aquela na qual todos têm voz na decisão total”. Essa sociedade, que traz a liberdade absoluta como vontade universal no seu bojo, diferiria de uma sociedade na qual a sua organização permitisse que certos grupos pudessem distribuir funções a subgrupos, estes a outros e assim por diante, sem a necessidade de decisão e participação universal. Por isso, uma terceira condição seria a “unanimidade de nossa vontade real”, posto que, caso existam diferenças de visões inconciliáveis nas decisões, de modo que alguns sejam vencidos na votação e obrigados a se submeter a outros, a liberdade absoluta exprimiria tão somente a coação da minoria¹³⁹.

É por isso que, embora se revolte e busque transcender os interesses egoísticos e subjetivos, a vontade geral ainda se baliza por uma elevação *imediata* do particular ao universal, na qual o particular toma a si mesmo, na sua imediatidade autorreferente, como vontade soberana, donde se compreende a *universalidade abstrata* que molda o nosso quadro. Ou seja, o fundo de atomização aparece por detrás das costas da vontade geral, embora ela busque a todo momento extingui-lo. Na interpretação de Marcos Müller, tanto o liberalismo pós-revolucionário quanto a experiência jacobina, ainda que com conclusões opostas a partir deste mal-entendido, compreenderam a universalidade da vontade como “uma totalidade aditiva (*Allheit*), composta de vontades singulares”. Assim, “são vontades que na sua singularidade particular permanecem absolutas, tanto no ponto de partida de construção contratual, quanto na existência de legislar ou governar diretamente enquanto singulares”¹⁴⁰.

¹³⁸ FD, § 258, p. 400. Trad., p. 535-8. Tradução ligeiramente modificada

¹³⁹ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 132-35. De nossa parte, agregaríamos ao quadro um quarto atributo, a saber, a compressão do tempo no agir. Pois não se tratará mais de libertar o homem da natureza através de uma história concebida sob a forma de um progresso, mas de se fazer reencontrar aqui e agora, no tempo imediato, a natureza e a história. Por isso, como assevera Ruy Fausto, “a instantaneidade da ação seria assim o traço constante. Mesmo se situada no futuro, e ainda que se estendendo por um período de tempo (mas então, há que pensá-la como uma sucessão de atos ‘instantâneos’), a ação revolucionária implicará sempre uma ‘compressão’ do tempo” (2008, p. 160).

¹⁴⁰ MÜLLER, Marcos L. A liberdade absoluta entre..., op. cit., p. 83-4. De modo similar, Manfredo de Oliveira sustenta crítica hegeliana à revolução se deve ao fato de que neste evento histórico a “liberdade é concebida como

Que fique claro: sim, o conceito de vontade geral orbita a ideia de uma *igualdade universal* e, portanto, sim, é uma crítica feroz ao modelo de estagnação atomística que o modelo individualista propunha. No entanto, o meio para concretizá-lo em edifício político está todo ele enviesado pela imediatez da sua vontade¹⁴¹, de sua concepção equivocada de liberdade, posto que indeterminada. Incorre no erro de confundir a esfera política com a esfera social, sobrepondo aquela primeira à segunda, de forma unilateral. Falta-lhe, como ficará claro no capítulo três, instituições objetivas de mediação, por onde dinamize uma formação, uma *bildung* política que a permita adentrar na esfera política sem que abandone a lógica social. Sem isso, a sua ação mais imediata é o agir no todo, do Todo.

Ora, justamente por se visar unilateralmente o “agir do Todo”, a consciência nada faz de singular e não lhe resta nenhum objeto livre ou independente. Porém, assim, não pode chegar a nada de positivo: nem no mundo do discurso, nem no das leis e instituições. A liberdade aqui apresentada não é uma tal que, tomando consciência de si, desse origem a uma estrutura político-jurídica com divisão das competências governamentais ou a uma estrutura social de classes baseadas no processo de produção. Antes, a liberdade absoluta não pode produzir nenhuma obra ou operação positiva e seu agir é apenas negativo, “fúria de destruição”, como diz Hegel: “mas envolvendo-se para a efetividade, torna-se no domínio político bem como religioso o fanatismo do destroçamento de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma determinada ordem, assim como a aniquilação de toda organização que queira novamente vir à tona”¹⁴². Adentramos, nesse momento, na apresentação da

subjetividade pura” ou de que seu “pressuposto intelectual” se localiza na “concepção atomística da liberdade” (1992, p. 79-86).

¹⁴¹ Em termos ligeiramente distintos do nosso, Nadia Urbinati chama a atenção para o fato de que um modelo representacional fundado na democracia direta reduz a temporalidade da representação ao mínimo, pois não consegue abrir um processo de formação de opiniões, as quais ficam reduzidas sempre a “um novo começo” do ato eleitoral: “O voto direto (ou, nas palavras de Condorcet, a ‘democracia imediata’) não cria um processo de opiniões e não permite que elas se baseiem em uma continuidade histórica, pois faz de cada voto um evento absoluto e, da política, uma série única e discreta de decisões (*soberania pontuada*) [...] Na democracia direta, todo voto é como um novo começo (ou uma resolução final) porque corresponde simplesmente à contagem de vontades ou preferências, mas não é nem pode ser representativo das idéias; esperar pela ‘próxima oportunidade’ não faz sentido, já que nela toda decisão é absoluta, porque torna as opiniões idênticas às vontades e carece de qualquer vínculo histórico com as cadeias de opiniões e decisões passadas e futuras” (2006, pp. 31-2). Na apresentação jacobina, pode-se dizer que a imediatez da vontade e a busca pela participação total produzem exatamente isso, um encurtamento da temporalidade do mecanismo representativo, impossibilitando qualquer formação de opinião, a sua reconsideração caso seja necessário, o seu vínculo histórico com outras ideias estabelecidas, a possibilidade da distinção de representantes e representados etc. A soberania pontuada encarna, por isso, um tempo extremamente impotente.

¹⁴² FD, § 5, p. 50. Trad., p. 171.

essencialidade negativa da liberdade absoluta e, por conseguinte, no impasse político que culminará no Terror.

*

Essencialidade negativa, pois, em primeiro lugar, a dicotomia entre consciência e mundo efetivo se tornou uma dicotomia interna à própria Vontade, que por sua vez, não pode deixar que nada escape à sua modelagem reconstitutiva. Trata-se, a partir de agora, do encontro entre vontades singulares e vontade universal, ou da “ação recíproca da consciência consigo mesma, em que a consciência nada abandona na figura de um objeto livre que a ela se contraponha”¹⁴³. Já sabemos que nessa “ação recíproca” toda vontade individual deve ser remetida, *imediatamente*, à vontade universal - em outras palavras, toda esfera social, de liberdade e interesse particular, deve ser redirecionada ao âmbito político - e essa deve se realizar com a anuência empírica das vontades singulares “enquanto tais”. Isso porque, embora a liberdade esperasse reconstruir o mundo à sua semelhança, devemos lembrar que, enquanto vontade universal, ela não pode admitir nada de particular e de diferenciação, pois caso estes tivessem lugar, apareceriam como cisões da vontade e negariam a sua real efetivação.

Por outro lado, é somente através dessa *estilização jacobina* que a liberdade absoluta encontra os meios de criticar o dispositivo de representação política atomista, cuja requisição básica é a admissão da separação de um corpo de representantes legais e comissionados - portanto, separados dela - que agirão *em nome de algo e de alguém*. Em outras palavras, o universalismo radical da vontade geral, que nada admite de particular e diferenciação, avista somente engodo, fraude e despotismo, seja quando se vê afastado do Si da substância social no qual ele deveria atuar, seja quando, pelo contrário, o Si, transferido para o seu lado, nada pode fazer *imediatamente*, devendo apenas tomar a parte que lhe cabe no todo.

Tanto num caso quanto no outro, a liberdade absoluta representa uma contundente crítica ao modelo representativo, por esse exigir, necessariamente, algum grau de alienação para a sua estruturação política. A vontade universal, na sua indeterminação rígida, não acolhe nenhum tipo de procuração de terceiros para o seu agir, posto que isso significaria recolocar o sentimento de alienação na negatividade universal que lhe é inerente e que ela acabara de descobrir. Isso significaria a sua própria negação, seja no seu sentido primeiro, da coincidência

¹⁴³ FE, § 588.

imediate da vontade universal e singular, seja no seu sentido segundo, do agir universal através da participação de cada singular enquanto tal. Daí a explicação central para nosso percurso:

Ora, essa consciência-de-si não deixa que a defraudem na [sua] *efetividade* pela *representação* da obediência sob *leis dadas por ela mesma*, que lhe assignariam uma parte [no todo]; nem por sua *representação* no legislar e no agir universal; nem pela efetividade que consiste em dar ela *mesma* a lei, e em desempenhar não uma obra singular mas o universal *mesmo*. Com efeito, onde o Si é somente *representado* [*repräsentiert* - indiretamente] e *apresentado idealmente* [*vorgestellt* - uma construção mental], não é *efetivo* [*wirklich*]: onde é *por procuração* [*vertreten*] o Si não é¹⁴⁴.

Na arguta interpretação de Bruno Rosa, está em jogo aqui uma crítica hegeliana à representação num triplo registro: crítica à noção kantiana de representação política (aquela apresentada idealmente), crítica à representação na acepção de Sieyès (por procuração) e crítica à ação da vontade geral que, para agir, precisa se concentrar em uma vontade singular (mas o universal mesmo)¹⁴⁵. Como se nota, Hegel trabalha com a polissemia do termo representação, todas em caráter negativo. Para o que nos interessa, poderíamos tentar resumir o trecho lembrando que, conforme vimos, o mal-entendido jacobino operava sobre um mal-estar de cidadania rebaixada. Nesse sentido, a sua crítica à representação por “obediência” diz respeito ao sentido de representação por consentimento que vimos no mundo moderno. Não mais obedece pois vê nesse operador apenas uma cidadania rebaixada, cujo vínculo político não lhe diz mais respeito. Por outro lado, visualizamos a maneira como o mal-entendido jacobino lutava contra a transferência da soberania do povo para a assembleia, o que tornaria esta o verdadeiro órgão da representação. Ora, também aqui a sua luta contra o legislar, ou poder legislativo, se traduz por uma luta contra a alienação de seu poder, ou para ficarmos no original rousseauista, alienação da vontade geral. Por tudo isso, lembramos que não se trata de uma reativação do mandato imperativo contra o mandato livre, mas antes, na superação dos termos antitéticos.

De um modo ou de outro, fica nítido que se trata de uma ampla e poderosa crítica a toda instituição objetiva que possa aparecer ao indivíduo como alienação, como um objeto não realizado por ele, imposto sem a sua participação. No entanto, exatamente por se fixar nessa crítica tão ampla, a liberdade absoluta nada pode realizar de positivo, nada pode reconstruir das massa espirituais perdidas, com suas instituições sociais e estatais, posto que qualquer ato que se pretenda realmente universal só pode ser realizado no plano individual, exercido por uma

¹⁴⁴ Ibid., loc. cit. Tradução modificada. Optamos por seguir a indicação de Luiz Bicca (1997, p. 92-3) e de Bruno Rosa (2020, p. 135), demonstrando as distinções entre os termos.

¹⁴⁵ ROSA, Bruno. *Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802-1821): o problema da mediação entre o social e o político*, op. cit., pp. 136-144.

vontade singular: “Para que o universal chegue a um ato, precisa que se concentre no uno da individualidade, e ponha no topo uma consciência-de-si singular; pois a vontade universal só é uma vontade *efetiva* em um Si que é uno”¹⁴⁶. Mas disso decorre que todos os outros singulares ficam excluídos da totalidade pressuposta pela vontade universal, dotando-os, pelo contrário, de uma participação limitada naquilo que deveria ser o “ato da *efetiva* consciência-de-si *universal*”¹⁴⁷, colocando-os num permanente estado de insatisfação.

Caracterizada desse modo, a liberdade pode ser apenas a fúria do desvanecer por meio do agir negativo e o objeto-mundo que ela busca recompor nada tem de essencial, nada de tem “posse, ser-aí e expansão exterior [...] é só seu ser-aí *abstrato* em geral”¹⁴⁸. Presa à abstração de um conceito vazio, a pergunta que Hegel colocaria para essa liberdade pode ser lida como aquela que ele formulou ao Iluminismo, acima citada: *quando banidos todas as massas espirituais do mundo efetivo, e agora, que resta? Que ato positivo a liberdade absoluta difundiu em lugar da crítica e destruição?*

Por essa razão, aquela divisão das consciências interna à vontade vai ganhando contornos dramáticos. Agora, o conceito de vontade geral, a abstração enquanto “universalidade fria, simples e inflexível” é efetivado no mundo por um indivíduo singular, “na rigidez dura, discreta e absoluta, e pontilhismo egoísta, da consciência-de-si efetiva”¹⁴⁹. Dessa combinação resulta que o único ato desse modelo de liberdade se traduz não mais pela crítica e destruição das massas espirituais caducas, mas como a morte dos singulares dela excluídos, visto que são tomados como opositores ao universal já efetivado. Dito de outro modo, qualquer traço de oposição que acuse o governo de traição ao seu intuito conceito é punida com a morte. E por isso, essa morte não guarda essencialidade alguma, pois ela nada determina no preenchimento do universal: “pois o que é negado é o ponto não-preenchido do Si absolutamente livre; é assim a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água”¹⁵⁰.

No entanto, dada a universalidade do conceito de vontade, ou a sua indeterminação, esta escapa à singularidade que busca ocupar o governo e efetivar uma determinada ação, e assim essa singularidade se torna sempre algo estranho ao universal, aparecendo-lhe sempre “como

¹⁴⁶ FE, §589.

¹⁴⁷ Ibid., loc. cit.

¹⁴⁸ Ibid., §590.

¹⁴⁹ Ibid., loc. cit.

¹⁵⁰ Ibid., loc. cit.

um facção”¹⁵¹. Por conseguinte, o que deveria ser um governo se revela às vontades como mais uma facção vitoriosa, ou melhor, uma traição ao universal preenchida por despotismo e alienação. Por essa razão, ambos os lados podem criticar o seu outro por se verem como traidores do conceito universal. “no fato mesmo de ser facção, reside a necessidade de sua queda, [ou] inversamente, o fato de ser governo o torna facção e culpado”¹⁵². Analisemos mais detidamente o problema das facções em Hegel e alguns de seus antecedentes filosóficos.

Nota-se aqui que o conceito de facção no interior do Estado aparece como corpo estranho, desarmônico, como se os interesses particulares fossem a causa da dissolução da vontade universal. A questão da dissolução da vontade em suas partes parece ser não apenas a estilização jacobina da filosofia rousseauista, como nos mostra Hegel, mas a própria posição de Rousseau, quem afirma no livro IV do *Contrato Social*: “Quanto mais reinar o acordo nas assembleias, isto é, quanto mais se aproximarem as opiniões da unanimidade, tanto mais dominante será também a vontade geral; porém os longos debates, as dissensões, o tumulto prenunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado”¹⁵³.

Porém, ainda conforme o filósofo genebrino, para a produção dessa unanimidade da vontade geral, há duas exigências em jogo, a saber, que o povo esteja suficientemente bem-informado acerca da proposta a ser votada nas deliberações e que os cidadãos não tenham comunicação entre si no processo deliberativo, resguardando assim a força de sua opinião própria. Com isso, “do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa”. Por conseguinte, logo na sequência, Rousseau alerta para o perigo das facções ou associações parciais, pois seus interesses particulares atuam negativamente no processo deliberativo, uma vez que reduzem o número de opiniões a serem contabilizadas nos sufrágios. Afinal, quando um cidadão passa a integrar tais grupos, ele não opinará mais “de acordo consigo mesmo” a respeito do bem comum para todo o Estado, adotará a defesa antes daquilo que é o melhor para a sua associação. Nas palavras do próprio Rousseau:

Mas quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado [...] As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. [...] Então, não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular. Importa, pois, para alcançar o

¹⁵¹ Ibid., § 591.

¹⁵² Ibid., loc. cit.

¹⁵³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*, op. cit., livro IV, cap. II, p. 119.

verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade particular e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo¹⁵⁴.

Donde a confusão do processo jacobino denunciada por Hegel: por um lado, a atomização completa das vontades no agir político total, com a rigidez das opiniões dadas de antemão; por outro, a exigência de se alcançar o conceito de vontade de universal, abstratamente formulado. No centro, a negação de todo modelo associativo, apagando com isso a possibilidade de formação de um meio institucional, legal e político para a ordenação dos eventuais conflitos. Na revolução, portanto, o problema da representação política é ele mesmo legatário de um problema de segunda ordem, a saber, do apagamento da possibilidade de qualquer dimensão conflituosa na ordenação do Estado.

Mais especificamente, podemos dizer que a noção de facção, tal como enfatizada aqui por Hegel, tem duas dimensões. A primeira delas, assentada no terreno politicamente arenoso da revolução, traduz-se como essa elevação explosiva do conflito de interesses particulares ao governo, extrapolando qualquer baliza legal e política, o que os torna, por isso mesmo, violentos. Ora, seguindo uma certa tradição, poder-se-ia dizer que estamos, uma vez mais, diante de um Hegel crítico da democracia. Pois a exposição crítica das facções levadas a função de governo demonstraria que, no fundo, tanto aquelas como também os partidos e qualquer outro interesse particular representado conduziria ao terror, diante do qual a filosofia hegeliana prescreveria como única solução a força da totalidade do Estado.

A segunda dimensão do conceito de facção, no entanto, impele-nos a cautelar tal análise. Retomado no seu último texto autoral publicado, *Sobre a Reformbill inglesa*, de 1831, Hegel utiliza novamente o termo facção, agora no terreno coesivo do Parlamento inglês, dando-lhe contornos mais claros. O texto em questão realiza uma análise dos pontos positivos e negativos do projeto de reforma, e ampliação, do direito ao voto na Inglaterra. Diante de um Parlamento - mais especificamente, de uma Câmara dos Comuns - tradicionalmente dividido por dois partidos - o Whig, de tendências liberais, e o Tory, de tendências conservadoras - Hegel teme que a entrada de novos representantes, oriundos das massas, possa transformar partidos em facções:

Com a intervenção deste novo elemento, não só se encontraria em dificuldades a classe que tem em suas mãos os assuntos do Estado, mas que o mesmo poder governamental possa sair dos canais que o sustentam até hoje. Como já foi referido, este poder reside no Parlamento. Por mais que esteja dividido em partidos (*Parteien*) e por mais ferozmente que se oponham entre si, dificilmente são facções (*Faktionen*); todos permanecem no quadro dos mesmos interesses gerais (*allgemeinen Interessen*),

¹⁵⁴ Ibid., livro II, cap. III, p. 47.

e as mudanças no ministério têm-se refletido mais na política externa, no que diz respeito à paz e à guerra, do que nos assuntos internos¹⁵⁵.

Donde se segue, então, que a facção não é, necessariamente, sinônimo de partido - pelo menos não este exemplificado por Hegel, o qual perseguiria, para além dos conflitos particulares, os interesses gerais¹⁵⁶. Antes, elas denotam muito mais um apego radical aos interesses das vontades particulares e à necessidade de sua validação política. Variando ainda os termos, podemos dizer que há uma forte correlação entre facção e vontade geral encarnada pelos jacobinos sobretudo quando observadas pela ótica da fixidez radical de suas posições, bloqueando qualquer sentido formativo.

No entanto, como aqui, no caso jacobino, o conceito de vontade universal como vontade empiricamente universal exigiu de cada qual a sua ação total na obra total, logo só podemos falar da vontade de todos enquanto tais, alocando a minoria como um problema político, cuja vontade se verá sempre como aquela parte excluída do universal. Como resume Klaus Vieweg:

O foco direciona-se ao princípio da *vontade de todos os átomos de vontade*, o que conduz a um culto do número e das decisões de maioria, ou seja, à dificuldade de lidar com minorias quantitativas. “Onde a minoria da maioria tem de ser obedecida não há liberdade” (GdPh 20, 307). Apenas a “vontade abstrata é representada como tal”. Todavia, é graças à preponderância da arbitrariedade que, ao mesmo tempo, os votantes também são indivíduos *concretos* que aspiram a fins diferentes, particulares, ou seja, indivíduos que querem proporcionar validade para a particularidade. Nisso crescem as “facções” [...], e, por conseguinte, as rédeas soltas da fúria da particularidade ameaça o poder da vontade particular que não representa o universal¹⁵⁷.

Guardemos a comparação teórica levantada, pois ela será essencial também para o esquema resolutivo de Hegel. Antecipando alguns passos a serem dados no capítulo terceiro, o problema da revolução, na análise em jogo, é menos o da conflitualidade social e mais o da falta de um *meio* adequado - estruturado segundo os ditames do Estado e encampado por ele segundo uma ordenação jurídica - para a sua expressão¹⁵⁸. Falta, portanto, ao processo revolucionário

¹⁵⁵ HEGEL, G. W. F., *Über die englische Reformbill: 1831*. In: _____. *Werke 11*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, p. 123. Trad. On the English Reform Bill. In: *Hegel: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 265. Doravante citado apenas como *ERB*, seguido pela paginação original e tradução consultada.

¹⁵⁶ Por onde se nota, como veremos mais à frente, no próximo capítulo, que os próprios partidos, dependendo do esquema representativo no qual estão inseridos, podem sim se tornar facções, oligarquizando o Estado e tornando este cativo dos interesses meramente particulares.

¹⁵⁷ Klaus Vieweg. *O Pensamento da Liberdade: Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: EdUSP, 2019, p. 481.

¹⁵⁸ Do que pode se afirmar, desde já, uma aproximação hegeliana aos termos maquiavelianos da política, ao menos no que se refere à relação entre conflito social e ordenamento político, muito embora o filósofo alemão, ao que nos consta, não o cite nenhuma vez na sua *Filosofia do Direito* e em outros textos de intervenção política. Veremos nos próximos capítulos os desdobramentos dessa relação.

implementar instituições de mediação entre as esferas conflitantes, ou seja, mediações tanto para os interesses conflitivos da sociedade quanto para os do Estado.

Dito isso, podemos seguir a análise do processo jacobino. Pois o governo, tomado como uma facção, como uma traição à vontade universal, nada pode contra ela. Sendo ele uma vontade efetiva, singularizada e concretizada, resta-lhe somente a acusação, contra os particulares, de serem vontades inefetivas, ou mais especificamente, de serem tão somente “intenção”. Localizado na determinação mais subjetiva possível, dada a abstração completa da vontade universal, o suspeito de agir contra o governo, ou de ter simplesmente a intenção de o criticar, alçando-se ele mesmo a posto de vontade universal, torna-se imediatamente culpado.

A reação do governo contra uma possível efetividade singular destruidora, “que reside no interior simples da intenção, consiste na destruição pura e simples desse Si essencial, - do qual aliás nada se pode retirar senão apenas seu próprio ser”¹⁵⁹. Por conseguinte, a ação do governo tampouco pode ser algo de positivo, restando a ele somente a definição das mortes sob a fúria das guilhotinas. Fúria de destruição por todos os lados.

Temos mais claras, nesse estágio, as consequências da reencenação daquela virtude espartana e do seu necessário desfecho em tirania. Confirma-se a peça em solo francês, porém, com uma diferença fundamental em relação ao mundo grego: a virtude não pode ser simplesmente demandada à força, ela não pode mais estruturar o modelo político do mundo moderno, posto que está fundada sobre uma determinação meramente subjetiva, dada ao arbítrio de cada um¹⁶⁰. Ao assim fazê-lo, o Estado terá que lançar mão, em nível cada vez maior, da coerção, o que inevitavelmente confere a um tirano o poder máximo. No mundo grego, ao contrário, a virtude e a abdicação se fundavam na identidade da vontade subjetiva e das instituições objetivas¹⁶¹.

¹⁵⁹ FE, § 591.

¹⁶⁰ Veremos no próximo capítulo como também o modelo representativo moderno, atomista, procurará fazer uso da virtude cívica para lutar contra a desmotivação dos votos.

¹⁶¹ Nota-se que a crítica às instituições representativas originadas do modelo jacobino é muito similar às aquelas encontradas em Benjamin Constant, para quem a Revolução incorreu no equívoco teórico, lastreado pelas teorias de Rousseau e do abade de Mably, de transplantar para o mundo moderno o modelo de liberdade antiga, ou seja, de “exercer a força pública, como aprenderam com seus guias, da mesma forma que ela havia sido outrora exercida nos Estados livres. Acreditaram que tudo ainda devia ceder diante da vontade coletiva e que todas as restrições aos direitos individuais seriam amplamente compensadas pela participação no poder social”, mas ocorre que “o poder social feria em todos os sentidos a independência individual sem, entretanto, destruir sua necessidade”, e nisso a tentativa de substituição de qualquer mediação representativa pela “ação total” resume bem o caráter anacrônico do modelo jacobino (2019, pp. 59-65).

Em outras palavras, a “raiz” meramente subjetiva da virtude cidadã, sobre a qual pretende se consolidar um Estado da liberdade absoluta, acaba por demandar o uso crescente da força por parte desse próprio Estado, a fim de incentivar os cidadãos a serem virtuosos, atributo esse entregue completamente à contingência e ao acaso. Daí que o direito do cidadão se transforme em suspeita generalizada, pois como se trata de virtude pessoal, o governo não possui a garantia, de antemão, da sua efetividade no mundo prático. Para Ruy Fausto, todo o paradoxo aparece como uma “verdadeira intersversão: passagem da razão à desrazão, inversão da democracia em despotismo (pré-*Ancien Régime!*)”:

A dificuldade é que a idéia de “direitos do homem”, central à revolução, incluindo o jacobinismo, institui um certo número de exigências políticas e, em certo sentido, também éticas, que vão na direção contrária: o da proteção dos indivíduos diante de violências do poder. As duas tendências podem se conciliar através de uma alternativa (no sentido da composição de um todo): os direitos do homem para os bons cidadãos, a virtude-violência para todos os refratários, inimigos da república. Porém essa solução não é evidentemente satisfatória (particulariza-se o que é universal “em si e para si”), e, praticamente, com a multiplicação do número de inimigos, é inevitável que se passe da alternativa à contradição. Esta será a clássica contradição revolucionária: suspende-se a liberdade em nome da liberdade, institui-se o “paradialético” “despotismo da liberdade”¹⁶².

Fecha-se, nesse momento, o diagnóstico da crise extrema dentro do qual são tragados sociedade civil e Estado. Em resumo, pelo lado do governo, diante dessa concepção indeterminada de liberdade, nada pode subsistir como duradouro, permanecendo ele sempre no limiar de uma queda. Contra isso, passa a fazer uso crescente da força contra os particulares que o vêem somente como uma facção vitoriosa. Pelo lado dos particulares, perdem eles toda a proteção que o direito mais abstrato pode salvaguardar, e tendo a sua determinação mais íntima colocada à luz de uma razão pública destrutiva, o indivíduo aparece sob a roupagem do ser em sua simplicidade mais abstrata, como vida ou morte - estando sempre no limiar da morte.

Dito de outro modo, aquilo que a vontade pensava ser, o positivo que ela buscava edificar segundo a determinação exclusiva do seu conceito, transmuta-se na sua essência

¹⁶² FAUSTO, Ruy. Em torno da pré-história intelectual do totalitarismo igualitarista. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 2008, p. 161. Deve-se mencionar que, para o filósofo, o esquema pré-totalitário aqui delineado ganhará uma linha de continuidade no bolchevismo: “A combinação marxismo/jacobinismo, sobredetermina, por outro lado, a recusa de uma instância ético-política transcendental: o jacobinismo tem como referência os direitos do homem, mas estes são suspensos pelo caráter extraordinário das circunstâncias; esse ‘antitranscendentalismo’ das circunstâncias vem sobredeterminado, no bolchevismo, pelo imanentismo histórico que a filosofia antitranscendental dos economistas instilava no marxismo. O outro da ética de tolerância que a filosofia dos direitos do homem inspirava era a virtude – ética da antiética – que desembocava no terror. A virtude jacobina se transforma, no bolchevismo, em crença nas leis da história, e na inevitabilidade do comunismo; como já indiquei, esta crença não exclui o voluntarismo, mas o alimenta” (2008, p. 176).

puramente negativa, “e se revela ser desse modo o suprassumir do pensar-se-a-si-mesmo, ou da consciência-de-si”¹⁶³. Ou, como afirma Marcos Müller: “A liberdade absoluta é, assim, uma liberdade intrinsecamente contraditória, porque ela só se efetiva pela negação da liberdade singular, singularidade que, contudo, é também a única forma da sua efetivação”¹⁶⁴. Por conseguinte, pela ótica do Estado, nenhuma instituição se solidifica a ponto de tornar possível o seu funcionamento. Na verdade, a ele só é possível obedecer a lógica do fracionamento, da divisão e do conflito interno entre aqueles que buscam falar em nome do universal. Desse modo, o singular travestido de universal que sobe ao governo não consegue formar nenhum campo próprio à atividade política.

O passo adiante levará a liberdade absoluta a, por assim dizer, se olhar no espelho. Ela deverá se entender como pura abstração e enxergar como “o terror da morte é a intuição dessa sua essência negativa”¹⁶⁵. Uma vez que ela percebe a negatividade inerente a si mesma, na qual a autoconsciência está consigo mesma, então a própria negatividade passa a ser a sua determinação, ou seja, a indeterminação da vontade, para a qual todo o limite pode (e deve) ser transposto, passa a ser a sua determinação mais singela. Dá-se, assim, ela mesma uma determinidade, descoberta através da sua experiência mais radical, e de igual modo fica enunciada a resolução dialética da contradição que a fixava na pura negatividade destrutiva.

Exatamente na compreensão daquilo que é, a liberdade anuncia a superação da sua abstração: “A liberdade absoluta assim tem nela, como pura igualdade-consigo-mesma da vontade universal, a negação e por isso a *diferença* em geral; e, por sua vez, a desenvolve como diferença *efetiva*”¹⁶⁶. A negatividade da vontade universal, pela qual a autoconsciência fez a experiência da igualdade e do universal, pode, finalmente, ser compreendida como diferença em geral, e assim formar o “elemento do subsistir”¹⁶⁷, a partir do qual a consciência poderá se desenvolver não mais como vontade abstrata, do puro pensar, mas como efetiva. Para tanto, a fúria da destruição se converterá em diferenciação objetiva (as “massas espirituais”), dentro da qual as vontades singulares se enquadram novamente nos estamentos e classes, e por onde elas podem se inserir no mundo social, obtendo assim uma participação *limitada* na obra do todo universal:

¹⁶³ FE, §592.

¹⁶⁴ MÜLLER, Marcos. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, op. cit. p. 92.

¹⁶⁵ FE, § 592.

¹⁶⁶ Ibid., § 593.

¹⁶⁷ Ibid., loc. cit.

E na medida em que essa substância se mostrou como o negativo para a consciência singular, forma-se assim de novo a organização das 'massas' espirituais, entre as quais se reparte a multidão das consciências individuais. Essas consciências, que sentiram o temor de seu senhor absoluto - a morte, - resignam-se novamente à negação e à diferença, enquadram-se nas 'massas' e voltam a uma obra dividida e limitada; mas assim retornam à sua efetividade substancial.¹⁶⁸

A partir dessa citação, fica claro como a organização das massas espirituais, desarticuladas no processo revolucionário, é condição *primeva* para o estabelecimento do Estado e da ordenação da sociedade civil. Mais ainda, é pré-condição para a atividade do indivíduo em uma obra comum. Disso se segue, igualmente, que a estrutura representacional pode ser finalmente desenvolvida (como vimos na introdução, ela o será apenas na *Filosofia do Direito*).

Na economia interna da obra, a vontade universal reconhece-se no mundo da cultura e busca se efetivar não imediatamente, como “essência *imediatamente essente*”¹⁶⁹, mas dentro da limitação que lhe cabe, pois o que lhe importa agora não é mais a reconstrução do mundo a partir da vontade universal, mas a compreensão desta enquanto puro saber. Dessa forma, de um lado, o espírito se depura enquanto pensamento puro e, de outro, o saber da consciência ganha, novamente, substancialidade, um grau positivo a partir do qual o mundo político pode se restabelecer. *Por isso, ela é tanto a inserção resignada nos ramos particulares da vida social quanto a possibilidade de indeterminação abstrata e universal, para a qual a sua reflexividade pode levar:*

O saber da consciência-de-si é portanto, para ela, a *substância* mesma. Para ela, a substância é em uma unidade indivisível tanto *imediatamente*, quanto absolutamente *mediatizada*. E *imediatamente*: como consciência ética, sabe e cumpre ela mesma o dever, e lhe pertence como à sua natureza. [...]. E *mediação absoluta*, como a consciência que se cultiva e a consciência crente; pois é essencialmente o movimento do Si: supressão da abstração do *ser-aí imediato*, e tornar-se algo universal¹⁷⁰.

O novo universal emergente não é mais vontade universal e fúria de destruição e sim o puro pensamento interiorizado na forma do espírito pelas singularidades pactuadas com a ética do cumprimento do dever às máximas imperativas intersubjetivas, presente nessa “outra terra (*ein anderes Land*) do espírito consciente-de-si”¹⁷¹, ou seja, visão moral de mundo. Pelo lado

¹⁶⁸ Ibid., loc. cit.

¹⁶⁹ Ibid., § 594.

¹⁷⁰ Ibid., § 597.

¹⁷¹ Ibid., § 595. Aqui, o sentido de “outra terra” ou “outro país” não poderia ser mais claro: trata-se da passagem desse espírito de destruição francês à Alemanha, à sua recepção pelo idealismo transcendental, cujos alicerces subjetivos e objetivos estavam melhor aptos a recepcionar o princípio da liberdade absoluta e reconciliá-lo com os fundamentos jurídicos e instituições estatais. Como já foi observado na nota 54, isso se deve, em parte, aos fundamentos religiosos do protestantismo no Estado alemão.

externo à obra em questão, Hegel arremata afirmando que “a ideia, o conceito de Direito, finalmente se fez valer aqui, e a antiga estrutura de injustiça não pode mais resistir”. Criou-se, portanto, a possibilidade de uma Constituição, na qual “tudo deve ser baseado nela”, e pela qual ficam estabelecidas as condições de possibilidade de efetivação dos três elementos de um “Estado vivo”, a saber, a) “as *leis* da racionalidade, do direito em si, a liberdade objetiva ou real [...] o livre acesso a todas as instituições estatais”; b) a soberania do governo, o qual se encarrega do “bem-estar do Estado e de todos os seus estamentos”; c) “a tomada de consciência” pelas vontades subjetivas do “querer interior das leis”¹⁷².

Desse modo, uma vez percorrida a constituição, o desenvolvimento e o desfecho do nosso problema, gostaríamos de abordar um importante desdobramento da questão, mas que obteve pouco ou nenhum espaço para ser devidamente trabalhado. Por isso, a seção a seguir visa explorar, de modo mais amplo, a crítica hegeliana ao conceito de contrato social, o qual, como vimos, resta implícito à liberdade absoluta, sendo em grande parte responsável pelos problemas encontrados na efetivação da mesma.

1.5. A ficção destruidora do contratualismo

Concluído o desenvolvimento e o desfecho trágico da liberdade absoluta, podemos agora estender o quadro da análise hegeliana do referido momento fenomenológico para uma crítica mais ampla ao contratualismo. Isso porque, como vimos acima, o fundo problemático do mal-entendido jacobino foi ter realizado uma identificação imediata entre o conceito de vontade geral e a necessidade de cada qual, empiricamente, compô-lo. Em outras palavras, o mal-entendido, ainda que buscasse pôr um fim à alienação que cindia as esferas das vontades singulares e da vontade universal, através não mais da cidadania passiva que vimos irromper no mundo moderno, mas da participação ativa na forma da nação/povo, equivoca-se ao continuar a operar segundo o fundo conceitual da primazia lógica da sociedade civil sobre o Estado, como se este pudesse ser reconstruído a partir do zero, pudesse ser retomado e modificado, ou mesmo abandonado pelas vontades subjetivas do contrato.

Equivoca-se, portanto, a crer em duas ficções que atuam como recursos hipotéticos para a sua autorreflexão e agir político, a saber, 1) a crença em um determinado estado natureza do homem enquanto tal, existente antes de sua suposta associação para um determinado fim

¹⁷² FH, pp. 529-31. Trad., pp. 366-7.

comum, e 2) a crença nessa suposta associação, realizada de modo arbitrário para a constituição do que viria a ser o Estado.

Desde muito jovem Hegel criticara essa noção por suas consequências: do ponto de vista político, o campo intersubjetivo seria sempre uma zona de limitação das liberdades individuais e de sacrifícios, mostrando-se por isso cada vontade subjetiva sempre na condição de um *outro*, de um obstáculo, de elemento não realizável de minha liberdade. Por seu turno, o Estado e o direito potencializam o problema ao se apresentarem perante as subjetividades unicamente como esfera de coerção. O desacerto fundamental dessa noção é a mescla indevida entre direito e estado da natureza, pois, para Hegel, o direito racional não pode se imiscuir com o âmbito da natureza, posto que neste as relações são marcadas pela vontade de dominação, pela violência e pelo arbítrio, ou seja, pelo não-direito. Por conseguinte, caso a associação realizada no hipotético pacto civil deva manter algum grau daquela liberdade presente no estado de natureza, então o problema está dado: o direito assim configurado sempre guardará um resquício do “ser-aí” da violência. A operação hegeliana consiste justamente em radicalizar a separação do direito e da natureza, como nos mostra a seguinte passagem:

A expressão “*direito natural*”, que foi corrente para a filosofia do direito, encerra a ambiguidade [seguinte]: se é o direito enquanto presente no *modo natural imediato*, ou se ele é visado tal como se determina pela natureza da Coisa, isto é, pelo *conceito*. O primeiro sentido era o visado ordinariamente outrora, de modo que se imaginou, ao mesmo tempo, um *estado de natureza* em que devia vigorar o direito natural, é oposto a ele, o estado da sociedade e do Estado que antes exigiria — e traria consigo — uma limitação da liberdade e um sacrifício de direitos naturais. Mas, de fato, o direito e todas as suas determinações se fundam unicamente na *personalidade livre*, em uma *autodeterminação* que é antes o contrário da *determinação-de-natureza*. Por isso, o direito da natureza é o ser-aí da força, e o fazer-valer da violência, e um estado-de-natureza é um ser-aí da força-bruta e do não-direito, do qual nada melhor se pôde dizer senão que *é preciso sair dele*. Ao contrário, a sociedade é antes o estado em que somente o direito tem sua efetividade: o que se tem de sacrificar é justamente o arbítrio e a força-bruta do estado de natureza.¹⁷³

Vê-se logo que Hegel coloca a força bruta e a violência ao lado do estado-de-natureza, onde vale apenas o arbítrio e os caprichos dos sujeitos. Não há como não pensar na filosofia hobbesiana e na sua definição do estado de natureza como aquele campo de guerra de todos contra todos. Hegel parece valorizar a assertividade do filósofo inglês ao afirmar, em sua *História da Filosofia*: “Hobbes interpreta este estado em seu verdadeiro sentido e não se atém num palavrório vazio acerca de um estado bom; o estado de natureza é, pelo contrário, o estado

¹⁷³ ECF, t. 3 § 502.

animal, o estado da própria vontade não subjugada”, o estado de natureza é, portanto “um estado de desconfiança e de guerra de todos contra todos (*bellum omnium in omnes*)”¹⁷⁴.

Se for assim, então podemos interpretar a luta pelo reconhecimento, tão bem desenvolvida na *Fenomenologia*, como um momento anterior ao Estado, ou à efetivação do direito racional, posto que aqui ainda não se pode falar propriamente de “personalidade livre” e nem de “autodeterminação”. Nesse sentido, a violência da luta pelo reconhecimento pode ser interpretada como o começo do Estado, mas apenas enquanto começo fenomênico e não como o seu princípio substancial, porquanto nesse deveria residir a igualdade de reconhecimento e a prevalência do direito racional. Afirma Hegel:

A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*. A *violência*, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do direito, embora seja o momento *necessário* e *legítimo* na passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal. E o começo exterior, ou o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio substancial*¹⁷⁵.

Ainda que Hegel não explicita acima o momento do estado de natureza, é somente nele, onde a violência e o arbítrio podem se impor, que igualmente pode haver a submissão a um senhor ou a submissão entre os homens. No comentário de César Augusto Ramos, quer dizer então que “se os homens permanecem ligados à imediatidade da natureza são passíveis de relações de domínio. Mas se são livres, eles se reconhecem como tais a partir do elemento comum da liberdade em relações de reciprocidade e de mútuo reconhecimento, os quais não estão presentes na exterioridade da natureza”¹⁷⁶.

Em outras palavras, na “imediatidade da natureza”, o Estado aparece ao sujeito como um aparato de coerção¹⁷⁷ posto que fixado em uma relação de exterioridade com a sua vontade particular. O único vínculo possível será aquele reconhecido por um contrato mecânico, o qual

¹⁷⁴ HEGEL. G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Werke 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1971, p. 227 *apud* RAMOS, Cesar Augusto. Hegel e a crítica ao estado de natureza do jusnaturalismo moderno. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 52, 2011, pp. 91-2.

¹⁷⁵ ECF, t. 3, § 433.

¹⁷⁶ RAMOS, Cesar Augusto. Hegel e a crítica ao estado de natureza do jusnaturalismo moderno, op. cit, p. 93.

¹⁷⁷ Sobre a coerção, cabe citar o parágrafo 91 da *Filosofia do Direito*: “Como ser vivo o homem pode certamente ser subjugado (*bezwungen*), isto é, o seu lado físico e qualquer lado exterior seu pode ser submetido à violência de outros, porém a vontade livre não pode, em si e por si, ser *coagida* (*gezwungen*) (§ 5), a não ser na medida em que ela não *se retira a si mesma da exterioridade* na qual ela é retida, ou da representação desta (§ 7). Somente pode ser coagido a algo aquele que *quer* se deixar *coagir* (*zwingen*)” (FD, § 91). Marcos Müller nota como Hegel trabalha aqui com dois verbos, *zwingen* (coagir) e *bezwungen* (subjugar), “para introduzir a sua tese de que o homem, enquanto ser vivo, pode ser subjugado, mas que a sua vontade livre só pode ser coagida enquanto está retida ou se deixa reter pela vida, isto é, que o seu querer enquanto tal, na ‘infinitude irrestrita’ (§ 5) da sua capacidade de poder abstrair de tudo, inclusive da sua própria vida, não é passível de coação” (FD, § 91, nota 232).

se distancia das relações animadas pelo conceito de reconhecimento¹⁷⁸. A mesma crítica já havia aparecido no escrito de juventude *Sobre as Maneiras de Tratar Cientificamente o Direito Natural*, de 1802¹⁷⁹. Nele, Hegel classifica em três as maneiras filosóficas de tratar o direito natural: o empirista de Hobbes, Locke e Rousseau; o formalista, de Kant e Fichte; e o especulativo, que atribui a si próprio como o modo correto de tratar o direito natural, opondo-se, com isso, aos dois primeiros. Vejamos mais de perto a crítica ao modo empirista e, em seguida, a sua aproximação ao conceito da liberdade absoluta.

O problema de uma determinação empirista do direito natural é de ordem metodológica (com consequências graves no campo político), pois o modo empírico parte do pressuposto de uma realidade hipotética, ou se quisermos, de um estado de natureza, constituído por uma multiplicidade de determinações que se encontram separadas umas das outras: “neste caos do estado de natureza, uma multidão indeterminável de determinidades qualitativas, que tem tão pouco, para elas, uma outra necessidade quanto uma necessidade empírica, e não têm umas para as outras nenhuma necessidade interior”¹⁸⁰.

Desse modo, sem nenhum vínculo orgânico possível, resta unicamente a necessidade da criação de uma unidade sobreposta, acima da multiplicidade. Essa unidade, porém, “exprimindo-se como totalidade absoluta, deve necessariamente, para o empirismo, vir juntar-se como algo de outro e de estranho”¹⁸¹. Ora, a criação dessa unidade conceitual exterior traz, segundo Hegel, duas consequências importantes. A primeira é o caráter arbitrário do que se toma por uma unidade acima da multiplicidade, ou seja, o caráter arbitrário do princípio do qual se lança mão para justificar a unidade que se quer realizar conceitualmente. Ou seja, nada o justifica a não ser a contingência do sujeito que o formula. A segunda é o atributo exterior desse conceito perante a multiplicidade, e não sendo, portanto, algo que lhes atravessa

¹⁷⁸ Veremos mais à frente que esse reconhecimento deve ser entendido em sentido amplo, não apenas intersubjetivo, horizontal, mas também o reconhecimento que o espírito objetivo realiza com os indivíduos, as instituições objetivas, os agrupamentos etc. Já sabemos, pela introdução, que a nossa tentativa será de alargar o conceito de reconhecimento a partir de sua matriz honnethiana.

¹⁷⁹ Devemos mencionar a tese principal do clássico estudo de Manfred Riedel (1967), para quem à época do artigo mencionado Hegel ainda estava fortemente influenciado pelas filosofias de Schelling e Espinoza, tentando por isso mesmo realizado uma conexão original entre direito e natureza. Além disso, haveria um fundamento aristotélico da natureza política do homem dada de maneira imediata, o que, segundo o comentador, Hegel abandonaria paulatinamente a partir de Iena, alcançando com isso um pleno desenvolvimento do método filosófico e dialético, com o qual, finalmente, teria ele a possibilidade de uma crítica mais sólida à tradição do direito natural moderno. No entanto, a nosso ver, a crítica mesma que Hegel estabelece no escrito em questão não se alterará posteriormente. O que muda são, de fato, as soluções apresentadas no plano especulativo, que se aprimoram conforme ele desenvolve as noções de espírito objetivo e do direito racional, portanto, à medida que Hegel ganha clareza do desenvolvimento racional das instituições.

¹⁸⁰ DN, p. 47.

¹⁸¹ Ibid., p. 48.

imanentemente, aparecerá sempre sob a marca do estranho. Disso tudo advém o fracasso de se estabelecer um vínculo orgânico entre as partes. Assim,

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 da sociedade e do Estado. Ainda que esta unidade, quer seja por ela mesma ou sob uma relação mais empírica, segundo seu nascimento, quer seja representada como absoluta, recebendo de Deus sua origem imediata, e ainda que na sua subsistência o centro e a essência interior sejam representados como divinos, esta representação, portanto, permanece, de seu lado, algo de formal, que não faz senão flutuar acima da multiplicidade, que não a penetra¹⁸².

Por isso, a multiplicidade só pode ser reconciliada por uma unidade externa, imposta de modo arbitrário sob a alcunha de sociedade ou de Estado, ambos “nomes vazios”. Ocorre que, uma vez admitida a necessidade desse método arbitrário, completamente exterior aos múltiplos, então a única forma de garantir empiricamente a unidade é sob a forma da dominação: “o divino da reunião é qualquer coisa de exterior para os múltiplos [aspectos] reunidos, que, com ele, não podem ser postos senão na relação da dominação (*Herrschaft*)”¹⁸³. Expõe-se, com isso, a necessidade e legitimação da força de coação como inerente ao poder político ali estabelecido, juntamente com o estatuto de violência que a ele cabe praticar. O pacto formado entre os múltiplos o modelou assim. Por outro lado, no entanto, os sujeitos, separados segundo a ordem do múltiplo, só podem lhe assentir positivamente, sem nenhum acesso orgânico à totalidade do direito e sem a possibilidade de formação de vínculos éticos entre si.

De modo ainda mais resumido, o problema em se lançar mão de um recurso hipotético - “ficção da imaginação” - para explicar e legitimar a formação de conceitos harmonizadores - como a sociedade civil ou o Estado - é que ele não pode funcionar como aquilo a que se propõe, a saber, “a de ser um recurso hipotético que se coloca vicariamente no lugar da necessidade da realidade, pois, a necessidade não pode ser um atributo de uma ficção, mas o resultado da unidade entre a possibilidade e a realidade”¹⁸⁴.

A confusão metodológica do modo empírico de tratar o direito natural fica ainda mais evidente, pois, segundo Hegel, “isso que, de uma parte, é afirmado como inteiramente necessário, em si, absoluto, é, de outra parte, ao mesmo tempo reconhecido como algo de não-real, de simplesmente imaginado e como coisa-de-pensamento, ali como uma ficção, aqui como

¹⁸² Ibid., p. 49.

¹⁸³ Ibid., loc. cit.

¹⁸⁴ RAMOS, Cesar Augusto. Hegel e a crítica ao estado de natureza do jusnaturalismo moderno, op. cit., p. 95.

uma simples possibilidade, o que é a contradição mais rude”¹⁸⁵. Dessa confusão vemos surgir o arbítrio como único critério regulador da relação entre os termos. Arbítrio, nesse caso, é também um outro nome para a disposição latente da violência como modo constitutivo dos vínculos entre os múltiplos e a unidade e também dos múltiplos entre si.

Munidos assim da crítica de Hegel ao contratualismo, cabe-nos fazer alguns breves apontamentos a respeito da vontade indeterminada na sua exposição fenomenológica. O primeiro a se notar é que aquilo que a mesma pretende realizar é justamente a superação da relação de exterioridade coercitiva entre os múltiplos e a sua unidade harmonizadora, tentando reconstruir, como vimos, a relação entre eles a partir de uma totalidade mais orgânica, cuja participação de todos na obra universal seria o ponto fundamental. Já sabemos que ela representa exatamente o fim da alienação, do estranhamento que percorre todo o capítulo VI da *Fenomenologia*. Em segundo lugar, nela opera a crítica à noção do agir puramente atomizado, ou seja, a crítica daquele múltiplo formado de individualidades passivas e politicamente desagregadas. Igualmente já sabemos, o que busca é uma unidade do agir individual sob a tutela de um conceito calcado na universalidade.

À vista disso, pode parecer que tal vontade, e o seu correlato mecanismo representativo, escaparia das críticas que Hegel realiza ao contratualismo. Porém, não o escapa de todo, pois ainda incorre no erro de se assentar sobre uma concepção contratualista das esferas em jogo. Nessa lógica, o mal-entendido jacobino da vontade geral, como vimos, implica em reconstruir o Estado a partir de uma *tábula rasa*. Ou seja, ela ainda se coloca sob a égide primordial do pacto, ou se se quiser, de uma reconstrução, ainda que por meio do Terror, do pacto anteriormente realizado.

Ora, mais uma vez, como no contrato impera o arbítrio e o capricho dos sujeitos, não há necessidade imanente que constitua um vínculo orgânico entre as partes. Também por isso, seguindo essa matriz conceitual, é sempre possível reestabelecer um novo contrato a cada vez que um sentimento de alienação perpassa os múltiplos (ou as vontades singulares) e, portanto, nenhuma estabilidade política pode se formar a partir daí. De igual modo, caso o pacto conceda à sociedade a sua primazia unificadora, então novamente falamos da força do arbítrio dos indivíduos em entrarem ou não no pacto e no capricho dos mesmos em determinarem as formas do contrato. Observa-se, assim, que resquícius do estado de natureza adentram novamente na

¹⁸⁵ DN, p. 45.

vontade geral e, por conseguinte, a indicação da violência como proposta moduladora, o que vimos acontecer no desfecho trágico que o Terror representa.

Certamente, um observador atento poderia nos indagar, nesse momento, a respeito do parágrafo 66 da *Filosofia do Direito*, onde Hegel abertamente fala em defesa de alguns direitos inalienáveis e imprescritíveis, passagem essa que o reaproximaria da posição jusnaturalista e colocaria em dúvida a sustentação de nossa posição. Ali afirma ele: “*Inalienáveis (Unveräußerlich)* são, por isso, os bens ou, antes, aquelas determinações substanciais que constituem a minha pessoa mais própria e a essência universal da minha autoconsciência, como minha personalidade em geral, minha vontade livre universal, minha eticidade, minha religião, assim como é imprescritível o direito a elas”¹⁸⁶.

Porém, esse não é um problema se desassociarmos a crítica do contratualismo à crítica do jusnaturalismo. Ao afirmar a inalienabilidade dos direitos da liberdade da pessoa, da propriedade e da religião, os quais não poderão mais, especialmente após a Revolução, escapar ao direito positivo de um Estado minimamente racional, Hegel não faz referência a uma concepção de direitos presentes em um mítico estado de natureza, mas daqueles adquiridos pelo homem como saldo final de um longo e conflituoso processo histórico. Essa é a distinção fundamental aqui, pois com ela podemos localizar duas acepções do termo “natureza”: a primeira, tomada como eixo fundante da teoria contratualista, relacionada portanto àquela “ficção”, à desarticulação das subjetividades em conflito e à sua derivação em um Estado baseado na coerção; a segunda, orientada pela liberdade do homem historicamente adquirida conforme o desenvolvimento da razão na história, e sobre a qual as relações de reconhecimento poderão ter lugar, dotando o Estado de outras dinâmicas. Como bem nota Domenico Losurdo:

Em Hegel, ao contrário, a recusa da teoria contratualista não comporta absolutamente a colocação em discussão da existência de direitos inalienáveis e imprescritíveis, e isso graças à distinção que se faz entre os dois diferentes significados do termo “natureza”. Decerto, não existem direitos fundados no estado de natureza, pois este é o reino da violência generalizada; e, portanto, é imprópria a idéia de um “contrato” estipulado com a finalidade de garantir direitos existentes já no estado de natureza. Isso vale tanto para Bentham quanto para Hegel. Mas esse último identifica um segundo e diverso significado do termo “natureza”, que significa a determinação substancial e irrenunciável do homem [...]. A liberdade é, sim, um direito natural e inalienável, mas de uma natureza produzida pela história, de uma “segunda natureza”¹⁸⁷.

¹⁸⁶ FD, § 66, p. 141. Trad., p. 275.

¹⁸⁷ LOSURDO, Domenico. Hegel, Marx e a tradição liberal. São Paulo: Unesp, 1997, p. 89-93.

Somente desse modo, 1) desassociando a crítica ao contratualismo da crítica ao jusnaturalismo e 2) duplicando o sentido de natureza que esse último termo comporta é que Hegel poderá falar de uma “segunda natureza” oriunda do processo espiritual no qual o homem busca edificar um mundo em que possa realizar a sua liberdade e reconhecer-se. Com efeito, aquilo que denominamos Estado racional deverá se estabelecer sim segundo os princípios dos direitos naturais do homem, mas somente quando estes se remeterem aos direitos da segunda natureza do homem historicamente consolidada.

Providos desse aparato conceitual, temos mais clara a passagem na qual o filósofo alemão associa direito, vontade livre e segunda natureza, conforme vimos na introdução: “o solo do direito é, em geral, o elemento-espiritual, e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida são a *vontade* que é *livre*, de modo que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza”¹⁸⁸

Diante disso, ainda que a vontade geral parta dos equivocados pressupostos contratualistas, ou que ela desemboque no Terror, ou ainda que impossibilite qualquer configuração estável do Estado, colocando-o numa posição de permanente crise, ela, enquanto princípio universal elevado à condição de senhor do mundo - embora ainda abstrato -, não poderá ser mais descartada dos critérios mínimos para a configuração do direito racional e das instituições a ele pertencentes. Nas palavras de Joachim Ritter: “Depois que ela [a Revolução] fez da liberdade para todos, como homens, o princípio do direito (*Recht*), todas as instituições e leis positivas que a contradizem perdem, pelo processo de necessidade histórica, toda pretensão legítima de validade e, na visão de Hegel, isso é verdade tanto objetiva quanto historicamente. [...]. Não é mais possível recuar em relação a esse princípio. Agora mesmo, em princípio, o direito do homem atingiu a universalidade da espécie”¹⁸⁹.

1.6. Conclusão

Conseguimos visualizar, agora, de modo mais nítido, a composição do nosso problema: o modelo de representação aqui em jogo assenta-se numa concepção de liberdade para a qual toda determinação se torna limitação. Na verdade, toda limitação se traduz, para ela, como um rebaixamento das possibilidades de uma cidadania ativa. Por isso, ela busca se desgarrar

¹⁸⁸ FD, § 4, p. 46. Trad. p. 165.

¹⁸⁹ RITTER, Joaquim. *Hegel and the french revolution*. Massachusetts: MIT Press, 1984, p. 52.

daquela simples entificação da vontade particular hipostasiada como diretriz primária da relação entre as vontades singulares e o Estado e entre as vontades entre si, como o faria aquela concepção de liberdade tão cara ao liberalismo.

Longe disso, a vontade indeterminada diz respeito a um conceito de liberdade cuja execução é posta em prática basicamente a partir de três gatilhos, a saber, 1) a descoberta de um Eu universal, concebido através da vontade comum direcionada a um fim compartilhado, cuja exigência primeira se fundamenta 2) na possibilidade de transcendência de todas determinações egoísticas da vontade e de todas limitações da sua inserção dentro de uma ordem social, as quais são vistas por ela pelas lentes 3) do sentimento de alienação perante as estruturas políticas e sociais do mundo moderno. Daí que tampouco podemos retomar a dicotomia entre mandato livre e mandato imperativo. A representação deve antes significar a autenticidade¹⁹⁰ de sua posição imediatamente política e do seu agir referido ao todo, os quais lutam contra o rebaixamento da cidadania a um grau de mero consentimento ao poder.

Porém, alerta-nos Hegel, o problema é que toda a estrutura representacional, para ter alguma validade e significação na sua acepção moderna, requer um grau mínimo de identificação dos indivíduos com as instituições que compõe o círculo eleitoral, sejam elas as classes, estamentos, os mecanismos de representação, os procedimentos de resolução das decisões tomadas, a definição dos sujeitos aptos a eleger, os interesses diversos e conflitantes de cada grupo (ou massas espirituais) e, sobretudo, um arranjo político adequado.

Dessa maneira, como tentamos enfatizar ao longo do capítulo, a indeterminação da vontade evidencia o surgimento de uma concepção de liberdade sempre à espreita - possibilitada pela separação entre um Eu particular, marcado pela passividade perante a desigualdade do mundo e de resiliência de sua atuação nesse último, e um Eu universal, marcado *reflexivamente* pela atividade de sua vontade no mundo e comprometido com um forte senso de igualdade - e com ela uma poderosa crítica da ineficácia alienante que a estrutura representacional, colocada em jogo pela política moderna, simboliza para os indivíduos, sem a capacidade, porém, de uma consistente reordenação do mundo político, tal como ela se propõe.

¹⁹⁰ SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. op. cit., p. 61: “Pois a autenticidade, quando hipostasiada, só poderia produzir uma noção de liberdade negativa que, quando utilizada como guia para a ação política, nos leva diretamente ao terror”. Por sua vez, essa autenticidade “veria, nas leis, apenas a coerção e a violência institucionalizada sob a forma do direito positivo, já que as leis nunca seriam condizentes com aquilo que Hegel chamou, na Fenomenologia do Espírito, de ‘as leis do coração’”.

Inabilidade pois, como vimos, essa liberdade está desprevenidamente assentada sobre o solo frágil das vontades tomadas singularmente, ou seja, atomizadas e ordenadas pela ficção do contrato social. Essa abstração da vontade, quando adotada como princípio de estruturação representativa pode agir apenas negativamente, posto que não sabe como ordenar um conjunto associativo de vontades comuns, por onde começar a interpelar o Estado. A violência e o Terror restam como consequências inevitáveis do nosso primeiro modelo. Daí, também, a possibilidade de falarmos de um “sofrimento de indeterminação” a nível propriamente político, oriundo desse conceito equivocado de liberdade. Mais do que isso, exibem-se as feições de um Estado quando modelado a partir da atomização da vontade, ainda que, não custa repeti-lo, o seu fim tenha caráter universal.

Dito de outro modo, a exposição da Liberdade Absoluta e o Terror identifica um *problema* de grande importância para a estabilidade do mundo político no seu ordenamento representativo, pois ela nos elucida justamente esse momento no qual o indivíduo moderno descobre o poder que ele tem de dar a si mesmo universalidade (o caráter indeterminado de sua vontade), isto é, de extinguir toda particularidade, toda determinação limitante, fato pelo qual advém então a questão: como se faz para impedi-lo de se sentir “alienado de todas as estruturas que compõe o estado e a sociedade (papéis sociais, instituições constitucionais, mecanismos de representação, procedimentos de tomadas de decisão)?”¹⁹¹.

O problema pode parecer, à primeira vista, algo datado, mas gostaríamos de ressaltar dois autores que retomam nossas questões e de modo bastante semelhante. Assim, ao tratar do sentido oculto da noção de democracia, Jacques Rancière, em *Ódio à democracia*, coloca-se involuntariamente no debate aqui exposto. Para ele, a noção de democracia, enquanto fundamento principal da política, deve ser compreendida como a força de destituição das normas e instituições das oligarquias dominantes, que tendem a enquadrar a vontade do agir dos sujeitos dentro das limitações atribuídas, o que ele denomina *trabalho de polícia*.

Desse modo, por democracia pode-se entender fundamentalmente o trabalho permanente de dissolução do “princípio uno da comunidade que legitime a ação dos governantes a partir das leis inerentes ao agrupamento das comunidades humanas”. Diante disso, o filósofo francês nos apresenta a *oposição* entre democracia e representação, uma vez que essa última “é, de pleno direito, uma forma oligárquica, uma representação das minorias

¹⁹¹ STERN, Robert, *Routledge philosophy guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 167.

que têm título para se ocupar dos negócios comuns. [...] E a eleição não é em si uma forma democrática pela qual o povo faz ouvir a sua voz. Ela é originalmente a expressão de um *consentimento* que um poder superior pede e que só é de fato consentimento na medida em que é unânime [...] A representação é, em sua origem, o exato oposto da democracia”. Mas justamente aí, no poder de dissolução das determinações encontradas e na desconfiança com a instituição representativa, é que a sua concepção de democracia se assemelha, em alguma medida, ao conceito de liberdade absoluta e o seu agir essencialmente negativo, pois “a palavra democracia não designa propriamente nem uma forma de sociedade nem uma forma de governo [...] E não existe governo democrático propriamente dito. Os governos se exercem sempre da minoria sobre a maioria”. Tudo isso acaba por afastar a democracia da “forma de vida dos indivíduos empenhados em sua felicidade privada” para colocá-la como “o processo de luta contra essa privatização, o processo de ampliação dessa esfera”¹⁹².

Encontramos uma posição bastante similar na crítica que Hanna Pitkin faz (em notável contraste com as suas posições assumidas anteriormente) ao conceito de representação política. Como ela nota, as instituições representativas modernas, originalmente projetadas para abrir o domínio público ao povo em sentido lato, sobretudo àqueles segmentos sociais anteriormente excluídos, têm, na verdade, “servido para desencorajar a cidadania ativa”. Nesse sentido, segundo ela, apenas a “participação democrática direta”¹⁹³ proporciona uma alternativa real para o dilema entre o mandato imperativo - sobre o qual estão em jogo apenas interesses particulares e se reduz enormemente a vida pública, uma vez que os próprios debates públicos ficam minados - e o mandato independente - no qual o agente representativo se torna um usurpador perante a liberdade popular. Daí que a autora curiosamente lance mão de uma construção próxima àquilo que a caracterização hegeliana projeta no mal-entendido jacobino:

Mas se sua função real é a de dirigir nossa vida pública compartilhada e se seu valor real reside na oportunidade de dividir poder e responsabilidade sobre aquilo que estamos fazendo conjuntamente como sociedade, então ninguém mais pode fazer minha política “por” mim e a representação pode significar apenas, na maior parte das vezes, a exclusão da maioria das pessoas dos benefícios da política¹⁹⁴.

A exigência da figura de um Eu soberano imediatamente lançado à esfera política é novamente mobilizada sem que se saiba, no entanto, como e por onde ele poderia atuar. O problema, do

¹⁹² RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, pp. 68-78.

¹⁹³ PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e ideias. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 2006, p. 42-3.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 42.

ponto de vista hegeliano, como já sabemos, é que nessa exigência 1) dificilmente se visualiza como esse Eu conseguiria se desembaraçar do processo de atomização do qual partiu e alcançar uma “vida pública compartilhada”, positivamente construtiva; mas também 2) nada garante que esse Eu seja tão soberano assim, tão ciente de si como se imagina e, por fim, 3) nada garante que a vontade pessoal, essa “minha política por mim”, dada de antemão ao processo político, possa ter alguma racionalidade. Corre-se o risco de, seguindo ainda a abordagem hegeliana, abrir mão das instituições de mediação em prol de um trânsito imediato ao político.

Antes de tentarmos explorar as respostas que Hegel conseguirá dar à questão, devemos elucidar um problema diametralmente oposto ao visto neste capítulo. Trata-se da crítica à representação política fundada nos preceitos liberais, no qual o representar ocorre nos limites estreitos das vontades ensimesmadas, sem a ocorrência de uma formação geral da vontade, sem a busca pela transcendência de todas as determinações egoísticas, mas também sem a destruição das massas “espirituais” que organizam o todo, ou daquela fúria de destruição que busca de tudo participar. Quais os problemas que Hegel enxerga nessa concepção? Quais os riscos ela traz para a manutenção do Estado? Quais os problemas na sua efetivação? Esse será o tema do nosso segundo capítulo.

CAPÍTULO 2. A vontade determinada nos seus labirintos representativos

2.1. Introdução

Vimos no capítulo anterior a maneira como se configura a indeterminação da vontade, a primeira e mais abstrata forma de liberdade com a qual as instituições representativas e o Estado devem lidar. Pudemos visualizar como, quando unilateralizada, a liberdade absoluta, encarnação concreta revolucionária desse primeiro modelo de vontade, engatilhava um processo de efetivação que acabava por se tornar pura “fúria de destruição”, não somente bloqueando qualquer mediação de acesso dos indivíduos ao campo da uma racionalidade propriamente política como também definhava toda e qualquer manutenção dos mecanismos representativos de governo, ou melhor, definhava o próprio governo.

No entanto, também é verdade que o saldo não foi de todo negativo, sobretudo do ponto de vista de uma filosofia da história hegeliana. Na clássica interpretação de Joachim Ritter sobre a questão, fica claro que o princípio de liberdade do homem foi elevado, com a Revolução, “a ‘princípio intelectual do Estado’ e a estabeleceu nos ‘direitos do homem e do cidadão’ como um ‘direito natural’. Por essa razão, a ‘velha estrutura de injustiça’ não foi capaz de oferecer qualquer resistência contra ela”. Ou seja, depois que a liberdade para todos homens, enquanto homens, veio ao mundo e se tornou o princípio regulador do Estado, “todas as instituições e leis positivas que a contradizem perdem, pelo processo de necessidade histórica, toda pretensão legítima de validade e, na visão de Hegel, isso é verdade tanto objetiva quanto historicamente”. Diante disso, segue o comentador, o problema consiste “em encontrar a forma legal da liberdade e, isto é, em desenvolver uma ordem legal que esteja de acordo com a liberdade da individualidade e faça justiça a ela, e permita que o indivíduo seja ele mesmo e alcance sua determinação humana”¹⁹⁵.

Na letra hegeliana, uma boa tradução desse reconhecimento objetivo de um direito universal se encontra na seguinte passagem da *Filosofia do Direito*: “pertence à formação, ao pensar enquanto consciência do singular na forma da universalidade, que eu seja apreendido enquanto pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. *O homem vale assim, porque ele é homem*, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, pela qual o pensamento vale, é de uma importância infinita”¹⁹⁶. Pois bem, se a interpretação for

¹⁹⁵ RITTER, Joaquim. *Hegel and the french revolution*. Massachusetts: MIT Press, 1984, pp. 47-52.

¹⁹⁶ FD, § 209, p. 360-1. Trad. p. 477.

correta, também não deixa de sê-lo o acento marcadamente individualista que dela se origina. Com efeito, essa forma de liberdade, protegida pelo princípio universal da igualdade jurídica e das prerrogativas morais em interação social, poderá repreender a universalidade da *volonté générale* por ser um mero sonho utópico, um dever-ser (*sollen*) abstrato cuja violência se originou do não-reconhecimento dos princípios que regem a esfera social.

Por isso, analisaremos a partir de agora o seu polo oposto, a saber, a determinação da vontade, o seu enclausuramento nas representações formais da liberdade e como elas buscam, de igual modo, obter um grau de participação legítima no mundo político. Dito de outra forma, trata-se de analisar a maneira pela qual tal modelo se configura como uma espécie de crítica pervertida da indeterminação da vontade jacobina, pois, como veremos abaixo, a vontade determinada acolhe, em pleno acordo, tudo aquilo que a vontade indeterminada criticava: a participação limitada do indivíduo nas esferas sociais, o seu enquadramento institucional, toda forma de diferenciação e particularização do seu agir como, também, o comissionamento de sua vontade aos representantes *eleitos*, em suma, a vontade aceita, nesse estágio, todos os princípios que tornam possível o bom funcionamento daquele Estado antes despedaçado pela sua variante indeterminada.

Porém o faz a um preço social e institucional igualmente elevado: a efetivação de outra face da abstração e das patologias que lhe correspondem. A busca por um *vínculo abstrato* entre um modelo de liberdade que, veremos, é aquele fomentado principalmente no terreno da sociedade civil, com suas dinâmicas conflituosas e dissociativas, e a participação política através do voto individual, livre e periódico, ocasionará problemas graves para a estabilização do Estado, colocando-o assim novamente num estado de crise permanente¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Numa outra linguagem, talvez não tão distante das preocupações hegelianas, Reinhart Koselleck, em *Crítica e Crise*, traçou as origens históricas e intelectuais disso que ele chamou de “soberania da sociedade”. De modo resumido e apenas a título de primeira aproximação do nosso objeto, a separação entre sociedade civil e Estado se dá nos seguintes termos: a sociedade civil, campo dos interesses burgueses, inicia um conflito permanente contra o Estado a partir de sua exclusão do mesmo quando da formação dos Estados Absolutistas, mas como aquela se encontra sempre legitimada pelas filosofias da história, de cunho moral e progressista, cujo desenlace final é a utopia de uma *sociedade sem Estado*, a batalha já está ganha de antemão. Ou seja, quanto mais se diz apolítica, mais a crítica moral oriunda da sociedade civil ganha em intensidade política, e quanto maior a intensidade política, maior a crise aberta no Estado. A dissimulação provoca a retroalimentação dos mecanismos de crítica e crise, configurando assim a “soberania da sociedade” perante o Estado, pois, diz-nos o autor, “as sentenças do foro interior moral reconhecem na realidade vigente apenas um ser imoral, cuja condenação era exigida”, e portanto, “da crítica soberana nasce, de maneira desimpedida, a soberania da sociedade. Na condição de autor, o intelectual burguês acreditava ser também criador de autoridade. A ameaça de guerra civil, cujo fim era imprevisível, já estava moralmente decidida para o burguês” (1999, pp. 159-160). É bem verdade que o autor restringe a sua reconstrução até a explosão revolucionária francesa. No entanto, como tentaremos mostrar aqui, os problemas identificados permanecem válidos para a abordagem hegeliana e essa “soberania da sociedade” irá gerar patologias a nível político e institucional.

Como resultado, embora essa forma de liberdade de algum modo avance na superação dos impasses produzidos pela indeterminação, quando unilateralizada, acaba por engendrar os seus próprios embaraços. De modo similar ao que vimos no primeiro capítulo, há um problema de fundo que a perpassa, a saber, o conceito de liberdade por ela acriticamente pressuposto e sobre o qual pretende construir a sua participação nos assuntos do Estado, com o seu respectivo modelo de representação política. Variando os termos, podemos entender a crítica de Hegel ao que chamaremos de modelo de representação política liberal como uma crítica aos seus pressupostos conceituais de liberdade em operação, os quais incidem sobre o próprio *modus operandi* da representação política, acarretando, uma vez mais, um estado de crise das instituições. Porém, antes de adentrarmos propriamente no capítulo, gostaríamos de elucidar brevemente alguns pressupostos básicos sobre os quais trabalharemos ao longo do percurso.

Em primeiro lugar, devemos ressaltar uma certa insuficiência teórica na apresentação da *Filosofia do Direito* para os temas abordados, a saber, os problemas que as má-concepções (ou representações, no sentido da *Vorstellung* hegeliana) de representação política fazem emergir. Assim, encontraremos os desenvolvimentos que nos interessam majoritariamente em notas explicativas do próprio Hegel ou nos adendos aos parágrafos da referida obra¹⁹⁸. Embora eles nos auxiliem razoavelmente para os fins aqui buscados, muitas vezes são colocados de forma demasiado sucinta. Isso nos obrigou a recorrer aos escritos políticos do filósofo, de modo buscar ali o desenvolvimento de ideias que foram tão somente mencionadas nas linhas da *Filosofia do Direito*. Há, ainda, um segundo ganho nessa metodologia, qual seja, o de visualizar mais concretamente, do ponto de vista histórico e sociológico, as críticas por ele formuladas. Dito isso, recorreremos ao escrito sobre as *Atas da Assembleia do reino de Württemberg nos anos 1815 e 1816* (EA), publicado em 1817, e também ao escrito *Sobre a Reformbill Inglesa* (ERB), texto publicado em 1831, os quais funcionarão como apoio explicativo ao que se trata de modo ainda alusivo na *Filosofia do Direito*.

