

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

Bruno Ferreira da Rosa

Representação política e opinião pública na filosofia política de Hegel  
(1802-1821):

O problema da mediação entre o social e o político.

**Versão corrigida**

São Paulo

2021

Bruno Ferreira da Rosa

Representação política e opinião pública na filosofia política de  
Hegel (1802-1821):

O problema da mediação entre o social e o político.

**Versão corrigida**

Tese 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 Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra.

São Paulo  
2021

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

R788r 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. / Bruno  
Ferreira da Rosa; orientador Ricardo Ribeiro Terra -  
São Paulo, 2021.  
227 f.

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

1. HEGELIANISMO. 2. REPRESENTAÇÃO POLÍTICA . 3.  
FILOSOFIA POLÍTICA . 4. SOCIEDADE CIVIL . I. Terra,  
Ricardo Ribeiro, orient. II. Título.



fflch

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 aluno: Bruno Ferreira da Rosa**

**Data da defesa: 05/02/2021**

**Nome do Prof. orientador: Ricardo Ribeiro Terra**

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, 30/03/2021

---

*Assinatura do orientador*

## Folha de Aprovação

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 (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Data de aprovação: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

Banca Examinadora:

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_  
Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_  
Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_  
Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_  
Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Para a Marie,  
*com admiração.*

## Agradecimentos

Se, como diz Guimarães Rosa prefaciando ao seu *Tutameia*, “um livro deve valer por tudo o que nele não deveu caber”, o mesmo poderia se aplicar – trocados os termos, mantido o espírito - a esse *agradecimento*: que ele valesse por todos que nele não deveriam caber. E muitos, tantos, desfilam na galeria da memória, cada um com sua contribuição direta ou indireta, vultuosa ou impronunciada, a essa tese. Como observa Hegel, que uma coisa se efetive, isso se deve a que as condições de sua possibilidade estavam aí presentes, e muitos, tantos, tornaram essa tese... possível.

Primeiramente, agradeço, ao Professor Ricardo Terra, meu orientador, esse kantiano paciente com o autor hegeliano dessas linhas. Na cabeceira dessa relação encontra-se – como poderia ser diferente? - a *Crítica da Razão Pura*, de Kant, que o professor Ricardo Terra me emprestou para que eu participasse de uma reunião de estudos que tinha por propósito a tradução dessa obra; de certo modo, ali começou a nascer essa tese, cujo estuário são essas linhas sobre a noção de representação política em Hegel.

Agradeço aos Professores Luiz Sérgio Repa e Maurício Keinert, pelas observações e críticas valiosas por ocasião do exame de qualificação, e que tanto contribuíram com minhas pesquisas desde o mestrado.

Agradeço aos amigos da Filosofia e da FFLCH, com quem aprendi – e ainda aprendo – um pouco sobre tudo a cada conversa: Sacha Kontic, Eduardo Marinho, Dioclézio Faustino, Michel Amary, Viviane Carnizelo, Matheus Costa, Mateus Toledo, Lourenço Fernandes Neto e Silva, Julia Maia, Lutti Mira, Alex Moura, Pedro Galé, Viviane Carnizelo, Simone Fernandes, Lucas Nascimento, Lucila Lang, Julia Marchevisky, Juliana Martone, Jefferson Viel, Natália Leon, André Carvalho, Victor Hugo Fonseca, Adriana Mattos, Eliakim Oliveira, Diego Kosbiau, Nathalie Bressiani, Anita Silveira. Ao Enéias Forlin, amigo querido, por causa da Filosofia e para além dela.

Agradeço à Karina Tanada, à Fernanda Izidório (e sua ajuda inestimável na última hora, traduzindo, revisando) e à Maria Bertoche, pela amizade nascida nos corredores do Departamento, quando a filosofia ainda estava para nós, literalmente, nascendo como um “espanto” diante do mundo, dos textos, do mundo através dos textos, etc. *There’s a light that never goes out!*

Agradeço à Priscila Favaro pela escuta, pelos cafés, pelos drinks, pelos livros; a sua amizade é inestimável.

Agradeço à Micaiser Faria pela amizade de tantos anos, pelo cuidado de sempre para comigo.

Agradeço à Monique Hulshof e ao Ricardo Crissiuma pela ajuda com o material bibliográfico, emprestando-me livros, imprimindo artigos, etc. Muito obrigado!

Agradeço à Geni Ferreira e à Luciana Nobrega, sempre infinitamente gentis comigo, pela disposição e a presteza de sempre. Agradeço também, como não poderia deixar de ser, ao “meu primo” Ruben Dario, pela acolhida sempre generosa no Departamento de Filosofia.

Agradeço aos meus queridos amigos da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, que tornam a minha estadia na assim chamada Casa de Arnaldo um convívio alegre de aprendizagem e apoio recíprocos – Grazielli Diniz, Palika Franco, Karoline Costal, Vitória De Luna, Caroline Hernandez, Erick Wagner, Gregory Calheiros, João Neto.

Agradeço ao Jefferson Dias, pela paciência no convívio com as incertezas e as inseguranças que rondaram a confecção dessa tese, assim como pela compreensão com a dedicação e o tempo que foram dedicados a ela. Agradeço-o de coração.

Agradeço à Marie Pedroso, a quem dedico essa tese, por – como exprimi-lo sem trair a grandeza de seus gestos e as inumeráveis oportunidades em que me valeu de socorro? – *tudo*. Essa tese, no fundo, é sua.

Agradeço, por fim, aos meus amados pais, Ivete e Orlando Rosa, que pavimentam o chão por que caminho. O amor de vocês está, como se lê num poema de Nazim Hikmet, “dentro da luz que avança”.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.



Nas épocas de transição social como a de agora, é duro o compromisso com o que tem de vir e quase ninguém não sabe. Eu não sei. Não desejo a volta do passado e, por isso, já não posso tirar dele uma fábula normativa. Por outro lado, o jeito de Jeremias me parece ineficiente. *O presente é uma neblina vasta.*

Mario de Andrade, 2º Prefácio à *Macunaíma*, 27. III. 1928.

## RESUMO

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 (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

O objeto geral dessa tese é uma análise dos conceitos hegelianos de representação política e opinião pública tal como eles aparecem nos escritos de Hegel entre a redação do texto chamado *A Constituição Alemã*, onde o filósofo exorta a necessidade de um sistema de representação política moderno em contraposição ao modelo feudal de representação baseado na “Vertretung”, e a *Filosofia do Direito* de 1821. Como procuramos mostrar em nossa tese, a necessidade levantada por Hegel n’*A Constituição Alemã* pede um modelo de mediação entre o social e o político cujos marcos metodológicos com que Hegel trabalhava nos anos imediatos à redação desse texto não conseguem oferecer. É apenas a partir de 1806, com a transição para uma filosofia da consciência, que Hegel pode começar um movimento de repatriação desses conceitos de representação política e opinião pública em seus escritos sistemáticos, porquanto a referida transição é acompanhada de uma mudança na concepção hegeliana de “espírito de corporação”, a qual não mais se contrapõe à “disposição de ânimo política”. Paralelamente a isso, Hegel investe contra o modelo de representação política liberado pela Revolução Francesa; como mostra-nos no capítulo “A liberdade absoluta e o terror” da *Fenomenologia do Espírito*, o modelo de representação política que o filósofo tem em mente, embora ainda não o exponha, será uma alternativa que resguardará os princípios da Revolução sem adotar seu modelo de representação política ligado à representação da “vontade abstrata dos indivíduos”. O modelo de representação política que Hegel engendrará em seus cursos sobre filosofia do direito entre 1817 e o aparecimento da *Filosofia do Direito* de 1821, enquanto ingressa no debate político da época acerca da função dos estamentos, nascerá sob a égide de uma concepção das assembleias estamentais como um “órgão de mediação” entre o povo e o governo, onde uma representação de interesses socialmente organizados pode ter curso.

Palavras-chave: Hegel; representação política; opinião pública; publicidade; estamentos.

## ABSTRACT

ROSA, Bruno Ferreira da. Political representation and public opinion in Hegel's political philosophy (1802-1821): The problem of mediation between the social and the political. Thesis (Doutoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

The general subject of this thesis is the analysis of the Hegelian concepts of public representation and public opinion, such as they appear in Hegel's works between the writing of his *German Constitution*, in which the philosopher promotes the necessity of a modern system of political representation in contrast with the feudal model based in the "Vertretung", and the *Philosophy of Right* of 1821. As we aim to show in our thesis, the necessity introduced by Hegel in the *German Constitution* requires a model of mediation between the social and the political, which the methodological ideas with which Hegel worked in the years immediately prior to the writing of this text couldn't provide. It is only after 1806, with his transition to a philosophy of consciousness, that Hegel can begin to move towards the repatriation of these concepts of political representation and public opinion into his systematic writings, since this transition is accompanied by a change in the Hegelian conceptualization of "corporation spirit" which doesn't clash with the "political state of mind". Concomitantly to this, Hegel advances against the model of liberated political representation from the French Revolution; as he shows us in the chapter "The absolute freedom and the terror" of the *Phenomenology of Spirit*, the inchoate model of political representation the philosopher has in mind will be an alternative for saving the principles of the Revolution without adopting the model of political representation associated with the representation of the "abstract will of the individuals". The model of political representation that Hegel will develop in his courses on the philosophy of right between 1817 and the appearance of his *Philosophy of Right* in 1821, when he joins the political debate of the time on the functions of the estates, is born under the umbrella of a conception of estate assemblies as "organs of mediation" between the people and the government, in which a representation of socially organized interests can take place.

Key Words: Hegel, political representation, public opinion, publicity, estates.

# Sumário

Lista de abreviaturas .....	14
INTRODUÇÃO .....	15
CAPÍTULO 1.....	31
Publicidade e representação política nos primeiros escritos políticos.....	31
<i>Introdução</i> .....	31
<i>A crítica às positividades jurídico-políticas: o princípio da publicidade e a renovação do espírito público.</i> .....	35
<i>A representação política: o advento da burguesia e a modernização do Estado</i> .....	40
Conclusão.....	59
CAPÍTULO 2.....	61
A liberdade heroica: <i>a cidadania guerreira e a vida privada</i> .....	61
Introdução.....	61
O artigo sobre o <i>Direito Natural</i> .....	62
O <i>Sistema de Eiticidade</i> .....	75
Conclusão .....	93
CAPÍTULO 3.....	96
A liberdade prosaica: <i>o burguês/cidadão e o “repatriamento” da opinião pública.</i> .....	96
Introdução.....	96
O <i>Estado hegeliano por volta de 1805-1806.</i> .....	97
<i>Opinião pública como medium.</i> .....	112
Conclusão .....	118
CAPÍTULO 4.....	121
Crítica à Revolução como crítica à representação política liberal.....	121
Introdução.....	121
O Iluminismo e o reino da utilidade .....	126
A liberdade absoluta e a vontade empiricamente universal.....	129
Kant e a vontade geral representada.....	136
Sieyès e a vontade geral representativa.....	139
Ação e facção .....	143
A nova organização do mundo social .....	146
Conclusão .....	157
CAPÍTULO 5.....	160
As assembleias estamentais como órgão de mediação: <i>representação de interesses e publicidade.</i> .....	160

<i>Introdução</i> .....	160
<i>Uma peça encenada às avessas: os “eternos direitos da razão” e o “bom e velho direito” nas Assembleias estamentais de Württemberg (1815/1816)</i> .....	168
<i>Representação política e opinião pública: as assembleias estamentais como “órgão de mediação”</i> .....	180
<i>Uma visão orgânica da constituição política</i> .....	180
<i>A caminho da dissolução da representação política: o sentido da representação de interesses socialmente organizados</i> .....	183
<i>“Um espetáculo eminentemente formador”: o sentido da publicidade dos debates das assembleias estamentais.</i> .....	201
<i>Seria o príncipe hegeliano um representante?</i> .....	210
<i>Conclusão</i> .....	215
<b>CONCLUSÃO</b> .....	217
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	222
<b>Obras de Hegel e traduções consultadas:</b> .....	222
<b>Obras sobre Hegel:</b> .....	223

### Lista de abreviaturas

<i>GPhR</i>	<i>Grundlinien der Philosophie des Recht oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.</i> Frankfurt am M. Suhrkamp Verlag, 1970. Werke 7.
<i>RPh 1817/1818</i>	<i>Vorlesung über Naturrecht und Staatswissenschaft: Heidelberg 1817/1818 mit Nachtr. aus d. Vorlesung 1818/1819. Nachgeschrieben von P. Wannemann. Hamburg: Felix Meiner, 1983.</i>  <i>Leçons sur le Droit Naturel et la Science de l'État.</i> Heidelberg, semestre d'hiver 1817-1818. Trad. J.-P. Deranty. Paris: J. Vrin, 2002.
<i>RPh 1818/1819</i>	<i>Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/1819. In: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831.</i> Ed. K.-H. Ilting. Erste Band.
<i>RPh 1819/1820</i>	<i>Vorlesung über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820.</i> Hamburg: Felix Meiner, 2000.
<i>RPh 1821/1822</i>	<i>Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/1822 Nachgeschrieben von J. R. Ringier.</i> Herausg. von H. Hoppe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.
<i>RPh 1822/1823</i>	<i>Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/1823. In: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831.</i> Ed. K.-H. Ilting. Dritte Band.
<i>RPh 1824/1825</i>	<i>Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von K. G von Griescheims 1824/1825. In: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831.</i> Ed. K.-H. Ilting. Viertes Band.

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

É certo que Hegel sempre esteve às voltas com a política, tanto em sua dimensão sistemático-filosófica quanto em sua dimensão propriamente publicista, de intervenção e debate. E mesmo o leitor que ousou avançar até a árida leitura da *Ciência da Lógica* – reduzido, ao que parece, o mais distante do universo político – terá se deparado, ali, com uma coleção não pouco significativa de exemplos colhidos à política, à história dos povos, etc. O percurso filosófico de Hegel, a literatura sobre o autor tem procurado cada vez mais ressaltá-lo, seguiu *pari passu* as inquietações, os carecimentos e as provocações mais concretas de seu tempo.

No começo de sua carreira, Hegel está ligado à filosofia através de um liame bastante peculiar:

Hegel utiliza os filósofos e, em particular, Kant e os filósofos antigos, unicamente para melhor abordar o seu objeto, a vida humana tal como ela se apresenta na história; mais ainda, as preocupações de Hegel são de ordem prática. Sob a influência da Revolução Francesa – que o entusiasmou, como aconteceu com quase todos seus contemporâneos – pensa em reformas concretas destinadas a dar nova vida a instituições apodrecidas<sup>2</sup>.

Aos assim chamados “escritos teológicos de juventude”, segue uma série de artigos e esboços de sistema em que, se por um lado se aguça cada vez mais no filósofo a necessidade de investir seu pensamento de uma sistematicidade rigorosa e um modo de exposição adequado, por outro lado essa guinada rumo ao sistema não significou uma obliteração ou escamoteamento do tema prático e político, mas sim a sua acomodação dentro de um arcabouço conceitual que lhe dá um novo sentido, uma nova orientação. Não por acaso, a vocação sistemática com que Hegel procura investir suas reflexões sobre a política tem seu coroamento na forma última com que revestiu sua doutrina do espírito objetivo consignada no terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e rerepresentada numa publicação de 1821 (e posteriormente retomada em várias *Preleções*, até seu falecimento) intitulada *Princípios da Filosofia do Direito: Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*.

Ao lado de seu percurso filosófico, a afinidade de Hegel com a esfera política pode ser encontrada também em seus escritos políticos de ocasião que, não por acaso,

---

<sup>1</sup> Uma versão parcialmente modificada e expandida dessa Introdução encontra-se publicada em ROSA, B. F. Hegel: método e política. *Revista eletrônica de estudos hegelianos*. V. 15, n. 22, 2018: pp. 152-172.

<sup>2</sup> HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 12.

consistem em sua primeira e última obras, a saber, a tradução das *Cartas confidenciais sobre a relação entre a província de Wadt e a cidade de Bern no que concerne ao direito público*, cujo aparecimento (anônimo) data de 1798, e a publicação a partir de abril de 1831 do tratado ou escrito *Sobre a Reformbill*. A sorte desses escritos políticos, muita vez marcados por redações incompletas, outros não publicados e ainda algum sem grande impacto, se não testemunham o êxito do Hegel publicista e engajado na esfera pública, dão a distância que separa Hegel da figura de um filósofo isolado da realidade de seu tempo ou ainda de um espectador passivo frente aos acontecimentos que se desdobravam ante seus olhos.

Antes de avançarmos, convém nos retermos um instante que seja sobre esses escritos políticos, não propriamente, ainda, em seu conteúdo objetivo ou seus direcionamentos programáticos, mas naquilo que eles simbolizam como um problema para a interpretação que se procura fazer de Hegel e, em geral, às questões que se levantam quando se trata dessa relação entre método e política, que por sua vez se desdobram noutras (não menos difíceis): aquelas entre dialética e sistema, estrutura e dinâmica, totalidade e processualidade. Trata-se de colocar esses escritos políticos à luz da célebre formulação de Hegel no “Prefácio” às *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, onde o filósofo escreve que

a tarefa da filosofia é conceituar *o que é*, pois *o que é*, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira filho de seu tempo; assim a filosofia é seu tempo apreendido em pensamento. [...] Reconhecer a razão como a cruz do presente e, com isso, alegrar-se com esse presente, tal discernimento racional é a reconciliação com a efetividade que a filosofia concede aos que já atingiram alguma vez a exigência interna de conceituar e de manter, igualmente, a liberdade subjetiva no que é substancial, assim como de permanecer com essa liberdade subjetiva não num particular e contingente, porém no que é em si e para si<sup>3</sup>.

Essa formulação forte concentra e, deve-se dizer, concentra sem meias palavras, algumas das diretrizes do pensamento de Hegel que mais se prestaram a mal-entendidos, e sobre a qual a fortuna crítica fez correr muita tinta, diga-se, das mais diversas colorações ideológicas. Com efeito, comparecem aí a configuração cabal do que é, para Hegel, a filosofia – “seu tempo apreendido em pensamento” – e, também a tarefa última de que ela se investe – “a reconciliação (*Versöhnung*) com a efetividade”. Dito em outras palavras e de uma maneira, digamos, brutal, o que parece é que Hegel procura fazer da filosofia, convertida em apreensão da razão encarnada no seu tempo, o lugar de

---

<sup>3</sup> *GPhR*. p. 26. Trad. Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 43.



justificação desse mesmo tempo. E se a tarefa última é a de uma “reconciliação com a efetividade”, parece que a tarefa da filosofia não é mais *crítica*, mas meramente *terapêutica*<sup>4</sup>. As consequências políticas disso, se assim for, são devastadoras. No limite, elas apontam na direção da supressão (ou se se quiser, uma superação) da política, já que nada mais resta a fazer senão reconhecer na efetividade aquilo que a razão já realizou, mas que a liberdade subjetiva reticente e apegada ao meramente “particular e contingente” teima em não reconhecer.

Vista por esse ângulo, essa afirmação coloca problemas de não pouca relevância para o Hegel publicista e o Hegel filósofo político. Numa direção, ela aponta para uma verdadeira contradição entre essas duas figuras (o filósofo e o publicista), já que a atividade de escritor político parece, doravante, despida de sentido, inócua, vazia: uma razão que se realiza por si mesma e às costas dos agentes dispensa, de antemão, o engajamento consciente desses; noutra, ela aponta para a transformação do sistema de Hegel num “elogio do curso do mundo” ou, para usar as palavras de Rudolf Haym, “na morada filosófica do espírito da Restauração prussiana”.

Deixando em suspenso o conteúdo dos escritos políticos de Hegel, e retendo somente esse ponto em que filosofia e tempo presente se cruzam, procuremos nos entender com um pouco mais de clareza acerca do que Hegel entende por *efetividade* (*Wirklichkeit*) para podermos avançar sobre alguns pontos da política em seu registro especulativo tal como a encontramos na obra sistemática de Hegel. Em primeiro lugar, cumpre retomar a diferenciação que Hegel opera entre a mera realidade e a efetividade, a fim de não tomar ambas por sinônimos ou termos intercambiáveis.

A Filosofia trata de ideias e, por isso, não do que se costuma chamar de *meros conceitos*; ela mostra, antes, a unilateralidade e a inverdade desses, assim como, que é o *conceito* (não o que se entende frequentemente denominar assim e que é, porém, apenas uma determinação abstrata do entendimento) o que unicamente tem *efetividade* e que a tem de tal modo que ele mesmo se dá essa efetividade. Tudo o que não é esta efetividade posta pelo próprio conceito é ser-aí passageiro, contingência exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, inverdade, ilusão etc<sup>5</sup>.

Entre a realidade e a efetividade, Hegel não procura estabelecer um corte irreduzível, como se uma estivesse justaposta à outra e em perfeita falta de comunicação. Ambas correspondem, é preciso dizer, a “níveis diferentes de inteligência”<sup>6</sup>, mas a efetividade é mais plena e mais racional; aliás, ela é o racional, a racionalidade desenvolvida a partir

<sup>4</sup> Cf. BENHABIB, S. *Critique, Norm and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986, P. 101.

<sup>5</sup> *GPhR* §1, p. 29. Trad. Paulo Meneses, 2010, p. 47. Tradução ligeiramente modificada.

<sup>6</sup> KERVÉGAN, J.-F. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Loyola, 2008, p.23.

de si mesma. Definida por Hegel como “a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior”<sup>7</sup>, a efetividade não é “ultrapassar para um Outro” nem o “aparecer num Outro”, ou seja, algo cujo fundamento está em outra coisa, mas uma “manifestação de si mesmo”: um interior que está fora, que se manifestou, e nesta manifestação está numa unidade consigo mesmo. O “wirken” que está na raiz da terminologia de *Wirklichkeit* projeta sobre o termo justamente esse sentido: de um “ser eficaz”, de um “efetuar”.

Diferentemente do contingente, “cuja existência não tem um valor maior do que algo possível, que assim como é, pode também não ser”<sup>8</sup>, a ideia é a efetividade desenvolvida, a racionalidade realizada, não um meramente possível, mas o pensamento que é “ao mesmo tempo absolutamente eficiente e também efetivo”<sup>9</sup>. É preciso reter essa sentença de Hegel – “absolutamente eficiente” (*Wirkende*) e “também efetivo” (*Wirkliche*) - para não se perder a dimensão do processo que está incrustado no coração da efetividade: a efetividade *é e vem-a-ser*, porque a razão que ela manifesta também *é e vem-a-ser*. Assim, não se trata, para Hegel, de dar “a benção do conceito” ao todo do mundo empírico, mas de apontar que, nele, “o ser-aí é só por uma parte fenômeno, e só por outra parte é efetividade”<sup>10</sup>, o que não exclui ou bloqueia que o real empírico possa vir a ser racional “ao fim de um processo que o compatibiliza com seu conceito”<sup>11</sup>.

O famigerado adágio inscrito no Prefácio à *Filosofia do Direito*, onde lemos que “o racional é efetivo, e o que é efetivo é racional” deve ser entendido, destarte, sob essa rubrica de um efetivo que é efetivo e eficiente, de uma razão e uma racionalidade que é e que vem-a-ser. Aliás, o próprio Hegel o sublinhou em sua *Preleção sobre a Filosofia do Direito de 1819/1820* nos seguintes termos: “o que é racional torna-se efetivo, o que é efetivo torna-se racional”<sup>12</sup>. Como observa Losurdo, “a afirmação da racionalidade do real não é, portanto, a negação da mudança, mas sua ancoragem na dialética objetiva do real”<sup>13</sup>. Essa ancoragem na “dialética objetiva do real” nos parece ser o cerne para penetrar no domínio da relação entre método e política na obra de Hegel, pois é através dela que acessamos uma dimensão algo negligenciada no tratamento do pensamento

---

<sup>7</sup> HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830. - Teil I. Die Wissenschaft der Logik*. In: \_\_\_\_\_. *Werke* 8. Farnkfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, §142 p. 279. Doravante será citada apenas como *Enzyklopädie I*. Trad. Paulo Meneses. 3. Ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2012, p. 266

<sup>8</sup> *Ibid.*, §6 p. 48. Trad. p. 45

<sup>9</sup> *Ibid.*, §142 p. 279. Trad. p. 266

<sup>10</sup> *Ibid.*, §6 p. 48. Trad. p. 45.

<sup>11</sup> KERVÉGAN, J.-F. *Hegel e o hegelianismo*, op. cit., p. 24.

<sup>12</sup> *RPh 1819/1820*, p. 51: “Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig”.

<sup>13</sup> LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998, p. 60.

político do filósofo: a do que é possível fazer na política, sob a ótica da filosofia especulativa.

Ora, uma vez que tenhamos nos entendidos sobre o significado da “efetividade” para Hegel, ainda resta obscura a relação (caso ela exista, está claro), entre o Hegel escritor político e o Hegel filósofo. No seu ensaio introdutório aos *Escritos Políticos* de Hegel, Pelczynski certa vez escreveu que

aparentemente, Hegel pensava que somente transplantando a política para o plano metafísico e dando aos seus conceitos uma base especulativa poderia ele estabelecer-lhe a verdade [*i.e.*, a verdade da política]. É essa busca por uma prova absoluta, essa paixão por certo conhecimento em política, que constitui um dos traços distintivos do pensamento político de Hegel<sup>14</sup>.

Essa passagem de Pelczynski condensa de maneira notável aquilo que parece, de fato, constituir o cerne do tratamento filosófico dispensado por Hegel à política: de que é possível estabelecer a *verdade da política* (que é bem outra coisa que a verdade *na* política, está claro), e de que a filosofia pode dar a *prova* dessa verdade. A prova dessa verdade é, sabemos, a *Filosofia da História*, este grande tribunal no qual desfilam os tempos do mundo enquanto a prova da sucessão das várias configurações da Ideia de liberdade. Já a *verdade da política* pode ser entendida, por seu turno, como a sua compreensão no âmbito do conceito, ou seja, é a própria *Filosofia do Espírito Objetivo*.

Com efeito, Pelczynski coloca em relevo um procedimento que parece ser bastante típico do método hegeliano, e quando se trata da política, não parece ser diferente: ao acolher a política no registro da dialética, Hegel a faria falar uma nova língua, revesti-la de uma nova sintaxe e, ao fixar a sua verdade (diria, o seu conceito), a depuraria de toda contingência e acaso, enquadrando-a no “leito de Procusto” de uma rigorosa teleologia. Já sabemos que nem tudo o que existe é racional, porquanto nem tudo o que existe é o efetivo. Mas se a “filosofia chega demasiado tarde para dizer ao mundo como esse deveria ser”, mais ainda, se o conceito detém uma efetividade que ele mesmo se dá, qual seria o sentido dos escritos políticos de Hegel, melhor dizendo, do Hegel publicista?