Em segundo lugar, dada a tonalidade de esboço com o qual Hegel traça as principais dificuldades de um governo representativo moderno (com os seus partidos em conflito, o direito ao voto estendido, o direito amplo à eleição, inclusive presidencial etc.), ficamos obrigados a

¹⁹⁸ Os *Zusätze* ou os chamados Adendos se referem, de modo geral, às anotações de Eduard Gans, que foi discípulo de Hegel. Na verdade, eles são o resultado da elaboração de Gans a partir de anotações feitas dos cadernos de aula de outros dois discípulos - Hotho e Von Griesheim - e também de notas marginais da *Filosofia do Direito* realizadas pelo próprio Hegel. Cabe mencionar que os Adendos não são provenientes do texto original de Hegel, porém, podem auxiliar na interpretação da obra e seu contexto, tornando claras, certas referências e acréscimos que seriam difíceis de serem compreendidas sem eles.

realizar considerações que extrapolam temporalmente as próprias considerações do filósofo. Com efeito, faremos, por vezes, um exercício de projeção das considerações hegelianas para questões - teóricas e políticas - que não estavam, ainda, plenamente desenvolvidas em seu tempo. Buscaremos atenuar esse diapasão cronológico mostrando como a sua teoria produz um frutífero diálogo com as mesmas. Isso porque, como veremos, o fundo substancial de sua teoria já porta consigo os contrapontos necessários aos principais pilares de algumas das modernas teorias da representação política.

Por fim, gostaríamos de retomar a questão problematizada na introdução deste trabalho, a saber, de que o tipo de patologia que aqui se descreve pode provocar um sofrimento de determinação. Pois, embora Axel Honneth tenha o mérito de, por um lado, identificar as formas equivocadas de liberdade na *Filosofia do Direito* e, por outro, localizar os sintomas a elas relacionados, chamando tal processo de sofrimento de indeterminação, o teórico alemão acaba por se ater somente ao lado da indeterminação, obscurecendo o fato de que, para Hegel, também se sofre por determinação, pois esta não deixa de ser unilateral. Recordemos então a passagem que nos serve de horizonte conceitual para o capítulo:

O *eu* é igualmente o passar da indeterminidade indiferenciada à *diferenciação*, ao *determinar* e ao *pôr* de uma determinidade enquanto um conteúdo e objeto [...] o *eu* entra no *ser aí* em geral; – [é] o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do eu. Esse segundo momento, o da *determinação*, é, tanto quanto o primeiro, *negatividade*, suprasumir [:] é, com efeito, o suprasumir da primeira negatividade abstrata [...] O eu é esta solidão e esta absoluta negação. A vontade indeterminada é, nessa medida, tão unilateral quanto aquela que fica meramente na determinidade¹⁹⁹.

Por conseguinte, o modelo com o qual trabalharemos a partir de agora diz respeito àquela configuração social de um Eu solipsista, que se por um lado avançou até a determinação da vontade em um algo, em uma escolha, por outro, está sempre sob o risco de um espriamento geral dessa relação para toda sociedade²⁰⁰. Um risco real de atomização, que colocará em

¹⁹⁹ FD, § 6. p. 52-4. Trad., p. 173-7

²⁰⁰ A melhor descrição das bases subjetivas do modelo talvez se encontre na seguinte formulação hegeliana: “A tendência a buscar dentro de si, *voltando-se para o interior*, o que é justo e bom, e a sabê-lo e determiná-lo a partir de si, aparece, como configuração mais geral na História (em Sócrates, nos Estoicos etc.), em épocas em que o que vige na efetividade e nos costumes como justo e como bom não pode satisfazer a uma vontade melhor; quando o mundo existente da liberdade torna-se infiel a essa vontade, ela não se encontra mais a si mesma nos deveres vigentes e deve procurar recuperar somente na interioridade ideal a harmonia perdida na efetividade” (Ibid., § 138, p. 259. Trad. p. 375). Vladimir Safatle, por sua vez, visualiza o modelo acima como a hipóstase catastrófica da autonomia moral e do livre arbítrio, gerando o que chamaremos de atomização social: “Pois a atomização social não implica apenas transferência do polo de decisão sobre a orientação da conduta para os ombros dos indivíduos. Ela implica também um *modo atomizado de compreensão da dinâmica da vida social*, compreensão da vida social como justaposição de vontades individuais”. Com isso, segue o comentador, “os modelos da autonomia individual e do livre-arbítrio acabam por produzir uma imagem da sociedade como conjunto de normas, instituições e regras capazes de garantir a plena realização dos sistemas particulares de interesses que se orientam a partir de sua própria

marcha um modelo de representação política específico, assentado no voto individual, secreto e periódico, o qual, já à época de Hegel ganhava amplitude nos países da Europa central. Nesse sentido, o capítulo deve localizar, nos apontamentos da filosofia hegeliana, as consequências sociais e políticas de efetivação de uma estrutura política representacional fundada *unilateralmente* na composição atomista dos indivíduos.

Um primeiro indício, ainda abrangente, do que pretendemos aprofundar, aparece na representação comum (no sentido de *Vorstellung*) da vontade que busca, embora singular e desvinculada dos laços sociais, tomar parte nos assuntos do Estado, elevando a abstração de sua autoconcepção individual à estatua de figura política:

O fato de que *todos* singularmente [*alle einzeln*], devam singularmente tomar parte na deliberação e na decisão sobre assuntos universais do Estado, porque esses todos são membros do Estado e seus assuntos são assuntos de *todos*, pelos quais eles têm o *direito* ser concernidos em seu saber e na sua vontade – essa representação (*Vorstellung*), que queria pôr o elemento *democrático sem nenhuma forma racional* no organismo do Estado, que apenas seria mediante essa forma, vem tão facilmente à mente, porque ela se detém na determinação *abstrata* de ser membro do Estado, e o pensamento superficial se atém a abstrações²⁰¹.

Dito isso, a fim de aclarar as referidas abstrações, o capítulo assume a seguinte configuração: em primeiro lugar, veremos as críticas que Hegel realiza à representação política dita liberal, efetivada segundo os ditames da separação dos poderes e do voto individual, secreto e periódico (2.2.). Embora não haja aqui um tratamento sistemático por parte de Hegel, como fora o caso da Revolução Francesa, pode-se identificar quatro componentes dessa crítica, a saber, a crítica

visão sobre a realização do bem e das riquezas” (2012, p. 80). Como procuramos defender na introdução, no entanto, não se trata apenas de autonomia moral, mas também da plena efetivação dos direitos subjetivos e da possibilidade neles inerente à particularização da vida individual. Ambas as esferas estão aqui operando.

²⁰¹ FD, § 308, p. 477. Trad. p. 646. Para Hegel, na base desse “elemento democrático sem nenhuma força racional” está a liberdade optativa, cujo ápice político é o voto. No entanto, como nos lembra Charles Taylor, em *A ética da autenticidade*, o problema da liberdade concebida como escolha pessoal, ou ainda autêntica, é que, com a intenção de valorar as diferenças que se apresentam a um Eu soberano, elas acabam por escorregar “para uma afirmação da própria escolha”, no sentido de que “todas as opções são válidas porque são escolhidas livremente, e é a escolha que confere valor”. Há assim uma espécie de autorreferencialidade da escolha e do ato de optar. Contudo, “essa implicação nega a existência de um horizonte de significado preexistente, através do qual algumas coisas valem a pena e outras nem tanto”. Ou seja, nesse processo de nivelamento geral dos valores atrelados aos objetos de escolha, “a diferença anteriormente afirmada torna-se insignificante”, pois falta a essa concepção de liberdade autodeterminante a compreensão de que “*independentemente de minha vontade*, há algo nobre, corajoso”, que aparece como “algumas questões mais significativas que outras”. Portanto, conclui, o autor, “o ideal de autoescolha supõe que existam outras questões de significado além da autoescolha” (2011, pp. 47-49). Traduzindo os termos para o nosso vocabulário, podemos afirmar que a liberdade de escolha como procedimento de participação política peca por se tornar um mecanismo autorreferente, fundando tão somente na valoração de um Eu que pode optar entre candidatos e programas, desvinculando-se de todas as normas, interações e valorações preexistentes à escolha. Nessa abstração, porém, a escolha destrói a sua própria condição, tornando a diferença que ela buscava valorar um ideal insignificante. No nosso modelo representativo, a conclusão se mostrará nas patologias a serem expostas a seguir.

à incapacidade do modelo em transpor os interesses meramente subjetivos dos eleitores para um bem comum, a crítica à tendência à desmobilização política por parte do eleitorado, a crítica à abertura de possibilidade de uma captura do Estado, esfera por excelência do universal, por interesses particulares e, relacionado a esta, a sua captura por lideranças personalistas. Em seguida, explicitamos as críticas hegelianas a um pressuposto conceitual já em atuação, mas relativamente oculto no nosso percurso, a saber, uma concepção de povo, tomado como imediata e naturalmente formado, sobre o qual atua o modelo em questão (2.3.); em terceiro lugar, abordaremos o terreno fértil onde concepções insuficientes de liberdade - tanto o primeiro quanto o segundo modelo - deitam raízes, a saber, a sociedade civil moderna (2.4.). Analisaremos o modo como nela atuam forças centrífugas, oriundas principalmente do seu fundamento de abstração social, que estão plenamente adequadas aos modelos representativos problemáticos.

2.2. As críticas à representação política na *Filosofia do Direito* de Hegel

Podemos recensear quatro argumentos de Hegel contra a forma de participação política que hoje diríamos democrática, ou seja, aquela forma assentada prioritariamente nos votos individuais de cada cidadão para a escolha, de tempos em tempos, de um representante que deverá atuar em alguma das esferas governamentais, seja o poder executivo, seja o legislativo. Como é sabido, o modelo do que hoje se conhece por teoria moderna da democracia aparecia a Hegel, e a grande parte de seus contemporâneos, exclusivamente como o modelo grego, cuja crise se configurara historicamente como uma anarquia das vontades dispersas, interpretação essa muito influenciada pelos escritos de Platão e Aristóteles²⁰².

No entanto, isso não impede que boa parte dos argumentos hegelianos sejam válidos para a teoria da representação moderna, sobretudo se levarmos em conta o 1) lugar de destaque

²⁰² Nesse sentido, John Dunn, em *A história da democracia: ensaio sobre a liberação de um povo*, apresenta as críticas realizadas pelos citados filósofos ao modelo democrático. Indo além, ele nos demonstra como, mesmo na Revolução Americana e também em grande parte na Francesa, o espectro de uma sociedade pavimentada no modelo democrático continuava a amedrontar as cabeças dos principais teóricos de então, devendo aparecer apenas quando resguardada, em primeiro lugar, pelo bom funcionamento da economia liberal de uma burguesia que ganhava pleno campo de atuação. Segundo o cientista político, somente com Robespierre e depois com a Conspiração dos Iguais, liderada por Babeuf, é que a democracia se declararia, abertamente, conforme sua acepção mais profunda, a saber, uma potência igualitária atuante em todos os campos da vida social, quer seja na ordem econômica quer na ordem política (2016, pp. 173-182). Bernard Manin (1997), por outro lado, abandona o termo para caracterizar os modernos sistemas representativos, mostrando como os fundamentos da democracia diziam respeito menos à igualdade de voto e muito mais à igualdade de participação no governo, diferença essa já sublinhada no capítulo anterior. Por isso, o autor opta por utilizar o termo governo representativo para o que corriqueiramente se chama democracia. De nossa parte, a fim de diminuir o teor filosófico que o termo representação democrática porta, optamos por fazer uso de governo representativo.

que as ciências econômicas assumem na filosofia política hegeliana, o que introduz um elemento de tensão entre o âmbito econômico e o político, o que, por sua vez, leva tanto 2) à necessária separação das esferas da sociedade civil e do Estado, demarcando os respectivos campos de interesse, de atuação e suas limitações, quanto 3) à consagração do mandato livre dos deputados, aos quais cabe respeitar os interesses universais do bem comum nacional através da deliberação nos parlamentos. Por tudo isso, gostaríamos de ir mais a fundo no argumento hegeliano para verificar o seu procedimento crítico, de modo a embasar os pontos falhos que o filósofo enxerga nessa forma da deputação denominada abstrata. Para fins de análise, não discutiremos tanto o valor normativo que o modelo representativo em questão apresenta, mas sim as patologias e as crises institucionais que ele enseja.

2.2.1. A lacuna intransponível do interesse subjetivo

Quanto ao primeiro argumento, cabe lembrar que Hegel, seguindo os passos de Sieyès contra a vontade geral na sua interpretação jacobina, não será contra a deputação, a delegação ou o comissionamento da vontade. Por observar a complexificação da dinâmica estrutura da sociedade civil, terreno no qual os indivíduos ver-se-iam cada vez mais mobilizados e demandados para atuarem na asseguuração econômica individual e coletiva, ele ressalta a importância das Assembleias e do poder legislativo dentro de um Estado racional como “a) o poder de determinar e fixar o universal”²⁰³. No entanto, este poder não atuará sozinho e terá, nele, a participação dos dois outros momentos, o monárquico, como singularidade que decide e age de forma suprema, e pelo poder governamental, enquanto “momento consultivo dotado especialmente de conhecimento concreto e da visão de conjunto do todo”²⁰⁴.

E assim, com tal esquema em vista, Hegel pode afirmar que a função da assembleia é “trazer os assuntos universais à existência”, mas também de trazer para a assembleia a existência do “momento da *liberdade formal subjetiva*, a consciência pública enquanto universalidade empírica das maneiras de ver e dos pensamentos dos *muitos [der Vielen]*”²⁰⁵. Trata-se, portanto, de um papel de mediação entre o aparato estatal e a formalidade subjetiva.

Ora, mas exatamente na necessidade de transpor uma esfera à outra é que reside o nosso problema, pois se tomarmos o modelo unilateral de liberdade como um terreno de particularidades atomizadas em conflito entre si, em conflito contra os interesses de cada

²⁰³ FD, § 273, p. 435. Trad., p. 581.

²⁰⁴ Ibid., § 300, p. 468. Trad., p. 629.

²⁰⁵ Ibid., § 301, p. 468-9. Trad., p. 631.

comunidade particular e em conflito contra o Estado, vê-se como praticamente impossível dotá-las de um ponto de vista mais elevado, ou ainda, se o conseguir, fazer com que atuem politicamente, através do voto, em vista do bem comum.

De forma ainda provisória²⁰⁶, tomemos essa caracterização como um espelho da figura da sociedade civil. Assim o fazendo, a seguinte passagem ganha coerência: “a sociedade civil é o campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos, assim [também] tem aqui a sua sede o conflito de interesse privado com assuntos particulares comunitários, e o destes e daquele conjuntamente com os pontos de vista e os ordenamentos superiores do Estado”²⁰⁷. Nota-se que o conflito se dá em três camadas: entre os interesses individuais, entre os possíveis grupos que conseguiram transpor o primeiro nível e desses dois contra o Estado. À determinação política de uma vontade assim radicalizada resta unicamente o voto particular, concebido como a expressão do livre-arbítrio de sua vontade, o que, já o sabemos, configura o “elemento democrático sem nenhuma forma racional no organismo do Estado”. Fica a questão: como transcendê-la?

Uma primeira delimitação da resposta: não se tratará de cair na unilateralidade inversa, da busca daquele ser político da participação totalizante da vontade geral que vimos aparecer, no primeiro capítulo, como a indeterminação da vontade. A sociedade civil é, por assim dizer, o terreno necessário onde as subjetividades modernas podem depositar os seus interesses particulares, suas vontades atomizadas, a formação e o exercício da consciência moral, as opiniões e o livre-arbítrio. Por isso, no quadro geral da filosofia hegeliana, devemos ter em conta que o Estado racional reconhece tal configuração como o seu momento inevitável, desde que ele não se edifique como um polo impermeável aos interesses mais universais. Ambos interesses devem ser em algum momento reconciliados, e isso caracteriza, na visão de Hegel, a força do Estado moderno: “O princípio dos Estados modernos tem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo*

²⁰⁶ Provisória pois, embora as caracterizações da sociedade civil a serem apresentadas estejam corretas, essa não se define exclusivamente por esse lado negativo. O tipo de abstração que a permeia produz de fato todos problemas a serem expostos, no entanto, também nela a abstração deverá reconstituir o seu caminho para a formação do político e demonstrar a necessidade do Estado. Chamemos assim de forças centrífugas e forças centrípetas da sociedade civil. Caso não se observe tal nuance filosófica, cairíamos numa oposição rígida entre sociedade civil e Estado, devendo este realizar, pela força, a integração dos sujeitos dispersos pelas forças centrífugas. Tanto força quanto separação são palavras que não combinam com a tarefa especulativa hegeliana.

²⁰⁷ Ibid., § 289, p. 458. Trad., p. 615.

autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo à *unidade substancial* e, assim, de manter essa unidade no princípio mesmo da subjetividade”²⁰⁸.

Considerando os elementos do parlamento como local da expressão subjetiva e da sociedade como seu terreno de atuação, uma segunda delimitação (e adiantando um segundo passo no nosso quadro) se apresenta: será preciso que os indivíduos entrem agregações pré-políticas, localizadas no seio da própria sociedade civil²⁰⁹, e mais especificamente, nos diversos ramos que a divisão do trabalho apresenta, de modo que o interesse particular seja exponenciado na forma associativa, sem que isso signifique, *imediatamente*, um interesse universal. No parlamento entrarão, portanto, os chamados interesses objetivos de associações e corporações.

Pois bem, uma vez esboçados os traços gerais de um modo racional de formação *para* o político, isso não implicará, de modo algum, que os riscos provenientes da fixação da vontade na sua particularidade não estejam presentes, pois é plenamente possível que esta última busque adentrar diretamente no mundo político através do voto individual, anônimo e periódico, posto que está assentada numa modalidade de interação social atomizada. Se assim for, como vimos, as vontades eleitoras nada mais alcançam que espelhar fielmente aquelas individualidades atuantes na sociedade civil, ou seja, aquelas vontades moldadas sobretudo pelos princípios da propriedade, da moralidade e da segurança jurídica, valores estes que, nesse esquema, guiarão os objetivos mais elevados do Estado.

Mas no fundo dessa busca está o que Hegel diagnostica como confusão epistemológica daquilo que é objeto da sociedade civil e daquilo que é do Estado: “Se o Estado é confundido com a sociedade civil e se a sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o *interesse dos singulares enquanto tais* é o último fim em vista do qual eles estão unidos, e daí segue-se, igualmente, que ser membro do Estado depende do capricho”. Ora, essa abstração do “princípio da vontade singular” produziu, por um lado, “o primeiro espetáculo prodigioso” da Revolução, mas, por outro, torna o Estado subordinado ao “arbítrio dos indivíduos singulares, a sua opinião e o seu assentimento”²¹⁰.

Nesse ponto, cabem duas observações. A primeira é que, segundo essa concepção, o indivíduo será sempre um anônimo, uma abstração para o Estado, mas justamente a abstração

²⁰⁸ Ibid., § 260, p. 407. Trad. p. 544-5.

²⁰⁹ O próximo capítulo deverá deixar claro o aparente paradoxo das passagens: por um lado, o Estado é quem reconduz as subjetividades ao interesse mais elevado, por outro, elas adentram em agremiações oriundas da própria sociedade civil. Como veremos, um e outro ao mesmo tempo.

²¹⁰ Ibid., § 258, p. 399. Trad., p. 535.

é o traço mais significativo que permeia as relações da sociedade civil, o que marca bem a confusão epistemológica acima mencionada. Em segundo lugar, se assim compreendido, a instituição representativa, encarnada pelo voto singular, torna-se um instrumento de atomização das vontades, não apenas recolocando aquela matriz oriunda da sociedade civil – “o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos”, mas alargando-a para aquilo que deveria ser, por excelência, o campo de conciliação, aumentando ainda mais a lacuna que os separa. Em suma, o voto assim considerado potencializa as forças de desagregação social.

Traduzindo o problema para outra matriz teórica: é exatamente isso que podemos depreender de uma crítica de Sartre ao sistema de representação por meio do voto uninominal (um eleitor, um voto, um candidato), muito embora ele tenha em vista, evidentemente, o argumento marxista, segundo o qual, a igualdade do voto é apenas uma igualdade formal, escondendo o fundo de desigualdade social reinante. Importa para o nosso trabalho, o problema do voto em si, seu mecanismo desagregador, o qual reflete o isolamento da vontade:

Os eleitores pertencem a agrupamentos os mais diversificados. Contudo, não é enquanto membro de um grupo, mas como *cidadão* que a urna os aguarda. A divisória, instalada em uma sala de escola ou de prefeitura, é símbolo de todas as traições que o indivíduo pode cometer contra os grupos a que pertence. A cada um, ela diz: “ninguém te vê, dependes apenas de ti; vais decidir no isolamento; depois, poderás esconder tua decisão, ou mentir sobre ela”. Nada mais é necessário para transformar os eleitores que entram nesta sala em traidores potenciais uns aos olhos dos outros. E a desconfiança ainda aumenta a distância que os separa²¹¹.

Retornando ao olhar hegeliano, nota-se como a instituição da representação política, equivocadamente estruturada, ao tratar os cidadãos como indivíduos anônimos, só consegue obter deles atitudes cognitivas formuladas através de uma forma individual da vontade, portanto separada e atomizada dos seus parceiros de interação. Como se prevê, haverá então, no que concerne à forma de representação política, um problema de *determinação excessiva* da vontade, a qual inviabiliza a criação de uma subjetividade propriamente política. Como complicador dessa relação está o fato de que, assim formulada, a representação realça os traços de desagregação que a esfera econômica por sua própria natureza produz na sociedade civil.

Cabe atentar, diante disso, que erram também aqueles que pleiteiam o caminho inverso, buscando atenuar o problema identificado através das restrições do direito ao voto e, portanto, da capacidade de expressão política da liberdade subjetiva. Nesse sentido, no seu escrito sobre as *Atas da Assembleia do reino de Württemberg*, Hegel combate igualmente a tradição política

²¹¹ SARTRE, Jean Paul. Eleições, armadilha para otários. *Revista Alceu*, v. 5, n. 9, 2004, p. 6.

que visava restringir o direito ao voto e à representação, sobretudo através dos critérios de idade e patrimônio²¹². Isso porque, também essa formulação, ao buscar concretizar um governo das notáveis, afastando assim o risco de desvio do bem comum principalmente com a entrada das classes operárias no parlamento, incorre na confusão epistemológica acima tratada, pois permanece na mesma consideração abstrata dos cidadãos, agregados de maneira inorgânica. A passagem a seguir resume bem os dois lados da crítica hegeliana:

A primeira coisa que salta aos olhos sobre isso [os critérios de idade e patrimônio para o direito ao voto] é que, depois de determinações tão secas e abstratas como essas duas, os eleitores não aparecem em nenhuma associação ou relação com a ordem civil e com a organização do Estado como um todo. Os cidadãos aparecem como átomos isolados e as assembleias eleitorais como agregados [*Aggregate*] desordenados e inorgânicos, e o povo em geral se dissolve em uma multidão [*Haufen*] - uma forma na qual a comunidade, quando empreende uma ação, nunca deveria aparecer; é a mais indigna dela e a mais contraditória com seu conceito de ser uma ordem espiritual. Pois a idade, e da mesma forma a capacidade, são qualidades que dizem respeito apenas ao *indivíduo particular (Einzelnen)*, e não propriedades que constituem *seu valor na ordem civil (bürgerlichen Ordnung)*²¹³.

Ao contrário, como veremos no capítulo seguinte, o trabalho é que deve ser tomado como critério para a inclusão do indivíduo na ordem política. Dele derivam diversos atributos: uma formação, um enquadramento em uma determinada ordem social, o reconhecimento obtido pelos pares, entre outros. De todo modo, deve estar claro que a consignação de um direito de participação política, quando tomada no sentido abstrato do voto uninominal, comete um equívoco de saída, a despeito do objetivo político ser o alargamento ou a redução da participação popular:

Por outro lado, diz-se que um homem com apenas 25 anos de idade e que possui uma propriedade que lhe rende 200 fl. ou mais por ano não é *nada*. Se uma constituição o torna *algo*, um eleitor, ela lhe concede um direito político elevado, sem qualquer conexão com os outros elementos de sua vida civil e introduz, com isso, em um dos aspectos mais importantes, uma situação que corresponde mais com o princípio democrático e até anárquico de isolamento [*Vereinzelung*] do que ao princípio de uma ordem orgânica²¹⁴.

²¹² Essa consideração, como veremos no capítulo seguinte, será importante diante da análise comparativa de sua própria formulação com algumas teorias de sua época e, consequentemente, permitirá um melhor juízo acerca do suposto caráter conservador da filosofia de Hegel.

²¹³ HEGEL, G. W. F., *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. In: _____. *Werke 4. Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, p. 482. Trad. *Proceedings of the Estates Assembly of the Kingdom of Württemberg, 1815-1816 (33 sections)*. In: *Heidelberg Writings: Journal Publications*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 47. Doravante citado apenas como EA, seguida pela paginação original e tradução consultada.

²¹⁴ *Ibid.*, loc. cit.

Analisando as duas passagens acima, temos clara a distinção que Hegel faz entre o valor do indivíduo na “ordem civil” e a sua capacidade privada (ou ainda idade e renda). Ao simplesmente dotá-lo de um direito político, tornando-o um “algo”, o Estado e a instituição representativa reproduzem, agora num nível mais elevado, a confusão epistemológica entre sociedade civil e Estado, pois elevam o indivíduo a ator político sem considerar o seu valor na ordem civil e as suas conexões com outros elementos dessa esfera. Dissociado dos vínculos produzidos socialmente, o repentino *citoyen* vê-se como um átomo isolado a se ocupar da ordem política. De igual modo, a assembleia aparece como uma simples soma, um agregado de votos, na qual a regra da maioria é imperativa. Como fica apenas sugerido, o tipo de vínculo que ele estabelecerá com o seu representante possui um baixo grau de intensidade. Dessa maneira, resulta que qualquer alteração *quantitativa*, de maior ou menor extensão do direito ao voto, pouco altera o quadro aqui delineado.

Uma vez localizado o nosso problema, façamos um breve exercício de tradução conceitual, perguntando se um mecanismo simples de governabilidade, como a *accountability*, não daria conta dessa elevação do indivíduo, inserindo-o, de modo racional, na esfera política. De maneira sintético, pode-se entender a *accountability* como a obrigação que os governantes públicos têm de se responsabilizar por seus atos perante o eleitorado. Essa obrigação se assenta basicamente sobre o ato eletivo, meio por excelência da implementação do vínculo entre representantes e representados, os quais podem assim premiar ou punir o comportamento dos primeiros, de acordo com a sua avaliação geral num determinado espaço de tempo. Nas palavras de Andrew Arato, “é a *accountability* baseada na capacidade dos eleitores, individuais ou grupais, de exigir que os representantes expliquem o que fazem (respondam por, sejam responsabilizados, sejam punidos ou mesmo recompensados pelo que fazem)”. Assim, “se os eleitores não podem (e não devem) obrigar os representantes a implementar políticas específicas, eles podem entretanto tornar tais atitudes do interesse do próprio representante – especialmente (como mostram estudos empíricos) se levarem em conta as atitudes de seus representantes nas eleições seguintes²¹⁵.”

A *accountability* busca fornecer um grau razoavelmente alto de controle do povo sobre os detentores do poder político e, mais especificamente, ela apresenta um modelo mais sofisticado para a compreensão da relação entre representantes e representados do que o fariam

²¹⁵ ARATO, Andrew. Representação, soberania popular, e accountability. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 2002, pp. 91-92.

as visões antitéticas do “mandato imperativo” e do “mandato livre”. Como vimos, por mandato imperativo entende-se a forma delegativa do poder, na qual os representantes se restringem a comissários de uma determinada vontade; por mandato livre, entende-se o modelo de representação, oriundo sobretudo de Sieyès e Burke, no qual o representante tem completa liberdade na tomada de decisões. Extensão territorial do Estado, *especialização* e *expertise*, bem como a visão em prol do bem maior, da nação, aparecem como justificativas conceituais para a exigência da utilização desse segundo modelo no mundo moderno. No entanto, não se concede, na acepção do mandato livre, nenhum espaço à interlocução entre representantes com os representados, pressupondo estes últimos como meramente passivos.

Daí que, na visão de Hannah Pitkin, a *accountability* apareça como uma espécie de “termo-médio”²¹⁶ entre os modelos antitéticos, na medida em que o representante não está legalmente preso à vontade de seus constituintes, mas deliberará, idealmente, da forma que eles mesmos decidiriam caso dispusessem das condições (tempo, informação, preparo) para tal. Esse “vínculo hipotético”²¹⁷ é resgatável a qualquer momento, pois os representantes devem estar prontos para responder aos questionamentos de seus eleitores e estes, por sua vez, expressam nas eleições seguintes o quão convincente foram as explicações dadas, com a aprovação ou a desaprovação. Nesse sentido, como afirma Bernard Manin, a *accountability* é sempre um exercício *retrospectivo*²¹⁸.

Podemos perguntar, seguindo o fio condutor de nosso estudo, se tal modelo possuiria a capacidade de retirar os indivíduos do mecanismo de particularização na qual estão inseridos e

²¹⁶ PITKIN, Hanna Fenichel. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press: 1967, p. 55.

²¹⁷ MIGUEL, Luis Felipe. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 176. O autor nos lembra ainda de um outro mecanismo estritamente relacionado à *accountability*, a saber, a responsividade. Para ele, “responsividade refere-se à sensibilidade dos representantes à vontade dos representados; ou, dito de outra forma, à disposição dos governos de adotarem as políticas preferidas por seus governados” (ibid., p. 177). Embora a distinção entre os termos pareça inócua, ressalta o comentador que a diferença ganha importância quando determinadas propostas representativas buscam ampliar a responsividade por meio de mecanismos que minimizam a *accountability*. Veremos no quarto capítulo algumas dessas propostas de que fala o autor quando compararmos o modelo hegeliano com recentes teorias da representação.

²¹⁸ MANIN, Bernard. *The principles of representative government*, op. cit., pp. 179-180: “Assim, os votantes influenciam as decisões públicas através do julgamento *retrospectivo*, segundo o qual os seus representantes antecipam o que os eleitores fariam. [...] O raciocínio é antes que, tendo em conta a estrutura eleitoral e os incentivos que cria para os representantes, é votando retrospectivamente que os eleitores têm maior probabilidade de influenciar as decisões dos governantes. É claro que os eleitores podem não se comportar dessa forma, mas, nesse caso, estão concedendo maior liberdade de ação aos seus representantes. Por outras palavras, num sistema representativo, se os cidadãos quiserem influenciar o rumo das decisões públicas, devem votar com base em considerações retrospectivas”.

elevá-los ao terreno da política, do universal. Pelo menos duas objeções impedem-nos de tomá-lo como elemento suficiente para uma formação política racional²¹⁹.

A primeira, trazida à tona por Luis Felipe Miguel, refere-se a um pano de fundo mais amplo, a saber, “ao fato de que a representação política nas sociedades modernas é *multifuncional*, ou seja, o mandato concedido, tanto no poder Executivo quanto no poder Legislativo, abrange uma quantidade indeterminada de questões”. Por isso, “o mandatário possui poder de decisão sobre os temas mais diversos e, tipicamente, ao longo de seu termo, participará de centenas de diferentes processos deliberativos”²²⁰. A multifuncionalidade em questão é fruto da complexificação das sociedades, as quais tem os seus problemas refletidos nas instâncias governamentais.

Com efeito, ao eleitor é cobrado um enorme pedágio pela verificação das informações e prestações de contas de seus representantes, de modo que se torna praticamente impossível realizar uma acurada apuração da *accountability*²²¹. Em outras palavras, dada a imensa discrepância entre a complexidade da vida política moderna e a limitada capacidade dos particulares de apuração das informações necessárias para sancionar positiva ou negativamente o candidato, a vida política é situada, agora em chave hegeliana, “no ar, visto que sua base apenas seria a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião, com isso, seria o contingente, não um fundamento estável e legitimado em si e para si”²²².

²¹⁹ Há ainda uma terceira objeção, externa ao desenvolvimento desse estudo, relacionada à dificuldade de uma acurada *accountability* em governos de coalizão, pois nesses a culpa das ações é facilmente dissipada entre os partidos integrantes, dificultando as sanções eleitorais cabíveis. Outra: o tempo transcorrido entre uma eleição e outra pode ser extenso demais para que o eleitor consiga recuperar todos os posicionamentos parlamentares de seus representantes, de modo que este último, no limite, pode muito bem “aparecer” vinculado aos seus eleitores apenas no ano anterior às eleições, distorcendo a apuração da *accountability*. A literatura sobre o tema é vastíssima, mas para uma abordagem contrária aos apontamentos críticos que realizamos aqui, ver MANIN, Bernard; PRZEWORSKI, Adam; STOKES, Susan C. Eleições e representação. *Lua Nova: revista de cultura e política*, p. 105-138, 2006.

²²⁰ MIGUEL, Luis Felipe. *Democracia e representação: territórios em disputa*, op. cit., p. 177-8.

²²¹ Como nos lembra ainda Luis Felipe Miguel, duas possíveis soluções encontradas para o problema são geralmente propostas, porém, ao preço de um acentuado rebaixamento dos ideais democráticos. Em primeiro lugar, está a busca pela simplificação do jogo político, tornando mais fácil a identificação do representante com o representando e o monitoramento de suas ações. No limite, aposta-se na formação de um sistema bipartidário, o qual simplifica as opções apresentadas e conduz à produção de maiorias nítidas, porém, diminuindo as chances do cidadão em encontrar alguma alternativa que se aproxime daquilo que corresponda a sua visão de mundo e aos seus interesses. Como segunda saída, busca-se reduzir o escopo da *accountability*, limitando-a à forma de controle em temas facilmente inteligíveis, como a corrupção. Perde-se aqui a apreciação de políticas substantivas, muito em razão da troca do papel do cidadão na formulação da vontade coletiva pelo de agente fiscalizador do Estado, a partir de um código moral compartilhado. Ambas padecem do mesmo rebaixamento do sentido de democracia, na medida em que abrem mão da ideia de governo popular (2014, p. 178-180).

²²² FD, § 303, p. 474. Trad. P 641.

Além disso, numa segunda objeção, pode-se perguntar se num modelo representativo racional seria realmente desejável tamanha fixação da vontade naquilo que ela concebe de *imediato* como sua vontade. Isso porque, se tomada a sério dentro dos moldes do tipo de liberdade aqui considerada, então dificilmente a *accountability* permitiria algum tipo de formação real, de *bildung*, por parte das subjetividades operantes. Antes, ela atuaria como reforço dos interesses e opiniões previamente estabelecidos a partir da particularidade atomizada que vimos nascer.

Seguindo a ótica hegeliana, o problema aparece também no seu polo oposto, a saber, no risco de fixação dos deputados à sua base eleitoral. Como sugere a análise de Hannah Pitkin sobre o procedimento, corre-se o risco de que os representantes, apesar de terem seus mandatos livres, trabalhem exclusivamente em prol da reeleição, obedecendo assim as vontades de seus eleitores mesmo quando eticamente, ou racionalmente, não o deveriam fazê-lo. Há uma espécie de atadura da imediatidade implícita nos dois lados da instituição representativa²²³.

Isso não quer dizer, no entanto, que não possa haver um espaço deliberativo legítimo movendo-se ao lado do mecanismo de *accountability*, apenas que esta última, por si só, pouco pode fazer para garantir a elevação almejada de que tratamos acima. De fato, como admite Andrew Arato, um entusiasta do mecanismo: “ainda assim é óbvio que nenhum modelo institucional pode garantir que os atores sociais realmente se organizem, participem da discussão pública e envolvam-se com a política. Estes aspectos remontam a outras formas pelas quais um regime de *accountability* é por si só incompleto”²²⁴. Podemos afirmar então que a conexão estabelecida entre representante e representado é, de modo geral, uma conexão de grau fraco, com baixo teor vinculativo e, sendo fraco, permanece o bloqueio lógico entre a particularidade e a universalidade.

²²³ PITKIN, Hanna Fenichel. *The concept of representation*, op. cit., pp. 56-58. Nesse sentido, conclui Pitkin, a representação por *accountability* é um espalhamento formal da representação por autorização, aquela concepção segundo a qual o representar político se resume ao ato eletivo, tão somente a uma concessão de poder ao representante. Desse modo, tanto uma quanto a outra incorrem num reducionismo da representação: “enquanto um grupo define um representante como alguém que foi eleito (autorizado), o outro o define como alguém que será sujeito a eleição (a ser responsabilizado). Enquanto uma vê a eleição como iniciada de certa forma, a outra a enxerga como terminada de certa forma. Nenhuma consegue nos dizer algo sobre o que acontece durante a eleição a representação” (Ibid., p. 58).

²²⁴ ARATO, Andrew. Representação, soberania popular, e *accountability*, op. cit., pp. 99-100. Por outro lado, o teórico político irá lembrar que, apesar de tudo, ela deve ser tomada como sustentação mínima para qualquer ampliação do sentido democrático: “Portanto, se estamos ou não convencidos dos potenciais democráticos da deliberação, identificação e/ou similitude, seria absurdo negar que *accountability* política teria que ser, no mínimo, uma dimensão crucial de qualquer democracia moderna, onde não há mais identidade entre governantes e governados” (Ibid., p. 92).

Como consequência, uma leitura hegeliana diria que o voto na forma uninominal, concebendo os indivíduos como desvinculados de toda vida social, de todo pertencimento a um agrupamento ordenado e de toda forma de coletividade - “sem qualquer conexão com os outros elementos de sua vida civil”, como vimos no trecho das *Atas* - e concedendo-lhes tão somente a *accountability* como ferramenta de formação política, agrava o problema detectado: o indivíduo da sociedade moderna, atrelado que está às preocupações econômicas de sustento próprio, ao perseguir a participação política através do voto abstrato, recebe igualmente a árdua tarefa de buscar informações sobre as decisões de seu representante, a fim de obter uma correta apuração da interlocução entre o que o se esperava deste último e o que ele de fato realizou, acatando ou não as justificativas e argumentos devidos.

Ocorre que os Estado modernos abrigam, eles mesmos, uma série de temas infinitos, dentro da qual o representante participa de modo mais ou menos consciente, respeitando em maior ou menor grau aquele vínculo hipotético da *accountability*. Ademais, ainda que possa operar de modo razoavelmente adequado, ela apenas reforçaria a soberania da particularidade abstrata, dando-lhe agora um escoamento equivocado em termos políticos. Em suma, não fica claro como podem surgir vínculos entre os eleitores, como eles podem flexibilizar os interesses inicialmente colocados no ato eletivo e de que forma poderiam os representantes escapar das amarras da vontade da subjetividade pela qual foi eleito.

2.2.2. A (des)motivação do voto

Derivada da matriz institucional acima mencionada, chegamos à segunda crítica hegeliana, a saber, a questão da motivação, ou melhor, da desmotivação do voto. Nesse aspecto, o sufrágio universal, ou a expansão da possibilidade do voto a diferentes grupos da sociedade pode parecer, à primeira vista, ser o motor para o engajamento político dos cidadãos, os quais, pelo menos em determinados momentos, estariam motivados a destinar parte de seu tempo às atividades políticas e ao interesse do bem comum, o que se revelaria através do voto e, especificamente, através do mecanismo de *accountability*.

No entanto, dado o tamanho dos modernos Estados nacionais (e o grande número de eleitores nele atuante), a crescente complexidade das questões tratadas no mundo da política e a desfiliação entre a escolha individual dos representados e a ação efetiva dos representantes, pouco ou quase nada é devolvido aos eleitores que investiram na busca de informações para a melhor decisão de voto. Ao contrário, segundo o aspecto aqui aludido, de cunho mais

sociológico, abre-se inevitavelmente um fosso, cuja fissura tornará os eleitores mais e mais desmotivados a se engajarem na participação e no debate político. Essa formulação nos fica clara novamente no escrito sobre as *Atas*, onde Hegel mapeia os traços marcantes do funcionamento de um governo representativo moderno avançado:

Ainda pode ser lembrado que o exercício de uma função tão isolada como a do eleitor, que facilmente perde seu interesse em pouco tempo, depende em geral da disposição de ânimo contingente (*zufälligen Gesinnung*) e do capricho momentâneo. Essa função é um ato único, um ato que ocorre apenas uma vez a cada vários anos. Dado o grande número de eleitores, o indivíduo pode considerar muito pouco importante a influência do seu próprio voto, tanto mais que o deputado que ele próprio ajuda a eleger é, por sua vez, apenas um membro de uma assembleia numerosa, onde apenas um pequeno número pode dar provas de ser muito importante, e onde de qualquer modo a contribuição de um voto entre muitos é inexpressiva (*unscheinbaren*). Do ponto de vista psicológico, é de esperar que o interesse dos cidadãos os leve a procurar o direito ao voto com mais entusiasmo, a considerá-lo importante e uma honra, e a se esforçarem para exercer esse direito com grande prudência, como se não houvesse nenhum outro interesse; mas a experiência tem demonstrado que a distância (*Abstand*) excessiva entre a importância do efeito que se supõe que se deveria produzir [com o voto], e a influência extremamente pequena que o indivíduo parece ter, produz logo o resultado de que os votantes se tornam indiferentes (*gleichgültig*) a este seu direito²²⁵.

Basicamente, a questão que surge é a mesma que o adepto revolucionário da vontade geral realizaria a respeito da possibilidade de seu comissionamento ao um corpo de representantes: pode-se mesmo afirmar que o povo, representado no Parlamento, expressa sua vontade nos modernos sistemas representativos? Como tais adeptos teriam percebido, naquilo que eles têm de mais modernos, os sistemas de votação individual aumentam o fosso entre sociedade e Estado. Isso porque, como se viu, na ânsia de introduzir um maior número de eleitores aptos a participar do sistema representativo, ou seja, ao se privilegiar unicamente o aspecto *quantitativo* do indivíduo que pretende participar politicamente, peca-se por descuidar do seu aspecto *qualitativo*, ou seja, do modo, da forma como ele deve se inserir no sistema político, o que o leva a ver o seu voto como insignificante.

Já sabemos: no modelo de sociedade fundada sobre a vontade determinada, o indivíduo que atua, legitimamente, conforme a lógica de seus interesses particulares e egoístas é como que jogado, de modo *imediato*, no mundo político, cujo funcionamento demanda outras lógicas de atuação. Desse curto-circuito decorre que, paradoxalmente ao que pretendia, o maior número de entusiasmados vai se transformando em um número cada vez maior de insatisfeitos (ou indiferentes), a tal ponto que a desmotivação para o voto se torna regra, denotando não apenas

²²⁵ EA, p. 484. Trad., p. 48.

a indiferença ao direito ao voto como também, uma vez mais, o seu aprisionamento à lógica da esfera da sociedade civil.

Cabe notar que o argumento acima está longe de ser apenas uma questão pontual do tempo de Hegel. Na verdade, o modelo de um governo representativo tal como criticamente exposto pelo filósofo será retomado, com sinal invertido, por Joseph Schumpeter, quem o radicalizará. Para tanto, o economista austríaco afirmará, em sua obra principal *Capitalismo, socialismo e democracia*, a impossibilidade de construção de qualquer vontade coletiva, uma vez que a sociedade deve ser compreendida como um agrupamento de indivíduos atomizados, cada qual em busca do bem próprio. Portanto, já aparece impossibilitada qualquer busca pelo conceito de algo similar ao bem comum. Em seguida, o economista retoma o fosso que se constrói entre a lógica da sociedade civil, com seus interesses particulares, e a lógica da política: se bem é verdade que no campo da primeira, no terreno da busca pelos interesses egoístas de cada um, o indivíduo tem consciência e capacidade de identificar o seu bem próprio, o mesmo não se passa com questões públicas. Pois nelas, não há exatamente vontade, mas apenas “um conjunto indeterminado de impulsos vagos, circulando frouxamente em torno de slogans e impressões errôneas”²²⁶.

Tomando por base os argumento de Gustave Le Bon e a sua crítica ao tipo de interação psicológica dinamizada pela multidão, Schumpeter ressalta a influência potencialmente nociva de qualquer tipo de aglomeração, inclusive aglomerações não físicas, como aquelas realizadas por indivíduos “leitores de jornais, audiências de rádio, membros de partidos políticos”, os quais “podem ser facilmente transformados psicologicamente em multidão e levados a um estado de frenesi, no qual qualquer tentativa de se apresentar um argumento racional desperta apenas instintos animais”²²⁷. Com efeito, se admitirmos que condição mais básica do fazer político residir em qualquer tipo de associação ou de agremiação então nele:

O cidadão típico, por conseguinte, desce para um nível inferior de rendimento mental logo que entra no campo político. Argumenta e analisa de uma maneira que ele mesmo imediatamente reconheceria como infantil na sua esfera de interesses reais. Torna-se primitivo novamente. O seu pensamento assume o caráter puramente associativo e afetivo²²⁸.

Diante do pressuposto da *inerente* irracionalidade e baixa capacidade intelectual do indivíduo participante da esfera política e, portanto, diante da constatação de que a maioria é incapaz de

²²⁶ SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. São Paulo: Unesp, 2017, p. 304.

²²⁷ *Ibid.*, p. 307-8.

²²⁸ *Ibid.*, p. 313.

governar, o autor rejeita a possibilidade de qualquer forma substantiva de soberania popular. Ao contrário, sugere que o mecanismo democrático, e a participação política de cada um, deveria ser reduzido ao campo mínimo do ato eletivo²²⁹. Desse modo, ele elabora o conceito de democracia procedimental, na qual os candidatos, oriundos de elites intelectualmente privilegiadas, deveriam competir entre si pelo voto do eleitor a cada nova rodada de eleições.

O que passou a ser conhecida como a teoria representativa das elites não deve colocar o acento no representado, mas fundamentalmente no representante: “Os eleitores não decidem casos. Tampouco escolhem com independência, entre a população elegível, os membros do parlamento. Em todos os casos, a iniciativa depende do candidato que se apresenta à eleição e do apoio que possa despertar. Os eleitores se limitam a aceitar essa candidatura de preferência a outras, ou a recusar-se a sufragá-la”²³⁰.

Ocorre que tal teoria teve de se confrontar, alguns anos depois de sua formulação, com o tema da apatia política: um fenômeno constatado no período do pós-guerra, paradoxalmente quando as democracias europeias realizaram, em graus variados, a expansão do sufrágio, contemplando a maior participação de diversos grupos sociais antes excluídos dos direitos

²²⁹ Cabe notar que esse achatamento da instituição representativa pode ser traduzido pelo conceito de representação por autorização. Como nos lembra Hannah Pitkin, tomando sobretudo a teoria de Hobbes, a representação aqui corresponde a um modelo formal referente ao que ela denomina “representação por autorização prévia”. Nesta, um grupo maior autoriza e dá consentimento para que um grupo menos numeroso possa atuar por ele. O novo grupo ou indivíduo é então autorizado a atuar, sem nenhum tipo de mandamento vinculatório com aqueles que lhe autorizaram. Portanto, a balança da relação entre representante e representado pende quase toda ela para este último. A autora utiliza a analogia de uma caixa preta, a qual é moldada pela doação inicial de autoridade por parte do representado, e na qual, ainda que dentro de certos limites, o representante pode atuar como bem lhe aprouver. Um outro atributo importante é que, no quadro da autorização não pode haver representação boa ou ruim, uma vez que o ato foi amparado pela autorização e, portanto, é considerado legitimamente um ato representativo (1967, pp. 15-25). Acrescenta-se a isso que o modelo schumpeteriano de representação não lança mão nem mesmo das prerrogativas de *accountability*, par gêmeo dos modelos formalistas que Pitkin nos apresenta. Como consequência, Schumpeter restringe ainda mais o espaço de diálogo entre os polos e, desnecessário notar, oblitera qualquer sentido de cidadania ativa.

²³⁰ Ibid., p. 374. Como bem nota Luís Felipe Miguel em *Democracia e representação* (2014, cap. 1), a formulação schumpeteriana será adotada por grande parte dos conservadores contemporâneos, incluindo Friedrich Hayek - cuja teoria propõe mandatos parlamentares de quinze anos, além de considerar que as estruturas básicas de funcionamento do mercado deveriam ser impermeáveis a decisões dos representantes escolhidos - e Samuel Huntington, cuja participação no famoso relatório *The Crisis of Democracy - Trilateral Commission*, de 1975, embora restrita à análise do caso americano, chega à conclusão formal de que o excesso de participação democrática nos EUA se atrela diretamente ao excesso de demandas civis, as quais o Estado é simplesmente incapaz de processar, aumentando os conflitos sociais e pondo em risco a própria continuidade do sistema. Na conclusão do teórico, a situação paradoxal da democracia é que, apesar de ser indispensável como fator de legitimação popular nas sociedades contemporâneas, ela tende a se tornar ingovernável. Assim, o único antídoto cabível - retomando a tradição das teorias políticas liberais modernas - é recorrer à exaltação de uma certa apatia e a uma boa dose de restrição cidadã: a “operação efetiva de um sistema político democrático geralmente requer certa dose de apatia e de não envolvimento por parte de alguns indivíduos e grupos” (CROZIER, Michel; HUNTINGTON, Samuel P.; WATANUKI, Joji. *The crisis of democracy*. New York: New York University Press, 1975, p. 114).

políticos, como as mulheres, analfabetos etc. Uma tentativa de resposta, amparada pelas conclusões da teoria schumpeteriana, foi formulada por Seymour Lipset, quem pôde assim exaltar tal dado como a comprovação última do bom funcionamento da democracia procedimental, pois as altas taxas de abstenção eleitoral sinalizariam justamente a sua aprovação pelos cidadãos, refletida igualmente na diminuição dos conflitos sociais:

O que essa falta de participação reflete? Uma apatia doentia e o enfraquecimento da democracia, sugerem alguns retóricos liberais. Embora os tipos e as causas da apatia e da falta de voto variem em diferentes períodos históricos e em diferentes setores da população, é possível que a falta de voto seja agora, pelo menos nas democracias ocidentais, um reflexo da estabilidade do sistema, uma resposta ao declínio dos principais conflitos sociais²³¹.

Contudo, uma outra abordagem buscou compreender melhor o fenômeno fazendo uso da linguagem da assim chamada “teoria econômica da democracia”²³². Esta abordou o problema da seguinte maneira: seja P a probabilidade de que o voto de um determinado indivíduo afete o resultado de uma eleição significativamente, que N seja o benefício recebido por esse eleitor se o seu candidato ganhar e que C se refira aos custos associados ao ato de votar (tempo dedicado à busca de informações sobre os candidatos, discussões com parceiros etc.), então um cidadão que enxerga o ato de votar em termos puramente instrumentais, é motivado a votar apenas se $PN > C$, em outras palavras, se o benefício líquido esperado for positivo.

Ocorre que nas eleições em massa é muito provável que P seja bastante modesto, de modo a criar um problema para a ação coletiva do conjunto de cidadãos, uma vez que, como é sabido, um candidato só pode ganhar se um número suficiente de cidadãos votar nele; e, de modo mais geral, a democracia só pode funcionar e produzir decisões legítimas se um número suficiente estiver disposto a participar. No entanto, no esquema apresentado, um único cidadão não dispõe de qualquer razão convincente para votar, pois a sua contribuição pessoal para o resultado será provavelmente insignificante em qualquer caso. O problema, segundo Mancur

²³¹ LIPSET, Seymour, *Political man: the social bases of politics*, Nova Iorque: Doubleday & Company, 1960, p. 181.

²³² Pode-se afirmar que as obras *Uma teoria econômica da democracia*, de Anthony Downs e *A lógica da ação coletiva*, de Mancur Olson, publicadas respectivamente em 1957 (1999) e 1965 (1999), assentam-se sobre pressuposto metodológico do voto de tipo individualista de caráter micro. Em outras palavras, ambas teorias, do mesmo modo que suas variações, asseveram que seria possível explicar comportamentos políticos considerando as razões e motivações dos sujeitos enquanto racionais e dotados de intencionalidade. Mais especificamente, o pressuposto se comprime na busca pela maximização de suas ações, ou, em algumas versões das teorias, otimizar seus ganhos, exatamente como a teoria econômica clássica pressupõe os consumidores do mercado econômico. De fato, ambas obras lançam mão, com enorme frequência, de analogias entre o comportamento empresarial e as organizações ou grupos coletivos. Assim, o eleitor, tomado de forma atomizada, pode tomar basicamente duas decisões relacionadas entre si: participar ou não do processo eleitoral, e, caso decida positivamente, escolher determinado partido ou candidato.

Olson, é agravado se se tiver em conta o tamanho do grupo no qual se participa: “geralmente, a quantidade de benefício coletivo provida será surpreendentemente subótima”, e ainda mais, “quanto maior for o grupo [como é o caso das democracias de massa], mais longe ele ficará de atingir o ponto ótimo de obtenção do benefício coletivo”, desse modo, “menos ele promoverá seus interesses comuns”²³³.

Como nota Eerik Lagesplatz²³⁴, embora separados por mais de cem anos, a dificuldade detectada pelos teóricos acima referidos é exatamente aquela encontrada por Hegel, quando nos apresenta os principais traços de um governo representativo assentado exclusivamente na consideração quantitativa (abstrata) do voto. Com efeito, se o filósofo alemão pudesse responder à contenda aqui apenas brevemente traçada, diria que o debate está todo ele enviesado pela complicação de seus pressupostos: o sujeito atomizado, abstratamente considerado pelo Estado quando da concessão de direitos, não obterá, de modo algum, satisfação em sua atividade política. Pouco importa as variações resolutivas do *grau* maior ou menor de sua participação: adote-se uma teoria das elites ou uma teoria da soberania, ambas convergem na mesma obstinação quantitativa.

Uma resposta teórica possível ao pressuposto problemático, também nos termos do que poderíamos considerar uma derivação da abordagem hegeliana, foi dada por Peter Ordeshook e William H. Riker²³⁵, cujo trabalho assinalara que a presunção de uma teoria do voto assentada unicamente na racionalidade instrumental, como é o caso das formulações de Mancur Olson, é insuficiente por não considerar o senso cívico do cidadão votante (D), de modo que, na correção dos autores, a fórmula teria de variar para $PN + D > C$, o que adiciona um problema de segunda ordem para o debate. O atomismo do eleitor, plenamente criticável, é, no entanto, contraposto ao aparato conceitual, não menos subjetivo, do *dever* cidadão, dependente que está da contingência e do capricho individual para sua efetivação. Com efeito, encontramos no texto *Sobre a Reformbill inglesa* uma objeção dessa conclusão nos termos do próprio Hegel:

O indivíduo dificilmente concebe a insignificância de sua eficácia nesses números, no entanto, ele tem um o senso definitivo dessa insignificância quantitativa de sua voz, e o quantitativo, o número de votos, é nesse domínio o único elemento prática e decisivo. As altas considerações qualitativas da liberdade, do dever de exercer o

²³³ OLSON, Mancur. *A lógica da ação coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais*. São Paulo: Edusp, 1999, pp. 45-49.

²³⁴ LAGERSPETZ, Eerik. Hegel and Hobbes on Institutions and Collective Actions. *Ratio Juris*, v. 17, n. 2, p. 227-240, 2004.

²³⁵ ORDERSHOOK, Peter; RIKER, William H. A Theory of the Calculus of Voting. *American Political Science Review*, n. 62, pp. 25-42, 1968.

direito de soberania, de uma participação nos assuntos gerais do Estado, podem muito bem ser enfatizados contra a frouxidão; o senso comum (*Menschenverstand*) gosta de se ater ao efetivo (*Effektive*); e quando o indivíduo se depara com o lugar-comum de que, se *todos* pensassem de maneira tão apática, a existência do Estado e ainda mais a liberdade estariam em perigo, ele deve se lembrar igualmente do princípio sobre o qual seu dever, todo o direito de sua liberdade, é construído, a saber, que ele não deve se permitir ser determinado pela consideração do que os outros fazem, mas unicamente por sua própria vontade, e que sua vontade arbitrária individual (*individuelle Willkür*) é a última e precisamente a soberana, que lhe pertence e lhe é reconhecida. De qualquer forma, essa influência, tão pequena em si mesma, está limitada a pessoas (*Personen*) e se torna infinitamente menor pelo fato de não se relacionar com a *Coisa* (política), mas antes por ser expressamente excluída dela²³⁶.

Duas considerações do trecho merecem destaque. Primeiro, é a *tendência* de instauração de um vínculo entre o eleitor e a *pessoa* (*Personen*) do representante, excluindo da relação, portanto, a causa política mesma (a coisa, *die Sache*), a qual deveria ser o centro fundante da união. Como veremos com maior profundidade logo abaixo, no tópico 2.2.4, lança-se aqui uma primeira luz sobre o uso personalista do voto. Já se nota que o problema é traduzido como parte intrínseca desse modelo representativo e não um artifício externo a ele.

Em segundo lugar, para se contrapor ao quadro de apatia generalizada da desmotivação política, o indivíduo poderia apelar aos fundamentos do *dever cívico* e às benesses da liberdade jurídica ao voto. Porém, ao fazer um tal apelo meramente interior, ao não se determinar por nada que lhe apareça como exterior à sua vontade arbitrária individual (*Willkür*), ele acaba por fortificar ainda mais o quadro de atomização do ato de votar, ou seja, uma vez mais acaba por recolocar o problema já visto da lacuna entre o seu interesse subjetivo e o bem comum.

Por conseguinte, se se quiser colocar uma roupagem transcendental ao sentido de dever aqui em jogo, fica mais claro como o apelo à uma moral abstrata do tipo kantiana - a qual Hegel, como é sabido, não desconsidera inteiramente - é insuficiente para tratar do problema da motivação do voto. Isso porque, como nos elucidava Eerik Lagesplatz, se optarmos por seguir o senso de dever cívico presente na lei moral, somos lançados, necessariamente, para alguma linha de ação cooperativa. Assim, “alguém que seguisse uma máxima do tipo ‘sempre contribua quando a cooperação universal - por mais improvável que seja - for benéfica’, esgotaria todo o seu tempo e recursos sem necessariamente conseguir algo substancial”, pois os inúmeros projetos existentes ou plausíveis suscitariam sempre, da parte de seu possível membro, a suspeição em relação aos benefícios deles oriundos. Por isso, podemos dizer que o senso cívico é condição necessária, mas não suficiente para a constituição de uma estrutura política

²³⁶ ERB, p. 113. Trad., pp. 257-8.

representativa. Como segue ainda o comentador: “embora o funcionamento contínuo de uma democracia exija um senso de dever, a questão é como esse senso pode ser *criado e mantido* nas condições da modernidade”²³⁷, dificuldade ainda maior quando confrontada com o domínio do aspecto quantitativo em detrimento do qualitativo nas considerações a respeito da expansão do sufrágio e da ampliação da participação política.

Extrapolando o argumento, recordemos que um Estado alicerçado *exclusivamente* na virtude cidadã estará sempre dependente do capricho individual e contingente, devendo mobilizar, cada vez mais, aparatos coercitivos para o seu funcionamento, como já discutimos anteriormente a partir do caso revolucionário francês. Para Hegel, os problemas da ação coletiva só poderiam ser resolvidos por meio de instituições concretas. Se as instituições - como é o caso daquelas representativas inspiradas na Revolução Francesa - tratarem os cidadãos como indivíduos anônimos, logo os cidadãos *tendem*²³⁸ a raciocinar como sujeitos anônimos, e disso surgirão os impasses de ação coletiva, como o impasse da motivação para o voto.

Não por acaso, o longo trecho do texto *Sobre a Reformbill inglesa* acima citado segue com a retomada do exemplo revolucionário francês a fim de ilustrar a ineficácia do apelo ao dever cívico contra a desmotivação do voto: “a constituição democrática francesa do ano I²³⁹, sob Robespierre, a qual foi aprovada por todo o povo, mas que justamente não teve o menor início de aplicação, é a única que estabeleceu que as leis do Estado deveriam ser submetidas à decisão de cada cidadão”²⁴⁰. Em síntese, estando os mecanismos representativos assim configurados, há uma espécie de desmotivação permanente ao voto, derivada do confronto entre o alto valor formal que a participação política tem na sociedade civil e o seu desfecho de insignificância. Essa inversão entre a finalidade da instituição representativa e o seu resultado é o sinal mais latente de uma má-estruturação da própria instituição, ou por outra, da patologia política que irrompe do seio da esfera social e política. A crítica reaparece, com tons similares, na *Filosofia do Direito*:

²³⁷ LAGERSPETZ, Eerik. Hegel and Hobbes on Institutions and Collective Actions, op. cit., p. 238.

²³⁸ A tendência não implica necessidade. Como gostaríamos de mostrar no próximo capítulo, a teoria política de Hegel não é uma teoria da ideologia, as instituições não determinam todo o espaço de atuação das subjetividades, as quais resguardam um campo de discernimento moral, por meio do qual o tipo de vínculo que elas têm com as instituições é ainda mais forte do que uma simples obrigação. Chamaremos de institucionalismo fraco essa interpretação.

²³⁹ Vimos no capítulo anterior o conteúdo aqui mencionado. Trata-se da constituição que, em seus artigos 58-60, previa enviar todo projeto formalizado às comunas e se, em um lapso de 40 dias, houvesse a apresentação de queixas por parte da assembleia de eleitores, então o projeto deveria ser submetido a uma espécie de *referendum*.

²⁴⁰ ERB, p. 113. Trad., p. 258.

A propósito do ato de eleger pela multidão de singulares (*die vielen Einzelnen*), pode-se ainda assinalar que, em particular nos grandes Estados, necessariamente intervém a *indiferença* em face do exercício do voto, enquanto ele, na multidão (*in der Menge*), tem um efeito insignificante, e que os titulares do direito de voto, por mais alto que esse título jurídico possa ser proclamado e representado para eles, simplesmente não comparecem à votação; – de sorte que tal instituição resulta antes o contrário de sua destinação, e a eleição cai sob o poder de poucos, de um partido, com isso, sob o poder do interesse particular, contingente, que precisamente deveria ser neutralizado²⁴¹.

Desestimulada da participação política, a massa, ou a multidão (*die Menge*) - veremos como o sentido de massa aqui aludido diz respeito à forma irracional de povo - se vê cada vez mais reclusa na excessiva determinação de sua vontade individualizada. Ora, como se nota do trecho acima, justamente em razão desse desfecho reverso ao que pretendia a instituição é que ela se verá cada vez mais propensa ao risco de instrumentalização, ou seja, se encontrará cada vez mais capturada pelos diversos grupos e partidos, que investirão na sua particularização, na divisão e no fracionamento dos interesses do Estado em prol de benefícios próprios.

Sob esse aspecto, há na filosofia política hegeliana duas formas básicas de captura do Estado. Ambas estão profundamente interligadas, mas, para fins analíticos deste trabalho, optaremos por tratá-las de modo separado: primeiro, a captura particular do Estado pelos diversos grupos políticos em disputa, tornando um ou outro interesse saliente; segundo, a captura personalista do Estado, cujo interesse particular da parte de uma liderança é efetivado através da mobilização popular, instrumentalizando não apenas o Estado a seu favor, mas sobretudo as massas, o povo, para a captura desse próprio Estado.

2.2.3. A representação política como captura particular do Estado

No que se segue, estão pressupostos a consideração quantitativa do voto e o mesmo tipo de vinculação entre representante e representados. Dessa vez, porém, trataremos do reflexo da implementação do modelo abstrato de representação na lógica estatal, ou seja, buscaremos apresentar a mesma patologia considerada agora no âmbito político. O meio de entrada para a compreensão do problema foi oferecido pela relação de indiferença ao voto e captura do Estado por interesses particulares dos partidos, conforme exposto na passagem: “de sorte que tal instituição resulta antes o contrário de sua destinação, e a eleição cai sob o poder de poucos, de um *partido*, com isso, sob o poder do interesse particular, contingente, que precisamente deveria ser neutralizado”²⁴².

²⁴¹ FD, § 311, p. 481. Trad., p. 652.

²⁴² Ibid., loc. cit., grifo nosso.

Em realidade, já assistimos, na introdução dessa dissertação, um primeiro momento da crítica hegeliana, na qual o Estado, carregado de traços marcadamente feudais, havia sido capturado pelos interesses particulares das províncias, restando bloqueada qualquer instauração de um poder central, ou seja, qualquer unidade estatal por onde se pudesse agir em vista de fins mais gerais, processo esse que lá se denominou representação feudal, cuja análise mais perspicaz aparece em *A constituição da Alemanha*, e denota os riscos do mandato imperativo²⁴³.

Agora, acompanharemos um segundo momento da questão e, para isso, a análise da crítica à captura do Estado por interesses particulares deve se mover em sentido prospectivo, no qual a filosofia política hegeliana inquire a possibilidade de instalação do mecanismo eletivo para os poderes executivo e legislativo. Exame esse que o permite escrutinar os tipos de conflito que dali surgiriam e a obstrução de qualquer consideração propriamente universal por parte do Estado, similarmente ao momento anterior.

Isso posto, observemos como, na *Filosofia do Direito*, o estatuto do procedimento eletivo é remetido generalizadamente ao esfacelamento do Estado. Cogitando a possibilidade de se eleger um monarca, um chefe do executivo, Hegel admite que embora seja esta a concepção mais *natural*, com ela retorna o poder da vontade meramente particular elevada a instância de decisão do todo. O contrato, e com ele a confusão epistemológica entre o que é da ordem da sociedade e do Estado, é novamente mobilizado como fundo problemático de uma tal concepção, pois

O reino eletivo (*Wahlreich*)²⁴⁴ facilmente parece ser a representação a *mais natural*, isto é, a que está mais próxima da superficialidade do pensamento; porque aquilo de que o monarca deveria cuidar seriam os assuntos e os interesses do povo, assim também seria preciso conceder ao povo a escolha de quem ele quereria incumbir do cuidado do seu bem-estar, e somente dessa incumbência surgiria o direito de governar. Essa maneira de ver, bem como a representação do monarca como o mais alto funcionário do Estado, a de uma relação contratual entre ele e o povo etc., procede da

²⁴³ É bem verdade que há ainda uma variante do tema, a saber, a crítica hegeliana à captura do Estado pela aristocracia inglesa. Embora elogie em grande medida a estrutura política do país saxão, Hegel criticará firmemente, sobretudo no texto *Sobre a Reformbill inglesa*, a situação de desigualdade social, de privilégios aristocráticos obtidos pelos deputados no parlamento, a corrupção, as leis de terras etc. Deixaremos essa variante para o próximo capítulo, onde veremos como ele constitui parte fundamental da concepção de representação política em Hegel.

²⁴⁴ Em importante nota, o comentador Marcos Müller lembra que o termo em questão se refere ao império romano-germânico, no qual o imperador era escolhido por um colégio compostos pelos príncipes, duques, marqueses e prelados e, também, pelas cidades livres, de modo que, o imperador só detinha o direito de soberania como resultado de um pacto no qual os príncipes se submetiam apenas em troca da concessão de privilégios (FD, § 281, n. 511). Como já sabemos, é exatamente o modelo feudal, criticado em *A constituição da Alemanha* de que se trata aqui, no entanto, o trecho referente ao fundamento contratual da vontade particular e a participação desta concepção na sociedade civil deixa claro que a relação em questão pode ser estendida à modernidade como um todo.

vontade enquanto *capricho*, opinião e arbítrio dos *multos* (*Vielen*) - procede de uma determinação que, como já há muito se considerou, vale, ou antes, somente quer se fazer valer como *primeira na sociedade civil*, mas que não é nem o princípio da família nem, muito menos, o do Estado, que é, em suma, oposta à ideia de eticidade²⁴⁵.

Como soubemos pelo capítulo anterior, este princípio de eleição do monarca, tornando-o funcionário de seus eleitores, não é nem o da família e nem o do Estado, pois repousa sobre um contrato privado, sobre uma relação puramente mecânica, na qual qualquer uma das partes pode se retirar ou então redefinir os seus termos como e quando bem entender. Na verdade, embora Hegel afirme ser esta representação “a mais natural”, ela possui um terreno específico e determinado, a saber, a sociedade civil. Desse modo, ela representa uma violação à representação orgânica, e propriamente racional, já posta em marcha na figura da família e do Estado. Daí que se possa falar de um princípio, instalado na sociedade civil, portanto na eticidade, mas que seja oposto a esta. Fica aqui meramente esboçada a figura de uma força centrífuga dentro do esquema ético.

Além disso, como nos informa ainda a *Filosofia do Direito*, o princípio do contrato, subjacente à representação de um governo eletivo, mobiliza tão somente a determinação quantitativa (*Vielen*) de seus participantes. Assim, igualmente ao que vimos na sua variante extrema do processo revolucionário, o direito a uma “capitulação eleitoral” por parte da vontade particular, “constituída em instância última de decisão”, tem como consequência, segundo Hegel, “a rendição do poder de Estado à discrição da vontade particular, donde provém a transformação dos poderes particulares do Estado em propriedade privada, o enfraquecimento e a perda da soberania do Estado e, em consequência, a sua dissolução interna e o seu esfacelamento externo”²⁴⁶. Nesse quadro de particularização geral do Estado por meio do mecanismo eleitoral, a dissolução de sua unidade interna, ele passa a significar meramente “uma luta de facções entre si pelo trono”²⁴⁷, donde se nota que eleições e facções parecem caminhar juntas pelo esfacelamento estatal.

Vejam os a mesma questão agora por um segundo viés, pelo lado do poder legislativo, pois poderia parecer para esse representar “o mais natural” que, caso o monarca não possa ser ele mesmo elegível, então o órgão legislativo, na figura de um parlamento eleito, deveria fazer-lhe frente, como se para barrar seus ímpetos de despotismo. Nesse caso, o conflito entre os

²⁴⁵ FD, § 281, p. 452-3. Trad., p. 607-8.

²⁴⁶ Ibid., § 281, p. 453. Trad., p. 608.

²⁴⁷ Ibid., loc. cit.

poderes apareceria com um sinal positivo para o bem mais geral. Entretanto, trata-se de uma hipótese equivocada, pois

Se essa oposição, no seu fenômeno, concernisse não apenas à superfície, mas se tornasse efetivamente uma oposição substancial, o Estado estaria em via de soçobrar. - O sinal de que o conflito (*Widerstreit*) não é dessa espécie resulta, segundo a natureza da Coisa, de que os objetos desse conflito não dizem respeito aos elementos essenciais dos organismos do Estado, mas a coisas mais especiais e diferentes, e a paixão que, no entanto, se vincula a esse conteúdo torna-se partidarismo (*Parteisucht*) a favor de um interesse meramente subjetivo, por exemplo, por cargos mais altos no Estado²⁴⁸.

Novamente, encontramos junto ao partidarismo elevado a mecanismo operador do Estado, segundo o qual, também o poder legislativo, no confronto contra o poder executivo de modo geral, agiria apenas em busca de cargos mais altos a fim de se fortalecer. O confronto, quando transposto para a disputa entre poderes, resulta mais uma vez no enfraquecimento do próprio Estado, capturado por interesses meramente subjetivos²⁴⁹. Portanto, caso queiramos estruturar uma conclusão um tanto impaciente, podemos dizer que o problema todo jaz no partidarismo, uma vez que ele é a passagem por onde os interesses particulares buscam se elevar a fundamento de Estado. Em outras palavras, facções, partidos e conflitos parecem significar o mesmo: o desmantelamento do Estado em interesses meramente privados.

Entretanto, duas observações dificultam tal conclusão. A primeira, visa desautorizar a inferência de que o conflito parlamentar, por si mesmo, seja prejudicial. Ao contrário, Hegel tomará a ausência da figura de oposição no parlamento por uma espécie de feudalização do poder legislativo. Com esse fim, voltemos os olhos para o escrito sobre as *Atas*, documento que não poupa críticas à timidez e leniência de uma assembleia instituída para analisar e aprovar as propostas constitucionais enviadas pelo rei. Essa mesma assembleia irá rechaçar, em nome da presunção de unanimidade, o empenho por deliberação, da parte de um tal sr. Gleich, de pontos importantes apresentados na proposta. As objeções feitas pelo parlamentar foram vistas pela assembleia como tentativas de dirimir a unanimidade ali presente, fato este que foi prontamente condenado por Hegel com as seguintes palavras:

A propósito, o objetivo da conferência do Sr. Gleich é imediatamente referido pela comissão no início do relatório - ou melhor, diz-se que parece ter o objetivo - de formar um *partido de oposição* (*Oppositionspartei*) na assembleia até agora tão louavelmente caracterizada pela unanimidade. Para qualquer pessoa que tenha

²⁴⁸ Ibid., § 302, p. 472. Trad., p. 637.

²⁴⁹ Nota-se que o confronto em si mesmo não é o problema, como já observamos no capítulo anterior, quando do surgimento das facções. A questão toda para Hegel, reiteramos, é como e onde abrir um espaço legítimo de confrontação e por quais meios evitar que a mesma se espalhe para todo o Estado. Logo a seguir, veremos uma primeira aproximação da questão: o parlamento.

refletido sobre a natureza de uma assembleia de Estados e esteja familiarizada com as suas manifestações, não pode escapar à sua percepção que, sem oposição (*Opposition*), essa assembleia não tem vitalidade externa e interna, que precisamente essa oposição (*Gegensatz*) pertence à sua essência, à sua justificação, e que somente quando surge nela uma oposição (*Opposition*) é que ela é realmente constituída; sem essa oposição, tem apenas a forma de um *partido* (*Partei*) ou mesmo de um aglomerado (*Klumpens*)²⁵⁰.

Como bem ressaltado pelos itálicos do próprio filósofo, uma assembleia sem oposição é uma assembleia morta, sem “vitalidade externa e interna”. Se assim ordenada, não consegue avançar na promulgação de leis que atendam ao bem geral, como foi o caso do frustrado plano de Constituição para Württemberg. Nessa linha, o partido, enquanto representante conceitual da captura do todo estatal pelos interesses meramente subjetivos, não surge pelo mecanismo eleitoral elevado a fundamento do Estado, nem pela dimensão conflitiva entre os poderes, mas, antes, pela ausência do próprio conflito parlamentar. O que se chama aqui partido é a tomada do legislativo por interesses subjetivos unificados, contrariando os princípios conflitivos que regem esse poder.

Disso se segue uma segunda observação, realizada através da retomada de uma variante da questão já apresentada no primeiro capítulo, a saber, a relação entre facções e partidos. Lembremos que na análise *Sobre a Reformbill inglesa*, Hegel ressaltara a distinção e sobriedade do Parlamento inglês ao afirmar que “por mais que esteja dividido em partidos (*Parteien*) e por mais ferozmente que se oponham entre si, dificilmente são facções (*Faktionen*); todos permanecem no quadro dos mesmos interesses gerais (*allgemeinen Interessen*), e as mudanças no ministério têm-se refletido mais na política externa, no que diz respeito à paz e à guerra, do que nos assuntos internos”²⁵¹. Da passagem, constata-se a disjunção conceitual entre partido e facção, o que parece igualmente contradizer aquela nossa conclusão apressada.

O problema, nesse caso, reside na rigidez particularista das facções às quais se contrapõem os partidos do Parlamento inglês. Estes sim conseguem, apesar dos conflitos, permanecer unidos quanto ao interesse universal do Estado. Servindo-nos do mesmo texto, vemos como a disjunção se encarnará, de modo análogo, em dois diferentes tipos de políticos, os *hommes d'état* e os *hommes à principes*:

A oposição entre os *hommes d'état* e os *hommes à principes*, que na França apareceu de forma brutal (*schroff*) na França no início da Revolução, e que na Inglaterra ainda é desconhecida, poderia muito bem ser iniciada pela abertura de um caminho mais

²⁵⁰ EA, p. 514. Trad., p. 67.

²⁵¹ ERB, p. 123. Trad., p. 265.

amplo para as cadeiras parlamentares [...] ao passo que o conhecimento, a experiência e a rotina de negócios dos *hommes d'état* não são tão facilmente adquiridos, mas que são igualmente necessários para a aplicação e a introdução dos princípios racionais na vida efetiva (*in das wirkliche Leben*)²⁵².

Ora, diante dos cenários apresentados, como resolver o quebra-cabeça até aqui percorrido? Façamos um esforço de síntese para melhor visualizar a questão. No primeiro movimento, o mecanismo eleitoral, quando aplicado ao poder executivo, resultou na elevação das vontades atomizadas à instância última de decisão política, em outras palavras, a reativação do contratualismo como fundamento do Estado. Disso se segue que a disputa pelo trono se traduz não como disputa entre partidos, mas necessariamente como disputa entre facções, pois resta pouco espaço disponível, no cume do Estado, para a consolidação de qualquer vontade comum. Por outro lado, no segundo movimento, o mecanismo eleitoral foi aplicado ao poder legislativo, devendo este, respeitando o ordenamento da divisão dos poderes, ser um freio e contrapeso ao poder executivo. No entanto, viu-se ali, igualmente, o conflito retornar ao palco do Estado, agora na interação entre os poderes, como se as relações pertinentes ao universal pudessem ser objetos contratuais em disputa pelos partidos e seus interesses meramente particulares.

No terceiro movimento, o poder legislativo é como que monopolizado por uma unanimidade paralisante, à falta que está da figura da oposição, o que desobedece ao seu princípio regente. Nesse caso, o poder fica à mercê do que se designou *um partido*. No quarto e último movimento, Hegel esmiúça a questão dissociando as aglomerações políticas em facções e partidos. Naturalmente, ambos possuem interesses particulares, porém, as primeiras se fixam neles ao passo que os segundos possuem uma certa malha de flexibilidade, por meio da qual podem chegar a um interesse universal.

Chegamos assim à demarcação do local onde os partidos (ou alguma outra instituição similar) e a possibilidade de conflito neles ensejada são legitimamente alocados, a saber, no poder legislativo, desde que se cumpram três condições para tanto: 1) que os partidos não se formem através de vontades particulares abstratamente tomadas, ou seja, atomizadas; 2) que os partidos não se reduzam a facções, devendo sempre obedecer a régua dos interesses gerais (*allgemeinen Interessen*), como nos ensina o modelo inglês²⁵³; e que 3) a divisão dos poderes,

²⁵² Ibid. loc. cit. Interessante notar a referência à Revolução, pois pelo que se depreende da passagem faltou à França *hommes d'état*, presentes em partidos dispostos no poder legislativo, mas sobreram *hommes à principes*, multiplicando assim as facções, as quais, fixadas unicamente nos interesses particulares, levaram à queda das instituições de mediação política e social, portanto, à queda do Estado.

²⁵³ Isso a despeito, não custa retomar, das acusações de corrupção e agravamento doloso das condições sociais das populações, como o texto *Sobre a Reformbill inglesa* nos indica. Voltaremos particularmente a esta questão mais a frente, no capítulo três.

dentro da qual o poder legislativo ocupa um lugar, não se estabeleça à base da desconfiança e do medo, contidos no conceito de freios e contrapesos, como quer a divisão clássica.

Embora tenhamos apresentado as críticas de Hegel ao modelo representativo aqui determinado, regido pelo voto individual, secreto e periódico, o filósofo não pode ser contra toda e qualquer forma de representação política, conforme verificado na introdução de nosso estudo. Agora, avançamos conceitualmente na localização mais exata do espaço legítimo tanto para um dispositivo eleitoral como para o conflito entre partidos. Resta ainda por definir que cara terá a sua concepção de divisão dos poderes - uma orgânica e menos mecânica -, que tipo de associação deverá sustentar o mecanismo eleitoral - a figura das corporações, antes que os partidos - e, sobretudo, como escapar da interação meramente quantitativa que ainda se encerra no bojo do voto abstrato.

Antes disso, porém, façamos um exercício de retomada do percurso do capítulo e notemos como a noção de patologia aqui delineada é tanto social quanto política, ambas se imbricando mutuamente. Assim, por um lado, a representação fundada na abstração do voto individual e periódico, cuja forma geral privilegia o aspecto quantitativo da relação dos cidadãos com o Estado, não apenas recoloca, como exacerba a situação de busca prioritária pelos interesses próprios e o baixo grau de intensidade nas relações interpessoais, inviabilizando a formação de subjetividades políticas; por outro, a mesma fórmula institucional, do sufrágio universal, ampliado agora ao acesso daquilo que Hegel chamará de massas, só poderá ocasionar a abertura do fosso que separa a subjetividade social de sua equivalente política. Com isso, a instituição representativa padece. Mas ao padecer prepara o terreno para aquilo que entendemos como captura do Estado por parte dos grupos particulares e/ou figuras de liderança.

Com efeito, reavendo o tema da desmotivação dos votos no texto *Sobre a Reformbill*, Hegel afirma: “De qualquer forma, essa influência, tão pequena em si mesma, está limitada a (escolha de) pessoas (*Personen*) e se torna infinitamente menor pelo fato de não se relacionar com a Coisa (*die Sache*), mas antes por ser expressamente excluída dela”²⁵⁴. Essa sentença nos abre uma importante questão dentro da problemática estudada. Bloqueado o acesso à possibilidade de uma verdadeira formação política, pelas que razões que já vimos acima, o eleitor desmotivado pode 1) perder a razão do voto, afastar-se da política e enclausurar-se na esfera subjetiva da vontade e arbítrio pessoal, como também pode 2) voltar-se à política através

²⁵⁴ ERB, p. 113. Trad., p. 258.

da identificação com as pessoas (*die Personen*) e não com as causas políticas, “que são de fato excluídas” da relação entre o sujeito e o Estado. Passemos em revista, então, a segunda forma básica de captura do Estado por interesses particulares, a saber, a sua captura personalista.

2.2.4. A representação política como captura personalista do Estado²⁵⁵

Já demos acima, de modo muito breve, um primeiro passo no enquadramento de nossa questão: em uma curta passagem do texto *Sobre a Reformbill inglesa*, Hegel atrelara a participação quantitativamente considerada com o tipo de interação, por afinidade pessoal, do representado com o seu representante (*die Personen*), excluindo assim a relação com a coisa política mesma (*die Sache*). A fim de abordar os fundamentos conceituais do trecho, cabe lembrar que, ao final do mesmo escrito, o filósofo faz um alerta para a necessidade que os tempos modernos impõem à Inglaterra de realizar uma transição “entre os interesses dos privilégios positivos e as reivindicações a uma liberdade mais real”. Tal transição de princípios foi, em outros países, guiada por uma monarquia forte, “um poder superior capaz de freá-los e moderá-los”, realizando, por isso, “uma passagem livre de transtornos, violência ou rapina”²⁵⁶.

Ocorre que, no contexto do caso inglês, por um lado, a transformação de princípios não pode contar com uma monarquia forte, pois esta era dependente do poder governamental, o qual, por sua vez, fora capturado pelos interesses particulares do seu Parlamento²⁵⁷. Por outro lado, sem se ater a essa falha, a proposta de reforma inglesa visava realizar justamente tal transição, atenuando os graves problemas sociais ali presentes e, concomitantemente, expandindo o sufrágio e o direito de representação para as novas classes de trabalhadores e

²⁵⁵ Devemos mencionar que o tema a ser desenvolvido neste subcapítulo foi pouquíssimo explorado na literatura hegeliana. Isso se deve às poucas passagens e ao seu tímido desenvolvimento na obra do filósofo alemão, muito embora a questão (e o temor) de um novo conjunto de representantes políticos no parlamento, oriundos principalmente das classes até então excluídas politicamente - os quais poderiam ocasionar tanto uma distorção do debate parlamentar quanto suscitar, indevidamente, a massa através da qual foram eleitos -, tenha sido tratado por outros filósofos contemporâneos a Hegel. De fato, pelo que pudemos verificar, Polyana Tidre (2018) no já referido trabalho, foi a única a chamar a atenção para a indicação hegeliana dos riscos de uma instrumentalização personalista do sufrágio universal e do voto uninominal.

²⁵⁶ ERB, p. 128, Trad., p. 269. ...*von Erschütterung, Gewalttätigkeit und Raub rein gehaltenen Übergang*.

²⁵⁷ Ibid., pp. 124-5. Trad., pp. 260-1: “Na Inglaterra, o poder da coroa e o poder do governo estão longe de ser idênticos. A monarquia detém as partes mais importantes do poder supremo do Estado, especialmente as que se referem às relações com outros Estados, o poder de decidir sobre guerra e paz, o uso das forças armadas, a nomeação de ministros - embora tenha se tornado um hábito o monarca nomear apenas o primeiro-ministro e o primeiro-ministro formar o restante de seu gabinete -, a nomeação dos altos comandantes do exército, a nomeação de embaixadores e assim por diante. Mas, como o direito soberano de aprovar o orçamento é investido no parlamento (incluindo as somas destinadas à manutenção do rei e de sua família) e, com ele, o voto sobre todos os meios de fazer guerra, manter um exército etc.; e como um ministro só pode governar, ou seja, existir, adaptando-se às opiniões e à vontade do parlamento, a participação do monarca no poder governamental é mais ilusória do que real, de modo que a substância desse poder reside, de fato, na assembleia”.

pequenos burgueses oriundos da industrialização. Além disso, Hegel desenha um outro problema, a saber, a velocidade e a forma pela qual tal transição de princípios ocorre, uma vez que ela deveria ser realizada de modo “legal, efetiva, tranquila e gradual” (por isso a necessidade de ser idealmente conduzida por um governo/monarquia forte)²⁵⁸.

Ora, mas a análise do caso inglês nos oferece muito mais um quadro de oposição tumultuosa de princípios do que uma gradual transição, sobretudo se tivermos em conta que, dada a extensão do sufrágio proposta no projeto de lei, haveria a possibilidade do desbalanceamento das forças em conflito no parlamento, dado que entraria em cena “uma oposição que, construída sobre uma base até agora alheia à existência do Parlamento, não se sentisse igual ao partido opositor no Parlamento, poderia ver-se tentada a buscar sua força no povo e provocar então uma revolução no lugar de uma reforma [*statt einer Reform eine Revolution herbeizuführen*]”²⁵⁹, o que nos remete àquela oposição caracterológica entre *hommes d'état* e *hommes à principes*.

É inegável o temor hegeliano de uma nova explosão social transposta para fora do continente, cuja dinâmica se assentaria agora na conexão *imediate* entre a via parlamentar e a vontade do povo. Com isso, a revolução é recolocada na ordem do dia, não tanto como algo propriamente quisto pelos membros do parlamento, e tampouco como a ideologia francesa da vontade absoluta, explicitada pelo capítulo anterior, mas muito mais como produto de ações inconscientes oriundas da disputa pelo poder entre os partidos, sobretudo com a participação mais efusiva dos *hommes à principes*, os quais podem suscitar a mobilização popular em seu apoio, caso se faça necessário.

De igual maneira, chama a atenção o mecanismo aqui simplesmente tracejado: o povo, ou as massas, é agora utilizado para sustentar um ou outro interesse dentro do Parlamento. A relação, por assim dizer, mais *direta* e *pessoal* entre os parlamentares e o povo implica, como fica subentendido, muito mais uma relação de submissão, de instrumentalização, enfim, de

²⁵⁸ Ibid., p. 121. Trad., p. 264. O modelo ideal é, naturalmente, a Alemanha: “essas ideias, que na França se misturaram com todo tipo de abstrações e se vincularam a atos de violência bem conhecidos, na Alemanha adotaram uma forma mais pura (*unvermischter*) e há muito tempo se tornaram os princípios firmes de convicção interna e da opinião pública, e geraram a transformação (*Umbildung*) legal, efetiva, tranquila e gradual dessas relações jurídicas” (ibid., loc. cit.).

²⁵⁹ Ibid., p. 128. Trad., p. 270. Ainda da passagem em questão, dois pontos importantes. Primeiro, que Hegel falará propriamente de *Partei* para se referir aos polos em oposição no parlamento inglês e não propriamente de facções, mas também o fato de que um deles, a oposição que busca se sustentar com apelo ao povo, é “uma base até agora alheia à existência do Parlamento [*auf einen dem Bestand des Parlaments bisher fremden Grund gebaut*]” (Ibid., loc. cit.). Portanto, ainda que residente do parlamento inglês, essa oposição está bastante próxima de se tornar facção. Como se nota, o limite entre ambas figuras é extremamente tênue.

manipulação por parte dos primeiros do que a possibilidade de expressão da soberania popular. Podemos dizer que tal análise situa Hegel ao lado de uma corrente bastante conhecida da filosofia política pelo temor ao mau uso do voto pelas classes populares, seja pelo baixo nível intelectual dos novos beneficiários do direito ao sufrágio, seja pela sagacidade com a qual políticos podem se aproveitar da ignorância das massas em proveito de interesses particulares.

O primeiro caso é bastante conhecido. Como nos mostra Domenico Losurdo, a luta pelo direito ao voto sempre sofreu oposições teóricas importantes, cujas construções gravitaram em torno do mesmo inimigo comum: o sufrágio universal e com ele o risco de uma excessiva influência das massas populares no governo/parlamento. Para ficarmos apenas em alguns nomes mais ou menos contemporâneos de Hegel: Benjamin Constant proporá a restrição censitária como método de neutralização política das massas, filtrando assim os organismos representativos; Alexis de Tocqueville recomendará, tomando como modelo o mecanismo em funcionamento nos Estados Unidos, o recurso a um sistema eleitoral de vários graus, no qual parlamentares eleitos pelo povo deveriam eleger os representantes das casas, anulando a relação direta entre representante e representado; por fim, John Stuart Mill, embora mais moderado, sugere a restrição censitária dos direitos políticos, que não devem ser concebidos àqueles que não sabem ler e nem escrever e tampouco àqueles que não pagam impostos, excluindo grande parte da população²⁶⁰. Fica claro, desse modo, como grande parte da tradição política liberal teme e busca remediar, por meio de diversos mecanismos específicos, a tendência à universalização do direito ao voto e da postulação à representação política.

No entanto, há ainda um segundo problema acarretado com a extensão do sufrágio, ao qual Hegel parece lançar alguma luz, a saber, aquele da manipulação das massas por líderes, parlamentares e homens políticos em geral. Nesse sentido, o caso mais emblemático é, sem dúvidas, o de Luís Bonaparte, Napoleão III, para quem, paradoxalmente, o sufrágio universal é considerado um princípio sem o qual o edifício social não se mantém assente, pois, em suas palavras, “hoje, o reino das castas terminou, só se pode governar com as massas”; “é necessário que a massa seja [...] a força constante da qual emanam os todos os poderes”²⁶¹. Como se nota, Napoleão III não admite qualquer discriminação censitária ou método de filtragem do voto, e fala em “povo” sem aquela conotação negativa da tradição liberal. Por outro lado, a extensão

²⁶⁰ LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal*. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ/UNESP, 2004, pp. 16-37.

²⁶¹ NAPOLEÃO III, 1861, v. 2, p. 122 e v. 1, p. 381, *apud* LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal*, op. cit., p. 62.

do sufrágio no caso dele está ligada estritamente a uma preocupação política particular, muito antes do que qualquer projeto de emancipação social. Isso porque Luís Bonaparte, eleito em 1848 com o sufrágio estendido, viu, ao longo de seu mandato, as forças opositoras de liberais e monarquistas, majoritárias no poder legislativo, reintroduzirem o voto censitário, desfavorecendo assim a sua pretensão de reeleição para um segundo mandato.

Entretanto, como nota Losurdo, ao incitamento às massas e ao sufrágio universal preconizado por Luís Bonaparte deve-se perguntar: mas qual é o conceito de povo que subjaz implícito e cujo apoio se quer obter? Ao que responde o comentador italiano: não certamente aquele organizado em partidos, sindicatos ou corporações, pois Napoleão III não se apresenta como o “representante de um partido”, de um interesse, mas como intérprete único da nação e de suas tradições. Ainda na análise do comentador, já em 1848 a propaganda bonapartista insiste no fato de que “entre o povo e seu soberano, não deve haver intermediário”, daí que às vésperas do golpe de Estado de dezembro de 1851 ele pôde denunciar os partidos, grupos políticos e os órgãos de imprensa a eles vinculados como instrumentos de coerção e de sufocamento da espontaneidade do eleitorado, o qual devia ser libertado de tudo isso para se entregar à relação direta (e subalterna) com o líder.

Na disputa entre os poderes, Napoleão III se autoproclama líder da nação como um todo, acima dos interesses mesquinhos e rivalidades pessoais que dividiam os deputados e aspirantes a uma cadeira parlamentar. Para tanto, ele invoca a participação das massas através da defesa do sufrágio universal e do voto pessoal e secreto. Com efeito, o conceito de povo de que se trata aqui remete ao conceito de massa, a qual, porém, não diz respeito àquela organizada politicamente em partidos ou grupos, mas sim à massa amorfa, atomizada e desarticulada, estabelecendo, com isso, uma relação *direta e pessoal* entre o líder e o eleitor.

Nesse sentido, a análise de Karl Marx sobre o papel do sufrágio universal na ascensão de Luís Bonaparte ao trono e a sua dinâmica de personalização do poder é esclarecedora, pois parece indicar uma tendência própria do sufrágio universal e, sobretudo, do voto uninominal, *abstrato*, em tornar um ou outro poder constitucional mais forte (no caso, o executivo) em relação aos demais, ocasionando tanto o conflito entre eles como facilitando a incitação e “o apelo ao povo” por parte de um líder. Em outras palavras, a forma do sufrágio universal e do voto pessoal *já* implica a possibilidade do excesso de poder por parte do representante, uma vez que o voto estabelece necessariamente uma relação de cunho pessoal:

Enquanto os votos da França se espalham pelos 750 membros da Assembléia Nacional, aqui, ao contrário, concentram-se num só indivíduo. Enquanto cada representante do povo representa somente este ou aquele partido, esta ou aquela cidade, esta ou aquela cabeça de ponte, ou mesmo simplesmente a necessidade de eleger qualquer um dos 750, sem considerar muito seriamente nem a causa nem o homem, ele é o eleito da nação, e o ato da sua eleição é a carta que o povo soberano joga uma vez a cada quatro anos. A Assembléia Nacional eleita está unida à nação por uma relação metafísica, o presidente eleito está unido à nação por uma relação pessoal²⁶².

Cabe mencionar que a análise marxista do caso Luís Bonaparte servirá de parâmetro para o exame crítico de toda a tradição que daí se seguiu na busca pela compreensão do que veio a se chamar bonapartismo, e também de sua variante denominada populismo²⁶³. Nesse aspecto, Losurdo reforça a caracterização do fenômeno em questão ao nos lembrar que o bonapartismo:

pode bem admitir um certo espaço de liberdade individual, mas em nenhum caso pode tolerar organizações políticas e sociais autônomas e autonomamente organizadas. Deste ponto de vista, o colégio uninominal apresenta três vantagens: 1) personalizando a luta eleitoral, dissolve os partidos em indivíduos; 2) reproduz, em cada colégio, a relação entre líder carismático, por um lado, e massa amorfa e desarticulada, por outro; 3) precisamente porque faz de cada deputado o representante não da nação, ou o expoente de um programa político que pretende ter um significado nacional, mas só o representante de um colégio local ou dos interesses nele predominantes, permite ao presidente-imperador, ao líder propriamente dito, destacar-se nitidamente acima de todos como único intérprete da nação, que só a ela responde²⁶⁴.

Sintetizando: o sufrágio universal, com o voto uninominal, porta em si mesmo a possibilidade de sua perversão por uma figura personalista localizada na esfera política (seja no âmbito legislativo, seja no executivo), cuja ambição deve mobilizar o povo, desde que este permaneça na forma de massa atomizada e, sobretudo, apolitizada. Por este ângulo, encontramos-nos diante

²⁶² MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, pp. 44-5.

²⁶³ O caso populista em solo brasileiro é um ponto em destaque da referida tradição. Francisco Weffort, como expoente máximo da mesma, busca conjugar o populismo político, como vimos acima, com a particularidade da formação capitalista brasileira, de modo a complexificar o problema: “E foi sobretudo a expressão mais completa da emergência das classes populares no bojo do desenvolvimento urbano e industrial verificado nesses decênios, e da necessidade, sentida por alguns dos novos grupos dominantes, de incorporação das massas ao jogo político. [...] Em realidade, o populismo é algo mais complicado que a mera manipulação”, pois “ele foi um modo determinado e concreto de manipulação das classes populares, mas foi também um modo de expressão de suas insatisfações” (2022, pp. 69-71). Apesar do sociólogo intuir a particularidade do populismo para o caso brasileiro, relativizando a relação meramente manipuladora por parte da oligarquia política e de submissão por parte das massas, como parecia ser o caso no exame do bonapartismo, não deixa de reverberar aqui o modelo da análise marxista, como o próprio autor admite na nota 11 do capítulo 3: “Ruy Mauro Marini, [...] prefere designar como ‘bonapartista’ o novo regime. Dentro da experiência histórica européia, o ‘bonapartismo’ seria talvez a situação política mais próxima dessa que procuramos descrever para o Brasil. De todos os modos pareceu-nos convincente evitar o uso dessa expressão que nos teria obrigado a comparações, que fogem do âmbito deste artigo, entre países de diferente formação capitalista” (Ibid., p. 89).

²⁶⁴ LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal*, op. cit., p. 64.

de um *segundo* grau de rebaixamento cidadão: se a representação moderna abandonou a igualdade de oportunidade da participação no governo em prol da igualdade de consentimento, ocasionando uma transformação do conceito de cidadania, (contra a qual, já soubemos pelo capítulo primeiro, os jacobinos irão se revoltar), agora, na representação populista, obstruída a possibilidade de uma *bildung* política, ao povo caberá apenas observar e reagir diante do líder.

De fato, mesmo uma consideração “atualizada” da questão não deixará de notar o tom de passividade da interação em jogo. Assim, Nadia Urbinati, ao escrutinar o fenômeno denominado por Bernard Manin de *Democracia do Público*²⁶⁵ (e por ela de *Democracia da Audience*), notará a transição contemporânea da centralidade do partido, com o seu espaço interno de deliberação e seus programas políticos, para a figura do líder, passagem essa que significou, analogamente, uma transição política “da centralidade da vontade para a centralidade da opinião”. Desse modo, se na democracia de partido “a voz é o órgão de uma ação política que deseja ser de proposta e de crítica, expressão de uma ideia de participação ativa ou inclinada à decisão segundo a definição clássica da soberania democrática como autonomia ou autogoverno, ou seja, de criação de leis”, em contraposição, na democracia de *audience* “a visão é o órgão de uma ação julgadora não atuante, que avalia alguma coisa que existe, que outros fazem e que se mostra ao olhar de quem está habilitado mais a julgar que a agir”²⁶⁶.

Com efeito, na mutação do governo representativo aqui esboçada não apenas se admite o fim de qualquer participação ativa no governo, mas também de qualquer sentido propositivo da vontade, de qualquer manifestação ativa do que se tomava por soberania. A atual “política

²⁶⁵ MANIN, Bernard. *The principles of representative government*, op. cit., p. 279 et seq.

²⁶⁶ URBINATI, Nadia. Da democracia dos partidos ao plebiscito da *audience*. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 2013, p. 91. Como bem observa ainda a teórica, tomando por exemplo o caso italiano da figura Berlusconi, isso não significa exatamente o desaparecimento do partido no quadro apresentado, apenas que ele não mais atuará a partir da identificação com determinadas causas sociais, mas no entorno da figura de seu líder, o que não deixa de projetar um alto grau de identificação e pertencimento para os seus membros. O que não se tem muito claro nos trabalhos de Manin e de Urbinati é *por quais razões* as mutações têm lugar, ou seja, embora acurados descritivamente, as explicações para um “declínio” da forma representativa são bastante tímidas, quando existentes. Por exemplo, para Manin (1997, p. 282-284), essa nova elite política pode ser compreendida a partir de dois fatores primordiais: 1) a popularização dos meios de comunicação, basicamente rádio e televisão, os quais permitiram às figuras de liderança uma comunicação mais direta com os seus eleitores, prescindindo assim das relações partidárias; e 2) a complexificação das tarefas de governo, o qual passou a expandir suas atividades para toda a esfera social, colocando-o diante de um alto nível de imprevisibilidade. Essa dificuldade torna cada vez mais inviável aos candidatos proporem programas políticos, dado que o risco de não os cumprir é enorme. Assim, todo o esforço se redireciona para a imagem do líder, por onde entra a crescente importância dos especialistas de comunicação e marketing nas campanhas eleitorais. Nadia Urbinati se atém sobretudo ao fator midiático, no entanto, nem um nem outro procede a um estudo mais elaborado das causas em questão.

da passividade espectral”²⁶⁷ pode ser tomada como algo novo, porém, para Hegel, seus pilares conceituais deitam raízes na dinâmica interna de funcionamento do governo representativo²⁶⁸, uma vez que o ato eletivo coloca, necessariamente, a figura da pessoa em plano destacado na relação, abrindo com isso o risco de instrumentalização das massas por um líder (para ele, um *homme à principes* parlamentar) quando da expansão do sufrágio universal.

Do ponto de vista estritamente hegeliano, o tema da personalização do poder tem, ainda, uma segunda raiz: ele se vincula ao problema da forma de disposição dos poderes no Estado. Pois para o filósofo, o Estado não é a simples junção dos poderes nele operantes, antes, “o Estado é um organismo, quer dizer, um desenvolvimento da ideia em direção às suas diferenças. Esses diferentes lados são, assim, os diversos poderes e suas tarefas e atividades, através dos quais o universal se produz constantemente de maneira necessária, e, por ser igualmente pressuposto à sua produção, se conserva”. Mais especificamente, “esse organismo é a constituição política; ela provém perpetuamente do Estado, assim como ele se conserva graças a ela”²⁶⁹. Em outras palavras, a constituição política, núcleo racional do Estado hegeliano, é concebida primeiramente no sentido lógico, como sistematização orgânica do Estado enquanto ideia, que se diferencia internamente nos três momentos lógicos dos poderes, cujas atividades, por sua vez, produzem continuamente esse próprio organismo. Desse modo, este é, ao mesmo tempo, resultado e pressuposto da diferenciação e produção²⁷⁰.

²⁶⁷ URBINATI, Nadia. Da democracia dos partidos ao plebiscito da *audience*, op. cit., p. 91. Em abordagem contrária a essa, Pierre Rosanvallon, em *La contre-démocratie, la politique à l'âge de la défiance* (2006) mostrará que o fenômeno apontado, embora perceptível, não significa, necessariamente, um aumento do grau de passividade cidadã, uma vez que, como expõe o historiador, a democracia sempre se viu acompanhada de um conjunto de práticas de vigilância, impedimentos e julgamentos, através das quais a sociedade exerce poderes de correção e de pressão sobre seus representantes.

²⁶⁸ Para uma corrente oposta aos termos da tradição por nós apresentada, ver DE BARROS, Thomás Zicman; LAGO, Miguel. *Do que falamos quando falamos de populismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. Para uma reconstrução da temática aqui presente, comparando as maneiras com que uma concepção minimalista, laclauiana e lefortiana utilizam o conceito de povo, ver CARDOSO, Sérgio. *Democracia e populismo: de Kelsen e Schumpeter a Lefort e Laclau*. *Revista Rosa*. n. 2, v. 7, jun. 2023. Como veremos no próximo capítulo, Hegel se aproxima da afirmação da necessidade de construção do povo, porém não o faz através do populismo, ou de um líder, e sim através de certas instituições sociopolíticas que permitem o autodesenvolvimento da massa em povo, especialmente das corporações, de sua organização em torno do trabalho, de seus mecanismos de solidariedade e da representação política de seus interesses organizados.

²⁶⁹ FD, § 269 A, p. 415. Trad., p. 558.

²⁷⁰ No comentário ao referido parágrafo, Marcos Müller destaca a centralidade política da formulação conceitual exposta: “essa estrutura lógico-conceitual do organismo estatal em sua constituição política é para Hegel também um instrumento crítico, mediante o qual marcará sua oposição ao mecanicismo das construções do jusnaturalismo contratualista e das representações absolutistas do Estado, bem como às tendências jacobinistas e centralizadoras da Revolução Francesa, de um lado, e ao organismo romântico [...] fundada numa versão teológico-aristocrática do direito natural do mais forte, de outro” (FD, § 269, nota 471). Veremos mais à frente o papel desempenhado por cada “poder” na arquitetura hegeliana.

Contrário a essa diferenciação orgânica, tem-se a teoria clássica da separação dos poderes, tal como desenvolvida principalmente por Montesquieu, na qual legislativo, judiciário e executivo ganham autonomia e funcionam como barreira mútua, de modo a impedir a absolutização de um ou outro poder sobre os demais. Ora, afirma Hegel, justamente nesse modo de entendimento da separação dos poderes é que se localiza o problema: “o que cada um produz em face do outro, como em face de um mal, torna-se uma hostilidade, um medo em face do outro poder, com a determinação de que cada um se contrapõe ao outro e, por meio desses contrapesos se consegue um equilíbrio geral, mas não uma unidade viva”. Desse modo, e aqui o ponto nos importa, “conceber a unidade enquanto apenas *atuação recíproca de barreiras* umas sobre as outras, caracteriza, do ponto de vista do pensamento, o *entendimento negativo* e, do ponto de vista da disposição de ânimo, a maneira de ver da *plebe*”. Além disso, segue Hegel, “com a *autonomia* dos poderes, por exemplo, do poder *executivo* e do poder *legislativo* [...] é posto imediatamente o esfacelamento do Estado, como também se viu em grande escala, ou, na medida em que o Estado se mantém no essencial, é posta a luta entre eles, pela qual um poder submete o outro a si, e mediante essa submissão efetua antes de tudo a unidade, seja ela qual for”²⁷¹. O entendimento negativo pode, portanto, fundar uma unidade de Estado, mas ela será sempre tênue, potencialmente disjuntiva, já que assentada sobre as bases da desconfiança e do conflito gerados pelo mecanismo de barreiras mútuas.

Cabem aqui duas observações sobre o trecho. Primeiro, é a imprevista relação entre tal maneira de se pensar o Estado (como separação dos poderes) e a plebe. Momentaneamente, podemos caracterizar a plebe como o segmento da sociedade civil afetado, e marginalizado, pelo funcionamento pleno das leis de mercado, pois “no seu *excesso de riqueza*, a sociedade civil não é *suficientemente rica*, isto é, não possui no patrimônio que lhe é próprio o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe”²⁷². Assim, uma vez excluída da vida em sociedade, não tendo acesso às formas corporativas de trabalho e nem à riqueza produzida pelo todo, o ponto de vista político da plebe revela-se tendencialmente contra o governo. Mais adiante, afirma Hegel que a maneira de ver da plebe se refere “ao ponto de vista do negativo em geral, que pressupõe da parte do governo uma má vontade ou uma vontade menos boa”²⁷³.

²⁷¹ FD, § 272, p. 433-4. Trad., 578-80.

²⁷² Ibid., § 245, p. 390. Trad., p. 518.

²⁷³ Ibid., § 301, p. 469. Trad., p. 633. O fato de Hegel expor a existência de uma plebe rica problematiza a nossa primeira caracterização, à qual deverá ser acrescida não somente o substrato econômico, mas, e principalmente, uma disposição de animo, assentada sobre uma base epistemológica e também moral. Abordaremos o tema com mais detalhes no capítulo seguinte.

Por conseguinte, dessa conexão um tanto inesperada, podemos inferir que aquele que concebe o governo como um conjunto de esferas autônomas e separadas, um agregado de poderes reciprocamente limitantes, situa-se na *mesma base epistemológica* do sujeito atomizado, excluído e marginalizado da sociedade civil, o qual, por isso mesmo, tenderá a enxergar o governo como uma “má vontade” a ser combatida.

O segundo ponto a ser mencionado diz respeito ao processo de autonomização das esferas de poder e o seu vínculo estreito com o esfacelamento do Estado. Hegel elucida a questão com o exemplo de autonomização do poder legislativo e do poder executivo e não o faz em vão. Na verdade, conforme adendo ao parágrafo 272, é, uma vez mais, o tumultuado processo revolucionário francês que aparece como paradigma problemático da efetivação da teoria da separação dos poderes. Assim, “se ao invés disso [da separação orgânica como momentos do conceito], as diferenças subsistem abstratamente por si, é claro que duas entidades autônomas não podem constituir unidade alguma, mas têm de, certamente, dar origem à luta, pela qual ou o todo é abalado ou a unidade se reestabelece pela violência”. Essa unidade pela violência confirma o caráter de necessidade, ao se seguir uma tal linha teórica, da formação de um Estado de feitiço coercitivo. Ainda mais concretamente: “na Revolução Francesa, ora o poder legislativo engoliu o assim chamado poder executivo, ora o executivo, o poder legislativo, e é insensato fazer eventualmente aqui a exigência moral da harmonia”²⁷⁴. Com efeito, já sabemos que o diagnóstico do fracasso da Revolução Francesa está, entre outras razões, na tentativa de se estabelecer uma relação imediata entre o Estado e a sociedade civil, ou melhor, na tentativa de se estabelecer um vínculo direto entre os cidadãos e o mundo político, mas também entre o poder executivo descentralizado e o legislativo centralizado.

Retomando o percurso traçado, podemos dizer o seguinte: o caso da reforma eleitoral inglesa simboliza, para Hegel, a ponta de um processo mais amplo de expansão do sufrágio a outras camadas da sociedade, inclusive de trabalhadores. Nessa passagem, dois princípios entram em conflito: de um lado, o princípio do velho direito positivo das velhas castas

²⁷⁴ Ibid., § 272 A, p. 435. Trad., p. 580. A. Ajudando-nos a esclarecer ainda mais a consideração hegeliana, Marcos Müller afirma que está em jogo, aqui, “uma crítica política reiterada às constituições francesas da época da revolução, cujo fracasso o diagnóstico hegeliano localiza no confronto entre os poderes independentes. Este confronto levou à subordinação do poder governamental e do poder decisório [...] ao poder legislativo (como na constituição de 1791), ou à subordinação do poder legislativo ao Comitê de Segurança Nacional e ao Comitê de Salvação Pública (como acabou ocorrendo de fato durante a constituição de 1793), provocando a divisão da soberania interna e o enfraquecimento da soberania externa do Estado” (FD, § 272, nota 482). Müller, no entanto, não menciona nem o vínculo desta concepção clássica com o ponto de vista da plebe e menos ainda com a possibilidade que um ou outro poder mantém de se filiar diretamente às massas para se sustentar.

acostumadas ao privilégio de dominação do Parlamento; de outro, o princípio de ampliação e inserção de novos parlamentares (*die neue Klasse*) oriundos dos segmentos da sociedade industrial do mundo moderno. Na França, o conflito se deu de modo brutal, mas a Inglaterra busca uma maneira de transição pacífica através de sua *Reformbill*. Ocorre que se esta for realizada de maneira abstrata, ou seja, de maneira a tornar o Parlamento acessível através do voto uninominal, do *one (wo)man, one vote*, típico das teorias abstratas, então o risco de uma nova revolução é reconduzido ao palco da história.

E o risco advém, agora o temos mais claro, porque o princípio que ordena tal abstração é justamente o mesmo que pensa o governo como um agregado oriundo da separação dos poderes, como barreiras reciprocamente limitantes. Porém, como vimos, Hegel estabelece uma relação íntima entre tal abstração e a disposição de ânimo própria do segmento da plebe. Esta, apartada de toda possibilidade de formação política e infligida pelo lado *unicamente negativo* dos mecanismos de mercado da sociedade civil, coloca-se sob “o ponto de vista do negativo em geral”, o qual figura no governo (ou no Estado de modo geral) apenas “uma má vontade”.

Diante disso, a única forma de interação possível entre os elementos é a do conflito, a ocorrer em dois níveis. Primeiro, o conflito dos indivíduos *contra* o Estado, pois sendo a teoria dos poderes oriunda da mesma disposição de ânimo e base epistemológica da plebe, o Estado aparecerá sempre sob a égide do negativo, de uma divisão, de um conflito cujos interesses particulares de um ou outro poder busca se sobrepor ao interesse geral, o que o colocará como alvo daquele “ponto de vista do negativo em geral”. Segundo, o conflito entre os poderes governamentais, pois, uma vez que funcionam meramente como barreiras, a desconfiança e a luta é o meio natural de vinculação entre os mesmos, o que leva à primeira hipótese de “esfacelamento do Estado”.

Finalmente amarrando as pontas soltas do nosso problema, podemos afirmar então que exatamente nesse conflito intrínseco reside a dificuldade: por um lado, a composição abstrata do Estado, alicerçada na separação e autonomização dos poderes que o constituem, esculpindo-o portanto segundo a lógica da desconfiança e da hostilidade; por outro lado, conforme visto no trecho inicial, dada a expansão do sufrágio nos sistemas políticos modernos, é palpável a possibilidade de que o poder executivo ou legislativo, quando em conflagração, procure estabelecer um vínculo mais *direto e pessoal* com o povo, buscando nele o apoio necessário para a disputa. A análise do fenômeno bonapartista nos serviu de revelação histórica para tanto. Mas permanece a questão: qual é o povo mobilizado? Ou melhor, qual é a figura do povo

suscetível de mobilização para a manutenção e ampliação do poder da liderança política num Estado assim configurado? Ora, exatamente aquele disposto como massa amorfa e atomizada: majoritariamente a plebe²⁷⁵, dado que ontologicamente insatisfeita - o ponto de vista do negativo -, e cujo descontentamento se verá sublimado pela ilusão de uma relação mais personalista com o poder, pela ilusão de um vínculo mais forte com o seu representante.

Lembremos, mais uma vez, que tal mobilização deverá ocorrer *sem mediações* ou instituições mediadoras, porque somente assim, nesse contato direto, a instrumentalização e a manipulação das massas (ou da plebe), pode ter lugar - como veremos no próximo capítulo, as instâncias políticas de mediação, sobretudo as corporações, funcionarão como guarida ao esquema apresentado, isso porque elas permitem tanto o cuidado e a proteção econômica dos seus membros quanto a formação política dos mesmos, tirando-os, em suma, de sua condição atomizada. Retomemos agora a seguinte citação de Hegel que, apesar de longa, resume melhor o quadro que tentamos desenhar aqui:

Como na Inglaterra não é possível que esses princípios [racionais] sejam adotados pelo poder governamental, que até agora tem estado nas mãos dessa classe privilegiada, e realizados a partir dele, os homens dos mesmos teriam que de ingressar apenas como oposição ao governo e à ordem de coisas existente, e os princípios mesmos não seriam aplicados segundo sua verdade e sua aplicação prática e concreta, como na Alemanha, mas na forma perigosa da abstração francesa. A oposição entre os *hommes d'état* e os *hommes à principes*, que na França apareceu de forma brutal (*schroff*) na França no início da Revolução, e que na Inglaterra ainda é desconhecida, poderia muito bem ser iniciada pela abertura de um caminho mais amplo para as cadeiras parlamentares; a nova classe (*die neue Klass*) pode se firmar ainda mais facilmente, porque os princípios em si são de natureza simples e, portanto, rapidamente assimiláveis até mesmo pelos ignorantes (*Unwissenheit*), e com alguma facilidade de talento (pois sua universalidade lhes dá pretensão ser aptos para tudo), bem como com alguma energia de caráter e ambição para a eloquência necessária, que tudo ataca, exerce (*ausüben*) um efeito deslumbrante sobre a razão da multidão (*Menge*) igualmente inexperiente nesse aspecto, ao passo que o conhecimento, a experiência e a rotina de negócios dos *hommes d'état* não são tão facilmente adquiridos, mas que são igualmente necessários para a aplicação e a introdução dos princípios racionais na vida efetiva (*in das wirkliche Leben*)²⁷⁶.

Desse modo, fica prenunciada, segundo as categorias hegelianas, a configuração de um problema central a ser enfrentado pelos modernos sistemas representativos, a saber, a

²⁷⁵ Em nossa interpretação, uma vez considerada como parte da massa amorfa e apolitizada, a plebe não pode ser tomada como antecipação da classe proletária. Essa foi e ainda é uma interpretação comum. Dentre vários comentadores, podemos citar Éric Weil (2011, p. 111). Do ponto de vista estritamente hegeliano, podemos dizer que, como não há politização em jogo, resta-lhe unicamente “revolta interna contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc.” (FD, § 244 A, p. 389. Trad., p. 517).

²⁷⁶ ERB, p. 122. Trad., pp. 264-5.

instrumentalização paternalista, ou personalista do voto, operacionalizada através da relação mais direta entre representantes e a multidão atomizada. Ou ainda no comentário de Polyana Tidre, “ao risco de violência e das por Hegel tão temidas revoluções, se acrescenta aquele que hoje seríamos tentados a denominar de ‘populismo’: Hegel acredita que os novos eleitos, para sustentar suas ambições e manter a popularidade, buscariam se apoiar no povo e em suas exigências, as aplicando ao pé da letra a despeito das consequências”. Isso só contribuiria “para aumentar as dificuldades que o último teria em aceitar a hierarquia política. O maior poder gozado pelas autoridades públicas iria de encontro às reivindicações do povo por igualdade ou por soberania, ou ainda pela liberdade de se fazer o que se quer”²⁷⁷.

Consideradas as quatro formulações críticas de Hegel ao voto universal e uninominal, podemos averiguar em todos eles um resíduo conceitual implícito ainda não tematizado por nós, a saber, o conceito de povo e suas variantes, a ser abordado mais minuciosamente na próxima seção.

2.3. Povo ou *populus*? Acerca dos equívocos conceituais da noção de povo

Adentramos, agora, no primeiro pressuposto problemático que subjaz na crítica de Hegel à concepção atomista de representação política. Pois, na verdade, essa última deriva de uma concepção equivocada de povo. Duas citações, nos parágrafos 301 e 303 da *Filosofia do Direito*, vêm a nos esclarecer grande parte do problema. Em ambas, o filósofo passa a condenar a atuação imediata daquilo que se chama correntemente de povo na esfera política. Na primeira, afirma ele que “[...] o povo, ao contrário, enquanto esta palavra se designa uma parte especial dos membros de um Estado, exprime a parte que *não sabe o que quer* (*der nicht weiß, was er will*). Saber o que se quer e, ainda mais, o que quer a vontade sendo em si e para si, a razão, é fruto de um conhecimento e um discernimento mais profundos, que não são precisamente Coisa própria do povo”²⁷⁸.

Nota-se, logo de início, um rebaixamento teórico pouco comum da noção de povo, localizada não mais enquanto substrato fundamental do Estado, como quer grande parte da filosofia política, mas como “fração particular dos membros do Estado”, ou seja, como uma parte entre outras. De todo modo, já esperávamos uma tal equalização, pois vimos acima os efeitos nocivos de se conceber um ou outro poder como subsistindo autonomamente,

²⁷⁷ TIDRE, Polyana. A proposta hegeliana de organização política a partir da crítica ao Estado como “propriedade privada”. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 15, n. 26, 2018, pp. 112-3.

²⁷⁸ FD, § 301, p. 469. Trad., p. 632.

arvorando-se como barreira e limite perante os outros. Se assim o fosse, a unidade conceitual de um Estado vivo seria substituída pelo relacionamento conflituoso entre os poderes em competição, abrindo-o aos interesses meramente particulares. Porém, há um segundo ponto a se destacar: o povo é também desqualificado enquanto conhecedor da razão e, portanto, desqualificado como parte capacitada a atuar e opinar legitimamente no e contra o Estado, formulação essa que também esperávamos aparecer como consequência da crítica hegeliana ao contratualismo, delineada no capítulo anterior.

Mas Hegel prossegue e nos apresenta mais algumas distinções importantes. Primeiro é a associação da noção de povo à massa (ou os muitos, *Die Vielen*), cuja unidade pode configurar um conjunto, porém, apenas enquanto multidão (*ein Zusammen*) composta de indivíduos singulares (*Einzelne*). A essa estruturação, Hegel chamará “coletividade inorgânica” (*unorganischen Gesamtheit*). Tal ajuntamento inorgânico do povo enquanto multidão/massa (*Menge*), destaca-se pela fraqueza ou ausência dos laços de vinculação entre os indivíduos, da qual se seguem apenas movimentos e ações irracionais e selvagens. Evidencia-se sobretudo o problema do ancoramento quantitativo nas considerações de povo, e com isso a unidade puramente formal que pretende se estabelecer entre os singulares. Nas palavras de Hegel:

A massa/os muitos (*Die Vielen*) enquanto singulares, o que se entende sem mais por povo, são certamente *um conjunto* (*ein Zusammen*), mas apenas enquanto multidão (*Menge*), quer dizer, como massa informe (*formlose Masse*), cujo movimento e atuar, precisamente por isso, seria somente elementar, irracional e selvagem. Quando, em relação à Constituição, se ouve falar ainda de povo, dessa coletividade inorgânica, pode-se já saber de antemão que só há que esperar generalidades e declamações unívocas²⁷⁹.

Merecem destaque os termos em alemão - *Vielen als Einzelne, Zusammen, Menge, Masse* - pois, de alguma forma, todos eles remetem ao caráter meramente *quantitativo* da apreciação equivocada de povo, reforçando a impossibilidade de um agir racional a partir desse. Entretanto, o problema de uma tal representação não se restringe a isso. Na verdade, esse modo de representar o povo, como a participação individual de cada um a integrar quantitativamente um todo, é, por assim dizer, um passo atrás naquilo que a sociedade civil e a família já haviam fornecido aos indivíduos no terreno da eticidade, a saber, a sua inserção como membro de um círculo associativo de interesses: “Essa maneira de ver abstrata, atomística, desaparece já na

²⁷⁹ Ibid., § 303, p. 473-4. Trad., p. 640. Ligeiramente modificada.

família, bem como na sociedade civil, onde o singular só vem a aparecer como membro de um universal”²⁸⁰.

Isso significa dizer que uma tal concepção de povo representa uma quebra, uma violência forçada contra os mecanismos ascensionais de vinculação ética que vinham sendo produzidos tanto 1) pela família, enquanto primeiro grau associativo fundado ainda no aspecto “natural” dos seus laços amorosos²⁸¹, como também 2) pela sociedade civil, a qual, como veremos abaixo em detalhes, apesar do momento desagregador da ordenação mercantil, permite, por meio da divisão social do trabalho, a inserção dos indivíduos, através de sua livre escolha, em cada um dos estamentos (*Stände*), tornando-o portanto aptos a um grau associativo que os libere do mundo da atomização²⁸².

O argumento hegeliano se anuncia da seguinte maneira: aquilo que se pode chamar universalidade concreta do povo, através da qual se opera a viabilidade de inserção daquele *bourgeois*, ocupado com as funções econômicas da sociedade civil, na vida política como *citoyen*, não diz respeito à atuação individual fundada na opinião e no livre-arbítrio desapegado de toda e qualquer amarra de sociabilidade, mas tampouco, como vimos no primeiro capítulo, à atuação imediata do *citoyen*, ou seja, à sua autorrepresentação imediata como povo, empalidecendo a limitação de sua atividade na sociedade enquanto *bourgeois*. Em outras palavras, vontade determinada e indeterminada, uma e outra trabalham com a separação estrita das esferas em jogo.

Mais uma vez, a concepção do povo como um agregado de individualidades debilmente vinculadas exprime um passo atrás naquilo que a família e a sociedade civil já apresentaram como a pré-constituição racional para o verdadeiro sentido de povo. Esclarecendo-nos ainda mais a consideração desse ponto, afirma Hegel:

A representação [*Vorstellung*] que de novo dissolve numa multidão de indivíduos as comunidades já aí-presentes nesses círculos, lá onde elas entram no elemento político, isto é, no ponto de vista da *suprema universalidade concreta*, mantém, precisamente com essa dissolução, a vida civil e a vida política separadas uma da outra e coloca por

²⁸⁰ *Ibid.*, loc. cit.

²⁸¹ “A família enquanto *substancialidade* imediata do espírito tem por determinação sua a unidade autossensitiva do espírito, o *amor*, de sorte que a disposição de ânimo do indivíduo aí é ter autoconsciência de sua individualidade *nessa unidade* enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não como uma pessoa para si, mas como *membro*” (*Ibid.*, § 158, p. 307. Trad., p. 411-2.).

²⁸² Já vimos no capítulo anterior que a extinção de uma tal ordenação social, vista como perniciosa pelos revolucionários franceses, provocou, aos olhos de Hegel, não tanto um fortalecimento dos vínculos sociais, mas muito mais a atomização completa dos mesmos, ocasionando a impossibilidade de qualquer estabilidade política.

assim dizer esta última, no ar, já que a sua base seria somente a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião²⁸³.

Desse modo, estamos diante da seguinte divisão da noção de povo: de um lado o povo enquanto multidão, “que não sabe o que quer”, ou melhor, a massa informe fundada na individualidade abstrata e por isso irracional, cuja vontade não preenche as regras da razão constitutivas da esfera política; de outro lado, o povo, ou algo que esteja à altura de receber tal designação, contrário à caracterização do primeiro, porém ainda não explicitado. Diante dessa cisão conceitual, seríamos imediatamente conduzidos a diversas interpretações críticas, como por exemplo, a célebre acusação do caráter conservador de Hegel e sua identificação como um “filósofo da restauração”, contra as liberdades individuais, ou ainda, obteríamos mais uma confirmação da chamada “acomodação” das posições políticas de um Hegel secretamente progressista diante da censura cada vez mais presente na Prússia de então²⁸⁴.

Entretanto, sabemos que a distinção apresentada pelo filósofo alemão não é estranha à filosofia moderna e, talvez, por este caminho possamos encontrar pistas para melhor compreender a referida formulação. Assim, já em Hobbes, no famoso capítulo XVI do *Leviatã*, o povo aparece cindido entre duas formas, de um lado a *multitudo* e de outro a *populus*. *Multitudo* designa a multidão desorganizada, atravessada pelos interesses particulares e conflituosos, a qual, por isso mesmo, não consegue se compor como conjunto unitário, como ator político na forma “una”, ao passo que a *populus* diz respeito ao povo racionalmente formado e direcionado numa “unidade política”.

²⁸³ Ibid., § 303, p. 474. Trad., p. 641.

²⁸⁴ Resumidamente, a polêmica em torno da chamada “acomodação” de Hegel na sua obra *Filosofia do Direito* é trazida à tona por Karl Ilting em 1973, quando da edição e publicação dos cursos da *Filosofia do Direito* de Hegel, sobretudo pelas anotações dos seus alunos. O editor alemão faz um amplo levantamento filológico dos cursos para enfim afirmar, através de uma longa e importante introdução da obra, o aspecto de acomodação de Hegel perante o endurecimento da censura. Desse modo, a “*Filosofia do Direito*” apresentada na obra de 1820 e publicada pelo próprio Hegel poderia assim ser considerada a fonte mais fidedigna do pensamento político de Hegel, pois foi produto de uma acomodação consciente e propositada do autor às circunstâncias políticas da época, na Prússia, depois dos decretos de Karlsbad. Porém, isso só pode ser comprovado através de um estudo da evolução das posições filosóficas de Hegel sobre o tema *Direito Natural e Ciência do Estado*, título sob o qual o filósofo lecionou desde 1817/18 em Heidelberg e depois em Berlim. Somente na moldura geral da evolução política de Hegel é que nos aparece, no seu valor relativo, a obra impressa em 1820 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Os apontamentos dos ouvintes de Hegel constituem os únicos testemunhos disponíveis para se conhecer o sentido desta evolução do filósofo antes e depois de 1820. A comparação entre determinadas posições de Hegel antes e depois da publicação das *Grundlinien* permite afirmar, na opinião de K.-H. Ilting, que esta obra *não* representa de forma alguma o estado definitivo da doutrina hegeliana sobre *Direito Natural e Ciência do Estado*. Ao contrário, no caso da obra de 1820, tudo levou o editor a crer se tratar de um texto quase apócrifo. (Einleitung. Die «Rechtsphilosophie» von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie" in Id., (Hrsg.), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Bd. 1, 1973, pp. 43e ss.)

Ocorre que, para Hobbes, a unificação da massa heterogênea só é possível através da pessoa singular do soberano. Somente ele pode dar corpo à unificação pretendida, pois ao se constituir como representante único da massa representada, nesse mesmo ato, a mesma se faz povo. Esse ato fundamenta a teoria da autorização²⁸⁵ de Hobbes e é melhor ilustrado através da metáfora da relação entre autor e ator na ilusão teatral: somente quando o ator efetivamente representa algo ou alguém em cima do palco é que o autor daquela fala ganha existência. Antes disso, nem autor e nem ator tem efetividade. O laço que os une na metáfora, portanto, diz respeito ao fato de que, para Hobbes, o representado, o povo, não pode preexistir nem logicamente nem cronologicamente, ele apenas adquire identidade no ato mesmo da cessão de seu poder, ou seja, quando ele se dá um representante:

Uma multidão de homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz que a pessoa seja *uma*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a *unidade* da multidão²⁸⁶.

Porém, embora o povo não possa preexistir enquanto *populus*, ele o pode enquanto *multitudo*, ou seja, naquela condição natural de guerra e violência, segundo a qual impera unicamente a vontade de cada um sobre os demais. Disso decorre, como é sabido, o esforço por um pacto, por um contrato social por meio do qual se possibilita a formação do povo e, ao mesmo tempo, do Estado, enquanto unidade racional: “dado que uma multidão naturalmente não é *uma*, mas *muitos*, eles não podem ser entendidos como um só, mas como muitos atores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome. Cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular”²⁸⁷. Ora, mas justamente essa restrição a qual se submetem os indivíduos é que os possibilita viver em um Estado.

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela *restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas*, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais

²⁸⁵ Esta, já o sabemos, será o princípio básico de um modelo representativo minimalista, ou procedimental. Ganhamos agora o seu fundamento propriamente hobbesiano, tal como desenvolvido em detalhes por Hanna Pitkin (1967, cap. 2).

²⁸⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. In: Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 137.

²⁸⁷ *Ibid.*, loc. cit.

dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos²⁸⁸.

Trata-se, portanto, de uma *doutrina da representação soberana* e não precisamos ir muito longe para ver a influência exercida sobre Hegel, conforme as passagens citadas. Na teoria hobbesiana, soberania e representação se constituem simultaneamente, da mesma forma que estabelecem as condições de possibilidade para tornar aquela massa inorgânica um povo racional, se fossemos utilizar os termos hegelianos. Fica explicitada, portanto, o laço que ata a cisão conceitual da figura do povo tanto em Hegel quanto em Hobbes.

Há, no entanto, uma importante variação do mesmo tema a ser destacada. Pois embora Hegel admita a necessidade da mediação do povo através da representação, ele também está atento às profundas alterações tanto objetivas, através das novas demandas de participação política oriundas dos processos revolucionários da França e dos Estados Unidos, como também subjetivas, oriundas de um fortalecimento inevitável das subjetividades ao longo do processo de realização racional da história²⁸⁹. Sob estes pontos de vista, seria impossível que Hegel

²⁸⁸ Ibid., p. 141. Grifo nosso. Como já havíamos visto no capítulo anterior (item 1.5), essa concepção, na visão hegeliana, inevitavelmente torna a relacionar sociedade e Estado sempre sob a égide da coerção e do medo, o que os coloca numa espécie de estado permanente de guerra implícita, do qual não se vê nenhuma possibilidade de estabilidade política.

²⁸⁹ Não teremos espaço para reconstituir o aspecto aqui mencionado, mas, tomando a *Razão na História* de Hegel como parâmetro explicativo, podemos resumir a questão da seguinte forma. O princípio da liberdade subjetiva aparece nos tempos modernos como uma exigência histórica, distinguindo assim a modernidade de outras épocas. Tal princípio ganha concretude sobretudo ao configurar-se por um lado como exterioridade jurídica, obtendo efetivação e garantia institucional no seio do Estado, mas também como interioridade de uma subjetividade moral que possui em si mesma, ou seja, na sua consciência, o critério do agir livre. Porém, esse segundo aspecto é o resultado de um longo processo histórico, no qual a *razão na história* esquadrinhou o seu surgimento no mundo grego, sobretudo com Sócrates e os sofistas, os quais teriam rompido aquela aderência imediata das vontades dos cidadãos gregos aos costumes e regras da *Pólis* através da infinitude da consciência de si mesmo, ou melhor, do querer de sua particularidade. Em seguida, o mundo romano contribuiu para a efetivação do princípio através de sua estrutura jurídica, cuja abstração do indivíduo enquanto pessoa, permite que este ganhe individualidade jurídica. Com o cristianismo, o homem adquire uma interioridade subjetiva, dentro da qual a liberdade poderá ser alcançada, consagrando assim o valor infinito do indivíduo. Com a Reforma Protestante, no entanto, a liberdade subjetiva se desprende de qualquer amarra externa, despertando no homem assim uma consciência moral que ganha certeza na intimidade da fé. Diz Hegel na referida obra: “A consciência da liberdade surgiu primeiro entre os gregos e, portanto, eles eram livres. Mas eles, como também os romanos, apenas sabiam que alguns são livres – não o homem em si. Isto nem Platão nem Aristóteles sabiam. Por essa razão, os gregos não apenas tinham a escravidão, sobre a qual baseavam toda a sua vida e a manutenção de sua esplêndida liberdade, mas essa liberdade deles era em si, em parte, uma evolução acidental, passageira e limitada e, parte, uma grave sujeição da natureza humana. Só os povos germânicos, através da cristandade, é que vieram a compreender que o homem é livre e que a liberdade de espírito é a própria essência da natureza humana. Esta consciência surgiu primeiro na religião, na região mais interior do espírito; mas introduzi-la no mundo leigo era uma tarefa maior que só poderia ser resolvida e cumprida através de um demorado e rigoroso esforço de civilização. Assim, a escravidão não cessou imediatamente com a aceitação da religião cristã. A liberdade não predominou repentinamente nos Estados, nem a razão nos governos e constituições. A aplicação do princípio às condições seculares, toda a moldagem e interpenetração da sociedade constituída por este princípio, é precisamente o demorado processo da história. Já chamei a atenção para essa distinção entre um princípio como esse e sua aplicação, sua introdução e sua execução na realidade da vida e do espírito. [...] A história do mundo é o avanço da consciência da liberdade – um avanço cuja necessidade temos de investigar. A afirmação preliminar acima, a respeito dos diversos graus na consciência

desconsiderasse a determinação de *atividade* implícita na noção de povo, é dizer, a necessidade de acolhimento das expressões subjetivas em uma noção satisfatória do mesmo e a possibilidade de autoformação, autorrealização do seu conceito.

Daí que a formulação de soberania representativa de Sieyès constitua o segundo alicerce da noção hegeliana de povo. Como se viu no capítulo anterior, nesta, a Assembleia assume papel preponderante, pois é por meio dela que a vontade da nação pode ser formada e se tornar autenticamente soberana: “é necessário compreender, antes de tudo, qual é o objetivo ou o fim da Assembleia representativa de uma nação: não pode ser diferente do que a própria nação se proporia se pudesse se reunir e deliberar no mesmo lugar. O que é a vontade de uma nação? É o *resultado* das vontades individuais, como a nação é a reunião dos indivíduos”²⁹⁰. Donde se nota que a vontade nacional para o abade francês é *formada* e não tomada de antemão como algo já constituído. Para a sua formação, faz-se necessário contar com diversas assembleias representativas a nível local, as quais levam as suas vontades particulares aos órgãos superiores até o seu cume em âmbito nacional. Sob esse aspecto, é o próprio povo que leva a cabo a vontade nacional ao deliberar e votar nas diversas instâncias parlamentares²⁹¹.

Colocados os dois polos teóricos da questão, podemos agora entender como Hegel opera uma superação de ambos (bom notar, superação no sentido do termo *Aufhebung*), pois por um lado Hegel utiliza Hobbes para criticar aquele conceito corrente de povo segundo o qual este último existiria por si mesmo, natural e imediatamente, e mais, conheceria de imediato o seu interesse. Ora, como já evidenciado, tal conceito oblitera qualquer distinção entre *populus* e *multitudo*. Por isso mesmo, descarta do fato de que o povo, enquanto sujeito político atuante, tem a *necessidade de ser constituído*. Como afirma Jean-François Kervégan,

O povo - a teoria hobbesiana da representação não diz outra coisa além disso - não existe naturalmente: ela é *constituída politicamente*. Em outras palavras, entre o *multitudo* e o *populus*, uma mediação é necessária; esta mediação constitutiva da política ou do Estado é oferecida pela representação. Para que seja aquilo que é, ou seja, uma unidade política e não apenas um “aglomerado” (*Haufen*) de indivíduos ou

da liberdade – quando dissemos que os orientais sabiam que apenas um é livre, os gregos e romanos que alguns são livres, ao passo que nós sabemos que todos os homens, de maneira absoluta, ou seja, como homens, são livres –, é, ao mesmo tempo, a divisão natural da história do mundo e o modo como devemos tratá-la” (RH, pp. 31-2. Trad., pp. 64-5). Reforça-se a interpretação de Ritter oferecida na introdução: o passo francês revolucionário, cuja universalização dos direitos de liberdade elevou tal princípio a todos os aspectos da vida humana, incluindo aqueles exteriores aos sujeitos, como o Estado, dotando-o, portanto, de uma concretude nunca antes vista, trouxe com ele, igualmente, os riscos de deslizamentos subjetivos abstratos, como é o caso do nosso modelo representativo aqui operante.

²⁹⁰ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa: qu'est-ce que le Tier État ?*, op. cit., p. 69. Grifo nosso.

²⁹¹ É verdade que povo e atividade ainda são tomados, ao menos para a visão jacobina, num sentido bastante restrito, como fica claro na distinção entre cidadão ativo e passivo, presente na teoria de Sieyès.

agrupamentos considerados como naturais (pensa-se na definição tradicional do Estado como um conjunto de famílias, que ainda se encontra nos cursos de Nuremberg), o povo precisa ser *constituído*: este é o papel da mediação representativa²⁹².

Por outro lado, adotando o sentido ativo e participativo das individualidades presentes na teoria de Sieyès, fica claro, para Hegel, a peculiaridade dessa *formação*: “uma operação de constituição, cujo autor - esse é um ponto no qual Hegel entendeu bem a lição de Sieyès e dos constituintes franceses - só pode ser o próprio povo”²⁹³, denotando o reconhecimento da necessidade do caráter ativo deste último para uma filosofia política à altura de seu tempo. Daí que, sobretudo com Sieyès, e contra Hobbes, Hegel notará que tal autoconstituição política do povo não pode se realizar mais através de um soberano singular, cuja força resguardará o Estado de qualquer contestação ou necessidade de legitimação pública de seus atos perante a população e, principalmente, perante o critério de julgamento dos indivíduos modernos, dotados de uma consciência autônoma.

Como já se depreende, opera aqui a crítica parcial e a adoção, também parcial, de ambas as formulações. Mas para a sua superação (completando o sentido mesmo de *Aufhebung*), para que o povo cumpra a transformação da *multitudo* em *populus*, é preciso, na acepção hegeliana, que se estabeleça um campo institucional de formação pré-política, ou seja, um campo instaurado *pela e na* sociedade civil. Esse campo estará a cargo das instituições representativas, as quais ganham, portanto, uma função de “órgão *mediador*”²⁹⁴. Sob essa perspectiva, encontramos novamente nas palavras de Kervégan o resumo do argumento: “se Hegel critica tão intensamente a habitual justificação da representação política (o ‘povo’ deve ser capaz de expressar os seus desejos e defender os seus interesses), é porque rejeita a tese de que o povo sabe, por natureza, o que quer. [...]. Mas se o povo não sabe espontaneamente o que quer, é porque ele não é *imediatamente* o que é: *um* povo”. Por isso, segue o comentador, “só a representação, que dá corpo e voz à ‘massa informe’ que é a multidão, permite ao povo existir politicamente e superar, de um modo universal, a sua diversidade contraditória, a sua particularidade fixada a si própria”²⁹⁵.

²⁹² KERVÉGAN, Jean-François. Souveraineté et représentation chez Hegel. *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2001, p. 333.

²⁹³ Ibid., loc. cit.

²⁹⁴ FD, § 302, p. 471. Trad., p. 634. Essa mediação busca “evitar que os singulares venham a se apresentar como uma *multidão* ou como *aglomerado*, por conseguinte, venham a se converter em um opinar e um querer inorgânicos, e em um mero de poder de massa contra o Estado orgânico”. (Ibid., loc. cit.).

²⁹⁵ KERVÉGAN, Jean-François. Souveraineté et représentation chez Hegel, op. cit., p. 334.

Assim, uma vez munidos dos traços mínimos de racionalidade presentes nas noções de povo e de representação, operantes no entrelaçamento da sociedade civil com o Estado, podemos agora melhor compreender o reverso da questão, ou seja, os pontos críticos em que Hegel denuncia os pressupostos e os problemas de uma concepção errônea de povo, os quais irão, por sua vez, tonificar os problemas de uma instituição representativa mal concebida, como já apontamos acima. Nesse sentido, uma vez associados o conceito de povo, enquanto massa inorgânica, cuja pretensa soberania busca se infundir sobre o Estado, e o princípio do sufrágio universal quantitativamente estruturado, temos o bloqueio a qualquer tipo de formação política das subjetividades. É isso que se depreende da seguinte afirmação hegeliana (a qual deu início ao nosso capítulo e a qual estamos, finalmente, em condições de compreender):

O fato de que *todos*, singularmente, devem tomar parte na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado, porque esses “*todos*” são membros do Estado e os seus assuntos são assuntos de *todos*, pelos quais eles têm o direito de ser concernidos em seu saber e na sua vontade – essa concepção, que quereria pôr o elemento *democrático sem nenhuma forma racional* no organismo do Estado, que só é tal mediante essa forma, vem tão facilmente à mente, porque se detém na determinação *abstrata* de ser membro do Estado, e o pensamento superficial se atém a abstrações²⁹⁶.

Ora, passando agora ao quadro mais geral do argumento, visualiza-se uma cadeia de abstrações conectadas, as quais podemos apresentar da seguinte maneira: primeiro, tem-se uma compreensão abstrata e errônea da noção de povo, tomando por natural e imediato aquilo que deveria ser formado, ou melhor, politicamente constituído pela mediação das instituições representativas. Em segundo lugar, essa mesma noção dará origem ao “elemento democrático sem qualquer forma racional”, no qual os singulares, tomados em abstrato no seu caráter meramente quantitativo, demandam o direito de tomar parte imediatamente nas deliberações e decisões sobre os assuntos gerais do Estado, posto que todos são membros desse Estado. Nesse momento, retornamos ao ponto de início da apresentação do nosso modelo político, no qual a vontade determinada buscava participar da esfera política partindo da abstração atomística que lhe fora possibilitada pelo direito abstrato e pela autonomia moral. Para isso, nada mais a calhar do que o voto singular, anônimo e periódico, concebido como direito por parte de uma certa configuração de Estado, que acolhe a participação política dos sujeitos tomando-os como desvinculados de qualquer valor social, de qualquer amarra social previamente estabelecida.

²⁹⁶ FD, § 308, p. 477. Trad., p. 646.

Por conseguinte, o “elemento democrático”, cristalizado nas instituições representativas que apareceu ao longo do capítulo (voto uninominal, a eleição para o poder executivo, a divisão dos poderes etc), ao invés de expandir o sentido do político para amplas esferas da sociedade civil, retroage no sentido de enrijecimento das subjetividades atomizadas dessa última, o que, por sua vez, agrava o risco de crises sócio-políticas e, com elas, o espectro revolucionário.

2.4. Do terreno fértil da determinação da vontade: a sociedade civil

Alguns conceitos foram fundamentais no nosso caminho até aqui percorrido, entre eles, podemos lembrar de vontade geral, interesses particulares, contratualismo, facções, atomização e, sobretudo, abstração. Assim, assistimos de perto a maneira como esses elementos foram postos em práticas efetivas do mundo social, acarretando diversas consequências políticas. Faltou, no entanto, especificar o fundo comum de onde partem e por onde atuam, é dizer, faltou um tratamento mais apurado do conceito de sociedade civil.

Numa primeira aproximação, ainda genérica, ela pode ser definida como “o sistema da atomística”, na qual “a substância, enquanto espírito, particulariza-se abstratamente em muitas *peessoas*”. Essas pessoas, enquanto particulares, são completamente para si, ou seja, “essas pessoas, como tais, não têm em sua consciência e por [sua] meta a unidade absoluta, mas sua própria particularidade e seu ser-para-si”. Desse modo, a substância ética torna-se, na sociedade civil, uma composição “de extremos autônomos e de seus interesses particulares”²⁹⁷.