Segundo um velho adágio, a política é a “arte do possível”; Hegel diria, por seu turno, corrigindo o adágio com a pena da dialética: política é *a arte de realizar aquele possível que é necessário segundo o conceito*. É bem sabido o quanto Hegel reprova aos que ele chama de “politiqueiros” e aos assim chamados “homens práticos, carentes de

---

<sup>14</sup> PELCZYNSKI, Z. A. Introduction. In: HEGEL, G. W. F. *Hegel's Political Writings*. Oxford: Clarendon Press, 1964, p. 136. Apud. SMITH, S. B. *Hegel's Critique of Liberalism*. The University of Chicago Press, 1991, p. 136.

pensamento ou rompidos com o pensamento e decaídos”<sup>15</sup>, para quem a efetividade carece de racionalidade e imaginam que as ideias se realizam ao bel-prazer de alguns homens; ele os reprova justamente porque, ao não ver racionalidade alguma governando os assuntos políticos, eles mesmos procuram sabotá-la. Contudo, há que se ter em bom termo o que Hegel critica quando fala da “possibilidade”: há uma possibilidade que é “mera possibilidade”, exercício vazio da imaginação que se deleita no reino infinito das conjecturas, e aquela possibilidade que está virtualmente contida na efetividade e que ao se desdobrar nela, é necessidade.

Para a representação, a possibilidade aparece inicialmente como a determinação mais rica e mais abrangente; e a efetividade, ao contrário, como a mais pobre e a mais restrita. Por conseguinte, se diz que “tudo é possível, mas nem tudo que é possível é, por isso, também efetivo”. De fato – quer dizer, de acordo com o pensamento – a efetividade é contudo o que há de mais abrangente; porque como pensamento concreto em si contém a possibilidade como um momento abstrato. (...) Quanto mais inculta é uma pessoa, quanto menos conhece as relações determinadas dos objetos a que dirige sua consideração, tanto mais costuma ser inclinada a divagar por todo tipo de possibilidades vazias, como por exemplo no domínio da política sucede com os chamados “politiqueiros”. (...) Os homens razoáveis e práticos não se deixam impressionar pelo possível – justamente porque é apenas possível – mas se atém ao efetivo, pelo qual aliás não se deve entender decerto simplesmente o que “está-aí” de modo imediato. Se isto é possível ou impossível, depende do conteúdo, quer dizer, da totalidade dos momentos da efetividade, que se mostra em seu desdobramento como a necessidade<sup>16</sup>.

O que é possível ou não, portanto, estendendo esse raciocínio ao domínio da política, depende do contexto concreto que o enquadra, o delimita e o preenche de sentido. Hegel procura distinguir dois tipos de possibilidade: a possibilidade formal e a possibilidade real. A possibilidade formal é apenas uma possibilidade lógica: tudo o que não contradiz a si mesmo ou ao seu conceito, ou seja, “tudo o que está determinado na forma da identidade consigo mesmo”<sup>17</sup> pode ser dito possível. Contudo, determinado assim, esse possível tem em si mesmo a sua negação: por ser possível, pode também ser impossível; tanto pode ser o caso como não. “Porém, [escreve Hegel,] na medida em que alguém se envolve com as determinações, as condições e circunstâncias de uma coisa, para reconhecer, a partir disso, a sua possibilidade, não permanece mais na possibilidade formal, porém considera sua possibilidade real”<sup>18</sup>. A possibilidade real de uma coisa,

---

<sup>15</sup> HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie I*, Op. cit., §142Z, p. 280. Trad. p. 267

<sup>16</sup> *Ibid.*, §143Z p. 283. Trad. pp. 269-70. Grifo nosso.

<sup>17</sup> HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik II*. In.: Werke in 20 Bd: *Werke 6*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, p. 203.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 208. Trad. Christian G. Iber e Frederico Orsini. *Ciência da Lógica 2*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2017, p 212, ligeiramente modificada.

portanto, não se refere apenas a sua possibilidade lógica, a sua simplicidade e identidade consigo mesma, mas ao seu enraizamento numa dialética que a empurra para além do mero formalismo, descortinando o mundo que cinge a sua efetivação. Não é pelo escrutínio lógico de uma coisa que se descobre a sua possibilidade (real), mas sim pelo escrutínio das coisas que a ela se reportam: “a possibilidade real de uma coisa é a multiplicidade sendo-aí de circunstâncias que se relacionam com ela”<sup>19</sup>.

Ora, se a possibilidade real é um conjunto de circunstâncias, então esse conjunto mesmo de circunstâncias não é apenas o que torna algo possível, mas ele mesmo é esse possível, ou seja, enquanto uma efetividade, ele também é a possibilidade – possibilidade não de si mesmo (porquanto ele já é algo efetivo), mas a possibilidade de outro, de outra coisa. Assim, escreve Hegel, “esta efetividade que constitui a possibilidade de uma coisa não é, por conseguinte a sua própria possibilidade, mas o ser-em-si de um outro efetivo, ela própria é a efetividade que deve ser superada, [superada] a possibilidade como mera possibilidade”<sup>20</sup>. A efetividade guarda em seu bojo as sementes de seu ser-outro; ela mesma, no seu efetuar, põe as condições, as circunstâncias e as determinações que permitem que ela mesma se supere. A efetividade, como vimos mais acima, efetua (*wirken*) e, assim, prepara a sua própria suspensão. Quando a efetividade nega a possibilidade como mera possibilidade, a possibilidade real ingressa na efetividade. Mas com isso não se deve entender que algo se soma a uma efetividade já dada, ou que um elemento a mais vem a se coadunar a um contexto que lhe prefigurava: o ingresso do possível no efetivo é a transformação da própria efetividade, melhor dizendo, é o movimento simultâneo pelo qual a efetividade supera a si mesma ao superar a possibilidade que ela contém.

Assim, “quando as condições de uma coisa se encontram plenamente presentes, ela entra na efetividade; - a completude das condições é a totalidade a respeito do conteúdo, e a própria coisa é o conteúdo determinado a ser tanto um efetivo como um possível”<sup>21</sup>. O que é possível, segundo a dialética, se realizará, e é necessário que ele se realize (“o que é realmente possível já não pode ser de outro modo”<sup>22</sup>); mas para que assim seja, é preciso que a efetividade tenha se elaborado até o estágio em que esse possível possa se realizar, ou seja, uma efetividade que põs todos os pressupostos

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 209. Trad. Christian G. Iber e Frederico Orsini, 2017, p. 212.

<sup>20</sup> Ibid., p. 209. Trad. Christian G. Iber e Frederico Orsini, 2017, p. 213. Ligeiramente modificada.

<sup>21</sup> Ibid., p. 210. Trad. Christian G. Iber e Frederico Orsini, 2017, p. 213.

<sup>22</sup> Ibid., p. 211. Trad. Christian G. Iber e Frederico Orsini, 2017, p. 214.

necessários para a efetivação desse possível. A crítica aos assim chamados “polítiques” não surge de uma recusa da política, mas sim em uma recusa de pensar a política nos termos, digamos, de uma atitude voluntarista e divagadora, entregue a uma retórica cuja medida de possibilidade não vai além daquela possibilidade formal criticada por Hegel e que se resume em dizer que aquilo que não se contradiz a si mesmo é possível.

Há uma dimensão de processualidade, uma dimensão que procura captar um devir da efetividade no sentido de colocar aquelas condições que são ao mesmo tempo sua realização e sua negação, porquanto ensejam a entrada em cena daquilo que lhe transforma. Essa processualidade redimensiona a sistematicidade da obra de Hegel, arejando-a com uma perspectiva da história *em processo* que, cumpre dizer, parece desbordar todo fechamento sistemático, ou o que queira se passar pela “última palavra”. Em resumo, o sistema “é ao mesmo tempo fechado e aberto, na medida em que é apreendido conforme sua estrutura (ponto de vista da totalidade) ou conforme sua dinâmica (ponto de vista da processualidade); nenhum desses dois pontos de vista poderia esgotar sua verdade”<sup>23</sup>.

Para Höslle, a abordagem levada a cabo por Hegel teria conduzido o filósofo a fundir o *normativo* no *descritivo* (ou *reconstrutivo*, como temos chamado aqui), não restando mais qualquer espaço para exortações normativamente orientadas.

O resultado a que paradoxalmente se chega é que a filosofia hegeliana do direito, com base em seu método, teria de ser uma teoria normativa, porém, com base em seu lugar no sistema e em sua definição conceitual no Prefácio, não pode e não pretende ser tal teoria. Isso conduz a um estranho caráter híbrido dos *Princípios da Filosofia do Direito*: ele procede segundo um método que deveria gerar o racional e o normativo-obrigatório, porém tem de estar permanentemente atento para não ultrapassar a realidade factual.”<sup>24</sup>.

Ora, essa interpretação de Höslle se esbarra naquele duplo registro do pensamento político do filósofo: o da processualidade e o da totalidade. O método impõe ao filósofo se ater ao efetivo, mas não o impede de, a partir da experiência dessa efetividade, antepor-lhe um normativo que ela realiza, mas parcialmente. A dialética entre o possível e o efetivo projeta o pensamento político de Hegel para além de uma reconstrução pura e simples das estruturas político-jurídicas que realizam a liberdade na modernidade.

Os escritos políticos de Hegel contam-nos bem outra história que a de uma simples coleção sistematicamente organizada de fragmentos da realidade dada: o normativo, em Hegel, *é e vem-a-ser*. Esses escritos políticos podem ser encarados como o *espelho* em

---

<sup>23</sup> KERVÉGAN, J.-F. *Hegel e o hegelianismo*. Op. cit. p. 122-123.

<sup>24</sup> HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 466

que se refletiu os deslocamentos progressivos que experimentou, quase que à maneira de um exercício de pensamento no corpo a corpo direto com fatos empíricos, o pensamento político de Hegel ao longo do seu desenvolvimento; mas isso na exata medida em que, neles, se refletem os desdobramentos das mudanças experimentadas pela própria política e pelos Estados, seja a Alemanha, seja a Inglaterra ou a França, que Hegel acompanhou de perto. Esses escritos, tecidos como que à margem, porém jamais fora, da filosofia hegeliana, consignam a um só tempo os motivos inspiradores de sua obra (a crítica à positividade, um diagnóstico da modernidade, a temática da *Versöhnung*, etc) e a crítica a uma dimensão da eticidade que não entrou na reconstrução perpetrada pela (ou na) *Filosofia do Direito* – poderíamos dizer, uma eticidade em pleno devir histórico, onde as linhas de força que desenham a efetividade ainda estão moldando a realidade, ou melhor dizendo, a efetividade ainda não se assenhorou do ser-aí de modo a submetê-lo a sua potência, dando a ele uma aparição adequada ao conceito.

Para se tomar uma medida dessa dimensão de acompanhamento de uma situação histórica em vertiginoso desenvolvimento e alteração, basta lembrarmos que o escrito sobre a *Constituição Alemã* (1798-1802) parte de uma situação onde o Estado alemão virtualmente já não existe, ao passo que o escrito *Sobre a Reformbill*, embora trate de uma situação inglesa, tem em seu núcleo uma crítica da representação política que pode iluminar e muito o que Hegel pensava da representação nos Estados já constituídos e, indiretamente, o que ele pensava que poderia ser uma sombra ao estado prussiano, que logrou ultrapassar a triste situação do escrito de 1802 para se transformar num estado, digamos, moderno.

O pensamento do político em Hegel parece transitar, dessa maneira, para um novo patamar, o qual não deixa de colocar novos problemas interpretativos. A dimensão sistemática, devemos estar advertidos disso, se aterá, com efeito, ao efetivo, àquela razão que já se corporificou, pois, Hegel não se cansa de nos advertir, “o conteúdo da filosofia é a efetividade”<sup>25</sup>. Por outro lado, há uma dimensão da *processualidade*, uma dimensão que procura captar o desdobramento da razão na História que, assim parece, redimensiona o aspecto sistemático da obra de Hegel, arejando-a com a dimensão da história *em processo* que, cumpre dizer, parece desbordar todo fechamento sistemático, ou o que queira se passar pela “última palavra”. Essa dupla dimensão da obra de Hegel, que teve uma fortuna longa na recepção do filósofo, principalmente entre os jovens hegelianos,

---

<sup>25</sup> HEGEL, G. W. F. *Encyklopädie I*, Op. cit. §6, p. 47, Trad. p. 44

é aqui recuperada para entendermos uma dimensão que será importante termos em tela ao analisarmos os escritos políticos de Hegel, suas tentativas de dar um arremate sistemático à articulação entre sociedade e Estado e, por fim, à concepção forjada por Hegel, na sua filosofia do espírito madura, da “constituição interna” e como essa se vincula à História através de uma concepção reformista de política.

\*

\*      \*

É bastante claro que há mais de uma maneira adentrar esse emaranhado de textos que compõem o percurso intelectual de Hegel, de modo que a abordagem que se opta sempre remeterá a uma opção de leitura entre tantas outras possíveis. Pois, com efeito, a obra sistemática de Hegel se constituiu nos esforços de desenvolver uma lógica, uma filosofia da natureza e uma filosofia do espírito, onde o domínio do direito assumiu um lugar determinado dentro, por sua vez, de um lugar determinado de sua obra. Assim sendo, ao privilegiar determinado ângulo de leitura, estamos nos esforçando por compreender como poderia ter se constituído o fio condutor que alinhavou esse campo de reflexão de Hegel: o domínio do direito e da política.

Chamar a filosofia política de Hegel de uma filosofia da representação política poderia ser considerado um exagero, até porque muitos outros candidatos muito mais plausíveis a essa titularidade assomam no repertório bibliográfico sobre o autor: uma filosofia da unificação (da *Versöhnung*<sup>26</sup>), sem dúvida; uma filosofia da eticidade, seguramente, mas uma filosofia da representação política? Logo Hegel, um pensador em cujos escritos políticos há uma verdadeira economia e parcimônia no uso do termo *representação política*? Logo Hegel, que via uma verdadeira má vontade, uma certa “malícia” subjacente às “constituições representativas”<sup>27</sup>, como se elas fossem um subterfúgio para reintroduzir a colisão entre o governo e o povo? Com efeito, se não podemos chamar a filosofia política de Hegel de uma filosofia da representação política, podemos, pelo menos - é o que pretendemos - mostrar como a filosofia política de Hegel é uma filosofia que se esforça no sentido de elaborar uma teoria da representação política e que em torno dessa gira a *resolução* (assim mesmo, resolução) da aporética da

---

<sup>26</sup> Cf. a esse respeito o trabalho de HARDIMON, M. O. *Hegel's Social Philosophy: The Project of reconciliation*. Cambridge University Press, 1994.

<sup>27</sup>Cf. HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB, 2008. p. 46.



unificação da modernidade cindida e, mais precisamente, da *repolitização* de um mundo onde o espaço público cada vez mais se estreitava, estreitamento esse expresso de maneira clara pela confusão entre estado e sociedade civil, pelo embaralhamento de papéis entre essas duas esferas.

O objeto geral dessa tese é o modelo hegeliano de formação da vontade público-política, de formação da vontade geral, portanto, o que coloca em cena justamente o modelo hegeliano de mediação entre o social e o político, ou seja, entre sociedade-civil e Estado. Como procuraremos mostrar, as instituições ligadas à representação política, como as assembleias estamentais, a publicidade, os debates públicos, são os elementos que compõem essa charneira entre a sociedade e o Estado.

Ora, partindo desde uma estilização eminentemente negativa (no bojo do ensaio *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*) até as suas *Preleções sobre Filosofia do Direito* de Heidelberg, o que vemos é uma rearticulação da sociedade civil de modo que ela deixa de se contrapor a eticidade para ser um momento positivo da mesma (e veremos que, nisso, está o abandono do modelo platônico, no qual Hegel dividia o todo em dois estamentos - o dos homens livres e o dos não-livres, e a substituição dele por um modelo onde ascensão à eticidade absoluta, a vida público-política, passará a ser pensada como uma série de mediações que culminará, no Hegel maduro, no papel central desempenhado pelas corporações, pelas assembleias estamentais e pelo modelo de representação política a elas atrelado). Nosso objetivo, portanto, é tentar deslindar os fios que levam Hegel a pensar um modelo de articulação sociedade-Estado pautado no princípio da *representação política* e da *publicidade*, e expor detalhadamente como Hegel articula esses conceitos em sua filosofia, como a *Filosofia do Direito* os trabalha como os veículos de formação da vontade geral, veículos através dos quais os interesses aparecem no interior do Estado, e como é o trabalho dos conflitos nesse registro<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Que Hegel se esquivou o quanto pode de carrear a luta por reconhecimento para o interior da esfera do Estado, isso parece bastante claro para o seu leitor, e encontra exposto essa recusa amiúde em várias passagens. Contudo, o que não se deve é apressadamente deduzir, disso, que Hegel suprimiu a luta por reconhecimento por entender que todas as lutas por liberdade já haviam chegado a termo no interior dos estados modernos. O que Hegel se esquivou desde sempre foi colocar, no interior da eticidade, uma figuração que só pode ser entendida (e justificada) no avesso da eticidade: ou seja, o estado de natureza. A luta por reconhecimento, descrita por Hegel com coloração nitidamente hobbesiana, é a luta pelo reconhecimento da liberdade ali onde ela ainda não existe, ou seja, é o esforço de granjear (senão, melhor extorquir) o reconhecimento de liberdade ali onde ela é/está negada em toda parte. Mas nos entendamos bem a esse respeito: não se trata do reconhecimento de liberdade a alguma coisa, trata-se, e por isso essa

Partiremos dos primeiros escritos políticos de Hegel: o escrito fragmentário *Se os conselhos devem ser eleitos pelo povo e a Constituição Alemã*. Nesses dois escritos aparecem de maneira cristalina a publicidade e o princípio da representação, que serão recuperados na filosofia madura de Hegel (Capítulo 1). Um é o carecimento da época em que esses textos são escritos, o outro é o veículo de elocução e de expressão desse carecimento.

Quando comparamos sobretudo a *Constituição Alemã*, o ensaio sobre o *Direito Natural* e o *Sistema de eticidade*, no que a tange à concepção de sociedade civil, vemos que esses três trabalhos contemporâneos de Hegel (redigidos quase na mesma época), dão-nos a medida daquelas questões com que Hegel está, nesse momento, lidando e tentando resolver. A percepção de que não se pode mais pensar um estado moderno sem o momento da representação política é o diagnóstico penetrante da *Constituição Alemã*; de que o princípio da subjetividade deve estar de algum modo presente na constituição de uma eticidade moderna, esta orientação está presente no escrito *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural* (embora esse trate a sociedade civil de modo eminentemente negativo e não trate explicitamente a questão da representação), por fim, a percepção (de algum modo conexa às duas anteriores) de que a sociedade civil não pode ser tratada somente em termos negativos, mas que ela deve estar integrada como um

---

luta é fundamental, da luta pelo reconhecimento do direito à liberdade, sem mais qualificativos. Caso nos fosse permitido uma analogia de sabor metafísico: trata da substância da liberdade, isso é que está em questão e que está, então, negada. Os predicados dessa substância, aquele conjunto de determinações que vem a lhe dar corpo, isso se tratará de uma conquista que terá lugar fora do estado de natureza (e, por conseguinte, além da luta por reconhecimento) e será mediata justamente pelo Estado constitucional, no certame dos atores políticos (os cidadãos) junto à sua Constituição (Konstitution) esta, sim, capaz de ser reformada, aprimorada no sentido de se amalgamar ao “espírito do tempo” e à liberdade que se lhe adere, melhor, que a constitui mais intimamente. No interior da esfera política, convém tratar, de lutas políticas. É claro que o leitor escolado em Hegel dirá: mas Hegel também tematiza a luta por reconhecimento num momento em que já se encerrou o Estado de Natureza. Por certo, o tratamento que Hegel dá à Roma antiga fala-se de luta por reconhecimento, numa passagem que convém ser retomada e discutida mais de uma vez, tal sua riqueza textual: Nela Hegel fala da luta dos escravos romanos pelos “seus eternos direitos humanos”. Com efeito, aqui, os singulares que se levantam contra o Estado não o fazem na condição de cidadãos desse Estado, mas na condição de escravos, e não porque eles se colocaram fora do Estado e se arremeteram contra ele, não, mas porque a sua condição de escravo é justamente a de quem está de fora do Estado, a de quem tem seu direito à liberdade negado e, portanto, a quem não se trata de lutar na condição de cidadão por um direito, mas na condição daquele o direito mais basilar, mais elementar foi negado: o direito de ser livre e dispor de si como de uma consciência livre. Ora, é claro que Roma não foi agitada somente por levantes de escravos: também a plebe se levantou contra as iniquidades a que fora submetida, mas nesse caso o registro de luta era outro: luta por liberdades, seguramente, mas luta por parte daqueles a quem alguma liberdade (mesmo se mínima, mesmo se essa mais singela e elementar: a de ser livre) já estava garantida: uma luta política porque no registro da política. Cf a esse respeito o interessantíssima *RPh 1817/1818*.

momento constitutivo e (também, mas não só, é claro) positivo da eticidade, isso encontramos no *Sistema de Eticidade*.

Sob o impacto da derrota alemã, que fora a atmosfera político-intelectual da redação do texto sobre a *Constituição Alemã*, Hegel redige dois sistemas de eticidade; esses sistemas, escritos ainda nos seus primeiros anos em Iena, são francamente marcados por uma *concepção heróica de liberdade*, inspiração essa que terá como saldo uma desvalorização das formas prosaicas, digamos, de vida, e a consequente desvalorização dos problemas que tratamos como objetos dessa tese. A desvalorização das formas não-públicas de vida – tributária, com efeito, da desvalorização do que Hegel denomina nesse momento de “momento inorgânico da eticidade” (que corresponde, grosso modo, ao que Hegel chamará ulteriormente de sociedade civil burguesa) – atravessa de maneira pungente o artigo sobre o *Direito Natural* a ponto de a contraposição entre o momento inorgânico *versus* momento orgânico da eticidade se converter nos polos fixos de toda eticidade. Os custos disso, em torno de filosofia política, é, digamos, um déficit de mediação entre o político e o social, como se verá.

O *Sistema de Eticidade* opera, por seu turno, um realocamento da sociedade civil (chamada então de “eticidade relativa”, por Hegel) no arcabouço da infraestrutura institucional do Estado. Ocorre, contudo, que a solução platonizante dada por Hegel à articulação entre o infraestatal e o Estado se resolve em uma eticidade muito pouco pérvia às demandas que se abrigavam no escrito sobre a *Constituição alemã*. (Capítulo 2).

Nenhum desses textos resolve por si o problema em questão para Hegel. O ponto de virada, aquele que abriga os termos que munirá Hegel das ferramentas para chegar a uma resolução (provisória) dessa questão está nos esboços que compõem a assim chamada *Filosofia do Espírito de 1805/1806*. Com efeito, Hegel aí perpetra uma dissolução da oposição espírito do todo *versus* espírito de corporação, o que, em termos filosóficos, significa um abandono do modelo de liberdade heróica que guiou a redação dos sistemas de eticidade dos primeiros anos de Iena (aí entendidos o artigo sobre o *Direito Natural* e o *Sistema de Eticidade*). Hegel explicita, nesse momento, uma série de mediações entre a vontade universal e a singular, de modo que o arcabouço institucional da eticidade de 1805/1806 decididamente se complexifica em relação aos textos anteriores, e sublinha, sobretudo, que a “intuição do todo” – essa reconstrução de uma eticidade moderna transparente a todos porque nascida do trabalho de todos, mas reconstruída a partir do lugar que cada um nela ocupa – está franqueada a todos a partir

de um lugar particular: Hegel abandona a cidadania heróica dos seus primeiros escritos, por uma *cidadania prosaica*. (Capítulo 3)

O quarto capítulo se investe do comentário à leitura hegeliana, no interior da *Fenomenologia do Espírito*, da crítica à representação política levada a cabo – literalmente – pelos jacobinos na Revolução francesa. Como procuraremos explicitar, no subcapítulo “A liberdade absoluta e o terror”, Hegel engendra uma análise da liberdade absoluta profundamente calcada no mal-entendido jacobino acerca da vontade geral rousseauiana, mal-entendido esse que culmina, ante a ânsia de realizar empiricamente a vontade universal, na implosão de todas as estruturas jurídico-políticas. Trata-se da recusa, por parte da liberdade absoluta, de toda e qualquer representação política da vontade que não seja a imediata identidade entre a vontade singular e a vontade universal.

Como veremos, será através dos desdobramentos práticos e das consequências políticas de uma noção comunitária da vontade geral inspirada em Rousseau que Hegel procurará fazer a crítica da noção de representação política liberada imediatamente pela Revolução, um modelo de representação política liberal que tem em sua base a representação da “vontade abstrata dos indivíduos”. Hegel instrumentaliza a noção de liberdade absoluta, que está no coração do capítulo “A liberdade absoluta e o terror”, para pôr a nu as contradições que estão na base desse modelo francês de participação no universal e de conceituação do Estado. O que a liberdade absoluta faz, em sua radicalidade, é tentar efetivar aquilo que está na base do modelo de representação política liberal, qual seja, a noção de vontade geral como uma vontade empiricamente universal; ao tentar fazê-lo, a liberdade absoluta estilhaça a ordem política e social, solapa o governo instituído e dissolve o modelo representativo como inadequado às prerrogativas de uma efetiva participação do singular no universal. Se a liberdade absoluta faz, em suas origens, a crítica da representação política liberal, o terror revolucionário que ela libera é a crítica dessa efetivação imediata da identidade entre a vontade singular e universal. O saldo desse capítulo da *Fenomenologia do Espírito* – o retorno dos indivíduos às “massas espirituais” da eticidade e a passagem para a visão moral do mundo - se torna o fundamento a partir do qual um novo modelo de representação política pode ser conceituado: não mais um modelo que tem em sua base os singulares atomizados e tomados em sua abstração, mas sim os singulares socializados, representados não como esse ponto atômico da vontade, mas por meio do seu engajamento nas “massas espirituais” (ou seja, os estamentos) em que se reparte o todo ético, purificado, através da

Revolução, das injustiças e dos privilégios, alicerçado na universalização dos direitos liberados por aquela.