Pois esse será o campo privilegiado de representação (no sentido de *Vorstellung*) atomizante de liberdade, onde a moderna esfera de trabalho emancipado se atrela à atividade econômica e social despolitizada. Dito de outra forma, ela é a situação na qual “o particular é o que deve ser o determinante primeiro para mim e, por isso, a determinação está suspensa. Mas eu nisso estou propriamente apenas no erro [...], eu estou, portanto, em geral, no degrau ou estágio da aparência”²⁹⁸. O seu princípio regente é o da “pessoa concreta, enquanto particular, enquanto um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e de arbítrio, é para si fim”²⁹⁹, ou seja, aqui, o sentido de concretude advém do fato de que “cada um é para si fim, e tudo o mais nada é para ele”, e os outros particulares são considerados apenas como “meios

²⁹⁷ ECF, t. 3, § 523.

²⁹⁸ FD, § 181, A, p. 339. Trad. p. 438.

²⁹⁹ Ibid., § 182, p. 339., Trad., 439.

para o fim do particular”³⁰⁰, donde se nota, curiosamente, o vínculo entre pessoa concreta e a vontade egoisticamente orientada.

Localizada na segunda esfera da vida ética, logo após a unidade imediata daquela vida familiar fundada no amor, a sociedade civil “arranca o indivíduo desse laço familiar, torna os membros da família estranhos uns aos outros e os reconhece como pessoas autônomas”. Esse estranhamento irrompe como um “poder prodigioso que arrebatava o homem a si, exige dele que trabalhe para ela, que seja tudo através dela e que faça tudo por seu intermédio”³⁰¹. Em resumo, ela é o elemento-ético “perdido nos seus extremos”³⁰², no qual, de um lado, a unidade familiar fundada no amor está perdida perante a independência desmedida dos interesses particulares, e de outro, o Estado lhe aparece como um obstáculo, a limitar por diversos meios a conquista de seus fins. Por consequência, ela é “o momento abstrato da realidade da ideia”³⁰³. Na plena efetivação dessa abstração - e abstração será aqui a palavra-chave - a particularidade “destrói nas suas fruições a si mesmo e o seu conceito substancial”. Por isso, “a sociedade civil, nessas oposições e no seu emaranhamento, oferece o espetáculo da extravagância, bem como da miséria e da corrupção física e ética”³⁰⁴.

Se nessa caracterização inicial ganhamos um quadro geral - e notadamente negativo - da sociedade civil, fica ainda por definir suas origens. Nesse sentido, dirá Hegel: “de resto, a criação da sociedade civil pertence ao mundo moderno, que pela primeira faz justiça a todas as determinações da ideia”, inclusive, acrescentamos, faz justiça à determinação abstrata da ideia. Daí que a “sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado (*wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt*)”³⁰⁵. Isso porque, conforme elucidado na nota 288,

³⁰⁰ Ibid., § 182, A, p. 339. Trad., p. 439-40.

³⁰¹ Ibid., § 238, A, p. 386. Trad. p. 513.

³⁰² Ibid., § 184, A, p. 340. Trad. p. 442.

³⁰³ Ibid., § 184, p. 340. Trad. p. 442.

³⁰⁴ Ibid., § 185, p. 341. Trad. p. 443.

³⁰⁵ Ibid., § 182, A, p. 339. Trad. p. 439. É preciso aclarar aqui uma importante questão de método de leitura hegeliano. Para isso, façamos das palavras de Jean-Pierre Lefebvre e Pierre Macherey as nossas: “a anterioridade da sociedade civil em relação ao Estado só tem portanto uma significação lógica na perspectiva do desenvolvimento de um processo que ‘deve’ passar por um certo número de etapas intermediárias, *mediações*, para chegar até a sua finalidade. Mas não é uma anterioridade no sentido cronológico ou histórico desse termo” (1999, p. 36). Trata-se, segundo Jean-François Kervégan, da oposição entre uma leitura de estrutura linear e uma de estrutura progressivo-regressiva, na qual trata-se antes “de uma regressão para o que funda uma ‘tese’ (ou seja, que também a legítima relativamente) do que o de uma progressão para o que a refuta: como indica a Lógica, a progressão para o ‘resultado’ é também uma regressão para o fundamento. A *Filosofia do Direito* verifica plenamente esta estrutura ‘progressivo-regressiva’ do ‘método da verdade’, uma vez que nela também o ‘resultado’ (o Estado) é o ‘fundamento verdadeiro’ dos momentos que o precedem no ‘percurso do conceito científico’, a família e a sociedade civil” (2006, p. 93). Unicamente com fins de apresentação, no entanto, não abandonaremos a lógica da exposição linear.

somente no mundo moderno tem-se “o desenvolvimento autônomo da particularidade”, do princípio “da personalidade *infinita dentro de si, subsistente por si*, do singular, o princípio da liberdade subjetiva”³⁰⁶.

Ora, mas se foi o seu *pleno* desenvolvimento que ocorreu na modernidade é porque as suas origens já estavam desenhadas, ainda que de maneira insuficiente, na história. Com efeito, afirma Hegel que o “desenvolvimento autônomo da particularidade”, “o princípio da liberdade subjetiva”, a base dinâmica da sociedade civil remonta, internamente, à religião cristã, e “exteriormente ao mundo romano”, sendo este marcado pelo que ele chama de “universalização abstrata”³⁰⁷. Já sabemos razoavelmente bem o sentido e os traços desse desenvolvimento interno. Vejamos mais de perto, portanto, o seu lado externo, ou seja, o que esse mundo romano tem a nos dizer.

Como exposto no primeiro no capítulo, a Revolução Francesa pôde ser interpretada, também, como uma tentativa de encenação da bela substancialidade grega, na qual as subjetividades se vinculavam, de modo imediato, ao todo ético, e na qual este último se sobrepunha como o destino final dos interesses particulares: “a unidade substancial do finito e do infinito”³⁰⁸. Do ponto de vista hegeliano, porém, faltava ao mundo grego o princípio da subjetividade livre, pois na sua “eticidade natural”, apenas “alguns” eram iguais, faltava a ela a “luta da liberdade subjetiva (*Kampf der subjektiven Freiheit*)”³⁰⁹.

Ora, justamente com o desenvolvimento desta camada de liberdade subjetiva, o reino grego tem um fim, a partir do qual surge o mundo romano, ou melhor, “no mundo grego, a interioridade incipiente, a reflexão em geral, existe como um momento; e o seguinte momento consiste em que esta reflexão interior, o pensamento, a eficácia do pensamento abre caminho e cria um reino de um fim universal”³¹⁰. Neste reino romano - notemos a semelhança com a

³⁰⁶ FD, § 185, p. 341-2. Trad. p. 443-4.

³⁰⁷ Ibid., loc. cit.

³⁰⁸ Ibid., § 356, p. 510. Trad. p. 694.

³⁰⁹ De modo mais pormenorizado: “É o reino da bela liberdade; é a eticidade imediata em que aqui se desenvolve a individualidade. O princípio da individualidade, a liberdade subjetiva emerge aqui, mas inserida na unidade substancial. O ético é, como na Ásia, princípio, mas a eticidade é que se imprime na individualidade e significa, portanto, o livre querer dos indivíduos. [...] O reino da liberdade existe, não da liberdade desvinculada, natural, mas da liberdade ética que tem um fim universal, que não pressupõe, quer e conhece o arbitrário, o particular, mas o fim universal do próprio povo. Mas é somente o reino da bela liberdade que se encontra em unidade natural, ingênua, com o fim substancial. [...] É a eticidade ingênua, e não ainda a moralidade; mas a vontade individual do sujeito encontra-se no costume imediato e no hábito do direito e das leis. Por isso, o indivíduo acha-se numa unidade ingênua com o fim universal [...]. A eticidade dela não é a verdadeira, não é a eticidade que, oriunda da *luta da liberdade subjetiva*, teria renascido de si mesma, mas é a primeira liberdade subjetiva e tem ainda, portanto, o caráter da eticidade natural” (RH, pp. 137-8. Trad., p. 226).

³¹⁰ Ibid., p. 138. Trad., p. 227.

sociedade civil no jogo de palavras - “a diferenciação consoma-se na dilaceração infinita da vida ética até os extremos da autoconsciência privada *pessoal* e da *universalidade abstrata*”³¹¹. Agora, o Estado, como encarnação exterior do universal, aparece *contra* a vontade dos indivíduos, que “decaem à condição de pessoas privadas e de *iguais*, dotados de direito formal, os quais, por conseguinte, só mantém unidos um arbítrio abstrato que se expande de maneira colossal”³¹².

Acresce-se a isso um importante componente do mundo romano, a saber, o trabalho, ausente na caracterização grega e que ampliará os traços de interiorização de uma individualidade resignada perante o poder do universal: “já não existe aqui hilaridade e alegria, mas duro e amargo trabalho. O interesse separa-se dos indivíduos, mas estes alcançam em si mesmos a universalidade formal abstrata. O universal subjuga os indivíduos que, nele, têm de a si renunciar; mas, em contrapartida, recebem a universalidade de si mesmos, isto é, a personalidade; tornam-se, como privados, pessoas jurídicas”³¹³. O princípio da liberdade subjetiva, cuja expansão foi o motivo de queda reino grego, fica desse modo refreado pela armadura formal, abstrata, da igualdade jurídica e do direito de propriedade privada, sem que com isso, no entanto, alcance-se um liame entre tal princípio e a esfera estatal (por isso mesmo, ela aparecerá como abstrata), a não ser pela força e subjugação.

Adentrando um pouco mais na configuração do mundo romano, explica-nos *A Razão na História* que na oposição entre o Estado, enquanto universalidade abstrata, e o sujeito, como pessoa abstrata, naturalmente prepondera o universal, de modo que o indivíduo acaba por se lhe conformar. Porém, desse processo “emerge o isolamento dos sujeitos em geral”, e na base desse isolamento está o fato de que “a universalidade abstrata, [...], faz deles pessoas jurídicas, pessoas que são autónomas e essenciais na sua particularidade”, de onde “surge assim o mundo do direito formal, abstrato, do direito da propriedade”. Se pelo lado social nota-se um processo de atomização, pelo lado do Estado ocorre o contrário, a concentração subjetiva do poder, pois “este já não se contrapõe aos indivíduos como o abstrato do Estado, e sim como um poder do senhor sobre a individualidade”. O poder do Estado não *aparece* como racional *para* os sujeitos, já que em tal “desintegração, o poder, a coesão, pode ser apenas violência arbitrária”. Diante dessa construção conceitual do mundo romano, Hegel nos oferece uma espécie de lei geral da história, segundo a qual: “quando no decurso da história a personalidade se torna o elemento

³¹¹ FD, § 357, p. 511. Trad. p. 695.

³¹² Ibid., loc. cit.

³¹³ RH, p. 138. Trad., p. 227.

predominante e o todo, disseminado em *átomos*, só exteriormente se pode manter, desponta a violência subjetiva da dominação como convocada para tal tarefa”³¹⁴.

“Universalidade abstrata”, “direito formal abstrato”, enfim, vamos ganhando clareza de como a abstração molda tanto as linhas do Estado quanto o tipo de interação intersubjetiva nele presente. A abstração será, portanto, o conceito balizador da atomização aqui em jogo. E justamente através dela é que chegamos a um ponto de contato, uma fórmula básica que nos permite avizinhar dois mundos aparentemente em nada similares. Nesse sentido, atomização, dissociação entre particularidade e universalidade, personalidade abstrata, Estado coercitivo, fins particulares, cisão/dilaceração do reino ético, tudo isso ilustra uma notável acepção de *continuidade* entre o mundo romano e a sociedade civil moderna, como sugerido pelo próprio Hegel na referência acima ao “lado exterior” dessa continuidade. Desse modo, por moderna talvez tenhamos que entender “apenas” a sobreposição do desenvolvimento econômico capitalista a uma formatação conceitual praticamente já estabelecida pelo reino romano. Se assim for, tal como a tentativa de retomada do mundo grego pela liberdade absoluta, a sociedade civil, na filosofia política de Hegel, parece encenar as peças de um espetáculo romano.

Por conseguinte, realizar um exercício de investigação de suas linhas de proximidade, insinuadas inclusive pelo vocabulário, é completamente válido e, no entanto, é ainda incompleto. E a sua incompletude reside naquele “apenas”, acima mencionado, pois o desenvolvimento econômico capitalista, ator central da sociedade civil, não será um “apenas”. De modo aproximativo, podemos dizer que ele terá três caras, uma negativa, uma positiva e ainda uma, chamemos assim, dialética. No que se segue, veremos apenas as duas primeiras, deixando a terceira para o próximo capítulo.

A primeira face se mostra nas consequências, no âmbito econômico, daquele substrato de abstração da sociedade civil enquanto local de livre fluxo das vontades particulares. Sob esse aspecto, vimos acima, a sociedade civil “é o campo da batalha do interesse privado individual de todos contra todos”³¹⁵, numa clara referência ao estado de natureza de Hobbes. Falta a ela, portanto, uma força de subjugação e direcionamento das vontades meramente egoísticas - tal como o pacto fora para Hobbes. Com efeito, abandonados a si mesmos, os mecanismos de livre

³¹⁴ Ibid, p. 138-9. Trad., pp. 228-9. Grifo nosso. Interessante observar como, nessa descrição do mundo romano, curiosamente aparecem elementos próximos à caracterização do contratualismo, como vimos no capítulo anterior. No entanto, nesse mundo não há nenhum tipo de empreendimento de reordenação do mundo estatal. Ao contrário, aqui as esferas são cindidas e se resignam a isso.

³¹⁵ FD, § 289, p. 458. Trad. p. 615.

atuação dos preços de mercado, o livre funcionamento da produção, circulação e distribuição produzem distorções consideráveis. Nas palavras do próprio Hegel, “quando a sociedade civil se encontra em atividade desimpedida, ela está envolvida no interior de si mesma num crescimento progressivo da população e da indústria”, aumentando a *acumulação das riquezas*, de uma parte, porém, de outra parte, “aumenta o *isolamento* e o caráter restrito do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *penúria* da classe ligada a esse trabalho, ao que se ligam a incapacidade de sentir e fruir as demais capacidades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil”³¹⁶.

Assim, o preço a se pagar pelo progresso material da sociedade é a ampliação da divisão social do trabalho, cujas consequências são o maior isolamento social e laboral, agravando ainda mais a abstração que lhe é implícita. Disso decorre, de um ponto de vista subjetivo, a completa limitação da possibilidade de fruição e expansão das capacidades criativas dos indivíduos. Nesse diagnóstico, Hegel torna claro os danos subjetivos oriundos da complexificação econômica, danos esses que serão postos à prova por esse, por assim dizer, *homem unidimensional*, prestes a se tornar realidade no mundo capitalista.

Além disso, há também a possibilidade da queda “de uma grande massa abaixo da medida de um certo modo de subsistência [...], – e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante uma atividade e um trabalho próprios, – produz a geração da *plebe*, a qual, por sua vez, traz, ao mesmo tempo, uma maior facilidade de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais”³¹⁷. Trata-se aqui da introdução da plebe como fruto do funcionamento autônomo das instituições de mercado presentes na sociedade civil. Pudemos visualizar acima como essa “classe” se conectava a um ponto de vista do negativo em geral e da revolta. Agora, temos mais nítido os operadores por onde ela surge e, sobretudo, o seu espelhamento com a concentração de “riqueza desproporcionais”

O problema todo, segundo Hegel, é que remediar a questão através da transferência direta de renda seria um equívoco, pois a subsistência “estaria assegurada sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contra o princípio da sociedade civil e do sentimento que os indivíduos a ela pertencentes têm de sua autonomia ou de sua honra”. Por outro lado, se de fato a plebe fosse hipoteticamente extinta por meio de uma situação de pleno emprego, haveria uma superprodução sem um correspondente mercado consumidor, desencadeando crises

³¹⁶ Ibid., § 243, p. 389. Trad. p. 516. Ligeiramente modificado.

³¹⁷ Ibid., § 244, p. 389. Trad. p. 516-7.

econômicas. De um modo ou de outro, a questão “só se amplia”, o que leva Hegel à afirmação central: “aqui se torna manifesto que, no seu *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é suficientemente rica*, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe”³¹⁸. Como se depreende, as leis e instituições de mercado capitalista, abandonadas ao seu livre funcionar, abrigam uma tendência inequívoca de geração de desigualdade, sem que, o que é ainda pior, se enxergue qualquer solução viável no horizonte - o que terá consequências para a construção de uma teoria da representação política por corporações, como veremos no capítulo quatro.

Como recurso paliativo, tanto para a crise de superprodução quanto para o contingente populacional afastado do mundo do trabalho, Hegel identifica na colonização de novo povos o meio imediato para a solução dos problemas apresentados: “a sociedade civil é impelida a formar colônias”³¹⁹. Em resumo, atomização, sofrimento subjetivo, crise econômica, pobreza e colonização são alguns dos fios desencapados pelo fundo de abstração em operação no funcionamento *regular* da sociedade civil. Nota-se a presença de um espectro fortemente marcado pela desagregação social, oriundo do que podemos chamar de forças centrífugas ali atuantes.

Sob esta perspectiva, não está de todo errado falar do “capitalismo como uma patologia da vida ética racional”, como o faz Michael Thompson. Mais especificamente, para o comentador, é possível identificar três patologias resultantes das relações sociais capitalistas em Hegel: patologia de socialização, de reconhecimento e de racionalidade³²⁰. Estendendo o argumento, Todd McGowan conclui que “através do ato aparentemente inocente de situar o Estado depois da sociedade civil na estrutura da *Filosofia do Direito*, Hegel lança uma crítica universalista ao particularismo irracional que anima a sociedade capitalista. Para Hegel, o Estado tem de ter a última palavra sobre o capital, e essa palavra torna-se um sinal de morte”³²¹. Como se vê, são todos arremates válidos oriundos da face disruptiva que a sociedade civil exhibe.

Contudo, há também uma face positiva, presente na própria forma abstrata com que os membros da sociedade civil se relacionam. Já sabemos que a abstração se remete ao fato do indivíduo estar habilitado a buscar tão somente fins particulares e egoístas, sejam eles para

³¹⁸ Ibid., § 245, p. 390. Trad. p. 518.

³¹⁹ Ibid., § 248, A, p. 520. Trad. p. 392.

³²⁰ THOMPSON, Michael J. Capitalism as deficient modernity. In: BUCHWALTER, Andrew (Ed.). *Hegel and capitalism*. State University of New York Press, 2015, pp. 122-125.

³²¹ MCGOWAN, Todd. ‘The State of Capital: Hegel’s Critique of Bourgeois Society’. *Crisis & Critique* v. 8 (2), 2021, p. 245.

subsistência ou não, a por isso tomar o outro como mero meio para seus fins. Ora, essa abstração se torna o centro problemático, é claro, daquela “dilaceração do mundo ético” de que falamos acima. Mas, ao mesmo tempo, a própria abstração produz algo, pois:

Na sua efetivação, o fim egoísta, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência omnilateral, de modo que a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como o seu ser aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem-próprio e o direito de todos, estão fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados somente nessa conexão. Pode-se, inicialmente, considerar esse sistema como o *Estado externo* – como o *Estado da necessidade* e do *entendimento* [*als den äußeren Staat, - Not und Verstandesstaat*]³²².

É preciso notar, em primeiro lugar, a inversão de sinal posta no trabalho e na sua divisão social. Agora, eles estão conectados não mais à dilaceração do ético, mas a um primeiro grau de universalidade, derivada das conexões que os atores têm de realizar para que consigam efetivar os seus fins particulares: “a particularidade restringida pela universalidade é a medida pela qual unicamente cada particularidade fomenta o seu bem-próprio”³²³, o que não significa afirmar que, nesse momento, o indivíduo tenha consciência desse universal. Na verdade, tudo ocorre às costas de suas vontades e objetivos iniciais: “O interesse da ideia aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil enquanto tais, é o *processo* de elevar, pela necessidade natural assim como pelo arbítrio das carências, a singularidade e a naturalidade dos mesmos à *liberdade formal* e à *universalidade formal* do *saber* e do *querer*, de formar pelo cultivo a subjetividade em sua particularidade”³²⁴. Há, portanto, um movimento bifronte incidindo no terreno da abstração da sociedade civil: por um lado, vimos a dilaceração subjetiva, econômica e social, derivada do pleno funcionamento de suas leis econômicas; por outro, temos a ordenação do “sistema de dependência omnilateral”, o início da formação subjetiva através das primeiras conexões laborais nela realizadas - é certo, involuntárias - por meio das quais a abstração poderá enfim se tornar concreta, colocando em operação um grau mínimo de universalidade, ainda que formal.

Se assim for, então precisamos olhar mais de perto o significado de um *Estado do Entendimento*, acima mencionado. À primeira vista, somos induzidos a traduzir o Entendimento

³²² FD, § 183, p. 340. Trad. p. 440-1.

³²³ Ibid., § 182, A, p. 340. Trad. p. 440.

³²⁴ Ibid., § 187, p. 343. Trad. p. 447. A percepção desse caráter bifronte presente na sociedade civil aparece já no Hegel de Iena. O estudo dos economistas clássicos, como Adam Smith, mostrou a ele como seria possível, apesar de todas as consequências negativas dos mecanismos de mercado, encontrar meios de superação de tal estado na própria abstração que a sociedade civil impõe. Para um estudo profundo da recepção e readequação dos econômicos, ver WASZEK, Norbert. *The Scottish enlightenment and Hegel's account of 'civil society'*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, sobretudo os capítulos 3 e 6.

- aqui relacionado à abstração teórica e ao formalismo abstrato - por sociedade civil - aqui relacionada à abstração prática, presente nas conexões econômicas, jurídicas e políticas -. Porém, como bem nota Jamila Masquat³²⁵, tal assimilação incorre no erro de confundir duas formas. A primeira, do pensamento, é, por assim dizer, a-histórica, presente nas formas de pensamento irrompidas, como vimos, do mundo grego e ampliadas no reino romano. Sob esse aspecto, Éric Weil nos oferece uma boa definição do termo:

O fato uma noção seja chamada de abstrata, na linguagem hegeliana, não significa de modo algum que seja falsa e possa ou deva ser eliminada; ao contrário, daí decorre que ela é indispensável, ainda que incompleta, que tudo o que se seguir no desenvolvimento do conceito deverá levar em conta, a deverá, com a palavra de Hegel, “*aufheben*”, ab-rogar, mas ab-rogar somente no que ela tem de abstrato para guardá-la sublimando-a, para lhe dar sua função positiva no todo organizado da razão³²⁶.

Nessa modalidade, a abstração, embora indispensável para o conceito, não se sustenta por si mesma, gerando situações instáveis, prontas a serem assimiladas por um ponto de vista mais elevado que pretende superá-la. Ao contrário da primeira fórmula, a abstração prática, dinamizada pela sociedade civil, cria, ela mesma, laços universais que se convertem em concretude social: “As carências e os meios, enquanto ser-aí real, tornam-se um *ser* para *outros*, por cuja carência e por cujo trabalho a satisfação está reciprocamente condicionada. [...]; essa universalidade, enquanto *ser reconhecido*, é o momento que as torna, em seu isolamento e em sua abstração, meios e maneiras de satisfação que, enquanto sociais, são *concretas*”³²⁷. Em outras palavras, na fórmula da abstração prática, o concreto surge do espraio da abstração para os diferentes setores da sociedade civil. Portanto, isso que Jamile Mascát chama de uma “ontologia social da abstração” significa, na filosofia hegeliana, a especificidade de uma forma social, um modo de produção social, desenvolvido numa época específica e com uma solução própria sem paralelos na história progressa³²⁸. Por isso, afirma a comentadora:

Hegel, por um lado, reconhece a função determinante da abstração no que diz respeito à construção de laços sociais entre indivíduos e, por outro lado, concebe a concretude social como um resultado direto da proliferação da abstração social. A abstração ganha aqui um novo *upgrade* e torna-se um *modo de produção social* que determina a própria construção da sociedade civil, bem como a formação do Estado moderno.

³²⁵ MASCAT, Jamila H. Hegel and the advent of modernity: A social ontology of abstraction. *Radical Philosophy* 201, February 2018, pp. 29–46.

³²⁶ WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito*. São Paulo: É realizações, 2011, p. 59.

³²⁷ FD, § 192, p. 349. Trad. p. 453.

³²⁸ No mesmo estudo, a autora demonstra como a solução hegeliana para o problema da abstração varia conforme o filósofo ganha clareza do tema, de modo que se, nos seus textos de juventude, falava-se ainda da aniquilação do mundo *bourgeois*, a *Filosofia do Direito*, irá não apenas admitir a sua necessidade lógica e histórica, mas refinar conceitualmente o seu imbricamento num Estado propriamente racional.

De fato, apesar da sua função normativa abrangente, o Estado não elimina a abstração, antes ele resulta dela, sendo a configuração institucional mais adequada para conter a disseminação de formas e relações abstratas³²⁹.

Donde se conclui, contrariamente ao que presenciamos acima, na comparação com o mundo romano, o caráter *descontínuo* da sociedade civil moderna, pois aqui o pensamento abstrato coincide com a abstração produtiva do capitalismo moderno, organizando a realidade social concreta. A grande dificuldade de se compreender o conceito de sociedade civil enquanto *Estado do Entendimento*, ou a “ideia em sua abstração”, reside no fato de que, nela, àquela forma lógica de abstração - a-histórica - agrega-se uma segunda forma, social, fundada numa série de mecanismos econômicos, políticos e jurídicos: “porém, embora Hegel não considere o pensamento abstrato como uma consequência da abstração social, mantém, no entanto, uma ligação assimétrica entre os dois, afirmando que o pensamento abstrato *contribui para reforçar a abstração material existente na sociedade*”³³⁰.

Retomando: composta por fluxos de continuidade e descontinuidade, no caráter abstrato da sociedade civil engendram-se crises econômicas, violência colonial, pobreza e desigualdade. Porém, a sua abstração é também origem das primeiras formas de universalização social - o trabalho universal, o direito universalmente reconhecido, o valor³³¹, a autonomia etc. -, por onde a concretude universal do Estado moderno começa a se estabelecer³³². Ainda politicamente frágeis, essas forças agregadoras, que chamaremos centrípetas, terão de, aos poucos, conquistar território até que por fim possam se constituir como círculos de círculos num todo político, sem que, é importante frisar, tenham de abandonar o campo aqui nivelado. O esforço hegeliano será,

³²⁹ MASCAT, Jamila H. *Hegel and the advent of modernity.*, op. cit., 40.

³³⁰ *Ibid.*, p. 43.

³³¹ O valor assume um papel central nesse processo, pois como medida quantitativa socialmente reconhecida, ele já porta em si os indícios de sociabilidade e conexão universal. Nesse sentido, explica Jean-Philippe Deranty, “para Hegel, valor é sinônimo de comensurabilidade. Como tal, como resultado da comensuração, a medição de uma coisa em relação a todas as outras e em relação a todos os indivíduos envolvidos (de dois indivíduos a uma comunidade inteira, que em teoria poderia ser a humanidade como um todo, mesmo além das limitações de uma geração específica), o valor depende da sociabilidade como condição necessária de possibilidade para sua existência. Só pode haver valorização onde há comunidade, uma vez que o valor é, de fato, a abstração, a faceta quantitativa do próprio ‘co’, a expressão formal e quantitativa da sociabilidade” (2005, p. 329).

³³² Nesse sentido, reforçamos a distinção entre uma leitura estrutura linear e aquela regressivo-progressiva, tal como analisada acima e retomada na interpretação de Lefebvre e Macherey: “isso significa que a ideia de Estado já preocupa a sociedade civil, ainda que seja sob uma forma que permanece em grande parte inconsciente. Mas, para que essa ideia se desenvolva e se torne *efetiva*, deve passar pelas contradições desse ‘Estado exterior’ que é a sociedade civil; o que significa que o Estado deverá ele próprio ‘sair’ da sociedade civil e de seu desenvolvimento imanente. No momento em que esta transformação for operada, a própria relação entre sociedade civil e Estado será invertida: ficará visível que, embora a sociedade civil venha antes do Estado na sucessão das formas de socialidade, é não obstante nele que ela encontra seu suporte e seu fundamento, isto é, também o seu objetivo, o qual, sendo sua base efetiva, precede-a idealmente” (1999, p. 35).

consequentemente, pensar a terceira face - dialética - da sociedade civil, por onde o Estado possa *logicamente* surgir³³³.

Finalmente, podemos conceber um quadro mais exato do terreno da sociedade civil, sobre a qual caminham livremente os interesses particulares, o direito abstrato, a moralidade, a personalidade abstrata, o voto abstrato, a multidão, a vontade geral, enfim, a indeterminação e a determinação da vontade. Por conseguinte, ela será o local comum, de sustentação, de onde procede o *bourgeois* mais retido, egoísta e atomizado, mas também o *citoyen* revolucionário mais fervoroso. Na verdade, como deve estar claro, na concretização de sua concepção própria de liberdade, ambos se vinculam a determinados mecanismos institucionais, determinadas concretizações políticas, as quais reforçam o equívoco epistemológico de onde se originaram. A palavra crise fica assim gravada no seio da sociedade civil.

Levados ao limite, eles acabam por produzir exatamente o inverso do que pretendiam: o revolucionário, após o desfecho trágico do Terror, voltou-se para a particularização da vontade e aceitou de bom grado o mecanismo representativo da escolha individual e periódica de seu representante no governo, mas ao fazê-lo deu início a um processo de atomização e alienação insuportável, pelo qual se verá desmotivado, tendo o Estado como inimigo, como um todo usurpado por interesses meramente particulares ou por líderes personalistas. Revolta-se, e fazendo de uma vontade mais ampla, mais autêntica, mais *geral* o seu mote de ação, busca quebrar as grades que deram origem ao processo: a atomização, a particularização e voto abstrato. Um círculo vicioso que Hegel denominará, em tons genéricos, de *liberalismo* e o qual caracterizará, já ao final de sua vida, em entonação lamentosa e autobiográfica, com as palavras que vimos na introdução da dissertação (agora dotadas de maior sentido para nós):

Finalmente, depois de quarenta anos de guerra e imensurável confusão, um coração cansado podia alegrar-se ao ver o fim desses distúrbios e o nascimento da satisfação. Mesmo que um ponto central tenha sido equilibrado, ainda resta, por um lado, esse rompimento por parte do princípio católico, e, por outro, o da vontade subjetiva. No que concerne a esta última relação, o aspecto principal da unilateralidade ainda se apresenta, ou seja, a vontade universal deve ser também a empiricamente universal - os indivíduos devem, como tal, governar, ou, pelo menos, participar do governo. Não

³³³ Se a interpretação de Jamila Masquat tem um importante valor analítico na distinção conceitual que realiza, a autora se equivoca ao colocar o edifício hegeliano diante de um impasse, no qual a “ontologia social da abstração” capitalista parece mesmo prescindir do Estado, ou então, tornar este incapaz de encontrar meios de ação. Na sua conclusão, somente um outro Estado, uma outra sociedade poderia pôr fim à ontologia descrita. No entanto, como veremos, o Estado já nasceu, já corre por trás dessa abstração e lhe fornece, *conjuntamente a ela*, mecanismos institucionais que a direcionam para um expediente político racional, sem que isso se traduza por despotismo estatal. A razão é que a autora não enxerga nenhum tipo de mecanismo institucional por onde a mediação entre as esferas pode correr, o que a permitiria pensar em menos uma ruptura e mais em uma continuidade.

satisfeito em que vigorem os direitos racionais, com a liberdade da pessoa e da propriedade, e a existência de uma organização política na qual se encontrem vários círculos da vida civil, (...), o "liberalismo" opõe a tudo isso o princípio atomístico, aquele que insiste no domínio das vontades individuais, afirmando que toda forma de governo deve emanar desse poder expresso e ter sua sanção. Ao afirmar este lado formal da liberdade - essa abstração -, o grupo em questão impede que qualquer organização política se estabeleça firmemente³³⁴.

2.5. Conclusão

O capítulo percorreu os (des)caminhos por onde a unilateralização da vontade determinada passou. Traduzida para o âmbito propriamente representativo, essa determinação aceitou, em contraste com a indeterminação revolucionária, os pressupostos da vinculação subjetiva a um determinado estamento, a uma determinada esfera social, à proteção legal e universal de sua personalidade, na qual pode participar e ordenar um edifício social. Diante disso, o modelo de representação disposto, fundado nas categorias de escolha e de livre-arbítrio, buscou traçar as consequências de sua rigidez, de seu apego a uma concepção de liberdade exclusivista. Nesse sentido, a configuração abstrata do *one man, one vote* deveria vincular, satisfatoriamente, as esferas subjetiva e objetiva. Contudo, não foi isso que ocorreu.

Pudemos verificar a condenação, e mais do que isso, a lógica problemática da consolidação de um tal modelo. Sendo ele, obviamente, tão familiar à nossa época, não pudemos deixar de realizar algumas aproximações com questões da teoria política contemporânea. Pois, como tentamos demonstrar, embora Hegel não tivesse diante de seus olhos a materialização de um sistema político fundado no direito universal ao voto individual, anônimo e periódico, o filósofo elaborou algumas considerações críticas acerca do mesmo. O que nos importou foi mostrar em que medida as linhas gerais do modelo já carrega os seus entraves, ou seja, mostrar como, partindo do seu próprio quadro, pode-se prever curtos-circuitos políticos, os quais derivam das (e reforçam as) insuficiências sociais da vontade: as nossas patologias sociopolíticas. No meio de tudo, a sociedade civil, mescla de atomização, indiferença social e revolta política, solo por onde se reproduzem as concepções equivocadas de liberdade.

Ante o exposto, a principal tarefa da estrutura política hegeliana será a de admitir, com os ônus que daí decorrem, todos princípios de funcionamento da sociedade civil, tornados eles mesmos indispensáveis na modernidade, porém, encontrando meios institucionais por onde as subjetividades consigam ascender ao nível propriamente político, pertencente ao Estado, e por onde este possa descender ao seio da esfera social. Caberá às instituições representativas

³³⁴ FH, pp. 534-5. Trad., pp. 369-370.

realizar a mediação em questão e à filosofia política hegeliana identificar esse espectro de forças centrípetas no seio da sociedade civil. Em resumo, podemos afirmar então que é justamente pela ausência delas que, por um lado, a liberdade absoluta configurou-se como colonização política do mundo social e, por outro, que a liberdade subjetiva abstrata se configurou como colonização social do político.

PARTE 2

Capítulo 3. A mediação social do político e a mediação política da sociedade

3.1. Introdução

Vimos até agora como determinados conceitos unilaterais de liberdade, figurados através de sua *situação-limite*, acabam por se mostrar falhos na materialização de uma estrutura política representativa minimamente racional e estável. Assim, os dois momentos abstratos da vontade, a sua indeterminação e a sua determinação³³⁵, quando absolutizados, revelaram-se problemáticos em suas respectivas performances políticas: por um lado, a vontade geral, ao buscar ultrapassar as limitações da diferenciação civil torna-se fúria destrutiva que se autodevora, incapacitada que está em criar um quadro estável para a participação e representação política; de outro lado, a liberdade individual, ao buscar operacionalizar um mundo político restritivo, afiançado pelos interesses meramente particulares, acaba por implodir os mecanismos representativos assentados no voto individual, secreto e periódico, pois aquilo que se entende por modelo liberal de voto acaba por provocar 1) um fosso incontornável entre a expectativa de participação dos cidadãos votantes e o real impacto político que eles obtêm, *gap* esse que, por sua vez, abre as portas para 2) uma insatisfação dos cidadãos com o modelo em questão, o que acaba por estimular ou 3) a desmotivação à inserção política por parte dos sujeitos, os quais vislumbrariam qualquer figura do Estado como autoridade ilegítima e sintoma de desigualdade, tornando-o presa fácil aos interesses particulares, ou ainda 4) um mecanismo cada vez mais forte de adesão ao que se poderia chamar hoje populismo enquanto meio de solucionar os problemas acima referidos, sobretudo através da conexão personalista entre o *citoyen* agora desmotivado e as figuras de autoridade no Estado.

Vimos também como tais dinâmicas possuem um solo de atuação específico, a sociedade civil, a qual não deve por isso ser confundida com as exigências e atributos do Estado. Antes, ela se oferece como campo para o livre desempenho da individualidade. Como se buscou mostrar, esse campo é também aquele das possíveis demonstrações de irracionalidade política (mas igualmente e de sobremaneira econômica). Tal constatação se explica pelo grave equívoco em se tomar o espectro político, aquele que deve ser o campo da universalidade, como a soma ou o resultado dos interesses particulares, estejam estes assentados na forma dos interesses

³³⁵ Lembremos mais uma vez que, seguindo o nosso pressuposto introdutório, ambos os momentos operam, em si mesmos, com as lógicas do direito abstrato e da moralidade.

egoísticos próprias da esfera do mercado, estejam eles assentados na forma revolucionária da vontade comum, oriunda da participação direta e individual. De todo modo, em um primeiro momento, Hegel acentua o sinal negativo da sociedade civil, demarcando-a e excluindo-a do campo do universal. Por esse viés, as leituras de tonalidades materialistas encontram um certo respaldo na filosofia política hegeliana, na sua crítica aos cenários disruptivos oriundos da abstração que habita o funcionamento das economias modernas, sobretudo quando abandonadas a si mesmas.

No entanto, como se verá a seguir, há mais porosidades entre os campos da sociedade civil e do Estado do que assumem tais leituras. A primeira delas, como já sabemos, reside na capacidade de produção de esferas cada vez mais universais através da própria abstração da sociedade civil. Surgiu ali a possibilidade de recomposição dos átomos individualizados por meio das figuras do valor, do trabalho universal, do dinheiro etc. A partir de agora, trata-se de abordar mais algumas das forças centrípetas em operação na sociedade, tudo isso com o intuito de encontrar justamente nela a estrutura institucional que possibilite a construção de uma forma de representação política racional, a saber, aquela realizada através das corporações.

Com efeito, o presente capítulo busca acompanhar o enquadramento resolutivo dos problemas antes apresentados. Resolutivo aqui deve ser entendido não no sentido propriamente exterior, mas por uma forma imanente, uma vez que as corporações são tratadas ainda na seção da sociedade civil e não no Estado, mais especificamente, elas são apresentadas na Terceira Parte da *Filosofia do Direito*, a *Eticidade*, na segunda seção, *A sociedade civil, C. Administração e Corporação*, no intervalo compreendido entre os parágrafos 250-256. Reforçando o percurso encaminhado: a sociedade civil seria, portanto, tanto o campo do *débâcle* da racionalidade quanto também o local necessário para a configuração do universal, para a condução da individualidade, do livre-arbítrio, dos interesses egoísticos a sua verdade universal, ou seja, à possibilidade de uma atuação verdadeiramente política³³⁶.

³³⁶ Por isso mesmo, como lembra Jean-François Kervégan, “a sociedade civil não é e não pode ser simplesmente conforme a representação de uma sociedade de mercado, visto que a atualização de seu princípio [...] supõe ela mesma uma mediação política”, ou seja, se podemos afirmar que a sociedade é também “a condição lógica, a prefiguração necessária do Estado racional”, é pois, “graças às configurações institucionais que existem nela”, graças portanto à “institucionalização da vida social” (2006, p. 260-1). Com isso, são falhas as interpretações que buscam opor rigidamente as esferas da sociedade civil ao Estado, já que esquecem da envergadura eminentemente positiva da sociedade civil na construção das condições para a atuação política de seus cidadãos. A omissão fica ainda mais evidente em uma leitura como a de Todd McGowan (2021), para quem o Estado, sendo a forma última e mais acabada da eticidade hegeliana, deve se sobrepor ao particularismo presente na sociedade civil, de modo que o primeiro não apenas abraça, mas necessariamente se opõe ao segundo. É precisamente contra esta leitura que se pode estender a teoria das corporações e da representação política dela derivada, explorada no nosso

Como pretendemos mostrar no que se segue, a corporação é o sistema organizador e condicionante para uma estrutura política representativa racional, a qual pode ser entendida, segundo as palavras de Shlomo Avineri, como “um sistema de mediação entre os interesses da sociedade civil e o universalismo do Estado. Como tal, é um elemento necessário na estrutura política”. Desse modo, “mediação e *representação* são cruciais para uma tentativa de integração dos particularismo rivais em um todo político”³³⁷. O capítulo busca desenvolver o que aqui se apresenta de modo ainda resumido, com enfoque, naturalmente, na peculiaridade do conceito de representação política originado a partir das corporações.

Antes, porém, gostaríamos de esclarecer alguns pressupostos teóricos e escolhas interpretativas com as quais iremos trabalhar. Para tanto, repassemos, mais de perto, a interpretação de Axel Honneth já esboçada na introdução. Tomando o sentimento do amor e da amizade (no qual cada um se restringe de bom grado perante o outro) como critério basilar de toda filosofia de Hegel, o comentador busca assim encontrar, nos diversos momentos da *Filosofia do Direito*, aquelas práticas sociais que possam corresponder ao padrão de reconhecimento mútuo e isento de coerções, por onde os indivíduos encontram a satisfação da autorrealização. Com efeito, enquanto o indivíduo na família pode realizar sua liberdade por meio da retribuição recíproca do amor, na sociedade civil ele é capaz de realizar seus interesses egocêntricos através das trocas realizadas no mercado, sendo reconhecido por seus parceiros de contrato como um igual. Já no Estado pode, finalmente, levar uma vida política, a qual “faz alusão a uma forma de prática coletiva na qual cada um pode reconhecer na atividade do outro uma contribuição para os fins perseguidos em comum”³³⁸.

Como vimos também, diante desse quadro, poderá o comentador criticar a “superinstitucionalização da eticidade” na filosofia de Hegel. Isso porque, se se leva a sério o critério honnethiano, qualquer instituição advinda do Estado parece corromper o padrão normativo de reconhecimento mútuo espontaneamente disposto em cada esfera. O problema, segundo Honneth, está no fato de que a obra hegeliana pretende misturar, simultaneamente, duas tarefas, que deveriam ter sido apartadas: por um lado, “ele quer fazer uma análise normativa da estrutura das sociedades modernas para identificar as condições historicamente produzidas da liberdade individual”, mas, por outro, realiza a análise das “instituições com que

trabalho, uma vez que, como veremos mais adiante, as corporações se situam exatamente na interface entre sociedade civil e Estado.

³³⁷ AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge University Press, 1974, p. 161.

³³⁸ HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação*, op. cit., p. 143.

pode legitimizar as formas de organização que se desenvolveram ancoradas no direito”³³⁹. A dificuldade nasce, ainda segundo Honneth, da segunda operação, da concretude advinda de uma desnecessária superinstitucionalização das formas de interação já socialmente reconhecidas. Isso se ilustra bem com a institucionalização - vertical - do casamento, que obliteraria a sua interação - horizontal - baseada no sentimento do amor, mas melhor ainda nas corporações, erroneamente localizadas, para o comentador, no domínio da sociedade civil, pois estariam ali em operação duas esferas com orientações distintas: primeiro, a sociedade civil, esfera ligada “às transações mediadas pelo mercado” e segundo as corporações, esfera “orientada por valores”³⁴⁰. Nesse desacerto, Hegel teria infringido o critério de uma liberdade intersubjetivamente construída³⁴¹.

Contudo, como nota Karin de Boer, a interpretação honnethiana realiza uma adequação forçada dos conteúdos da *Filosofia do Direito* a um molde externo à arquitetura da própria obra. O problema, segundo ela, é que Honneth realiza uma transposição conceitual equivocada em diversos níveis. Primeiro, quando busca equivaler uma forma meramente intersubjetiva de reconhecimento - a qual permitiria a atualização da liberdade individual de cada participante - a uma determinada esfera da vida ética. Nessa operação, Honneth utiliza um critério normativo que se aplica bem ao jovem Hegel, de Iena, mas dificilmente transposto ao Hegel de Berlim. Além disso, a *Filosofia do Direito* não está exatamente preocupada com indivíduos enquanto tais, nas suas figurações conscienciais, mas antes nas instituições que os permitem perseguir seus próprios fins e, de igual modo, perseguir o fim do todo. Por último, ainda que se possa

³³⁹ Ibid., p. 142.

³⁴⁰ Ibid., p. 141: “O que ainda parecia ser permitido em referência à esfera da ‘família’ - ou seja, aquilo que, no ‘amor’, identifica um padrão de interação e que, hipoteticamente, também torna representável outras formas de realização - já não é mais possível em relação à esfera da ‘sociedade civil’, porque aqui, juntamente com a ‘corporação’, a relação de interação do mercado é colocada ao lado de uma esfera de comunicação bem diferente, cujas normas de reconhecimento são de um tipo completamente independente”.

³⁴¹ Por isso mesmo, na sua tentativa ainda mais abrangente de reatualização da *Filosofia do Direito*, procedendo através de uma reconstrução dos fundamentos básicos da liberdade moderna, Honneth, em *Direito à liberdade*, tomará as corporações hegelianas por sinônimo de 1) cooperativas de consumo surgidas no começo do século XX, nas quais os indivíduos, afrontados pela escassez de alimentos básicos, organizavam-se de modo espontâneo com o intuito de adquirir produtos básicos; ou 2) as associações de trabalhadores protosindiciais, que buscavam assegurar uma gramática mais justa no mercado de trabalho (2015, p. 370-484). Na leitura honnethiana, ambas as entidades operavam, ainda, sob o amparo da exigência de “regras de ação não contratuais e, não obstante, obrigatórias”, ou de “normas de ação pré-contratuais, de caráter ético e capazes de garantir que a sua existência institucional pudesse ser endossada por todos os implicados” (ibid., p. 337-341), donde se oblitera que, mesmo na gramática hegeliana, a sociedade civil imbrica o Estado e é por ele imbricada, como gostaríamos de sustentar aqui. É por essa desatenção planejada que os modelos éticos propostos por Honneth surgem praticamente natimortos, existentes durante um período de aproximadamente trinta anos, o que nos faz indagar se se trata mesmo de reatualização ou se de uma sociologia romanticamente orientada sobre um período específico da história do capitalismo. Desnecessário dizer que no afã de distanciar a sua reconstrução de qualquer institucionalismo de origem estatal, Honneth acaba por se afastar demasiadamente da filosofia hegeliana.

falar de reconhecimento na obra³⁴², ele não deve ser tomado *exclusivamente* no seu sentido simétrico, ou seja, intersubjetivo³⁴³.

Ou seja, para ela, a sociedade civil, por exemplo, não pode ser considerada meramente, como quer Honneth, o campo dos indivíduos perseguindo os seus interesses próprios, cujas práticas interativas de troca de mercadorias poderiam atender ao critério de reconhecimento mútuo. Esse seria apenas um dos lados da questão, pois a mesma sociedade civil é, simultaneamente, o campo no qual aquela aparente oposição entre os interesses particulares e os interesses do todo podem ser reconciliados, o que significa dizer, também, que ela pode ser compreendida como o campo onde as várias práticas individuais permitem ao sujeito transcender os impulsos mais imediatos. Para isso, os estados (ou estamentos) sociais, a jurisdição, a administração e qualquer outra instituição preocupada com os serviços públicos, como as corporações, constituem uma via mais elaborada para resolver a oposição.

De Boer nos abre aqui a possibilidade de uma versão assimétrica do reconhecimento, fundado não apenas na interação entre si dos indivíduos presentes na sociedade civil, mas também na relação que os mesmos estabelecem com as instituições estatais. Trata-se de uma relação de reconhecimento marcadamente vertical. Para ela, somente através dessa nova matriz o conceito de Estado hegeliano, como terreno propriamente do político, pode ser compreendido³⁴⁴. Em suas palavras:

Em suma, não creio que o texto de Hegel justifique a identificação tácita de Honneth entre reconhecimento mútuo e instâncias simétricas de reconhecimento mútuo, muito menos sua projeção posterior de formas simétricas de reconhecimento mútuo na *Filosofia do Direito* como um todo. Hegel parece sustentar que formas simétricas de reconhecimento mútuo só podem ocorrer entre sujeitos isolados e, portanto, caracterizam a esfera da sociedade civil e não a da família. No entanto, isso não implica que as formas simétricas de reconhecimento mútuo constituam, consequentemente, *determinações essenciais* da sociedade civil. É por isso que Hegel trata os modos abstratos de reconhecimento mútuo no contexto de sua discussão sobre o direito abstrato³⁴⁵.

³⁴² De fato, a comentadora demonstra, de modo detalhado, como Hegel poucas vezes aí utiliza o termo em questão, o qual aparece fortemente vinculado a um contexto de direito abstrato, justamente nas esferas insuficiente de liberdade por nós percorridas.

³⁴³ DE BOER, Karin. Beyond Recognition? Critical Reflections on Honneth's Reading of Hegel's Philosophy of Right. *International Journal of Philosophical Studies*, n. 21, v. 4, 2013., pp. 544-5

³⁴⁴ "Isso significa que uma sociedade moderna, para funcionar, deve simultaneamente permitir que o âmbito no qual os cidadãos podem buscar seus próprios fins se desenvolva livremente e impedir que a economia de mercado dele resultante invada a esfera da política. Isso só terá chance de êxito, de acordo com Hegel, se o Estado mantiver uma relação vertical e assimétrica com a sociedade civil em geral" (Ibid., 549).

³⁴⁵ Ibid., p. 546.

Assim, por exemplo, quando Hegel utiliza o termo reconhecimento no contexto de sua análise sobre o casamento, ele se refere não somente a uma dinâmica que acontece entre marido e mulher, mas ao ato legal por meio do qual a comunidade confirma o vínculo ético do casamento: “aqui, e em outras passagens, aquilo que está sendo reconhecido é muito mais um valor ou um direito do que uma pessoa, e o sujeito do reconhecimento é tanto a comunidade, a sociedade civil quanto todos os cidadãos”³⁴⁶.

A questão se torna ainda mais clara quando analisamos o caso das corporações, pois se é verdade que, como veremos abaixo, seus membros se reconhecem simetricamente como membros e como cidadãos livres, também devemos lembrar que “além dessa forma abstrata e simétrica de reconhecimento, o aprendiz reconhece seu mestre como mestre, assim como um mestre reconhecerá seu aprendiz como aprendiz”³⁴⁷. Em suma, quando se trata das relações que os indivíduos estabelecem com as instituições, o reconhecimento deve ser tomado, igualmente, na sua forma assimétrica, de um conjunto reconhecendo as suas partes. No caso das corporações, por exemplo, pode-se falar mesmo de uma espécie de submissão voluntária primeira pela qual o indivíduo livre da sociedade civil é conduzido àquelas.

Importante observar: não se trata de concluir daí a tese de um “institucionalismo forte”, como defende Dieter Henrich, para quem “a vontade individual, que Hegel chama de ‘subjéitiva’, está inteiramente imersa na ordem das instituições e só é justificada na medida em que estas também o são”³⁴⁸. Nessa linha interpretativa, a individualidade social não é formada como uma escolha autônoma do sujeito, mas antes ela seria como que socialmente construída, o que significa dizer que seriam geradas pela vida social institucionalizada. Se levada a sério, a interpretação cria um abismo entre as instituições da particularidade (como as da sociedade civil e também da família) e as instituições, por assim dizer, do universal (as que buscam a formação de uma disposição ética comum e criam um “espírito público”).

³⁴⁶ Ibid, loc. cit.

³⁴⁷ Ibid., p. 545.

³⁴⁸ “A doutrina professada por Hegel na ‘Filosofia do Direito’ pode ser definida como ‘institucionalismo’. As condições mínimas para se lidar com o institucionalismo são cumpridas quando se aceita que uma teoria do direito, a qual se baseia no princípio da vontade autônoma, deve também admitir condições de um tipo e origem específicos, dos quais depende a possibilidade de uma ordem de vida na qual esses princípios possam ser realizados em primeiro lugar. Mas a teoria de Hegel é um institucionalismo forte: ela ensina que a liberdade da vontade individual só pode ser realizada dentro de uma ordem na qual, enquanto ordem objetiva, tem elas própria a forma da vontade racional e que, como tal, inclui a vontade individual inteiramente em si mesma e a submete às suas próprias condições, mesmo que seja sem alienação. A vontade individual, que Hegel chama de ‘subjéitiva’, está inteiramente imersa na ordem das instituições e só é justificada na medida em que estas também o são”. HENRICH, Dieter. *Vernunft in Verwirklichung*. In: Hegel, GWF. *Philosophie des Rechts. Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift*, v. 20, 1983, p. 31.

Ao contrário, ao matizar a tese honnethiana com as críticas de Karin de Boer, buscamos oferecer o quadro interpretativo de um *institucionalismo fraco*, tal como sugerido por Jean-François Kervégan. Nele, aparece uma nuance bastante específica, mas a nosso ver essencial para compreensão das corporações e das instituições representativas. Pois, por essa via, como afirma o comentador, “embora as disposições subjetivas sejam *geradas* pelas instituições do espírito objetivo, não são por elas *determinadas* no sentido em que seriam seu reflexo ‘superestrutural’ e por isso pode haver algo como uma *vida ética*: a teoria hegeliana da constituição ética da subjetividade não é uma teoria da ideologia”³⁴⁹.

Com isso, a identidade política dos indivíduos pressupõe “pertencimentos parciais, portanto, instituições (a família, a ‘corporação’, mas também a administração judiciária ou o mercado) que a alimentam provocando sentimentos de co-pertencimento”. No centro dessa espiral conceitual, fica reservada à subjetividade, a sua livre escolha individual, assumir o enraizamento institucional de sua individualidade singular. A liberdade efetiva do sujeito social e político surge assim do que o comentador chama de “impregnação formadora do espírito objetivo, secretado pelas instituições e depositado nos usos e costumes”, desde que impregnação não seja tomada no sentido forte, de obrigação. É devido a esse espaço de atuação subjetiva no coração de uma teoria institucionalista que “a liberdade ética e política não consiste simplesmente no reconhecimento da necessidade (encarnada pelas instituições, com a influência que exercem sobre as representações e o querer individuais)” mas também, como mostramos, “numa confrontação com ela, por exemplo, num contexto em que voltar-se contra a injustiça é uma questão de honra para os indivíduos, como quando da Revolução francesa”³⁵⁰.

³⁴⁹ KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin, 2020, p. 371.

³⁵⁰ Ibid., pp. 371-2. Estendendo o argumento de um institucionalismo fraco desenvolvido por Kervégan, Catherine Colliot-Thélène nota como a institucionalização em geral, por se originar de organizações provenientes do Estado ou ao menos reguladas por ele e, com isso, estabelecer relações assimétricas de reconhecimento com o indivíduo, de fato economiza o esforço que este teria de realizar a fim de ser reconhecido como pessoa e também como singularidade pelo todo, ou seja, economiza o esforço conflitual presente na famosa dialética do senhor e do escravo. A instituição, afirma ela, “libera tanto quanto coage. Ela libera da imediatez e da volatilidade do desejo, mas também da necessidade de provar em cada encontro o que se é. Ela oferece às relações sociais uma estabilidade de que elas não gozariam se tivessem sempre que se constituir *ab ovo*”, ela economiza assim, em diferentes níveis, “a luta e o trabalho que se requer na constituição de uma relação”. Todavia, e aqui o argumento reforça a perspectiva de um institucionalismo fraco, tudo aquilo que constitui a singularidade da pessoa não pode ser institucionalizado, pois “por mais ampla que seja a compreensão do ‘direito’ em Hegel, ele não abrange a totalidade de tudo aquilo que o indivíduo reivindica como próprio de si, mas somente aquilo que constitui a sua identidade social, ou seja, a identidade que nele é reconhecida por todos”. Daí que o direito, mesmo em seu sentido amplo, não se estenda, por exemplo, aos sentimentos, nem à caridade prestada pelos agentes privados da sociedade civil e nem, o que para nós é fundamental, à escolha do sujeito em fazer parte de um determinado estamento, por uma determinada profissão e em se vincular ou não a uma determinada corporação (2015, pp. 56-60).

Por consequência, a escolha pela submissão a um determinado ordenamento legal, social e (veremos mais à frente) protopolítico, oferecido pelas corporações e pelo modelo representativo por ela operado, é ainda assim uma opção pressuposta, mas não necessária, exatamente em razão da concessão realizada pela teoria hegeliana a um espaço de atuação livre do sujeito social, moral e político. Mais uma vez, não se trata aqui de uma relação entre estrutura e infraestrutura ou então de uma teoria da ideologia.

Além dessa primeira pontuação, cabe deixar claro que o modelo de funcionamento das corporações e de representação política aqui definido deve ser compreendido como parte associada de uma estruturação política mais ampla, cujas partes são organicamente entrelaçadas. É dizer, no sistema hegeliano, a instância universal das assembleias, a particular dos funcionários públicos que compõe o poder governamental e a singular, instanciada pela figura do monarca soberano, são sim poderes políticos distintos, mas não absolutamente autônomos, como quer a tradição política liberal³⁵¹. Vimos, no capítulo anterior, que um Estado fundado sob tal perspectiva era, na verdade, um Estado de permanente conflito, um Estado de suspeita generalizada e potencialmente capturado por interesses particulares. Por tudo isso, incapaz de alcançar qualquer elemento verdadeiramente universal.

Ao contrário, num Estado organicamente erigido, nenhum poder está acima dos demais e, desse modo, todos eles são mutuamente, e internamente, dependentes. Nessa concepção integrativa, cada poder contém dentro de si os outros e a si mesmo, enquanto momentos nele atuante. No texto que segue abordaremos principalmente a esfera legislativa, instância do poder universal, na qual se encontram as corporações, instituições por meio das quais os membros da sociedade civil terão a possibilidade de atuar politicamente através do voto e/ou se apresentarem politicamente para serem representantes de um ramo profissional. Não se trata, portanto, de afirmar que o parlamento, por constituir o universal, tenha prioridade sobre os demais, mas antes partir do caráter orgânico do mesmo dentro do edifício político. De fato, como afirma o filósofo, “no poder legislativo como totalidade são atuantes primeiramente os dois outros momentos, o *monárquico*, enquanto lhe compete a decisão suprema, – [e] o *poder de governo*,

³⁵¹ Lembremos que, segundo Hegel, se levada às suas últimas consequências, a separação dos poderes, tal como tomada pelo entendimento, produz apenas a hostilidade entre os mesmos, abalando o próprio todo que pretendiam construir: “o princípio da divisão dos poderes contém, vale dizer, o momento essencial da *diferença*, da racionalidade *real*; mas, no modo como o entendimento o compreende reside, em parte, a falsa determinação da *absoluta autonomia* dos poderes uns em face dos outros, em parte, a unilateralidade de apreender a relação de uns aos outros como algo negativo, como uma *restrição* mútua. Nessa maneira de ver, o que cada um produz em face do outro [...] torna-se uma hostilidade, um medo em face do outro poder, com a determinação de que cada um se contrapõe ao outro” (FD, § 272, p. 433. Trad. p. 578).

enquanto momento consultivo dotado especialmente de conhecimento concreto e da visão de conjunto do todo”³⁵².

Dito isso, gostaríamos de, por fim, sustentar a hipótese segundo a qual uma verdadeira compreensão do sentido de representação na filosofia hegeliana extrapola o momento puramente eletivo. Na verdade, ela se assenta em três eixos complementares: a participação laboral nas esferas de governo, a participação política através da representação via corporações e os debates na esfera pública. Por isso, o capítulo se secciona do seguinte modo: em primeiro lugar, analisaremos como as corporações aparecem no desenho lógico da *Filosofia do Direito*, seus pressupostos, a sua função e os seus desenlaces políticos (3.2.). Feito isso, podemos então adentrar na teoria hegeliana da representação de interesses objetivos, mostrando suas especificidades e alguns de seus pontos críticos (3.3). Em seguida, retomando um tópico deixado em aberto nos capítulos anteriores, mostraremos como o modelo de representação ilustrado permite uma correta compreensão da noção de povo, afastando-o tanto de sua incompreensão revolucionária quanto liberal (3.4).

3.2. A marcha ao político: os estamentos e as corporações

Nessa seção iremos desenvolver o conceito de corporação tal como exposto sobretudo na *Filosofia do Direito* de Hegel, fazendo uso, quando necessário, de outros textos pertinentes. Localizá-la no edifício hegeliano, explicitar os seus pressupostos conceituais, demonstrar a sua importância no desenvolvimento lógico da referida obra e apontar o modo como o direito de participação política - e em especial o voto - vincula-se a ela, serão nossos objetivos.

Para isso, devemos entender melhor o conceito de estamentos em Hegel. Lembremos que a sociedade civil, palco por excelência dos espetáculos de abstração encenados tanto pela vontade indeterminada quanto pela vontade determinada, mostrou-se na verdade bifronte: inicialmente, a abstração fora encarnada concretamente pelas distorções socioeconômicas oriundas do pleno cumprimento das leis de mercado capitalista, enrijecendo ainda mais as concepções de liberdade unilaterais, as quais, por sua vez, fundavam instituições políticas disruptivas. Portanto, estávamos diante de um conjunto de dispositivos sociais, econômicos e políticos que se retroalimentavam no seio da sociedade civil.

³⁵² Ibid., § 300, p. 468. Trad. p. 629. Para um esclarecimento ainda mais palpável, diz-nos Hegel acerca do modelo inglês: “Na Inglaterra, os ministros têm de ser membros do parlamento, e isto é correto na medida em que os participantes do governo devem estar em conexão, e não em oposição, com o poder legislativo” (Ibid., 300, A, p. 468. Trad. p. 630).

Entretanto, logo em seguida, a abstração mostrou a sua outra face ao revelar o laço que amarrava os indivíduos provenientes da sociedade civil. Um laço fraco, é verdade, posto que consequência segunda dos mecanismos de abstração. Surgiu ali uma conexão universal oriunda do sistema de carências. Conexão assentada sobretudo na divisão social do trabalho, que descerrava o sujeito de sua autonomia produtiva, como fora o caso no mundo medieval, mas também conexão pelo valor de troca das mercadorias e pelo dinheiro como sua expressão universal. Enfim, a abstração dera o primeiro passo para uma recomposição do processo de atomização da sociedade civil.

Seguindo por essa lógica, Hegel lembrará que, nesse momento, no campo da universalidade abstrata, os meios sociais “*diferenciam-se em massas universais (allgemeinen Massen)*”, de sorte que toda essa conexão se estrutura em *sistemas particulares* de carências, de meios e de trabalhos correspondentes, de modos de satisfação e de formação teórica e prática”, um sistema no qual “os indivíduos estão repartidos”, ou seja, “uma diferença de *estamentos (Stände)*”³⁵³. Pode-se dizer então que se a abstração colocou os sujeitos em conexão tibia, a concretude do trabalho, as carências materiais, os seus modos de satisfação e de formação os repartiu novamente. Porém, a repartição não mais desemboca numa atomização como aquela primeira, do caráter abstrato da sociedade civil. Antes, a repartição tem agora concretude funcional. Os infinitos modos de viver da sociedade civil se reagrupam quase de modo natural, “porque as pessoas privadas, embora egoístas, têm a necessidade de se voltar para os outros” e, por isso, “o egoísmo se vincula com o universal, como Estado”³⁵⁴.

Lembremos, de passagem, que essas massas universais (ou espirituais), ou se quisermos, essas instâncias de reagrupamento concreto, figuravam como alvo maior da fúria jacobina e que, quando extintas, extinguiu-se com elas também qualquer possibilidade de conexão mediada entre o corpo social e o Estado, detonando o Terror. Fica mais claro, portanto, que a violência contra os estamentos é sempre uma violência contra um movimento *quase natural* do mundo moderno, por onde o Estado pode encontrar uma formação sólida e estável proveniente do mundo social. A contraposição fica mais clara na passagem: “quando dizemos que o homem tem de ser *algo*, entendemos que ele deve pertencer a um estamento determinado; pois esse

³⁵³ Ibid., § 201, p. 354. Trad. p. 462-3.

³⁵⁴ Ibid., § 201, A, p. 354-5. Trad. p. 468. Poder-se-ia ver aqui uma transposição conceitual de sociabilidade insociável de Kant? Se sim, ela se daria de modo exatamente inverso: não seria mais a insociabilidade o motor do progresso, pela qual a ambição e ganância impedem que o mesmo estanque, mas sim a sociabilidade presente nos modos de reagrupamento natural oriundos da engenharia social moderna. Caberia um aprofundamento da questão levando em conta, sobretudo, o avanço do estudo das leis da economia por parte de Hegel.

algo quer dizer que ele então é algo de substancial. Um homem sem estamento é mera pessoa privada e não está em uma substancialidade efetiva”³⁵⁵. Em outras palavras, presenciamos, nos estamentos, mais um nível de força centrípeta em operação *na* sociedade civil³⁵⁶.

Hegel identifica basicamente três estamentos constitutivos da sociedade civil moderna, diante dos quais o indivíduo é livre para escolher em qual deles atuar, pois não se trata de castas feudais rígidas. Antes, os estamentos respondem aos três níveis de atividades necessárias à reprodução da sociedade moderna e são espelhados por três respectivas formas de disposição de ânimo, a saber: 1) o estamento substancial, vinculado ao trabalho sobre a terra e estabelecido essencialmente sobre a relação familiar e a vida patriarcal. Neste, subsiste ainda uma divisão entre camponeses e proprietários fundiários. Como veremos, somente os últimos participam das assembleias; 2) o estamento da industriabilidade, ligado ao “*trabalho, à reflexão e ao entendimento, assim como, essencialmente, à mediação com as carências e os trabalhos dos outros*”, é propriamente aquele ligado à vida da sociedade civil, pois aqui o indivíduo está “remetido a si, a esse sentimento de si”³⁵⁷ dos interesses particulares. O estamento industrial se divide, por sua vez, em três atividades, a artesanal, a produtiva e a comercial³⁵⁸; 3) o estamento universal, aquele dos funcionários do Estado, cujo trabalho se direciona ao fim universal e que comporão o poder governamental, da burocracia.

É importante observar que o fundo econômico e social da divisão hegeliana nos mostra que os estamentos não podem ser confundidos com classes. E isso por duas razões básicas. Primeiro, porque os estamentos cumprem já uma *função de mediação* entre a sociedade civil e o Estado, ou seja, são dotados de um atributo normativo fortemente integrativo. E segundo,

³⁵⁵ Ibid., § 207, A, p. 360. Trad. p. 475.

³⁵⁶ Exatamente diante desse paradoxal entroncamento da própria sociedade civil que o pioneiro estudo em solo brasileiro de Francisco Pereira de Souza se mostra problemático, pois separa de modo rígido a sociedade civil do Estado, como se a primeira marcasse exclusivamente a desfiguração do mundo ético ao passo que o segundo viabilizasse, *por cima*, os nós resolutivos que as pontas soltas da sociedade demandam. Por isso mesmo, o seu trabalho oscila na localização das instituições mediadoras entre o social e o político: por vezes, tais instituições são localizadas no Estado ou então completamente subordinadas a ele: “as instituições do Estado reconduzem o movimento desenfreado e irracional da sociedade civil ao plano da racionalidade e aos fins universais e substanciais, e proporcionam aos indivíduos a confiança e a disposição para atuarem de acordo com os fins éticos da universalidade substancial do Estado” (2003, p. 41); mas por vezes, o comentador as localiza na própria sociedade civil: “a mediação da vida ética passa pela própria sociedade, que se dá instituições cuja função solidária consiste em articular os dispersos interesses particulares, fazendo com que as diferentes vontades particulares coincidam com a universalidade” (ibid., p. 34). A oscilação se apresenta ao longo de todo o trabalho em razão do tratamento demasiado rígido da Sociedade Civil e do Estado, o que o implicará na desatenção ao caráter circular dos elementos *Estado – instituições – Sociedade Civil – subjetividades*, como veremos logo abaixo.

³⁵⁷ FD, § 204, p. 357. Trad. p. 472.

³⁵⁸ Ainda sobre a relação desse estamento com a sociedade civil, berço daquelas concepções unilaterais de liberdade, afirma Hegel: “a *moralidade* tem a sua localização própria nessa esfera em que domina a reflexão [do indivíduo] sobre o seu fazer, o fim das carências particulares e do bem próprio” (Ibid., § 207, p. 359. Trad. p. 475).

porque eles não são uma descrição histórica no sentido forte do termo. Propriamente considerados, eles ficam aquém da formação capitalista da sociedade civil³⁵⁹. De todo modo, se os estamentos representam um passo importante no movimento de reagrupamento social, podemos aumentar um pouco mais o nosso ponto focal e enxergar, no centro do segundo estamento, o funcionamento das corporações. Com elas, a marcha rumo ao político poderá enfim se concretizar de modo mais evidente.

Antes, porém, cabe mencionar que ao lado das corporações se encontra a polícia³⁶⁰. Pois lembremos que as forças centrífugas da sociedade civil continuam a atuar e se, do ponto de vista subjetivo, começamos a vislumbrar um reagrupamento social através da abstração e dos estamentos, do ponto de vista objetivo seguem as disfuncionalidades econômicas do mercado capitalista e de suas contingências, já listadas no capítulo anterior. Caso seguisse adiante com esse esquema dual de forças em operação, Hegel não teria como justificar qualquer avanço do ponto de vista subjetivo, uma vez que a produção da pobreza, da plebe, poderia ser considerada maior do que a reorientação pelos estamentos. Diante disso, surge aqui a polícia, o nosso primeiro “universal que se ativa com respeito à sociedade-civil”³⁶¹. Uma instituição efetivamente regida pelo poder governamental, a qual incide, porém, diretamente sobre os mecanismos econômicos da sociedade³⁶².

Justamente por parecer incomodado com aquele dualismo inconstante presente na sociedade civil é que Hegel parece introduzi-la de forma abrupta, quase *ex nihilo*. A sua justificativa, no entanto, funda-se na constatação de que se o indivíduo é arrancado daquele

³⁵⁹ Como nota Marcos Müller, em comentário destacado do trecho, embora Hegel utilize estamento na maior parte da *Filosofia do Direito*, é claro que ele não desconhece por completo o termo classe (*Klasse*). Na verdade, para se referir à dinâmica capitalista de acumulação de riqueza e produção de pobreza, como vimos no § 245, o termo classe é empregado (FD, § 202, nota 400). Além disso, o termo volta à carga de forma significativa no texto *Sobre a Reformbill inglesa*. É por isso que David Macgregor (1992) defenderá que a análise hegeliana da reforma inglesa pode sim ser considerada uma análise das classes sociais, com suas disputas e modos de interação. O comentarista destaca a classificação que Hegel faz, quase inconscientemente, de seis classes sociais inglesas. Resta, no entanto, a questão de saber a razão pela qual o vocabulário é utilizado de modo distinto em cada um dos textos. Uma comparação dos termos deveria ter em conta, ainda, o texto das *Atas*. De todo modo, parece-nos que o filósofo varia a terminologia conforme a análise proposta: para se traçar as linhas filosóficas de Estado racional utiliza *Stand*, ao passo que para uma análise de cunho sociológico e menos especulativa, utiliza o termo *Klasse*.

³⁶⁰ A polícia não se refere ao sentido comumente empregado hoje, mas a um sentido amplo, de poder de policiamento das contingências econômicas e sociais.

³⁶¹ FD, § 229, p. 381. Trad. p. 504.

³⁶² *Ibid.*, § 287, p. 457. Trad. p. 613-4: “Essa tarefa de *subsunção* em geral, o *poder de governo* compreende dentro de si, no qual igualmente estão compreendidos o poder judiciário e o poder de *polícia*, que têm mais imediatamente relações com o elemento particular da sociedade civil e fazem valer o interesse universal nesses fins [particulares]”. Não abordaremos aqui o papel do poder judiciário, o qual, já se nota, perdeu o grau de poder autônomo do Estado que possui na maioria das teorias da divisão dos poderes. Sobre as alterações do constitucionalismo hegeliano e suas variações em relação à tradição, ver BOBBIO, Norberto. *Constituição em Hegel*. In: *Estudos sobre Hegel*, op. cit., pp. 95-110.

“laço familiar” pela sociedade civil, tornando-o um anônimo e estranho perante os outros, dependente de sua contingência, logo ele poderá também ter “direitos e pretensões dirigidos a ela, tal como os tinha na família”. Por isso, “a sociedade civil tem de proteger o seu membro, defender os seus direitos”³⁶³. Importa ressaltar, para desmistificar o encargo de apologista do Estado, a especificidade da polícia na estrutura política hegeliana: surge *na* sociedade civil e não no Estado a necessidade de proteção ao indivíduo bem como das obrigações do mesmo para com ela. Essa será exatamente a incumbência da polícia.