Embora a *Fenomenologia do Espírito* não nos ofereça – e tampouco é esse o seu objetivo – uma teoria das instituições, ela fornece a base (criticamente engendrada) para a compreensão da teoria da representação política da filosofia madura de Hegel enquanto um sistema de interesses socialmente organizados porque calcado nas injunções efetivas em que se reparte a eticidade. Aquilo que a *Constituição Alemã* faz para o modelo antigo – medieval – de representação política, “A liberdade absoluta e o terror” faz para o modelo moderno (liberal) de representação política: a apresentação de suas contradições imanentes, a sua crítica e sua superação. É esse, portanto, o nosso interesse na análise desse capítulo: mostrar como, para Hegel, toda representação política requer uma explicitação da repartição efetiva, institucionalmente organizada, do trabalho social.

Por fim, chegaremos às primeiras *Preleções* de Hegel sobre filosofia do direito (1817) e à sua *Filosofia do Direito* (1821), onde o filósofo, às voltas com as questões colocadas pelo movimento de Reforma prussiano, o reavivamento debate sobre qual seria a natureza de uma “constituição estamental” (por ocasião do *Bundesakte* de 1815) nos oferece um modelo do que seria uma representação política de interesses socialmente organizados num mundo pós-Revolucionário. O escrito político *Análise dos Debates da Assembleia estamental de Württemberg* aparecerá, então, como o momento em que Hegel, movendo-se no interior de um debate político candente, apresenta a sua compreensão do que seria o papel das assembleias estamentais, uma compreensão que está nascendo junto, no corpo a corpo com esse debate, em que Hegel ingressa ao mesmo tempo em que sua filosofia política está articulando teoricamente o sentido da representação política e da publicidade.

A representação política hegeliana deverá resguardar os princípios da revolução – seu “catecismo elementar” dos princípios fundamentais do Estado moderno-, sem, contudo, partilhar seu modelo de representação. É isso que Hegel traz à luz em suas aulas sobre filosofia do direito a partir de 1817 e que o acompanhará até 1831, quando novamente retoma a atividade de publicista, num texto *Sobre a Reformbill inglesa*, que tem por tema o sistema eleitoral inglês, mas que expande seu fulcro de análise para a situação social inglesa, para a análise concreta das relações sociais e do direito inglês, pois não se deve falar de política no ar, sem referência à base material da sociedade. Nessa ocasião, Hegel mais uma vez fará valer sua tese da representação política de interesses

socialmente organizados e do que ela procura ser a resposta, enquanto mediação política do social, enquanto mediação entre o social e o político: o antagonismo social, por um lado, a cisão política, por outro.

## CAPÍTULO 1

### **Publicidade e representação política nos primeiros escritos políticos.**

#### *Introdução*

Os escritos políticos de Hegel não granjearam ao seu autor boa fama, tampouco chamaram muito a atenção do comentário especializado, quer seja pelo caráter episódico dos mesmos, marcados por redações incompletas, publicações que não vieram à luz no momento de sua redação, quer seja pelo caráter pouco sistemático dos mesmos, localizados à margem da obra propriamente filosófico-sistemática de Hegel. Contudo, cobrindo um arco que vai, digamos, dos últimos tempos da estadia de Hegel em Frankfurt até sua fixação definitiva em Berlim, os escritos políticos de Hegel acompanharam de muito próximo o desenvolvimento intelectual de seu autor, esboçando teses a serem desenvolvidas, circunscrevendo diagnósticos de época sempre renovados, mas com enorme valor e peso quando abrigados no interior do “sistema” propriamente dito, enfim esses escritos políticos foram em boa medida um laboratório de experimentação do pensamento político-filosófico de Hegel. Nesse sentido, esses escritos não são mera aplicação de teses filosóficas desde já sustentadas pelo autor, como se a uma teoria sistemática se seguisse, nos escritos políticos dito “menores”, sua aplicação (ou exemplificação) na realidade concreta de seu tempo. Também não seria de modo algum correto ver nesses escritos estudos episódicos, mais ou menos ajambrados, de casos concretos, onde Hegel, digamos, despojado do arsenal conceitual de sua filosofia, tentasse dar conta do “aqui e agora” da realidade política da Alemanha de sua época. Esses textos são um laboratório onde Hegel enseja diagnósticos de época que, como veremos, são renovados de acordo com as mudanças na conjuntura política de seu tempo, mas não são um laboratório de uma pesquisa, digamos, desinteressada: o que orienta essas pesquisas é aquilo que Hegel entende como o cerne racional imanente ao processo histórico, o *efetivo* que subjaz ao colorido multivariado dos epifenômenos políticos de seu tempo.

Nas páginas finais de seu estudo chamado *As maneiras científicas de tratar o Direito Natural*, Hegel escreve que “a desgraça do período de passagem” residiria no fato de que “esse processo pelo qual a nova formação torna-se mais forte não está

absolutamente purificado do passado, é no que reside o positivo”<sup>29</sup>. Com efeito, essa afirmação será retomada várias vezes ao longo das obras de Hegel – basta lembrarmos do limiar de uma nova época (e portanto de uma nova formação) a que se reporta a *Fenomenologia do Espírito* - até pelo menos a Filosofia do Espírito consignada na *Enciclopédia*, quando Hegel parece deixar de lado o vocabulário crítico das positivities históricas remanescentes na modernidade para tratar propriamente da reconstrução dialética dessa “nova formação”, uma formação provisoriamente estabilizada porquanto teria se depurado das positivities que ainda teimavam persistir na primeira década do século XIX em sua Alemanha. Mas essa frase citada acima merece ser lida com mais atenção e cuidado, porque ela aponta para dois pontos que são seminais para se compreender de maneira pertinente o momento histórico em que se inscrevem os escritos políticos de Hegel e a tormenta que os assombra, os circunscreve e os tensiona: o vocabulário da “positividade” remonta aos escritos dito teológicos de Hegel, remanejados para um outro contexto que aqueles em que ele foi originariamente empregado pelo filósofo, e a desgraça aponta qual uma seta para o cerne do momento histórico de Hegel: a “desgraça” reside no fato de que, nos momentos de virada, não só a realidade está atravessada pelo passado que não passou de todo e um futuro que se desenha claudicantemente, mas também porque a própria reconstrução desse núcleo racional do presente está atravessada por embaraços não menores que aqueles que persistem na realidade, os quais forçam, de certa maneira, a teoria até o limite no sentido de tentar desvendar para onde o racional aponta.

A crítica às positivities históricas remonta, sobretudo, ao período de Berna, mas aí o termo é empregado sobretudo no registro teológico, para pensar a diferença entre uma religião popular e uma religião privada, que por sua vez se desdobrará em outras cisões àquela coextensivas: cristianismo *versus* paganismo e, por fim, razão e sensibilidade (ou imaginação). Com efeito, esses termos são empregados no registro teológico, mas através deles Hegel pretende compreender e esmiuçar o destino do mundo fraturado porque herdeiro dessas positivities: Hegel fala de um espírito do povo, de um gênio do povo, etc., nesse período porque a religião é, para o filósofo, a expressão máxima desse espírito de um povo e, por meio do escrutínio dessa, se chega a uma compreensão

---

<sup>29</sup> HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsart des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In: *Werke in 20 Bd.: Werke 2*: Jenaer Schriften (1801-1807). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, pp. 528-529. Tradução de Agemir Bavaresco e Sergio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007, p. 133.



daquela. Poderíamos dizer que o caminho de acesso à compreensão do presente é, nesse momento, a religião. De Frankfurt à Iena, o diapasão filosófico alterna seu registro de vibração: Hegel deixa de privilegiar (mas não abandonará decididamente essas questões ligadas à teologia) o registro teológico para privilegiar o registro político, ao passo que a crítica concentrará seu aguilhão no domínio do direito. De uma maneira geral, o diagnóstico de época orbitará em torno do que poderíamos chamar de uma privatização do direito público e o método será, por seu turno, a tentativa de reconstruir a eticidade moderna partindo de um pressuposto inegociável para Hegel: a anterioridade do todo ético aos indivíduos.

Os primeiros escritos políticos de Hegel são, como se sabe, anteriores ao período em que se consolidará a originalidade de sua filosofia. Nesses escritos podemos encontrar, contudo, em estado embrionário, os elementos que serão centrais na consolidação de sua filosofia política madura. Tomados conjuntamente, o escrito *Se os conselhos deveriam ser eleitos pelo povo* e *A Constituição Alemã* tratam, no fundo, da mesma questão: a da *representação*. No primeiro, veremos, o pano de fundo do escrito é a necessidade, observada por Hegel, de uma ampliação da representação do povo junto à Assembleia; no segundo, a total inadequação do sistema representativo alemão que está na origem da privatização do direito público e da dissolução do Estado. Contudo, se no primeiro escrito o que se sobressai é o *páthos* do espírito público, a necessária revigoração do vínculo comunitário mediada pelo princípio da *publicidade* dos debates e pelo engajamento nos assuntos públicos e no destino do Estado, no segundo o elemento que alinhava a reflexão de Hegel é a concepção racional de Estado que faz justiça às condições modernas.

De certo modo, ambos os escritos estão sob a égide das profundas reverberações da Revolução Francesa nas mentes, nos corações e na situação vigente no Estado alemão. Tanto é assim que Hegel escreve, na *Constituição Alemã*, que

desde que a atenção da Europa se focou nos últimos dez anos na terrível luta de um povo pela liberdade e toda a Europa esteve numa comoção universal por causa disso, o conceito sobre a liberdade não poderia sofrer senão uma mudança, purificando-se de sua anterior indeterminação e vacuidade. A liberdade alemã não significava nada mais que a independência dos estamentos frente ao Imperador; ou seja, ou a escravidão e o despotismo, ou a supressão da união estatal

[*Staatsverbands*]; nenhuma terceira era conhecida nos tempos antigos<sup>30</sup>.

Ora, o grande efeito registrado por Hegel como uma consequência da Revolução Francesa é o que ele chama de “uma purificação” da indeterminação e vacuidade dos conceitos até então vigentes de liberdade. E ele o liga especialmente à Alemanha, em cujo conceito de liberdade – registrado por Tácito e retomado por Hegel nessa ocasião - nada residia senão a pura reatividade (melhor dizendo, *negatividade*) aos poderes vigentes. Para a liberdade alemã, só havia dois caminhos: ou a liberdade absoluta (ou seja, a independência absoluta) ou a servidão total, o despotismo (ou seja a ausência de liberdade). Nenhum caminho parecia possível entre essa dualidade: em outras palavras, para a liberdade alemã, nenhuma *mediação* parecia possível entre a liberdade e obediência. Ora o que o curso da Revolução Francesa teria demonstrado seria justamente que a supressão da “união estatal” não seria outra coisa que a queda na servidão e que, por esse meio, o apego ferrenho a uma liberdade vazia e indeterminada não poderia levar, se conduzida ao seu limite, senão à supressão da própria liberdade. Assim, escreve Hegel, que “após dez anos de lutas e comoção”, o que a Europa aprendeu, a grande lição tirada dessa colisão pela qual ela atravessou, foi que o clamor por uma liberdade vazia e indeterminada não institui, pela sua hipóstase, nenhuma liberdade, que “o clamor pela liberdade já não mais terá efeito”, pois

a anarquia foi distinguida da liberdade e marcou-se profundamente que um governo firme é necessário à liberdade, tanto quanto que um povo deve tomar parte na legislação e nos assuntos mais importantes do Estado. A garantia de que o governo agirá conforme às leis e da participação da vontade geral nos assuntos mais importantes concernentes ao universal, o povo as tem na organização de um corpo de representantes (...) <sup>31</sup>.

Ora, o que se consolidou, a partir da Revolução Francesa, foi, portanto, a percepção aguda de que um “governo é necessário à liberdade”, que nenhuma liberdade se institui (ou melhor, se *constitui*) no vazio de sua pureza interior, portanto, que só há liberdade ali onde há as instituições capazes de realizá-la, ao incorporar institucionalmente o princípio que a anima. A falta de uma representação adequada do povo junto ao governo foi o que solapou a monarquia francesa, levando à supressão violenta dessa pelo mesmo princípio que ela reprimiu. Um corpo representativo junto ao governo, assegurando a participação

---

<sup>30</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands (1800-1802)*. In: \_\_\_\_\_. *Werke I. Frühe Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971, p 570.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 572.

da “vontade geral” na condução dos assuntos do Estado, esse momento importante da liberdade *determinada* e plena de *conteúdo* (ou seja, aquela *liberdade alemã* que se libertou de seu caráter unilateral e indeterminado) é entendida por Hegel como a pedra angular sobre a qual repousa o Estado moderno. Assim, pondera Hegel,

sem um tal corpo representativo, a liberdade já não é mais concebível [Grifo nosso]; todas as outras [noções] indeterminadas, todo clamor vazio por liberdade desaparecem através dessa determinação [*Bestimmung*] [da liberdade]. Ela não é algo que os indivíduos aprendem a maneira de um conceito científico nem o resultado de um estudo arbitrário, essa determinação é, ao contrário, princípio da opinião pública [*öffentlichen Meinung*] e tornou-se parte do senso comum [*gesunden Menschenverstands*].<sup>32</sup>

Hegel estabelece, assim, um vínculo indissolúvel entre e o princípio da representação e o princípio da opinião pública: é um princípio dessa que ela tenha por onde fluir, intervir, se formar. E é o princípio daquela que o que está disseminado de maneira mais ou menos organizada nessa, na opinião pública, venha a ter uma existência, um lugar no estado moderno. A opinião pública chama por um sistema representativo porque na existência concreta dessa palpita uma “pulsão de liberdade” que a representação política resolve de certa maneira.

### **A crítica às positivities jurídico-políticas: o princípio da publicidade e a renovação do espírito público.**

Um dos primeiros escritos políticos de Hegel<sup>33</sup>, cuja redação é incompleta, não passando provavelmente de um esboço introdutório a uma investigação que se seguiria mais detidamente, data de 1798 e trata, como o título o indica, de *Se os Conselhos deveriam ser eleitos pelo povo*. Com efeito, seu objeto é bem circunscrito: em 1797, o Duque de Württemberg, pressionado por questões financeiras, a saber, as indenizações de guerra que deveriam ser pagas à França, convocou os Estamentos (*Landstände*) para uma reunião deliberativa, fato que não ocorria desde 1770. Esse fato reverberou junto à

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 572.

<sup>33</sup> Cronologicamente, o escrito sobre o conselho de Württemberg é posterior a uma edição e tradução, feita por Hegel, das *Cartas confidenciais sobre a relação entre a província de Wadt e a cidade de Bern no que concerne ao direito público*, e que veio a público em 1798, sem qualquer efeito ou impacto. Optamos, contudo, por começar pelo escrito sobre a assembleia, porque ele é, de fato, o primeiro escrito político de Hegel.

opinião pública como o despontar de uma possibilidade de renovação, de reformas políticas e de modernização e é nesse clima que se insere o escrito de Hegel. Como observa Habermas, “a convocação da Assembleia dos Estamentos tinha reforçado as correntes republicanas no país. Os panfletários favoráveis à França já exigiam que os estamentos fossem transformados em uma representação parlamentar do povo.”<sup>34</sup>

O seu tom é marcadamente panfletário e nele Hegel faz uso de uma retórica exortativa que raramente será encontrada novamente no filósofo: ele se direciona explicitamente ao povo de Württemberg, a quem o próprio estudo é dedicado, conclamando-os “a abdicar de seus desejos mesquinhos, a pôr de lado suas pequenas preocupações e comprometerem sua alma com o universal”<sup>35</sup>. O tom exortativo não é exercitado por mera questão retórica: Hegel vê na convocação da Assembleia estamental a oportunidade de ouro por onde poderiam fluir as reformas de que o Estado precisava, mas vê também, nela, por outro lado, o perigo de que os conselhos, uma vez eleitos, poderiam agir de maneira conservadora, obstaculizando as reformas. É uma oportunidade de mudança, mas é também uma oportunidade que poderia ser facilmente desperdiçada. De todo modo, a convocação teve o condão de suscitar um debate público, de instituir ao seu redor e à sua revelia, de certo modo, uma incipiente esfera pública que poderia e deveria, entende Hegel, ser ocupada, expandida e aproveitada. Nesse sentido é que Hegel exorta o povo de Württemberg a tomar parte das discussões públicas que cercam a Assembleia, vendo de certo modo no renascimento do espírito público por ocasião desses debates um meio de se garantir que as reformas pudessem ser encaminhadas.

Hegel têm plena consciência de que se trata de uma época singular e o sublinha como um tempo no qual

a satisfação serena com o efetivo [*Wirklichen*], a desesperança e a aceitação paciente de um destino grande e onipotente transitaram para uma esperança, uma expectativa e uma coragem por algo diferente. A imagem de uma época melhor e mais justa viçou na alma dos homens, e uma ânsia e uma aspiração por uma situação mais pura e mais livre moveu todos os ânimos [*Gemütter*] e os separou da efetividade [*Wirklichkeit*]<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> HABERMAS, J. *Teoria e Práxis*. São Paulo: Edunesp, 2013, p. 235.

<sup>35</sup> HEGEL, G. W. F. *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen [Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs...]* (1798). In: \_\_\_\_\_. *Werke I. Frühe Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971, p. 268.

<sup>36</sup> *Ibid*, pp. 268-69.

Nesse momento, o efetivo (*Wirklichen*) ao qual Hegel se refere aponta na direção do estado de coisas tal como se encontra na realidade. É preciso não confundir, nesse momento do desenvolvimento filosófico de Hegel, essa *Wirklichkeit* com a *Wirklichkeit* de que tratará o filósofo em sua obra subsequente. Assim sendo, poderíamos mesmo entender que o “núcleo racional”, digamos assim, que se separou da efetividade (das coisas como elas são), está agora radicado no ânimo de cada homem enquanto aspiração por uma situação mais justa (das coisas como deveriam ser), e esse ânimo “fixa suas esperanças em qualquer evento” através do qual as mudanças por que ela aspira poderiam se encaminhar.

A medida da crítica hegeliana das positivities histórico-jurídicas é, nesse momento, sobretudo uma crítica das injustiças<sup>37</sup>. Como veremos mais adiante, no contexto da *Constituição Alemã*, a medida da crítica filosófica das positivities será o direito público tal como Hegel o concebe. É claro que à crítica das injustiças está conexa uma crítica dos privilégios, assim como a crítica à privatização do direito público (na *Constituição Alemã*, veremos) se desdobra numa crítica aos privilégios que fundam, ou melhor, que são injustiças. Contudo, no caso do escrito sobre os *Debates nas Assembleias estamentais de Württemberg*, a crítica às injustiças está em primeiro plano e é a aversão a elas que o ânimo reformista, digamos, deve seu ímpeto. Assim, observa Hegel, a vontade orientada criticamente no sentido de intervir na realidade e alterá-la tem um alvo certo: “para os homens de nobres anseios e puro entusiasmo, é o tempo singular de deter sua vontade indeterminada naquelas partes da constituição [*Verfassung*] que estão fundadas em injustiças e focar sua eficácia na mudança necessária das mesmas”<sup>38</sup>.

O partido de Hegel, nesse momento, é por uma radicalização da investigação dessas “partes da constituição fundadas em injustiças”: nenhuma parte da constituição deve ficar fora desse rigoroso escrutínio e

de acordo com a fria convicção de que uma mudança é necessária, eles não devem temer ir com sua investigação até os pormenores, e aqueles que sofrem as injustiças devem exigir a suspensão daquelas que aqueles

---

<sup>37</sup> Nesse sentido é instigante a análise perpetrada por Losurdo em seu *Hegel, Marx e a tradição liberal* com o intuito de mostrar como há, no pensamento político de Hegel, uma contradição que é menos entre “autoridade e liberdade”, como registra Bobbio, do que entre “aristocracia e povo”, e como o processo histórico enquanto “a submissão dos barões” é, por conseguinte, uma história da supressão das injustiças. CF. LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. São Paulo: Edunesp, 1998. pp. 171ss.

<sup>38</sup> HEGEL, G. W. F. *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen*, op. cit. p. 268.

encontrarem e aqueles que detêm posses injustas devem sacrificá-las de boa-vontade<sup>39</sup>.

Contudo, Hegel observa, o edifício jurídico-político que sustenta essas injustiças, só as sustenta porque aqueles que se nutrem dessas injustiças tomam para si a tarefa de defendê-lo, e exclama, numa retórica atravessada pelo *páthos* da indignação

Quão cegos são aqueles que acreditam que instituições, constituições e leis que não mais correspondem aos costumes, às necessidades e opiniões dos homens [e] das quais o espírito evadiu-se existirão por mais tempo; que as formas [*Formen*], pelas quais o entendimento e o sentimento não têm mais nenhum interesse, seriam fortes o suficiente para constituir por mais tempo o elo de um povo!<sup>40</sup>.

Nessa passagem, fica patente o elo que Hegel estabelece entre as instituições e o espírito que as anima e vivifica: embora Hegel não use a essa altura o conceito de eticidade, está claro que, para o filósofo, “as instituições, as constituições e as leis” funcionam à maneira de *formas* da liberdade, *formas* através das quais a liberdade é mediatizada e corporificada. Essas três formas elencadas por Hegel – as instituições, as constituições e as leis – constituem o liame que junta os indivíduos singulares num todo que transcende a soma ou justaposição de suas partes: um povo. Aquelas *formas* pelas quais o entendimento e o sentimento não mais se interessam porque não são mais capazes de mediar a harmonização das mesmas, são propriamente o elemento positivo no seio das configurações históricas, as positivities jurídicas. As formas jurídico-políticas que não são mais corporificações da liberdade caem, assim, no registro da positividade: o que as mantém é o medo, o temor, a pusilanimidade. Contudo, como são formas carentes de espírito, o seu destino já está selado; o vocabulário que Hegel mobiliza para tratar do destino dessas formações que não mais se sustentam é bastante impressionista: o filósofo fala de um “paroxismo da febre”<sup>41</sup>, ou seja, de uma febre levada ao extremo pelo organismo na tentativa de se livrar daquilo que o acomete e que só é eliminado (ou chega a termo) quando o corpo morre ou a matéria doente é extirpada. Esse vocabulário diz muito a respeito de como Hegel entende o destino do elemento positivo: ele será eliminado de uma maneira ou de outra, contudo sua eliminação pode (ou não) levar o edifício jurídico-político como tal em sua queda. À maneira de uma febre que pode se desenvolver e acometer o organismo como um todo, requerendo, para isso, a oportuna intervenção médica se se trata de evitá-la, assim também o destino do edifício estatal está

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 270.

<sup>40</sup> Ibid., p. 269.

<sup>41</sup> Ibid., loc. cit.

em jogo: Hegel fala de uma “prudência”, e essa prudência seria a intervenção ativa daqueles que não observam passivamente a ruína do todo<sup>42</sup>.

Universal e profundo é o sentimento de que o edifício estatal [*Staatsgebäude*] tal como ele ora existe é insustentável, - universal é a angústia de que ele desmorona e na sua queda ferirá a todos. Deverá o medo, com essa convicção no coração, se tornar tão forte que será deixado à boa sorte decidir o que deve ser derrubado e o que deve ser preservado, o que fica e o que poderia desmoronar?<sup>43</sup>.

Hegel se fia em que, como podemos ler na passagem acima, o destino do edifício estatal depende em larga medida da atuação daqueles que ele mais acima chamou de “homens de nobres anseios e puro [*reinen*] entusiasmo”. O destino daquilo que não goza mais de vida já está selado, ou seja, aquelas partes da constituição fundadas em injustiças deverão desaparecer, estão para desaparecer, desaparecerão, mas o que desaparecerá junto delas ainda está por decidir.

À análise dos procedimentos da Assembleia e do Conselho, em que Hegel critica duramente a atuação e a influência deletéria dos “oficiais superiores”, dos consultores e advogados, segue-se a resposta parcial daquela pergunta que dá ensejo ao escrito em questão: se os conselhos devem ser eleitos pelo povo. A resposta é, em certo sentido, desoladora, mas ilumina muito do ideário político que orientará Hegel ao longo de seu desenvolvimento intelectual. Assim, para terminar sem concluir, Hegel escreve:

enquanto tudo permanecer na situação antiga, enquanto o povo não conhecer seu direito, enquanto não existir um espírito comum e enquanto o poder dos oficiais [que assessoram o Conselho<sup>44</sup>] não for limitado, eleições populares só valerão para provocar a completa subversão da constituição. O principal seria depositar o direito de eleição nas mãos de um corpo de homens corretos e esclarecidos que não fossem dependentes da Corte. Mas eu não discirno que tipo de eleição se poderia esperar um tal tipo de assembleia (...)<sup>45</sup>

A conclusão provisória e em certo sentido resignada de Hegel (“mas eu não discirno...”), deixa entrever, todavia, alguns pontos que serão revisados e revisitados pelo pensamento político do filósofo ao longo das próximas décadas de seu trabalho e poderiam ser inscritos sob a rubrica comum daquilo que Kérvegan chamou, noutro contexto, de um

---

<sup>42</sup> Na *Filosofia da História*, Hegel traça o curso que culminou na Revolução Francesa num movimento que é bastante semelhante ao explorado nessa passagem: a indignação levou o povo francês à investigação e, assim, descobriu-se que “todo o Estado se manifestava como uma injustiça. A mudança foi necessariamente violenta, porque não partiu do governo (...)” Cf. HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2 ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Ed. UnB, 2008. pp. 365-366.

<sup>43</sup> HEGEL, G. W. F. *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen*, op. cit. p. 269.

<sup>44</sup> Esclarecimento nosso em colchetes.

<sup>45</sup> HEGEL, G. W. F. *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen*, op. cit. p. 273.

“liberalismo autoritário”<sup>46</sup> partilhado por Hegel, ou Habermas, de uma “práxis reformista prudente”<sup>47</sup>. Com efeito, Hegel se esquivava de aderir sem mais a eleições populares, confiando essa, de maneira a seu modo *prudente*, a um corpo de homens corretos, mas sobretudo *esclarecidos*. A demanda por uma representação mais ampla e adequada do povo junto ao governo, secundada pela exigência de ampliação dos direitos das assembleias, não coaduna, em Hegel, com uma adesão a teses democráticas.