Nesse sentido, ela cumpre basicamente duas tarefas, a saber, remover “as contingências que vão contra um ou outro fim”, realizando “a *segurança imperturbada da pessoa e da propriedade*”, como também garantir o direito dos indivíduos à “subsistência e bem-estar”, isto é, combater a pobreza³⁶⁴. As medidas para tanto incluem a vigilância do mercado através do “*fornecimento e intercâmbio dos meios* para a sua satisfação [para a satisfação do fim comunitário]”³⁶⁵, a “regulação”, ou arbitragem de disputas causadas pelos “diversos interesses dos produtores e consumidores”, a prevenção e direção universais sobre “os grandes ramos da indústria”, os quais são considerados vulneráveis às “circunstâncias exteriores e combinações longínquas” e, por fim, a fixação de preços relacionadas às “carências vitais mais comuns”³⁶⁶.

Nos termos de Lisa Herzog, a polícia representa a primeira maneira de “domar o mercado” quando este apresenta efeitos colaterais indesejáveis. Segundo ela, embora seja verdade que Hegel lance mão de medidas pouco usuais para os economistas de sua época, e mesmo para os de hoje, os quais pressupõem concorrência perfeita e plena informação pelos *players* do mercado, o instrumento metodológico em operação é basicamente o mesmo, a saber, a fixação das preferências e identidades, por um lado, e a variação dos incentivos, por outro³⁶⁷. Trata-se de um recurso próprio da escola econômica e, precisamente em razão disso, pode-se dizer que essas são medidas que permanecem no âmbito da “ordem externa”³⁶⁸ à vontade particular, pois não atingem a vida interior dos indivíduos.

³⁶³ FD, § 238, A, p. 386. Trad. p. 513.

³⁶⁴ Ibid., § 230, p. 382. Trad. p. 505.

³⁶⁵ Ibid., § 235, p. 384. Trad. p. 511.

³⁶⁶ Ibid., § 236, p. 384. Trad. p. 511.

³⁶⁷ HERZOG, Lisa. Duas maneiras de “domar” o mercado: por que Hegel precisa da polícia e das corporações. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 16, n. 28, 2019, pp. 30-1: “No que diz respeito à polícia, Hegel pode até mostrar mais preocupação do que o típico economista liberal pelo bem-estar das pessoas, mas, como este último, ele toma suas preferências e identidades como dadas e se pergunta como os ramos externos de incentivos e regras deveriam ser alterados”.

³⁶⁸ FD, § 231, p. 382. Trad. p. 509.

Com efeito, se, por um lado, é bem verdade que a polícia tem por objetivo proteger e salvaguardar “as massas de fins e interesses particulares” legitimamente em curso na sociedade civil, ou seja, se a polícia começa por realizar e salvaguardar “o universal que está contido na particularidade da sociedade civil”, ainda sob a forma de um poder exterior, por outro, falta a ela realizar o movimento oposto, a saber, de elevação do particular ao universal, de integração plena da eticidade na sociedade, sob a forma imanente (lê-se, de modo interno). Caberá, portanto, às corporações tal desafio, porquanto “como, segundo a Idéia, a particularidade mesma faz desse universal, que é imanente aos seus interesses, o fim e o objeto da sua vontade e atividade, o *elemento-ético retorna* à sociedade civil como algo imanente a ela; isso constitui a destinação da corporação”³⁶⁹. Vejamos mais de perto como isso se dá.

A primeira distinção a ser retomada se refere, novamente, ao estamento (*Stand*) objeto da arquitetura das instituições corporativas: a classe industrial. Isso porque o estamento agrícola, sustentado pelas relações da vida familiar e do contato com o natural, já possui o acesso ao universal concreto, ainda que de modo imediato. O estamento universal, aquele composto pela burocracia em ação no governo, por sua vez, só pode possuir o universal, agora como mediado (ou para si), enquanto objeto, meio e fim de sua atividade. Resta, entre eles, o industrial, cuja orientação se dá ao particular “e por isso, a ele, sobretudo, a corporação é própria”³⁷⁰. Prevê-se desse modo que aquilo que poderia ser, em um primeiro olhar, um defeito, pode e deve ter a sua direção reorientada ao universal.

Ora, mas isso não é tudo. Ainda é preciso notar que esse grande ramo industrial se divide em vários ramos menores de atuação e ofício, conforme a divisão do trabalho que lhe é inerente, como já o sabemos. E o que poderia haver de comum nesse aparente caos de interesses particulares? “A associação cooperativa”, responde Hegel, “enquanto *elemento-comum*, o fim *egoísta*, dirigido àquilo que lhe é particular, se apreende e atua ao mesmo tempo como um universal”³⁷¹, ou seja, o elemento associativo surge como aquele ajuntamento orientado para o fim particular de cada ramo da sociedade civil, mas que possibilita a aparição de uma outra espécie de universal. É verdade, não se trata ainda do universal como este se mostrará no Estado, pois o membro da corporação, ali alocado segundo as suas aptidões particulares, recebe uma primeira camada de “fim universal”, o qual é “por isso, inteiramente *concreto* e não tem nenhuma amplitude maior do que a que reside na [respectiva] atividade industriosa, na sua

³⁶⁹ Ibid., § 249, p. 393 Trad. p. 521-2.

³⁷⁰ Ibid., § 250, p. 393. Trad. p. 523.

³⁷¹ Ibid., § 251, p. 394. Trad. p. 523.

tarefa e no interesse que lhe são próprios”³⁷². Hegel fala de universal *concreto*, posto que segue limitado pelo interesse imediato dos fins relacionados ao trabalho de cada particular presente na sociedade civil, participante do ramo industrial que lhe cabe, porém, já tomado segundo uma forma outra que a da mera individualidade atomizada. Por esse mesmo motivo, a camada de universal que aqui nos surge, vinculada ao elemento “inteiramente concreto”, difere radicalmente daquela primeira, derivada das linhas de abstração do sistema de carências. Agora, o elemento associativo, condição possibilitadora de um universal propriamente político, é conscientemente buscado pelos trabalhadores para atingir os seus fins práticos.

É importante mencionar também que, embora a corporação apareça no seio da sociedade civil, como filha legítima da mesma, Hegel cita o Estado como que atuando *por detrás* de suas costas: “segundo essa determinação a corporação tem o direito, sob a vigilância do poder público, de cuidar dos seus próprios interesses incluídos no seu interior”³⁷³. Tal como o fizera com a polícia, também a instituição corporativa representa um composto de imbricação mútua entre os âmbitos do político e do social. Ela é, sim, produto da capacidade de auto-organização social (as forças centrípetas em nítida atuação), mas esse produto só se torna orgânico, funcional e estável quando escorado pelos braços propriamente jurídicos e estatais. Essa observação será retomada mais adiante para a discussão do institucionalismo fraco³⁷⁴.

De todo modo, essa instituição cumpre um papel, por assim dizer, biunívoco, pois trabalha para os seus membros de duas formas: encarrega-se tanto de protegê-los em face das contingências particulares das leis de mercado “assim como de cuidar da formação da sua capacidade para serem incorporados a ela”³⁷⁵. Já se nota que a função protetiva que a corporação tem sobre os seus membros relaciona-se diretamente com a dinâmica do mercado de trabalho capitalista, o qual, como vimos anteriormente, é cego no seu funcionamento: por um lado, a função de formação oferece ao seu membro a possibilidade de não ser excluído do mercado

³⁷² Ibid., loc. cit.

³⁷³ Ibid., § 252, p. 394. Trad. p. 525.

³⁷⁴ Seguindo por essa perspectiva, o estudo clássico de George Heiman, em *The sources and significance of Hegel's corporate doctrine*, localiza a origem da instituição corporativa na filosofia de Hegel no mundo romano, cujo sistema jurídico abrangia a possibilidade de formação das corporações, “a *persona legal*”, desde que mantidas sob vigilância e controle do Estado, exatamente como previsto no nosso modelo, com a diferença de que, para o filósofo alemão se trata justamente de superar o fundamento meramente jurídico da sociedade e não mais afirmá-lo. Nas palavras do comentador: “o reconhecimento da ‘personalidade de grupo’ jurídica prepara o terreno para a negação do conceito de indivíduo como uma mera abstração jurídica. Ou seja, ao aceitar e, de fato, defender o grupo jurídico, seja ele uma corporação, uma igreja ou uma comunidade, Hegel procura fornecer ao indivíduo a base para o pleno desenvolvimento da sua individualidade, muito além dos limites de uma mera personalidade jurídica” (Ibid., p. 126). Veremos mais a frente como se dá esse desenvolvimento.

³⁷⁵ FD, § 252, p. 394. Trad. p. 525.

capitalista, estando sempre apto a garantir uma posição técnica, uma aptidão; por outro, àqueles já impossibilitados de participar do mercado de trabalho, devido a um acidente por exemplo, a corporação funciona como proteção comum, tirando-o da posição de um simples objeto a ser descartado pela mecânica capitalista e dando-lhes o mínimo de subsistência para a vida. Com isso, a corporação funciona como a “segunda família” que os trabalhadores não encontrariam nos mecanismos centrífugos da sociedade civil, uma vez que esta só pode operar tomando distância “dos indivíduos e da condição de sua penúria particular”³⁷⁶.

Como consequência, a corporação produz o primeiro impacto nas subjetividades dos seus membros, sobretudo no modo como eles conseguem obter reconhecimento na sociedade civil. Isso porque, ao fazerem parte de um todo concreto, todo o esforço e interesse laboral do trabalhador se orienta para um fim não exclusivamente particular, ou egoísta, mas se amplia para o grupo do qual ele agora ele forma parte:

de sorte que o membro de uma corporação não tem necessidade de atestar, por alguma espécie de *provas externas* ulteriores à aptidão, bem como seu rendimento e a sua prosperidade regulares, [isto é] que ele é algo. Assim, está também reconhecido que ele pertence a um todo, que ele próprio é um elo da sociedade universal, e que ele tem interesse e se realiza esforços para um fim mais desinteressado desse todo; – ele tem, assim, *a sua honra* no seu *estamento*³⁷⁷.

Pois se não fosse assim, fora das relações de coletivas estabelecidas na corporação, o indivíduo volta a se reduzir à figura do *bourgeois*, no sentido de uma pessoa meramente privada, entregue ao mecanismo cego de isolamento da sociedade civil, perdendo qualquer “honra estamental”, pois “reduzido pelo seu isolamento ao aspecto egoísta de sua ocupação, não sendo a sua subsistência e a sua fruição nada de *estável*”. Por conseguinte, sem o direcionamento do esforço laboral para um todo maior, sem a honra profissional e sem o reconhecimento obtido na corporação, ele buscará obter esse último de outras maneiras. Na verdade, só terá reconhecimento através das “demonstrações exteriores do seu sucesso na sua ocupação”³⁷⁸, ou seja, no mundo ilimitado do consumo, naquele aspecto egoísta e instável oferecido pelo mecanismo de produção da sociedade civil, mas que não se dirige propriamente a nenhum coletivo, nenhum estamento em específico.

³⁷⁶ Ibid., loc. cit.

³⁷⁷ Ibid., § 253, p. 395. Trad. p. 527.

³⁷⁸ Ibid., loc. cit. A forma de reconhecimento que os membros de uma corporação recebem de seus colegas por suas conquistas profissionais como contraparte às formas de reconhecimento presentes no consumo desenfreado de objetos de luxo, o que conhecemos por ostentação, e as implicações econômicas disso tudo no modelo político hegeliano é particularmente explorado por SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph. “*Anerkennung*” als Prinzip der Kritischen Theorie. Berlin, Boston: De Gruyter, 2011, cap. 5.

Podemos dizer então que o indivíduo fora das corporações acaba duplamente entregue ao mecanismo da sociedade da civil: pelo lado econômico-objetivo, sem a possibilidade de formação para o mercado de trabalho e sem a proteção contra a pobreza; segundo, pelo lado subjetivo, sem a face interior que o permite estar engajado em um gênero de vida que é simultaneamente coletivo e individual, restando a ele o mau-infinito, expresso no consumo imediato e ininterrupto de mercadorias.

Portanto, não se trata apenas de um mecanismo econômico de contenção do consumo desenfreado ou de proteção contra a formação da pobreza, mas principalmente da *abertura*, na sociedade civil, de um espaço pré-político, que possibilite ao sujeito sair da opinião egoísta e individual e adentrar no espaço político. Através das lições de solidariedade e cooperação entre os membros associados, ele experimenta a racionalidade de um fim coletivo, o qual será objeto propriamente do Estado. Nas palavras do próprio Hegel,

Na corporação reside uma restrição ao pretense *direito natural* de exercer a sua habilidade e de ganhar com ela o que é para ser ganho, somente na medida em que essa habilidade, na corporação, está determinada à racionalidade, a saber, liberada da opinião própria e contingência, liberada do perigo para si mesmo e para os outros, na medida em que ela é reconhecida, assegurada e, ao mesmo tempo, elevada à atividade consciente em vista de um fim comum³⁷⁹.

Como fica claro nesta passagem, as corporações não negam o *direito natural*, tal como ele aparece aos olhos dos indivíduos da sociedade civil, ou seja, não negam a personalidade jurídica, a propriedade privada, o princípio da autonomia, a ficção do contrato social etc. No entanto, elas, pela racionalidade que lhes é inerente, acionam um freio de contenção, um limite à vigência infinda da particularidade e da abstração. Como nos lembra George Heiman, essa é a grande vantagem da unidade concreta oferecida pela corporação: “Por ser limitada, ela não abrange todas as aspirações e facetas de seus membros constituintes. Estes continuam a ser ‘proposições distintas’ enquanto indivíduos, cidadãos, membros de suas famílias, sujeitos religiosos, etc. [...]. A unidade concreta não elimina a existência do indivíduo; sua ‘distinguilidade’, em vez de impedir a evolução da unidade, na verdade a facilita”³⁸⁰. Em

³⁷⁹ FD, § 254, p. 396. Trad. p. 528.

³⁸⁰ HEIMAN, George. The sources and significance of Hegel’s corporate doctrine. In: Z. A. Pelczynski (ed.). *Hegel’s Political Philosophy. Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p. 124. Seguindo por esta via, Andrew Arato, em *A Reconstruction of Hegel’s Theory of Civil Society*, lembra ainda que o problema identificado por Hegel era similar àquele tratado por Rousseau: “Assim, toda a vida corporativa, ao educar os indivíduos para internalizar o bem comum, ajuda a superar a lacuna entre burguês e cidadão produzida pela sociedade civil. Nesse processo, espera-se que se desenvolvam solidariedades que afetariam a própria estrutura de motivação dos indivíduos, substituindo as preocupações e identificações egoístas por preocupações e identificações coletivas. Nesse contexto, o problema de Hegel, como ele bem sabia, era o mesmo de Rousseau, ou seja, como passar do particular para o geral, dada a individualidade moderna. Mas sua resposta é significativamente

outras palavras, o arranjo hegeliano, quando assim interpretado, lida com a noção de co-pertencimentos a instituições que não se anulam, mas se sobrepõem.

No nosso caso, a “formação” do racional pela qual passa o indivíduo surge como condição *intermediária* do seu atuar político. Desse modo, antes de experimentar as formas de solidariedade proporcionadas dentro das corporações, o seu contato com o Estado será sempre arbitrário, errante e imprevisível. Isso porque, como nota Schlomo Avineri, “o ponto de partida de Hegel é novamente sua preocupação com o indivíduo que pode se tornar atomizado e alienado quando abandonado completamente a si mesmo”. A preocupação se agudiza ainda mais quando se nota que, segue o comentador, “a pobreza da teoria democrática tradicional e da liberal têm sido acentuadas por sua hostilidade a quaisquer agrupamentos intermediários que existam entre o indivíduo e o Estado”. Ora, justamente assim, por fechar mais um canal de acesso ao pensamento e à vontade universal, é que “Hegel se opõe à abolição das corporações em nome de teorias individualistas”³⁸¹. De fato, como já vimos nos capítulos anteriores, essas teorias duplicam a atomização estrutural da qual padecem os indivíduos participantes da sociedade civil. Contra isso,

Estas organizações voluntárias também ajudam a canalizar os fins egoísticos dos membros da sociedade civil em uma estrutura universal, de modo que mesmo um membro da classe de comerciantes, o qual se encontra totalmente imerso em suas buscas particularistas, terá de se relacionar de forma recíproca com outros membros de seu ofício. Embora ele normalmente os visse como concorrentes, na fraternidade da corporação um senso de solidariedade (mas contra todos os outros, é claro) deveria fundar as bases para uma relação de reciprocidade. Diante do poder disruptivo das forças da sociedade civil, Hegel percebe que o tipo de solidariedade que ele tem em mente para o Estado não pode ser criada de forma imediata: *bourgeois* antagônicos não podem se tornar *citoyens* cooperativos sem um longo processo de mediação e de *Bildung*, e a corporação é um dos principais veículos para esta política de educação do homem moderno. Sem ela, a "fraternidade" desapareceria sob a “liberdade” e “igualdade”³⁸².

Explorando melhor as razões que levam Hegel a localizar o nascimento da consciência política em instituições de dimensões reduzidas, como no caso da corporação, Bernardo Ferro³⁸³ afirma que elas são de caráter tanto práticas quanto lógicas, ou melhor, são razões tanto quantitativas

diferente, porque Hegel não acredita que a realidade do Estado moderno de larga escala possa ou deva ser eliminada, nem, conseqüentemente, que os indivíduos, totalmente egoístas na vida privada, possam alcançar o geral na esfera política. Na sua opinião, o bem-geral pode ser alcançado somente por meio de uma série de etapas que incorporam algo do espírito público no que é juridicamente dado à esfera privada” (1991, pp. 310-11).

³⁸¹ AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*, op. cit., p. 164-5.

³⁸² Ibid., p. 165.

³⁸³ FERRO, Bernardo. Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy. *Hegel Bulletin*, v. 40, n. 2, 2016, p. 223.

quanto qualitativas. Pois, pelo lado da primeira, já o sabemos bem, o tamanho e complexidade das sociedades modernas torna impossível aos indivíduos aportarem alguma influência direta aos círculos mais altos do poder. Os interesses são tão diferenciados que qualquer linha direta de comunicação entre as esferas do bem-estar privado e do bem comum parece totalmente utópica.

Entretanto, pelo lado da segunda, o *gap* não é mais apenas quantitativo, mas sobretudo qualitativo: “na medida em que o foco principal dos indivíduos é seu próprio interesse particular, eles estão em oposição direta às preocupações universais do Estado”. Ocorre que, segue o comentador, o contraste mencionado está colocado na sua forma abstrata. A sua verdade só será declarada quando os seus polos forem revelados como polos de uma oposição dialética e subsumidas em um todo mais amplo. Para tanto, a corporação cumpre um papel fundamental, pois nela “a lógica egoísta do liberalismo é desmascarada como a aparência abstrata de uma liberdade verdadeiramente comunitária ou ‘espiritual’”. Os membros são levados a adentrarem em um grupo, o qual é, por sua vez, um ramo da sociedade civil em geral. Com efeito, “à medida que os laços comunitários se fortalecem, o salto qualitativo alcançado dentro da corporação é estendido à esfera política como um todo, e o estágio da sociedade civil passa para o Estado”³⁸⁴. Donde se reforça o ponto: é por tudo isso que a corporação será chamada de “segunda raiz ética do Estado”³⁸⁵, ao lado da figura da família propriamente dita.

Pois bem, agora, com o auxílio de Lisa Herzog, podemos melhor visualizar a distinção entre as duas principais instituições presentes na sociedade civil, a polícia e as corporações, a partir dos seus pressupostos e objetivos. Quanto à primeira, já sabemos, ela deve ser compreendida como a força universal que age no âmbito da sociedade civil, porém, de maneira “simplesmente externa”³⁸⁶ aos indivíduos. É somente externa porque tal instituição parte do pressuposto metodológico utilizado pelas ciências econômicas, no âmbito do qual se assume a identidade e fixidez das vontades particulares, apenas variando os incentivos econômicos a elas

³⁸⁴ Ibid., loc. cit. Cabe mencionar que apesar de esclarecedor, o trabalho de Ferro peca por não enxergar a distinção entre o tipo simétrico e assimétrico de reconhecimento. Com efeito, acaba por visualizar uma equivalência equivocada do reconhecimento entre cidadãos e desses com o Estado, tal como Honneth já o fizera: “obediência ao Estado é fundada no reconhecimento da legitimidade de suas instituições, as quais, como as corporações, precisam ter êxito em fomentar um sentido de confiança e pertencimento na mente dos cidadãos. [...] A relação entre os cidadãos e o Estado, bem como a relação entre os próprios cidadãos, deve ser a de reconhecimento mútuo” (2016, p. 224). Como vimos com De Boer, isso não significa que o tipo de reconhecimento mútuo concebido nessa relação seja simétrico e nem que o objeto de reconhecimento seja um outro indivíduo particular. São as instituições, tomadas como um conjunto maior que o indivíduo meramente atomizado, que reconhecem o indivíduo e esse, por sua vez, a ela se submete, a reconhece como um todo ao qual deve respeitar.

³⁸⁵ FD, § 255, p. 396. Trad. p. 529.

³⁸⁶ Ibid., § 231, p. 382. Trad. p. 509.

ofertados. Com efeito, a polícia funciona como uma estrutura de incentivos e benefícios cujo fim é minimizar os efeitos nocivos que a dinâmica do mercado capitalista produz.

Dessa forma, Hegel lança mão de um dispositivo institucional compreendido dentro dos limites do Entendimento, e de como este compreende o Estado e a sociedade civil: essa última como fundadora do primeiro através de um contrato baseado no direito natural, sobretudo quando enraizado no direito de propriedade e da pessoa, os quais deverão ser garantidos por aquele. Ora, já vimos no primeiro capítulo as críticas hegelianas às teorias contratualistas. Fica agora manifesto que Hegel não abandona completamente tal expediente teórico. Para sermos mais exatos, ele o readmite dentro de sua arquitetônica política mas, sincronicamente, neutraliza-o com a instituição da polícia, muito embora, ressaltemos mais uma vez, esta não consiga atingir a vida interior dos sujeitos, restando, portanto, como exterior, como uma força de coerção ou incentivo do Estado perante as vontades particulares³⁸⁷.

Já por outro lado, ainda segundo Herzog, as corporações partem de outro pressuposto e tem outros objetivos. Quanto ao seu pressuposto metodológico, elas vêm remediar a falha das teorias econômicas em fixar a identidade dos agentes, as quais, fazendo isso, acabam por não enxergar o contexto social em que os mesmos atuam e, por conseguinte, não admitem um intervalo de maleabilidade de seus hábitos, gostos e preferências. Ora, uma vez que as corporações possuem um componente altamente afetivo entre os membros - elas são a sua “segunda família” - então também os hábitos e gostos dos mesmos são transformados dentro do espaço social onde interagem.

A busca desmesurada, da parte do sujeito fora das corporações, pelo reconhecimento por meio do consumo ostensivo pode finalmente ser freada através das relações de reconhecimento obtidas pelo trabalho e dos dispositivos de solidariedade iniciados nesses espaços. Muito embora a eticidade das corporações não corresponda integralmente à eticidade da cidadania política, vislumbra-se já a formação campo político a ser trabalhada no e pelo Estado. Em outras palavras, as corporações possibilitam a formação de uma vontade que ultrapasse os interesses meramente egoísticos, cujo exercício legítimo se dá na esfera da sociedade civil, e que é ampla o bastante para alcançar a primeira forma de um pensamento

³⁸⁷ É interessante notar que se Hegel sempre esteve às voltas contra a formação de um Estado de coerção, como vimos no primeiro capítulo, nesse momento, justamente por admitir um lugar legítimo de existência do Entendimento no seu edifício político, ele faz uso desse mecanismo, como se o Estado, aqui, e unicamente aqui, *tivesse* que aparecer como força exterior e coercitiva, muito embora esta operação responda por apenas metade do artifício político.

universal, muito embora não se trate ainda da cidadania política tal como se apresentará no Estado. Naquilo que Lisa Herzog chamou de pressuposto sociológico, “as preferências e identidades dos indivíduos são assim moldadas de maneira a preparar a disposição de espírito ético do cidadão - do *citoyen*, não do *bourgeois* - que Hegel descreve como símbolo do Estado”. Com isso, “o próprio âmbito no qual são formadas as preferências das pessoas por um determinado modo de vida e por certos padrões de consumo na sociedade civil é também o âmbito onde eles já aprendem a parcialmente transgredir seus interesses próprios e a pensar em termos de uma universalidade, por mais limitada que seja”³⁸⁸.

Estamos diante de um autor cuja arquitetura política lança mão de dois dispositivos institucionais que dão conta de dois aspectos próprios da modernidade: por um lado, a legítima esfera do entendimento atuante na sociedade civil, cuja compreensão pelas ciências econômicas recoloca o quadro de fixidez das preferências e identidade dos agentes, o que tendencialmente os afastaria da esfera política - ou os faria adentrar de modo equivocado e inconsequente -, restando, portanto, a figura da polícia como coerção externa para a solução de alguns dos problemas apresentados na sociedade civil; por outro lado, as corporações como dispositivo sociológico, cuja compreensão da sociedade civil leva em conta o contexto social onde são formadas aquelas preferências e identidades, podendo, por isso mesmo, serem moduladas e ajustadas a depender do grupo no qual se inserem e com o qual se relacionam³⁸⁹.

Somente assim, diante desse quadro, a representação poderá enfim ter lugar, pois a entrada dos sujeitos no mundo político está amparada por esse colchão de formação política, proteção econômica e descerramento do pensamento particular. No entanto, é preciso observar que, em realidade, a representação *já* começou, em razão de outra característica marcante das corporações, qual seja, a viabilidade do exercício de cargos governamentais por parte dos seus membros. Isso porque, no esquema hegeliano, quando uma determinada lei percorreu os estágios de promulgação via Assembleia e, em seguida, ganhou o seu estatuto de universalidade por meio da decisão final do príncipe, então caberá ao poder governamental “o prosseguimento e a sustentação do que já foi decidido, das leis vigentes, das instituições, dos estabelecimentos para fins comunitários”, isto é, caberá ao poder governamental a “subsunção (*Subsumtion*) em

³⁸⁸ HERZOG, Lisa. Duas maneiras de “domar” o mercado, op. cit., p. 35.

³⁸⁹ Ibid., p. 36: “A maneira pela qual a polícia funciona corresponde à abordagem econômica: tomando as preferências das pessoas como um pressuposto, ela altera os ramos externos no interior dos quais elas agem. A abordagem sugerida pela teoria de Hegel das corporações, ao contrário, observa o mundo a partir de uma perspectiva sociológica: ela pergunta de onde vêm as preferências das pessoas, como suas identidades são formadas pelo seu contexto social, e como esses contextos devem ser organizados de modo a desenvolver uma eticidade que prepara os indivíduos para a eticidade do Estado político”.

geral” das mesmas. Para tanto, como sabemos, ele dispõe de alguns órgãos institucionais - o poder judiciário, a polícia, as corporações - os quais, por sua vez, tem “relações com o elemento-particular da sociedade civil e fazem valer o interesse universal nesses fins particulares”³⁹⁰.

Ora, dado que o trabalho de aplicação da regra universal aos casos particulares da sociedade demandaria um enorme esforço por parte da alta burocracia estabelecida no poder governamental, o edifício político hegeliano propõe uma forte descentralização, por meio da qual, os interesses particulares comunitários “têm a sua administração nas corporações das municipalidades e dos demais ofícios e estamentos, e em suas autoridades, seus dirigentes, administradores e semelhantes”. Com isso, parte das tarefas dos governos é realizada pelos membros eleitos pelas corporações para tais cargos, cuja autoridade então “repousa conjuntamente sobre a confiança dos seus companheiros”, explicitando assim a importância dada à autoadministração dos círculos que compõem a base da vida civil, atuante contra o excesso de centralização administrativa. Nota-se, agora de modo mais claro, o vetor ascensional presente nessa auto-organização das instituições corporativas: proteção econômica, formação política e habilitação à participação em esferas governamentais.

Isso não significa, no entanto, deter o risco sempre aberto de uma autogestão das corporações em caráter totalizante, como se elas pudessem decidir e agir livremente acerca do que bem entendessem, atuando inclusive contra a esfera estatal, devolvendo à cena o espectro de forças centrífugas. Contra tudo isso, “esses círculos têm de estar subordinados aos interesses do Estado”, evitando assim sua excessiva autonomia, caracterizando uma tendência descensional, da força estatal sobre a lógica social, contrária àquela primeira. Em suma, trata-se de uma sobreposição de movimentos contrapostos: “o preenchimento desses cargos resultará de uma mistura (*Mischung*) de escolha comum (*gemeiner Wahl*) desses interessados e de uma confirmação e determinação superiores”³⁹¹.

³⁹⁰ FD, § 287, p. 457. Trad. p. 614.

³⁹¹ Ibid., § 288, p. 458. Trad. p. 614. Andrew Arato, em texto acima referido, irá chamar a atenção para essa aparente “indecisão” na filosofia política hegeliana, afirmando se tratar de uma “antinomia de posições estatistas e antiestatais encontradas nas doutrinas tanto da sociedade civil quanto do Estado”, de modo que, segundo o comentador, “é mais proveitoso interpretar o pensamento de Hegel como dualista ou antinômico em ambos os níveis”. Antinômico, pois, segundo o comentador, Hegel não teria deixado suficientemente claro o peso relativo de cada força linha de força agindo sobre o Estado: “Ao longo da maior parte do texto, o desdobramento das duas lógicas pode ser claramente diferenciado; a série estado universal, coroa policial e executivo expressa a linha do intervencionismo estatal, enquanto a série estamentos, corporação, assembleia estamental e opinião pública segue a lógica da geração autônoma de solidariedade e identidade”. Dada a insistência dessa base antinômica implícita no pensamento hegeliano, “a complementaridade alcançada entre as estratégias societárias e estatistas de integração social não pode ser mantida por Hegel além de sua análise da administração da lei. A partir desse ponto de sua argumentação, os dois tipos de estratégias passam a ser identificados com complexos institucionais

De modo mais amplo, o que Hegel propõe é um mecanismo intermediário entre o modelo de administração centralizada, estabelecida sobretudo pela tradição napoleônica, e o antigo modelo de tradição germânica, fundando na completa autonomia das corporações, municipalidades e reinados, obstaculizando qualquer consolidação de um fim universal, propriamente político³⁹². A criação de um mecanismo de mediação como esse parece ser uma tarefa de seu próprio tempo, ainda por se fazer, pois como diz o filósofo, se é verdade que “o ponto capital, o que mais importa no poder do governo, é a divisão de tarefas; esse poder tem a ver com a passagem do universal ao particular e ao singular [...]. Mas o mais difícil é que, voltadas para cima umas, e para baixo outras, elas venham novamente a se encontrar”, também é verdade que “de algum tempo para cá, sempre se organizou a partir de cima e o esforço principal tem sido esse modo de organizar”. Ou seja, o esforço de seu tempo é encontrar um modo de organização política através de mediações recíprocas, sem as quais a massa, como já vimos nos capítulos anteriores, é facilmente deixada em estado inorgânico, como “uma multidão de átomos dispersos”; “e, contudo, é da maior importância que ela se torne orgânica, pois só assim ela é potência”³⁹³.

Desse modo, os membros das corporações - mas também os das comunas e municipalidades em geral - têm a possibilidade de se alçar a um cargo público, muito embora ele esteja ainda fortemente vinculado à esfera social. O mais importante, para nós, é que a formação rumo ao político ganhou mais uma linha de força centrípeta, por meio da qual o administrador eleito se aproxima dos assuntos universais do Estado, ganha compreensão do

diferenciados” (1991, pp. 301-8). Para o autor, essa ambivalência está vinculada à virada conservadora que Hegel teria sofrido a partir da publicação do texto da *Filosofia do Direito*. A nosso ver, no entanto, trata-se menos de afirmar o caráter antinômico do pensamento político hegeliano e mais de demonstrar os traços de imbricação mútua entre as linhas estatizantes e societais, pois embora o Estado esteja assegurando a continuidade das corporações e dando a elas estabilidade jurídica e social, acompanhando os seus movimentos de contestação política, estando atento portanto às suas demandas, ele não irá interferir na sua auto-organização, na autonomia da escolha de seus representantes, nos modos como se criam as estruturas de proteção para seus membros etc.

³⁹² A constatação histórica das insuficiências de ambos modelos políticos é realizada pelo próprio Hegel no § 290, A, p. 460. Trad. p. 617: “O expediente que se emprega [para alcançar essa convergência] consiste frequentemente em nomear um chanceler, um primeiro-ministro, conselhos ministeriais, a fim de simplificar a direção que vem do alto. Mas por esse meio, também, tudo pode novamente partir de cima e do poder ministerial, e as tarefas, como se diz, podem ser centralizadas. A isso se vincula maior facilidade, rapidez e eficácia para tudo aquilo que deve acontecer em prol do interesse universal do Estado. Esse regime foi introduzido pela Revolução Francesa, aperfeiçoado por Napoleão e subsiste ainda hoje na França. Em contrapartida, a França carece de corporações e comunas, quer dizer, de círculos onde os interesses particulares e universais possam convergir. Na Idade Média, esses círculos adquiriram, certamente, uma autonomia demasiada, eram Estados no Estado e, enquanto corporações subsistentes por si, obstaculizavam duramente o exercício dos fins universais”.

³⁹³ Ibid., § 290, A, p. 460. Trad. p. 618. Abre-se, nesse trecho, a primeira possibilidade de se pensar aquela massa não mais como multidão, simples aglomerado de tonalidade quantitativa, mas como *populus*, qualificada e politicamente formada. Como se denota, para assim fazê-lo, ela terá de desempenhar um papel ativo. Veremos mais à frente como isso se dará.

funcionamento de suas instituições e, principalmente, terá a “a experiência da resistência, a hostilidade e a desonestidade do interesse privado e da luta que isso implica”³⁹⁴. Com efeito, um tal espaço representa a entrada do campo social na esfera política, mas é também por onde se abre a brecha para a entrada do universal político no mundo social, qualificando os debates e relativizando a fixidez das perspectivas em vigor nas instituições sociais.

Em resumo, alcançamos, com as formulações acima, aquilo que gostaríamos de chamar de uma *primeira camada conceitual da representação política por corporações*. Nesse estrato, duas de suas principais propriedades devem ser recolhidas por nós. Em primeiro lugar, vemos o contato inicial da sociedade civil com o âmbito político, efetivado pela escolha/eleição (*Wahl*)³⁹⁵ de *representantes* das corporações e comunas municipais, os quais são elevados à posição de gestores das mesmas e a partir de onde deverão interagir com os agentes do poder governamental. Em segundo lugar, e mais importante, o dispositivo aqui oferecido se apresenta como um antídoto contra aquele *tournant* do consentimento pelo qual o conceito de representação passara no início da modernidade, e contra o qual a violência jacobina lutara, como percorremos no primeiro capítulo. Tratava-se, como vimos, do abandono daquela ideia de igualdade de oportunidade de ocupar um cargo, de efetivamente participar do governo³⁹⁶, com o qual se rebaixava, de igual modo, o sentido de uma cidadania ativa.

Ora, de maneira um tanto surpreendente, encontramos reativada, no modelo hegeliano, a igual oportunidade de içagem do membro de uma corporação a copartícipe do governo³⁹⁷. Essa é uma das peças para se entender o “segredo do patriotismo dos cidadãos” (*das Geheimnis des Patriotismus*), pois começam a saber “que o Estado é a sua substância, porque ele conserva

³⁹⁴ EA, p. 476. Trad., p. 43.

³⁹⁵ Resta pendente saber exatamente por qual expediente se dará a eleição desse representante: se por votação individual ou se por um certo consenso, ressaltado pelo caráter de confiança nele depositado. Como o verbo *wahlen* admite as duas possibilidades de tradução e pelo fato de Hegel não pormenorizar a questão, cremos que a segunda opção condiz melhor com a acepção hegeliana.

³⁹⁶ Dessa forma, o modelo faz jus ao que André Laval et al. asseveram: “a participação supõe o envolvimento direto ou a presença do sujeito dessa participação – indivíduos, cidadãos, trabalhadores –, enquanto a representação, no melhor dos casos, é um momento posterior à participação, do qual ficam incumbidas instituições de agregação. Assim, uma vez assumido o registro da participação, para se pensar no aprimoramento das conexões entre instituições políticas e dinâmicas societárias, tornam-se carentes de sentido perguntas acerca da representação exercida por atores societários. Afinal, conforme já advertido, participação é auto-apresentação” (2006, p. 80-1). Esse alargamento do conceito de participação é exatamente o que, de nossa parte, estamos a caracterizar como representação hegeliana, enquanto um processo global e não apenas centrado no momento eletivo. De todo modo, fica acentuada a semelhança dos modelos quanto à necessidade de um certo grau de atividade na representação. O próximo capítulo se encarregará de apontar outras semelhanças.

³⁹⁷ Com a diferença de que, dessa vez, não se adota um mecanismo por sorteio, como fora o caso de diversos modelos políticos anteriores, mas antes um mecanismo propriamente eletivo, muito embora a determinação mais exata dessa eleição esteja um tanto enevoadada, como comentado em nota acima.

esferas particulares dos cidadãos, a legitimação e a autoridade dessas esferas assim como seu bem-estar”³⁹⁸. Passemos agora ao segundo estrato de nossa questão, no qual tem lugar a participação política nas assembleias.

3.3. Uma teoria da representação hegeliana

Uma vez avaliados os princípios que regem a divisão da sociedade civil em estamentos sociais, a função protagonizada pelas corporações no estamento industrial e a aparição da possibilidade de participação efetiva no governo, podemos, enfim, deter-nos mais a fundo no caráter eletivo da representação.

Antes disso, porém, pode-se perguntar por que afinal seria necessário, no seio do Estado, uma forma de representação política no sentido que o termo adquiriu desde o século XVIII, é dizer, através de uma ou mais assembleias de “representantes do povo”? Por que não bastaria a solução hobbesiana na qual a unidade do soberano cria, ela mesma, a unidade do povo representado? A resposta, no sentido hegeliano, está diretamente relacionada, como resume Jean-François Kervégan, às mutações introduzidas pela “desimbricação da sociedade civil e do Estado”, pois, à medida que o mundo socioeconômico vai se distanciando do político (o que é exatamente o traço distintivo da eticidade moderna em oposição à eticidade antiga), torna-se cada vez mais importante conceber certos “procedimentos de *integração* dinâmica de um universo social fortemente cindido pelos interesses particulares e antagônicos”³⁹⁹, os quais devem assegurar que a diferenciação não se torne uma perigosa oposição entre os polos, como sucedido nos dois primeiros capítulos. Portanto, o mundo configurado pela desimbricação do político e do social, e sobretudo pelas tensões que reinam nesse último, requer um dispositivo que assegure a *integração institucional* da diversidade social, permitindo aos indivíduos aceder à esfera política

Entre os procedimentos de integração de que fala o comentador, já pudemos descortinar os estamentos, a polícia e as corporações. Vejamos um outro, fundamental para a concretização do movimento já indicado, a saber, a representação política, pois é somente através dela que, segundo Hegel, “o *estamento privado* atinge uma *significação e atuação políticas*”⁴⁰⁰. Em outras palavras, a instituição representativa “assegura a presença, no seio das instituições estatais, do mundo social tal como ele é, a saber, dividido em interesses divergentes e

³⁹⁸ FD, § 289, p. 458. Trad. p. 615.

³⁹⁹ KERVÉGAN, J. F. *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 274.

⁴⁰⁰ FD, § 303, p. 473. Trad. p. 638.

antagônicos, e permite, pela mesma lógica, reafirmar a supremacia do universal político - o qual só pode ser concreto se não estiver isolado daquilo que o contradiz - sobre a particularidade social”. Porém, cabe reforçar, tal integração dinâmica da diversidade social no mundo político só pode lograr algum êxito “se estiver assentada sobre as efetivas divisões da sociedade civil, elas mesmas institucionalizadas pelas corporações”⁴⁰¹. Do contrário, o edifício político em geral, e a forma representativa em específico, se ergueriam sobre pilastras vazias, como fora o caso das abstrações.

Ora, do conceito de uma representação atrelada às corporações emana a representação dos chamados interesses sociais, ou seja, um modo de representação fundado nas carências particulares, diferenciações estamentais e no trabalho que as medeia - fundado portanto “*naquilo ele já é*” -, contrapondo-se tanto à visão da representação empírica e direta da vontade universal, como “massa indivisa” (tematizada no capítulo primeiro), quanto à visão da representação atomizada, como “multidão dissolvida nos seus átomos”⁴⁰², presente no sufrágio livre (visto no capítulo segundo). Fica, por isso, renunciada uma alternativa àquela concepção “abstrata, atomística”, segundo a qual o direito de participação política pelo estamento privado exige aparecer “na forma de *singulares*, seja que eles escolham mandatário (*Stellvertreter*) para essa função, seja até mesmo que cada um deva exercer ele próprio o seu no poder legislativo”⁴⁰³.

Em oposição a ambos, a nossa alternativa, ainda incipiente, deverá levar em conta os interesses particulares comunitários dos círculos constituídos pelas comunas, associações cooperativas e corporações. Tais interesses sociais são sim os mais imediatos da corporação, são aqueles fundados no seu interesse objetivo de proporcionar o maior bem-estar aos seus membros. Dito de outro modo, falamos dos interesses de uma universalidade intermediária, os quais certamente não se configuram ainda como universais, propriamente políticos, mas que já deixaram de ser os interesses meramente particulares dos indivíduos atomizados no primeiro plano da sociedade civil. Para que tudo isso tenha lugar na arquitetura hegeliana, tanto os agrupamentos socioprofissionais devem reorganizar as vontades e as bases representativas a elas atreladas, quanto o poder legislativo deve abrigar as articulações que emergem da sociedade civil, reservando espaço aos representantes enviados pelas corporações:

No elemento estamental do poder legislativo, o *estamento privado* atinge uma *significação e atuação* políticas. Ora, o mesmo não pode aparecer nesse elemento nem

⁴⁰¹ KERVÉGAN, J. F. *L'effectif et le rationnel*, op. cit., pp. 274-5.

⁴⁰² FD, § 303, p. 473. Trad. p. 639.

⁴⁰³ Ibid., loc. cit.

como uma simples massa indivisa nem como uma multidão dissolvida em seus átomos, porém tem de se apresentar como *aquilo que ele já é*, a saber, como diferenciado no *estamento* que se funda na relação substancial e naquele que se funda nas carências particulares e no trabalho que as medeia. Somente assim, com respeito a essa sua diferenciação, o *particular*, que é efetivo no Estado, vincula-se verdadeiramente ao universal⁴⁰⁴.

Se recordarmos que, no capítulo anterior, o reino eletivo (*Wahlreich*), do *one man-one vote*, aparecia como “a representação *a mais natural*, isto é, a que está mais próxima da superficialidade do pensamento”, fica mais claro, agora, porque tal maneira de se conceber a participação política foi considerada “oposta à ideia de eticidade”⁴⁰⁵. Pois ela aparece como uma intrusão violenta aos princípios de reagrupamento social que começaram a ganhar corpo com a família e se fortalecem na sociedade civil, sobretudo com as corporações. Assim, ao tomar o estamento privado como “*aquilo que ele já é*”, Hegel enfatiza o aspecto *concreto* - o trabalho e as carências particulares - que permitiu a reunião daqueles particulares atomizados. Em face disso, tomá-los novamente como separados, como o faz o voto abstrato uninominal, significa um retrocesso, uma forma inorgânica de se relacionar sociedade civil e Estado.

Por conseguinte, o modelo orgânico de representação só será bem compreendido, segundo Louis Carré⁴⁰⁶, se nos atentarmos para um detalhe fundamental, a saber, que a representação, em Hegel, não pode ser compreendida no sentido comum, de um sujeito que se deixa representar passivamente por outro. Antes, a peculiaridade da representação de interesses sociais reside no fato de ser um mecanismo que permite ao sujeito tornar-se presente a si mesmo e por si mesmo, trata-se de um *atualizar-se* conforme a racionalidade própria da política, quer dizer, tal mecanismo permite ao sujeito tornar-se finalmente um sujeito político através de seu próprio interesse objetivado na Assembleia, como nos mostra o parágrafo 311:

Se os deputados são considerados como *representantes (Repräsentanten)*, isto só tem sentido organicamente racional quando não o sejam enquanto *representantes de singulares*, de uma multidão (*nicht Repräsentanten als von Einzelnen, von einer Menge*), mas enquanto representantes de uma das *esferas* essenciais da sociedade, representantes dos grandes interesses de uma delas. Com isso, o representar (*Das Repräsentieren*) não tem mais a significação de que um esteja *no lugar de um outro*, porém, de que o próprio interesse está *efetivamente presente* no seu representante, assim como representante está aí a favor do seu próprio elemento objetivo⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Ibid., loc. cit.

⁴⁰⁵ FD, § 281, p. 453. Trad. p. 607.

⁴⁰⁶ CARRÉ, Louis. *Populace, multitude, populus. Figures du peuple dans la Philosophie du droit de Hegel. Tumultes*, vol. 40, no. 1, 2013, pp. 89-107.

⁴⁰⁷ FD, § 311, p. 480. Trad. p. 651-2.

Chama-nos a atenção os termos utilizados no parágrafo para designar os modos de representação. Assim, no nível das Assembleias legislativas, ao invés de empregar o termo *Vertretung*, ou *Stellvertretung* (como faria o modelo atomístico), que designam “substituição”, “delegação” ou “representação”, Hegel opta por *Repräsentation*, o qual aliás ele declina na forma de um verbo substantivado, das *Repräsentieren*, literalmente “o ato de tornar presente”. E isso ele o faz para acentuar o sentido de *atividade* que subjaz implícito no modo de representação política em questão⁴⁰⁸. Por isso, como enfatiza ainda Carré, a especificidade do conceito de representação hegeliano deve ser lida com cuidado, uma vez que, “ao contrário da simples delegação, a representação política, ao nível das Assembleias, não opera com o pressuposto de uma ‘multidão inorgânica’ de indivíduos separados uns dos outros, mas sobre a base pré-política de filiação dos membros da sociedade civil em estados sociais e organismos profissionais”⁴⁰⁹.

A dificuldade, aliás pouco aprofundada pelo comentador francês, é que para se valer o sentido realmente ativo da representação, três pressupostos devem atuar aqui. No primeiro, como sabemos, o reagrupamento social deve estar encarnado nas corporações de modo a possibilitar a representação dos interesses sociais. O segundo se origina de uma diferenciação interna pela qual se distinguem alguns membros da corporação, os quais a demonstram “na disposição de ânimo, na habilidade e no conhecimento referente às instituições e aos interesses do Estado e da sociedade civil”⁴¹⁰, disposições essas que foram adquiridas majoritariamente pelas execuções de tarefas em cargos de autoridade estatal⁴¹¹, conforme vimos acima. Em contrapartida, embora distinto dos outros membros, o deputado não estará nunca desvinculado da corporação, pois ela só terá algum sentido caso “os deputados estejam familiarizados com as carências especiais, os obstáculos, os interesses particulares desta e os compartilhem”⁴¹².

⁴⁰⁸ Nota-se que os mesmos termos já apareciam no texto de juventude *A Constituição Alemã*, publicado em 1802. Lá, Hegel nota como a constituição representativa (*Repräsentativ-Verfassung*), reivindicada pelos liberais alemães, em oposição à constituição de Estados (*ständische Verfassung*), própria do regime medieval e do Império, no fundo possuem o mesmo solo teórico comum: ambas opções traduzem o enraizamento da constituição no sistema feudal, o que implica a redução do direito público ao direito privado: “a representação se encontra tão profundamente implicada na essência da evolução da Constituição feudal, a qual se aperfeiçoou com a formação de um estado (*Stand*) burguês, que chega a ser uma estupidez a presunção de recebê-la como uma invenção da época atual” (CA, p. 101).

⁴⁰⁹ CARRÉ, Louis. *Populace, multitude, populus*, op cit., pp. 95-6.

⁴¹⁰ FD, § 310, p. 479. Trad. p. 648-9.

⁴¹¹ É bom notar que aqui não opera nenhum tipo de restrição patrimonial para a representação e, menos ainda, para a delegação. Veremos mais à frente a consequência desse importante passo hegeliano.

⁴¹² *Ibid.*, § 311, p. 480. Trad. p. 651.

Isso estabelece o coeficiente de *proximidade* dos representantes, os quais não conseguem, por assim dizer, desgarrar-se dos seus representados, como no caso do modelo abstrato.

No terceiro pressuposto, o ato eletivo sofrerá um desvio conceitual fundamental. Com vistas a pôr em relevo os interesses sociais sobre o voto abstrato, Hegel terá de desvalorizar a personificação do voto num representante, no sentido muito peculiar segundo o qual, 1) “seus membros [representantes eleitos] não recebem remuneração alguma”⁴¹³, impedindo-os assim de se tornarem políticos profissionais, o que aumentaria a diferenciação com os seus representados; mas também 2) os membros não são, propriamente falando, eleitos para o cargo de deputados. A deputação ocorre pela confiança (*Zutrauen*) depositada neles pela corporação:

Como a deputação ocorre para a deliberação e a decisão sobre assuntos *universais*, ela tem o sentido de que pela confiança sejam destinados a essas funções aqueles indivíduos que entendem melhor desses assuntos [...] Mas essa confiança é algo diferente de eu dar o meu voto em pessoa, enquanto *este* [indivíduo] [...] Tem-se confiança (*Zutrauen*) num homem quando se toma o seu discernimento pelo de alguém que tratará da minha causa como sendo sua causa, segundo o seu melhor saber e a sua melhor consciência moral. Portanto, o princípio da vontade subjetiva singular desaparece, pois a confiança se dirige a uma causa [...] ao seu sentido concreto⁴¹⁴.

Por suas habilidades, pela sua disposição de ânimo e o seu conhecimento do funcionamento das instituições estatais, o membro da corporação é então reconhecido como deputado, ele recebe, por um voto de confiança (a expressão em português é aqui exemplar), a chance de atuar no parlamento. Fazendo uso desse modelo, Hegel poderá destituir aquele caráter tendencialmente personalista da relação entre representante e representado (como se viu no capítulo anterior), restaurando-a sobre os interesses objetivos. Simetricamente, o filósofo esvaziará qualquer tonalidade de soberania por parte das subjetividades eleitoras nas decisões sobre o Estado, como fora o caso das teorias abstratas da representação: “portanto, o princípio da vontade subjetiva desaparece, pois a confiança se dirige a uma causa [...] aos princípios do homem, do seu agir, em suma, ao seu sentido concreto”⁴¹⁵. A causa a ser representada, oriunda dos interesses que se manifestaram nas corporações, torna-se, por isso, o núcleo ativo que ata representante e representado numa estrutura temporal estendida. Ganha-se, no modelo proposto, uma despersonalização geral da deputação, a qual, supostamente, remedia os equívocos sociais e políticos anteriormente expostos. Não mais votos dispersos na multidão, nem individualidades

⁴¹³ FD, § 310, p. 480. Trad. p. 650.

⁴¹⁴ Ibid., § 309, p. 478. Trad. p. 647.

⁴¹⁵ Ibid., § 309 A, p. 478. Trad. p. 648.

isoladas, nem votos periódicos e nem políticos profissionais, mas, e aqui o ponto chave, tampouco o princípio da vontade subjetiva singular.

Em realidade, no afã de desamar a dependência estatal de bases meramente subjetivas, Hegel retoma, de modo bastante próximo, o expediente da representação virtual, de Edmund Burke. Lembremos que o filósofo irlandês faz uma distinção entre representação virtual e efetiva, sendo a última aquela em que o cidadão tem voz de fato na escolha do seu representante por meio do voto. Ao contrário, a representação virtual é aquela assentada numa “comunhão de interesses e uma simpatia de sentimentos e desejos entre aqueles que agem em nome de uma imagem qualquer do Povo e o Povo em cujo nome eles atuam, embora os fiduciários não sejam efetivamente escolhidos por eles”. Porém, em sentido próximo ao de Hegel, “este tipo de representação não pode ter uma existência longa ou segura, se não tiver um substrato no real. O membro deve ter alguma relação com o constituinte”⁴¹⁶.

Como lembra Hanna Pitkin, no seu comentário sobre o texto, Burke “pensa em interesses relativamente pouco numerosos, em interesses amplos, fixos e objetivos que, juntos, formam o bem-estar do todo”. Nesse sentido, eles “são em grande medida econômicos e associados a localidades específicas cujos meios de vida eles caracterizam. Ele fala de um interesse mercantil, de um interesse agrícola, de um interesse profissional (mas também reconhece um claro interesse dos católicos irlandeses como grupo)”. Com efeito, “uma localidade ‘compartilha’ ou ‘participa de’ tal interesse; nenhuma localidade ou indivíduo ‘tem’ um interesse”⁴¹⁷. Ora, como o interesse é outra coisa que a mera opinião singular, logo, a representação virtual não diz respeito à retomada do mandato imperativo, tal como formulado na representação feudal. Também em Hegel os deputados “não estão, portanto, na situação de mandatários comissionados ou que transmitem instruções”⁴¹⁸.

O problema todo, a nosso ver, é que Burke faz do expediente um mecanismo acessório ao voto ativo, à representação efetiva (ainda que coloque tantas outras restrições e habilitações para o mesmo), ao passo que em Hegel não. O filósofo aposta todas as suas fichas na capacidade

⁴¹⁶ BURKE, Edmund. Letter to Langriche [1792]. In: *Burke's Politics: Selected writings and speeches on reform, Revolution, and war*. Ross J. S. Hoffman e Paul Levack (ed.). Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1949, p. 495. Embora não pareça, o mecanismo em questão significava, para Burke, a extensão do sufrágio para os católicos irlandeses, os quais não eram representados nem virtualmente nem efetivamente no parlamento. Assim excluídos, os seus interesses não podiam ser tomados como algo proveniente da escolha pessoal.

⁴¹⁷ PITKIN, Hanna. *The concept of representation*, op cit., p. 174-6

⁴¹⁸ FD, § 309, p. 478. Trad. p. 647.

de deliberação, reconhecimento e consenso mútuo dentro das corporações, posto que os laços de solidariedade, que ali atuam e se dirigem ao universal, sustentam o caráter ativo da relação.

Com isso, uma vez operando em plena capacidade, os três pressupostos por nós mencionados confirmam a realização da representação de interesses objetivos e, com ela, a possibilidade de uma entrada *mediada* dos indivíduos na esfera política. Alcançamos, por conseguinte, o *segundo estrato da noção representação política hegeliana*, onde a readequação do mecanismo eletivo passa a significar confiança, reconhecimento e proximidade, e essas, por sua vez, são estruturadas sobre as bases concretas dos interesses imediatos de cada participante da vida social⁴¹⁹. Pelo mesmo movimento, alcançamos, finalmente, a terceira face da sociedade civil, a dialética, na qual a figura do mundo político irrompe não apesar, mas *por meio* dela.

Contudo, ficou pelo caminho um aparente paradoxo entranhado no caráter ativo da relação representante/representado. Pois, como pudemos ver, a relação desenhada por Hegel pretende dirimir o sentimento de impotência originado pelo voto individual e secreto - portanto abstrato - que o liberalismo convoca, ou seja, pretende diminuir o *gap* entre o autor e o ator, o representado e o representante. A solução encontrada pelo filósofo está no modelo de deputação por meio das corporações, cujo mecanismo eleitoral atrela o seu membro a um círculo de interesses mais concreto por meio da confiança. A dificuldade surge na constatação de que, na acepção hegeliana, os deputados possuem *necessariamente* mandato livre, atuando inclusive, se necessário, desvinculados do “interesse particular de uma comuna ou de uma corporação” caso esse esteja “contra o interesse geral”:

⁴¹⁹ Reforçamos novamente uma vantagem fundamental: a estrutura da representação hegeliana, quando esboça esse tipo de redução do espectro de interesses a serem representados, vinculando-os a grupos numericamente reduzidos, labora como um inibidor de lideranças personalistas. Retomando brevemente a questão, vimos no capítulo segundo o grau de afinidade que o modelo representativo do voto abstratamente concebido mantém com essas figuras, uma vez que o ato eletivo se dirige, em primeiro plano, às pessoas, as quais podem ou não se referir à coisa política (*die Sache*). Desse modo, acompanhamos a radicalização desse processo através do conceito de populismo, cujo esforço consistia em empregar, lado a lado, expansão do sufrágio, despolitização das massas e centralização personalista. Deriva-se dele, ainda, a chamada democracia de *audience*, por onde os programas políticos propositivos são praticamente extintos, os partidos reunidos em torno de lideranças e todos os esforços direcionados para a expansão de sua imagem através dos meios de comunicação de massa. Contrariamente, no modelo hegeliano o ato eletivo funciona como uma acoplagem de representante escolhido e interesse do grupo. Ou seja, não há diferença lógica entre os dois planos. Além disso, como sabemos, o próprio interesse a ser representado, restrito que está, não se ergue imediatamente à coisa pública, antes, origina-se do terreno mais concreto da vida social. Por conseguinte, ainda que um certo grau de distinção possa ter lugar no ato eletivo (um excelente orador, um destacado membro da corporação, uma pessoa bem quista pela associação etc.), isso dificilmente tornaria o representante apto a despolitizar, ou atomizar, o grupo estabelecido ou a expandir o seu alcance de manipulação personalista para além do mesmo. A distinção aqui em jogo nunca ultrapassa o teor de similitude organicamente instalado entre representante e representado. É assim, diante dessa proximidade física e simbólica, que o instrumento de *accountability* pode ter uso mais efetivo, problematizando aquele solo populista.

Como a deputação para a deliberação e a decisão sobre os assuntos *universais*, ela tem o sentido de que pela confiança sejam destinados a essas funções aqueles indivíduos que entendem melhor desses assuntos, do que os que delegam, assim como, também, de que façam valer não o interesse particular de uma comuna ou de uma corporação contra o interesse universal, porém, essencialmente este. Eles não estão, portanto, na situação de serem mandatários comissionados ou que transmitem instruções⁴²⁰.

Ora, mas é justamente com a independência do mandato dos representantes⁴²¹ que tem início a chamada crise da representação, para falarmos em termos contemporâneos. Isso porque uma vez livre das “instruções” de seus representados, abre-se necessariamente o *gap* que toda tradição crítica à forma representativa buscará suprimir. A citação acima parece renovar o problema, desvinculando o interesse da corporação do interesse universal. Por outro lado, devemos lembrar que o deputado do modelo hegeliano tampouco está desconectado da sociedade civil, como um político profissional, vinculado apenas abstratamente ao seu representado. Ao contrário, ele só pode se originar da corporação e estar estritamente vinculado a ela, pois é quem melhor conhece os interesses econômicos e as necessidades mais imediatas da mesma. Pergunta-se então: como explicar o paradoxo entre mandato livre - e com ele, a crise de representação - e a edificação hegeliana da representação, fundada que está em uma relação ativa entre representante e representado?

Aqui se apresenta, novamente, a astúcia teórica hegeliana de encontrar, especulativamente, a identidade da identidade e das diferenças. Em primeiro lugar, de fato, o deputado está inexoravelmente ligado à corporação, de onde provém. O interesse da corporação é, imediatamente, o interesse do deputado, porque ele dela participa e, mais concretamente, sua vida dela depende. Ele não representa algo do qual não participa. Porém, em um segundo movimento, Hegel segue de perto a crítica à forma do mandato *impératif*, o qual pressupõe o bem comum, a vontade universal ou a vontade da nação como dadas e sabidas *de antemão*, o que implicaria, de igual modo, a anterioridade lógica da noção de povo, imediatamente presente

⁴²⁰ FD, § 309, p. 478. Trad. p. 647.

⁴²¹ Cabe lembrar o que vimos na introdução: tal *gap* entre os polos da relação se justifica contra o pressuposto lógico de que os representados já saberiam, *a priori*, o bem comum, a vontade geral, a vontade da nação, ou ainda para ficarmos nos termos hegelianos, que o povo saberia, imediatamente, o que quer, tendo então os representantes uma função meramente delegativa. Ao contrário, com o livre mandato, inicia-se um novo conceito, o qual tomará a vontade universal como produto do livre mandato, ocasionado pelos debates e discussões que os representantes terão no Parlamento. Define-se, com isso, a ulterioridade lógica do bem comum, a ser construído ou mesmo descoberto com os deputados. De modo ilustrativo, podemos citar, além de Burke, a justificativa elaborada por Madison em *O federalista*, para quem “não é possível que um homem seja juiz na sua própria causa, porque o seu interesse influiria decerto sobre o seu juízo e corromperia talvez a sua integridade. Pela mesma e talvez mais forte razão, não deveria uma assembleia de homens ser ao mesmo tempo parte e juiz” (1973, cap. X, p. 102).

como figura política⁴²². Contra tal concepção, confirma-se então o mandato livre e independente. Somente assim, poderá ter lugar “uma assembleia viva, cujos membros, deliberando em comum, se instruem e persuadem mutuamente”⁴²³.

Por conseguinte, o terceiro movimento, implica em reconhecer a necessidade de uma *bildung* realizada em dois terrenos vizinhos: primeiro, nessa assembleia viva, onde os deputados debatem acerca das leis e propostas enviadas pelo poder governamental; e segundo, dentro das próprias corporações, onde os membros são informados, conforme a publicização desses debates, acerca dos assuntos de Estado. Ora, justamente em vista desse duplo terreno de deliberação é que se estabelece a necessidade de o representante voltar-se constantemente à sua base corporativa, a fim de justificar, perante os seus membros e com muito mais força, as decisões tomadas, o que reforça o elo entre eles. Já pelo lado dos membros, alcance-se, com isso, um juízo mais racional acerca do funcionamento do Estado e do mundo político:

A abertura dessa oportunidade de [obter] conhecimentos tem o aspecto mais universal de que, assim, a *opinião pública* chega pela primeira vez a *pensamentos verdadeiros* e ao *discernimento* da situação e do conceito do Estado e dos seus assuntos e, com isso, a uma *capacidade de julgar mais racionalmente sobre isso*; a seguir ela conhece e aprende também a respeitar as tarefas, os talentos, as virtudes e as habilidades das autoridades do Estado e dos funcionários⁴²⁴.

Por consequência, a publicidade das assembleias nutre a chamada esfera pública, onde a liberdade subjetiva formal encontra campo propício para externar “seus juízos, opiniões e conselhos próprios acerca de assuntos universais”⁴²⁵. Como afirma Hegel, nesse complexo, o universal, o substancial ou o verdadeiro está “entrelaçado com o seu contrário, com aquilo que

⁴²² Esse é, como vimos nos capítulos 1 e 2, uma das principais críticas hegelianas à tradição jusnaturalista, uma vez que, assim formulada a questão, o Estado aparece como um apêndice, figura secundária em relação ao povo, ou ainda, em relação à sociedade civil. Em um caso, o modelo revolucionário busca transformar o Estado ao seu bel prazer, ao passo que, no outro, a lógica de atomização da sociedade civil busca enquadrá-lo para seus próprios fins. Veremos a solução lógica de constituição racional do povo no próximo subcapítulo.

⁴²³ FD, § 309, p. 478. Trad. p. 647. Com essa afirmação, cai por terra aquilo que parecia configurar, no nosso modelo, uma mera representação descritiva. De modo sucinto, esta concepção afirma que um órgão representativo deve espelhar o organismo social no qual se insere, pelo que ele deve conter membros dos grupos sociais proeminentes na proporção em que eles são encontrados na sociedade. Desse modo, o órgão representativo é concebido como um microcosmo, que espelha a esfera social. A colocação acima de Hegel rompe com essa percepção, pois para que uma assembleia seja realmente viva, ela não pode consistir num mero espelhamento, numa simples agregação de posições sociais. Em sentido similar, para Pitkin, tal concepção considera o ato de representar simplesmente segundo a forma do mero “substituir” ou “pôr-se por” alguém, em vez de pensá-lo como uma atividade. Ora, sem a atividade que lhe é própria, o modelo impede qualquer “liderança, iniciativa ou ação criativa” por parte dos representantes, devendo estes apenas refletir, informar aquilo que os seus representados já sabem de antemão. Além do mais, diz ela, se nesse modelo, para que os parlamentares sejam propriamente representativos, tudo o que importa é que tenham certos atributos específicos, logo uma “amostragem aleatória poderia ser um meio mais efetivo” de selecionar representantes do que a eleição (1967, p. 91).

⁴²⁴ FD, § 315, p. 482. Trad. p. 653-4.

⁴²⁵ Ibid., § 316, p. 483. Trad. p. 655.

o *opinar* dos muitos *tem* por si de peculiar e de particular”. Por isso, a opinião pública é “a contradição consigo mesma”⁴²⁶. A contradição fica mais explícita se se considerar que a opinião é perpassada por um conteúdo verdadeiro, um fundo substancial, que é o resultado das determinações da liberdade formal, da liberdade subjetiva e da liberdade pública de opinar.

Por essa razão, ela não poderia nunca ser desprezada, pois contém “as tendências corretas da realidade efetiva”, as quais, no entanto, só podem vir à representação pública por meio da opinião subjetiva, da contingência e dos particularismos. Daí que “verdade e erro”⁴²⁷ estejam presentes na opinião pública e Hegel parece oscilar quanto ao seu papel no âmbito político: “a opinião pública merece ser tanto *respeitada* quando *desprezada*, desprezada por sua consciência concreta e externação, respeitada por sua base essencial, que só aparece mais ou menos turvada nesse concreto”⁴²⁸

Duas interpretações sobre a ambiguidade hegeliana despontam aqui. A primeira, constata na depreciação da opinião pública em Hegel (a ser “desprezada”) o reflexo da desqualificação das bases sociais por meio das quais ela se expressa. Assim, interpretando a esfera social como exclusivamente disruptiva, Habermas afirma que “Hegel enfraquece a ideia da esfera pública burguesa porque a sociedade anárquica e antagônica não representa a esfera da circulação de pessoas privadas autônomas que seria emancipada da dominação e neutralizada em relação ao poder”. Nesse sentido, o argumento de que a assembleia dos estamentos poderia mediatizar aquele “conteúdo verdadeiro” presente na esfera pública não se justifica, pois essa assembleia não serve “para fazer algo como a ligação entre as discussões parlamentares e a discussão política mediante razões empreendida por um público que critica e controla o poder do Estado”. Ao contrário, segue ele, a opinião pública, para Hegel, “é muito mais o princípio que integra os cidadãos do Estado a partir de cima”⁴²⁹.

A segunda, pelo contrário, enxergará na opinião pública (a ser “respeitada”) “a força da impaciência para desestabilizar toda reificação histórica dada, pois o que move o mundo, é a contradição”, de modo que, embora presa, pelo lado fenomênico, à expressão do juízo particular, imediato e, por isso, sujeita tanto à verdade quanto ao erro, a substância de seu conteúdo é central para a filosofia de Hegel, “uma vez que a opinião pública, como tal, guardará

⁴²⁶ Ibid., loc. cit.

⁴²⁷ Ibid., § 317, p. 484. Trad. p. 657.

⁴²⁸ Ibid., § 318, p. 485. Trad. p. 659.

⁴²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: Unesp, 2014, pp. 291-295.

sempre sua reserva de energia contraditória para fazer face a toda forma de domesticação ou de manipulação qualquer que seja”⁴³⁰. De fato, é o próprio Hegel quem observa como a opinião pública influencia de maneira decisiva as decisões do parlamento, reservando a ela, portanto, um lugar privilegiado dentro de sua matriz política:

mas, em parte, essa garantia reside em que a crítica esperada de muitos [*Vieler*], no caso, uma crítica pública [*öffentliche Zensur*], tem o efeito de já aplicar antecipadamente o melhor discernimento às suas tarefas e aos projetos a serem apresentados, e de só os instituir conforme os motivos mais puros - uma pressão [*Nötigung*] que atua igualmente sobre os próprios membros dos estamentos⁴³¹.

Fica mais claro, por essa citação, a força da opinião pública que entra em contato com a publicidade das assembleias, como que filtrando os resultados da deliberação ali ocorrida e formando, sobretudo por meio das corporações, num segundo lócus de deliberação, uma “censura” e uma “pressão” sobre os projetos contrários à razão. Por isso que, mais uma vez, a opinião pública não ocupa uma função meramente “integrativa” na arquitetura hegeliana, como expôs Habermas.

Ora, se levarmos a sério a tese de um institucionalismo fraco para entender a filosofia política de Hegel, então deverá ficar claro que uma e outra posições são corretas, pois se já estamos cientes do mecanismo de retroalimentação que abrange instituições objetivas e disposições subjetivas, também sabemos que estas não são *determinadas* por aquelas. Não se trata de uma teoria da ideologia. Embora impregnada pelos veios do institucionalismo, o espaço da esfera subjetiva pode ainda assim acolher ou repelir as forças que sobre ele atuam. Nesse sentido, é bem verdade que a publicidade das assembleias, a participação do membro das corporações em cargos de governo, a confiança estabelecida no seu deputado e a opinião pública “na forma do senso comum (*gesunden Menschenverstandes*)”⁴³² podem muito bem atuar sobre o juízo subjetivo e formal, colocando-o numa perspectiva subordinada. No entanto, o mesmo juízo contém as tendências verdadeiras do mundo e, caso estas estejam em desacordo com a positividade do direito, poderá ele atuar contra o mundo objetivo. Por isso, conquanto incompletas, ambas as interpretações são corretas.

De todo modo, é essa correção do juízo⁴³³, habilitada pela publicidade das assembleias e pela opinião pública a ela atinente, que permite um aprendizado no qual certos interesses de

⁴³⁰ BAVARESCO, Agemir. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L & PM, 2001, p. 42-46.

⁴³¹ FD, § 301, p. 470. Trad., p. 632.

⁴³² FD, § 317, p. 483. Trad. p. 656.

⁴³³ Apenas a título de digressão, abundam estudos empíricos sobre o efeito pedagógico do orçamento participativo nas cidades onde o mesmo teve alguma relevância. Há aqui alguma similaridade conceitual inusitada, na qual a

uma determinada corporação precisam ser harmonizados com os de outras, restando em aberto à contingência saber quanto espaço cada particular terá no universal. Ainda assim, é preciso salientar que o conteúdo universal, nesse caso, procede da disputa, conservação e harmonização dos particulares, os quais, portanto, guardam um recinto legítimo de defesa dos seus interesses e opiniões⁴³⁴. O universal cria uma coesão entre os particulares, implicando aí também certa renúncia do interesse imediato da corporação perante a visão do todo que ela agora obteve⁴³⁵.

participação efetiva no Estado retira do indivíduo aquela camada de equívocos conceituais e o introduz a um modo de pensar mais universal, a uma verdadeira correção do juízo. Como exemplo, citamos o interessante estudo de LUCHMANN, Lígia Helena Hahn. Participação e aprendizado político no orçamento participativo: estudo de caso em um município catarinense. *Educação & Sociedade*, v. 33, p. 513-532, 2012.

⁴³⁴ Cabe retomar aqui o problema da admissibilidade do conflito social no edifício hegeliano, tal como traçado, ainda insuficientemente, na análise da Revolução. Lá, como vimos, a estilização rousseauista por parte dos jacobinos buscava a todo momento alçar o consenso e a unanimidade do conceito de vontade geral a sua concretude empírica, desinflando com isso o papel do conflito na esfera política. Ora, munidos agora dos traços básicos da representação por meio das corporações, a condenação hegeliana daquele arranjo político ganha maior embasamento e, ao mesmo tempo, enxergamos melhor o pequeno fio que conecta o filósofo alemão a Maquiavel. Para este, as dissensões sociais são parte inerente da própria república e, mais ainda, tornam-se condições necessárias para o progresso da mesma. Na conhecida análise da república romana, presente nos seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, os tumultos, provenientes dos distintos humores da plebe e dos governantes, encontram um local legítimo de deságue nos tribunos da plebe, corpo representativo que dará voz aos seus humores no âmbito do Senado, equilibrando assim o jogo de forças políticas e possibilitando o progresso da república. Nas suas palavras: “Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as confusões e a gritaria que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes; e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma” (MAQUIAVEL, 2007, p. 21-22). Como se nota, o problema, que ganhará tonalidade semelhante na arquitetura política hegeliana, não é tanto o surgimento do conflito no espectro político ou social, mas antes, a criação de instituições, legitimamente asseguradas e reconhecidas pelos cidadãos, dentro das quais, no caso maquiaveliano, os diferentes humores em disputa - no caso hegeliano, os diferentes interesses provenientes da sociedade civil - podem canalizar seus anseios sem colocar em risco o sistema como um todo, como fora o caso jacobino. Em hipótese contrária, caso não encontrem os meios públicos e legais para solucionar suas querelas, os interesses puramente privados, tendem a utilizar meios extraordinários para a resolução dos conflitos, o que se confirma, ainda segundo a ótica de Maquiavel, na decadência da república romana, culminando na tirania de Júlio Cesar. Nesse momento, o povo romano, ao invés de apenas querer evitar a opressão dos grandes, desejou ele mesmo oprimi-los, ultrapassando o equilíbrio entre as forças em disputa, tendo de fazer uso, por isso mesmo, de meios paralegais - “vias extraordinárias”. Como consequência, “[...] visto que os magistrados públicos não podiam remediar a situação, e como nenhuma das facções depositasse esperança neles, recorreu-se a remédios privados, e cada uma das partes tratou de constituir um cabeça que a defendesse” (Ibid., p. 115). De onde se nota que a tentativa de dissolução direta do humor opositor implica no surgimento das facções, colocando em xeque a capacidade do poder público de localizar um meio de acordo satisfatório entre as partes. Trazendo o argumento para a letra hegeliana, tudo se passa como se o filósofo alemão compreendesse, a partir de Maquiavel, que 1) o conflito é inerente a toda e qualquer formação política, ou melhor, formação para a verdadeira política; mas também que 2) as disputas necessitam de meios institucionais para resguardá-las de seu transbordamento extralegal, de modo a evitar tanto o apagamento dos conflitos quanto a potencializar uma dinâmica própria de inclusão dos diferentes interesses na constituição do bem público. Para a questão das divisões sociais na constituição de uma República, de maneira comparada em Maquiavel e em Rousseau, e o modo como segundo interpreta - equivocadamente - o papel positivo das dissensões sociais no primeiro, ver MOSCATELI, Renato. Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma República bem-ordenada. *Trans/Form/Ação*, v. 38, p. 121-138, 2015.