Contudo, há que se sublinhar que, no excerto em questão, a ordem das palavras não deve ser menosprezada: para Hegel, ali onde um povo não conhece seu direito (e há que se perguntar, embora não possamos ainda responder, o que Hegel entende nesse momento pelo “direito do povo”), não há um espírito comum; onde não há um espírito comum triunfam os particularismos e o interesse próprio cujo aparecimento na ordem política não é outra coisa senão a dissolução de um povo, vale dizer, a derrocada de sua constituição. Embora essa conclusão frustrasse expectativas levantadas pelo tom exortativo do texto, esse escrito político de Hegel está alinhavado por uma confiança – que jamais será abandonada por Hegel, embora sofrerá reformulações sistemáticas de peso – no princípio da publicidade, por onde se forja um espírito público nas condições de uma sociedade plural e segmentada, e na exigência de uma ampliação da representação popular junto ao governo, como um caminho para obviar as injustiças institucionalizadas e implementar as reformas de estado necessárias para a adequação aos “mais novos tempos”. Como vimos, a constituição de uma incipiente esfera pública ao redor dos debates da Assembleia é entendida por Hegel como um elemento da maior importância no sentido de pressionar as reformas de que a constituição necessitava: é por meio dela que o público informa e se informa a respeito das questões políticas cruciais que determinam o destino do Estado.

### **A representação política: o advento da burguesia e a modernização do Estado**

A preparação do escrito chamado *A Constituição Alemã* estendeu-se por alguns anos – de 1798 a 1802, acredita-se (embora sem muito consenso sobre a data de início),

---

<sup>46</sup> KÉRVEGAN, J.-F. Soberania e representação em Hegel. In: ROSENFELD, D. et al (org.) *Revista de Filosofia Política*. Nova Série 2. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 39.

<sup>47</sup> HABERMAS, J. *Teoria e práxis*, op. cit. p. 245.



acompanhando Hegel, portanto, nos seus últimos anos em Frankfurt e seus primeiros anos em Iena; o texto experimentou diversas redações e revisões e permaneceu, todavia, desconhecido do público, dado que Hegel não o publicou em vida<sup>48</sup>. Esse escrito, talvez o primeiro escrito político mais denso, penetrante e cuidado de Hegel, está tramado num duplo registro textual: por um lado ele repertoria as condições fiscais, jurídicas, eletivas, religiosas, políticas que levaram a Alemanha (o Império, diga-se) a perder a guerra para a República Francesa; por outro lado, ele expõe o que seria necessário para que a Alemanha pudesse voltar a gozar do estatuto de um verdadeiro Estado. Há um registro negativo, portanto, no texto, se concentrando em escrutinar de maneira meticulosa as causas internas – presentes *na constituição* do edifício estatal do Império – que resolveram a guerra em favor da França. E há, também, um registro positivo nesse escrito, inscrito sobre a rubrica geral de “conceito de Estado”, que procura circunscrever *a partir do conceito* o que deveria ser a constituição<sup>49</sup> Alemã para voltar a merecer o nome de Estado.

O termo “circunscrição” parece-nos bastante apropriado para esclarecer esse registro (positivo) do texto, pois nem sempre fica claro o que Hegel entende por exclusivo do Estado, ou o que seria privativo da potência estatal (entendida, no ensaio em questão, como o domínio do direito público): Hegel opera mais por exclusão que por definição, mostra mais o que não é necessariamente concernente à esfera do Estado que aquilo que lhe concerne segundo o conceito do mesmo. Nesse sentido – e talvez porque o escrito transpire o impacto da guerra sobre a opinião pública e em Hegel especialmente – chega-se por vezes à impressão de que o que concerne ao poder público, aquilo que é de posse exclusiva e necessária do Estado é a condução da guerra a partir de um poder centralizador e forte. Tanto é assim que a definição de Estado oferecida por Hegel, nesse escrito, contrasta de maneira flagrante com a profunda aversão nutrida pelo filósofo desde há

---

<sup>48</sup> O escrito começou a ser redigido por Hegel quando o Congresso de Resstatt ainda estava em atividade e acompanhou a eclosão da guerra contra a França e seu desfecho. Como observa Pinkard, já por ocasião do Congresso ficou patente (tanto para os entusiastas quanto para os céticos) da nulidade a que havia sido reduzido o Império. Cf. PINKARD, T. *Hegel: A Biography*. Cambridge University Press, 2000, p. 146ss.

<sup>49</sup> A constituição não é entendida por Hegel, é importante sublinhar, como usualmente se entende: uma constituição escrita. Para Hegel, a constituição não deve ser reduzida a uma categoria jurídica, no sentido dos documentos em que está estabelecido a organização do estado; ela não é apenas um conjunto de normas jurídicas. Usando o termo *Verfassung* para se referir a uma noção, digamos, “institucional” de constituição, Hegel também falará das *Konstitutionen* numa passagem da *Constituição Alemã* em que se refere aos vários documentos constitucionais - as *várias französischen Konstitutionen* (HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op. cit. p. 521) – em que expressaram as várias etapas da Revolução Francesa. Cf. BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Edunesp e Brasilense, 1991, pp. 95ss.

muito tempo à redução do Estado à figura exclusiva de um instrumento de proteção da propriedade privada<sup>50</sup>. Ali, escreve Hegel:

uma multidão [*Menschenmenge*] só pode chamar a si mesma de Estado se ela estiver unida pela defesa comum da totalidade de suas propriedades [*Eigentums*]. Contudo torna-se claro por si mesmo que, deve-se sublinhar, essa união não tem a intenção de defender-se, mas defende-se através de uma defesa efetiva, seja qual for a força e o êxito que queiram<sup>51</sup>.

Afirmção flagrante a primeira vista, mas que deve ser dimensionada no interior do escrito em questão e, de maneira mais ampla, no contexto histórico-político em que ela se insere. Hegel observa, a respeito das forças armadas que

De acordo com a teoria dos direitos fundamentais [do Império], o exército imperial poderia ser um regimento formidável, mas, na prática, o poderoso princípio do direito público alemão nos mostra bem outra coisa. Se com frequência é visto um vasto número de soldados alemães em campo, compreende-se que eles não estão a postos como um exército imperial pela defesa da Alemanha, mas pela dilaceração intestina dela<sup>52</sup>.

As lutas intestinas travadas no Império pelos vários estados de que ele, o Estado alemão, se compõe não é, para Hegel, somente a prova de que a articulação do todo é débil senão inexistente, mas também a prova de que, na prática, são essas lutas – reminiscências do feudalismo - que, entre outros fatores, têm minado o Estado alemão. E o fator que facultava esse dilaceramento interno do Estado não precisa encontrar sua razão de ser alhures senão na própria constituição do Estado: assim, observa Hegel, “o que se chama constituição alemã não só é incapaz de evitar tais guerras, como as faz de acordo com o direito e a lei”<sup>53</sup>. A constituição alemã não só não evita as guerras que a minam, mas as promove e as respalda. Ora, como é possível a constituição promover um tal estado de coisas?

Não obstante o direito dos estamentos de, sob a lei Imperial, formar alianças com forças estrangeiras e o poder de escolher entre os estrangeiros e a Alemanha ser limitado pela cláusula “desde que tais alianças não conflitem com suas obrigações para com o Imperador e o Império”, esta cláusula é, na prática, tornada ambígua como um princípio jurídico ou é mesmo eliminada, e não apenas as ações, mas também os votos dos estamentos na Dieta Imperial podem ir ao ponto

---

<sup>50</sup> No seu período como preceptor em Frankfurt, Hegel escreve: “Nos estados da época moderna, toda legislação repousa na segurança da propriedade; é a ela que se reporta a maioria dos direitos dos cidadãos. Poucas repúblicas da antiguidade regulavam por meio da constituição os direitos de propriedade estritamente – a preocupação de todas as nossas autoridades, o orgulho de nossos Estados.” *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. pp. 268-69. Cf. tbm. AVINERI, S. *Hegel's Theory of the modern State*. Cambridge University Press, 1974. p. 9.

<sup>51</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op.cit. pp. 472-73.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 488.

<sup>53</sup> *Ibid.*, loc. cit.

de que outros compromissos não os permitam tomar parte na formação do contingente Imperial ou pagar as contribuições referentes à guerra<sup>54</sup>.

Torna-se, claro, portanto, o que Hegel intentava quando concebia o Estado como “uma união pela defesa comum da totalidade das propriedades”: não se tratava de colocar o estado à serviço da propriedade privada, mas de salientar a defesa da mesma por um *esforço eminentemente coletivo* no momento em que ela está em perigo. A guerra não engendra o páthos da coletividade, não forja o liame social, numa palavra, não faz um povo: a Alemenha não é mais um Estado não porque perdeu a guerra; ela perdeu a guerra porque não era um Estado. Mas uma tese de que Hegel jamais abrirá mão, e que de certo modo tem nesse escrito sua exposição *in concreto*, é a de que a guerra é a prova pela qual os Estados mostram a sua força e sua vitalidade ou, o que significa o mesmo, expõe a partir de uma perspectiva (a do conflito entre dois povos) e num determinado contexto a potência que unifica os muitos sob o espírito comum de proteção de sua liberdade<sup>55</sup>. Assim, concebe Hegel,

a saúde de um Estado não se revela tanto na tranquilidade da paz quanto no movimento da guerra. O primeiro é uma situação de gozo e de atividade em isolado, na qual o governo [*Regierung*] de um paternalismo sábio exige apenas coisas habituais [*Gewöhnliches*] de seus governados; na guerra, contudo, exhibe-se a força de associação de todos [*aller*] com o Todo [*Ganzen*], tanto no que esse estabelece como podendo demandar daqueles, quanto na serventia daquilo que aqueles poderiam fazer por esse, por inclinação e disposição de ânimo próprias<sup>56</sup>.

A guerra é, por assim dizer, a prova de fogo da unidade de um Estado, a experiência limite em que se é testada aquela “força de associação” de que faz uma multidão um povo. A guerra não suscita um patriotismo que já não estivesse lá, presente, desde antes: ela o traz à luz e, diga-se de passagem, de uma maneira literalmente *excepcional*. Ela é, por conseguinte, o momento oportuno de que se vale o filósofo para avaliar a articulação do todo. Como dissemos, a guerra não funda o Estado, mas o testa. No escrito sobre a *Constituição Alemã*, Hegel não fala da guerra como uma necessidade. Como pretendemos mostrar, a vitalidade de um povo será procurada nesse escrito em outro lugar, a saber, no

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 489.

<sup>55</sup> Como observa Kervégan, “a guerra e sua eventualidade não podem ser uma determinação positiva da essência do Estado. O teor ético da guerra não é, decididamente, aquilo que permite determinar a essência do político. (...) É por isso que a guerra não é tanto a condição da “saúde ética”, mas seu revelador. Cf. KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*. O político entre especulação e positividade. Tradução de Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006, p. 176.

<sup>56</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op.cit. p. 462.

desenho constitucional de um Estado moderno onde a representação política é um meio de preservação do Estado e dos estados, e não a ruína desse ou daquele.

A guerra e seu desfecho circunscrevem, assim, o momento oportuno em que a reflexão filosófica é convocada a explicar o que foi que aconteceu e porque o que aconteceu seguiu tal curso e não outro. A reflexão é filosófica e seu objeto é um objeto político: é filosófica porque Hegel procurará considerar “as causas internas ou o espírito desses resultados [da guerra], [resultados] que são apenas a aparência exterior e necessária desse [espírito]”<sup>57</sup>. O seu esforço, por conseguinte, é ultrapassar o colorido dos resultados, a variedade de eventos que se exibem na superfície do presente para compreender a necessidade – ou o espírito, dirá Hegel, equiparando-os – que os governou. O convite que esse escrito endereça a seus leitores é, nos termos de Hegel, um apelo ao cultivo do hábito de “procurar pensar e conhecer [em termos de] necessidade”<sup>58</sup>.

os pensamentos que esse escrito contém não poderiam ter, através de sua declaração pública, outro fim ou efeito senão a compreensão do que é, e com isso promover uma visão mais calma e uma tolerância moderada tanto nas palavras quanto no contato efetivo [com os eventos]. Pois não é o que é que nos torna irriquietos e causa dor, mas o fato de isso não ser como deveria ser; mas se reconhecemos que isso é como deveria ser, ou seja, que não é produto do arbítrio e do acaso, nós também reconhecemos que isso é como deveria ser<sup>59</sup>.

O tom filosófico desse escrito político pode ser encontrado nos primeiros parágrafos do mesmo. É bem conhecida a frase que está como que no pórtico desse texto: “A Alemanha não é mais um Estado”<sup>60</sup>. E a justificativa que Hegel dá de maneira mais imediata para essa afirmação peremptória é que a Alemanha não é mais um Estado porque a sua constituição (*Verfassung*) não pode mais ser conceituada [*begriffen*], ou seja, não há meios em que se possa *apreender conceitualmente* isso que se convencionou chamar de “Constituição Alemã”. Ora, conclui Hegel, “o que não pode mais ser conceituado não mais existe”<sup>61</sup>. Com efeito, Hegel procurará mostrar que o estado de coisas em que vige a constituição alemã não é outro senão o de um estado *em dissolução*, que decaiu na anarquia, cujas partes não são senão fragmentos que se autonomizaram e agem à maneira de estados independentes, enfim, uma constituição em que a unidade não passa de uma “aparência de unificação”. A dissolução do Estado alemão chegou a tal ponto, alude

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 462.

<sup>58</sup> Ibid., p. 463.

<sup>59</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>60</sup> Ibid., p. 461.

<sup>61</sup> Ibid., loc. cit.

Hegel, que mesmo (e sobretudo) o direito público alemão abdicou de ser uma ciência, pois aquilo que ele descreve não se conforma à Ideia racional alguma, não passando, portanto, o ensino do direito público alemão, de uma recensão, uma “descrição” [*Beschreibung*] de fatos empíricos.

Ora, mas se não há um conceito que subjaza à constituição alemã, se ela não é conforme à Ideia racional de Estado, como é possível que ainda se reportem a ela como uma constituição e, mais que isso, se pergunta Hegel, como foi possível ter chego a essa situação? Com efeito, pondera Hegel, se o chamam de Estado é porque em algum momento a Alemanha foi um Estado, e se as estruturas que ainda existem (embora sem aquele espírito que as animava) estão aí, é porque em algum momento elas emergiram como correspondendo à uma situação determinada<sup>62</sup>. Para Hegel, e esse é o elo mais íntimo que ata, digamos, o seu escrito, se a constituição alemã não é propriamente a corporificação da “antiga liberdade alemã”, o espírito dessa joga muita luz sobre o curso da emergência histórica daquela. Assim, escreve Hegel:

a forma do direito público alemão está profundamente fundada naquilo pelo que os alemães se tornaram famosos, ou seja, seu impulso de liberdade [*Trieb zu Freiheit*]. Foi esse impulso que impediu o povo alemão de se submeter a uma autoridade pública comum, mesmo depois de todos os outros povos da Europa terem se submetido ao governo de um Estado comum<sup>63</sup>

O impulso pela liberdade a que Hegel se refere nessa passagem está ligado àquela “obstinação de caráter” que nunca deixou os alemães se submeterem plenamente a uma autoridade, sacrificando seus interesses e sua vontade pela sociedade e pelo todo. À época da “antiga liberdade alemã”, escreve Hegel,

o indivíduo permanecia em si mesmo em sua vida e em suas ações; seu valor e seu destino não repousavam na associação a um estamento, mas em si mesmo. Em seu sentido e força próprios, ora era destroçado no mundo ora o formava para seu prazer. Ele pertencia ao todo em virtude dos costumes, da religião, do espírito vivo invisível e de alguns poucos interesses superiores. Além disso, em seus feitos e atividades não se permitia ser limitado pelo todo, mas impunha restrições apenas a si mesmo, sem medo ou dúvida. Mas o que permanecia dentro de sua esfera era tanto e tão completamente ele mesmo que não poderia nem mesmo ser chamado sua propriedade (...); ele estava inteiro e complementante no que era seu.<sup>64</sup>

Ora, a “antiga liberdade alemã”, tal como Hegel a estiliza, está tão radicada na particularidade e na vontade individual que nenhuma autoridade soberana poderia sair do

---

<sup>62</sup> Ibid., pp. 464-465.

<sup>63</sup> Ibid., p. 465.

<sup>64</sup> Ibid., p. 466-67.

concurso daquela com outras iguais. A essa vontade adstrita de maneira tão intransigente a seu círculo de interesses, qualquer autoridade exterior é vista como limitação. Com o passar do tempo e a alteração nos costumes, a autoridade pública foi se estabelecendo sem conseguir, contudo, submeter por completo essa liberdade particularista e reticente. A submissão incompleta dessa liberdade (que Hegel chamará posteriormente, na *Filosofia do Direito*, de uma “liberdade negativa”) é que dará ensejo à privatização do direito público, à segmentação da autoridade pública em posses distribuídas entre os indivíduos de maneiras tão variadas e irregulares quanto o são as propriedades<sup>65</sup>. Assim, escreverá Hegel,

os princípios do direito público [*öffentliches Recht*] alemão não são derivados do conceito de Estado [em geral] ou do conceito de uma constituição específica, como a monarquia, etc., e o direito estatal [*Staatsrecht*] alemão não é uma ciência baseada em princípios, mas um inventário [*Urbarium*] dos mais distintos direitos públicos adquiridos sob a forma de direito privado.<sup>66</sup>

Essa privatização do direito público é, para Hegel, o que conferiu à constituição alemã seu caráter tão rapsódico, fragmentário, desconexo. Ao ser distribuído nas mãos de indivíduos privados, o direito público se colapsou em uma miríade de instituições, regras, institutos, pareceres, que minaram por dentro o Estado, pois à colisão dos direitos no interior do Império não havia o sucedâneo de um terceiro termo (acima dos dois primeiros) capaz de decidí-los. O direito público acabou por se dissolver no direito privado com o qual se confundiu. Inventário de uma pilhagem do direito público, “o edifício estatal [*Staatsgebäude*] alemão não é outra coisa senão a soma dos direitos que as partes individuais extraíram do todo”<sup>67</sup>, e sua unidade não é outra coisa senão que o arremedo de uma unidade.

\*

\*      \*

Como vimos acima, Hegel observava que a Alemanha já não era um Estado porque a ela não subjazia nenhum conceito de Estado, porque ela não se amoldava a nenhuma Ideia racional de organização do direito público estatal. O Estado alemão,

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 517.

<sup>66</sup> Ibid., p. 468.

<sup>67</sup> Ibid., p. 469.

escrevia Hegel, era um “Estado em Ideia”, pois apenas em pensamento, ou seja, virtualmente, é que poderia ser procurada sua existência, existência negada em todos os cantos da realidade. O *conceito* de Estado que serve de guia para Hegel nesse escrito, e esse é o segundo aspecto filosófico, digamos, desse ensaio (o primeiro, como procuramos mostrar, era a ênfase dada por Hegel ao conceito de “necessidade”), é o de um Estado moderno onde as funções da autoridade pública são bem discriminadas e há um exército para defendê-lo. Com efeito, Hegel jamais abandonará a ênfase que dá à presença do exército de defesa sob a liderança de uma autoridade pública forte e eficiente. Seguramente que a unificação dos exércitos sob um comando único – correlato necessário da unidade do Estado – é uma exigência da qual Hegel não abrirá mão por razões que remontam ao próprio escrito aqui em questão: a derrocada da Alemanha na guerra deveu-se à total desarticulação dos exércitos sob o domínio Imperial, desarticulação essa que nada tinha a ver com os exércitos em si mesmos, mostrou-nos Hegel, mas sim com a situação caótica do direito público alemão que, ao invés de unificar o exército, antes fomentava as guerras dentro do próprio Império. O monopólio da força nas mãos do Estado é, para Hegel, um dos distintivos do nascimento do Estado moderno, nascido esse justamente da capacidade de submeter os exércitos privados e impor a eles sua autoridade. Ponto importante, portanto, na concepção hegeliana do Estado e que o acompanhará ao longo de suas filosofias do direito.

Porém, a ênfase dada por Hegel na circunscrição do conceito de Estado é à noção de autoridade pública: com efeito, a confusão entre direito público e direito privado na Alemanha, confusão que está na raiz da dissolução do Estado, pede por parte de Hegel o exercício de um método analítico que, de maneira pregnante, determine o que é da alçada da autoridade pública e o que não o é necessariamente, ou ainda, o que pertence ao direito público necessariamente e sem o que o Estado não é Estado. Assim, escreve Hegel, é possível determinar aquilo que necessariamente está na esfera do Estado e aquilo que pode ser relegado ao domínio do acaso e do arbítrio<sup>68</sup>.

Começemos por essa afirmação de Hegel, que ilumina de maneira privilegiada o conjunto das ideias abrigadas nesse escrito:

Em nossa época, os elos entre os membros dos Estados podem ser muito tênues, ou até mesmo inexistentes, quando consideramos os costumes, a educação e a língua; e a identidade a esse respeito, que já contou como

---

<sup>68</sup> Ibid., pp. 473-74.

o pilar da união nacional, agora conta como uma circunstância fortuita, que não impede uma multidão de constituir uma autoridade pública.<sup>69</sup>

A recusa de Hegel de dar ao Estado uma base étnico-cultural e linguística<sup>70</sup> fica evidente nessa passagem e redimensiona a noção de Estado de Hegel para além da banalização de identificá-lo como ligado a qualquer vertente naturalista ou, pior ainda, nacionalista. Para Hegel, não é absolutamente necessária a equação “um povo = uma língua = uma religião = um Estado”. Não é também absolutamente necessário que haja uma uniformidade na taxa pública<sup>71</sup>, em como ela se reparte nas mais diversas regiões geográficas<sup>72</sup> de que se compõe o Estado.

Esse Estado, que Hegel ao mesmo tempo que se esforça por sublinhar o seu poder central, a autoridade pública que dele emana e que ele é, esse “centro que direciona [o todo] e goza do poder [*Macht*] necessário para afirmar a si mesmo e às suas decisões e manter as partes individuais na dependência de si”<sup>73</sup>, esse Estado é conceituado por Hegel também com o cuidado de não confundí-lo com o “Estado máquina”, “na qual uma simples mola transmite o movimento a todo o resto de sua infinita engrenagem; e que a partir de uma autoridade pública suprema, todas as instituições que a essência da sociedade traz consigo deveria regulada, comandada, supervisionada e dirigida por ela”<sup>74</sup>. Contra essa “ânsia pedante de determinar cada detalhe”, suprimindo, assim, tudo o que poderia se voltar contra o Estado, mas suprimindo consigo toda a liberdade, contra essa ideia corrente em muitas teorias alemãs da época – e presente também em Fichte, que Hegel tem em vista nessa passagem - de derivar dos princípios da razão um Estado onde

[...] nenhum tostão da despesa pública que é feita para pobres em um país de 20, 30 milhões, pode ser dispendida, sem que ela seja, não simplesmente aprovada, mas comandada, controlada e inspecionada pelo mais alto governo. No cuidado com a educação, a nomeação de cada diretor de escola de vila, a despesa de cada centavo para o vidro da janela da escola da vila, bem como, em relação à administração da vila, a nomeação de cada escrivão [*Torschreibers*] e oficial de justiça [*Gerichtsschergen*], de cada juiz de vila, devem ser uma emanção e um ato imediato do governo superior<sup>75</sup>

Hegel pensa a necessidade de conceituar um Estado onde a liberdade individual esteja presente, uma estrutura política que honre a esse princípio “sagrado” da liberdade. Hegel

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 477.

<sup>70</sup> Cf. KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*. op. cit. p. 308.

<sup>71</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op.cit. p. 476.

<sup>72</sup> Ibid., p. 477.

<sup>73</sup> Ibid., p. 469.

<sup>74</sup> Ibid., p. 481.

<sup>75</sup> Ibid., p. 481. Trad. Crissiuma, R. *Será mesmo que a revolução terminou?*, op. cit., p. 139.



escreve que, embora o escrito em questão não fosse o lugar apropriado para tratar do tema, era importante observar

que o *centro* [*Mittelpunkt*], enquanto autoridade pública, o governo, deve deixar à liberdade dos cidadãos aquilo que por sua própria destinação [*Bestimmung*] não é necessário para a organização e manutenção da autoridade ou à sua segurança interna e externa; e para ele nada deveria ser tão sagrado quanto conceder e a proteger o fazer livre dos cidadãos nessa matéria, sem qualquer consideração à utilidade; pois esta liberdade é em si mesma sagrada”<sup>76</sup>

Ora, o espaço de exercício dessa “liberdade sagrada” está profundamente ligado à emergência de um âmbito social que não mais se confundirá com a família nem como o domínio dos negócios públicos de estado. A essa altura Hegel não a chama ainda de sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), contudo a ela se reporta muitas vezes como sociedade, apenas, *Gesellschaft*, mas sempre tendo por pano de fundo a presença, aí, de um novo grupo ou extrato social - um *Bürgerstand*, um estamento burguês, cujos membros, os *Bürger*, poderíamos chamar de *cidadãos*, já que Hegel ainda não introduziu em seus escritos a dicotomia burguês/cidadão, dicotomia que ele exprimirá usando a língua francesa e seu par *bourgeois/citoyen*<sup>77</sup>. Como é possível compreender essa proteção da liberdade dos cidadãos por parte do Estado moderno? Hegel observa que o Estado relega à liberdade dos cidadãos, para o regalo dessa e para sua própria desoneração, digamos, tudo aquilo que não pertence “à esfera da necessidade”<sup>78</sup>, ou seja “aqueles assuntos individuais puramente contingentes como a administração da justiça, os custos da educação, contribuições para o alívio dos pobres, etc.”<sup>79</sup>, mas também a confissão religiosa, etc. Contudo, a participação na condução dos assuntos públicos também é um momento da liberdade dos cidadãos, momento que não pode ser desprezado. Como Hegel observa, “dado o tamanho dos estados modernos, é praticamente impossível o ideal de que cada um dos homens livres deveriam participar nas discussões e na determinação dos assuntos públicos universais”<sup>80</sup>, contudo, uma

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 482.

<sup>77</sup> Cf. KERVÉGAN, J.-F. *L'effectif et le rationnel*. Hegel et l'Esprit Objectif. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 162ss.

<sup>78</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op.cit. p 474.

<sup>79</sup> Ibid., p. 483.

<sup>80</sup> Ibid., pp. 479-80. Por enquanto, Hegel rechaça a democracia direta por motivos extra-filosóficos, digamos: a inadequação dessa ao tamanho dos Estados modernos. Na filosofia do espírito de Iena esse tópico será retrabalhado, mostrando as inadequações desse sistema tanto do ponto de vista da totalidade (que fica solicitada ao caráter oscilante da composição das maiorias) quanto do ponto de vista da particularidade (que fica de fora da mediação, sem poder se exprimir politicamente). Apenas nas *Preleções sobre Direito Natural em Heidelberg* (Cf. *RPh 1817/1818*) essas críticas se resolverão na concepção de um sistema representativo como a expressão público-política de interesses socialmente organizados.

participação mediada é uma necessidade dos mais novos tempos e sem ela “nenhuma liberdade seria concebível”<sup>81</sup>, afirma Hegel. O sistema representativo é o órgão que faz justiça à essa necessidade.

Hegel inscreve a emergência do *sistema de representação* no solo histórico do desenvolvimento e superação do feudalismo. O traçado histórico feito por Hegel segue a evolução da “antiga liberdade alemã” desde as florestas em que ela surgiu, sua dispersão pela Europa, a sua transformação num sistema feudal que a remodelou profundamente até a emergência dos modernos estados europeus. Assim, escreve Hegel,

Esse *sistema de representação* é o sistema de todos os Estados europeus modernos. Ele não existia nas florestas da Germania, mas saiu delas; ele fez época na história do mundo. A conexão da formação-cultural do mundo [*der Bildung der Welt*] conduziu a humanidade do despotismo oriental à república que dominou o mundo e, através da degeneração desta última, ao meio-termo entre ambas; e os alemães são o povo no qual nasceu essa terceira figura [*Gestalt*] universal do espírito do mundo<sup>82</sup>.

Essa terceira figura do espírito do mundo a que se refere Hegel é aquela que será moldada a partir do princípio da subjetividade (liberada, entende Hegel, pelos povos alemães) e transformada no curso histórico da gênese do Estado moderno na própria estrutura do mundo moderno. Esse espírito, escreverá Hegel na *Filosofia da História*, “é o espírito do mundo moderno, cujo fim é a realização da verdade absoluta como a infinita autodeterminação da liberdade, que tem por conteúdo a sua própria forma absoluta”<sup>83</sup>. Contudo, observa Hegel, os povos germânicos, diferentemente dos gregos e romanos, que só se lançaram ao exterior quando já estavam “amadurecidos em si”<sup>84</sup>, inundaram o mundo e subjugarão os Estados já decadentes antes de eles mesmos, os alemães, terem se formado completamente, de onde que eles tenham se formado “pela assimilação e pelo domínio alheio, e sua história ser principalmente uma interiorização e uma relação consigo mesmo”<sup>85</sup>.

Esse sistema não existia nas florestas da Germania, pois cada nação deve ter percorrido autonomamente seus próprios degraus da cultura [*Kultur*] antes de intervir na conexão universal do mundo; e o princípio que ela eleva à dominação universal não surge até que seu próprio princípio se aplique ao restante das entidades do mundo [*Weltwesen*]

---

<sup>81</sup> Ibid., p. 572

<sup>82</sup> Ibid., p. 533. A sugestão de tradução do termo “*Bildung*” por “formação-cultural”, quando o termo “*Bildung*” se reporta especificamente a um povo ou uma época, não a um indivíduo, encontra-se em CRISSIUMA, R. *Será mesmo que a revolução terminou?*, op. cit., p. 11.

<sup>83</sup> HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. op. cit. p. 291.

<sup>84</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>85</sup> Ibid., loc. cit.

sem sustentação. Assim, a liberdade dos povos alemães se tornou necessariamente o *sistema feudal*, quando, conquistadores, inundaram o resto do mundo.<sup>86</sup>

Ao se dispersarem pela Europa, os alemães dispersaram entre os povos também a sua primitiva liberdade e o nascimento do sistema feudal assinala justamente o momento de passagem dessa liberdade alemã antiga ao princípio de representação. A liberdade alemã antiga ou primitiva, como se queira, não implicava em si mesma a representação; nela, o indivíduo participava com sua própria voz e em nome de sua própria pessoa dos negócios concernentes ao todo:

Nos povos germânicos, todo o homem livre tinha originariamente parte nos feitos da nação, tanto ao ser contado o seu braço, como também por sua vontade. Os príncipes eram escolhidos pelo povo, assim como a guerra e paz e toda a obra do todo. Quem queria, tomava parte em pessoa nos debates; quem não queria, abstinha sua vontade livre e se abandonava ao interesse comum dos demais<sup>87</sup>.

Mas a representação no interior sistema medieval continha no seu bojo a contradição de que um homem permanecia livre ao mesmo tempo que se tornava um subordinado, contradição básica que atravessava a relação de suserania e vassalagem. Esse sistema representativo coalescia numa só figura a capacidade de representação e a pessoa privada<sup>88</sup>. Assim, o vassalo, nas deliberações, agia como um representante e, ao mesmo tempo, em nome de seu próprio interesse. Na condição de representante, ou mandatário (*Vertreter*), o vassalo representava um território e representava a si mesmo, ou seja, o sistema representativo reduzia a representação à condição de um sistema privatista, donde o Império ter sido minado pelo assenhoreamento privado do direito público que, no fim, não fez senão subordinar o Imperador. Outra limitação, portanto, da representação no sistema feudal era o fato de ela se restringir a essa relação suserano/vassalo, enquanto uma nova camada social emergia sem direito de se representar. Nesse sentido é que Hegel observa que o sistema de representação, nascido no interior do sistema medieval, melhor dizendo, esse sistema que definia basicamente a estrutura do sistema medieval, paulatinamente foi transformando-se até culminar no sistema de representação dos estados modernos:

---

<sup>86</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op.cit.p. 533.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 532.

Na *Filosofia da História*, Hegel observa de maneira esclarecedora esse ponto: “Entre os germanos, cada indivíduo é livre por si; no entanto existe uma certa coletividade, mesmo que ainda não seja uma situação política”. (HEGEL. *Filosofia da História*. op. cit. p. 295). E prossegue mais adiante: “Esse valor fundamental do indivíduo constituía uma determinação fundamental, conforme menciona Tácito” (*Ibid.*, p. 299).

<sup>88</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op.cit. 534.

Enquanto os costumes e os modos de vida mudavam, cada indivíduo se tornava mais preocupado com suas próprias necessidades e negócios privados; a esmagadora maioria dos homens livres – o estamento burguês [*Bürgerstand*] propriamente – teve de olhar exclusivamente para suas próprias necessidades e subsistência, os Estados se tornaram maiores, a situação externa mais complexa, e aqueles que tiveram de se preocupar exclusivamente com a última se tornaram por si próprios um estamento; a multidão de carecimentos dos homens livres, dos nobres, daqueles que devem se manter em seu próprio estamento seja pelo trabalho para o Estado seja pela indústria, aumentou<sup>89</sup>.

Como se pode ver, é pelas entranhas da diversificação e complexificação social engendrada pela multiplicação das necessidades e dos negócios que Hegel procura articular o aparecimento do Estado moderno. É porque se dividiu internamente e se complexificou em sua estrutura que o sistema medieval, que abrigou o nascimento do estamento burguês (da burguesia) sem poder dar-lhe uma “cidadania institucional”, pôde fazer a transição para o Estado moderno, Estado que sobrepujou as diferenças, submetendo-as.

Assim os assuntos nacionais se tornaram estranhos aos indivíduos, e a preocupação com eles mais e mais se recolhia a um único centro que consistia no monarca e nos estamentos – isto é, uma Parte da nação, que em parte falam por si mesmos e em sua própria pessoa como nobres e clérigos, em parte são, enquanto terceiro estamento, representantes do resto do povo. O monarca cuida dos assuntos nacionais, especialmente aqueles concernentes às relações exteriores com outros Estados; ele é o centro do poder público [*Staatmacht*] e tudo o que exige uma coação legal dele decorre. O poder legal [*gesetzliche Macht*] está também em suas mãos; os estamentos também tomam parte na legislação e proveem os meios que conservam o poder<sup>90</sup>.

Esse caminho histórico traçado por Hegel acima é aquele que culmina no Estado moderno tal como o filósofo o entende – uma monarquia forte à qual se articula um sistema representativo e que promove a prosperidade dos negócios e a liberdade civil. Assim, sustenta Hegel, imaginar que a representação política seja uma invenção recente é uma arrematada cegueira histórica, pois

a representação está tão profundamente ligada à essência da constituição feudal no curso de sua formação e conterminada ao advento do estamento burguês [*Bürgerstand*], que pode ser chamada a mais tola das ilusões tomá-la como uma invenção dos mais novos tempos. Todos os estados modernos existem através da representação, e apenas a sua degeneração, ou seja, a perda de sua verdadeira essência, destruiu a constituição [*Verfassung*] da França, embora não a França como Estado<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Ibid., 532-33.

<sup>90</sup> Ibid., 533.

<sup>91</sup> Ibid., pp. 536-537.

A França, a que Hegel se refere, foi o exemplo dessa transformação do sistema de representação. Ela logrou fazer a transição para o Estado moderno, instituindo uma monarquia forte, mas essa mesma monarquia, ao suprimir e degradar o sistema representativo, abriu caminho para a sua própria destruição. Bem outro foi o caminho tomado pela Alemanha. No momento em que o resto da Europa fazia transição para um estado moderno, a Alemanha cedeu a seu “caráter obstinado”, deixando sua liberdade antiga falar mais alto:

quando, por meio do advento dos estados imperiais, o sentido burguês [*bürgerliche Sinn*], que só zela por um indivíduo desprovido de sustentação e sem consideração pelo todo, começa a tornar-se um poder [*Macht*], essa singularização [*Vereinzelung*] dos ânimos [*Gemüthe*] teria exigido um liame mais universal e mais positivo; de modo que, quando a Alemanha, por meio do progresso da formação-cultural e da indústria, topou com a encruzilhada para se decidir ou por obedecer a um universal ou por romper de vez o vínculo, o caráter original alemão, a fim de assegurar a vontade livre [*freien Wille*] do indivíduo e se contrapor à sujeição a um universal, levou a vitória e determinou o destino da Alemanha conforme sua antiga natureza<sup>92</sup>.

O sistema representativo alemão permaneceu no essencial ainda ligado ao sistema medieval, com o agravante de um poder central cada vez mais enfraquecido, seja pela Paz de Westfália, “que consolidou o princípio do que era chamado a liberdade alemã”, sancionando a fragmentação política do Império por debaixo de uma unidade ilusória, seja pela postura privatista dos vários estados alemães, responsáveis pela depleção do poder público.

A Alemanha não formou para si mesma o princípio que ela própria deu ao mundo e não soube encontrar, nele, sua própria conservação. Ela não se organizou conforme a esse princípio; pelo contrário, ela se desorganizou na medida em que não desenvolveu a constituição feudal num poder estatal, e quis se manter leal ao seu caráter original da independência do indivíduo do universal, do Estado<sup>93</sup>.

Ora, então se chega à conclusão mais radical desse escrito de Hegel: a derrocada da Alemanha é a derrocada do passado. O que não sobreviveu à guerra foi uma estrutura estatal totalmente obsoleta. Que Hegel se detenha, portanto, nesse escrito, numa genealogia do sistema representativo é porque é nele, devidamente desenvolvido, que Hegel deposita as esperanças de modernização<sup>94</sup> da Alemanha. É na implementação de

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 517. Trad. R. Crissiuma. Será mesmo que a revolução terminou? p. 149. [ligeiramente modificada]

<sup>93</sup> Ibid., p. 537.

<sup>94</sup> Cf. nesse sentido AVINERI, S. *Hegel's Theory of the modern State*. op. cit. p. 35.

um sistema representativo moderno que Hegel vislumbra a possibilidade de a Alemanha superar o atraso e ingressar na modernidade.

Ao não desdobrar o princípio que ela legou ao mundo moderno, a Alemanha tomou o caminho de uma completa privatização dos assuntos públicos pelos assuntos particulares. A modernização da Alemanha não é pensada por Hegel como uma troca de princípios, mas como um aprofundamento do mesmo princípio que fez época na Europa: o princípio da subjetividade ou da livre interioridade. Nesse sentido é que o sistema representativo moderno evocado por Hegel aprofunda o mesmo princípio que nasceu nas florestas da Germânia, aprofunda-o ao dar uma configuração institucional adequada aos tempos modernos. Como observa Königson-Montain,

Um só caminho está aberto à Alemanha: não a renúncia à antiga ideia da “liberdade alemã”, mas a sua efetuação – e em um nível superior àquele em que ela se manifesta nos outros países europeus. Recusando a alternativa “de antigamente” (ou bem servidão e despotismo, ou bem a supressão da coesão do Estado), a Alemanha deve se engajar nos caminhos dos novos tempos. Mas contra a liberdade da Revolução francesa tanto quanto contra a não-liberdade da contra-revolução, ela deve conceber uma Constituição que mantenha o equilíbrio entre, de uma parte, os interesses profissionais e regionais – e de outra parte, o interesse comum<sup>95</sup>.

Hegel está preocupado em pensar um sistema de representação que vá além dos limites da representação legislativa. O povo deve se fazer representar não apenas no órgão legislativo do Estado, mas também junto aos “meios que conservam o poder”, isso é, junto à atividade de governo do Estado, e nesse sentido é de suma importância que as carreiras públicas que dão acesso à condução dos assuntos de Estado, assim como à carreira militar ou jurídica, estejam abertas não só aos nobres, mas também aos membros do “estamento burguês”, aos cidadãos.

Cada uma – burguesia e nobreza – pode contribuir de maneiras diferentes para a otimização da condução dos assuntos do Estado<sup>96</sup>. Hegel observa que a nobreza, por estar, devido a sua condição de nascimento, livre da “sordidez dos negócios e dos rigores da privação”, pode manter um estado de espírito mais “liberal” na relação com as coisas do

---

<sup>95</sup> KÖNIGSON-MONTAIN, M. J. L'écrit de Hegel sur la constitution de l'Allemagne (1799-1802). In: HENRICH, D; HORSTMANN, R.-P. (Hrsg) *Hegels Philosophie des Rechts*. Die Theorie des Rechtsformen und ihre Logik. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, p. 48-49.

<sup>96</sup> “O sistema de representação guarda, para Hegel, a potencialidade de promover uma mediação viva entre nobreza e burguesia e Estado e sociedade, fazendo da oposição de seus princípios solução e não problema”. CRISSIUMA, R. *Será mesmo que a revolução terminou?* Filosofia e história nos primeiros escritos hegelianos de Iena (1801-1802). Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010, p. 148.

Estado<sup>97</sup>, pode granjear mais “liberdade e vitalidade aos aspectos mecânicos da administração”. Contudo, observa Hegel, não há o que justifique o impedimento do estamento burguês (a burguesia) ao sistema representativo no seu aspecto funcional. Por serem justamente qualidades pessoais esse estado de ânimo requerido para o trabalho junto aos assuntos públicos, não há o que impeça, portanto, o aproveitamento do estamento burguês nesses assuntos:

a organização de nossos estados, que é artificial, intensa em trabalhos e dificilmente demandando em termos de esforços, em todo caso requer a aplicação assídua e as habilidades laboriosamente adquiridas e os conhecimentos dos cidadãos [*Bürgerlichen*]; e dado o advento recente desse estamento e sua importância crescente nos novos tempos, o caminho deve estar aberto para os conhecimentos e habilidades através dos quais ela transcende seu caráter [de origem]<sup>98</sup>.

Com a complexificação das sociedades da época moderna, o que tem livre curso nisso que Hegel chama nesse momento de “negócios e indústria” é uma série de talentos e habilidades que por meio deles se liberam, se cultivam e se aprimoram. Hegel vê também, nessa participação, portanto, do estamento burguês um lugar onde aquele caráter eminentemente particularista do estamento burguês pode ser ultrapassado no sentido de se vincular de maneira mais próxima e ativa à coisa pública.

Ali onde triunfou o princípio da personalidade, segue-se necessariamente o desmantelamento de uma estratificação *natural* dos homens. Com efeito, quando Hegel observava que as características que favoreciam a nobreza no tratamento dos assuntos públicos eram qualidades pessoais, é preciso ler essa frase sob um duplo aspecto: elas não são características transmitidas por sua origem estamental (ou seja, pertencer a tal estamento não impõe naturalmente possuir tais ou tais qualidades), e elas não são excelências de um caráter (uma *héxis*, digamos): elas são produto do cultivo, da formação e da educação e, por conseguinte, aquilo a que elas dão acesso deve, de antemão, estar aberto a todos. Segue-se, conclui Hegel, por esse meio, que uma diminuição da distância que separa nobreza e os cidadãos (os *Bürger*).

Esse aspecto pelo qual a diferença entre a nobreza e os comuns é diminuída pela natureza e pela maioria dos estados modernos – na Prússia, por exemplo, em certa medida nos negócios civis, mas na Inglaterra, na Áustria e em outros estados em aspectos militares

---

<sup>97</sup> Hegel não se refere explicitamente ao fato da corrupção nos negócios públicos, mas seguramente o tem em mente nessa exortação da participação mais “liberal” e independente da nobreza no sistema representativo. Esse ponto retornará, e com muita ênfase, no escrito sobre a *Reformbill* inglesa, ocasião em que Hegel retomará em termos não muito diferentes, senão iguais, esses aspectos da atuação da nobreza junto aos negócios públicos.

<sup>98</sup>HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op.cit. p. 536.

também, foi levada ao extremo na França. Lá, posições judiciais e a carreira militar estão abertas a todos eles (ou seja, os cidadãos [*Bürgerlichen*]), e a pura personalidade [*Reinpersönliche*] se tornou o princípio<sup>99</sup>.

\* \* \*

Há duas noções de representação no escrito de Hegel, portanto: uma *representação feudal*, na qual o Imperador (o representante) é subordinado ao representado (os príncipes eleitores do Império), e *uma representação moderna*, através da qual “o povo tem a garantia da participação da vontade geral nos assuntos mais importantes do Estado”<sup>100</sup>. Essas duas noções “correspondem a dois termos alemães diferentes”, observa Kervégan, “a *Repräsentation*, relação ela mesma constituinte da comunidade política, é bem outra coisa que a *Vertretung* ou *Stellvertretung*, a designação dos mandatários de interesses particulares”<sup>101</sup>. Mas qual o sentido concreto dessa *Repräsentation*? Qual tipo de representação – moderna – Hegel tem no horizonte desse escrito, ao evocar essa noção?

A representação do povo junto ao Estado garante ao povo em geral tomar parte dos assuntos mais altos do Estado e, também, evita que governo não se exceda e burle as leis que ele mesmo criou<sup>102</sup>. Mas a pergunta sobre o *como* o povo aí toma parte, esse *como* fica em suspenso. Sabemos que a representação política moderna que Hegel nos fala aqui se espraia tanto sobre o poder legislativo, no qual o povo tomaria parte na legislação, quanto sobre as atividade de governo, uma vez que é imperioso, a esse Estado moderno, como vimos, tanto deixar de lado o afã de determinar de cima absolutamente tudo, deixando, assim, “à liberdade dos cidadãos aquilo que por sua própria destinação [*Bestimmung*] não é necessário para a organização e manutenção da autoridade e à sua segurança interna e externa”<sup>103</sup>, como abrir as carreiras públicas aos talentos, arrebatando à sociedade seus membros mais bem treinados e habilidosos. Mas como se elegem esses representantes? O que propriamente eles representam? Já sabemos que não são interesses privados o objeto da representação, pois isso seria meramente o prolongamento da forma medieval representação política, da “*Vertretung*”. Seria o que, então?

---

<sup>99</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>100</sup> Ibid., p. 572.

<sup>101</sup> KÉRVEGAN, J.-F. *L'effectif et le rationnel*. op. cit. p. 269.

<sup>102</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op.cit. p. 572.

<sup>103</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op.cit. p. 428.



Com efeito, a pergunta que espontaneamente nos aparece é se essa representação política seguiria os princípios da representação estamental ou se seria o modelo de representação política nos moldes da Representação Nacional francesa o seu horizonte teórico: os representantes do povo representam-no como povo (ou, na linguagem revolução, recebem um mandato livre da Nação) ou esses representantes representam os círculos e esferas sociais em que o povo está distribuído? Ou seria, ainda, um modelo que partilha de algo dos dois modelos sem ser nenhum deles propriamente? O adjetivo “moderno” com que Hegel qualifica essa instituição antiga, nascida no feudalismo, aponta para o que, propriamente?

Para Kervégan,

*A Constituição da Alemanha*, para combater o modelo precedente [isto é, medieval], recorre a um novo modelo de representação como vetor da formação da vontade geral. Esse modelo, propriamente revolucionário – é enquanto tal que o jovem Hegel o retoma à sua conta – encontra sua ilustração na constituição de 1791 e sua justificação nos escritos de Sieyès. Contudo, pelo que o inacabamento do escrito nos permite julgar, Hegel não dispõe, por volta de 1800, dos meios conceituais que o permitiria superar a contradição entre essas duas visões de representação<sup>104</sup>.

Nesse sentido, a representação política moderna de que Hegel nos fala seria deixada tão em aberto, enunciada em termos tão gerais porquanto o seu núcleo efetivo ainda não podia ser conceituado pelo filósofo, porque seria uma forma de representação que nasceria da superação tanto do modelo medieval de representação (ligado à representação de interesses privados) quanto do modelo revolucionário francês (ligado à representação nacional).

Já Otto Pöggeler entende que a representação que Hegel tem em vista na *Constituição Alemã* é uma representação ligada aos estamentos sociais, porquanto seria sobretudo a Áustria que o filósofo teria diante dos olhos como um paladino para recompor o Império, o estado no qual essa “liberdade alemã” teria se desenvolvido. Diz Pöggeler,

Hegel deseja a representação enraizada em uma estrutura estamental concreta e, assim, dar continuidade de uma maneira livre às instituições constituídas historicamente. Ele compreende a representação em geral não como representação nacional no sentido francês. (...) Hegel via na representação nacional apenas a continuidade revolucionária de uma erosão centralista da representação e com isso um grande perigo para o futuro<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> KERVÉGAM, J.-F. *L'effectif et le rationnel*. França: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 270.

<sup>105</sup> PÖGGELER, O. Hegel's option für österreich. In.: *Hegel-Studien*. Vol 12, 1997, p. 121.

Com efeito, ao projetar o sistema da representação no interior do feudalismo, Hegel procura compreender a representação moderna como o desenvolvimento a partir de uma forma de representação anterior, mais primitiva. Nesse sentido, quando diz que é “tola a imaginação” de que a representação política seria uma “invenção dos mais novos tempos”, Hegel pensa a representação política moderna menos como uma ruptura que como uma passagem, um aperfeiçoamento do instituto da representação sob o influxo do advento de um novo estrato social, o estamento da burguesia. Esse estamento é que exige uma participação nos assuntos mais altos do Estado, e é ele que põe a nu a inadaquação entre uma forma de representação privatista (calcada em privilégios extorquidos ao Estado) e a forma social dos “novos tempos”. Um novo estamento aparece, o da burguesia, e é esse estamento social que almeja ser também um estamento político, com funções políticas, o que fratura a representação privatista baseada na “Vertretung”. A representação política, desse modo, não perde sua referência a uma sociedade dividida em estamentos, e é de estamento burguês e nobreza que Hegel ainda fala na *Constituição Alemã*. A moldura dessa representação política “moderna” será, parece mesmo, o de uma sociedade dividida em estamentos, mas o modo como cada estamento aí desempenha um papel “representativo”, isso é ainda objeto de especulação, pois desde que “a atenção da Europa se focou nos últimos dez anos na terrível luta de um povo pela liberdade”<sup>106</sup> uma nova forma de representação política entrou em cena, e ela também nasceu da luta contra... a representação baseada em privilégios.

Hegel acompanha os desdobramentos políticos da França revolucionária e napoleônica, desdobramentos que colocaram em circulação uma noção de representação política não mais atrelada às injunções sociais, não mais tendo nos estamentos sua moldura. Hegel, contudo, procurará manter uma noção de representação política que se desenvolve a partir da noção feudal de representação, sendo que não pode mais sê-la enquanto tal, mas que deverá estar a altura do presente, um presente no qual, e Hegel o sabe, a representação política é um termo em disputa; assim como a Alemanha outrora inundou o mundo com sua “liberdade alemã”, a França parece querer inundá-lo, agora, com as instituições de sua Revolução, dentre as quais, a “representação nacional”. O “moderno” da representação política será, para Hegel, um acerto de contas não só com o passado e sua “representação privatista”, mas também com o presente e um modelo de representação que procura, ele também, fazer justiça ao nascimento político da sociedade

---

<sup>106</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*, op.cit. p. 570.

civil. Essa representação política “moderna” se relacionará à Revolução Francesa sem poder ser a representação política que ela precipitou.

## Conclusão

Vetor essencial de participação na formação da vontade geral, a representação assume na *Constituição Alemã* um lugar importante na capacidade de o Estado moderno fazer justiça ao novo princípio da liberdade – a liberdade subjetiva. O advento das monarquias modernas está ligado indissolúvelmente a essa transição. Contudo, essa representação, para ser dita moderna, deve se depurar de seu vício de origem, digamos, que a enraíza no sistema feudal: a representação de interesses privados. A transição de uma representação feudal para uma representação moderna se assentará, portanto, numa profunda rearticulação do significado do que seja a *atividade* do sistema representativo.

Será preciso que Hegel desenvolva de maneira mais precisa o conceito daquela esfera dos “trabalhos, da riqueza e da indústria” – a que chamará posteriormente de *sociedade civil* - para que ele possa, enfim, pensar esse sistema de representação como um órgão de expressão e mediação público-política de *interesses socialmente organizados*. A passagem para o político *a partir* dos interesses sociais de determinado estamento ainda não está presente na *Constituição Alemã*, embora bem se possa entender que se trata, aí, de uma sociedade dividida em estamentos. Mas como estamentos e representação se vinculam num sentido moderno de representação, isso é uma questão que esse escrito de Hegel deixa em aberto, pois evidentemente não basta postular, será preciso mostrar como filosoficamente essa representação política é capaz de articular estado e sociedade, o que significa, portanto, que um conceito de Estado e um conceito de sociedade devem estar presentes, sendo que o modo como cada um é conceituado reverberará no outro e, por extensão, no modo de articulação dessas duas instâncias. Hegel pode, aqui, na *Constituição Alemã*, ter uma “ideia” (uma mera ideia, no sentido não especulativo do termo) de representação política, mas se Hegel tem um conceito filosoficamente estruturado de representação política, bom, isso os escritos filosóficos que Hegel elabora por essa época nos contarão, no próximo capítulo.