⁴³⁵ Deve estar claro que uma tal renúncia dos interesses particulares só é possível com a entrada dos indivíduos em uma determinada corporação, pois nesse espaço a solidariedade entre os seus membros, o sentido de pertencimento e reconhecimento ligados ao trabalho já lhes fornece a primeira “abertura”, por assim dizer, rumo ao pensamento mais amplo do universal.

Sobre o sentido desse universal, entretanto, deve-se evitar um mal-entendido. Ele não pode ser compreendido como uma mera soma ou agregação dos interesses corporativos em representação na assembleia, o que o dotaria de um caráter mecanicista. Nessa abordagem, o universal produzido significaria rebaixar ao grau mínimo o papel do debate e da esfera pública no âmbito legislativo e, por efeito, na sociedade civil em geral, como também impediria qualquer perspectiva de *bildung* das vontades agrupadas nas corporações. Os tons de rigidez e fixação de um tal universal impediriam qualquer sentido processual, ou mesmo deliberativo, das vontades. Em sentido contrário, Vladimir Safatle irá afirmar que, no caso hegeliano, “estamos diante de uma universalidade por excesso em relação ao espaço de manifestação de particularidades”, ou seja, “a universalidade não deve ser compreendida como determinação normativa capaz de definir, por si só, o sentido daquilo que ela subsume, mas como a força de descentramento da identidade autárquica dos particulares”. Assim, ela é, nesse novo sentido, “apenas a generalização da impossibilidade de o particular ser idêntico a si mesmo e a transformação dessa impossibilidade em processo de constituição de relações”⁴³⁶, as quais, sob esta ótica, fornecem o terreno para um processo de formação das vontades, tirando-as daquela rigidez *ex-ante* que a representação dos interesses corporativos parecia fixá-las⁴³⁷.

Por essa razão, há uma espécie de conflitualidade perene entre os particulares, permeando até mesmo o sentido de reconciliação a eles vinculado. Ou seja, o universal não pode ser compreendido como um todo harmonioso, um grande campo de reconhecimento mútuo dos interesses particulares de cada corporação, como se houvesse repentinamente uma suspensão geral dos mesmos; antes, ele deve ser lido como a própria processualidade, o espaço para os conflitos dos interesses profissionais, cada um alterando-se no seu oposto através do debate e da incorporação de posições racionalmente legitimadas. Sob essa perspectiva, o argumento de Slavoj Žižek vem em nosso auxílio:

É essa prioridade paradoxal da escolha errada que fornece a chave para a “reconciliação” hegeliana: não se trata da harmonia organicista de um Todo dentro do qual cada momento fica preso em seu lugar específico, em oposição a um campo dissociado, em que cada momento luta para afirmar sua autonomia unilateral. Cada momento particular *afirma-se* plenamente em sua autonomia unilateral, mas essa afirmação leva a sua ruína, a sua autodestruição, e *essa* é a “reconciliação” hegeliana – não uma reconciliação direta em reconhecimento mútuo, mas uma reconciliação

⁴³⁶ SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 258.

⁴³⁷ Cabe reforçar o ponto: esse era exatamente o problema das concepções abstratas, as quais buscavam a todo custo se fixar numa noção de mundo, de si próprias e de liberdade pouco propícias à mudança. Sob essa perspectiva, podemos enxergar o caminho traçado aqui também como um longo percurso de descentramento das subjetividades abstratas que atuavam no terreno da sociedade civil.

dentro da luta e pela luta em si. A “harmonia” que Hegel retrata é a estranha harmonia dos próprios “extremos”, a dança louca e violenta de cada extremo transformando-se em seu oposto⁴³⁸.

Desse modo, atingimos o último e *terceiro estrato do conceito de representação política* em Hegel. Agora, a ação dos deputados em deliberação na assembleia reverbera na atitude diária dos membros corporativos, na opinião pública por eles atualizada conforme os interesses e os juízos mais imediatos - desde que se tenha claro que, graças às corporações e ao tipo de vínculo nelas estabelecido, tais interesses não recaem naquela opinião egoística das subjetividades atomizadas. A opinião pública intervém a partir de um círculo já superior -. De todo modo, como se nota, o mecanismo representativo aqui descrito extrapola o ato eletivo e dinamiza uma estrutura circular de participação, deputação e deliberação⁴³⁹.

Em outras palavras, o representar político em Hegel preserva os interesses sociais imediatos, mas uma vez realizada a deputação pelos interesses objetivos, tem início um movimento de contínuo *aprendizado*, de *bildung*, a tal ponto que, como o filósofo sugere, o significado do ato eletivo é rebaixado a um mero jogo da opinião: “Como essa deputação provém, conforme a natureza da sociedade civil, de suas diversas corporações, e como o modo simples dessa proveniência não é perturbado por abstrações e pelas representações atomísticas, essa deputação, assim, satisfaz imediatamente esse ponto de vista, e eleger ou é algo de todo supérfluo ou reduz-se a um jogo menor da opinião e do arbítrio”⁴⁴⁰. Por conseguinte, o caráter de *atividade* presente na relação representativa pode ser traduzido tanto como a participação ativa dos representados no mandato de seus representantes, ou na esfera política de modo geral, quanto como uma pedagogia política⁴⁴¹, possibilitada pela contínua correção dos conceitos de Estado, de política e de liberdade.

⁴³⁸ ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 134-5.

⁴³⁹ Por conseguinte, a dicotomia constatada, no início de nosso estudo, como intrínseca à representação política, oriunda da dupla função que ela carrega, a saber, representação *perante* o poder e *no* poder, pode finalmente ser atenuada através da formulação circular que Hegel propõe. A permanente politização da sociedade e a socialização da política assim o permite e os termos não aparecem mais como estanques.

⁴⁴⁰ FD, § 311, p. 480. Trad., p. 650.

⁴⁴¹ A título comparativo, John Stuart Mill, em *Considerações sobre o governo representativo*, irá colocar as balizas da questão da formação cidadã da seguinte forma: por um lado, “todo pensamento ou sentimento, seja de interesse ou de dever, se concentra no indivíduo e na família. O homem nunca pensa em nenhum interesse coletivo, em nenhum objetivo a buscar em conjunto com outros, mas apenas em concorrência e, em certa medida, em detrimento deles. Um vizinho, não sendo aliado ou associado, visto que nunca se engajou em um empreendimento comum para o benefício conjunto, é, portanto, um rival”; por outro lado, o mecanismo representacional ampliado - e, paralelamente, qualquer participação em algum cargo público - permite a formação daquilo que o filósofo chamou de “escola do espírito público”, possibilitando ao cidadão “avaliar interesses que não são os seus”, construindo assim “sentimento altruísta de identificação com o público”. O sentimento de “integrante do público” lhe fornece a chave para perceber que “o interesse público será interesse seu”. Soma-se a isso o fato que, quanto mais amplo

Como consequência, através do modelo disposto, Hegel consegue diminuir o *gap* que está na origem daquele sentimento de impotência do eleitor perante a atuação de representantes - sentimento este que, por sua vez, está na origem da renovação da atomização social dos indivíduos, posto que vítimas de uma apatia generalizada com a esfera política. O mecanismo resolutivo da representação via corporação afasta o indivíduo daquela percepção de alienação que a estrutura política moderna lhe impunha sem que, no entanto, ele tenha que lançar mão do conceito de vontade empiricamente universal, isto é, sem que tenha de recomeçar, de modo necessariamente destrutivo, a estrutura política do Estado conforme um dever-ser abstrato.

Como lembra Cary Nederman, a representação aqui desenhada “dota o indivíduo de um senso de que sua voz pode ser ouvida, que ele pode ter alguma medida de impacto direto na estrutura política da sociedade moderna”, pois enquanto “força de mediação entre o indivíduo e o estado, a corporação garante a influência individual nas tomadas de decisões, ao menos no que se refere aos assuntos de interesse econômico próprio”. Com isso, “uma vez que a corporação é designada para refletir os interesses individuais [...], ele terá uma maior garantia de que suas preocupações particulares são levadas em consideração no processo de legislar e executar a vontade pública”⁴⁴².

Além do mais, o modelo serve para evitar a emergência de qualquer forma de despotismo. Pois se, na elaboração de Schlomo Avineri, podemos entender o despotismo na filosofia hegeliana como “a ausência de mediação”⁴⁴³ entre os polos, logo 1) nem o despotismo do povo tornado governo de modo imediato, como foi o caso da destruição jacobina, 2) nem o despotismo das instâncias da sociedade civil contra o governo, como era o caso do mundo feudal, 3) nem o despotismo dos interesses particulares e das figuras personalistas, como foi o caso da vontade determinada e 4) nem o despotismo de um monarca absoluto, figura máxima

for o campo de participação nos assuntos públicos, mais eficaz será a construção de uma “educação pública dos cidadãos”, como ocorre, por exemplo, através dos órgãos representativos locais, nos quais “além da função de eleger, muitos cidadãos têm, por seu turno, oportunidade de ser eleitos e vários deles, por seleção ou rodízio, preenchem algum dos numerosos cargos executivos locais”, levando com isso a “educação política a um nível muito mais baixo de sociedade” (2020, pp. 79-263). A semelhança, porém, se encerra aqui: o filósofo inglês defende abertamente o sufrágio expandido como recurso para a participação dos segmentos da sociedade até então privados dos direitos políticos, sem qualquer tipo de consideração à forma - qualitativa - do direito em questão, o que, do ponto de vista hegeliano, repõe todos os problemas ocasionados pelo voto abstrato, pelas considerações meramente quantitativas do voto, como já analisados no capítulo anterior.

⁴⁴² NEDERMAN, Cary J. Sovereignty, War and the Corporation: Hegel on the Medieval Foundations of the Modern State. *The Journal of Politics*, v. 49, n. 2, 1987, p. 516.

⁴⁴³ AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*, op. cit., p. 161.

do Estado puramente arbitrário contra as liberdades da sociedade civil, conseguem se impor. Nas palavras do próprio Hegel:

Ao mesmo tempo essa posição tem a significação de uma mediação exercida em comum com o poder de governo organizado, a fim de que nem o poder do príncipe apareça como *extremo* isolado e, por causa disso, como mero poder dominador e arbitrário, nem os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos se isolem, ou, mais ainda, a fim de evitar que os singulares venham a se apresentar como uma *multidão* ou como um *aglomerado*, por conseguinte, venham a se converter em um opinar e um querer orgânicos, e em um mero poder de massa contra o Estado orgânico⁴⁴⁴.

Nesse momento, devemos reforçar uma consequência importante: não estamos mais (como fora o caso da atuação da polícia) diante de um de *Zwangstaat*, um Estado de coerção, cuja força, externa ao sujeito, deveria realizar o percurso da vida civil à vida política, tornando a sua teoria um sinônimo de rigidez na relação entre os elementos em oposição. A filosofia hegeliana, e especialmente a matriz de representação política nela desenhada, apresenta-se justamente contra todo modelo fundado no mecanicismo e na coerção. Por isso, como nota Carré, ela tem de abrir “a possibilidade objetiva, bem real, ainda que seja frágil, de que os interesses particulares que se afrontam no nível da sociedade civil possam convergir, em virtude da realização de discussões públicas, em ‘grandes interesses’ no nível político”⁴⁴⁵.

Mas também por isso, como buscamos sustentar, o campo de atuação da subjetividade é prolongado: o sujeito social, da moralidade, do livre-arbítrio e do direito abstrato opta por participar de um estamento, opta por participar de uma corporação, por se *submeter* a um grupo socioprofissional já constituído, às configurações de poder ali instaladas, por consentir um deputado, por formar um juízo na opinião pública ou ainda, e essa possibilidade não está nunca descartada, por se retirar de tudo e confrontar o Estado tomando-o por um todo genérico e abstrato. Em contrapartida, junto a todos os níveis de escolha, atua também a malha de instituições objetivas continuamente vazadas sobre os sujeitos, as quais, por sua vez os reconhecem como membros dos círculos. Estamos falando, é claro, da tese do institucionalismo

⁴⁴⁴ FD, § 302, p 471-2. Trad., p. 634. É bem verdade que, como veremos mais à frente, caberá ao poder governamental, com os seus funcionários públicos, receber as demandas que os representantes das corporações apresentam na Assembleia, servindo ele mesmo como uma espécie de filtro, segundo círculo de mediação. Coloca-se este poder, assim, entre a liberdade subjetiva e o interesse maior do Estado, este, por sua vez, encarnado na figura decisória do monarca: “a conservação do interesse geral do Estado e da legalidade entre os direitos particulares, a redução destes àqueles exigem uma vigilância por representantes do poder governamental, por funcionários executivos e também por autoridades mais elevadas com poder deliberativo, portanto colegialmente organizadas. No seu conjunto, as autoridades elevam-se à proximidade imediata do monarca” (FD, § 289, p. 458. Trad., p. 615).

⁴⁴⁵ CARRÉ, Louis. *Populace, multitude, populus*, op cit., p. 97.

fraco, agora mais evidente. Por essa via, a conversão entre interesse pessoal e universal, operada através da representação política, torna-se a chave para o querer universal ser tomado pelo sujeito como parte de seu próprio interesse, de sua satisfação.

Em resumo, a representação política através da corporação funciona como uma via de duplo sentido: por um lado, os seus membros se tornam finalmente aptos a participar da esfera política na qual o todo do Estado deve ser pensado e objetivado; por outro lado, o próprio Estado se vê forçado a abrir diálogo com as reivindicações advindas da sociedade civil, representada, de forma mediada, pela Assembleia⁴⁴⁶. Dessa maneira, por meio do tripé conceitual corporação/representação política/parlamento, a sociedade civil e o Estado podem finalmente alinhar seus interesses embora mantendo as suas especificidades, e o sujeito moderno, o filho insatisfeito dos mecanismos da sociedade civil, poderá enfim se ver pacificado⁴⁴⁷.

3.4. ... e os seus críticos

Diante das linhas gerais do conceito de representação política hegeliano acima exposto, resulta pouco acurada uma acusação como a de Norberto Bobbio, quem visualiza na matriz política hegeliana tão somente uma relação de oposição entre o direito público e o direito privado, entre o todo e as partes, ou ainda entre o Estado e a sociedade civil, evidenciando sua franca oposição a um Estado burguês, cuja força, já sabemos, concentra-se no modelo associativo das partes em contrato, delegando ao Estado a função de salvaguarda das liberdades subjetivas e da propriedade. Nesse sentido, para Bobbio, faltaria ao Estado hegeliano um campo tensionado de escuta dos e pelos diversos interesses da sociedade, ou ainda, faltaria um verdadeiro contrato⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ Nas palavras de Eric Weil: “Por meio dele [o parlamento], o cidadão tem a possibilidade fazer ouvir suas queixas, exprimir suas necessidades, de participar de decisões universais, ou seja, da legislação, de exercer um controle sobre a aplicação dessas decisões pela administração local, de se convencer que os negócios do Estado são os seus, e de que esses são seus na medida em que seu trabalho e interesse e seu interesse contribuam para o interesse comum. O parlamento une verdadeiramente a administração Estado-administração e a sociedade do trabalho” (2011, p. 79-80).

⁴⁴⁷ Desde que, como deve estar claro por todo o exposto acima, o sentido de pacificação não tomado por uma cega submissão ao poder estatal, mas como acatamento do espaço simbólico e legal para a expressão, e conflito, das vontades provenientes da sociedade civil e reorientadas pelas corporações. A certeza de fazer-se expressar, de fazer-se escutar, aqui está o verdadeiro sentido dessa pacificação.

⁴⁴⁸ O seguinte trecho esclarece ainda melhor a posição de Bobbio, e mostra também como ele realiza uma fixação demasiado esquemática dos polos em questão, obscurecendo assim qualquer nuance conceitual pertinente: “Hegel tem uma concepção orgânica do Estado: uma concepção que tem como seu alvo principal a concepção atomista, segundo a qual as partes vêm antes do todo e os indivíduos singulares contam mais que o todo. Organicismo contra atomismo, estatismo contra individualismo, de resto, são antíteses não diferentes, ainda que muito mais conhecidas do que aquela entre direito público e direito privado. [...] Para mim é um mistério como uma tal concepção, antiprivatista, antiatomista, antiindividualista, tenha sido considerada uma apologia do Estado burguês. A

Mas tal crítica resulta pouco acurada também porque, como esclarece Domenico Losurdo, Hegel está muito mais em sintonia com um segundo sentido de contratualismo, determinado pelas consequências sociais negativas oriundas do pleno funcionamento das leis de uma economia de mercado. Por isso, o segundo sentido pressupõe “a existência de organizações sindicais que, por todo um período histórico, foram proibidas com a argumentação ou o pretexto de que violavam a liberdade do indivíduo de vender no mercado a própria força-trabalho, violavam a esfera de autonomia contratual do indivíduo”, de modo que o filósofo alemão, ao teorizar as corporações como instituições fundamentais de seu sistema político, atribui-lhes “funções não muito diversas daquelas desempenhadas pelo nascente movimento sindical, e que, de qualquer modo, explicitamente polemiza contra o argumento, caro ao individualismo liberal, segundo o qual as associações de ofício constituíam uma violação do ‘assim chamado direito natural’ do indivíduo singular de fazer uso das próprias forças”⁴⁴⁹. Ora, como sabemos, é justamente dessa nova configuração da sociedade civil em geral, e do mundo do trabalho industrial em particular, que surge a necessidade de um constante e penoso trabalho de mediação entre as partes sociais e o Estado, ampliando e, por assim dizer, remodelando o sentido clássico de contrato (do qual já soubemos, no capítulo primeiro, todas dificuldades):

Do ponto de vista de Hegel, no entanto, é precisamente nesse trabalho de mediação que está a realização do universal. O Estado se constitui como comunidade ética na medida em que não se preocupa apenas com a segurança da propriedade, mas também, como veremos, com a garantia da sustentação, do “bem-estar” dos indivíduos, do “direito ao trabalho” e mesmo do “direito à vida”, na medida em que reconhece cada cidadão como titular de direitos inalienáveis, portanto irrenunciáveis e subtraídos à esfera do contrato. Com Hegel, os direitos inalienáveis tendem a assumir um conteúdo material. A condição do faminto é associada àquela do “escravo”, e eis que se impõe uma intervenção pública que garanta concretamente o direito inalienável à liberdade. Mas tal intervenção implica inevitavelmente uma restrição imposta ao mercado e à esfera do contrato⁴⁵⁰.

concepção burguesa do Estado é exatamente oposta. [...] Servindo-me mais uma vez das categorias fundamentais do direito privado e do direito público, analisadas nestas páginas, julgo que se possa concluir que a realidade do Estado burguês em seu nascimento e a teoria (ou ideologia) correspondente devam ser consideradas uma expressão conseqüente e extrema daquela supremacia do direito privado sobre o direito público e, de modo correspondente, daquela concepção privatista do Estado, que Hegel sempre negou e combateu com perseverança e com decisão. [...] Infelizmente, a comunidade antiga era um ideal puramente literário, a monarquia constitucional, uma realidade idealizada. Os únicos Estados em que, pelo menos até agora, a sociedade civil foi completamente absorvida naquela ‘organização de todo’, em que Hegel via a essência do Estado, são os Estados totalitários”. (BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*, op. cit., p. 138-142).

⁴⁴⁹ LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*, op. cit., p. 108. Veremos abaixo que as instituições sindicais não podem ser a tradução exata das corporações.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 106. Por outro lado, Losurdo parece desconsiderar o fato que Hegel não abandona integralmente as prerrogativas do direito abstrato e da liberdade individual, inclusive a liberdade assentada na propriedade. Como já vimos, a justificativa para a propriedade não é a mesma dada pelo argumento liberal, mas isso não faz com que Hegel descarte o pressuposto do direito de propriedade individual. Por vezes, o comentador italiano parece

O caso mais ilustrativo desse segundo sentido de contrato esteja, talvez, na sua análise da proposta de reforma eleitoral da Inglaterra (*Sobre a Reformbill inglesa*), texto no qual aparece de modo mais intenso “o elo entre o sistema de representação e o equilíbrio social e político no seio do Estado”⁴⁵¹. Já o percorremos sob a perspectiva política, da expansão do sufrágio, do risco de captura do Estado pelos interesses particulares etc. Falta analisá-lo sob a perspectiva social. Pois a proposta, que visa alterar o sistema de representação político inglês, expandindo o direito de voto/representação a fim de torná-lo mais equilibrado em vista das evoluções demográficas e sociais do país, será parcialmente rejeitada pelo filósofo por razões do âmbito da sociologia política. Nessa linha, como bem evidencia Polyana Tidre⁴⁵², duas situações aparecem como inadequações decisivas, as quais, permanecendo em vigor, acabariam por dar espaço a uma insatisfação ainda maior na população, ocasionando uma revolução indesejada, ou então a um desequilíbrio geral dos princípios que regem a governabilidade inglesa, obstruindo qualquer tentativa de se visar o bem comum. Em primeiro lugar, temos a aristocracia, dominante na política, a qual buscava conservar seus privilégios sociais contra a formação de um direito público racional e uma legislação positiva em acordo com os avanços da legislação racional de outros países europeus. Há, com isso, uma captura do Estado pelos interesses da aristocracia:

É bem sabido que esta última [a legislação inglesa] se assenta inteiramente em direitos, liberdades e privilégios particulares concedidos, vendidos, apresentados ou extorquidos aos reis e ao Parlamento em circunstâncias particulares. A Magna Charta e a *Bill of Rights*, que dizem respeito aos fundamentos mais importantes da constituição inglesa e que receberam uma definição mais pormenorizada na legislação parlamentar subsequente, são concessões arrancadas [da Coroa] pela força, ou então por atos de graça, acordos, etc., e os direitos constitucionais permaneceram na sua forma de direitos privados, que tinham na sua origem, e, portanto, na arbitrariedade de seu conteúdo. Este conjunto intrinsecamente desconexo de disposições positivas ainda não sofreu o desenvolvimento e a reformulação que se verificou nos Estados civilizados do continente⁴⁵³.

Em segundo lugar, tais privilégios seriam responsáveis pela pobreza de grande parte da população. Seguindo esse argumento, Tidre nota: “Hegel faz, através da sua crítica a esses privilégios, também uma crítica social, atentando especialmente à condição de vida dos mais

posicionar Hegel demasiado próximo ao marxismo, fato este que o leva a desconsiderar passagens sobre a propriedade e o direito individual, como também a moralidade.

⁴⁵¹ KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 272.

⁴⁵² TIDRE, Polyana. A proposta hegeliana de organização política a partir da crítica ao Estado como “propriedade privada”, op. cit., pp. 106-110.

⁴⁵³ ERB, p. 89. Trad. pp. 238-9.

pobres”⁴⁵⁴. Ele critica então a falta de acesso dos camponeses à terra, até então exclusividade da Igreja e dos nobres, situação esta que coloca aqueles na situação de trabalhadores diaristas ou arrendatários. Além disso, questiona a sobrecarga de impostos e advoga a abolição de três direitos positivos, atrelados à situação de opressão do povo: o dízimo cobrado pela Igreja, os direitos senhoriais sobre os agricultores, notadamente um resquício feudal, e os direitos de caça.

Há, assim, na análise hegeliana, dois movimentos, à primeira vista contraditórios, ocorrendo simultaneamente: por um lado, o filósofo rejeita os princípios abstratos - sobretudo os de tonalidade francesa - que possam vir acoplados à reforma, em razão do seu vínculo estreito com certa tradição contratualista e o conceito equivocado da relação entre sociedade civil e Estado dela advinda; por outro, o filósofo acolhe positivamente a reforma, principalmente por ela representar um possível meio pelo qual a desigual estrutura social e jurídica da Inglaterra pode ser transformada: “a sua abolição representa um importante fundamento para maior bem-estar e liberdade”⁴⁵⁵ - obviamente, ao fim e ao cabo, o modelo prussiano da representação por meio das corporações deveria solucionar o impasse identificado -.

Por conseguinte, como observa Kervégan, o filósofo recusa que o conceito de representação política se restrinja a um terminologia exclusivamente técnica ou política-moral: “ele a examina em sua relação com as estruturas jurídicas, sociais e políticas de uma Grã-Bretanha que padece dos efeitos da ‘grande transformação’, para falar como Karl Polanyi”⁴⁵⁶. Ganhamos deste modo uma *quarta* camada de complexificação do modelo representativo, pois além dos traços já percorridos, a *Repräsentation* hegeliana deve se atentar para determinadas configurações sociais mínimas sobre as quais o indivíduo pode efetivamente ser representado. Em outras palavras, o caso inglês nos revela que se a maior participação eleitoral é de fato uma necessidade do mundo moderno, ela deve, no entanto, ocorrer de forma racional, isto é, sob duas condições: 1) deve ser mediada através das instituições políticas incrustadas no seio da

⁴⁵⁴ TIDRE, Polyana. A proposta hegeliana de organização política a partir da crítica ao Estado como “propriedade privada”, op. cit., p. 107.

⁴⁵⁵ ERB, p. 94. Trad., p. 243. Adotamos aqui a posição de Polyana Tidre, para quem Hegel, embora temeroso das consequências negativas que a reforma possa produzir sem uma correção das estruturas sociais desiguais, apoia a reforma do voto: “ele alimenta também a esperança de que o clima de renovação possa contribuir para a obtenção de conquistas ainda maiores, levando à contestação de outros privilégios dos quais se beneficiariam até o presente igreja e nobreza, além dos grandes banqueiros e comerciantes ingleses, assim como para uma reconfiguração profunda da organização estatal, com a implementação de uma constituição moderna e de direitos universais abstratos, ‘racionais em si e para si’, frente aos ‘direitos privatistas’ dominantes até então.” (2018, p. 103). Ou seja, ele apoia a proposta de lei, uma vez que ela abriria o campo para as necessárias reformas sociais e jurídicas, mas ressalvando que o modelo a ser adotado não possuiria nada de racional, correndo o risco de deflagrar consequências ainda piores. Uma posição distinta é aquela adotada por Kervégan (2007), para quem Hegel se oporia integralmente à reforma proposta.

⁴⁵⁶ KERVÉGAN, J. F. *L’effectif et le rationnel*, op. cit., p. 274.

sociedade civil, as quais permitem a efetivação racional do modelo representativo, mas, ao mesmo tempo, ser amparada 2) por um mecanismo jurídico e político de correção das disposições desigualitárias presentes no funcionamento normal das relações sociais produzidas pelo mercado, sem os quais a primeira condição de nada vale (vimos que tanto as corporações quanto polícia cumprem esse papel).

É a partir dessa abertura de um campo de mediação entre as partes da sociedade civil, e entre elas e o Estado, que Hegel espera poder atenuar a relação conflitiva originada pela demanda por participação e representação política das subjetividades moldadas pela sociedade civil. Reforçando o fio que o liga a Maquiavel (nota 434), pode-se dizer que não é no apagamento das tensões presentes na esferas da sociedade civil que se atinge o bem comum do Estado, mas justamente o seu contrário: com a aceitação da necessidade de representação e participação das demandas particulares na esfera política, desde que, e essa é uma condição *sine qua non*, tanto os membros das corporações possam se formar para a vida política quanto o Estado possa escutar as demandas particulares e intervir, através de suas instituições, para o correto ordenamento do todo (o que Losurdo denominou acima de “garantia da sustentação, do ‘bem-estar’ dos indivíduos, do ‘direito ao trabalho’ e mesmo do ‘direito à vida’”).

Dito tudo isso, resta ainda um ponto embaraçoso a ser destapado. Pois uma tal concepção de representação política, fundada como está nos conceitos de estamentos e de corporação, é facilmente alvo de críticas pelo seu suposto caráter reacionário, dado que retoma formas notadamente medievais de funcionamento da sociedade civil⁴⁵⁷. No entanto, a acusação de um suposto reacionarismo deve ser nuançada, pois como nos lembra Losurdo, “permanece seguro que Hegel recusa o monopólio da representação política por obra dos proprietários”⁴⁵⁸. Com efeito, Hegel dá um importante passo na libertação do vínculo, até então estreito, entre direito político e propriedade. Vínculo esse encontrado em diversos autores da filosofia política moderna, como, por exemplo, nas obras do Abade Sieyès e de Benjamin Constant, para quem a possibilidade de uma participação política está inteiramente relacionada ao *otium* permitido pela riqueza, excluindo portanto a maior parte da população⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ Desenvolveremos mais abaixo a peculiaridade desta formulação aparentemente enigmática, na qual temporalidades díspares conseguem se entrecruzar. Tentaremos demonstrar como ela nos conduz às especificidades da dialética da filosofia da história hegeliana, que opera em conjunto com a sua filosofia política.

⁴⁵⁸ LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*, op. cit., p. 220.

⁴⁵⁹ Nesse sentido, os filósofos dessa tradição teórica se situam muito próximos daquele primeiro tipo ideal de governo representativo conceituado por Bernard Manin, denominado “governo representativo do tipo parlamentar”. Inspirado pelos vínculos de confiança construídos a partir de uma rede de relações locais, abalizados é claro pelo critério de renda e propriedade, tal modelo não enxerga nenhuma crise de representação e, menos

Mais especificamente, é na segunda câmara, a câmara baixa, que se notará o avanço hegeliano, pois esta é atada às corporações. Ainda conforme a interpretação de Losurdo, o fim do “monopólio proprietário da representação”, aliado à readequação do intelectual dentro do poder governamental⁴⁶⁰ - sob a figura do funcionário de Estado - coloca Hegel em uma outra linhagem de autores notadamente progressistas, a qual inclui Rousseau e Marx⁴⁶¹. Nessa

ainda, algum tipo de competição política. Manin assim o caracteriza: “A relação de confiança tem um caráter essencialmente pessoal no modelo parlamentar. O candidato inspira confiança por sua personalidade, não por suas relações com outros representantes ou com organizações políticas. O representante mantém uma relação direta com os eleitores: ele é eleito por pessoas com quem tem contato frequente. As eleições parecem ser um reflexo e uma expressão das interações não-políticas. A confiança decorre do fato de que o representante pertence à mesma comunidade de seus eleitores, e essa comunidade se define em termos puramente geográficos ou em função ‘dos grandes interesses do reino’ (propriedade fundiária, mercantil, manufatureira etc.). As relações de proximidade local ou de pertencimento a uma dessas áreas de interesse são consequências espontâneas dos laços sociais e da interação. Não são produzidas pela competição política” (1997, pp. 202-3). Já sabemos como a construção do sistema representativo adotado por Hegel não descarta a totalidade dos princípios fundamentais que regem tal modelo, sobretudo o princípio de *confiança*, fundamental para que a relação entre representado e representante não se desgarre em direção à oposição rígida entre o mundo social e o político. No entanto, como deve estar claro, Hegel nele não permanece.

⁴⁶⁰ LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*, op. cit., p. 222. Sobre esse aspecto, o comentarista italiano demonstra detalhadamente a reticência de toda uma tradição filosófica - a qual forma uma linha estável partindo de Locke, passando por Benjamin Constant e chegando a Nietzsche - com a participação política dos não-proprietários, mas também com a figura do intelectual. Ambas aparecem, aos olhos desses autores, como estando no bojo dos movimentos revolucionários. Ao contrário, na filosofia hegeliana, o intelectual é parte indispensável do mundo político, isso porque, basicamente, “a atividade do intelectual não é subsumida na categoria de *otium*, mas sim na de trabalho” (ibid., p. 222), daí que Hegel possa falar de produção intelectual ou espiritual, trabalho intelectual (FD, § 68) e da figura do filósofo como “produtor intelectual” (FD, § 69), todos abrangidos sob a categoria de “produtores”. Como consequência, para o comentarista italiano, a figura do intelectual ativo na política se disfarça, na filosofia de Hegel, sob o nome de funcionário estatal, sendo este parte do poder governamental e o mais capacitado a servir ao universal, sem que necessite para tanto algum tipo de propriedade, bastando uma formação de excelência e demonstração de capacidade. Sobre o tema, ver principalmente o cap. 6 da referida obra. Similarmente, porém em tons mais exagerados (devido à desatenção ao caráter orgânico de Estado), Éric Weil assim retrata o funcionário estatal: “Essencialmente objetivo e apolítico (no sentido em que essa palavra designa uma tomada de posição partidária), recrutado sem distinção de proveniência, de fortuna, de condição social, o funcionário público forma um *estado político*, como os proprietários de terras e os membros de outras profissões: como faria parte ele do parlamento se a principal função das câmaras é controlar a administração? Mas ele forma um *estado social*, o estado universal (*allgemeiner Stand*), o mais influente de todos os estados. Não sendo nada politicamente, o funcionalismo é tudo na organização do Estado: é ele que forma o segundo poder, o poder governamental, situado entre o poder soberano e o poder legislativo. É verdade que o príncipe decide, que as câmaras votam as leis e regulamentam as questões de alcance universal; mas é a administração que prevalece sobre os dois” (2011, pp. 76-7).

⁴⁶¹ Emanando desse postulado uma importante consequência na teoria política hegeliana, pois uma vez ocorrida a desassociação imediata entre propriedade, riqueza e habilidade política, Hegel poderá, por exemplo, identificar a plebe não somente com “o decair de uma grande massa abaixo da medida de um certo modo de subsistência, que se regular por si como o modo necessário para um membro da sociedade” (FD, § 244), mas também com a classe de proprietários/ricos, quando não se filiam mais ao todo orgânico que constitui a vida política. Isso devido ao fato de que a plebe não é somente uma constatação social da relação estrutura-infraestrutura, mas muito mais um estado de ânimo, um sentimento em relação ao Estado e ao direito de modo geral. Nesse sentido, afirma Hernandez Eichenberger: “dentro disso, há duas observações que merecem destaque. A primeira é que Hegel é explícito em afirmar que a pobreza não constitui a plebe, embora nem sempre ele pareça estabelecer uma clivagem evidente. O segundo ponto reside na existência de uma plebe rica. Isto é, a noção de uma plebe rica fortalece a ideia de que o central na definição do conceito de plebe repousa sobretudo em caracteres morais ou psicossociais. Essa noção se encontra em textos não publicados (as *Lições sobre Filosofia do Direito* de 1821-1822), mas também é possível detectá-la em pelo menos um texto de juventude)” (EICHENBERGER, Hernandez Vivan, 2018, p. 16). Mais uma vez, o movimento hegeliano de extrapolação do conceito de plebe para além das classes inferiores é possível

perspectiva, compreende-se melhor a importância de uma passagem como aquela dada no curso da *Filosofia do Direito* em Heidelberg (1817-1818), onde o filósofo afirma que os deputados da câmara baixa devem ser eleitos “por uma cidadania [...] que não exclui dos direitos eleitorais nenhum cidadão verdadeiro, seja qual for o seu patrimônio”⁴⁶².

Está em jogo, portanto, contra uma leitura apressada, o caráter bastante progressista do modelo de representação, no qual o sistema participativo é vinculado às associações socioprofissionais, elevando o trabalho - como sabemos, desde que filiado à corporação - a critério basilar do modelo. Ora, se esse é um avanço do ponto de vista da história das ideias, comparativamente a outros pensadores, também o é dentro do próprio percurso hegeliano, pois nessa investidura, como lembra Polyana Tidre, “Hegel abandona definitivamente o modelo de eticidade grego, fundamentado no fosso existente entre o *oikos*, esfera da atividade de produção e de comércio, do trabalho doméstico-servil, da escravidão e do assalariado, e a *polis*, esfera ético-política da qual fazem parte os cidadãos, que se dedicam inteiramente aos assuntos públicos”. Ainda segundo a comentadora, o abandono do *otium* como critério fundamental para a política não significa entretanto uma nova forma de exclusão, mas, ao contrário, “uma democratização política”⁴⁶³. Um tal *renversement* do conceito, movendo-o para o lado mais moderno da sociedade civil, é notadamente um dos elementos de blindagem hegeliana às críticas a ele endereçadas, inclusive pela tradição liberal⁴⁶⁴.

Apesar de tudo isso e a bem da verdade, é preciso reconhecer a presença de um sistema bicameralista no parlamento hegeliano, o qual preserva sim um espaço determinado para a relação entre *otium* e participação política, como se pode depreender da participação dos proprietários fundiários na primeira câmara. Comparável à câmara dos lordes britânicos ou à

apenas com a desvinculação entre direito político e propriedade, operação por meio da qual o patrimônio não mais se traduz por capacidade política, podendo até mesmo atuar contra tal esfera.

⁴⁶² Rph., I, § 153 A *apud* LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*, op. cit., p. 222.

⁴⁶³ TIDRE, Polyana. A proposta hegeliana de organização política, op. cit., pp. 123-4.

⁴⁶⁴ Podemos analisar o avanço das proposições de Hegel, à luz, por exemplo, das posições de John Stuart Mill, para quem, se por um lado “o único governo que pode satisfazer plenamente todas as exigências do Estado social é o que conta com a participação de todo o povo”, incluindo aí “aquela parcela do povo com menos estímulos intelectuais”, ou seja, o trabalhador manual, o qual, através da discussão política “aprende a sentir pelos outros e junto com os outros e se torna conscientemente membro de uma grande comunidade”; por outro lado, são excluídos do direito ao voto tanto “uma pessoa que não saiba ler, escrever e, acrescento eu, fazer operações básicas de aritmética” quanto aqueles que não pagam impostos e, também, “aquele que não consegue prover à sua subsistência com seu próprio trabalho”, de modo que, na prática, grande parte das massas trabalhadoras são privadas de tal direito. Ademais, o voto deve ser, na filosofia de Mill, proporcional, dotando àqueles de maior instrução e patrimônio um peso maior no voto, retomando, de certa forma, a tradição do cidadão ativo e passivo, já visualizada por nós no primeiro capítulo (2020, cap. VIII). A concepção hegeliana nada nos diz sobre restrições ao voto nas corporações e, justamente por se dar no ambiente reduzido dessas últimas, não faz qualquer distinção de proporcionalidade.

câmara dos pares da restauração francesa, a câmara alta hegeliana oferece expressão política ao estamento substancial, ligado ao trabalho agrário, que simboliza o estado dos proprietários fundiários, refletindo assim a oposição entre a cidade e o campo, entre o mundo rural e o mundo industrial e comercial capitalista, ou ainda, entre o mundo pré-moderno e o mundo moderno⁴⁶⁵, os quais resumem “os dois momentos, ainda ideais, a partir dos quais o Estado emerge”⁴⁶⁶.

Porém, é preciso matizar bem a formulação hegeliana: como nota Kervégan, a primeira câmara, dos proprietários de terra, não possui essa condição por ser um estamento de moral naturalmente elevada, mas por sua maneira de contribuição econômica e social no todo, ou seja, não está ali “por pertencer à uma determinada nobreza, mas em função de seu papel econômico e social”⁴⁶⁷. De todo modo, o sistema mantém, exclusivamente para essa câmara, os critérios censitários da riqueza e da propriedade: “esse estamento é mais precisamente constituído para a [sua] posição e significação políticas na medida em que o seu patrimônio é independente tanto do patrimônio do Estado como da insegurança da indústria, da busca compulsiva do ganho e da mutabilidade da posse em geral”. E ainda: “quem possui um patrimônio autônomo não está restringido por circunstâncias externas e, assim, pode de maneira desimpedida proceder e agir em prol do Estado”⁴⁶⁸. Como se verifica, a passagem retoma o argumento de quase toda tradição moderna, posto que somente assim, livres das preocupações com o sustento financeiro mais imediato, tais indivíduos podem ingressar na vida política, blindados que estão das influências privadas e naturalmente aptos ao olhar universal do Estado. De modo mais amplo, o mal-estar que o nó hegeliano nos interpõe pode ser compreendido, de fato, como um mal-estar do próprio estatuto da Assembleia na sua arquitetura política.

Abrimos, com isso, a questão acerca do efetivo papel do parlamento no sistema hegeliano. Pois se é verdade que, como tentamos demonstrar até agora, a representação política desempenha uma função central na mediação entre o Estado e a sociedade civil, então deve-se

⁴⁶⁵ Veremos mais adiante, no subcapítulo 4.1, que o modelo hegeliano não exclui, de maneira unilateral, o mundo pré-moderno, como poderiam pensar alguns comentadores, e notadamente Losurdo. Detalharemos o sentido desse resguardo aparentemente indevido, mostrando igualmente as suas consequências do ponto de vista filosófico.

⁴⁶⁶ FD, § 256, p. 397. Trad., p. 531: “A cidade e o campo - aquela a sede da industriabilidade burguesa, da reflexão que se absorve e se isola dentro de si, este, a sede da eticidade que repousa sobre a natureza -, os indivíduos que medeiam a sua autoconservação pela relação às outras pessoas jurídicas e a família constituem, de maneira geral, os dois momentos, ainda ideais, a partir dos quais o Estado *emerge* como o *fundamento* verdadeiro desses momentos”. A primeira como lugar da indústria burguesa, da reflexão que se desenvolve e se divide, o segundo como lugar da moralidade em acordo com a natureza; ou ainda, noutros termos, os indivíduos que asseguram a sua conservação por meio do comércio com outras pessoas jurídicas e a família constituem os dois momentos ainda ideais em que nasce o Estado como seu verdadeiro fundamento.

⁴⁶⁷ KERVÉGAN, J. F. *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 277.

⁴⁶⁸ FD, § 306, p. 475. Trad., p. 643-4.

perguntar se o fato de ela operar apenas na segunda câmara não acabaria por fazer desabar o edifício político como um todo. Éric Weil reforça o tom depreciativo e constata basicamente duas funções atribuídas ao parlamento, a saber, controle da administração (do poder governamental) e votação das leis, quando advindas, é claro, desse mesmo poder governamental:

[...] função parlamentar limitada a dois objetivos: controle da administração (Hegel ainda crê que o controle é exercido mais eficazmente pela hierarquia) e, pela votação das leis, participação dos cidadãos no Estado, no sentido de que eles sabem que os negócios de Estado que ficam praticamente nas mãos da administração são seus negócios e são conduzidos em seu interesse e com seu consentimento [...] O indivíduo não recebe nenhuma ordem com a qual não tenha consentido; mas tudo o que é exigido dele é esse consentimento, e não uma iniciativa⁴⁶⁹.

Nota-se aqui o tom negativo direcionado ao parlamento e ao tipo de participação política que o sujeito ali desempenha, interpretação essa que colocaria Hegel ao lado daquele rebaixamento da participação política que se constatou no capítulo primeiro (especialmente no que se refere ao papel majoritário que o consentimento adquiriu). Mas talvez a questão possa ser melhor apreendida pelo estudo de Jean Phillippe Deranty. Nele, levando em conta o problema da “tensão na doutrina hegeliana do poder legislativo” - uma vez que, como nos mostra o parágrafo 300 da *Filosofia do Direito*, tal poder aparece disperso entre a figura do monarca, do funcionário e da assembleia⁴⁷⁰ - Deranty não hesita em afirmar que, na realidade, o universal deve sim estar vinculado ao parlamento, o qual encarna a comunidade em sua multiplicidade concreta.

O comentador vai além e, através de uma rica análise dos cursos de *Filosofia do Direito*, e principalmente daquele lecionado em Heidelberg, em 1817, encontra, alargando o recenseamento das funções parlamentares, cinco atribuições gerais do mesmo, a saber: 1) o direito de realizar investigações e dar seguimento às queixas emanadas pelos administrados contra os funcionários do estado, 2) o controle da ação dos ministros e sua eventual acusação, 3) o voto do orçamento geral da nação, 4) o direito de veto em cada uma das duas casas quando da deliberação legislativa e, por fim, 5) a salvaguarda da transição institucional em ocasiões de mudanças dinásticas. Esse amplo leque de funções vem corroborar a tese da centralidade do

⁴⁶⁹ WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito*, op. cit., pp. 78-79.

⁴⁷⁰ FD, § 300, p. 468. Trad., p. 629-30: “No poder legislativo como totalidade são atuantes primeiramente os dois outros momentos, o *monárquico*, enquanto lhe compete a decisão suprema - e o *poder de governo*, enquanto momento consultivo dotado especialmente do conhecimento concreto e da visão de conjunto do todo em seus múltiplos aspectos e nos princípios que aí se solidificaram, assim como do conhecimento das carências do poder de Estado - finalmente o elemento estamental”.

parlamento como poder universal, o qual não pode atuar *exclusivamente* em harmonia com o poder governamental, mas também contra ele, como uma oposição real. Segundo o comentador,

Novamente, o que pode ser hipoteticamente reconstruído nos *Grundlinien*, o curso de 1817 deixou claro. A posição do parlamento em relação ao governo é a de “oposição” (PPD 2003, § 302 Rem. e § 304). Mas isso não surge de uma diferença de interesses, nem é estabelecido com o objetivo de limitar reciprocamente o poder dos dois órgãos. Trata-se de uma oposição *funcional* entre dois tipos de atividades no seio do silogismo do poder, entre um poder que propõe e um poder que aceita ou rejeita. Essa oposição funcional deve ser transformada em mediação e, para isso, deve se tornar uma oposição dentro do próprio parlamento (existência de duas câmaras). Entretanto, essa oposição derivada não pode fazer desaparecer a oposição primária que a funda e, portanto, permanece sempre uma possibilidade lógica⁴⁷¹.

No entanto, embora o trabalho Deranty tenha clareza do caráter orgânico estabelecido entre os poderes e tenha o mérito de identificar mais funções atribuídas ao parlamento hegeliano do que os comentadores costumam considerar - elevando o grau de importância deste poder perante os outros e blindando, uma vez mais, Hegel da caricaturização de filósofo da força do Estado contra as liberdades democráticas ou individuais -, ele parece perder de vista que os próprios termos da crítica estão equivocados.

Pois, se é verdade que o parlamento tem sobretudo um papel de mediação entre o governo e o povo, ou entre o Estado e a sociedade civil, e também se é correto afirmar que ele permite tanto a ascensão do corpo social fraturado à esfera política como, em sentido inverso, a politização contínua da sociedade civil, minada pelos conflitos de interesses que a atravessam, então devemos ressaltar, com J.-F. Kervégan, que “contrariamente ao que pretendem os liberais, as Assembleias não tem por *única* missão fazer escutar os pontos de vista da sociedade civil no seio do Estado, subordinando este último à primeira”. Por conseguinte, o excessivo foco na questão do elevado ou rebaixado grau de participação das assembleias no Estado, como figura central ou não do poder universal, acaba por obliterar que “elas têm também, e têm por principal vocação de fazer penetrar na sociedade o ponto de vista do Estado, de praticar uma espécie de pedagogia política em direção aos seus mandatários, cuja garantia está na publicidade dos debates”⁴⁷². Ao considerar esse segundo ponto, Hegel afirma na *Filosofia do Direito*:

⁴⁷¹ DERANTY, Jean-Philippe. Le parlement hégélien. In: KERVÉGAN, Jean-François; MARMASSE, Gilles (ed.). *Hegel penseur du droit*. Paris: CNRS Éditions, 2004, p. 258. Observa-se que a interpretação ora proposta segue em acordo com aquela já esmiuçada acima: o universal não significa harmonia derivada do reconhecimento mútuo, mas muito mais a admissão da conflitualidade no cerne do processo político

⁴⁷² KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationnel*, op. cit., pp. 278-9. Em outras palavras, a pesquisa de Deranty, embora importante para o correto enquadramento das funções da Assembleia perante o Estado, acaba por tomar os termos do debate demasiado próximos daqueles colocados pela teoria liberal.

Dado que a instituição das assembleias estamentais não tem por destinação que elas deliberem e decidam da melhor maneira sobre os assuntos do Estado *em si*, pois para isso só constituem um incremento (301), porém a sua destinação distintiva consiste em que, no seu saber, deliberar e decidir conjuntamente [com o governo] sobre os assuntos universais, o momento da liberdade *formal* alcance o seu direito no que diz respeito aos membros da sociedade civil não participantes do governo, segue-se que, sobretudo, o momento do conhecimento *universal* adquira a sua extensão mediante a *publicidade* dos debates das assembleias estamentais⁴⁷³.

Como indicado por Hegel também no artigo sobre as *Atas*, a função do debate parlamentar é se apresentar, antes de mais nada, como um instrumento de “educação política [*politische Erziehung*]”⁴⁷⁴ da sociedade civil através dos representantes de seus interesses. Portanto, o exercício de representação já é, nele mesmo, o trabalho do político. Em outras palavras, o modelo político desenhado não opera de modo mecânico, mas sim organicamente, tendo as corporações como o seu centro: as instituições representativas realizam o processo de integração dinâmica das tensões constitutivas do mundo social, resguardando, ao mesmo tempo, o direito e o lugar daquelas no próprio seio do mundo ético moderno. Nesse sentido, a representação possui a função de mediação. Como já sabemos, trata-se de uma mediação entre o monarca e o povo, entre o Estado e a sociedade civil, mas também, e com isso adentramos no tema que se abre para nós, entre o povo e ele mesmo.

3.4. Representação e a formação do povo

Uma vez estabelecidas as regras que regem a forma racional de representação política, institucionalizada e assegurada a partir dos interesses de grupos sociais pelas corporações, podemos visualizar melhor como a noção de povo pode ser, também ela, racionalmente apreendida. Pois, conforme exposto no primeiro e segundo capítulo, as concepções equivocadas de tal conceito ensejavam concepções equivocadas de liberdade e, por conseguinte, reivindicações disformes de representação política.

De modo aproximativo, podemos dizer que Hegel afirmará o primado do “todo” (no sentido do *Ganze*) que forma um povo organizado em Estado sobre o todo (*alle*) dos membros individuais dispersos que o compõem. Isso significa dizer, como já está claro para nós, que o

⁴⁷³ FD, § 314, p. 482. Trad., p. 653.

⁴⁷⁴ EA, p. 482. Trad., p. 123. Hegel reforça a tese acima através do caso de Württemberg no qual o projeto constitucional fora abandonado após um longo período de debates entre os parlamentares: “Essa de reunião de representantes é de importância fundamental à *educação política* necessária para um povo e seus chefes, povo que até agora viveu na nulidade política e cuja educação não podia ter início desde os primeiros elementos pois se tratava de um povo ingênuo, posto que era ainda prisioneiro das cadeiras de uma aristocracia opressiva cuja constituição, através de suas simples palavras, mantia-o na carência e no absurdo com respeito aos conceitos de direitos políticos e liberdades” (Ibid, loc. cit.).

povo não pode existir naturalmente, antes, como afirma Kervégan, “ele é *politicamente constituído*”. Porém, esta constituição “supõe uma mediação”, e “esta mediação, é a representação”. Com efeito, para se tornar aquilo que ele deve ser, a saber, uma unidade política e não apenas um agrupamento (*Haufen*) de indivíduos isolados, o povo carece da mediação representativa. É a representação, a qual dota essa massa informe de um corpo, de um pensamento e de uma voz, que “permite ao povo aceder ao *ser* político, de suplantar a sua diversidade contraditória, sua particularidade que se redobra sobre ela mesma”⁴⁷⁵.

Como também definido anteriormente, no entanto, o sentido de representação aqui adotado não pode ser aquele de um sujeito representado por um outro, estabelecendo assim um vínculo fraco entre os polos da relação, mas sim o de permitir ao sujeito encontrar-se a si próprio, manifestando o seu fundamento. No caso do povo, ainda seguindo a argumentação de Kervégan, a representação tem a função de torná-lo uma comunidade política, o que significa, de igual modo, que a representação não pode ser entendida como o dotar-se passivo dos poderes de um grupo de indivíduos a um representante, mas sim como mediação, pois é ela que “institui a identidade política” do povo: um povo deixa de ser uma coleção de indivíduos atomizados quando ele se constitui em um todo unificado, é dizer, quando “ele se coloca em representação”. Com efeito, a expressão faz referência muito mais a essa espécie de ato constituinte, a um ato primeiro e permanente, ou seja, faz referência à “criação contínua da unidade política”⁴⁷⁶.

Aclarando um pouco mais as passagens acima, nota-se que subjazem ali pelo menos dois pressupostos importantes sobre os quais devemos nos debruçar. Primeiro, fica claro que, para Hegel, uma comunidade ou mesmo um grupo de comunidades justapostas no seio da sociedade-civil não consegue formar, *por si própria*, uma unidade política, um Estado. É a representação política que deve instituir a identidade bloqueada. Diante disso, poder-se-ia, com toda razão, questionar: mas não estaríamos, então, às voltas com uma coerção externa à própria comunidade ou grupo de comunidades da sociedade civil? Não estaria Hegel fazendo uso de um expediente externo, oposto ao critério de movimento lógico imanente validado pela sua própria apresentação⁴⁷⁷?

⁴⁷⁵ KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationnel*, op cit., p. 280.

⁴⁷⁶ Ibid., op. cit., p. 281.

⁴⁷⁷ Não custa lembrar a asseveração contida no prefácio da *Filosofia do Direito*: “o método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um progredir *imane*nte e um produzir de suas determinações, segundo o qual a progressão não ocorre pela asseveração de que *há* situações diversas e em seguida pela aplicação do universal a um tal material tomado alhures, é aqui, igualmente, pressuposto a partir da Lógica [...] Para esse desenvolvimento da ideia, enquanto atividade própria da razão, o pensar enquanto subjetivo apenas olha, sem adicionar ingrediente algum de sua parte” (2022, p. 215-217).

Devemos tratar a questão com o cuidado que ela merece. Para respondê-la, ilustraremos com mais detalhes o argumento de Karin de Boer, exposto na introdução do capítulo, em favor de uma interpretação da filosofia política hegeliana que leve em consideração *também* os movimentos de reconhecimento de orientação vertical, ou melhor, que leve em consideração aquilo que ela chama de reconhecimento assimétrico.

Pois, de fato, somente com as instituições representativas é que as comunidades da sociedade civil vêm a ser aquilo que elas devem ser, uma comunidade política. Por essa lógica, tais instituições não podem se basear *exclusivamente* na interação intersubjetiva e no critério de reconhecimento fundado no amor ou na amizade, como parece buscar Honneth. O mecanismo horizontal de reconhecimento dos membros da corporação, ligado à honra do trabalho, à proteção solidária e às trocas do mercado, não necessariamente instituem um mecanismo representativo. Na verdade, olhando mais de perto a questão, para que este possa operar, deve haver ali uma série de procedimentos hierárquicos - relações de reconhecimento verticais e assimétricos - que precedem a entrada do membro na corporação: ele deve escolher, em primeiro lugar, fazer parte de um estamento, mas também submeter-se a um chefe já estabelecido pela corporação, bem como adaptar-se aos mecanismos de representação e a uma estrutura geral representativa já ordenada antes dele; além disso, as regras mínimas para aceitação do indivíduo na instituição socioprofissional e o selo de reconhecimento com o qual ele obtém a honra obedecem a certas configurações estabelecidas de antemão⁴⁷⁸. Por fim, como já sabemos, é o Estado quem garante a continuidade e o pleno funcionamento das instituições representativas na sociedade civil, possibilitando a esta superar a si própria.

Movendo o mesmo argumento para o conceito de povo, mas seguindo em linhas gerais o exposto até aqui, Kervégan bem nota: “seria exagerado dizer que a identidade de um povo é *exclusivamente* política ou estatal: suas dimensões econômicas, sociais e culturais são importantes. Porém, a constituição de uma identidade coletiva implica, necessariamente, o suporte de instituições estatais”, o que implica afirmar que “a definição de uma comunidade é antes de tudo política”⁴⁷⁹. Já se entrevê aqui a tese do institucionalismo fraco, tal como sustentado no diagrama das corporações: suas dimensões sociais são de suma importância,

⁴⁷⁸ Como no comentário de De Boer: “No entanto, esse reconhecimento formal [horizontal] da liberdade humana não exclui o fato de que a vida ética é largamente determinada por práticas sociais e instituições que pressupõem uma certa assimetria entre os sujeitos envolvidos” (2013, p. 545).

⁴⁷⁹ KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 281.

porém, é em direção ao mundo político que elas se constituem e, igualmente, é através do mundo político que ganham sustentação e estabilidade institucional.

Tal interpretação tem o mérito de 1) não recorrer a uma subordinação dos interesses privados em jogo na esfera social, os quais, no mundo moderno têm o seu lugar legitimado pelo tipo de satisfação por eles produzido; mas 2) tampouco de validar a utilização do conceito de povo, apresentado de *forma espontânea e natural*, a partir do tipo de sociabilidade presente na esfera da sociedade civil. Ela apenas realça o vínculo estreito entre as instituições da esfera social e as instituições representativas, as quais *permitem* ao povo aceder à sua autêntica identidade, residente na esfera política, do Estado, e este reforça os laços constituídos naquelas primeiras. Isso é o que permite se falar de uma primazia do político em qualquer definição de povo. Por conseguinte, se a teoria política hegeliana é estruturada pela ideia de mediação representativa, então será ela a garantidora da relação dinâmica entre o povo enquanto conjunto de indivíduos (a massa inorgânica) e o povo político (o Estado organicamente concebido)⁴⁸⁰, colocando os dois termos - povo e Estado - em uma imbricação recíproca.

Tal imbricação possui consequências importantes na própria arquitetura política do filósofo. Pois, poder-se-ia objetar que, na realidade, a teoria do povo de Hegel apenas deslocaria a soberania popular para a figura do monarca soberano, a quem, como figura central do Estado, caberia garantir a estabilidade do mundo social e as instituições nele presentes. Desse modo, o filósofo estaria somente revivificando o movimento visto acima, presente sobretudo em Hobbes⁴⁸¹, da necessidade de um soberano para a efetiva constituição do povo, como se este fosse dependente daquele para a sua efetivação.

Ora, não afirma Hegel justamente que: “a personalidade do Estado é efetiva somente enquanto uma *pessoa*, o *monarca*. - Personalidade exprime o conceito enquanto tal, a pessoa contém ao mesmo tempo a efetividade do mesmo, e só com essa determinação o conceito é

⁴⁸⁰ A título de informação, Jean-François Kervégan identifica, entre as duas representações do povo, uma terceira, aquela do povo enquanto nação, ligada ao movimento da sociedade civil: “o povo como diversidade de interesses sociais e culturais [a nação]” (2020, p. 281). No entanto, ele pouco desenvolve o sentido dessa última, baseando-se, muito provavelmente, no parágrafo 181 da *Filosofia do Direito*, onde Hegel afirma: “A ampliação da família, enquanto passagem desta a um outro princípio, é, na existência, ora a ampliação tranquila da mesma em direção a um povo, a uma *nação*, que por conseguinte, tem uma origem natural comunitária, ora a reunião de comunidades familiares dispersas, seja por um poder senhorial, seja por união voluntária, introduzida pelas necessidades que entrelaçam ou pela ação recíproca ação da sua satisfação” (FD, § 181). Por outro lado, Louis Carré também identifica uma terceira forma do povo, mas como plebe. Na sua interpretação, de cunho mais lógico, teríamos: “o povo-multitude em puro possível, a população em relação contingente deste puro possível, e enfim o povo político em fundamento necessário, efetivo e racional, das duas outras figuras” (2013, p. 105).

⁴⁸¹ HOBBS, Thomas. *O Leviatã*, op. cit., cap. XVI.

ideia, verdade”⁴⁸²? Ou, de modo ainda mais explícito, o filósofo não contrapõe as duas formas de soberania, rebaixando o seu sentido mais usual, vinculado ao povo: “mas a soberania do povo, tomada como estando *em oposição à soberania existente no monarca*, é o sentido habitual em que se começou a falar de soberania nos tempos recente - nessa oposição a soberania está entre os pensamentos confusos, em cuja base está a representação caótica do povo”⁴⁸³?

Ocorre que ao príncipe não cabe “representar” nenhum povo e menos ainda um interesse específico. Antes, o príncipe *encarna* o Estado na singularidade de sua pessoa:

Esse é o elemento individual enquanto tal do Estado, que, ele próprio, só nesse elemento é *um*. Mas, em sua verdade, a subjetividade é somente enquanto *sujeito*, a personalidade, somente enquanto *pessoa*, e, na constituição amadurecida até racional real, cada um dos três momentos do conceito têm a sua configuração separada, efetiva por si [*für sich wirkliche*]. Por isso, esse momento absolutamente decisivo do todo não a individualidade em geral, mas *um* indivíduo, o *monarca*⁴⁸⁴.

Ou seja, o príncipe não desempenha um papel (não é um ator, para usar a terminologia hobbesiana) que lhe teria sido confiado pelo povo (autor), antes, ele é o próprio Estado em pessoa, na forma de um decidir concreto. Além disso, o príncipe é apenas *um dos momentos* - necessário, mas limitado - do conceito racional de Estado, do todo (enquanto *Ganze*). O momento da singularidade representado pelo príncipe está ligado aos dois outros momentos: da universalidade, instanciada pelo poder legislativo, representada pelas assembleias e o da particularidade, instanciada pelo poder governamental, composta pelos funcionários públicos: “o *idealismo* que constitui a soberania é a mesma determinação em virtude da qual no organismo animal as suas assim chamadas partes não são partes, mas membros, momentos orgânicos, cujo isolamento e subsistir-se por si só é a doença”⁴⁸⁵.

⁴⁸² FD, § 279, p. 445. Trad., p. 598.

⁴⁸³ Ibid., p. 446. Trad., p. 600.

⁴⁸⁴ Ibid., p. 444-5. Trad., p. 596.

⁴⁸⁵ Ibid., § 278, p. 443. Trad., p. 594-5. Sublinhamos aqui uma diferença dessa concepção para com as visões de Karl-Heinz Ilting, quem chama a atenção para uma inversão injustificada do esquema dialético usual de Hegel, quando da sua exposição dos poderes estatais. Pois ao invés de começar com o elemento universal da sociedade civil, passando para o meio particular de governo e subsumindo ambos sob o elemento singular da soberania, percurso esse que poderia muito bem, segundo o comentador, ser incorporado por um governante democraticamente eleito, Hegel começa com a afirmação imediata do poder hereditário do monarca e se desloca para baixo segundo uma escada claramente hierárquica. Desse modo, a natureza sintética da soberania não é deduzida, mas pressuposta, e o poder dos outros elementos do Estado não é mais dialeticamente necessário (1976, p. 105 et seq.). Já vimos acima, em nota, como Éric Weil, tomando outra vertente interpretativa, parece deslocar a centralidade do edifício para a figura do poder governamental, rebaixando tanto a figura do monarca quanto a do poder legislativo: “E o sistema se torna ainda mais suspeito quando se chama a atenção para o papel desempenhado nessa constituição pela administração, o funcionalismo. Pois a autoridade principal que em vão buscamos, que não é possuída pela coroa, que não pertence à representação do povo, ei-la nas mãos do funcionário. É ele que prepara tudo, que apresenta todos os problemas, que elabora todas as suas soluções. Responsável ante o único chefe de Estado [...], o *funcionário público é o verdadeiro servidor do Estado e seu verdadeiro mestre* [do Estado]” (2011,

É fato, o príncipe é o indivíduo que decide. Porém, sendo apenas um momento do universal realizado no Estado, o modo como ele decide certamente não é enquanto vontade particular, determinando-se por um interesse particular e menos ainda de forma arbitrária. Fosse este o caso, ele seria um déspota e não um monarca: “mas o despotismo designa, em geral, a situação em que não há lei, na qual a vontade particular enquanto tal, seja a de um monarca ou a de um povo (oclocracia), vale então como lei ou no lugar da lei”⁴⁸⁶. Estendendo o argumento do caráter parcial da figura do monarca, Éric Weil argumenta que os “críticos esquecem facilmente que não há Estado sem representante individual da soberania”, e se de fato ele é o soberano - “é ele quem decide em última instância, que indulta os criminosos, que é o chefe do exército, que declara guerra, que assina as leis, que resolve as divergências entre seus conselheiros, que ele nomeia livremente” -, a sua decisão só se efetiva “em vista do que a nação compreende como seu interesse”. Afinal, não é ele que “apresenta os problemas, 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”⁴⁸⁷.

Esclarecida a possível objeção, podemos agora retomar, com maior riqueza conceitual, aquela imbricação recíproca entre povo e Estado e compreender assim que, por um lado, só podemos falar em povo se nos referirmos àquele todo (*Ganze*) mediado através da representação, ou seja, se nos referirmos a uma verdadeira identidade política, ou ainda, a um Estado; por outro lado, se se pode falar de soberania, deve-se ter vista não a sua localização particular em um dos três poderes estruturantes, mas antes o conjunto resultante do vínculo orgânico estabelecido entre os mesmos, ou seja, só se pode falar de um Estado soberano⁴⁸⁸.

Por conseguinte, povo e Estado estão intrinsecamente associados e daí a afirmação central de Hegel: “pode-se também dizer da *soberania interna* que reside no *povo*, conquanto se fale em geral apenas do *todo* (*vom Ganzen*), justamente como se mostrou anteriormente (§§

p. 76, grifo nosso). Ambas posições incorrem, a nosso ver, numa desatenção com a estrutura orgânica do Estado hegeliano.

⁴⁸⁶ FD, § 278, p. 443. Trad., p. 595-6.

⁴⁸⁷ WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito*, op. cit., p. 72. Para corroborar a explanação, Weil recorre ainda ao famoso adendo ao parágrafo 280 do curso da Filosofia do Direito oferecido em 1819, na qual Hegel afirma: “Numa organização perfeita do Estado, trata-se (i.e., no que concerne ao rei) somente de uma ponta de decisão formal e de uma firmeza natural em relação às paixões. Não se tem pois razão de exigir qualidade objetivas do príncipe. Só se tem de dizer ‘sim’ e pôr o pingão nos *is*” (*apud* *ibid.*, p. 73).

⁴⁸⁸ Na interpretação de Dudley Knowles, em *Routledge philosophy guidebook to Hegel and the philosophy of right*, uma tal leitura faria parte das *soft readings*, as quais enfatizam a dependência do príncipe em relação ao todo estatal. Ao contrário, as *hard readings* enfatizam a centralidade do príncipe no ordenamento hegeliano, atrelando-o à soberania (2003, pp. 329-330).

272, 278) que a soberania cabe ao Estado”⁴⁸⁹. A interpretação segundo a qual Hegel rejeitaria absolutamente a soberania popular é, por consequência, simplista: Hegel rejeita o povo como ator político apenas na medida em que se fale do *vulgus*, da multidão, mas não do *populus*, do povo organizado, o qual se confunde com o próprio Estado. Temos mais clara, portanto, a passagem na qual Hegel distingue a representação do povo, enquanto multidão inorgânica, do povo enquanto Estado racional, organicamente diferenciado em círculos:

Mas o Estado é essencialmente uma organização de membros tais que eles são *círculos* para si, e nele nenhum momento deve mostrar-se como uma multidão (*Menge*) inorgânica. *Os muitos* (*Die Vielen*), enquanto singulares, o que se entende sem mais por povo, são certamente um *conjunto* [*ein Zusammen*] mas apenas enquanto *multidão* - uma massa informe, cujo movimento e atuar, precisamente por isso, seria somente elementar, irracional, selvagem e assustador⁴⁹⁰.

Desse modo, como nota Louis Carré, a soberania do povo, quando organizado em Estado, é a de uma totalidade orgânica, a qual, na medida em que se autodiferencia nos três órgãos de poder, conforme o conceito racional de Estado, não se esgota propriamente em nenhum deles. Em outras palavras, “nenhum poder particular representa o povo, visto que o povo não é nem mais nem menos que o resultado do agenciamento orgânico do Estado em seus três poderes”⁴⁹¹.

Por conseguinte, ainda conforme o comentador, isso tudo acarreta uma importante consequência filosófica. A arquitetura hegeliana poderá se distinguir mais nitidamente da concepção clássica de representação, de caráter marcadamente dualista, pelo fato de afirmar que o povo *político* e o Estado são *consubstanciais*: “o povo e o Estado são derivados da mesma lógica de autodiferenciação do conceito, ao passo que a ideia clássica de uma representação do povo no palco do Estado, por meio da pessoa do soberano, sugere uma forma de discrepância, um dualismo, entre o soberano representante e o povo representado, entre o um e os muitos, entre a vontade singular e a vontade universal”⁴⁹². Não há povo *naturalmente* constituído. Pelo mesmo motivo, seria ilógico falarmos de uma soberania popular antes do - ou contra o - Estado. Para Hegel, a figura do povo político não remete a nenhuma *arrière-scène*, a nenhum fundo

⁴⁸⁹ FD, § 279, p. 443. Trad., p. 600. Outra referência possível está na seguinte passagem do parágrafo 331: “Enquanto Estado, o povo (*das Volk als Staat*) é o Espírito em sua racionalidade substancial e em sua realidade imediata” (Ibid., § 331, p. 498. Trad., p. 676).

⁴⁹⁰ FD, § 303, p. 473. Trad., p. 640. *Menge, die Vielen, ein Zusammen*, com esses termos o povo inorgânico é novamente relacionado ao aspecto quantitativo, do agregar mecânico, resultando por isso no seu caráter irracional e selvagem. Ao contrário, o povo enquanto Estado deve ser concebido organicamente, ou melhor, por círculos, os quais são assegurados por meio de instituições sóciopolíticas.

⁴⁹¹ CARRÉ, Louis. *Populace, multitude, populus*, op cit., p. 94.

⁴⁹² Ibid., p. 95.

através do qual o mundo político se sustenta. O povo resulta inteiramente de sua configuração, mediada através das instituições representativas, em uma totalidade chamada Estado⁴⁹³.

Em sentido contrário, como vimos no capítulo anterior, aquele conjunto de termos empregados por Hegel para designar o povo enquanto *multitude* (*Menge*) concerne àquela representação (no sentido agora de *Vorstellung*) usual, mas infundada, do conceito de povo. Concebê-lo assim, como um mero agregado de pessoas privadas sem nenhum vínculo ético, o qual acaba por produzir apenas o sentimento de oposição à sua própria condição de efetivação - o Estado -, é um exercício de abstração e inadequação. Mais ainda o é a forma de reivindicação de participação política dela originada, a *abstração* tornada mundo político, tanto sob a forma meramente individual e apartada de voto quanto na sanha de participação direta de cada um no governo. Sob uma tal concepção, a liberdade resta bloqueada e o própria figura do povo inclina-se para a sua autodestruição, pois não se esboça nenhum vínculo entre ele e o Estado:

E sob esse respeito é o único fim do Estado que um povo *não* chegue à existência, nem ao poder, nem à *ação* enquanto um *tal agregado*. Tal situação de um povo é uma situação de injustiça, de aeticidade, de irracionalidade; nessa situação o povo seria somente como uma potência informe, brutal, cega, como o mar agitado, elementar; o qual porém não se destrói a si mesmo, como o faria o povo enquanto elemento espiritual. Muitas vezes se pôde ouvir representar tal situação como a da verdadeira liberdade. Para que tenha um sentido entrar na questão da participação das pessoas privadas nos assuntos universais, *deve-se pressupor* não o irracional, mas um povo *já organizado*, isto é, no qual *já está presente* um poder governamental⁴⁹⁴.

Lendo com atenção a passagem acima, concede-se espaço a uma interpretação um tanto apressada, a qual identificaria ali um mecanismo de precondição - “deve-se pressupor” - para o povo adentrar no Estado, para participar da vida política, fato este que poderia contradizer a constatação acima da consubstancialidade de povo político e Estado, que, como tentamos mostrar, finda justamente com a ideia de um povo naturalmente formado, desvinculado do Estado e da esfera política. Poder-se-ia supor aí uma exigência de transformação do povo irracional em “um povo já organizado” antes mesmo que haja participação política, ou até mesmo Estado, recaindo assim no dualismo das teorias contratualistas e da soberania popular⁴⁹⁵.

⁴⁹³ Fica explícito como o argumento reforça o arsenal crítico hegeliano, por nós já analisado no capítulo primeiro, contra as teorias jusnaturalistas ou fundadas no contrato social.

⁴⁹⁴ ECF, t. 3, § 544, grifo nosso

⁴⁹⁵ Como lembra Marcos Müller, uma outra perspectiva pode se contrapor com mais ênfase à interpretação por nós proposta da consubstancialidade entre povo e Estado, a saber, aquela do chamado protestantismo político. São diversos os textos em que Hegel, ao confrontar explicitamente o Luteranismo com a religião católica, acaba por afirmar a prevalência daquele como o verdadeiro fundamento consciencial sobre a qual o espírito divino do mundo pode penetrar nas instituições políticas, de forma que, afirma o comentador, “o núcleo substancial da eticidade e do Estado torna-se a religião” (FD, Introdução, nota 39). A própria *Enciclopédia* irá afirmar, por exemplo: “Os

Contudo, a alusão de Hegel no trecho remete muito mais à necessidade da primazia do atributo político de povo, ou seja, à necessidade de estruturas representativas - fundamentadas sobre ordenamentos *já* instituídos *na* sociedade civil, mas asseguradas e controladas *pelo* Estado - que permitam a repolitização contínua da sociedade civil e, portanto, o estabelecimento da identidade política do povo, constituindo-se ele mesmo permanentemente em Estado. De outro modo, sem a *já* organização do povo e sem a *já* presença de tais instituições, o povo não encontraria a sua própria mediação, não atingiria aquilo que ele verdadeiramente é, um povo político. Daí que nunca agiria como Estado, mas sempre contra ele (“o único fim do Estado que um povo não chegue à existência, nem ao poder, nem à ação enquanto um tal *agregado*”). O remédio filosófico contra a ficção do povo enquanto *multitude* é, desse modo, a sua concepção como uma totalidade efetivamente *já* organizada e *se* organizando continuamente como Estado. Hegel nos explicita melhor a diferença entre as duas representações:

O povo, tomado *sem* o seu monarca e sem a *articulação* do todo, conexa necessária e imediatamente com ele, é a massa informe, que não é mais Estado e à qual não convém mais *nenhuma* das determinações que só estão presentes no todo *formado dentro de si mesmo* - tais como a soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que seja. Com o fato de que tais momentos que se referem a uma organização, à vida do Estado, emergem em um povo, ele cessa de ser esse abstrato indeterminado que na mera representação geral se chama *povo*⁴⁹⁶.

Portanto, povo e Estado se imbricam reciprocamente, eles são consubstanciais, mas só o são através de uma mediação que atua sobre o primeiro termo, possibilitando-o alcançar a identidade política que lhe é própria. Tal mediação se realiza através das instituições representativas, assentadas sobre bases concretas da vida social, as quais, por fim, só são possíveis por meio do Estado. Conserva-se, com isso, um ciclo retroalimentado de dispositivos estatais, sociais e políticos.

princípios da liberdade jurídica [...] e as instituições políticas em sua efetividade racional têm sua confirmação última e suprema na consciência religiosa, na subsunção sob a consciência da verdade absoluta. [...] Se, de qualquer modo que isso ocorra, surgisse uma legislação que tivesse por sua base os princípios da razão, mas em contradição com a religião do país [...] Fracassariam tais leis mesmo que seu conteúdo fosse verdadeiro, na consciência cujo espírito difere do espírito das leis e não a sanciona” (ECF, t. 3, § 544). Nessa abordagem, a racionalidade imanente à eticidade e ao Estado não pode estar em contradição com a consciência religiosa, pois nesse caso, como ocorre nos casos de países de religião católica, o conteúdo ético é sempre deslocado negativamente para um além transcendental e sagrado, estabelecendo uma relação de contínua oposição à efetividade política daqueles. Nesse caso, portanto, o conteúdo religioso funciona sim como um mecanismo de precondição para o povo conseguir adentrar no Estado e, mais ainda, “tudo se passa como se a consciência religiosa que surge da penetração do espírito divino no mundo e da sua imanência a ele ocupasse, no protestantismo político, o lugar da soberania popular” (FD, Introdução, nota 39). Embora não tenhamos espaço para um desenvolvimento mais extenso da questão, nota-se como o conceito de soberania popular, se esta significar um povo naturalmente formado, é pela segunda vez rejeitado, agora através de um argumento tomado de empréstimo da filosofia da religião.

⁴⁹⁶ FD, § 279, p. 446-7. Trad., p. 600-1.

Justaposta a essa argumentação de cunho, digamos, mais filosófica, desponta ainda uma segunda, a qual busca encontrar no campo propriamente político as razões que levaram Hegel a rejeitar com tanta veemência o conceito de soberania popular (lê-se, aquela soberania dada imediata e espontaneamente). Tal linha argumentativa se demonstra através de, basicamente, três análises políticas hegelianas. Para esmiúça-las, retornemos, uma vez mais, ao texto *Sobre a Reformbill inglesa*, a fim de averiguar como a noção de povo tem ali lugar a partir de uma análise sociopolítica. No primeiro movimento, lembremos da passagem em que Hegel caracteriza o cenário de radicalização daquela concepção de povo levada a cabo pela política francesa e os sentidos das abstrações dela oriundas:

Uma massa de homens pode dar a si mesma o título de povo e, com razão, porque o povo é essa massa indeterminada; no entanto, faz-se necessário distinguir as autoridades e os funcionários, e, de modo mais geral, todos aqueles que formam parte da organização do Estado. Esses parecem se colocar, então, à margem da legalidade, abandonando a igualdade e se opondo ao povo, o qual possui sobre eles a vantagem infinita de ser reconhecido como vontade soberana. Esse é o ponto extremo das contradições em que um povo pode se ver preso, quando se deixa levar por essas categorias formais. A situação não é a mesma na Inglaterra⁴⁹⁷.

Ora, a partir dessa caracterização da política em solo francês, obtemos uma vertente de problematização da soberania popular, na qual do conceito de povo se infere, tendencialmente, uma concepção de igualdade totalizante (abstrata), onde qualquer diferenciação entre autoridade e funcionário, necessária para a organização do Estado, aparece automaticamente aos olhos dos membros da sociedade civil como desigualdade e injustiça. Já vimos no primeiro capítulo essa hipóstase autodestrutiva na figura do Terror.

Em um segundo movimento, agora numa análise do próprio caso inglês, podemos interpretar que a proposta de lei (*Bill*) em debate, fundada na demanda por uma participação política mais justa, com a extensão do direito ao voto e a representação mais direta de classes sociais antes irrelevantes do ponto de vista parlamentar, corre o risco de abrir as portas para os conceitos equivocados de soberania e de povo. Pois, como se viu acima, embora Hegel seja crítico da subordinação do interesse do Estado aos interesses particulares, e por isso interceda em favor da reforma eleitoral “pelo alto”, inclusive como meio de diminuição das desigualdades sociais identificadas, também é verdade que a “entrada de novos homens e princípios heterogêneos” no Parlamento, ao buscarem realizar os princípios da liberdade, de igualdade e inclusive de soberania do povo, acabaria por introduzir concepções perigosas - as “abstrações

⁴⁹⁷ ERB, p. 127. Trad., p. 269.

francesas” - à harmonia do todo político inglês (onde imperam partidos e não facções, já o sabemos). A falta de experiência dos mesmos em assuntos do Estado, aliada às injustas condições sociais do país, provocariam uma revolução ao invés da reforma:

a nova classe (*die neue Klass*) pode se firmar ainda mais facilmente, porque os princípios em si são de natureza simples e, portanto, rapidamente assimiláveis até mesmo pelos ignorantes (*Unwissenheit*), e com alguma facilidade de talento (pois sua universalidade lhes dá pretensão ser aptos para tudo [...]) O outro poder residiria no povo, e uma oposição - estabelecida até agora sobre bases desconhecidas - no Parlamento e não se sentindo capaz de confrontar o partido oposto na câmara, poderia ser tentada a buscar sua força no povo, produzindo assim, em vez de uma reforma, uma revolução⁴⁹⁸.

Por sua vez, Éric Weil atenta para uma terceira justificativa da crítica hegeliana, perguntando: “por que, então, Hegel formula esta crítica tão severa? Por desconfiança com relação aos movimentos revolucionários, sem dúvida algum”, porém, segue o comentador, se tentarmos identificar exatamente qual é a revolução contra a qual Hegel se dirige, “descobriremos que é a do nacionalismo, mais precisamente a do nacionalismo grão-alemão, o mesmo nacionalismo que desencadeou o movimento de 1848 e que conseguiu uma primeira vitória, parcial, com Bismarck, para conseguir outra, total e passageira, com Hitler”. De fato, essa é uma posição tornada clássica nos comentários de Hegel: contra a primeira acusação de “filósofo do Estado prussiano”, salienta-se a sua crítica contundente ao movimento conservador alemão⁴⁹⁹. Com efeito, Hegel é colocado como antípoda do movimento restauracionista, pois “todos concordam que Hegel é o inimigo da ideia grã-alemã: é que os liberais da Alemanha do século XIX, os pais do II Reich, são, antes de tudo, nacionalistas. Para eles - e isso também era verdade para o nacional-socialismo - o povo se dá um Estado”⁵⁰⁰.

A partir do exposto, fica claro como Hegel, nesse caso, reage politicamente a um debate extremamente complexo, uma vez que as posições políticas na Alemanha não eram as mesmas que passamos a conhecer já na segunda metade do século XIX. É Por isso que a acusação de um Hegel antiliberal, um conservador cuja teoria do Estado se apresentaria contra a liberdade

⁴⁹⁸ Ibid., p. 122. Trad., pp. 265-270. Concentrando-se na mesma questão, Polyana Tidre lembra ainda que na análise da Inglaterra, o risco de revoluções seria ainda maior em função “da grande discrepância, no âmbito social, entre riqueza e pobreza, e, no nível jurídico-político, entre os privilégios e direitos positivos da aristocracia inglesa, de um lado, e as relações de direito predominantes nos Estados civilizados do continente, do outro. Além disso, faltaria no Estado inglês um poder intermediário, que pudesse intervir diante da relutância do governo e do parlamento ingleses em aceitar as reformas propostas”. Assim, no caso inglês, caberia aos funcionários, enquanto poder intermediário, a implementação dos “princípios abstratos”, tais como eles são reivindicados, porém “de maneira justa, racional e harmônica, na vida concreta” (2018, p. 113-4).

⁴⁹⁹ A lista é extensa, mas além de Weil podemos lembrar as obras de Marcuse (2004), Lukács (2018) e o próprio Losurdo (1997).

⁵⁰⁰ WEIL, Éric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito*, op. cit., p. 74-75.

individual e os direitos subjetivos, como o faz, entre outros, Norberto Bobbio⁵⁰¹, assenta-se ela mesma em uma dualidade mal colocada. Como nos lembra Losurdo, esse “falso dilema” - liberal ou conservador - é falso pois “a chave de leitura sugerida por Bobbio e pela historiografia liberal é inadequada e não serve para compreender os grandes debates que acompanham o desenvolvimento do pensamento moderno”⁵⁰² e menos ainda da Alemanha, uma vez que a própria noção de povo pôde ser utilizada tanto por liberais quanto por revolucionários, ou ainda por conservadores restauracionistas, os quais também se identificavam como liberais⁵⁰³.

Em resumo, a questão do conceito de povo fica assim melhor esclarecida com um argumento propriamente político que veio a se sobrepor àquele filosófico. Podemos dizer então que o medo da revolução, o medo da restauração e o medo da “privatização do Estado” explica e são explicados pela imbricação recíproca entre povo e Estado, mas só o são através do seu agenciamento fundamental: a representação. Tudo parece ir bem até o momento, resta ainda, porém, uma objeção flagrante e não trabalhada: embora, como vimos, o mecanismo representativo seja central para o argumento hegeliano e embora a sua vinculação ao mundo do trabalho signifique uma espécie de “pluralização política”⁵⁰⁴, ao fim e ao cabo, Hegel não opta por erguer seu edifício político sobre bases nitidamente feudais - é o caso da monarquia, da guerra e das corporações? Qual o sentido destas figuras transportadas do mundo medieval para

⁵⁰¹ BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*, op. cit., p. 226: “Hegel não é um reacionário, mas também não é, quando escreve a *Filosofia do Direito*, um liberal: é pura e simplesmente um conservador, na medida em que valoriza mais o Estado do que o indivíduo, mais a autoridade do que a liberdade, mais a onipotência da lei do que a irresistibilidade dos direitos subjetivos, mais a coesão do todo do que a independência das partes, mais a obediência do que a resistência, mais o vértice da pirâmide (o monarca) do que a base (o povo)”.

⁵⁰² LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição*, op. cit., p. 115. Para o recenseamento completo do problema, mostrando como Hegel é, por diversas vezes, muito mais progressista, ou politicamente liberal, do que aquelas consideradas tradicionalmente como liberais, ver cap. 4.

⁵⁰³ Veremos mais adiante como os acontecimentos políticos na Alemanha e o debate em torno da chamada *Verfassungsfrage* desarticulava as posições políticas clássicas, o que por sua vez aumenta a necessidade de um maior cuidado em qualquer tentativa de enquadramento político do filósofo.

⁵⁰⁴ HEIMAN, George. The sources and significance of Hegel’s corporate doctrine, op cit., p. 134. Com isso, ficamos habilitados a distinguir mais nitidamente o modelo de representação corporativa hegeliano daquele praticado pelo fascismo alemão, pois “seria também desconsiderar o fato de que, enquanto o fascismo moderno era essencialmente monolítico, reivindicando a preeminência em todos os aspectos da existência humana, o pluralismo jurídico-político de Hegel não o era. Como já argumentamos, a educação era uma das tarefas de suas corporações, irmandades e comunidades [...]. Em vez de ser inclusivo, o corporativismo de Hegel era essencialmente exclusivo. Ou seja, em última análise, os grupos serviam a um determinado propósito específico. Esse propósito era o reconhecimento do indivíduo, sua proteção, sua participação política e sua representação. Entretanto, as atividades associadas à existência corporativa do homem não obliteravam, na visão de Hegel, todas as ambições, aspirações e o particularismo essencial do indivíduo. Sua capacidade corporativa era relevante apenas para sua existência ocupacional, vocacional e profissional. Não tinha nada a ver com a vida privada do indivíduo, o desenvolvimento de seus talentos (artísticos ou não) ou suas inclinações religiosas e filosóficas. Esses aspectos da existência humana não eram absorvidos pelo Estado, nem por suas leis, nem por seus grupos constituintes” (ibid., loc. cit.), interpretação essa que condiz com a tese do institucionalismo fraco por nós sustentada ao longo do trabalho.

um moderno conceito de direito? Como entender um tal entrecruzamento temporal? Qual o sentido disso num conceito racional de Direito? Essa e algumas outras questões serão abordadas no próximo e conclusivo capítulo.

3.5. Conclusão

De modo geral, o capítulo tratou de expor as forças centrípetas que aparecem no seio da sociedade civil, tornando possível o reagrupamento social até então bloqueado. Somente assim, através deste último é que a esfera política pode se avir com a social, é dizer, somente sob a forma de uma mediação recíproca. Vimos, nos capítulos anteriores as frustradas tentativas de realizar o mesmo processo, porém, à falta de um mecanismo de socialização *concreta*, a politização da sociedade, efetuada de forma direta no palco revolucionário, bem como a socialização do político, na restrição da vontade autodeterminada, ocasionaram o embaralhamento desastroso das esferas, com consequências graves tanto no mundo social quanto no âmbito político. Nesse sentido, a corporação se provou uma instituição mediadora fundamental. Como tentamos mostrar, ela redesenha o quadro de problemas oriundos da abstração concreta que a sociedade civil, no seu funcionamento habitual, nos mostrou. Implicando uma solução concreta objetiva (econômica) e subjetiva (formação) para os seus membros, ela organiza os vínculos atomizados pelo estamento industrial e possibilita a eles uma representação efetiva na (segunda) Assembleia.

Como destacamos, ela é também uma instituição vazante do próprio espírito objetivo, do todo estatal, que lhe possibilita estabilidade, continuidade e legitimidade, pois impede que ela se autonomize contra o próprio Estado. Nesse sentido, reconhecimento assimétrico e institucionalismo fraco foram os conceitos chave para a sua correta compreensão. Com isso, elas, a ação política em geral, e a instituição representativa em particular, não ocorrem mais no “ar”, mas ganham bases concretas, fundadas nos interesses particulares e profissionais de seus membros. O representante passa a ser uma espécie de apêndice, figura menor diante dos interesses objetivos que estão em jogo. Assim, a estrutura representativa em Hegel é composta por três estratos: 1) a participação no poder governamental; 2) a representação dos interesses objetivos e 3) a possibilidade deliberativa ampliada para tanto para as corporações, quanto para Assembleias e opinião pública.

Por fim, vimos como o conceito de povo ganha, finalmente, uma plausibilidade racional, sem a qual todos os problemas do primeiro e segundo capítulos podem vir à tona de maneira

disruptiva. Recalibrando o conceito de liberdade, também a noção de povo ganha nova roupagem, sem que esta signifique submissão ao Estado, mas tampouco permaneça naquela ilusão de soberania atomista, vinculada a um modo abstrato de se conceber.

Passemos agora ao próximo capítulo, onde tentaremos avaliar mais detidamente o debate sobre as corporações em solo alemão, atrelando-o ao exame do sentido de moderno num Estado dito racional; também replicar algumas contestações, ensaiar nexos com algumas teorias contemporâneas da representação e, por que não, colocar novas perguntas.

Capítulo 4. As corporações e os sentidos do moderno na filosofia política hegeliana

4.1. Introdução

O presente e conclusivo capítulo busca fornecer alguns esclarecimentos importantes acerca de questões que, talvez, não tenham ficado suficientemente claras ao longo do nosso percurso. Ressaltamos, no entanto, que o intuito não será de exauri-las por completo, mas antes de esboçar respostas e mesmo sugerir linhas de abertura para pesquisas futuras.

A nossa primeira seção busca investigar a relação entre um Estado moderno e um Estado racional, admitindo-se que eles não coincidam inteiramente, ao menos não na filosofia de Hegel. Nesse sentido, buscaremos equacionar o aparente paradoxo entrevisto pelo uso das corporações, uma categoria histórica especificamente medieval e ultrapassada, como lugar privilegiado na arquitetura política (no Estado racional) do filósofo alemão. Buscaremos analisar, à luz de uma rápida reconstrução histórica, o fervoroso debate sobre a questão da constitucional alemã (conhecida como *Verfassungsfrage*), mostrando a maneira como Hegel nela se insere e o que dela extrai.

A segunda seção consiste numa tentativa de levar a sério a abordagem hegeliana de uma representação política corporativa. Com esse fim, recuperaremos suas principais linhas teóricas já discutidas para, então, aproximá-la de algumas abordagens contemporâneas da representação política. Assinalar os pontos de contato e de distanciamento com as mesmas será fundamental para a nossa iniciativa. Como consequência, faremos, no último tópico, um caminho inverso, apontando algumas das dificuldades teóricas presentes no modelo hegeliano. Isso em dois níveis, tanto interno à sua filosofia política, em alguns de seus pressupostos lógicos, quanto externo, relativo a algumas atualizações históricas não previstas por Hegel.

4.2. As corporações e os sentidos da modernidade na filosofia política hegeliana

A questão que nos cabe abordar a partir de agora diz respeito ao efetivo grau de modernidade presente na arquitetura do direito racional, conforme aponta a filosofia hegeliana. Isso porque, como se pode prever, ao lançar mão de uma instituição típica do mundo medieval, como as corporações, Hegel parece, pelo menos à primeira vista, atestar o seu compromisso com a reação e a monarquia prussiana, validando, por conseguinte, as críticas a ele endereçadas como um autor antimoderno, ou mesmo reacionário. De fato, é o próprio Hegel quem admite a não atualidade das corporações em sua análise sobre as *Atas*, propondo a recuperação dessa

instituição não mais presente no mundo moderno. Ao fazê-lo, Hegel incorre em duas questões: primeiro, retrata e admite o caráter nocivo que tais instituições possuíam em sua origem feudal, atuando como núcleos contra a formação de um Estado internamente soberano e, segundo, sublinha a necessidade de deslocamento das mesmas quando reinseridas dentro de sua própria arquitetura política, ou seja, sublinha a necessidade de atuarem em favor da produção do sentido do universal e não contra ele. Assim afirma ele:

Posto que o poder supremo do Estado - cuja importância era a causa da necessidade dessas corporações - havia se desintegrado totalmente, essas comunidades parciais faziam de seus vínculos internos laços mais rígidos, mais rigorosos, até mais dolorosos, levando-os a um formalismo e a um espírito corporativo que oprimia o todo; vínculos que, por seu particularismo, tornaram-se um obstáculo e um perigo para a formação do poder do Estado. Uma vez que, em tempos recentes, o poder supremo do Estado atingiu uma forma acabada, essas associações corporativas e comunitárias *subordinadas* foram dissolvidas ou pelo menos foram privadas da posição e do papel político que tinham no direito público interno. *Mas agora que a organização das esferas superiores do Estado foi realizada, seria o momento certo para restaurar a ordem e a vontade política a essas esferas inferiores, integrando-as ao Estado como formações orgânicas, despojando-as de seus privilégios e injustiças*; um sistema vivo existe apenas como uma totalidade articulada cujas partes formam em si círculos particulares e subordinados⁵⁰⁵.

Fica claro na passagem o caráter negativo das corporações em relação ao Estado, mas também a constatação da realização, ao menos especulativamente, de um Estado moderno e forte, capaz de subordinar e harmonizar a presença de forças originalmente centrífugas, como era o caso das corporações medievais⁵⁰⁶. Para tanto, tal retomada deve, necessariamente, vir acompanhada da atenuação do papel político das mesmas, ou melhor ainda, de uma mudança de sua própria forma e finalidade. Entretanto, tudo isso não basta para retirar a estranheza do leitor em face do

⁵⁰⁵ EA, p. 483. Trad., pp. 47-8, grifo nosso. Embora Hegel pareça utilizar uma terminologia de deve-ser abstrato (*Sollen*) externo ao Estado presente, na verdade, tomados em si mesmos, os termos são *Es wäre Zeit* e *zurückzubringen*, conforme original da passagem em questão: “*Es wäre aber nun wohl wieder Zeit, wie man bisher vornehmlich in den Kreisen der höheren Staatsbehörden organisiert hat, auch die unteren Sphären wieder zu einer politischen Ordnung und Ehre zurückzubringen und sie, gereinigt von Privilegien und Unrechten, in den Staat als eine organische Bildung einzufügen*”. Não deixa de reverberar aqui, no entanto, uma espécie de abstracionismo político - tão combatido por Hegel, como vimos até agora nas diversas formas do representar político -, a ser elucidado mais adiante.

⁵⁰⁶ Verifica-se já aqui a enorme diferença quanto à posição do Estado no seu edifício político, quando em comparação, por exemplo, ao texto *A Constituição Alemã*, de 1802, pois se agora “o poder supremo do Estado atingiu uma forma acabada”, de modo que o filósofo pode então “adicionar” especulativamente elementos intermediários para a manutenção do todo vivo, como o faz com as corporações, naquele primeiro, o Estado ainda estava por se fazer, cabendo então à filosofia outras tarefas. Essa é a tese de Schlomo Avineri (1972, caps. 6 e 9), quem mostra como a evolução política da Alemanha, e particularmente da Prússia, vão moldando o desenvolvimento da filosofia política hegeliana, até o ponto em que, diante de diversos retrocessos enfrentados pela Prússia da Restauração, Hegel pode conservar, no centro de sua filosofia, os avanços efetuados - ou ao menos sinalizados - sobretudo a partir das reformas sociais e estatais levadas a cabo por Karl Freiherr vom Stein e Karl August von Hardenberg, no curto período entre a ocupação napoleônica e o movimento de restauração alemão, aproximadamente entre 1806 e 1819.

procedimento hegeliano de deslocar instituições medievais para dentro do direito racional moderno. Olhemos mais de perto como um tal cruzamento temporal pode ter lugar sem que isso traga embaraços para Hegel e sem que tenhamos que fazer uso da hipótese de autocensura na sua *Filosofia do Direito*.

Tratando-se do mundo medieval, vejamos inicialmente como Hegel, em suas *Lições sobre a Filosofia da História*, caracteriza os traços gerais do período, ao menos no que diz respeito à relação entre Estado e indivíduo. Cabe lembrar que, dentro da sua divisão histórica do mundo, a idade média faz parte do mundo germânico cristão, cujo espírito já carrega, segundo o filósofo, “o espírito do mundo moderno (*der Geist der neuen Welt*)”⁵⁰⁷. Porém, especificamente no período que nos interessa, a caracterização hegeliana ganha tons opostos. Com o fim do império de Carlos Magno, começa a idade média, momento marcado basicamente por três linhas gerais de ação, as quais definirão a estrutura da vida social e política do período: a primeira é “aquela das nações particulares contra o domínio universal do império franco, que se manifesta na divisão do grande império”, ou da “racionalidade particular perante o domínio geral dos francos”, caracterizando a dispersão das forças soberanas em pequenos estados ou províncias, marcadas portanto, pelas linhas do particular contra o universal - traços esses que já analisamos quando do esboço, na introdução do trabalho, daquilo que chamamos de representação feudal; a segunda é a produção de um movimento análogo ao primeiro, porém no nível das próprias consciências. Trata-se “dos indivíduos perante o poder legal e a força do Estado, voltando-se contra a subordinação, o serviço militar, a constituição jurídica”, gerando com isso “o isolamento dos indivíduos e, por isso, o desamparo dos mesmos”. Desse modo, segue Hegel, “o universal do poder do Estado desapareceu”; a terceira refere-se ao papel da Igreja, a qual passou a combater, no mundo espiritual, a realidade existente. Todavia, “nesse processo, a Igreja foi secularizada e abandonou a base apropriada, em cujo momento se inicia o processo de entrar em si mesmo do princípio leigo”⁵⁰⁸.

De fato, parece sobrar poucos predicados positivos para o mundo feudal. Logo a seguir, ao caracterizar a sua transição para a monarquia, Hegel afirma ainda que o “princípio do feudalismo é o poder exterior de alguns - príncipes, dinastias - sem o princípio legal em si mesmo”, aliado aos “direitos dos senhores”, os quais “foram obtidos à força, e a sua realização e aproveitamento só podem ser mantidos pela força permanente”, ao passo que,

⁵⁰⁷ FH, p. 413. Trad., p. 291.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 440-1. Trad., p. 309.

contrastivamente, “o poder monárquico é também um poder superior, mas que rege os que não detêm poder autônomo para a sua arbitrariedade, onde a arbitrariedade não se opõe à arbitrariedade, pois esse poder da monarquia é essencialmente um poder estatal e contém em si o fim substancial jurídico”. Para resumir, dirá o filósofo que “o feudalismo é uma poliarquia”, pois “só existem senhores e criados”, ao passo que, na monarquia, “existe um senhor e nenhum criado, porque ela elimina a servidão, e nela o direito e a lei tem validade”. Como consequência, para o que nos interessa aqui, “é da monarquia que surge a real liberdade”⁵⁰⁹, o que reforça o quadro negativo do mundo medieval aqui esboçado.

Ora, as corporações surgem precisamente nesse espaço de encerramento em si das vontades subjetivas perante o poder Estatal ao mesmo tempo em que o próprio poder estatal se esfacela em diferentes poderes menores. Com efeito, se podemos falar de uma vontade subjetiva em atuação na corporação, ela ainda está totalmente submetida à relação “senhor-criado” e dependente da arbitrariedade do primeiro. Esse poder do senhor, por sua vez, enrijece ainda mais os traços antiestatais das corporações. Ademais, a própria relação entre elas parece estar reduzida a um procedimento mecânico, de mera “tolerância”, como sinaliza Hegel em outra explicação histórica do surgimento e manutenção das mesmas:

Os grandes primórdios das relações jurídicas internas na Alemanha, as quais prepararam, do ponto de vista formal, as estruturas do Estado, devem ser buscados no momento histórico no qual (uma vez que a antiga autoridade efetiva da monarquia medieval havia desmoronado e o todo havia se desintegrado em átomos) os cavaleiros, os homens livres, os mosteiros, os senhores, bem como os comerciantes e os artesãos, uniram-se em irmandades e corporações [*in Genossenschaften und Korporationen*] para compensar esse deslocamento, e os comerciantes e artesãos, e lutaram entre si até alcançarem um grau tolerável de coexistência⁵¹⁰.

Contudo, como nota Cary Nederman, há um paradoxo aqui, pois apesar de todas as críticas apresentadas, o próprio Hegel acaba por assentar as linhas basilares de sua teoria do Estado nos três principais elementos do mundo medieval, a saber, a soberania (monárquica), a guerra e as corporações. Observando mais de perto o caso das corporações, o comentador nos explica como o paradigma histórico por ele resgatado é o das guildas medievais: “aqueles grupos organizados de artesãos e outros profissionais que controlavam não apenas os modos de vida, mas também as circunstâncias sociais e políticas de seus membros”, as quais, justamente por buscarem cada uma, isoladamente, uma posição privilegiada na vida política da comunidade medieval, constituíam-se como “impedimentos para um pleno e desenvolvido Estado”, de modo que, ao

⁵⁰⁹ Ibid., p. 477-8. Trad., p. 331-2.

⁵¹⁰ EA, p. 483. Trad., p. 47.

fim e ao cabo, funcionando como “um estado-dentro-de-um-estado” elas tornavam qualquer decisão política de caráter mais amplo “virtualmente impossível”⁵¹¹, pois esta última só poderia se concretizar através de um acordo mais geral que levasse em conta cada interesse particular dos grupos existentes e as suas respectivas definições de bem comum. De fato, sem a sobreposição de uma vontade universal acima dos grupos de interesses particulares, as corporações funcionavam no referido período histórico como obstáculos à formação de um estado soberano unitário⁵¹².

Enquanto corpos autônomos e autorregulados, as corporações controlavam igualmente a criação e a distribuição de riqueza entre os seus membros, reinserindo - dado que ainda não operava ali a “real liberdade” presente através do estatuto universal-legal do Estado (surgido apenas na monarquia) - aquela característica de arbitrariedade e de capricho, as quais subjazem no solo da relação senhor-criado. Em suma, elas acabavam por multiplicar a marca da atomização em vários níveis do mundo medieval: tanto na constituição dos interesses dos seus membros quanto na produção e distribuição da riqueza ali concentrada, como também na participação autointeressada das mesmas nas decisões do Estado, tudo se colocava contra a formação de um verdadeiro poder soberano que exercesse maior autoridade sobre os agrupamentos da sociedade e as suas vontades.

Indivíduos e instituições se retroalimentavam no pensamento do particular⁵¹³. Pelo mesmo motivo, se se pode falar de um Estado, deve-se ter em conta a sua total captura por

⁵¹¹ NEDERMAN, Cary J. *Sovereignty, War and the Corporation: Hegel on the Medieval Foundations of the Modern State*, op. cit., p. 514. Deixaremos de lado, para os fins aqui perseguidos, as considerações a respeito da guerra e da soberania como fundamentos do mundo medieval e, paradoxalmente, “momentos” igualmente basilares do estado moderno hegeliano, de modo que, levando os três elementos em consideração, Nederman pode concluir: “o Estado moderno hegeliano é derivado dialeticamente da experiência histórica da sociedade feudal da Europa medieval. Pois, embora Hegel tenha pouco para admirar no feudalismo em si, a natureza dialética do progresso histórico, através da qual o passado é retido de forma mediada, dota o sistema feudal de significância para a política moderna” (p. 501). Assim, as três figuras trabalhadas pelo texto são “retidas” de seu passado medieval e utilizadas, de forma racional, no desenho político da modernidade, embora isso implique mudanças significativas nas suas formas.

⁵¹² Tendo exatamente esse quadro por horizonte, Otto Gierke, em *Political Theories of the Middle Age* (1987), lembra que a estrutura de soberania do medievo era, na realidade, uma estrutura de superposição de entidades soberanas. Estado, governo, igrejas, poderes locais decidiam, de forma simultânea, sobre questões distintas no mesmo território, sem que nenhuma instituição reivindicasse um monopólio total da soberania naquele território.

⁵¹³ Embora não se trate ainda, é claro, da sociedade civil moderna, com as suas leis de busca pelo lucro, divisão do trabalho, industrialização e avanço da técnica, é interessante notar como a caracterização de uma sociedade atomizada aparece, novamente, no período medieval. Da mesma forma que na comparação com o mundo romano, realizada no capítulo segundo, há aqui tanto ruptura com o mundo moderno - pelo advento da moderna sociedade do trabalho - quanto continuidade, sobretudo nas suas tendências atomizadoras e de restrição ao pensamento do universal, ou seja, há também uma constatação da fragmentação da sociedade.

interesses privados e contingências, mas nunca por uma relação de direitos e deveres⁵¹⁴. Isso mudaria, como se viu, com a ascensão da monarquia absolutista, que pouco a pouco torna as corporações não apenas redundantes - uma vez que perdem o seu caráter autônomo e passam ser regidas segundo os ditames legais do Estado nacional -, mas também reacionárias, gravando-as como uma mácula negativa diante do quadro de modernização dos estados nacionais nos séculos XVIII e XIX.

Ora, atributos tão negativos seguramente alocariam tais instituições para fora dos traços medulares de um Estado dito racional, mas não é o que Hegel faz, como vimos na passagem das *Atas*, presente no início dessa seção. Ao contrário, recomenda ali a reintrodução, na sociedade moderna, de um sistema de corporação medieval, resgatando a sua função educativa, formativa e de cuidado com os seus membros, sendo a instituição por excelência de representação dos seus interesses econômicos mais imediatos⁵¹⁵. Para elaborar melhor tal resgate, Hegel será cuidadoso em diferenciar a noção moderna de corporação da sua matriz medieval. Como nos lembra Cary Nederman, se internamente a sua função preenche a necessária mediação política entre os indivíduos e o Estado, externamente, na sua relação com o Estado, a corporação se mantém finita e restrita, pois “suas atividades são suscetíveis de legislação e supervisão contínua do poder público; ela deve se manter como uma organização puramente voluntária e totalmente subordinada ao poder essencial de tomada de decisão do Estado”, de modo que embora “a corporação seja o mecanismo institucionalizado de defesa dos membros contra a invasão do Estado em assuntos econômicos, ela não pode pretender conhecer e realizar o bem geral (*the general good*)”⁵¹⁶.

⁵¹⁴ No parágrafo 273 da *Filosofia do Direito*, Hegel expõe novamente a questão, agora através da leitura que ele faz de Montesquieu: “Do fato de Montesquieu reconhecer a *honra* como princípio da monarquia, resulta já por si que ele entende por monarquia, de maneira geral, não a patriarcal ou a antiga, nem a que amadureceu até a forma de constituição objetiva, mas a *monarquia feudal*, na medida em que nela as relações do seu direito estatal interno se consolidaram como direito de propriedade privada e como privilégios de indivíduos e corporações. Visto que nessa constituição a vida do Estado repousa sobre personalidades privilegiadas, em cujo capricho está depositada uma grande parte do que tem de ser feito para que o Estado subsista, segue-se que o elemento-objetivo dessas prestações [em vista dessa subsistência] não repousa em *deveres*, mas na *representação* e na *opinião*, por conseguinte, ao invés do dever, é somente a *honra* que mantém coeso o Estado” (FD, § 273, p. 438-9. Trad., p. 584-5).

⁵¹⁵ Já vimos acima como ela aparece aos seus membros tanto como dispositivo de segurança econômica quanto como espaço de atuação pré-política e conseqüente correção das cisões instituídas pela sociedade civil, dotando as subjetividades de uma aptidão à atuação política e ordenando, pelo lado do Estado, a correta estrutura de um sistema representativo.

⁵¹⁶ NEDERMAN, Cary J. *Sovereignty, war and the Corporation: Hegel on the Medieval Foundations of the Modern State*, op cit., p. 514. Ou ainda: “a preocupação da corporação moderna é, de modo consciente, apenas o interesse comum de seus membros; ou seja, a corporação deve se voltar unicamente para a esfera particular de interesses de seus membros, ao contrário da corporação medieval, a qual havia se declarado única juíza competente

Com isso, fica acentuada uma distinção fundamental das corporações e ainda pouco explorada em nosso percurso. Trata-se da subordinação das mesmas perante o Estado, traço esse apenas citado no capítulo anterior, mas que agora ganha maior realce quando vislumbrado em comparação histórica. Dessa maneira, fica agora mais claro o caráter parcial das corporações medievais em relação à sua contraparte moderna, pois aquelas lutavam para se libertar de toda jurisdição superior ao passo que as segundas buscam a reconciliação dos interesses particulares, derivados da sociedade civil, com as demandas universais tematizadas pelo e no Estado. O ponto chave que devemos reter disso tudo é que, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, a retomada de uma instituição de origem medieval como alternativa de mediação política aos modelos abstratos e liberais não reproduz uma posição antimoderna ou mesmo reacionária. Antes, temos um exemplo claro de como a dialética histórica hegeliana se recusa a simplesmente abandonar o passado em prol de um presente tomado em seu sentido meramente linear. Hegel não apenas não abandona as corporações (como tampouco “as figuras” da guerra e do governo monárquico) como figuras superadas de um passado medieval como as traslada para o direito racional moderno, ao menos naquilo que possuem de racional.

Pois, se por um lado está claro não ser possível uma equivalência direta dos arranjos institucionais presentes na idade média para o mundo moderno, uma vez que tanto a sociedade civil quanto o Estado ganharam características e funcionalidades distintas daquelas que possuíam no mundo medieval, por outro lado, porém, segue Nederman, “há sempre uma medida de identidade na diferença, condicionada pela natureza da dialética mesma”, e isso significa “que o presente retém traços significativos do passado, e que todos os estágios da história humana contêm momentos de essencialidade”⁵¹⁷.

para avaliar o que poderia ser considerado bom para toda a sociedade. Na estrutura do Estado constitucional moderno, os debates sobre as questões do bem público são deixados ao processo legislativo” (Ibid., p. 514-5).

⁵¹⁷ Ibid., p. 518. De um ponto de vista ainda mais concreto, podemos dizer mesmo que, na avaliação política que Hegel faz da Inglaterra, a ausência de uma armação corporativa para a representação no país constituiu umas das falhas centrais de seu arcabouço sociopolítico. De certo modo, como se viu respectivamente nos capítulos um e dois, tal ausência revelou uma série de problemas tanto para as subjetividades da sociedade civil quanto para a estrutura estatal. Sobre Inglaterra, a *Filosofia do Direito* enfatiza como “a supressão das corporações” resultou nas terríveis condições em que se encontram os pobres, abandonados “ao seu destino” e entregues “à mendicância pública”. O ponto de vista econômico que aqui se expressa deve ser balizado pelo fato de que, como é o excesso de riqueza que produz o excesso de pobreza, a Inglaterra, ao abandonar tais instituições, fez desmoronar “as bases subjetivas da sociedade”, assentadas como estão na “honra e sua autonomia” (FD § 245, p. 390-1. Trad., p. 518-9), ambos inexoravelmente ligados ao trabalho e, por isso, implícitos no tipo de proteção oferecido pelas corporações. Sob essa perspectiva, cabe lembrar que, como vimos acima, na sua análise do projeto *Sobre a Reformbill inglesa*, o filósofo é mais contundente na observação a respeito do vínculo entre o modelo político e a estrutura social, sem o qual mesmo uma boa intenção política pode se reverter em seu contrário.

Desse modo, para Hegel, incorre-se em grave equívoco as posições unilaterais que buscam ou a completa renúncia ao passado (e seus elementos particulares) - na sua caracterização das abstrações francesas - ou a tentativa de revitalização desses elementos no presente, sem a percepção da necessidade de mudanças nos seus significados - na sua crítica ao movimento de restauração prussiana⁵¹⁸. Ambas atitudes se apresentam, do ponto de vista histórico e político, como modelos não-dialéticos, posto que assentados exclusivamente no caráter de descontinuidade histórica e, por isso, problemáticos. Também nesse sentido, em um extenso posfácio acerca da tradução das *Atas* para o espanhol, o comentador Sérgio Cortés irá falar de um "núcleo racional" presente nestas organizações de trabalho medievais, a serem resgatadas pelo Estado moderno como alternativa às abstrações liberais⁵¹⁹.

Todavia, ainda que tudo isso tenha algum sentido no percurso conceitual hegeliano que estamos a reproduzir, restaria o problema de achar o ponto de fuga normativo por meio do qual Hegel poderá olhar para estamentos e corporações e considerá-los, no bojo de seu modelo de representação política, como os mais racionais. Pergunta-se então: não seria exatamente esse um dos sintomas do já conhecido atraso político-econômico alemão?⁵²⁰ Ou então pior: não

⁵¹⁸ A chave de leitura dessa posição hegeliana nos é oferecida por Joachim Ritter: "A rejeição romântica e restaurativa da nova era e da sua revolução pertence ao contexto da emancipação revolucionária da tradição histórica; ambas possuem o mesmo fundamento. Ambas têm em comum a convicção de que 'o mundo ético não tem Deus' (PR 4); para a teoria revolucionária e os seus seguidores o presente significa o fim do velho mundo e a libertação do homem daquilo que se tornou o poder 'irreal' da religião e da metafísica. Por outro lado, para os restauradores, este fim identicamente reconhecido da tradição histórica aparece como a eliminação da divindade do mundo, como a perda do verdadeiro, do sagrado e do belo, como a queda da humanidade do próprio homem. *A negação revolucionária do passado e a negação restauradora do presente são, portanto, idênticas na sua pressuposição da descontinuidade histórica da tradição e do futuro, e esta descontinuidade torna-se assim para Hegel o problema decisivo da época; ela aparece como um problema a resolver em todas as tensões e antagonismos do período*" (1984, p. 62).

⁵¹⁹ "Em sua origem, as corporações de trabalho, de ofícios, eram organizações medievais surgidas no momento da fragmentação extrema do Estado, as quais respondiam à exigência elementar de um certo agrupamento social. Nesse momento bárbaro, a força de suas relações internas estava em relação inversa com a fragilidade do sistema feudal, e não é por acaso que em seu desenvolvimento desembocaram em um espírito corporativo rígido e forma, que por seu aristocratismo as converteu em um perigo e freio para a constituição de qualquer Estado. Era natural que, com a aparição do poder central, esse espírito de grupo fosse dissolvido, privando-lhes do poder político e das relações com a ordem pública; o Estado moderno, em seu necessário centralismo, tinha que mostrar pouca tolerância frente às corporações e aos grêmios. Porém, mesmo admitindo a necessidade de sua desapareição, permanece o fato que, retirando-lhe o espírito estreito e egoísta, as organizações de trabalho contêm um núcleo racional resgatável pelo Estado moderno; o qual, segundo Hegel, constitui uma alternativa história às abstrações liberais da idade e da fortuna" (CORTÉS, Sérgio Pérez. *El concepto y su política*. In: HEGEL, G. W. F., *Dos escritos políticos*. Universidad Autónoma de Puebla, 1987, p. 217)

⁵²⁰ Como aduz Marcos Müller, em comentário sobre o papel dos estamentos na filosofia de Hegel, "o conhecido atraso alemão condiciona poderosamente o seu esforço conceitual de pensar de maneira mais larga as transformações revolucionárias da sociedade europeia nesse campo de tensão pela sua crítica ao liberalismo econômico e político, de um lado, e à restauração conservadora o romantismo político, de outro". Além disso, "essa divisão estamental fundada no conceito [...] remete ainda a resquícios da estrutura da sociedade civil protomoderna, oriundos das limitações objetivas do atraso alemão" (FD, § 201, notas 398 e 400).

estaria Hegel lançando mão de um *dever-ser* abstrato, perdido no tempo e no espaço? Como ficaria, nesse caso, a regra de não derrapagem da racionalidade em um mero *sollen*?

Para responder a essas questões, tentaremos visualizar o mesmo problema acima exposto, porém com lentes trocadas: não mais do ponto de vista especulativo, mas da história das ideias, em vista da qual o *Rechtsstaat* hegeliano⁵²¹ pode ser encarado. Por essa faceta, pretendemos expor como a sua teoria deve ser inserida num amplo debate, legal e político, realizado em solo alemão, a saber, o debate sobre a constituição alemã (*Verfassungsfrage*), dinamizado principalmente com o movimento da reforma do Estado prussiano⁵²².

De início, podemos lembrar que o que se chama hoje Alemanha era, até 1807, um conjunto de pequenos estados com elevado grau de autonomia entre si. Nesse cenário, os príncipes provinciais aderiam com dificuldades a qualquer ordem acima de suas vontades. Em termos formais, trata-se do chamado *Obrigkeitsstaat*, o qual, nota-se, não era isento de críticas, pois já com a geração do romantismo alemão, tem início uma elaboração teórica mais sistemática de um sentimento de insatisfação com tal modelo de Estado, visto por eles como uma máquina, a impor a vontade arbitrária, a *Willkür*, do governante aos súditos.

No cerne dessa insatisfação, a autorreflexão crítica das condições políticas da Alemanha se voltava para o passado a fim de encontrar lá as fontes materiais e culturais do verdadeiro espírito alemão, a ser expresso em um renovado Estado constitucional. Para essa linha de críticos do *Obrigkeitsstaat*, o passado aparecia, em uma versão romantizada, como uma era de liberdades primitivas e não de servidão natural, sobretudo através de suas instituições feudais, como o antigo *Reichstag*, o *Reichsstände* e o Reino imperial. Somente através deles seria possível limitar o poder arbitrário dos príncipes alemães, restaurar a autêntica liberdade e, simultaneamente - aqui começa a singularidade - iniciar um processo de unificação de um

⁵²¹ O sentido de *Rechtsstaat* deve ser cuidadosamente utilizado, uma vez que, como mostra Jean-François Kervégan, se Hegel converge, em algumas linhas, com o a teoria do Estado de Direito que viria se consolidar após a sua morte, ele o faz por razões e justificativas bastante distintas, que o afastam daquela tradição: “Pode-se na realidade mostrar [...] que a filosofia jurídica e política de Hegel, sem se inscrever na corrente que conduz às doutrinas do *Rechtsstaat*, antecipa não obstante suas reivindicações essenciais, embora propondo para elas um fundamento outro que aqueles que serão os mais frequentemente invocados pelos ‘pais fundadores’ (Robert von Mohl, Lorenz von Stein etc.). É o que se pode verificar, retomando sucessivamente alguns aspectos, se não da doutrina do *Rechtsstaat* no sentido técnico do termo – aliás ela só vê o dia bem ao fim da vida de Hegel –, ao menos das temáticas que ela irá aglutinar” (2007, p. 123).

⁵²² A exposição a seguir, de cunho notadamente histórico condensa a explicação de duas obras, a saber, LEE, Daniel. *The legacy of medieval constitutionalism in the philosophy of right: Hegel and the Prussian reform movement. History of Political Thought*, v. 29, n. 4, p. 601-634, 2008 e também de DUQUE, Félix. *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: AKAL, 1999, caps. 1 e 2.

Estado constitucional. Observa-se nisso tudo um primeiro movimento de retorno ao passado medieval como fonte de crítica e base para a refundação política.

No entanto, a explosão da Revolução Francesa vem a colocar um desafio para esse movimento: ela demonstra, de maneira violenta, o caráter alienante das instituições medievais retidas, ainda que por acidente, no mundo moderno, sem que haja para elas qualquer justificativa racional. Do modo como existiam, elas não conseguiriam produzir nenhum tipo de vínculo com o sujeito da modernidade, a não ser aquele igualmente coercitivo. Com a invasão francesa e a implementação forçada do código napoleônico, a Alemanha adentra no mundo moderno e os intelectuais passam ver com bons olhos a formação de um Estado constitucional. Denomina-se *Verfassungsfrage* o debate em torno do qual a intelectualidade alemã começa a se perguntar quais seriam os princípios de sustentação de tal Estado.

Nesse contexto, o rei Frederico III (sobrinho-neto de Frederico II), que assumira o trono em 1797, viu seu país ser ocupado pelas tropas napoleônicas em 1806 e forçadamente anuncia um plano de reengenharia do Estado com vistas à sua modernização, abalizada essencialmente em três pontos: 1) uma reforma legal e constitucional, 2) reformas administrativas do Estado e 3) uma reforma de cunho cultural. Para tanto, em 1807, o primeiro reformador prussiano, o barão Karl von Stein, é nomeado primeiro ministro. Compartilhando a ideia da necessidade de reforma do Estado alemão, Stein preconizava uma série de medidas para colocar o país à altura de seu tempo, tais como um sistema nacional de impostos, a aplicação do comércio livre, um código civil uniforme, a abolição da servidão agrária, uma educação universal, uma nova organização militar, mas sobretudo a transformação da constituição prussiana. Stein promovia assim o ideal do constitucionalismo, assentado no princípio de participação popular esclarecida, o que não significa necessariamente a adesão à teoria liberal-democrática, mas que, de todo modo, colocava-se diretamente contra o princípio absolutista de Frederico II.

Como era de se esperar, contra tais propostas de reformas, surge uma oposição hostil, formada principalmente pelos *Junkers*, a classe privilegiada de aristocratas rurais que buscava a todo custo guardar seus privilégios feudais. Para isso, advogavam contra a centralização do governo e a burocratização por ela permitida, e em favor das comarcas eleitorais do antigo *Reich*, pois ali se encontraria a real proteção das liberdades individuais contra o risco de abuso por parte da Coroa. Observa-se aqui um segundo movimento de reativação do passado como critério crítico e fundamento para uma nova estrutura política de Estado. Ocorre que, cedendo

à pressão política dos *Junkers*, Stein foi demitido em 1808 e, logo em seguida, começa a trabalhar nos meios intelectuais em favor da reforma, notando a urgência da necessidade de um conselho de Estado e da implementação de assembleias representativas nas províncias. Esta última, caso efetivada, deveria acabar, finalmente, com os privilégios da aristocracia, a qual constituía um empecilho claro para qualquer reforma constitucional.

Alinham-se então três agrupamentos teóricos no debate sobre a sinalização de reforma encabeçada por Frederico III: primeiro, os reacionários feudalistas, nostálgicos do reinado de Frederico II, colocando-se contra as reformas propostas; em segundo lugar, os reformadores, composto por jovens educados em universidades, geralmente vinculados aos conselhos da corte; por fim, os *Junkers*, aquela classe aristocrática rural que buscava assegurar seus poderes através da conservação das instituições feudais, os *Stände*, do antigo *Reich*.

Apesar disso, o sucessor de Stein para o cargo de chefe de governo foi Karl August von Hardenberg, nomeado em 1810 como chanceler da Prússia e nome ideal para dar prosseguimento às propostas de reforma. Declaradamente herdeiro da *Aufklärung* alemã, o chanceler, a fim de inserir a Prússia no comércio internacional, tenta remover as barreiras econômicas e comerciais artificialmente constituídas, do mesmo modo que busca, com ainda mais força, retirar a imunidade tributária sobre a terra dos *Junkers* e abolir as instituições consideradas arcaicas, como por exemplo as corporações de ofício medievais e a divisão da sociedade em estamentos. De modo óbvio, foi igualmente atacado pelos *Junkers* e considerado, sobretudo por August Ludwig von der Marwitz, o representante da corrente liberal cosmopolita, perigosamente revolucionário, subversor da antiga constituição e da ordem natural da sociedade civil a ela vinculada. Marwitz, por sua vez - aqui o argumento nos interessa -, sublinhava a importância de se aderir à experiência histórica e à tradição, defendendo antigas instituições feudais, sobretudo os *estamentos*, como núcleo essencial para a correspondência entre a monarquia e a vontade popular. Negava, portanto, que o povo mesmo pudesse exercer, imediatamente, sem intermediação, um papel regulatório no governo, dividindo o exercício da soberania com a coroa:

A verdadeira classe intermediária entre o rei e o povo é a dos donos de terra ou os Estamentos (*Landstände*), distintos por prerrogativas... Um monarca não pode se manter sem uma classe intermediária assim distinta... As massas podem ser contidas

apenas através de intermediários... nos quais seus próprios interesses é impedir as massa de atingir unidade⁵²³.

Hardenberg rejeita as críticas realizadas pelos feudelistas e proprietários de terra, atentando para o caráter anacrônico dos *Stände*, alguns dos quais, lembra ele, não haviam sido convocados pela coroa para qualquer decisão política em séculos. Além disso, tais instituições tornavam a Alemanha ainda mais fraca perante as outras nações. O confronto entre as posições, sem resolução, é então transferido para o debate sobre a própria Constituição: de um lado, os reformadores buscavam centralizar o poder e modernizar o Estado através da Constituição; de outro, os *Junkers* viam nessa um modo de se proteger e proteger seu status. Agora, ambos acenam positivamente para a ideia de uma Constituição, sobretudo a partir de 1815, ano do Congresso de Viena, subsequente à derrota definitiva de Napoleão.

No Congresso, o debate sobre a Constituição é levado adiante por Hardenberg e com o crescimento territorial originado pelas anexações obtidas através de negociações, a Prússia chega finalmente a um consenso - o ato de confederação, *Bundesakt* - em junho de 1815, o qual promove uma federação de dietas delegadas a partir de cada um dos trinta e nove membros do Estado: a Confederação alemã ou *Deutscher Bund*. Nela, fica estabelecido que em cada uma das províncias deveria haver uma constituição fundada na divisão social por Estamentos (*landständige Verfassung*).

Claramente vinculada ao passado alemão, ao menos àquele anterior ao período napoleônico, o projeto de constituição apareceu aos olhos dos reformistas como um retrocesso. Por outro lado, com a força que buscavam obter na Constituição, os *Junkers* agora passam a advogar em favor da mesma, tomando de assalto o monopólio do sentido da reforma de Estado até então detido por Hardenberg. A pergunta não seria mais se a Prússia deveria ou não adotar uma constituição, mas qual seria o seu formato. Naturalmente, para eles a resposta é a constituição antiga do *Reich* e das eleições a partir dos *Stände*: a chamada constituição estamental (*ständige Verfassung*). Com isso, também os feudelistas começam a atacar as propostas de Hardenberg como antigermânicas, jacobinas ou inautênticas para aquela sociedade. De modo geral, o debate gira em torno, agora, de qual seria a verdadeira *Verfassung* e, em específico, qual o conceito de representação política a ser adotado.

⁵²³ Friedrich Augst Ludwig von der Marwitz, *Über die Notwendigkeit eines Mittelstandes in einer Monarchie*, pp. 194-200, *apud* LEE, Daniel. Hegel and the prussian reform movement, op cit., p. 614.

Decidiu-se então pela formação de uma assembleia para a elaboração da constituição e o rei editou um decreto, ainda em 1815, oficializando a promessa de torná-la efetiva. O problema central é que a proposta constitucional não especificava o tipo de representação política designada para a assembleia e nem o papel que ela exerceria - consultiva ou legislativa - num futuro governo reformado. Por um lado, os reformadores insistiam que apenas a soberania popular e os constituintes por ela eleitos poderiam garantir a verdadeira vontade alemã, defendendo, ao mesmo tempo, o papel legislativo da mesma - o que não significa, nota-se mais uma vez, a adesão direta ao princípio liberal-democrático. Já segundo os *Junkers*, a assembleia nacional deveria guardar apenas sua função consultiva, não legislativa, e os deputados deveriam ser eleitos pelos *Stände* provinciais, e não diretamente pelo povo.

O decreto de 1815 previa ainda a composição de uma comissão específica para a investigação jurídica acerca das estruturas constitucionais existentes em cada província alemã. A investigação tinha como objetivo implementar, caso fosse necessário, a criação artificial dos *Stände* nas províncias, daí a necessidade de visitas a cada uma delas, processo esse que só foi concluído em 1817. Porém, o resultado alcançado foi inconclusivo, tornando impraticável qualquer orientação clara aos oficiais da coroa de como proceder com a Constituição. Isso aumentou ainda mais o ceticismo do movimento reacionário, o qual começa uma campanha esmagadora contra os reformadores. Além disso, o próprio rei Frederico III começa a perder interesse por uma nova Constituição, sobretudo sob a influência do reacionário chanceler austríaco Klemens von Metternich, convencendo-o de que o constitucionalismo seria incompatível com o princípio da monarquia. Com efeito, ainda sob a influência do chanceler, o rei editou os decretos de Karlsbad, uma série de medidas de caráter claramente repressor, inclusive com o dispositivo da censura nas publicações universitárias. Tudo isso marcou então o fim do movimento reformista, simbolizado com a demissão de Wilhelm von Humboldt e outros burocratas do alto escalão do governo.

Hegel publica tanto as *Atas* quanto a *Filosofia do Direito* sob influência direta dos eventos aqui descritos e, nesse sentido, podemos concordar com Daniel Lee quando nota a peculiaridade da posição hegeliana, a qual tenta responder ao debate ali em curso, principalmente em se tratando do papel dos *Stände*. A arquitetura política construída pelo filósofo “não foi simplesmente o produto de uma filosofia puramente racionalista, mas a tentativa do próprio Hegel em dar uma contribuição à controvérsia central de seu tempo”. A contribuição se oferece, segundo o comentador, como uma posição *moderada* no confronto

entre a pura restauração dos *Junkers* e o movimento liberal/constitucional da reforma. Nas palavras do comentador:

Por um lado, Hegel rejeita a doutrina da soberania popular e representação imediata do povo tal como formulada pelos reformadores, adotando, ao contrário, uma aproximação da visão reacionária de representação corporativa, mediada pelos Estados. Por outro lado, o *Rechtstaat* hegeliano está de acordo com as disposições dos reformadores para a publicidade do debate e também com a posição de que qualquer assembleia de Estados deve ter funções para além de simplesmente consultiva. Ela deve ser verdadeiramente legislativa [...]. Embora seja verdade que Hegel se identificasse e fosse simpático aos valores politicamente progressistas dos reformistas, eu creio que seja um erro associar a teoria hegeliana do estado constitucional com aquela dos reformadores, pela seguinte razão: Hardenberg e seus aliados consistentemente acreditavam que os privilégios dos antigos *Stände* deveriam ser eliminados a fim de se erigir uma constituição reformada para a Prússia moderna⁵²⁴.

Portanto, a segunda peculiaridade a ser destacada é que, contra os feudelistas, Hegel não tem dúvidas da necessidade de se estabelecer um vínculo direto entre o poder legislativo e o povo, pois o objetivo maior daquele é o interesse universal: “o elemento *estamental* tem a destinação de trazer os assuntos universais à existência não somente *em si*, mas também *para si*”⁵²⁵. Para que tal vínculo possa ter lugar, no entanto, e agora em posição favorável aos feudelistas, somente uma assembleia estamental poderia garanti-lo, desde que, reforçamos o ponto, ela não possua uma função meramente consultiva, mas verdadeiramente legislativa, incluindo a possibilidade de expressão de censura por parte da opinião pública diante de leis consideradas injustas. Retomemos o longo trecho hegeliano, já explorado acima, a fim de nos ajudar a compreender melhor o que está em jogo:

A garantia que os estamentos oferecem para o bem comum e para a liberdade pública não se encontra, se refletirmos um pouco, no discernimento particular dos mesmos [...] em contrapartida, essa garantia reside, em parte, num acréscimo de discernimento dos deputados, que, sobretudo, discernem melhor o agir dos funcionários que estão mais distantes da vigilância dos superiores e, especialmente, discernem melhor as carências e as falhas mais urgentes e mais especiais que eles têm diante de si na intuição mais concreta [da sociedade civil] [;] mas, em parte, essa garantia reside em que a crítica esperada de muitos [*Vieler*], no caso, uma crítica pública [*öffentliche Zensur*], tem o efeito de já aplicar antecipadamente o melhor discernimento às suas tarefas e aos projetos a serem apresentados, e de só os instituir conforme os motivos mais puros - uma pressão [*Nötigung*] que atua igualmente sobre os próprios membros dos estamentos⁵²⁶.

⁵²⁴ LEE, Daniel. The legacy of medieval constitutionalism in the philosophy of right: Hegel and the prussian reform movement. op. cit., p. 628.

⁵²⁵ FD, § 301, p. 468-9. Trad., p. 631.

⁵²⁶ Ibid., § 301, p. 470. Trad., p. 632. Lembremos, de passagem, que ele nos ofereceu a chave para esclarecer como a opinião pública não ocupa uma função meramente “integrativa” na arquitetura hegeliana, como expôs Habermas.

Ora, disso tudo se segue que posições importantes do debate como as de J. F. Kervégan ou de Domenico Losurdo, comentadores para quem o pensamento político de Hegel estaria indubitavelmente vinculado à tradição do movimento reformista alemão - sobretudo quando buscam comparar as críticas hegelianas às propostas constitucionais reacionárias e, de igual modo, as marcas das propostas constitucionais do movimento de reforma na filosofia de Hegel -, devem ser tomadas com cautela⁵²⁷. Pois se é inegável a sua crítica à estrutura política do mundo medieval, como também àqueles teóricos que buscam reproduzi-lo sem levar em conta os avanços do direito racional na modernidade, é igualmente inegável a sua crítica à representação imediata do povo e sua participação popular direta no mundo político, devendo fazer uso dos *Stände* e das corporações como mecanismo mediador de interação entre aquele e o governo. Porém, a adoção, ainda que parcial, dos princípios de uma *ständische Verfassung* na sua arquitetura política, tampouco o recoloca ao lado dos feudelistas. Como visto, tal adoção não será uma mera cópia de suas instituições, mas um reaproveitamento de seu núcleo de razão. Por isso, elas cumprem um papel específico perante o Estado moderno e devem ser por ele reguladas.

Donde se explica uma variação terminológica importante. Retomando a questão das corporações, adverte-nos J. P. Lefebvre, em comentário esclarecedor, que na época de Hegel, o termo corporação enquanto *Korporation* não existia na língua corrente alemã, estando muito mais vinculado a um estrangeirismo recente. As corporações designavam, principalmente, certos cargos de origem feudal, e daí o uso de termos tradicionalmente utilizados, como *Zunft*, *Innug*, etc. Por conseguinte,

É provável que Hegel tenha escolhido o termo ‘estrangeiro’ porque os equivalentes alemães se referiam a ofícios muito específicos e nenhum deles poderia abranger e resumir ao mesmo tempo o conjunto de atividades comerciais e industriais. Essa expressão não tinha significado histórico preciso: o acréscimo ao § 255 mostra bem

⁵²⁷ J. F. Kervégan parece esquecer a nuance aqui exposta, sobretudo ao levar em conta uma política adequada de representação, ao afirmar: “Hegel se mostra aqui [no escrito sobre a reforma de lei inglesa] o que ele já era há muito tempo, senão desde sempre: um liberal autoritário, um partidário da reforma conduzida pelo alto, tal como aquela praticada na Prússia na era das reformas (1806-1819) por ministros esclarecidos (Stein, Hardenberg, Wilhelm von Humboldt). O que Hegel busca, como eles também buscaram, é a realização do programa inicial da Revolução Francesa (um direito igual e garantido a todos no acesso a certos bens fundamentais, uma sociedade civil liberada da rigidez das ordens e dos privilégios, um Estado forte e liberal), mas...sem revolução. Isso tudo passa por uma política adequada de representação, uma política bem diferente daquela aventureira dos liberais ingleses” (2020, p. 274). Por sua vez, Domenico Losurdo tampouco tem dúvidas ao afirmar: “Certamente, a falta de adequação das instituições ao ‘espírito do tempo’ pode tornar inevitável a ocorrência de desordens violentas, mas tal constatação também não ocorre em razão da propaganda de um programa revolucionário, mas da comprovação do caráter necessário e benéfico das reformas. Não achamos que sobre esse ponto possam existir dúvidas: Hegel assume e sente sua opção reformista não apenas no plano político, mas também naquele mais propriamente emotivo, declarando explicitamente, após a eclosão da revolução de julho, estar cansado com as incessantes desordens que tinham marcado seu tempo” (1997, p. 195-6).

que Hegel pretende distinguir a corporação civil burguesa da corporação feudal. [...] Um sinônimo (*Genossenschaft*) usado no § 251 não designa nenhuma instituição particular e não tem relação com as estruturas de origem feudal. Em vez disso, ele designa a classe em que se encontram as pessoas que trabalham juntas e que se beneficiam desse trabalho (*Genosse* está ligado a *Genuss*: prazer)⁵²⁸.

Desse modo, a posição hegeliana, no contexto do debate sobre a *Verfassungsfrage*, pode assim ser lida como uma crítica ao caráter unilateral das duas posições - (pseudo partidárias?) - em disputa. Para ele, os tipos de reivindicações apresentadas pelos correligionários eram inequivocamente unilaterais, egoístas e particularistas. Com efeito, o filósofo contestou não apenas o conteúdo do debate, mas também o caráter faccioso e divisivo das propostas de reforma constitucional: “Hegel acreditava que, como cada partido se concentrava exclusivamente nas características particularistas unilaterais de sua própria versão do constitucionalismo, os prussianos sacrificavam o bem maior e o interesse universal do Estado como um todo”⁵²⁹. Daí que a sua proposta teórica deveria tanto aceitar os *Stände* e as corporações deles oriundas, tornando possível então a formação dos sujeitos para o mundo político, quanto esclarecer, em definitivo, o caráter anacrônico dos privilégios ali concentrados que os feudalistas tentavam reativar sem terem em conta os avanços da formação soberana do Estado e o desenvolvimento de uma economia de mercado.

Em síntese, com essa segunda “versão” do argumento, ganhamos uma nova via explicativa para a questão colocada no início da seção, acerca das intromissões feudais na racionalidade do direito moderno. Agora, para além do caráter prescindível das tentativas de enquadramento do espectro político da teoria hegeliana - reformista, revolucionária ou conservadora - fica explicitada a necessidade de se atentar para o fundo histórico nela intervindo, o qual se ancora menos na disjunção do mundo moderno (muito embora ele também identifique os aportes inovadores deste) face ao mundo medieval e mais no sentido contínuo e dialético que as épocas guardam entre si.

Isso posto, passemos agora à seção em que procuramos rastrear a possibilidade de ligações entre o conceito de representação política em Hegel e algumas das teorias contemporâneas da representação política.

⁵²⁸ LEFEBVRE, Jean-Pierre. *Hegel. La société civile bourgeoise*. Paris: François Maspero, 1975, pp. 131-132.

⁵²⁹ LEE, Daniel. The legacy of medieval constitutionalism in the philosophy of right, op. cit., p. 630.

4.3. Uma genuína teoria da representação hegeliana...

Para iniciar, recapitulemos brevemente o quadro conceitual obtido no capítulo terceiro. Lá, partimos da observação de um movimento centrípeto, inscrito no seio da sociedade civil, caracterizado pela aglutinação das subjetividades atomizadas, oriundas que eram da sobreposição dos mecanismos de abstração intelectual e social. Esse movimento, traduzido primeiramente pelo trabalho abstrato, depois pelos estamentos e, em seguida, nas corporações de trabalho, aparecia de forma quase natural, como uma necessidade encontrada pelas mesmas subjetividades diante da experiência (no sentido de *Erfahrung*) dos males (econômicos, sociais e políticos) a que estavam sujeitas.

Diante disso, voltamos a nossa atenção para as corporações, posto que ali se encontrava o principal expediente de uma política representativa. De modo abreviado, gostaríamos de retomar os três pilares fundantes (os três estratos) que nos permitiram falar de uma teoria da representação política hegeliana: 1) a retomada da igualdade de oportunidades de participação no governo, revelada pela coparticipação dos gestores eleitos/escolhidos pelas corporações no poder governamental, denotando o seu traço de cidadania ativa em conjunção com o aspecto de descentralização estatal; 2) a igual possibilidade de postulação à representação como também da escolha do representante - por confiança - para a composição da Assembleia (especificamente na segunda câmara), a partir dos interesses concretos dos membros (leia-se sobretudo econômicos e sociais) das corporações. Isso estabeleceu 2.1) o caráter reduzido do espaço de deliberação (restrito às corporações), 2.2) a manutenção legítima daqueles interesses mais imediatos por parte dos membros quando da escolha de seu representante (interesses objetivos) e, também, 2.3) a manutenção do elevado teor de afinidade no laço vinculativo entre representante e representado; 3) por fim, oriundos dos outros dois anteriores, concebia-se uma abertura epistêmica dos membros corporativos através 3.1) da contínua interação dos membros entre si e deles com o seu representante, sobretudo quando este último devesse justificar decisões tomadas que contrariassem aquele interesse objetivo inicialmente posto, mas também através da 3.2) publicização dos debates da Assembleia, promovendo uma correção daqueles juízos elementares acerca do Estado e da Coisa pública (*die Sache*) originalmente traçados no seio da sociedade civil. Em suma, vimos como o modelo apresenta um alto teor de circularidade entre os seus elementos, segundo o qual imbricam-se reciprocamente Estado, instituições sociais, sociedade civil e interesses subjetivos, todos cimentados pelos mecanismos representativos.

Com isso, dado o caráter notadamente importante que trabalho o adquiriu no modelo, poder-se-ia muito bem pensar nas corporações, como o fizeram Losurdo e Honneth, enquanto protótipo dos modernos sindicatos⁵³⁰. Também eles (os sindicatos) se formaram no seio da sociedade civil, também são pautados pelo trabalho em comum, por um sistema de auxílio mútuo entre os seus membros, também possibilitam um espaço de deliberação e podem, através de intermediários, levar ao parlamento reivindicações próprias.

Embora a comparação não seja de toda equivocada, falta aos sindicatos, no entanto, pelo menos *a priori*, a igual possibilidade de uma real participação no governo, instrumento esse que, como já sabemos, serve de combate ao declínio do sentido de cidadania, presente naquela concepção de consentimento como forma unilateral de participação política. De igual modo, também *a priori*, neles está ausente a possibilidade direta de representação política, devendo o candidato se filiar a um partido para tanto, com lógicas e interesses mais amplos do que aqueles interesses objetivos das corporações. Por fim, ainda que venha a ser o representante dos interesses objetivos dos sindicatos no Parlamento, vê-se muito mal como se impediria a abertura do *gap* entre representados e representantes, caso estes optem, por exemplo, por se tornarem políticos profissionais, abstraídos de suas bases (lembrando também que o modelo hegeliano inclui a não remuneração dos seus deputados); em sentido inverso, não se vê como os representantes poderiam escapar dos interesses ditados pelos sindicatos e já postos de antemão à sua atuação, tornando-os então meros delegados dos mesmos, impedindo qualquer intento de real deliberação na assembleia, o que estancaria a relação circular que Hegel tenta estabelecer. No limite, corre-se o risco de fazer retornar o sentimento de oposição entre povo e governo.

Laceando um pouco a rigidez do nó da nossa analogia, um outro paralelo a despontar aqui seria então de tomar o modelo de representação em questão como uma prefiguração de qualquer vínculo associativo oriundo da sociedade civil que possa, de alguma forma, reverberar na esfera política e na opinião pública. Pensa-se, é claro, no procedimento de representação

⁵³⁰ LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*, op. cit., p. 108: “Também Hegel, que teoriza as ‘corporações’, atribuindo-lhes funções não muito diversas daquelas desempenhadas pelo nascente movimento sindical, e que, de qualquer modo, explicitamente polemiza contra o argumento, caro ao individualismo liberal, segundo o qual as associações de ofício constituíam uma violação do “assim chamado direito natural” do indivíduo singular de fazer uso das próprias forças (Rph., § 254), contratando a venda destas sem intervenções externas de nenhum gênero, mas fazendo valer exclusivamente a própria liberdade”. HONNETH, Axel. *Direito da liberdade*, op cit., p. 428: “as organizações de auxílio mútuo [...] que era uma continuidade de práticas semelhantes às dos períodos pré-industriais, comparáveis às práticas ‘solidárias’ que Hegel preconizava para as corporações de profissões organizadas”.

eletivo, sobretudo na forma partidária⁵³¹. Nessa forma, a fidelidade dos membros deriva menos da confiança dos representados em um sujeito em particular e mais da ideia, da causa, que o partido, encarnado por ele, representa. Por isso, igualmente, o sentido de pertencimento social que o partido oferece aos seus filiados e votantes.