Mas essa não é a única questão em aberto nesse escrito. Outra questão difícil é: Como é possível, nesse estado alemão, onde sua “liberdade antiga”, abstrata, se tornou

tão forte e penetrou todas as instituições do organismo do Estado, possa vir a ser superada e o Estado alemão se modernize? Assim se exprime Pinkard:

Como poderia tal representação ser realizada na Alemanha, dada a situação corrompida na qual a Alemanha se achava e dado o modo como a “liberdade alemã” se institucionalizou nas estruturas das cidades e não em um verdadeiro Estado? Uma vez mais, como ele já havia nos seus estudos anteriores sobre o Cristianismo, Hegel se acha num impasse. Ele descreveu o que ele tomava pelas condições nas quais a liberdade poderia ser conquistada, mas não tem claro a ideia de como de como poderia ser realizada.<sup>107</sup>

Pensar aquele “terceiro caminho”, para além da servidão/despotismo (a que foi conduzido a República Francesa) e da abolição do Estado (a que se conduziu o Império Alemão), será a grande tarefa de Hegel. A História ainda não se realizara e Hegel deposita as suas esperanças, de uma maneira retórica, é bem verdade, em um *Teseu* fundador de Estados, capaz de realizar a operação fundante de um Estado: rearticular o Todo sobrepujando as partes e submetendo-as, mas de uma maneira que não suprima essa “liberdade alemã” no altar do Estado, estabelecendo, por essa via, ao lado de um Estado morto, outra figura abstrata. Não se supera uma unilateralidade antepondo-lhe outra, igualmente unilateral. A questão não é a de superar a liberdade alemã em um sentido trivial do termo: trata-se, antes de superá-la em sentido hegeliano, de uma *Aufhebung*, isto é, de superar a unilateralidade da “liberdade alemã”, realizando-a.

---

<sup>107</sup> PINKARD, T. *Hegel: a biography*. op. cit p. 153.

## CAPÍTULO 2

### ***A liberdade heroica: a cidadania guerreira e a vida privada***

#### **Introdução**

A chegada de Hegel a Iena, em 1801, marca um período de continuidade e de rupturas. O filósofo ainda encontra-se ocupado com os problemas relegados pelo seu período em Frankfurt, mais especificamente, a reflexão sobre o tema da união como “união da união e da não-união”<sup>108</sup>, mas também se afasta das restrições a que impusera sua reflexão no período frankfurtiano: o conhecimento do absoluto passa das mãos da religião para a filosofia, e isso terá um impacto nenhum pouco desprezível sobre o pensamento político de Hegel. Como observa Harris, “quando se mudou para Iena, o pensamento de Hegel estava totalmente ocupado com o aspecto político de seu projeto, embora ele comece a sentir que ele carecia de uma forma “sistemática” (isto é, filosófica) – como ele diz a Schelling em uma carta de 2 de novembro de 1800”<sup>109</sup>. O aspecto político a que Harris se refere pode ser compreendido como o esforço de Hegel de pensar o tema da união – ou seja, a superação das oposições que cindem a consciência e a modernidade – no seio da eticidade de um povo, este entendido como a própria corporificação do absoluto.

Em cada umas das produções filosóficas que marcaram a estadia de Hegel em Iena, podemos encontrar o tema do político. Desde o escrito sobre *A Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling* até os *Esboços de Sistemas de 1805/1806*, a política está presente, seja como o ponto central, seja como o termo de uma reflexão sobre o tema mais amplo da compreensão do absoluto na Filosofia. Nesse sentido, podemos observar que, no escrito sobre a *Diferença dos Sistemas de filosofia fichteana e schellingiana*, Hegel não perde a oportunidade de fazer uma crítica acerba ao estado máquina de Fichte, encadeando-o agora à própria filosofia fichteana como uma de suas

---

<sup>108</sup> Cf. BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 202ss.

<sup>109</sup> HARRIS, H. S. Hegel’s intellectual development to 1807. In: BEISER, F. C. (Edit.). *Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press, 1993, p.35. Na carta a que Harris se refere, assim se exprime Hegel: “Em minha formação científica, que começou com as necessidades mais subordinadas dos homens, tive de ser impelido para a ciência, e o ideal de juventude teve de se transformar na forma da reflexão ao mesmo tempo em um sistema” (cf. BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel*, op. cit. p. 191)

consequências inelutáveis<sup>110</sup>. A esse escrito seguem-se outras obras que voltam a tratar da política: o texto *Sobre as Maneiras científicas de tratar o direito natural* e o *Sistema de eticidade* (inacabado), ambos muito próximos em sua inspiração (schellingiana), em sua elaboração (datando de 1802 e 1803) e em seus resultados filosóficos. Por fim, a filosofia do espírito dos esboços de sistema de 1805/1806, onde o tema da política tem uma grande proeminência no capítulo que se segue ao espírito efetivo - a Constituição -, onde aparece desenhada a filosofia do Estado de Hegel, digamos assim, nas imediações de sua partida de Iena e da redação da grande obra filosófica com que se encerra esse período, a *Fenomenologia do Espírito*.

Antes de avançar qualquer interpretação sobre esse período da produção filosófica de Hegel, é preciso adiantar que, no que respeita ao escopo de nossa tese, esse período de Hegel vai desde um silenciamento quase completo sobre parte dos temas que nos ocupam (o tema da representação política, o lugar da opinião pública) até uma solução provisória, forjada nos esboços de sistema de 1805/1806, onde a “opinião pública” como um conceito e como uma práxis política volta a ganhar cidadania filosófica, mas a partir de uma inserção bastante peculiar e que merece ser analisada com cuidado.

Esquemáticamente, esse período será coberto dividindo-o em dois momentos: num primeiro momento analisaremos o artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* e o *Sistema de Eticidade*, objeto do presente capítulo; num segundo momento analisaremos o capítulo sobre a *Constituição* no *Esboços de Sistema de 1805/1806*, que será objeto do próximo capítulo dessa tese. O enfoque será dado sobretudo nas maneiras com que Hegel procura articular o todo da eticidade, ou seja, a maneira pela qual o filósofo ao mesmo tempo que reconhece uma instância infra-estatal procura articular essa instância a uma instância superior e, nesse sentido, se vê impelido a conceituar de uma maneira bastante específica o que seria a vida pública, a verdadeira cidadania política, nesse Estado.

### **O artigo sobre o *Direito Natural*.**

---

<sup>110</sup> Lembremo-nos que essa tópica, a crítica ao Estado policialesco fichteano, será recorrente na obra de Hegel, já tendo aparecido, aliás, no próprio texto sobre a Constituição Alemã.

O artigo sobre o *Direito Natural* e o *Sistema de Eticidade* marcam de uma maneira profunda o pensamento político de Hegel na primeira metade de sua estadia em Iena. Embora haja uma certa antecedência cronológica do artigo *Direito Natural* sobre o *Sistema de Eticidade*, tendo sido aquele composto ainda em 1802, e este último, cuja redação ficou incompleta, tendo sido escrito entre 1802 e 1803, ambos compartilham a atmosfera de composição – ambos são bastante influenciados pela leitura que Hegel faz de Schelling<sup>111</sup> – e têm como pano de fundo uma noção bastante próxima do conceito de liberdade. De certo modo, se tomarmos a exposição da eticidade como ponto de ancoragem, poderíamos dizer que o *Sistema de Eticidade* é mais detalhado, pormenorizado e minucioso em sua análise que aquela concluída no artigo sobre o *Direito Natural*. Se tomarmos como ponto de ancoragem o diálogo crítico com a tradição filosófica, o artigo sobre o *Direito Natural* apresenta momentos privilegiados dessa interlocução, especificamente em suas duas primeiras partes. De certo modo, julgamos, não seria incorreto ver uma certa complementariedade entre esses dois textos de Hegel, uma vez que a correção especulativa do empirismo e do formalismo permanece como a moldura para a conceituação do organismo ético como espírito absoluto, contudo um não é uma mera versão expandida do outro, é preciso sublinhar<sup>112</sup>.

Vindo à lume no jornal em que Hegel colaborava com Schelling, o *Jornal Crítico da Filosofia*, no ano de 1802, o texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (título a que nos reportaremos na sequência apenas como ‘o artigo sobre o *Direito Natural*’) traz, por assim dizer, a primeira filosofia do direito de Hegel. Nele, Hegel exerce uma espécie de crítica imanente onde, através do próprio momento crítico-negativo com que opera ao tratar desses modelos filosófico-científicos pregressos,

---

<sup>111</sup> J. BECKENKAMP, J., em seu livro *O jovem Hegel*, procura mostrar, de maneira bastante convincente, como o começo desse período ienense de Hegel não pode ser resumido como simplesmente um Hegel continuador de Schelling, erigindo seu sistema por sobre o de Schelling (cf. BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel*. op. cit. p. 194ss). Com efeito, bastaríamos pensar que nesse período não se encontra em Schelling uma reflexão consistente e pormenorizada da questão ético-político de que, então, se ocupa Hegel. Há uma inovação hegeliana, de que falaremos na sequência do texto. Contudo, há uma ineludível influência de Schelling nesse escrito de Hegel, tanto em seu vocabulário, em sua terminologia fortemente inspirada em Schelling, quanto na metodologia de que se vale Hegel nesse momento.

<sup>112</sup> De certo modo, o artigo sobre o *Direito Natural*, com sua crítica ao empirismo e ao formalismo, prepara o terreno para a compreensão da eticidade de um ponto de vista especulativo tal qual é efetivada e minuciosamente deslindada no *Sistema de Eticidade*. Por outro lado, é preciso também sublinhar que a relação entre os dois textos não se esgota numa simples complementariedade, uma vez que, por exemplo, aquilo no que o artigo sobre o *Direito Natural* é mais titubeante (o lugar do campesinato na estrutura da eticidade), o *Sistema de Eticidade* dá um passo mais assertivo, sem contar que o Estado do *Sistema de Eticidade* retoma, sob outra angulação, a relação do todo com seus momentos (retomaremos a isso na sequência da tese).

procura apontar a sua superação em um outro modelo, que acaba por se consubstanciar como o momento positivo, digamos, da análise. Como o filósofo procura explicitar, tanto a maneira empirista (a que dedica a primeira parte do artigo) quanto a maneira formalista (a que dedica a segunda parte do artigo) não são capazes de conceituar adequadamente a união entre a razão e a riqueza do universo prático, porquanto tomam por ponto de partida princípios (seja algum *mobile* empírico, seja uma identidade formal) que no limite colocam a totalidade ética como extrínseca aos indivíduos, aparecendo ao fim e ao cabo seja como um artifício, seja como um sistema de coerção.

Somente a maneira especulativa de tratar o direito natural conseguiria conceituar adequadamente a natureza da eticidade ao tomar como ponto de partida não mais o indivíduo singular, uma disposição, um móbile, uma identidade formal abstrata, mas sim o próprio absoluto: como Hegel observa no começo da terceira parte do artigo, onde o filósofo expõe a sua maneira original de lidar com aquilo com que os seus predecessores trataram de maneira unilateral<sup>113</sup>, o seu pressuposto é “o positivo, [a saber], que a totalidade ética absoluta não é, senão, um povo”<sup>114</sup>. É nesse “ser rico em meandros” e em seus desdobramentos, ou seja, em “seus momentos necessários”, que deve ser procurada a superação das contraposições funestas em que nos enredamos ao contrapor o infinito ao finito, o real ao ideal. Essa totalidade ética absoluta, pressuposto do tratamento especulativo da eticidade, não pode nem deve ser confundida com um artifício fabricado pelos homens nem por uma coerção que se lhes impõe: o “absolutamente ético”, escreve Hegel, o lado positivo exprimido pela pertença a um povo, o “indivíduo singular o prova, no negativo, pelo risco de morte, de uma maneira não equívoca”<sup>115</sup>. “Não equívoca”, ou seja, a pertença a um povo é o mais elementar, o mais fundamental e primevo, e expor-se à morte o prova ao pôr a nu o caráter não artificial e não coercitivo dessa pertença.

---

<sup>113</sup> É de se observar que Hegel tem um juízo muito mais positivo acerca da maneira empirista do que com a maneira formal de tratar do direito natural. O empirista fixa uma determinidade e a eleva acima das demais determinidades encontradas no tecido rico da efetividade, e nisso consiste, de fato, o seu erro: fixar arbitrariamente uma (dentro outras) determinidade e subordinar todas as demais a essa; se ele se entregasse à dialética dessa determinidade, atravessando de uma para outra pela própria vinculação entre elas, pondera Hegel, o empirista estaria em muito melhor condição de conceber a natureza da totalidade ética que a maneira formalista, que antepõe radicalmente à riqueza da efetividade um princípio abstrato que, devido a sua abstração, só se relaciona negativamente a essa, sem nunca conseguir se unificar verdadeiramente com ela.

<sup>114</sup> HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsart des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. Op. cit., p. 481. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino, op. cit., p. 83.

<sup>115</sup> *Ibid.*, loc. cit. Trad. p. 84.



Retomemos essas relações na medida em que elas são esclarecedoras como chave de acesso ao artigo de Hegel. Escreve o filósofo: “a relação da individualidade à individualidade é um vínculo, e, por esta razão, uma relação feita de duas relações; uma é a relação positiva, a igual e calma subsistência-uma-ao-lado-da-outra de duas individualidades na paz; a outra [é] a relação negativa, a exclusão de uma pela outra”<sup>116</sup>. A totalidade ética é, ela própria, uma negação, ela própria se põe como um singular ao se configurar como um povo singular: *este* povo. Por este meio ela entra na realidade, ela subsiste enquanto tal. Ora, ao ser um singular, ela se contrapõe a outros singulares que ao seu lado igualmente subsistem, e esta contraposição tanto pode ser uma justaposição pacífica, a qual constitui, por conseguinte, o momento positivo da relação das individualidades, quanto essa contraposição pode ser uma contraposição excludente, a qual põe, por conseguinte, uma relação negativa entre essas individualidades, relação a qual se exprime de maneira completa na guerra. Na guerra a totalidade ética é negação a um duplo título: ela nega para fora, ao negar a negação que a exclui, ou seja, ao se mover contra outra individualidade ética que se lhe contrapõe; mas ela é também negação para dentro ao entregar à contingência, ao estremecer toda a estrutura que a colocou na realidade, fazendo com que o todo se contraia nesse movimento em direção ao exterior que é a guerra contra outro povo.

Ora, como vimos, a guerra é uma negação, aliás, a negação de uma negação (ou seja, a negação de outra individualidade ética), mas a totalidade ética tomada sob a relação positiva, ou seja, no momento da paz, é ela também uma negação: é “negação e oposição ela própria em sua subsistência enquanto pluralidade de determinidade ou realidade multiforme”<sup>117</sup>, ou seja, não é uma negação para fora (voltada contra outra individualidade estatal, digamos), é uma negação na própria totalidade ética. “A negação e oposição na sua própria subsistência” é necessária não só porque, para que haja a negação, algo a ser negado deve existir, mas também porque é essa própria oposição que conforma, afinal de contas, toda a multiplicidade e condições reais da existência de um povo como totalidade ética, multiplicidade e condições reais essas chamadas, aqui, por Hegel de “realidade multiforme”. Essa negação e oposição ínsita à totalidade ética se organiza, ela própria, em um sistema; o extremo da eticidade em que ela própria se contrapõe a si mesma também é um sistema: “o sistema da dependência recíproca

---

<sup>116</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>117</sup> Ibid., p. 482. Trad. p. 85.

universal” o qual se ocuparia das “necessidades físicas, assim como o trabalho e a acumulação para estas últimas [necessidades], e este sistema, enquanto ciência, [formal] o sistema que se denomina economia política”.<sup>118</sup>

Esse sistema, cujos diversos lados exprimem o “extremo da relação”<sup>119</sup> (ou seja, o extremo da diferença em que a totalidade se pôs, onde a diferença se aprofunda a ponto de se colocar o mais distante ao que parece da universalidade) na forma da “necessidade física, a fruição, a posse, bem como os objetos da posse e da fruição”<sup>120</sup> contém, ele próprio, adverte Hegel, “uma idealidade, uma identidade relativa de determinidade opostas”<sup>121</sup> que é o universal possível nesse extremo da diferença (um universal, dirá Hegel, “formal”) através do qual “a posse torna-se propriedade, e de uma maneira geral a particularidade, também particularidade viva, é determinada ao mesmo tempo como um universal; pela qual a esfera do direito é constituída”<sup>122</sup>. A esfera do direito constitui-se, desse modo, como a universalidade presente – a universalidade possível, “somente formal” – no seio da diferença e é, portanto, através dela que o aspecto jurídico pervade as relações próprias do sistema da realidade, vertebrando-as a partir da universalidade ética tomada em sua mais ínfima potência, reconhecendo, segundo a universalidade do direito, a posse (que se torna assim propriedade) e o particular como um proprietário (uma pessoa – um universal - titular de direitos nessa esfera).

Toda a eticidade hegeliana do artigo sobre o *Direito Natural* está organizada em torno dos dois lados da infinitude, das duas relações (positiva e negativa) que a totalidade ética estabelece. A “negação da negação” como o movimento para fora da eticidade no momento da instauração e da condução da guerra, e “a negação e oposição ela própria como subsistência” na constituição do sistema da realidade. São essas duas relações que organizam enquanto tal a eticidade e põem, “segundo uma necessidade absoluta do aspecto ético, dois estamentos (...) [que] formam o indivíduo na vida ética absoluta”<sup>123</sup>. Por esse meio, a eticidade absoluta como que se reparte e se põe em duas partes, “uma parte [que] é absolutamente acolhida na indiferença”<sup>124</sup>, e outra “na qual o real é, como tal, subsistente, logo é idêntico relativamente e traz em si mesmo somente o reflexo da

---

<sup>118</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>119</sup> Ibid., p. 483. Trad. p. 86.

<sup>120</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>121</sup> Ibid., pp. 483-484. Trad. p. 86.

<sup>122</sup> Ibid., p. 484. Trad. p. 86.

<sup>123</sup> Ibid., p. 489. Trad. p. 92.

<sup>124</sup> Ibid., p. 488. Trad. p. 91.

vida ética absoluta”<sup>125</sup>. É imprescindível compreender essa organização da eticidade segundo esses dois momentos, porque é neles que está expresso de maneira inequívoca o modo como Hegel concebe a articulação do todo ético nesse momento de seu período ienense. A parte da eticidade que é “absolutamente acolhida na indiferença” organiza para si mesma um estamento (o estamento militar, ao qual Hegel adiciona, evocando a autoridade de Platão, os filósofos<sup>126</sup>), tem um movimento próprio como bravura e prova essa absoluta indiferença por meio do risco de morte na guerra: ela é indiferença absoluta justamente porque, ao se expor à morte, ele despiu-se de toda singularidade, de todo traço de diferença, do apego por qualquer coisa de singular ou finito, e é, assim, “a fruição de si divina do todo”<sup>127</sup>. Pertencer a esse estamento (ou ser um “órgão”<sup>128</sup> do mesmo, segundo Hegel), portanto, significa “viver no, com e para o seu povo, levar uma vida universal pertencendo inteiramente à coisa pública”<sup>129</sup>. Não por outras razões Hegel chamará esse estamento de “o estamento dos homens livres”: nele consubstancia-se a vida pública perfeita, não apenas a mais alta liberdade, mas propriamente *a liberdade* compreendida como purificação, negação e aniquilação de toda determinidade, a consciência perfeita e transparente a si do próprio movimento que a engendra.

Ora, todos os que não se expõem ao risco de morte na guerra estão imediatamente excluídos do primeiro estamento e, por isso mesmo, organizam para si mesmos um estamento o qual será, conseqüentemente, e por contraposição ao primeiro: o “estamento dos não-livres”<sup>130</sup>. Nesse estamento, onde todos são ou se comportam como burgueses, no lugar de uma “acolhida absoluta na indiferença” (que aniquila toda a particularidade) temos uma identidade *relativa* de opostos, uma universalidade *formal*, como vimos antes ao tratar do “sistema da realidade”. Nele, sempre “haverá uma efetividade e uma diferença insuperável para a eticidade”<sup>131</sup>, ou seja, a eticidade absoluta jamais poderá superar a diferença posta nesse estamento sem suprimir esse próprio estamento e, no limite, sem suprimir-se a si mesma. Como “a individualidade (...) não poderia purificar-se da

---

<sup>125</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>126</sup> Ao estamento de homens livres de que aqui se trata, Aristóteles prescreve como ocupação própria, porque os gregos tinham o termo *politeuein*, que significa: viver no, com e para o seu povo, levar uma vida universal pertencendo inteiramente à coisa pública – ou o ato de filosofar; e estas duas ocupações, Platão, segundo sua vitalidade superior, não quer vê-las separadas, mas absolutamente ligadas.” Ibid., p. 489. Trad. p. 92.

<sup>127</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>128</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>129</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>130</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>131</sup> Ibid., p. 488. Trad. p. 91.

diferença e absorver-se na indiferença absoluta”<sup>132</sup>, a eticidade absoluta permanecerá sendo sempre e somente “um reflexo” que se projeta nesse estamento, desenha a universalidade que aí é possível, a saber, na figura da identidade formal do direito. Por não se deixar penetrar completamente pela eticidade absoluta, esse estamento dos não-livres exprime a liberdade mais elevada daquela, porém, sublinha Hegel, de uma maneira “desfigurada”<sup>133</sup>; no fundo, trata-se aqui da desfiguração da liberdade absoluta do guerreiro nessa liberdade rebaixada que é a “liberdade do singular”.

Aos dois estamentos nos quais a eticidade se organiza, Hegel adiciona um terceiro<sup>134</sup>, o dos camponeses, que diferencia-se do segundo por se manter “fora da diferença do entendimento”<sup>135</sup> e mantém uma relação com o primeiro na possibilidade de uma eticidade absoluta (possibilidade de que o segundo estamento está excluída), ou seja, na possibilidade de vir a se perfilar entre as fileiras daqueles que se expõem ao risco de morte na guerra.

Ao se organizar por meio de duas relações – a absoluta acolhida na indiferença e a subsistência da oposição – permanece, portanto, para a totalidade ética uma diferença da qual ela não pode se “purificar” completamente: por isso, escreve Hegel, permanece, para a eticidade absoluta “uma relação da natureza orgânica à natureza inorgânica”<sup>136</sup>. A natureza dessa relação da natureza orgânica à inorgânica será, como já poderia sugerir os próprios termos, de uma subordinação do inorgânico ao orgânico.

Como o sistema da realidade está inteiramente na negatividade e na infinitude, disto se segue, no que se refere a sua relação com a totalidade positiva, que deve necessariamente ser tratado deste modo inteiramente negativo por esta última e permanecer submisso à sua dominação; isto que, segundo sua natureza, é negativo deve necessariamente permanecer negativo e não pode tornar-se algo fixo”<sup>137</sup>.

Ora, como se pode ver a relação da totalidade ética com o sistema da realidade não se esgota no fato de reconhecer a universalidade formal de que esse sistema é capaz na constituição do direito. Nem se resume, tampouco, no fato de que o universal deve, com efeito, “cuidar para que cada cidadão tenha do que subsistir e que esteja presente uma

---

<sup>132</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>133</sup> Ibid., p. 499. Trad. p. 102

<sup>134</sup> De uma maneira bastante precária, diga-se de passagem, porque sua inserção dentro da organização ética permanece em alguma medida exterior à própria conceituação das relações basilares da eticidade, que já antecipam os dois primeiros estamentos.

<sup>135</sup> Ibid., p. 490. Trad. p. 93.

<sup>136</sup> Ibid., p. 487. Trad. p. 90.

<sup>137</sup> Ibid., pp. 482-483. Trad. p. 85.

plena segurança e comodidade da aquisição industriosa”<sup>138</sup>. Essa relação positiva da totalidade ética para com sua natureza inorgânica, de resto necessária, como se pode ver pela letra do texto, não pode, contudo, tornar-se um “princípio absoluto”, pois a vigilância estrita para que esteja presente a comodidade e a aquisição industriosa não passaria, no fim, de uma maneira de deixar esse sistema “fixar-se de uma maneira absoluta”, isto é, subordinar o universal ao particular, contrapor-se à totalidade ética por meio de uma expansão cada vez maior do sistema de propriedades até a completa privatização da vida pública, pois, como escreve Hegel, “pode acontecer, no sistema universal da eticidade, que, por exemplo, o princípio do sistema do direito civil, que visa à posse e à propriedade, estranhe-se em si mesmo e, na vasta extensão, na qual ele se perde, prenda-se por uma totalidade que seria, em si, incondicionada e absoluta”<sup>139</sup>.

Para impedir que o sistema de realidade se torne algo fixo e um poder independente, ou seja, que usurpe o lugar do “incondicionado e absoluto”, escreve Hegel, “o todo ético deve mantê-lo no sentimento de seu nada interior e impedir seu progresso explosivo em relação à quantidade e sua formação, em uma diferença e desigualdades cada vez maiores, uma vez que é nesse sentido que segue sua natureza”<sup>140</sup>, e o todo ético assim procede, sobretudo, através de medidas restritivas, opressores e aniquilantes sobre o sistema da realidade. Nesse sentido, escreve Hegel,

o que é também trabalhado em cada Estado, antes inconscientemente e na figura de uma necessidade exterior, à qual desejaria por ele mesmo escapar, por causa de uma despesa cada vez maior – crescendo com o crescimento do sistema da posse – do próprio Estado, e do conseqüente aumento dos impostos e, portanto, da diminuição da posse, assim como do agravamento da aquisição industriosa, e sobretudo por causa da guerra, que mergulha numa desordem multiforme o que indica isso, assim como pelo fato da inveja dos outros estamentos e da opressão do comércio (...)<sup>141</sup>

A totalidade ética reconhece a oposição que lhe ínsita, reconhece que a vida da totalidade orgânica da eticidade está ligada ao momento da oposição e do inorgânico<sup>142</sup>; reconhece-o, diz Hegel, como o *sacrifício* que essa própria eticidade faz ao (re)conhecer a necessidade e o direito desse momento. O reconhecimento da necessidade de um

---

<sup>138</sup> Ibid., p. 483. Trad. p. 85.

<sup>139</sup> Ibid., p. 517. Trad. p. 122.

<sup>140</sup> Ibid., p. 483. Trad. p. 86.