Entretanto, a associação entre corporações e partidos nos faz enxergar mal o que está em jogo. Pois, como esclarecido pela caracterização ideal-típica de Bernard Manin, embora os partidos se apresentassem contra a velha estrutura parlamentar dos notáveis, assinalando a desaparecimento do elitismo político até então em vigor, uma rápida passada de olhos nos permite constatar, já começo do século XX⁵³², a brecha aberta entre dirigentes e as suas bases. Essa “nova elite” que se forma no seio do partido provinha de fato da sociedade civil, porém se ganhava, rapidamente, o estatuto de uma burocracia a trabalhar no parlamento. Este, por sua vez, passou refletir as divisões de classes na sociedade civil. Explica-se daí que sociedades economicamente estabilizadas puderam ganhar uma alta estabilidade eleitoral, esta espelhada na forma partidária (mesmo que ao preço da desmotivação política, como visualizado no segundo capítulo).

Isso porque, ainda segundo o comentador, no modelo de partidos, o representante tem pouco espaço para atuação livre. Na verdade, ele está “obrigado com o partido, a quem deve sua eleição”, repetindo, em certo sentido, uma encenação de mandato imperativo. Embora deva se reconhecer a existência das coalizões partidárias que pudessem alterar o programa político inicialmente proposto por um deputado, ao fim e ao cabo, quem decidia ou rejeitava a adesão do partido era a sua burocracia dirigente, por critérios baseados em interesses de manutenção dos cargos e dos poderes em disputa. Dentro desse cenário de limites estreitos, também a opinião pública se verá dividida pela imprensa com orientação política e pela imprensa de partido, elas mesmas pouco expostas que estão à opinião da oposição. No fundo, a divisão da opinião pública coincide com a divisão econômica da sociedade e com as respectivas divisões

⁵³¹ VIEWEG, Klaus. *O Pensamento da Liberdade*, op. cit., p. 480: “A determinação do *estamento político*, da corporação política não pode, contudo, ser restringida a mero pertencimento ao princípio de atividade. Hegel expande esse limite na medida em que compreende a *comuna* como uma corporação própria. Associações de interesses políticos, movimentos civis e *partidos* particulares podem ser inseridos aqui sem qualquer problema e valer como aquelas associações nas quais os cidadãos não se unem apenas por conta de suas atividades profissionais particulares, mas por motivos mais substanciais e que compreendem também a corporação: por exemplo, justiça social, meio ambiente saudável, segurança interior, garantia dos direitos civis etc”.

⁵³² A referência de base para o autor é o estudo clássico de Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, publicado por primeira vez em 1911, no qual o sociólogo alemão analisa empiricamente o funcionamento do princípio de distinção que caracterizaria toda e qualquer formação partidária.

eleitorais. Como consequência, já deve estar claro, não há de fato deliberação a nível parlamentar. A discussão pública e os espaços de deliberação terão sim seus lugares, mas agora restritos ao interior do partido. Por sua vez, o parlamento se converteu num instrumento de mensuração e registro da força relativa dos interesses sociais em conflito, figurados de antemão pelas decisões dos partidos⁵³³. Tudo isso sinaliza um enrijecimento das posições, embora o funcionamento dos debates parlamentares aparente o contrário.

Em datação e caracterização bastante similar, também Habermas irá notar que, no centro da mudança estrutural da esfera pública em questão, “os partidos são instrumentos de formação da vontade, mas não está na mão do público, e sim daqueles que determinam o aparato partidário”, a tal ponto que o “o parlamento é reduzido a uma comissão de facções” e o deputado “recebe, de fato, um mandato imperativo do seu partido”. Mais uma vez, a ilusão de “participação ativa” trazida pelo sufrágio universal e carregada pelos partidos de massa acaba por transformar a função do parlamento, o qual não mais pode ser visto como o centro de continuidade entre “a discussão pré-parlamentar com a discussão parlamentar, a unidade da esfera pública e da opinião pública”⁵³⁴. Do ponto de vista que nos interessa, a mudança que advém com os partidos de massa significaria o fim da esfera parlamentar enquanto local de deliberação pública, por onde o caráter de circularidade do modelo hegeliano pode ter lugar, já que faz ressoar a contradição da opinião pública a nível político (embora saibamos que Habermas enxergue o caráter meramente integrativo da opinião pública na filosofia de Hegel), e deste nas diversas esferas da sociedade civil, inclusive corporativas. Fica, com isso, impossibilitada a tradução direta do nosso modelo por uma representação partidária.

Nem sindicatos, nem partidos. Afinal, do que se trata exatamente o modelo aqui disposto? É possível aproximá-lo a alguma teoria mais recente? Para responder a essas questões, gostaríamos de examinar a representação hegeliana à luz de três importantes teorias contemporâneas da representação. Nota-se desde já: em vista do espaço disponível nesse trabalho, não se tratará de adentrar a fundo nas referidas teorias, extenuando o seu desenrolar

⁵³³ MANIN, Bernard. *The principles of representative government*, op. cit., pp. 206-218.

⁵³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*, op. cit., pp. 430-440. Lembremos que esse era exatamente o temor hegeliano, a saber, de que o partido se transfigurasse em mera facção, em rigidez das posições particulares agora elevadas a nível parlamentar. O cenário de disputa entre facções, cujo desfecho radical aparece na Revolução, só poderia ser evitado, segundo Hegel (tomando o caso inglês como modelo), caso o partido se mantivesse orientado aos interesses gerais (*allgemeinen Interessen*) do Estado, mas, para isso, a esfera deliberativa parlamentar seria fundamental. Adotando o quadro acima esboçado, pode-se dizer que o temor de Hegel tinha relação menos com a entrada das massas no poder legislativo e mais com a deturpação da esfera deliberativa oriunda do enrijecimento da forma partidária.

conceitual. Antes, procedendo de forma bastante breve, pretendemos demonstrar como o modelo hegeliano orbita, ou melhor, paira sobre todas as três, ainda que em nenhuma delas o nome Hegel apareça.

A primeira aproximação se encontra no trabalho de André Laval et al., no qual os autores buscam apresentar uma teoria da representação capaz de responder às novas instâncias de mediação entre representantes e representados, aos novos espaços de deliberação e aos novos atores da sociedade civil em atuação no mundo contemporâneo. Nesse sentido, ao procurarem um modelo de representação que ultrapasse aqueles limites estruturais dos partidos, os autores conceituam o que chamam de “representação política pós-liberal”, forma essa caracterizada por uma representação coletiva “através de um conglomerado heterogêneo de organizações civis que atuam em nome de subpúblicos e/ou minicomunidades, diferindo da representação de interesses pessoais ou de indivíduos, própria da democracia liberal, sem corresponder, no extremo oposto, com a representação do bem comum ou da nação”. Reduzida a espaços coletivos menores (diminuindo o seu grau de abstração), o modelo não se propõe, exatamente, a alçar um cargo representativo, permanecendo antes como uma esfera de pressão e controle “*perante o poder*”⁵³⁵.

Para melhor fundamentar a proposta, os autores lançam mão justamente da noção de representação virtual de Burke. Vimos acima que no cerne desta estava a representação de interesses objetivos, muito similar ao modelo hegeliano. Porém, aqui, os autores a resgatam para operar mecanismos de inclusão política, sobretudo na representação dos interesses de minorias que permanecem fora dos debates parlamentares. Nessa lógica, embora ponderem que não seja possível sustentar, hoje, “a existência de interesses objetivos aos quais as pessoas estariam adscritas e cuja concretude permitiria sua representação obviando quaisquer procedimentos de consulta”, a representação virtual pode sim surgir como força alternativa de participação política para além dos limites da estrutura eletiva, posto que “diz respeito a questões cuja proximidade com o representado reduz consideravelmente o problema da ausência de interesses articulados em preferências, de opiniões ou inclusive de perspectivas, capazes de orientar as decisões do representante”⁵³⁶. Também aqui a aposta na força

⁵³⁵ LAVALLE, Adrián Gurza; HOUTZAGER, Peter P.; CASTELLO, Graziela. Democracia, pluralização da representação e sociedade civil, op. cit., p. 85-89.

⁵³⁶ Ibid., p. 92.

vinculatória de representantes e representados, advinda da redução do espaço deliberativo e da proximidade entre os agentes, o que permite tornar claro os interesses objetivos em pauta⁵³⁷.

Ora, tudo isso denota o aspecto de atualidade que a teoria hegeliana da representação possui, embora esta seja mais completa que aquela e pressuponha outros mecanismos de funcionamento, como por exemplo, do ponto de vista da separação dos poderes. De todo modo, não deixa de reverberar na teoria de Laval, sobretudo por meio do fio teórico da representação virtual burkiana, inquietações e soluções sinalizadas pelo próprio Hegel.

Já uma segunda aproximação aparece na interpretação de Nadia Urbinati da representação política. Criticando aqueles que, de modo reducionista, a compreendem exclusivamente como o ato de deliberação e decisão, ela propõe uma compreensão alargada do conceito, mostrando o seu caráter de “circularidade entre instituições e a sociedade”. Essa circularidade, por sua vez, é “constantemente recriada através de um processo político de atividade dinâmica”, cujo cerne está na ativação de “uma corrente comunicativa entre sociedade política e civil”. Segundo a teórica, a “representação política invalida a opinião de que a sociedade é a soma de indivíduos dissociados que competem e se unem, votam e agregam preferências por atos discretos de livre escolha”, como enxergaria a crítica hegeliana ao modelo abstrato do *one (wo)man one vote*. O erro dessa crítica, inclusive de Hegel, consistiria em esquecer que os votos traduzem *ideias*, e não somente preferências individuais, espelhando a complexidade de opiniões e de influência política em circulação no bojo da sociedade. Desse modo, o voto em um candidato “reflete a *longue durée* e efetividade de uma constelação de opiniões políticas”⁵³⁸. Reflete assim a atratividade de uma plataforma política ou de um conjunto de demandas elaboradas ao longo do tempo.

Pode-se dizer que estamos em terreno vizinho ao modelo hegeliano⁵³⁹. E avizinhamo-nos ainda mais quando Urbinati estende o argumento, afirmando, em termos ligeiramente

⁵³⁷ É bem verdade que, diferente do modelo hegeliano, não há aqui qualquer pretensão de representação *no* poder e, exatamente por isso, fica ao abrigo do dilema que surge com o mandato independente, no qual o representante está potencialmente distante do seu eleitorado. Também por esse motivo, não há verdadeiramente qualquer participação ativa em jogo. Ocorre o contrário, não há mais igualdade de participação em cargos públicos e nem de eleição de representantes. Conserva-se apenas o monitoramento e a pressão. Ora, mas nessa cidadania duplamente rebaixada não estaríamos aumentando o fosso com os representantes parlamentares, justamente o contrário do que se pretendia? Abrindo mão do mecanismo representativo institucional, não estaríamos reconvocando um parlamento de notáveis, diante dos quais podemos tão somente monitorá-los?

⁵³⁸ URBINATI, Nadia. *Representative democracy: principles and genealogy*. University of Chicago Press, 2006, pp. 22-31.

⁵³⁹ Em realidade, Urbinati cita Hegel por diversas vezes, sem, no entanto, considerar a teoria hegeliana das corporações uma única vez.

similares aos utilizados no presente estudo, que a representação “*transforma e expande a política na medida em que não apenas permite que o social seja traduzido no político; ela também promove a formação de grupos e identidades políticas. Acima de tudo, ela modifica a identidade do social*”⁵⁴⁰. Para ela, a representação possui tal capacidade justamente porque é circular (e não pontilhada, como vimos no primeiro capítulo, com o modelo da vontade geral), ou seja, ela se expande para além do voto, reverbera nas instâncias deliberativas e volta a cargo na opinião pública: “a representação não pertence apenas aos agentes ou instituições governamentais, mas designa uma forma de processo político que é estruturada nos termos da circularidade entre as instituições e a sociedade, e não é confinada à deliberação e decisão na assembléia”⁵⁴¹.

O ponto fulcral para isso tudo está na atuação dos partidos políticos. Estes devem ser compreendidos como instâncias de referência que possibilitam aos cidadãos e representantes se reconhecerem uns aos outros. Mais, o partido político “traduz as várias instâncias e particularidades em uma linguagem que é geral e tenciona representar o geral”, de modo que, explicitamente contrária à interpretação que vimos acima, o partido é, para a teórica italiana, “uma manifestação ativa do geral em vez de uma apropriação geral por um particular” (em vocabulário fortemente hegeliano). Os partidos expressam, nessa linha, muito mais do que interesses instrumentais e formações orgânicas de burocracias, eles possibilitam “a integração da multidão”⁵⁴², unificando as ideias e interesses da população⁵⁴³. Aqui, portanto, testemunhamos a recuperação do modelo representativo circular, da força de integração da multidão, da consideração da imbricação recíproca do social e do político por ele possibilitada, tudo isso numa configuração bastante próxima daquela de matriz hegeliana.

Num terceiro movimento aproximativo, Iris Young fará uso do conceito derridiano de *différance* para pensar uma outra concepção de representação. Nele, trata-se sobretudo de

⁵⁴⁰ Ibid., p. 37.

⁵⁴¹ Ibid., p. 24.

⁵⁴² Ibid., p. 38.

⁵⁴³ A aposta nos partidos cobrará um alto preço da autora, que terá dificuldades de compreender o fenômeno dos políticos sem partidos ou, como ela chamará mais a frente, da democracia de *audience*. Já passamos, no segundo capítulo, pela descrição dessa fórmula. Ao tomar os partidos pelo lado exclusivamente agregador, a autora não vê que, no mecanismo interno dos mesmos, subjaz a possibilidade de seu declínio em formas personalistas. Já o sabemos pela análise hegeliana e, igualmente, pelo estudo das formas populistas. Portanto, o que Urbinati vê como ruptura, nós tentamos colocar como uma continuidade sempre latente. Ao tomar o novo fenômeno representativo enquanto “espécies ainda mais endêmicas de radicalismo ideológico”, que não podem “ser consideradas um ideal de representação democrática” (Ibid., p. 39), afastando-o inteiramente de seu modelo normativo, não se sabe mais se os partidos de que ela fala realmente funcionam dessa maneira ou da maneira que ela gostaria que eles funcionassem, ou, o que é pior, que eles um dia funcionaram.

abandonar a busca por uma “metafísica da presença” nas relações de representação, a qual apenas recoloca as polaridades já vistas por nós. Ao contrário, para a filósofa “pensar as entidades em termos de *différance* mantém-nas em sua pluralidade, sem requerer sua unificação numa identidade comum”, ou seja, nele “as coisas são similares sem serem idênticas e são diferentes sem serem contrárias entre si, dependendo do ponto de referência e do momento em um processo”⁵⁴⁴. Enfatiza-se, aqui, muito mais o processo e o relacionamento entre as partes e não a substancialidade fixa de cada uma delas.

Como consequência, afirma a filósofa, o representante não deve ser pensado como um substituto daqueles que representa, mas tampouco deve expressar algum tipo de vontade unívoca de seu eleitorado: “representante não pode retratar nem a identidade de qualquer outra pessoa nem a identidade coletiva de um eleitorado”. Nessa perspectiva, está dada a possibilidade de uma ampliação, de uma pluralização do campo representativo, uma vez que, segue ela, a representação política encarna não somente os interesses imediatos dos indivíduos, mas também as suas opiniões fundadas em práticas sociais ou visões de mundo (ideias, no sentido da Nadia Urbinati) e, principalmente, aqueles “aspectos da experiência de vida, da identidade, das crenças ou atividades mediante os quais uma pessoa tem afinidade com outras”. Traduzindo, falamos, nesse nível, da proposta de “representação de perspectivas”, conceito no qual o que importa é trazer à luz o aspecto relacional de grupos sociais que compartilham experiências, que possuem “compreensões diferenciadas dos eventos sociais” e, por isso, “possuem pontos de vista semelhantes”. Numa aproximação ao nosso modelo hegeliano, afirma ela que “compartilhar uma perspectiva” propicia uma “afinidade” entre os participantes, no entanto, ressalta Young, essa captura da “sensibilidade da experiência do posicionamento num grupo”⁵⁴⁵ não especifica um conteúdo dado de antemão.

Poder-se-ia questionar, é claro, se no modelo da representação de perspectivas não encontraríamos exatamente a volta de uma metafísica da identidade, enrijecendo e reafirmando as posições socialmente já estabelecidas. Ou seja, se não estaríamos falando de uma volta da representação descritiva. Ao que a autora responde negativamente, pois a representação de perspectivas se propõe muito antes a “iniciar raciocínios do que extrair conclusões”⁵⁴⁶. Ela é,

⁵⁴⁴ YOUNG, Iris Marion. Representação política, identidade e minorias. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 2006, p. 148.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, pp. 157-165.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 163. Luiz Felipe Miguel chama a atenção para o fato de que, nessa proposta, uma vez mais o representante se estabelece sem nenhum tipo de mecanismo de *accountability* por onde os eleitores possam cobrar suas posições. Além disso, mais problemático ainda é o fato de que a autora não deixa ver se a distinção entre os eleitores e os representantes, embora oriundos de uma perspectiva comum, possa aumentar a tal ponto que se

portanto, um ponto de partida para as discussões públicas/parlamentares e não de chegada. Observa-se novamente a atualidade da proposição hegeliana agora através das lentes teóricas de Young, muito embora, cabe advertir, o filósofo alemão formule um arcabouço teórico com distintos pressupostos, os quais não entram em consideração aqui.

Modelo circular, mediação recíproca entre o social e o político, integração da multidão, representação de interesses e de perspectivas de grupos sociais. Em resumo, à luz de algumas das teorias mais recentes, podemos figurar a força da noção hegeliana da representação, cogitando assim a possibilidade de pensá-la de maneira atualizada, como uma teoria dentre outras no espectro de abordagens da questão. No entanto, sendo a proposta cabível, também ela não estará livre de críticas. Vejamos, na seção a seguir, algumas delas.

4.4. ... e os seus pontos cegos

Se o tópico anterior tratou de sustentar a tese de uma originalidade da concepção hegeliana de representação corporativa, buscando inseri-la num debate com algumas das teorias políticas da representação mais recentes, logo, não há como escapar de uma tratativa mais atenta do seu contraponto, ou seja, dos pontos cegos desta concepção. Desse modo, no que se segue, tentaremos rastrear alguns dos limites da teoria representativa de Hegel⁵⁴⁷. Tratar-se-á, por conseguinte, de estabelecer possíveis impasses teóricos que inviabilizariam uma teoria genuína da representação, sejam eles, por assim dizer, mais “internos” ao constructo hegeliano, sejam mais “externos”, como é o caso do quarto, fruto de uma análise comparativa⁵⁴⁸.

Em primeiro lugar, a crítica mais reluzente. Embora faça sentido do ponto de vista interno à sua filosofia - segundo a qual voto individualizado e abstração aparecem como sinônimos, tendencialmente corrosivos à racionalidade do Estado -, o expediente de deputação por confiança, espécie de reavivamento da representação virtual burkiana, corre o risco não apenas de anular a expressão subjetiva moderna no aparato político, mas de retomar uma forma

retome os impedimentos e problemas dos vínculos fracos. Um terceiro ponto crítico diz respeito ao fato de que “o mecanismo de geração da perspectiva permanece dentro de uma caixa preta” e, com isso, diante da diferenciação social e dos diversos ramos de interação social experimentados pelos indivíduos na sua vida cotidiana, fica difícil saber “como isso gera uma visão distinta do mundo social” e por onde uma representação autêntica pode se alçar a essa condição (2014, p. 216-222). Em outras palavras, como uma visão distinta do mundo social realmente ser elevada à condição de representatividade? Seria através do sofrimento social experienciado sobretudo pelas minorias? A exclusão política por parte de setores da sociedade civil? Como dizer que uma perspectiva não entrará em contradição com outra, uma vez que a diferenciação social ocasiona diversas experiências coletivas?

⁵⁴⁷ Nota: não trataremos aqui da crítica de Marx à *Filosofia do Direito* de Hegel, pois esta demandaria um espaço à parte para fazer se valer uma análise rigorosa das posições ali presentes.

⁵⁴⁸ Naturalmente, outras questões poderiam entrar no escopo da seção, porém, resolvemos delimitá-la às quatro principais por nós encontradas.

de deputação pré-eleitoral, demasiado arcaica. Sob essa perspectiva, ao fazer uso do mesmo conceito para abalizar um modelo de representação estendido às novas formas de participação política, aos novos atores da sociedade civil e às novas formas discursivas do mundo contemporâneo, Gurza Lavalle, Houtzager e Castello expõe-se ao mesmo risco.

Ganha-se, é verdade, sobretudo no caso hegeliano, um modelo no qual o elo entre representantes e representados é fortalecido, seja pela proximidade que os ata à corporação e aos assuntos dela decorrentes, seja pelo impedimento à especialização política por parte do representante. Por outro lado, é inegável também que, “na ânsia de legitimar uma forma de representação pós-eleitoral, Gurza Lavalle, Houtzager e Castello acabam resgatando um argumento pela legitimidade da representação pré-eleitoral. Ao proceder assim, eles jogam fora a criança junto com a água do banho”⁵⁴⁹. Guardadas as devidas proporções e situações históricas, não valeria a mesma crítica ao modelo hegeliano? Não teria ele desvinculado, de modo excessivo, a representação da participação subjetiva? No afã de desvincular o âmbito político dos resíduos problemáticos originados de subjetividades apolíticas, cuja formação ainda não se completara, não teria Hegel descartado também a possibilidade de expressão da liberdade subjetiva, a qual encontrara campo legítimo na esfera da sociedade civil?

Passemos agora à segunda questão na qual a plebe reaparece como ponto fugidio do mecanismo representativo delineado. Pois se, de fato, como vimos acima, as corporações funcionam como um núcleo dinâmico resolutivo dos diversos problemas constatados por Hegel, elas não o serão para todas as mazelas produzidas pela sociedade civil. Com efeito, lembremos como Hegel contrapõe dois tipos de trabalhadores: o “homem de ofício [*Gewerbsmann*, referindo-se ao indivíduo singular que integra o estamento industrial]”, membro de uma corporação de trabalho, ao “trabalhador diarista”, “que está disposto a um serviço contingente singular”⁵⁵⁰. O primeiro, como membro da corporação, não trabalha para um ganho isolado e acidental, para os seus puros interesses egoísticos, mas “para todo o âmbito, o universal da sua subsistência particular”⁵⁵¹. Como sabemos, é preciso que o trabalho do particular esteja ligado à uma coletividade, a uma associação, por meio da qual o seu fim consiga ultrapassar aquela imediatez da carência individual, ainda que esse fim mais amplo não seja ainda o universal.

⁵⁴⁹ AVRITZER, Leonardo. Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimidade da ação, op cit., p. 451

⁵⁵⁰ FD, § 252, p. 394. Trad., p. 526.

⁵⁵¹ Ibid., loc. cit.

Ora, já se antevê como os “diaristas” estarão inaptos para receber uma tal classificação. Desvinculados de qualquer laço corporativo por onde se possa estabelecer vínculos de solidariedade, proteção econômica e reconhecimento, eles trabalham unicamente para o ganho imediato e individual. Estamos diante de um quadro de necessidade econômica ou de disposição ética? A resposta passa pelos dois âmbitos. Por um lado, está o paradoxo no qual a sociedade civil, por mais rica que seja, continuará a gerar uma massa de pobreza, a plebe⁵⁵², colocando-a à deriva das oscilações do mercado e, presume-se, do tipo de trabalho obtido. Por outro lado, Hegel afirma que, quando não for membro de uma corporação, “o singular está desprovido de *honra estamental*, reduzido pelo seu isolamento ao lado egoísta de sua ocupação, não sendo a sua subsistência e a sua fruição nada de *estável*”⁵⁵³. Desse modo, sem a corporação, o indivíduo trabalhador se encontra isolado de qualquer vínculo estável, por onde retornam aqueles interesses imediatos mais egoísticos que vimos atuar na sociedade civil. Mas enquanto parte da plebe, não se torna mais difícil ao indivíduo participar de um trabalho estável numa corporação?

Na verdade, devemos dar um passo atrás e pensar na possibilidade de o indivíduo *optar* por não escolher nem mesmo um estamento, pois julgaria assim “erradamente que se entregaria a algo inferior se ele entrasse num estamento”. Nesse caso, então, ficam-lhe bloqueadas as portas de acesso a qualquer universal e ele será “mera pessoa privada”⁵⁵⁴. Em outras palavras, temos diante de nós a ilustração da possibilidade de volta ao plano epistemológico da abstração da sociedade civil. Esse retorno, no entanto, não o recolocará no caminho ascendente do vínculo abstrato pelo trabalho universal, pelo estamento, pelas corporações etc., já que, dessa vez, houve uma escolha: a escolha pela singularização atomizada. Respeitando a tese do institucionalismo fraco que permeia esse trabalho, torna-se patente a possibilidade de uma atitude como essa (o Estado não obriga o singular a se tornar universal, pois não se trata de um *Zwangstaat*).

Hegel ata uma questão de matriz econômica, a geração contínua da plebe, a uma de fundo epistemológico, o qual já vimos aparecer: “de que pertence à maneira de ver da população, ao ponto de vista do negativo em geral, pressupor, da parte do governo, uma vontade má ou menos boa”⁵⁵⁵. Esse “ponto de vista do negativo” se traduz por uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) específica: “a pobreza em si não torna ninguém parte da plebe: esta é determinada

⁵⁵² Ibid., § 245, p. 390. Trad., p. 518: “aqui se torna manifesto que, no seu excesso de riqueza, a sociedade civil não é suficientemente rica, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe”.

⁵⁵³ Ibid., § 253, p. 295. Trad., p. 527.

⁵⁵⁴ Ibid., § 207 A, p. 360. Trad., p. 475.

⁵⁵⁵ Ibid., § 301, p. 469. Trad., p. 633.

somente pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela indignação interior (*Empörung*) contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc.”⁵⁵⁶. Temos assim uma teoria bifronte da plebe, de matriz econômica, mas não de *determinação* econômica. Por isso, aquele negativo em geral e a indignação - ambos abstratos - regressam à quadratura da sociedade civil, porém, dessa vez repostos por uma escolha, uma opção subjetiva.

Ora, tendo isso em vista a tese do institucionalismo fraco, podemos admitir então, seguindo Frank Ruda, que “se a população se faz contingentemente ao desenvolver uma atitude que suplementa o fato de estar na pobreza, pode-se inferir que qualquer pessoa pode transformar a si mesma em uma parte da população. Isso significa que todo mundo na sociedade civil é latentemente pobre e, portanto, latentemente população”. Por consequência, “a indignação da população em sua dimensão latentemente universal indica, portanto, que o vínculo social já foi quebrado”⁵⁵⁷. Se for válida a hipótese, restaria saber como e se a arquitetura hegeliana pode, realmente, sanar o vício que ela mesma entreviu. Em outras palavras, como poderia a sua matriz representativa dar conta do risco que a plebe expressa para a sua filosofia política?

O terceiro aspecto discutível diz respeito ao tímido tratamento dado pelo filósofo ao papel da imprensa. Como vimos no terceiro capítulo, a formação para o político é bifronte: pelo lado “interno”, as corporações cumprem a função de redirecionar as subjetividades para a esfera política, dotando-as da capacidade de universalização necessária para tal, cuja concretização se dá em ato pela “escolha” de um representante de seu grupo; pelo lado “externo”, é a publicização dos debates da Assembleia que retroagem sobre os membros da corporação, preenchendo-os com as informações necessárias acerca dos debates, interações e justificativas de decisões políticas por parte dos parlamentares. Assim, o lado externo mantém o tom político no social, recalibrando, se necessário for, as opiniões dos membros sobre os atos de seu representante - a correção dos juízos de que falamos acima -, convertendo o modelo em um mecanismo circular.

Ocorre que há um importante pressuposto a operar aqui, a saber, o de uma imprensa formalmente neutra, de caráter meramente transmissora dos debates, como se a informação pudesse chegar “limpa” aos membros da sociedade civil. Ora, não seria preciso esperar muito para que a imprensa de um modo geral fosse encapsulada pelos princípios comerciais que regem

⁵⁵⁶ Ibid., § 244, A, p. 389-90. Trad., p. 517.

⁵⁵⁷ RUDA, Frank. A população ou: o fim do Estado hegeliano. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 16, n. 28, 2019, pp. 6-17.

qualquer outra empresa. O tema já seria escancarado em território francês pouco após a morte de Hegel, em 1837, com o livro de Balzac, *Ilusões Perdidas*⁵⁵⁸. Difícil saber até que ponto Hegel conseguiria visualizar uma mudança acelerada do comportamento midiático. De todo modo, a debilidade dos operadores de publicização, perceptível hoje, parece admitir uma falibilidade no próprio sistema, a menos que se possa falar de um controle da imprensa. Vejamos como Hegel enxerga a questão no intrincado parágrafo 319 da *Filosofia do Direito*.

Lá, o filósofo chega a um impasse: tem de tratar do problema da censura de dentro de um contexto político marcado, ele mesmo, por uma crescente repressão, tornada ampla após a Convenção de Karlsbad, ocorrida em 1819, como vimos acima⁵⁵⁹. No entanto, Hegel não utiliza o termo censura uma única vez, e mais, mostra-se contra a mesma, ressalvada a condição de que se não se caia no polo oposto: desde que não se traduza a liberdade de imprensa por liberdade de se fazer e de dizer o que quiser, pois “definir a liberdade de imprensa como a liberdade de dizer e escrever *o que se quer* é equiparável a declarar que a liberdade em geral é a liberdade de *fazer o que se quer*”. Ou seja, a dificuldade toda está em desvincular a liberdade de imprensa do mero opinar subjetivista, ainda que, ao fim e ao cabo, este venha a se tornar o veículo necessário daquela. Disso se segue que Hegel não propõe proibir a expressão da opinião pessoal, como poderia parecer à primeira vista. Antes, no seu edifício político deve estar garantida “a satisfação daquele impulso que sente um prurido de dizer e ter dito a sua opinião”⁵⁶⁰. Sendo assim, como impedir então a subordinação da imprensa à força do mero opinar subjetivo? Como desassociar coisas tão intimamente ligadas?

Hegel nos oferece duas garantias (*Sicherung*) contra esse deslize. De modo breve, a *Sicherung* será, concomitantemente, garantia de liberdade de imprensa (a sua proteção, a sua preservação diante do poder estatal) e garantia *contra* a liberdade da imprensa (contra os “excessos” que ela engendra). Assim, primeiro temos uma garantia direta, a qual se exerce

⁵⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*, op. cit., § 20. O parágrafo apresenta a transformação do papel jornalístico, de sua oligopolização comercial derivada da crescente abertura à entrada de interesses privados, seguida da reação estatal, a qual transforma a imprensa em prolongamentos corporativos estatais, até a conclusão de sua dependência das *public relations*, cuja função primária é gerar consentimento no público, que, no entanto, crê estar ainda formando livremente a sua opinião mediante razões. Diante disso, Habermas falará de uma refeudalização da esfera pública.

⁵⁵⁹ A rigor, como nos lembra Jacques D’Hondt, no artigo *Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura* (2009, pp. 107-111), a censura prussiana já vigorava desde antes. O próprio Hegel fora alvo da censura enquanto redator-chefe da Gazeta de Bamberg (1807-1808), muito provavelmente motivando-o ainda mais a se mudar para Nuremberg, onde se tornaria professor e diretor do Liceu. No entanto, a partir das resoluções de Karlsbad, em 1819, o clima político geral de vigilância geral ganhou tons fortemente repressivos, adentrando também nas universidades e outras instituições.

⁵⁶⁰ FD, § 319, p. 486. Trad., p. 660.

através de dispositivos legais, que podem ser utilizados preventivamente ou, posteriormente, como punição aos excessos da liberdade de expressão. A garantia direta da comunicação pública deve ter em vista o fato de que a expressão livre da opinião é, em si mesma, um direito objetivo *no* Estado. Por esse motivo, essa garantia funciona, igualmente, como uma garantia do correto ordenamento jurídico, ou seja, funciona como proteção da imprensa contra o arbítrio e a contingência do poder pessoal dos censuradores. Como nota Jacques D’Hondt, a questão deve ser lida dentro do seu contexto:

Quando Hegel diz que no Estado racional, a liberdade de expressão é “garantida” - vai contra as visões de Metternich, do Czar e do Rei da Prússia. Quando acrescenta que é garantida por medidas judiciais e policiais, contradiz a sua prática cotidiana. Os soberanos da Santa Aliança não sonham garantir a liberdade da imprensa contra os seus próprios excessos, mas precisamente limitar, com excessos, esta liberdade e suprimir tanto quanto possível esta imprensa⁵⁶¹.

Por outro lado, a garantia indireta só pode ser lida dentro do quadro mais geral da arquitetura política hegeliana, pois refere-se a uma espécie de autorregulação dos efeitos da comunicação livre, “fundada principalmente na racionalidade da Constituição, na estabilidade do governo, em seguida, também, na publicidade das assembleias estamentais”⁵⁶² de modo que, quando se obedece os fundamentos mínimos de racionalidade dos debates - quando se trata de uma real esfera deliberativa sobre os interesses do Estado -, remanesce pouca coisa de relevo a ser acrescentado pelos jornais e imprensa de modo geral. Os debates das assembleias já esclarecem a opinião pública⁵⁶³, exprimem todas as potencialidades e seus interesses sobre os assuntos públicos, levando assim as opiniões de imprensa à “inocuidade”⁵⁶⁴.

Opera novamente aquele bom senso através do qual a opinião pública saberá discernir a verdadeira comunicação pública do “discurso superficial e odioso”, de tal modo que este é recebido com “indiferença e desprezo”⁵⁶⁵. Vê-se logo a amarração de pressupostos aqui à espreita: o bom senso da opinião pública pressupõe a publicidade das assembleias, dentro das

⁵⁶¹ D’HONDT, Jacques. Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura. *Contradictio*, v. 2, n. 1, 2009, p. 120.

⁵⁶² FD, § 319, p. 486. Trad., p. 660. Ainda conforme D’Hondt, oculta-se no trecho uma forte crítica ao Estado prussiano: “Não se força o texto, seguindo este raciocínio: não haveria necessidade de garantias diretas da liberdade de expressão, se as garantias indiretas fossem asseguradas. E, assim, dado que as primeiras são requeridas, é que as segundas fazem falta! Em outros termos: se a liberdade da imprensa não é inofensiva, o Estado tem que apenas se prender a ele mesmo: não detém as qualidades que suscitam esta inocuidade. Sofre assim os ‘excessos’... que provoca: se não houvesse nada a criticar, não haveria crítica” (2009, p. 122).

⁵⁶³ Sobre esse aspecto, lembra D’Hondt que “as Dietas [Assembleias políticas] regionais da Prússia não publicam de forma precisa os seus debates. Depois e, sobretudo, porque Metternich mantinha essencialmente a interdição de tal publicidade nos países da Santa Aliança, que eram ‘afligidos’ por assembleias de estados” (1999, p. 124).

⁵⁶⁴ FD, § 319, p. 486. Trad., p. 661.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, loc. cit.

quais se pressupõe um bom nível de debates, com orientação a fins universais, o que, por sua vez, pressupõe um bom nível dos deputados entrantes etc.

Talvez seja por isso, diante dessa cadeia de pressupostos um tanto tíbios, que Hegel, logo a seguir, pareça hesitar na sustentação da garantia indireta ao retomar o fenômeno da ambiguidade da opinião pública, na qual “de resto, segundo a natureza da Coisa, em parte alguma o formalismo se aferra de maneira tão obstinada a algo se deixa tão pouco instruir quanto nessa matéria. Pois o seu objeto é o que há de mais fugaz, de mais particular, de mais contingente, ele é a suprema contingência do opinar na infinita variedade de conteúdo”, de modo que tal indeterminidade da expressão subjetiva - talvez o caso de maior apego à formalidade do subjetivismo na obra hegeliana - encontra o seu freio em dois terrenos: na “pena propriamente dita”, transformando a contingência do livre expressar em necessidade de atuação do sistema legal contra seus excessos (esquema esse já revelado pelo papel da pena no § 218), e na tolerância por parte daqueles atingidos pelas injustiças da imprensa, desprezando-as como fizera César com as críticas recebidas de seus soldados, cujo efeito seria então privá-las de seus efeitos nocivos, numa espécie de reversão crítica⁵⁶⁶. Ora, mas a a opinião pública não depende também da imprensa para a sua própria *bildung*? Se sim, como pode desprezá-la?

Para concluir, vejamos o quadro da questão oferecido por Bavaresco e Konzen:

O fenômeno da opinião pública é contraditório, porque contém em si, ao mesmo tempo, a universalidade dos princípios constitucionais, do Direito e da Ética, junto com a singularidade dos direitos e interesses dos cidadãos e da expressão de sua subjetividade. Ora, esta contradição encontra a sua solução através da mediação da liberdade da própria imprensa dentro de um quadro de legalidade. Esta é a força da contradição: Efetivar a mediação da tensão dialética entre os polos opostos do universal e do singular na liberdade da imprensa, garantindo o direito de todo cidadão expressar publicamente a sua opinião⁵⁶⁷.

Correto, porém incompleto. Restaria acrescentar: se a contradição da opinião pública encontra a sua mediação na liberdade de imprensa, então ou essa 1) deverá ser desprezada, mas por aí apaga-se a força de expressão da primeira; ou essa 2) se apega à cadeia de pressupostos

⁵⁶⁶ Ibid., loc. cit.: “Essa Nêmesis má e odiosa é privada de seu efeito pelo desprezo e, desse modo, como o público que forma uma espécie de círculo em torno de tal atividade, é delimitada à alegria maliciosa insignificante e à própria condenação que ela tem dentro de si”. Como nota ainda Jacques D’Hondt, se esse desprezo pelo papel da imprensa for tomado como argumento final da consideração hegeliana, então há motivos para pensarmos que “O desprezo apresentado é apenas um meio tático para incentivar uma liberação que não pode ser reclamada abertamente” (1999, p. 138-143), pois Hegel utilizou a imprensa em diversas ocasiões para publicar seus escritos como também foi, reconhecidamente, um assíduo leitor de jornais de diversos países. Desse modo, fica entrevista a possibilidade da interpretação de um Hegel secreto.

⁵⁶⁷ BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. Cenários da liberdade de imprensa e opinião pública em Hegel. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 50, 2009, pp. 90-1

conceituais, na qual o mínimo deslize parece derrubar o todo; ou então, o que parece ser o mais crível, 3) terá seus limites de ação enquadrados por uma lei de imprensa, a qual se difere do arbítrio contingente da censura e pela qual tanto se evitará os possíveis excessos da liberdade subjetiva quanto também, como interrogamos acima, evitar-se-á a sua captura por interesses econômicos, a sua transformação em uma instituição puramente empresarial. Novamente, Hegel não se detém de maneira suficiente na questão, no entanto, dado a equipagem conceitual aqui revista, parece ser essa a única solução. Pergunta-se: as individualidades presentes na sociedade concederiam legitimidade à tal instituição? Qual o limite, dentro dela, para um livre-arbítrio do censor? Essas e outras questões ficam em aberto no complexo hegeliano.

A última possível objeção, de caráter mais “geral” e de certa forma mais externa à teoria da representação por corporações, concentra-se nonexo um tanto tênue entre sociedade civil e Estado implícito na formulação aqui elaborada. Pois se é verdade que, como buscamos ressaltar, uma das peculiaridades do modelo hegeliano reside no seu institucionalismo fraco, onde o Estado e sociedade civil incidem, de diferentes formas, sobre as corporações, estruturando a dinâmica circular da representação, então, também será verdade que a alteração do peso relativo de cada esfera poderia desestabilizar o edifício.

Com efeito, torna-se fácil imaginar que o Estado, face aos traços de instabilidade encontrados na sociedade civil (os quais buscamos analisar no último tópico do capítulo segundo), pode se ver tentado a interferir diretamente nas operações da mesma, principalmente no seu núcleo dinâmico de relações econômicas. Pode-se imaginar que, diante da crescente competitividade mundial, ou do alto risco de pauperização coletiva provocadas pelas crises econômicas, ou então da demanda, vinda do próprio mercado, por lucros a baixo risco de investimento, o Estado se veja incumbido de atuar nas distintas esferas do próprio mercado, como por exemplo na produção e na distribuição.

Pois bem, uma tal relação poderia se aproximar daquilo que Friedrich Pollock, em 1941, diagnosticou como “Capitalismo de Estado”, um estágio sucessor do capitalismo privado, cujos principais predicados acarretariam problemas nos tipos de interação - tanto entre os sujeitos da sociedade civil quanto entre esta esfera e o Estado - pressupostos por Hegel quando da elaboração de seu modelo. Vejamos, sucintamente, algumas das características desse modelo de capitalismo tematizado por Pollock, de modo a esclarecer melhor o nosso problema:

(1) O mercado é deposto de sua função controladora de coordenar produção e distribuição. Esta função passa a ser desempenhada por um sistema de controles

diretos. Liberdade de comércio, empresa e trabalho passam a estar sujeitas à interferência governamental a tal ponto que elas são praticamente abolidas. Juntamente com o mercado autônomo desaparecem as assim chamadas leis econômicas. (2) Estes controles são adquiridos pelo Estado, que usa uma combinação de velhos e novos dispositivos, incluindo um “pseudomercado”, para regular e expandir a produção e coordená-la com o consumo. O pleno emprego de todos os recursos é afirmado como a principal conquista no campo econômico. O Estado transgride todos os limites traçados para suas atividades em tempos de paz. (3) Sob a forma totalitária de capitalismo de Estado, o Estado é o instrumento de poder de um novo grupo governante, o qual resultou de uma fusão das mais poderosas redes de interesses, a elite na gestão industrial e de negócios, os mais altos estratos da burocracia estatal (incluindo os militares) e os líderes da burocracia partidária vitoriosa. Todos os que não pertencem a este grupo são meros objetos de dominação⁵⁶⁸.

Nessa longa projeção, há pelo menos três alterações em relação ao nosso modelo. Primeiramente, o pleno emprego causa variações nas necessidades de autoprodução de instituições solidárias na sociedade civil, de modo que poder-se-ia perguntar se as corporações ainda teriam lugar enquanto “segunda família” ou se esta seria realocada para o próprio Estado. Da parte deste, caberia indagar a utilidade na manutenção de tais instituições no seio da sociedade (lembremos que ao Estado cumpre a fiscalização e monitoramento das mesmas).

Disso se segue, em segundo lugar, que o espelhamento subjetivo da relação também se altera, pois de fato no Capitalismo de Estado os sujeitos passam a se verem como clientes do Estado⁵⁶⁹, estabelecendo um vínculo distinto daquele caracterizado por Hegel. Não que não exista mais atomismo, mas este é, de certa forma, recompensado pelo tipo de desenvolvimento econômico sustentado pelo Estado. Se isso ocorrer, então recaímos naquele segundo modelo de representação, principalmente na sua forma procedimental, cujas instituições, no seu débil teor vinculatorio, repõem os aspectos de desagregação e despolitização dos indivíduos. Uma vez mais, o Estado ganharia a imagem de simples instrumento a serviço dos fins egoísticos e particulares. Com isso, uma vez mais, estaria aberto o campo para a composição de um governo dos notáveis, uma oligarquia formada pela elite burocrática, partidária e empresarial, completamente desvinculados de seus representados. Ou seja, reabriríamos aquele fosso entre representantes e os seus eleitores⁵⁷⁰.

⁵⁶⁸ POLLOCK, Friedrich. Capitalismo de Estado: Suas possibilidades e limitações (1941). In: *Crise e transformação estrutural do capitalismo: Artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941*. Org. e trad. L. Ph. de Caux e A. Fleck. Florianópolis: NEFIPO, 2019, pp. 90-91.

⁵⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*, op cit., § 24.

⁵⁷⁰ É óbvio que se pode estender a atualização da relação entre sociedade civil e Estado, invertendo novamente o seu sinal e perguntando se no atual estágio do capitalismo, dito neoliberal, cujos traços parecem fazer oposição em quase tudo ao Capitalismo de Estado, não teria então recuperado força o modelo político hegeliano. Essa é uma

Tudo considerado, podemos discernir agora, com maior clareza, algumas possíveis objeções ao modelo de representação hegeliano. Isso não significa, porém, que a formulação do filósofo como um todo deva ser descartada. Já sabemos bem a sua pertinência histórica e, inclusive, a sua possibilidade de atualização como solução para questões políticas enfrentadas hoje. Apenas quisemos expor, nessa seção, algumas indagações que podem, e devem ser levantadas por um leitor atento.

4.5. Conclusão

O presente capítulo tratou de, por um lado, elucidar a operação hegeliana de retomada de uma instituição tipicamente feudal, como o é a corporação, no seio de uma teoria racional do Estado e do direito. Como vimos, esse aparente problema, na verdade, consistia no exercício hegeliano de dissolver os polos opostos de um debate de sua época, os quais, apesar da rigidez com que se opunham, estavam enraizados num sentido dissolutivo de história (restauração contra o mundo moderno *versus* ruptura moderna contra o mundo antigo). Com as corporações, Hegel propõe uma temporalidade outra a operar no campo propriamente institucional. Uma temporalidade pertencente ao âmbito especulativo, que admite em si o núcleo racional de outros tempos aparentemente perdidos, tornando assim o próprio tempo não mais uma justaposição de tempos pontuais, meramente agregativos.

Por outro lado, em um segundo momento, aventamos a hipótese de uma teoria propriamente hegeliana da corporação, analisando-a à luz de algumas posições contemporâneas. Tratou-se muito mais de um primeiro ensaio de possibilidade de atualização do modelo aqui esmiuçado. De modo espelhado, também antecipamos pontos críticos que poderiam surgir de uma tal atualização. Pontos críticos tanto internos ao arcabouço teórico hegeliano quanto externos a ele, que tornariam o nosso exercício inexecutável. De modo geral, o capítulo nos serviu, principalmente, para aclarar algumas questões deixadas em aberto ao longo do nosso percurso, mas, igualmente, colocar outras tantas, a serem aclaradas por estudos vindouros.

questão perfeitamente cabível e ainda por se responder, cujas demandas de pesquisa ultrapassam em muito os limites desse trabalho.

CONCLUSÃO

Como deve ter ficado claro ao longo desse estudo, o tema da representação política possui uma vasta e rica bibliografia, desenvolvida de modo mais consistente por filósofos políticos modernos, tais como Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Abade Sieyès, John Stuart Mill, entre outros. Além disso, como também tentamos mostrar, a discussão ocupa lugar privilegiado no mundo contemporâneo, sobretudo a partir da observação empírica do que se convencionou denominar de crise da representação, crise dos partidos ou, ainda, crise da democracia⁵⁷¹. Entre ambos, a proposta conceitual de Hegel para o tema recebeu, relativamente, pouca atenção, tanto devido às marcas (errôneas) de um filósofo notadamente defensor de um Estado forte, perante o qual cabe ao indivíduo apenas a resignação e obediência, quanto devido ao pouco espaço dedicado para o referido tópico em suas obras.

Diante dessa constatação, o nosso intuito aqui foi tornar mais clara a questão na filosofia política hegeliana, aproveitando-nos, é claro, dos esforços previamente realizados nesse sentido por comentadores brasileiros e estrangeiros. Mais precisamente, a ideia geral foi formalizar analiticamente os modelos de representação política aos quais Hegel se referiu criticamente, esmiuçando os seus pressupostos problemáticos e consequências ainda piores, do ponto vista político. Uma vez cumprida a primeira parte, o desafio passou a ser pormenorizar o aludido conceito sob uma ótica propriamente hegeliana, elucidando os seus pressupostos teóricos e as consequências sistemáticas para a sua filosofia política. Ainda um terceiro esforço foi de iluminar tal concepção à luz de algumas das principais teorias políticas mais ou menos correntes à sua época, ajustando com isso o foco nos avanços ou retrocessos comparativos que o filósofo alemão possa ter realizado (e também as suas devidas justificativas conceituais).

Para que tudo isso pudesse ser operacionalizado, o presente estudo se propôs a investigar as formas patológicas de liberdade presentes na filosofia política de Hegel. Em uma abordagem ligeiramente distinta daquela de Axel Honneth, vimos que, para além do campo intersubjetivo,

⁵⁷¹ A referência mais reconhecida da questão, em tempos recentes, talvez esteja em Adam Przeworski, *Crises da democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. O autor realiza uma rica reconstrução dos problemas e crises enfrentadas pelas democracias liberais nos séculos XX, sobretudo do pós-guerra e, simultaneamente, uma análise empírica atual da corrosão das mesmas em alguns países ocidentais, chegando à conclusão de que eleições correm bem quando há coisas e interesses em disputa, desde que estas não estejam em demasia. Com isso, 1) é preciso que os cidadãos e os partidos de alguma forma *sintam* que uma mudança no *status quo* pode e deve se dar por meio de eleições regulares, para que aceitem assim fazer parte da política institucional, porém, 2) a perspectiva de mudança em questão não pode ser tão drástica ou violenta, sob o risco daqueles beneficiados pela situação atual se movimentarem para interromperem as eleições. Do que ficou exposto ao longo do trabalho, fica evidente que a perspectiva do autor é justamente aquela tão criticada por Hegel e, por isso, falha em não visualizar que os problemas que busca sinalizar não são extrínsecos ao próprio processo que o autor visa resguardar.

as patologias incidem sobre o mundo objetivo, sobre a estrutura política e seus campos de tensão, sobre as formas de governo, sobre a concepção de Estado e, principalmente, sobre as instituições representativas. Atando os fios da questão, tomamos como conceito norteador a noção de representação política na filosofia de Hegel. Não o fizemos, no entanto, em caráter genealógico, pois outros estudos antes do nosso já o haviam feito.

Como consequência, em nosso percurso optamos, em um primeiro passo, por utilizar as insuficiências da vontade livre (a sua determinação e a sua indeterminação), retratando-as como absolutizadas. Num segundo passo, aplicamos tais insuficiências ao nosso conceito chave. Nessa situação-limite, a liberdade da vontade configurou-se, por um lado, como abstração universal da vontade geral, cuja efetivação procurou se desvincular das amarras de alienação que as instituições representativas nascentes com a modernidade simbolizavam, pois as via como elementos exteriores à sua real participação, portanto, estranhas a ela. Com isso, o seu agir materializou-se no agir negativo, na crítica e na destruição das diferenciações sociais, enfim, na “descoberta” da capacidade de transcendência das vontades meramente particularizadas, sem que, no entanto - e aqui residiu o cerne embaraçoso do modelo em questão - conseguisse edificar aparatos de mediação para a realização da liberdade que ela buscava. Resultou assim numa crítica poderosa e, ao mesmo tempo, completamente vazia, donde a consequência necessária da violência extremada. Em resumo, vimos, com esse modelo, a esfera política tentar subsumir as instâncias sociais, construindo instituições representativas de participação direta, através das quais, assim se imaginou, a política, e apenas a política, pudesse preencher aquele mal-estar ensejado pelas formas representativas da modernidade (lê-se: o “triunfo da eleição” se voltando contra as suas promessas de igualdade política universal e não apenas como consentimento ao poder).

Por outro lado, realizamos o mesmo procedimento com o caráter determinado da vontade e vimos surgir daí um modelo de representação fundado na autonomia e no livre-arbítrio do voto individual, anônimo e periódico, ou se quisermos, vimos surgir um modelo representativo liberal. Em seu fundamento, essa liberdade se resignava às estruturas essenciais da sociedade civil e aos seus interesses meramente particulares, tomando-se como imediatamente habilitada a participar da esfera política. Além disso, o modelo se configurou através da dinamização de outros pressupostos adjacentes, tais como a ampliação do sufrágio, abrangendo as novas camadas sociais antes excluídas de qualquer participação política, a separação e autonomização dos poderes governamentais, a possibilidade de eleições dos

representantes do poder executivo/legislativo, entre outros. Mesmo assim, propondo-se como uma alternativa razoável à radicalidade do modelo indeterminado, a determinação particularista da vontade não está, segundo Hegel, à altura de um princípio racional de participação e representação política, pois, tal como a outra, ela oblitera a disposição das instituições de mediação onde reside a perspectiva de uma *bildung* política dos indivíduos. Assim o fazendo, a subjetividade resta fixada no aparato lógico e epistemológico que impera na sociedade civil, confundindo-o com a lógica em operação no Estado. O que vimos surgir, na verdade, foi um o engolfamento da esfera política pelo mundo social. De modo resumido, a efetivação dessa forma de interação social produziu diversas distorções a nível político, tais como a desmotivação do voto, a captura do Estado por interesses particulares e personalistas etc.

Como pudemos observar, na verdade, os dois modelos representativos se retroalimentam, pois tanto a diferenciação meramente particular quanto a vontade universalmente válida estão assentadas no terreno da atomização e da abstração. 1) Atomização pois em ambos os casos não se encontram os meios pelos quais a subjetividade possa se elevar a uma comunhão social que lhe provenha os sinais de um pensamento mais amplo, fundado na solidariedade e no bem comum. O seu participar política é, com efeito, sempre uma individuação reforçada, mesmo naquele modelo revolucionário. A esse procedimento está vinculada 2) a abstração, o mecanismo teórico de tudo separar, de tudo fixar, a qual, por sua vez, possui um campo específico, um espaço peculiar por onde é gerada e reforçada, a saber, a sociedade civil. Portanto, no bojo da sociedade e do tipo de relação que ela fomenta, tanto um quanto o outro modelo permanecem à espreita: a resignação diante do terror revolucionário produz a necessidade de um voto meramente individual, abstraído de toda e qualquer vinculação social, porém, a insatisfação com esse modelo e o sentimento de alienação diante do Estado e de suas instâncias, produz apenas revolta, mas uma revolta vazia, repondo assim a busca por um conceito de liberdade mais amplo, fundado na abstração mais geral do termo, por meio do qual os indivíduos buscam construir uma participação direta nos assuntos de governo, desarticulando assim as repartições socialmente elaboradas. Ao desarticulá-las, retornam novamente a violência e o terror.

Determinação e indeterminação da vontade, ambos os aspectos insuficientes da liberdade, aplicados ao conceito de representação, gerando as patologias do mundo político, o qual não consegue mais se sustentar por si mesmo, permanecendo em estado de latente crise

institucional. Aquele medidor de vazão do formalismo subjetivo, do qual falamos na nossa introdução, parece estar desajustado. Restava-nos saber como calibrá-lo adequadamente.

Para isso, a resolução hegeliana apareceu, primeiramente, na arguta observação da vida dupla que a sociedade civil levava. Embora terreno fértil das abstrações encarnadas pelas forças centrífugas de desagregação do todo político, ela também possibilitava o movimento inverso, de um agrupamento social das individualidades atomizadas. Significa, como vimos, que o remédio para os seus males não se materializava na figura de um Estado contra, ou *apesar* da sociedade civil, mas exatamente *através* da sociedade em conjunção com o Estado. Esse duplo aspecto nos permitiu enxergar ali os movimentos de forças centrípetas em operação, encarnados pelo sistema de carência, pelo valor como medida universal de troca, pelo dinheiro, pelo trabalho universal e recíproco para a satisfação dos indivíduos no mundo moderno, pela divisão da sociedade em estamentos, os quais possuem uma disposição de ânimo própria, a depender do tipo de função econômica que preenchem e, por fim, pelas corporações, aquelas organizações e agrupamentos instituídos a partir, principalmente mas não só, dos interesses comuns procedentes de um determinado ramo laboral. Nessas, a formalidade subjetiva e o interesse particular, agora agrupados em entidades socioprofissionais, ganhavam, na sua *práxis* cotidiana de cuidado e preocupação com os seus membros, uma possibilidade de uma elevação do pensar, enraizado agora na criação de vínculos de solidariedade. Portanto, com as corporações as subjetividades ganhavam a possibilidade de uma representação política racionalmente fundada, posto que desgarrada daquelas considerações atomistas e abstratas.

Em outras palavras, no modelo oferecido por Hegel abriu-se às particularidades um novo mundo, no qual a possibilidade de coparticipação nos poderes governamentais, a delegação de deputados encarregados de seus interesses, a amplitude da deliberação pública e a correção das desigualdades econômicas presentes nas bases sociais forneciam a elas a oportunidade de participação nos negócios do Estado, recalibrando assim a influência que o liberalismo tanto reivindica. Chamamos a toda essa construção de representação política por interesses, ou de representação por corporações, por onde se nota a expansão temporal do seu conceito e a complexificação de suas bases. Com efeito, a representação e os seus elementos constituintes funcionam como vazante institucional por meio do qual o edifício hegeliano se mantém estável. Mediação recíproca do social e do político, a representação é o ponto fulcral, segundo Hegel, para uma correta resolução da eterna insatisfação das vontades subjetivas.

Tudo isso exposto, ficamos habilitados a mostrar então que a teoria hegeliana, ao menos nesse quesito, não precisa permanecer restrita à matriz filosófica de seu autor, ou ser considerada uma peculiaridade de sua época e terra natal. Ao contrário, como tentamos tornar manifesto, ela possui um alto grau de parentesco com algumas das teorias da representação política contemporâneas (embora, é claro, também ela possua os seus pontos falhos e problemáticos, os quais tentamos brevemente demonstrar). Nesse sentido, tanto a sua orientação crítica aos modelos de representação hoje vigentes, quanto a sua resolução especulativa da questão aparecem como elementos aproveitáveis para um aporte alternativo aos diagnósticos de crise de representação, ou de partidos, acima mencionados.

Somente assim, cumpridas as etapas propostas por essa dissertação, chegamos ao fim de nosso percurso, o qual em realidade remonta ao começo, àquela longa citação, de caráter respectivamente conceitual e autobiográfico, a qual sinalizava um “velho” Hegel já nas suas últimas palpitações, cujo coração exausto, que almejava ver o fim dos distúrbios que duravam quarenta anos, poderia ter descanso, ainda que esta fosse uma tarefa relegada “aos tempos futuros”⁵⁷². Admissão de fracasso teórico? Erro de rota especulativa? Ou os sinais da força de abertura do espírito, da amplificação dos liames lógicos do conceito que podem finalmente se efetivar nos tempos vindouros?

⁵⁷² “É com essa colisão, com esse entrave, com esse problema, que a história agora se depara e para a qual tem que encontrar a solução em tempos futuros” (FH, p. 535. Trad., p. 370).

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

_____. *A razão na história*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.

_____. *Dos escritos políticos: Examen crítico de las Actas de la Asamblea de Estamentos del Reino de Württemberg y A Propósito de la Reforma Electoral en Inglaterra seguido de Sergio Pérez Cortés, El Concepto y su Política*. Trad. Sergio Pérez Cortés. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

_____. *Ecrits politique : La Constitution de l'Allemagne (1800 - 1802) ; Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816. Analyse critique ;. A propos du "Reformbill" anglais. La raison et la croix du présent*. Trad. Kostas Papaioannou. Paris: Champ Libre: 1977.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, tomo III. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses: com a colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Filosofia da História*. 2ª ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

_____. *La constitución de Alemania*. Trad. Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1972.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

_____. *On the English Reform Bill*. In: *Hegel: Political Writings*. Trad. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 234-269, 1999.

_____. *Proceedings of the Estates Assembly of the Kingdom of Württemberg, 1815–1816 (33 sections)*. In: *Heidelberg Writings: Journal Publications*, pp. 32-136. Trad. Brandy Bowman e Allen Speight. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Trad. Bavaresco, A.; Christino, S. B. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *The German Constitution (1798-1802)*. In: *Hegel: Political Writings*. Trad. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 6-91, 1999.

_____. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831*, ed. por K. H. Ilting. 4 vols.

Bibliografia secundária

ARANTES, Paulo Eduardo. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em geral (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARATO, Andrew. A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society. In: CORNELL, Drucilla et al (ed.). *Hegel and Legal Theory*. New York: Routledge, 1991.

_____. Representação, soberania popular, e accountability. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, p. 85-103, 2002.

AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge University Press, 1974.

AVRITZER, Leonardo. Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimidade da ação. *Dados*, v. 50, p. 443-464, 2007.

BAVARESCO, Agemir. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L & PM, 2001.

BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. Cenários da liberdade de imprensa e opinião pública em Hegel. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 50, p. 63-92, 2009.

BICCA, Luiz. A Revolução Francesa na filosofia de Hegel. In: *Racionalidade moderna e subjetividade*, pp. 85-96. São Paulo: Loyola, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado*. São Paulo: Brasiliense/Unesp, 1989.

BOSC, Yannick. *La souveraineté populaire contre l'État (1789-1804)*. Conferência. In: III Colóquio soberania e representação política. Universidade de São Paulo, 2023, no prelo.

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

BRUNET, Pierre. La notion de représentation sous la Révolution française. *Annales historiques de la Révolution française*, n. 2, p. 27-45, 2002.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. *Novos estudos CEBRAP*, p. 131-171, 2011.

BURKE, Edmund. *Burke's Politics: Selected writings and speeches on reform, Revolution, and war*. Ross J. S. Hoffman e Paul Levack (ed.). Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1949.

_____. Discurso aos eleitores de Bristol. *Revista de sociologia e política*, n. 20, pp. 97-101, 2012.

CARDOSO, Sérgio. Democracia e populismo: de Kelsen e Schumpeter a Lefort e Laclau. *Revista Rosa*. n. 2, v. 7, jun. 2023.

CARRÉ, Louis. Populace, multitude, populus. Figures du peuple dans la Philosophie du droit de Hegel. *Tumultes*, vol. 40, no. 1, p. 89-107 2013.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. Ser uma pessoa, ser alguém. Os limites do institucionalismo hegeliano. *Cadernos de filosofia alemã*, v. 19, n., 37, pp. 35-61, 2014.

CONSTANT, Benajmin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Trad. Leandro da Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

CROZIER, Michel; HUNTINGTON, Samuel P.; WATANUKI, Joji. *The crisis of democracy*. New York: New York University Press, 1975.

DE BARROS, Thomás; Zicman; LAGO, Miguel. *Do que falamos quando falamos de populismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DE BOER, Karin. Beyond Recognition? Critical Reflections on Honneth's Reading of Hegel's Philosophy of Right. *International Journal of Philosophical Studies*, n. 21, v. 4, pp. 534-558, 2013.

DERANTY, Jean- Philippe. Hegel's social theory of value. In: *The Philosophical Forum*. Oxford, UK and Malden, USA: Blackwell Publishing Ltd., p. 307-331, 2005.

_____. Le parlement hégélien. In: KERVÉGAN, Jean-François; MARMASSE, Gilles (ed.). *Hegel penseur du droit*. Paris: CNRS Éditions, p. 245-261, 2004.

D'HONDT, Jacques. Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura. Trad. A. Bavaresco e R. Konzen. *Contradictio*, v. 2, n. 1, p. 101-144, 2009.

DOWNS, Anthony. *Uma teoria econômica da democracia*. Trad. Sandra Gardini T. Vasconcelos. São Paulo: Edusp, 1999.

DUNN, John. *A história da democracia: um ensaio sobre a liberação de um povo*. Trad. Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2016.

EICHENBERGER, Hernandez. *Pobreza e Plebe em Hegel*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Setor de Ciências Humanas. Universidade Federal do Paraná. Curitiba: 2018.

ENGELMANN, João Gilberto. *O idealismo prático e o terror: a revolução francesa aos olhos de GWF Hegel*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2017.

FAUSTO, Ruy. Em torno da pré-história intelectual do totalitarismo igualitarista. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, p. 143-198, 2008.

FERRO, Bernardo. Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy. *Hegel Bulletin*, v. 40, n. 2, p. 215-236, 2019.

FURET, François; OZOUF, Mona (Ed.). *A critical dictionary of the French Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

GIANNOTTI, José Arthur. Sofrimento de indeterminação. *Novos estudos CEBRAP*, p. 219-221, 2008.

GIERKE, Otto. *Political Theories of the Middle Age*. Cambridge: Cambridge UP, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. Federalistas. In: *Os pensadores*, v. XXIX. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HEIMAN, George. The sources and significance of Hegel's corporate doctrine. In: Z. A. Pelczynski (ed.). *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111-135, 1976.

HENRICH, Dieter. Vernunft in Verwirklichung. Hegel, G. W. F., *Philosophie des Rechts. Vorlesungen von*, v. 20, p. 9-39, 1819.

HERZOG, Lisa. Duas maneiras de “domar” o mercado: por que Hegel precisa da polícia e das corporações. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 16, n. 28, p. 23-42, 2019.

HINCHMAN, Lewis P. *Hegel's Critique of the Enlightenment*. Gainesville: University Presses of Florida, 1984.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. In: *Pensadores*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Denílson Luiz Werle e Rúriõ Soares. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007.

_____. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Editora, 2015.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito*. Trad. Sílvio Rosa Filho et al. São Paulo: Discurso Editorial.

_____. The Significance of the French Revolution in Hegel's Phenomenology. In: HYPPOLITE, Jean. *Studies on Marx and Hegel*. New York: Basic Books, pp. 35-69, 1969.

ILTING, Karl.-H. The Structure of Hegel's Philosophy of Right. In: Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 90-110, 1976.

KERVÉGAN, Jean-François. Figuras do direito na Fenomenologia do Espírito a fenomenologia como doutrina do espírito objetivo? *Pensar-Revista de Ciências Jurídicas*, v. 21, n. 1, pp. 213-241, 2016.

_____. Haveria uma vida ética? *DoisPontos*, v. 3, n. 1, 2006.

_____. *Hegel, Carl Schmitt: O Político entre a especulação e a Positividade*. Trad. Carolina Huang Barueri: Manole, 2006.

_____. *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin, 2020.

_____. O estado de direito no idealismo alemão: Kant, Fichte, Hegel. *Dois Pontos*, v. 4, n. 1, 2007.

_____. Souveraineté et représentation chez Hegel. *Revue française d'histoire des idées politiques*, p. 321-336, 2001.

KNOWLES, Dudley. *Routledge philosophy guidebook to Hegel and the philosophy of right*. Londres: Routledge, 2003.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Helder Godinho. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2020.

LAGERSPETZ, Eerik. Hegel and Hobbes on Institutions and Collective Actions. *Ratio Juris*, v. 17, n. 2, p. 227-240, 2004.

LAVALLE, Adrián Gurza; HOUTZAGER, Peter P.; CASTELLO, Graziela. Democracia, pluralização da representação e sociedade civil. *Lua Nova*, São Paulo, n. 67, 2006.

LEE, Daniel. The legacy of medieval constitutionalism in the philosophy of right: Hegel and the Prussian reform movement. *History of Political Thought*, v. 29, n. 4, p. 601-634, 2008.

LEFEBVRE, Jean-Pierre e MACHEREY, Pierre. *Hegel e a sociedade*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. *Hegel. La société civile bourgeoise*. Paris: Francois Maspero, 1975.

LIPSET, Seymour Martin. *Political man. The social bases of politics*. Nova Iorque: Doubleday & Company, 1960.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Ibrasa, 1963.

LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ/UNESP, 2004.

_____. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Trad. Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Unesp, 1997.

LUCHMANN, Lígia Helena Hahn. Participação e aprendizado político no orçamento participativo: estudo de caso em um município catarinense. *Educação & Sociedade*, v. 33, p. 513-532, 2012.

LUKÁCS, Georg. *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand*. Paris: Éditions Critiques, 2018.

- MACGREGOR, David. Hegel and the English reform bill: 'Prussian propaganda' or sociological analysis? *History of European Ideas*, v. 15, n. 1-3, p. 155-162, 1992.
- MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Trad. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MANIN, Bernard; PRZEWORSKI, Adam; STOKES, Susan C. Eleições e representação. *Lua Nova: revista de cultura e política*, p. 105-138, 2006.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Patrícia Aranovich São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- MASCAT, Jamila H. Hegel and the advent of modernity: A social ontology of abstraction. *Radical Philosophy*, v. 201, pp. 29-46, Fev. 2018.
- MCGOWAN, Todd. 'The State of Capital: Hegel's Critique of Bourgeois Society'. *Crisis & Critique*, v. 8, n. 2, p. 227-46, 2021.
- MIGUEL, Luís Felipe. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Unesp, 2014.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. O espírito das leis. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MOSCATELI, Renato. Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma República bem-ordenada. *Trans/Form/Ação*, v. 38, p. 121-138, 2015.
- MÜLLER, Marcos Lutz. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 5, n. 9, 2008.
- _____. O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo. In: *Filosofia Política*, série III, n. 5, 2003.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. *A farsa da representação política: ensaios sobre o pensamento político de Rousseau*. São Paulo: Discurso editorial, 2016.
- NEDERMAN, Cary J. Sovereignty, War and the Corporation: Hegel on the Medieval Foundations of the Modern State. *The Journal of Politics*, v. 49, n. 2, p. 500-520, 1987.
- NEUHOUSER, Frederick. Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology. In: Italo Testa e Luigi RuggiuI (ed). *I that is We, We that is I*. Perspectives on Contemporary Hegel, p. 29-48. Leiden: Brill, 2016.

- NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo*. São Paulo: Editora Todavia, 2018.
- OLIVEIRA, Manfredo de. A leitura Hegeliana da Revolução Francesa. *Revista Síntese Nova Fase*, v. 1, n. 52, p. 73-88, 1991.
- OLSON, Mancur. *A lógica da ação coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais*. Trad. Fabio Fernandez. São Paulo: Edusp, 1999.
- ORDERSHOOK, Peter; RIKER, William H. A Theory of the Calculus of Voting. *American Political Science Review*, n. 62, pp. 25–42, 1968.
- PIERRE, Rosanvallon. *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*. Paris, Le Seuil, 2006.
- PIPPIN, Robert. Hegel on social pathology: The actuality of unreason. *Crisis & Critique*, v. 4, n. 1, p. 333-351, 2017.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- POLLOCK, Friedrich. Capitalismo de Estado: Suas possibilidades e limitações (1941). In: *Crise e transformação estrutural do capitalismo: Artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941*. Org. e trad. L. Ph. de Caux e A. Fleck. Florianópolis: NEFIPO, 2019.
- PRZEWORSKI, Adam. *Crises da democracia*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- RAMOS, Cesar Augusto. Hegel e a crítica ao estado de natureza do jusnaturalismo moderno. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 52, p. 89-104, 2011.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- RIEDEL, Manfred. Hegels Kritik des Naturrechts. *Hegel-Studien*, v. 4, p. 177-204, 1967.
- RITTER, Joaquim. *Hegel and the french revolution. Essays on the Philosophy of Right*. Massachusetts: MIT Press, 1984.
- ROBESPIERRE, Maximilien. *Œuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, t. 8, 1954.
- ROSA, Bruno Ferreira da. *Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel (1802-1821): o problema da mediação entre o social e o político*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2021.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: *Os Pensadores*. Trad. Lourdes Santos Machado São Paulo: Abril Cultural, 1973.

RUDA, Frank. A população ou: o fim do Estado hegeliano. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 16, n. 28, p. 1-22, 2019.

SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

_____. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SARTRE, Jean Paul. Eleições, armadilha para otários. *Revista Alceu*, v. 5, n. 9, p. 5-13, 2004.

SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph. “*Anerkennung*” als Prinzip der Kritischen Theorie. Berlin, Boston: De Gruyter, 2011.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Trad. Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Unesp, 2017.

SHKLAR, Judith N. *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel’s ‘Phenomenology of Mind’*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A Constituinte Burguesa: qu’est-ce que le Tier État ?* Trad. Norma Azeredo. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2001.

_____. *Exposição Refletida dos Direitos do Homem e do Cidadão*. São Paulo: Atlas, 2015.

STERN, Robert. *Routledge philosophy guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Londres: Routledge, 2002.

STUART MILL, John. *Considerações sobre o governo representativo*. Trad. Denise Bottmann Porto Alegre: L&PM, 2020.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É realizações, 2011.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

THOMPSON, Michael J. Capitalism as Deficient Modernity: Hegel against the Modern Economy. In: BUCHWALTER, Andrew (org). *Hegel and the capitalism*. Nova Iorque: State University of New York Press, pp. 117-132, 2015.

TIDRE, Polyana. A proposta hegeliana de organização política a partir da crítica ao Estado como “propriedade privada”. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 15, n. 26, p. 102-128, 2018.

URBINATI, Nadia. Da democracia dos partidos ao plebiscito da audiente. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, p. 85-105, 2013.

_____. *Representative democracy: principles and genealogy*. University of Chicago Press, 2006.

VIEWG, Klaus. *O Pensamento da Liberdade: Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Gabriel S. Philipson, Lucas N. Machado e Luiz Fernando B. Martin São Paulo: Edusp, 2019.

WASZEK, Norbert. *The Scottish enlightenment and Hegel's account of 'civil society'*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

WEFFORT, Francisco Corrêa. *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É realizações, 2011.

WOKLER, Robert. Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror. *Political Theory*, n. 26, p. 33–55, 1998.

YOUNG, Iris Marion. Representação política, identidade e minorias. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, p. 139-190, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.