<sup>141</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>142</sup> “É necessário que esse sistema seja acolhido conscientemente, conhecido em seu direito, excluído do estamento nobre, e que lhe seja acordado um estamento próprio, com seu império, no qual ele possa se fixar e, também sua desordem e a suspensão de uma desordem por outra, desenvolver sua plena atividade”. Ibid., pp. 493-494. Trad. p. 96.

estamento “não livre” no bojo da eticidade é, precisamente, a reconciliação da eticidade moderna consigo mesma. “Essa reconciliação consiste precisamente no conhecimento da necessidade e no direito que a vida ética dá a sua natureza inorgânica e às potências subterrâneas, enquanto lhe cede e sacrifica uma parte de si mesma; pois a força do sacrifício consiste na intuição e objetivação do intrincado com o inorgânico”<sup>143</sup>. Esse é o destino<sup>144</sup> da eticidade – o sacrifício que esta faz à sua natureza inorgânica para, a partir dela, purificar-se como que renascendo das cinzas – movimento representado pela tragédia como esse jogo “que o absoluto joga eternamente consigo mesmo”<sup>145</sup>. A realidade da eticidade como “indiferença absoluta” é levada a cabo, assim, por meio do sacrifício do orgânico ao inorgânico, e esse sacrifício é reconduzido à reconciliação (à acolhida na indiferença, no vocabulário de Hegel nesse texto) por meio do reconhecimento do direito dessa parte da eticidade.

Mas a acolhida na indiferença por meio do direito (em duplo sentido, cumpre dizer: direito *de* existência dessa eticidade inorgânica e o direito *na* existência dessa eticidade inorgânica), não esgota, contudo, como vimos alguns parágrafos acima, a relação da eticidade orgânica à inorgânica. Essa reconhece àquela o seu direito sem, contudo, deixar de lhe ter uma relação hostil, seja por meio dos impostos e limitações que lhe impõe, seja por meio da guerra, que a solapa ao ser “a livre possibilidade de que sejam aniquiladas não somente as determinidades singulares, mas a integralidade destas”<sup>146</sup>. Como escreve Hegel, a eticidade “reconhece o direito de um tal ser [inorgânico e morto], e, ao mesmo tempo, purificou-se desse último”<sup>147</sup>.

A acolhida da relação ou da diferença na indiferença absoluta se dá, por conseguinte, de dois modos: um modo negativo, na guerra, e um modo positivo, no direito. A guerra é a indiferença real de toda particularidade; o direito, indiferença formal<sup>148</sup>. Na guerra, a particularidade é subordinada e essa se transforma num meio de afirmação do universal; no direito, a universalidade é predominante, mas o é ao ser um

---

<sup>143</sup> Ibid., pp. 494-495. Trad. p. 97.

<sup>144</sup> Nas revisões e aditamentos finais ao Espírito do Cristianismo e seu destino, Hegel reconheceu a propriedade como destino. Aqui essa ideia é recuperada como a tragédia no ético, o reconhecimento da necessidade da cisão perpetrada pelo sistema da realidade no seio da totalidade ética, reconhecida por esta e acolhida na indiferença formal do direito e na indiferença real na guerra.

<sup>145</sup> Ibid., p. 495. Trad. p. 97.

<sup>146</sup> Ibid., p. 482. Trad. p. 84.

<sup>147</sup> Ibid., p. 495. Trad. p. 97.

<sup>148</sup> Cf. BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

meio de afirmação justamente do particular, que o instrumentaliza (o universal, o direito) para se afirmar.

Guerra e direito caminham lado a lado na eticidade hegeliana do artigo sobre o *Direito Natural*. Cada um se exprime nas formas ideais de diferenciação do organismo ético, que são as formas reais dos estamentos sociais. E cada um exprime, a seu modo, a recomposição da eticidade, ou ainda, a acolhida da diferença na indiferença: a guerra, como a própria eticidade absoluta em marcha, o direito como a imagem espectral da eticidade absoluta no domínio da finitude. A totalidade ética absoluta realiza, por esse meio, aquela necessidade colocada pela compreensão do absoluto como identidade da identidade e da diferença: “a unidade que é indiferença dos opostos e que os aniquila e o compreende nela, e a unidade que é somente indiferença formal ou a identidade da relação dos subsistentes”, ou seja, a totalidade ética é a unidade (ou identidade) tanto no momento da identidade (na guerra) como é unidade (formal) no momento da diferença (real). Como escreve Bourgeois, “o organismo é, num só, identidade ideal de sua diferença e diferença real de sua identidade”<sup>149</sup>. Ou seja, o organismo ético põe em si mesmo, dentro de si mesmo, as diferenças que fazem-no ser algo de real, que exprimem a sua concretude na objetividade, mas ao mesmo tempo, essas diferenças estão relacionadas entre si, estão organicamente ligadas como uma “multiplicidade” de “figuras” de um só e mesmo organismo vivo, que é a identidade ideal dessas diferenças. Assim é que o organismo ético pode ser chamado de uma *idealidade concreta*: a identidade imanente às diferenças e as diferenças que estão presentes na identidade.

Com efeito, a teoria do Estado levada à cabo por Hegel no artigo sobre o *Direito natural* cumpre a exigência sistemática colocada por sua filosofia de conceber a eticidade nem como a fixação da oposição nem como fixação da identidade, mas como o solo a partir do qual ambos (oposição e identidade) se alteiam para, por fim, retornar à identidade da qual vieram. O espírito absoluto é “eticidade realizada”<sup>150</sup> justamente porque, escreve Hegel,

“a unidade clara absoluta da eticidade é absoluta e viva, nisto que nem uma potência singular nem a subsistência das potências, em geral, podem ser sólidas, mas de maneira tal que ela os estende eternamente, completa e absolutamente os tritura e os suspende, e usufrui dela mesma numa unidade e clareza não desenvolvida e, que, em relação às

---

<sup>149</sup> BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, p. 358.

<sup>150</sup> HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsart des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. Op. cit., p. 530. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino, op. cit, p. 134.

potências, segura de sua vida interna, e indivisível, tanto ela prejudica uma e outra, tanto ela passa totalmente numa e aniquila outras, da mesma forma que, em geral, a partir e fora deste movimento, ela se retira igualmente no repouso absoluto, no qual todas [as potências] são suspensas”<sup>151</sup>.

O absoluto ético do Direito Natural ingressa na particularidade, nega-se, nisso, a si mesmo enquanto universalidade, colocando-se como eticidade nos estamentos e sistemas particulares, mas também ao passar de uma potência à outra, de um sistema a outro, e tritura-los, nega a sua própria particularidade para, então, retornar, a partir das cinzas daquilo que ele aniquilou – na guerra - , à fruição eterna de si mesmo, ao “repouso absoluto”.

Como se pode ver, o cumprimento da exigência de conceber a eticidade como o absoluto, no bojo do artigo sobre o *Direito Natural*, se faz ao preço de um *sacrifício* da própria identidade, ou, nos termos do artigo, o sacrifício da natureza orgânica da eticidade à sua natureza inorgânica. O Estado sacrifica parte de si ao reconhecer a existência de uma esfera infra-estatal chamada de “sistema da realidade” onde uma forma de vida não-livre toma curso. Sacrifício e reconhecimento que poderiam ser traduzidos, é bem verdade, por uma tolerância para com a existência desse momento inorgânico da eticidade. A relação do Estado ao momento infra-estatal da eticidade é uma relação formalmente de *indiferença* e francamente de *hostilidade*. E isso porque, com efeito, esse momento da eticidade não é apenas inadequado ao conceito de liberdade, ele é não-liberdade.

Como observa Hegel, a situação do burguês do segundo estamento é o de uma vida marcada pela “nulidade política” não apenas para com os demais membros de seu estamento, mas também para com o todo da eticidade:

“A potências deste estamento [dos homens não-livres] se determina, por consequência, de tal sorte que ele entra na posse, em geral, e na justiça que é aqui possível concernente à posse, que ao mesmo tempo ele tem a constituir um sistema coerente e que, imediatamente, por causa da relação de posse e acolhida na unidade formal, cada singular, uma vez que ele é, em si, capaz de [ter] uma posse, comporta-se a respeito de todos como [um] universal ou como um *burguês* [bourgeois] , - e que, pela nulidade política [*politische Nullität*], segundo a qual os membros desse estamento são pessoas privadas, [ele] encontra a compensação nos frutos da paz e da aquisição industriosa, bem como na completa segurança da fruição destes, tanto na medida em que essa segurança concerne ao singular quanto na medida em que ela concerne ao todo deste<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> Ibid., p. 517. Trad. pp. 121-122.

<sup>152</sup> Ibid., p. 494. Trad. p. 96-97. Grifo nosso.



O burguês extrai a satisfação e a compensação de sua vida não pelo fato de levar uma vida pública, da qual está, aliás, alijado, mas pelo fato de levar uma vida privada, atada à posse, regulada pelo direito e recompensada “pelos frutos da paz e da aquisição industriosa”. Para a eticidade absoluta enquanto tal, para a vida público-política no seio da eticidade do Estado, nada daquilo que concerne à vida privada do burguês tem interesse ou valor, tão acima dessa está aquela alteada, como, aliás, o orgânico por sobre o inorgânico, o vivo sobre o morto. Enfim, se a vida burguesa mantém com a política alguma relação, essa relação é de uma *condição negativa* da verdadeira vida política: a vida política do soldado é política justamente porque não é a vida do burguês, porque não é a vida privada que se difunde pelos redutos do estamento não livre. Como observa Bourgeois,

a vida civil não tem um sentido político senão na medida em que ela participa desse Estado pressuposto, mas não posto por ela, mantendo, pela realidade que ela o proporciona, nisso cuja negação apenas, graças à vida militar, lhe permite ser uma realidade estatal; tomada em sua intenção mesma, a vida burguesa nada tem de política e só se reveste de um sentido político na medida em que é a condição negativa da existência do organismo político, cuja essência se reflete em sua pureza na vida do guerreiro<sup>153</sup>

Se tomarmos, com efeito, o sentido do político como a mediação, a elaboração e a transformação daquilo que não é imediatamente político em algo político, do que é social em algo estatal, ou ainda, daquilo que não é imediatamente universal em algo universal, a ser trabalhado no seio do Estado no ponto de imbricação do estatal e do infra-estatal, então se poderia dizer que o Estado do artigo sobre o *Direito natural* é um Estado mais ético que político, propriamente dito. O acento *ético* sobrepuja o acento *político* ao fazer com que o elemento (ou o momento) propriamente político desse Estado seja diluído na guerra e, por conseguinte, no estamento encarregado de conduzi-la.

Com o conceito de eticidade que lhe subjaz, o artigo sobre o *Direito Natural* se dispensa de ter de articular um sistema de representação capaz de fazer a mediação entre o Estado e o infra-estatal. A relação entre o Estado e os seus estamentos é concebida por Hegel, nesse artigo, como uma relação entre os estamentos: uma relação do primeiro para com o segundo. Na guerra, nos impostos, nos obstáculos ao ganho, o Estado é hostil ao seu momento infra-estatal; no direito, o Estado é *indiferente* àquele momento, ou melhor, o submete. Estilizado em termos estritamente negativos, o momento inorgânico da eticidade não contribui para com a eticidade senão na qualidade de sua antípoda. A

---

<sup>153</sup> BOURGEOIS, B. *Le Droit Naturel de Hegel*. op. cit. p. 369.

culminação desse movimento por meio do qual a eticidade se emancipa de seu intrincamento com o seu momento inorgânico, não nos esqueçamos, é a guerra, que não só rebaixa aquele como o solapa. Através do direito, a eticidade absoluta se reflete na eticidade relativa (o que, aliás, é o que faculta a esse “relativo” ser, ainda, uma “eticidade”) e, desse modo, a mediação que Hegel aí estabelece é propriamente uma *mediação social do político*: o momento político da eticidade faz ensejo somente na medida em que organiza – ou põe- o sistema do direito que vertebrava o momento inorgânico da eticidade. Nada, nenhuma palavra acerca da *mediação política do social*, que corresponderia a uma estratificação dos momentos da reintegração política de uma sociedade dispersa e imediatamente não política por onde poderia entrar em cena, por exemplo, um sistema de representação política, e adquirir um sentido político positivo. Mas para isso, está claro, seria necessário, antes de tudo, que o Estado forjado sob a bigorna do artigo do *Direito Natural* fosse minimamente pérvio a sua “condição negativa”, o que, nesse momento, ele não é e não pode ser, pelo menos nos termos em que esse Estado está, aqui, conceituado.

Sob o peso de um Estado cujo traço *ético* se sobrepõe fortemente ao *político*, os anseios da opinião pública ou sua externalização, bem como a participação dos membros desse Estado num sistema representativo são relegados ao silêncio. O que não significa, com efeito, que esse artigo relegue a questão das positivities jurídico-políticas, de que falamos no capítulo anterior, como algo de menor e estranho ao tratamento da eticidade. É ao mesmo estado alemão do artigo sobre *A Constituição Alemã* que o artigo sobre *Direito Natural* se reporta quando Hegel escreve que, “num povo dissolvido, como o povo alemão, as leis podem seguramente parecer ter uma verdade, se não se distingue se elas são leis do negativo e da separação ou leis do que é verdadeiramente positivo e da unidade”<sup>154</sup>. E é seguramente sobre as positivities jurídico-políticas remanescentes no seio da eticidade a que a distinção entre “leis do negativo e da separação” e “leis do positivo e da união” se refere, mas esse trabalho de superar o positivo e compatibilizar os costumes éticos e as leis, esse trabalho é remetido ao domínio da “história pura”<sup>155</sup> que, nesse texto de Hegel, seguramente já oferece o estofamento conceitual para compreensão da transformação das “figuras” da ideia ética absoluta, porém Hegel, aí, não a conecta

---

<sup>154</sup> Ibid., p. 527. Trad. p. 132.

<sup>155</sup> Ibid., p. 526. Trad. p. 130. Hegel introduz nesse texto uma noção de história profundamente ligada à progressão das individualidades éticas como as várias “figuras” do Espírito absoluto, progressão essa sustentada pela “sempre não concordância do espírito absoluto e de sua figura” (Cf. Ibid., p. 530. Trad. p. 134).

explicitamente, como o faz na *A Constituição Alemã*, ao advento de uma monarquia constitucional acoplada a um sistema moderno de representação política e participação do povo nos assuntos mais altos do Estado.

As análises, as angústias e os anseios do artigo sobre *A Constituição Alemã* se projetam nos primeiros anos de Hegel em Iena e conformam, por assim dizer, o momento de composição não só do artigo sobre o *Direito Natural*, mas também do *Sistema de Eiticidade*, na medida em que ambos solucionam - bem demais, é preciso dizer - certos problemas levantados pela *Constituição Alemã*, sem, contudo, deixar de dar alguns passos atrás em relação a outros problemas colocados por esse texto. Passemos à análise do *Sistema de Eiticidade* para, por fim, alinhavarmos os fios que cosem, por assim dizer, esses três textos, conformando de algum modo uma unidade do pensamento político de Hegel desde sua partida de Frankfurt até a primeira metade de sua estadia em Iena.

### **O Sistema de Eiticidade.**

Escrito provavelmente entre os fins de 1802 e o início de 1803, o *Sistema de Eiticidade* constitui-se como uma peça valiosa para a compreensão do pensamento político de Hegel, o estágio em que se encontrava e as dificuldades com que o filósofo lidava naquele momento em que o texto foi composto. Como já observamos, esse escrito aprofunda elementos que já se encontravam presentes no artigo sobre o *Direito Natural*, esmiuçando-os com uma análise mais detida, ao mesmo tempo em que explicita o marco metodológico que marca a composição dos sistemas de eticidade de Hegel nesse período, testemunhando, outrossim, que há, em Iena, um paulatino afastamento do referencial schellingiano que, se Hegel não replicava, pelo menos nele se inspirava de alguma maneira até meados de 1803<sup>156</sup>.

---

<sup>156</sup> “O Absoluto”, escreve Schelling, “só se expande no particular no ato-de-conhecimento eterno para, na absoluta figuração de sua infinitude no finito, recolher o próprio finito em si, e esses dois atos são nele um só” (SCHELLING, Exposição da ideia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira (1803). In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 51), ou seja, o primeiro momento do absoluto é sua “expansão no finito” (Ibid., loc. cit.), num segundo momento ele é a “refiguração do finito” (Ibid., loc. cit.) no próprio infinito, ou seja, o recolhimento do finito no seio do infinito, e por fim, o último momento é a identidade de ambos os momentos, a indiferença absoluta entre ambos – o próprio absoluto. Cada um desses momentos constitui, segundo Schelling, uma unidade, que não excluiu, antes têm dentro de si mesma os outros momentos. “Essas unidades, cada uma das quais designa um grau determinado de figuração do infinito no finito” (Ibid., p. 53)

Como observa Taminiaux, “a cronologia dos primeiros trabalhos de Iena impõe situá-lo, em parte, em relação aos escritos especulativos que marcam o período de colaboração com Schelling, em parte, em relação aos escritos políticos sobre a Constituição da Alemanha”<sup>157</sup>. Com efeito, o impacto de Schelling nesse trabalho se faz sentir desde a primeira hora, se constituindo mesmo como a “referência metodológica geral desse manuscrito”<sup>158</sup>, como observa Rosenzweig. Contudo, observa Hyppolite, “enquanto Schelling vê na produção da obra de arte a intuição absoluta, que concilia o subjetivo e o objetivo, o consciente e o inconsciente, Hegel, escrevendo em Iena o *System der Sittlichkeit*, substitui a obra de arte como expressão do absoluto pelo organismo concreto da vida de um povo”<sup>159</sup>. Nesse sentido, em Iena, Hegel não só dá um passo além em relação ao seu período de Frankfurt, atribuindo à Filosofia o conhecimento do absoluto, como, em relação à Schelling, dá outro passo, localizando, então, o absoluto na vida concreta do povo.

O objetivo – e o desafio - do *Sistema de Eticidade* está colocado no pórtico do mesmo: trata-se de estabelecer o modo adequado de conhecer a Ideia ética absoluta e, escreve o filósofo, “para conhecer a Ideia da eticidade absoluta, deve a intuição estabelecer-se de um modo inteiramente adequado ao conceito, pois a Ideia nada mais é do que a identidade dos dois”<sup>160</sup>. Identidade da intuição e o do conceito, a Ideia será, por

---

e esses “graus” são aquilo que Schelling chamará de “potências”. Organismo será o nome que Schelling dará a esse momento em que a “expansão do infinito no finito e a “refiguração do finito no infinito” perfazem um só e mesmo ato, são “a indiferenciação das duas unidades”. Há certa afinidade entre o método de Hegel no *Sistema de Eticidade* e o esquema schellingiano. De certo modo, esse esquema teórico-metodológico inspira o *Sistema de Eticidade*, aplicando-se, contudo, a outro objeto: a totalidade ética, que será conceituada aí, não por outra razão, como a indiferença absoluta, ou seja, como organismo. Não será o caso, aqui, de esmiuçar os detalhes da metodologia de Hegel nesse ensaio, contudo é de se observar que essa afinidade se faz sob o signo de certo paralelismo, uma vez que o esquema schellingiano será recuperado por Hegel sob novos termos: ali onde Schelling falava de uma “expansão do finito no infinito” e em uma “refiguração do finito no infinito”, poderíamos ver, no texto hegeliano, a “subsunção da intuição no conceito” e a “subsunção do conceito na intuição”.

Como observa Lasson, a efetividade compreende em si tanto o momento da subjetividade (o sujeito objeto segundo o lado da subjetividade) e o momento da objetividade (o sujeito-objeto segundo o lado da objetividade): o primeiro é a intuição, o segundo é conceito (Cf. SCHMITT, S. *Hegels System der Sittlichkeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2007, p. 105). Nesse sentido, podemos ver uma incorporação da terminologia schellingiana na construção teórica do *Sistema de Eticidade*, remanejada sob o influxo de conceber, agora, o absoluto como o todo ético de um povo.

<sup>157</sup> TAMINIAUX, J. Introduction. In: HEGEL, *Système de la vie éthique*. Trad. J. Taminiaux. Éditions Payot, 1992, p. 10.

<sup>158</sup> ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.210.

<sup>159</sup> HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, p. 17.

<sup>160</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Band VII: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Leipzig: Felix Meiner, 1923. p. 416. Tradução de Artur Mourão. *Sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 13.

consequente, a identidade da universalidade (da intuição) e da particularidade (do conceito), porquanto tudo o que for tomado na forma da particularidade será dito que está subsumido ao conceito, enquanto que tudo aquilo que for tomado na forma da universalidade será dito subsumido à intuição<sup>161</sup>. A Ideia ética exibirá essa força da identidade entre intuição e conceito em uma série de níveis, chamados por Hegel de “potências”, que não são outra coisa que uma série de momentos em que a união ou a identidade entre universalidade e particularidade aparece como encerrada em uma determinada esfera<sup>162</sup>, enfim, como uma expressão parcial da “identidade da identidade e da não identidade”.

Partindo, assim, daquela união mais simples, a mais elementar, enraizada e oculta na natureza (como o Deus de Schelling) a que chamará de “potência prática” (cumpre dizer, os sentimentos, as necessidades e a fruição), Hegel conduzirá seu escrito até o ponto em que a exposição da eticidade se mostrará em seu mais perfeito acabamento, onde a união se exhibe em toda a sua força e plenitude: um *povo*. Na eticidade de um povo, “a vida ética”, escreve Hegel, “é determinada de um tal modo que o indivíduo vivo enquanto vida seja igual ao conceito absoluto, que a sua consciência empírica seja uma só coisa com a consciência absoluta e que a própria consciência absoluta seja consciência empírica (...)”. Nesse nível, transpassou-se toda e qualquer inadequação ou diferença que afetasse a perfeita identidade entre conceito e intuição – entre universalidade e particularidade – e, nele, a intuição intelectual é uma intuição real “por meio da vida ética” de tal forma que “os olhos do espírito e os olhos da carne coincidem completamente”<sup>163</sup>. “Na eticidade, o indivíduo é de um modo eterno; o seu ser e o seu agir empíricos são algo pura e simplesmente universal; com efeito, não é o indivíduo que age, mas o espírito universal e absoluto [que age] nele<sup>164</sup>”.

A eticidade de um povo enquanto totalidade orgânica é caracterizada por Hegel como “a constituição do Estado”, e esta constituição do Estado será estudada a partir de dois aspectos, a saber, o que *constituiu* propriamente esse corpo orgânico e o que o *anima e vivifica*. Na terminologia utilizada por Hegel nesse estudo, trata-se de apresentar a

---

<sup>161</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>162</sup> Cf. SCHMIDT, S. *Hegels System der Sittlichkeit*, De Gryter, 2007, p. 95.

<sup>163</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*, op. cit. p. 461. Tradução de Artur Mourão, p. 54.

<sup>164</sup> Ibid., loc. cit.

eticidade enquanto um sistema em repouso e, em seguida, enquanto um sistema em movimento.

Como “cada indivíduo é demasiado pobre para conceber a natureza [ética] em toda a sua realidade”<sup>165</sup>, cada um deve tomar parte nesse sistema da eticidade e exprimir uma parte desse sistema: como parte, o indivíduo será, assim, a expressão parcial de um todo que o antecede e o transpassa. Hegel escande a eticidade em três formas, cada uma correspondendo a uma forma de vida por meio da qual “o indivíduo subsume em si a eticidade absoluta e esta aparece nele como sua individualidade”<sup>166</sup>, ou seja, as formas de vida *concretas* por meio das quais a eticidade se manifesta no indivíduo sem que, contudo, essa manifestação (ou essa subsunção, em termos hegelianos) seja uma submissão da eticidade ao singular, mas antes o aparecimento exterior de uma subjetividade singular que, ao exprimir essa eticidade, não a afeta, ou seja, não a modifica<sup>167</sup>. Essas três formas de vida concretas no seio de um povo são, respectivamente, a eticidade absoluta, a eticidade relativa e, por fim, confiança. Ora, essas três formas de vida que se exprimem *nos indivíduos* organizam e se configuram, ao mesmo tempo e necessariamente, em “três potências do mundo ético”<sup>168</sup>, ou seja, em três domínios sociais, digamos, que são os modos de esses três princípios da eticidade serem *reais* (“estas três formas [da totalidade absoluta real da eticidade] devem ser igualmente reais”<sup>169</sup>). Assim sendo, os modos em que as três formas (ou princípios) da eticidade se configuram na realidade como reais (ou seja, como “potências” da totalidade ética) são os estamentos<sup>170</sup> (*Stände*).

A eticidade absoluta informa uma forma de vida que “não se manifesta como amor à pátria, ao povo e às leis, mas como a vida absoluta na pátria e para o povo”<sup>171</sup>. A essa forma de vida não corresponde, assim entende Hegel, uma virtude específica, mas a “indiferença de todas as virtudes”<sup>172</sup>, de tal maneira que, nessa forma de vida, ocorre uma passagem por todas as virtudes, desde a mais elementar da eticidade – a confiança – até a indiferença real de todas as virtudes, a virtude em si – a bravura<sup>173</sup>. Essa passagem por

---

<sup>165</sup> Ibid., p. 471. Tradução de Artur Mourão, p. 62

<sup>166</sup> Ibid., pp. 464-465. Trad. p. 58

<sup>167</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>168</sup> Ibid., p. 469. Trad. p. 62

<sup>169</sup> Ibid., p. 469-470. Trad. p. 62

<sup>170</sup> Ibid., p. 63. Sobre a origem do conteúdo e da articulação dos estamentos no Sistema de Eticidade, cf. RONSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. op. cit. p. 213, o qual a credita ao Estado remanescente da época de Frederico.

<sup>171</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*, op. cit. p. 465. Trad. p. 58

<sup>172</sup> Ibid., p. 466. Trad. p. 59.

<sup>173</sup> Ibid., loc. cit.

todas as virtudes, num movimento ascendente que não se fixa em nenhuma, constitui, por esse meio, essa forma de vida tanto como “formação absoluta” quanto como “indiferença absoluta”: é formação, porque nenhuma determinidade é deixada intacta, a disciplina da eticidade absoluta impõe a negação de toda determinidade empírica, a sua transformação rumo a uma instância suprema de liberdade; e é indiferença absoluta, porque o trabalho desse modo de vida é, como afirma Hegel, “sem fim, sem necessidade e sem relação com a sensibilidade prática”<sup>174</sup>. O absoluto não é algo que esse modo de vida aspira, mas algo que ele vive; a eticidade absoluta “é imediatamente intuição absoluta”<sup>175</sup>. Como se pode desde já antever, essa forma de vida organiza para si um domínio social cujo “trabalho não pode ser nenhum outro a não ser o da guerra ou uma formação em vista da guerra”<sup>176</sup>; esse trabalho universal (universal porque desconectado de qualquer carecimento e satisfação empíricos, enfim, um trabalho sem relação com o sistema de necessidades) organiza e delimita o estamento absoluto.

Já a eticidade relativa, escreve Hegel, não será aquela onde toda a determinidade foi aniquilada até uma indiferença absoluta; pelo contrário, essa forma de vida é aquela que acolherá a determinidade, a deixará subsistir enquanto tal ao mesmo tempo que impõe uma certa igualdade com outra determinidade, igualdade esta que será, de resto, uma igualdade “superficial, parcial”<sup>177</sup>. Ora, essa forma de vida onde a identidade de determinidades opostas não passa jamais de uma identidade formal, onde a diferença jamais é suprimida por inteiro porquanto a formação que toma parte nessa vida não consegue se emancipar de um fim (que lhe antecede) e da necessidade (que a guia), essa forma de vida que não é ‘vida na pátria e pelo povo’ senão indiretamente, digamos, “cria [escreve Hegel] o direito e é retidão”<sup>178</sup>. Enquanto a totalidade da eticidade absoluto é o povo por inteiro, ao qual ela vem se identificar completamente ao sacrificar sua própria vida – o guerreiro é o próprio povo em movimento-, “a totalidade [da eticidade relativa] é a existência empírica singular, cuja conservação em si e nos outros ela toma a peito”<sup>179</sup>.

Na disposição de ânimo própria da retidão, Hegel dissolve o ponto de vista da moralidade e do direito como os pontos de vistas próprios desse singular alçado à totalidade; assim, escreve Hegel, esse singular “atém-se ao direito de que a cada qual

---

<sup>174</sup> Ibid., p. 467. Trad. p. 60

<sup>175</sup> Ibid., p. 465. Trad. p. 58

<sup>176</sup> Ibid., p. 472. Trad. p. 64.

<sup>177</sup> Ibid., p. 468. Trad. p. 60.

<sup>178</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>179</sup> Ibid., loc. cit.

incumba o que é seu”, mas ao mesmo tempo não se fixa no ponto de vista do direito exclusivamente, como se esse singular e sua ação não tivessem qualquer interioridade; por isso ele “considera a totalidade do caso e fala segundo a equidade, se o direito não está decidido” e ali onde o direito já decidiu segundo uma abstração da situação, “ele atenua a objetividade do direito, a favor das circunstâncias empíricas da necessidade, de uma ignorância dita perdoável, segundo uma confiança subjetiva”<sup>180</sup>.

A identidade possível que essa forma de vida – a eticidade relativa - forja é ideal porquanto aqui a diferença permanece não suprimida; assim sendo, é necessário que a essa forma de vida corresponda um domínio social capaz de pôr na realidade uma identidade de opostos que, de outra maneira, permaneceria apenas abstrata: esse domínio social que põe na realidade uma identidade até então apenas pensada – ou seja, que faz valer o direito enquanto tal, enquanto direito vigente – é o estamento da retidão. Aqui o “universal, o jurídico das relações torna-se real”<sup>181</sup> e o “ser -pessoa reflete-se no povo”<sup>182</sup>, ou seja, cada membro desse estamento é, por meio dele, “reconhecido como cidadão [Bürger], bourgeois, e como universal”<sup>183</sup>. Esse modo de vida tem, para com a eticidade absoluta, uma relação a um só tempo idealista e conservadora:

“O universal, o absoluto da eticidade e o modo como este deveria ser na realidade e como a realidade deveria se sujeitar, é para a retidão um pensamento. O seu ímpeto supremo é ter a este respeito muitos e vários pensamentos, mas a sua razão ao mesmo tempo em que ela discerne como a situação empírica se modificaria, e semelhante situação tem-na demasiado a peito para que aí ela deixe acontecer qualquer coisa. A sua razão consiste, pois, em discernir que a eticidade absoluta deve permanecer um pensamento”<sup>184</sup>

A eticidade relativa pensa a eticidade absoluta, mas a pensa justamente a partir de seu insulamento em sua situação privada, particular, e por isso este pensamento do absoluto da eticidade permanece, para ela, afetada de uma multiplicidade de possíveis, ou seja, para a eticidade relativa a melhor maneira de se organizar a eticidade absoluta é uma ideação que ela renova indefinidamente em suas conjecturas; mas ao mesmo tempo, como para ela “a posse e a vida não são só um infinito, mas um absoluto”<sup>185</sup> (e, assim, ao se negar a pôr em risco sua vida ela se afasta da eticidade absoluta, enquanto que ao se apegar a sua posse ela se enraíza em sua particularidade e na perspectiva do gozo e da

---

<sup>180</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>181</sup> Ibid., p. 473. Trad. p. 65

<sup>182</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>183</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>184</sup> Ibid., p. 468. Trad. p. 61.

<sup>185</sup> Ibid., loc. cit.



segurança tranquilas), ela abandona qualquer risco e aventura que o pensamento sobre a eticidade absoluta lhe requereria e prefere deixar a situação intocada. Esse sentido, seguramente, é que Hegel tem em vista ao afirmar que essa forma de vida não é capaz “nem de virtude nem de intrepidez”<sup>186</sup>: ela literalmente não é capaz de se pôr em risco, é incapaz de se arriscar. A situação do singular dentro do estamento da retidão, ou seja, o lugar que este ocupa nesse tecido social emaranhado pelo trabalho, pela posse e pelos ganhos, impõe ao singular os limites de sua relação para com o universal; assim, o máximo que ele pode fazer é o sacrifício (“sem vitalidade”<sup>187</sup>, sublinhará Hegel) de “seu ganho ao povo tanto pelos fins universais, segundo um conceito, nos impostos, segundo a igualdade da justiça, como no particular, pelos pobres e pelos que sofrem”<sup>188</sup>.

A terceira forma de vida em que a eticidade se manifesta nos indivíduos é a *confiança*<sup>189</sup>. Ela, escreve Hegel, “está na identidade da primeira potência e na diferença da segunda”<sup>190</sup> de tal forma que ela é, assim, uma intuição da eticidade (não um pensamento como no segundo estamento), mas mais “envolvida”<sup>191</sup>, porquanto lhe falta a formação absoluta do primeiro estamento, e é um trabalho, seguramente, porém um trabalho “que não deriva do entendimento”<sup>192</sup> porquanto permanece tanto próximo da natureza, elaborando-a rudemente, quanto distante do direito, que essa forma de vida ignora. Essa forma de vida corporificada no terceiro estamento – o estamento da eticidade bruta ou camponês – é o mais elementar de todo o domínio da eticidade, mas por isso também de certa forma o *solo* de toda a eticidade; por ser pouco cultivado, pouco singularizado, posto muito mais num trabalho englobante que o liga à terra e à toda a natureza, assim como num todo de relações muito mais pessoais (pois Hegel tem em vista aqui as relações patriarcais no seio das relações no campo<sup>193</sup>), esse estamento está estilizado de uma maneira que o aproxima muito mais do primeiro estamento do que do segundo, podendo assim vir a fazer parte do primeiro, vivendo, portanto, na possibilidade real de uma eticidade absoluta. Hegel estiliza esse estamento camponês de tal forma que

---

<sup>186</sup> Ibid., p. 475. Trad. p. 66

<sup>187</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>188</sup> Ibid., p. 468. Trad. p. 61.

<sup>189</sup> A terceira forma de vida no seio da totalidade orgânica de um povo exprimida no singular como confiança, no domínio social como o estamento campesino, assume agora um lugar sistemático dentro da eticidade hegeliana, deixando, assim, de ser um apêndice da mesma, como era o caso no artigo sobre o direito natural.

<sup>190</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*, p. 468. Trad., p. 61.

<sup>191</sup> Ibid., p. 469. Trad. p. 61.

<sup>192</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>193</sup> Ibid., p. 476. Trad. p. 67.

seu afastamento em relação à mediação pelo direito é a máxima possível: o que mediatiza a propriedade nesse estamento, escreve Hegel, “é a paixão e a discussão do conflito”<sup>194</sup>, conservando-se os seus membros, por conseguinte, numa espécie de “ignorância do direito”<sup>195</sup>, do qual por certo desconfiam como coisa “do entendimento”.

Na relação entre o primeiro e o segundo estamento, não está uma relação do universal a um particular (relação essa, segundo Hegel, que é característica justamente da relação de servidão), mas antes uma relação de um universal real – o guerreiro, o nobre militar – a um universal formal – o cidadão, *bourgeois*. O estamento absoluto é, para os outros estamentos “a imagem do absoluto que se move e existe, a intuição real mais elevada, que a natureza ética [*sittliche Natur*] exige”<sup>196</sup>. Aquilo que o estamento absoluto vive porquanto o encarna – a purificação de toda particularidade, a vida no reino da pura universalidade, a vida pública e universal enquanto o gozo de uma liberdade suprema -, é, para os demais estamentos, aquilo que esses verão sem ser, intuirão sem viver. O estamento absoluto é um estamento militar e nobre ao mesmo tempo: nele, a bravura se enraíza enquanto virtude primeira tão excelsa que se coloca acima de todas as virtudes, nele o trabalho se emancipa da rude empiria e da necessidade que o solicita para se transformar em um trabalho, a justo título, universal.

A eticidade enquanto *sistema em repouso* é o modo como Hegel concebe a infraestrutura social da totalidade ética, são os estamentos sociais nos quais se enraíza cada uma das formas de vida por meio das quais a eticidade pode se exprimir nos indivíduos. Nesse sistema, está claro, a eticidade conhece e vive a diferença entre os estamentos; há uma relação entre cada um dos estamentos, é verdade, mas trata-se aí de uma relação na qual a diferença entre cada um dos relatos é viva e presente. Contudo, para além dessa relação entre dois estratos sociais há, escreve Hegel, “o absolutamente universal [que] a suprime a produz eternamente”<sup>197</sup>, ou seja, para além da relação entre os estratos sociais diferentes, há um processo que é mais substancial que essa relação, processo por meio do qual a eticidade se coloca no seio da diferença (isto é, se diferencia em estruturas que a põem na realidade) ao mesmo tempo que engendra também o movimento que a recolhe da diferença para o seio da universalidade. Esse “movimento absoluto” é o processo da eticidade, processo porque justamente ao mesmo tempo que

---

<sup>194</sup> Ibid., p. 469. Trad. p. 61

<sup>195</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>196</sup> Ibid., pp. 472-473. Trad. p. 64.

<sup>197</sup> Ibid., p. 476. Trad. p. 67.

reconhece a diferença entre o universal e o particular, o princípio que anima esse movimento – a potência absoluta do governo – coloca em marcha também o movimento capaz de superar essa diferença, de cimentar a unidade entre os estratos de que se compõe a eticidade.

O processo da eticidade é, na forma do *governo*, a potência absoluta que anima e vivifica a infraestrutura social, na forma do *poder*, a superioridade do universal sobre o particular e, na forma da *Constituição* do Estado, a arquitetura político-jurídica por meio da qual o todo enquanto todo age sobre o todo e suas partes. A Constituição, escreve Hegel,

porquanto está em oposição a um particular e, por conseguinte, surge como potência e como causa, deve ao mesmo tempo reconhecer-se como totalidade na dissociação das potências e este sistema - determinado de acordo com as necessidades, na qual elas se separam, e segundo a qual, na separação a potência do governo é simultaneamente configurada para cada uma dessas determinidade – semelhante sistema é a verdadeira constituição<sup>198</sup>

Ora, esse modo como Hegel estiliza a constituição do Estado já aponta que ela está fundamentalmente dividida em dois momentos ou dois modos de atuação, melhor dizendo. Em um momento a Constituição atua “como potência e como causa”, é o todo agindo sobre o todo enquanto todo, digamos; noutro momento, a constituição se configura e se ordena segundo as necessidades de cada um dos estratos sociais em que se reparte a eticidade – se “configura para cada uma dessas determinidade” - e, nessa medida, ela é, digamos, o todo agindo como parte sobre uma parte que, no entanto, lhe está subordinada. No primeiro sentido, ela atua como *governo absoluto*, no segundo sentido como *governo universal*.

Ao governo absoluta incumbe “a conservação absoluta de todos os estamentos”<sup>199</sup> e, desse modo, sua atividade não pode estar nas mãos de nenhum dos estamentos

---

<sup>198</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*. op. cit. p. 477. Trad. op. cit. p. 68.

Hegel descreve esse sistema como a “verdadeira constituição” justamente porque ela é capaz de “ingressar na separação”, ou seja, é aquela forma da constituição capaz de reconhecer o momento negativo ínsito à eticidade moderna – noutros termos, capaz de dar um lugar no arranjo da eticidade ao seu momento inorgânico; sua “sabedoria” consiste, com efeito, em reconhecer que entre a particularidade e a universalidade não há uma identificação imediata, mas mediada, e que, por conseguinte, o movimento do governo contra a particularidade não pode ser um movimento imediato, mas mediado por toda a estrutura governamental que paulatinamente subordina o singular que é parte do organismo ético como um todo.

<sup>199</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*. op. cit. p. 479. Trad. op. cit. p. 69.

Hegel, com efeito, tem o cuidado, na conceitualização do governo absoluto, de que o leitor não o confunda com o eforato fichteano. Basicamente, são três elementos arrolados por Hegel para justificar a diferença entre esse e aquele: em primeiro lugar, o governo absoluto não é formal, ou seja, ele não é

exclusivamente, embora em muito ela se assemelhe ao modo de vida próprio do primeiro estamento; nele “está depositada a preservação, a relação absoluta do todo”<sup>200</sup> porquanto ele se coloca acima de todos os estamentos e é a partir dessa instância que o governo absoluto atua. Assim sendo, não será nem o camponês, nem o militar nem o burguês que se incumbirão do governo absoluto, mas justamente aqueles que abandonaram qualquer traço, digamos, de particularidade, que se emanciparam de qualquer vínculo social direto ou indireto: o governo absoluto constituir-se-á, escreve Hegel, “a partir dos que abandonaram o ser real num estamento e vivem pura e simplesmente num estado ideal, os anciãos e os sacerdotes, que são ambos uma só coisa”<sup>201</sup>. Esse ponto inercial no eterno movimento que o governo suscita é estilizado por Hegel de tal maneira que o governo absoluto aparece como agindo a um duplo título, como *restritivo* e como *constitutivo*, digamos. Passemos a palavra a Hegel:

O que poderia ter influência sobre uma perturbação da relação ou sobre o impedimento do livre movimento de uma potência superior é orgânico em sentido absoluto e da competência do governo supremo. Mas a sua ocupação negativa não deve compreender-se no fenômeno como se ele se comportasse qual simples supervisor e de um modo negativo numa proibição por meio de um veto; mas o seu negativo é sua essência, é porém a atividade de um governo e sua relação ao particular, ou o seu fenômeno, é uma relação positiva, porquanto se produz justamente contra o particular. O governo é, pois, legislador, ordena onde se desenvolve uma relação que por si se queria organizar, ou onde um lado anteriormente insignificante pouco a pouco, na sua ilimitação até então existente, se desenvolve e começa a tornar-se poderoso. Tem sobretudo que decidir em todos os casos em que diferentes direitos de sistemas entram em colisão e o presente os torna impossíveis em sua existência positiva<sup>202</sup>.

Ora, como se pode depreender a partir da passagem acima, o governo absoluto age, em relação ao estamentos e a toda infraestrutura social da eticidade, como um poder *restritivo* - age negativamente restringindo a autonomização de qualquer esfera social que, em seu livre desdobramento, ou se torna um obstáculo para outra esfera social ou almeja se absolutizar em relação ao todo orgânico de que é parte constitutiva. Mas a atuação do governo absoluto não se esgota em ser uma potência negativa perante os estamentos, pelo contrário, sua atuação tem também uma faceta positiva e, por esse meio, *constitutiva*: ele

---

desprovido de poder, como o eforato fichteano, pelo contrário: o governo absoluto é governo e, portanto, poder; em segundo lugar, o governo absoluto se reporta a totalidade ética tomada como já repartida em suas injunções sociais, em seus estamentos, e não, como é o caso do eforato fichteano, a uma comunidade atomizada; por fim, o governo absoluto não é “escolhido” e tampouco “representativo” de um povo.

<sup>200</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*. op. cit. p. 481. Trad. op. cit. p. 71.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 479. Trad. op. cit. p. 69

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 482. Trad. op. cit. pp. 71-72.

organiza as relações ao ser potência legisladora, impõe as regras que informam o trânsito entre as esferas sociais. Hegel colaba, assim, na figura do governo absoluto o que, na *Filosofia do Direito*, estará a cargo do príncipe e do poder legislativo: o poder de resolução que interrompe as ponderações de prós e contras e a tarefa da legislação.

O governo absoluto vela diuturnamente pela conservação do todo como um todo, ele intervém nas injunções da eticidade em sua totalidade e se pronuncia, portanto, assim entende Hegel, a partir de um ponto de vista que é o da eternidade. Ele se ocupa da manutenção da vida do organismo ético enquanto encarnação do absoluto, não do “aqui e agora”, digamos, da vida cotidiana. Governar a partir de uma temporalidade presente, imediata, enraizando a ação governamental na situação e a ocasião em que essas mesmas se desdobram e lhe solicitam, essa tarefa é aquela de que se incube o governo universal. Enquanto os “anciões e sacerdotes” se ocupam, em seu “sacerdócio”, da eternidade e de suas proclamações eternas, os agentes do governo universal se ocupam do “aqui e agora” da eticidade viva, de uma “determinidade do povo para este tempo”<sup>203</sup>, nos dizeres de Hegel. Com efeito, escreve Hegel, a esse governo cabe “um universal formal, um acidente universal”<sup>204</sup>, uma determinidade “que não pertence totalmente à particularidade”<sup>205</sup>, isto é, uma determinidade do povo organizada numa situação mais universal, encadeada numa conexão mais profunda e complexa com o todo da eticidade.

O modo de o governo universal intervir organicamente organiza fundamentalmente três sistemas de governo: o sistema da necessidade, o sistema da justiça e, por fim, o sistema da disciplina. Cada um desses sistemas de governo traz à luz – ou explícita, afirma e reconhece - uma forma da universalidade, desde aquela universalidade mais natural, a mais encapsulada enraizada nas necessidades e na sua satisfação mediada pelo trabalho de um e de todos, em seguida a universalidade formal que é aquela de que trata o sistema da justiça, até aquela universalidade mais explícita, “o absolutamente universal”<sup>206</sup> consignado na educação, na disciplina e cultura pela qual um povo cultiva-se a si mesmo.

O sistema da necessidade é a maneira de o governo intervir no sistema da dependência recíproca omnilateral, ou seja, a maneira com que o governo universal atua

---

<sup>203</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*. op. cit. p. 484. Trad. op. cit. p. 73.

<sup>204</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>205</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>206</sup> Ibid., p. 498. Trad. op. cit. p. 84

no sistema organizado pelo emaranhado das necessidades físicas e sua satisfação por meio do trabalho. Com efeito, esse reduto – que Hegel chamará muito mais tarde de sociedade civil-burguesa – é onde a satisfação mediada pelo trabalho de todos gera sempre um excedente de tal forma que, ao trabalhar, não só acabamos trabalhando para nós como para o todo, mas também esse excedente acaba por ingressar num sistema de preços que já nada mais tem a ver com a necessidade e satisfação que lhe engendraram, ou seja, esse excedente se transforma em algo negociável cujo valor não é mais fixo, mas variável. Toda essa situação se tece por detrás dos agentes concernidos ao mundo do trabalho e a acumulação, a riqueza e as oscilações a que esse sistema está sujeito não é algo que esses agentes dominem. Neste sistema, escreve Hegel, “o que governa aparece, pois, como o todo não consciente, cego, das necessidades e das espécies de suas satisfações. Mas de semelhante destino inconsciente e cego deve o universal apoderar-se e poder tornar-se sim um governo”<sup>207</sup>. Ora, como se pode ver, a atuação do governo universal enquanto sistema da necessidade é o de se apoderar daquilo que no universo do trabalho, da satisfação e das trocas não é consciente nem está diretamente nas mãos dos concernidos.

Essa atuação do governo universal como sistema de necessidades se dá basicamente através de três maneiras: i) pela intervenção no equilíbrio (ou no desequilíbrio, no caso) dos preços no mercado, porquanto as flutuações dos preços em virtude, por exemplo, de colheitas ruins, ou da queda dos preços de um excedente ao qual todo um estrato social tem sua vida ligada, pode colocar em risco a existência não só de estratos inteiros do todo ético como perturbar as relações entre o todo orgânico da eticidade, colocando-a em risco; ii) pela dificuldade dos grandes lucros e da constituição das grandes fortunas que, desconhecendo limites em sua aquisição, pode ela mesma se tornar um poder cada vez maior e desagregar toda a eticidade porquanto “à grande riqueza está de igual modo ligada a mais profunda pobreza”<sup>208</sup> e a pobreza, ao desconectar parcelas inteiras da população de uma conexão com qualquer meio de trabalho e aquisição, pode conduzir o povo à própria dissolução; e por fim iii) através do sistema de impostos, pelo qual o governo se apodera de parte da riqueza gerada no estamento da eticidade relativa para honrar suas necessidades e suas tarefas enquanto governo universal, a saber, tanto a manutenção daquele estamento absoluto que, por estar fora das relações de trabalho, não pode prover para si mesmo suas necessidades, bem como

---

<sup>207</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*. op. cit. p. 489. Trad. op. cit. p. 77.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 492. Trad. op. cit. p. 79

daquele “estamento formalmente universal”<sup>209</sup> que são os órgãos do governo universal, a saber, seus funcionários, por fim, para suprir “as carências do universal”<sup>210</sup>, ou seja, zelar pelas condições das ruas, templos, etc.

Enquanto o primeiro sistema de governo se ocupa de uma situação na qual a universalidade é exterior aos próprios concernidos - ou seja, uma situação na qual, para o singular, o essencial é a necessidade e a satisfação por intermédio de uma coisa, mas para o governo o essencial, aí, é a relação que essa necessidade e satisfação tece entre todos os singulares forjando uma universalidade de que o governo, enquanto sistema de necessidades, apodera-se conscientemente (ou seja, reconhece a universalidade ali onde ela escapa aos singulares) e sobre o qual age interventivamente -, o segundo sistema de governo toma em consideração não mais o singular em face da coisa da qual ele tira a satisfação de uma necessidade, mas antes o singular enquanto põe nessa coisa uma relação mais universal que a mera satisfação de uma necessidade.

Quando o singular se reporta à coisa como sua, como sua posse, essa coisa é determinada como essencialmente um universal – ou seja, não como uma coisa que goza de tais características e, por isso, pode satisfazer tais necessidades, mas como uma coisa universal, uma propriedade que, enquanto tal, encerra ela mesma uma relação universal ideal (ao pôr algo como meu eu excluo, por certo, os outros dessa posse, mas por isso também me excluo, idealmente, da posse de outros que põem-se nessa mesma relação) -, e o singular que assim se reporta à coisa colocando-a numa relação de universalidade também se eleva a uma situação universal – ele tem, por meio dessa relação, uma intuição que não é uma intuição deste singular, mas uma intuição absoluta: ele é um Eu. Que esta relação da posse ao Eu que nela se investe coloque uma relação ideal, fica claro pelo que foi exposto: todos os Eus também se reportam assim à coisa, mas para que essa relação universal seja também real, é preciso que um terceiro termo reconheça essa situação de posse e propriedade como uma situação realmente universal garantida por uma potência superior.

Essa potência superior, que garante e reconhece a universalidade da relação de posse, é o governo. Escreve Hegel: “O termo médio desta relação é o governo. Que uma relação de posse não seja algo de ideal, mas ao mesmo tempo real, indica que todos os

---

<sup>209</sup> Ibid., p. 493. Trad. op. cit. p. 80.

<sup>210</sup> Ibid., p. 493. Trad. op. cit. p. 80

Eus põem semelhante relação”. É portanto, como fiador de uma situação universal de posse que o governo, na figura do sistema de justiça, atua; ele é o fiador de um reconhecimento universal, ele reconhece a todos, por esse meio, o direito a ter direitos, (“o direito à propriedade é o direito ao direito”<sup>211</sup>, escreve Hegel) e, assim, como “administração do direito [*Rechtspflege*], o governo é a totalidade de todos os direitos, mas com plena indiferença quanto à relação da coisa com a necessidade deste indivíduo determinado”<sup>212</sup>.

O terceiro sistema de governo é o sistema da disciplina, onde, escreve Hegel, “o universal, o absoluto enquanto tal é o determinante”<sup>213</sup>. Esse sistema, de que Hegel trata brevemente, de uma maneira quase episódica, se ocuparia do cultivo e da formação em geral do povo, por meio da educação, da cultura (através da promoção das artes, das ciências e da filosofia), da disciplina (a cargo da polícia) e, por fim, enquanto exportação de seu próprio povo por meio da colonização.

Em relação ao Estado do artigo sobre o *Direito natural*, o Estado do *Sistema de Eticidade* decididamente se complexificou em sua estrutura, ganhou contornos mais nítidos no que concerne à distinção, interna à Constituição do Estado, entre seu momento social (a eticidade como o sistema em repouso) e seu momento político (o Governo). Com efeito, Hegel abre a seção em que se debruça sobre a natureza do governo absoluto escrevendo que

ele [o governo absoluto] parece ser imediatamente o primeiro estamento, porque este é para os demais a potência absoluta, a realidade absoluta da eticidade e o espírito real intuído dos outros, que estão ainda no particular. Somente ele próprio é estamento contra estamento e deve haver algo de mais elevado do que ele mesmo e do que sua diferença perante o outro estamento<sup>214</sup>

O estamento absoluto parece ser o próprio governo, *parece*, mas não é: ele mesmo está afetado de uma diferença, a saber, de ser diferença perante os demais estamentos e, por isso mesmo, não pode ser a conservação dos demais estamentos, tarefa que deve caber exclusivamente ao governo supremo, “visto que é a indiferença de todos [os estamentos]”<sup>215</sup>.

---

<sup>211</sup> Ibid., p. 435, Trad. op. cit. p. 30

<sup>212</sup> Ibid., p. 495. Trad. op. cit. p. 82

<sup>213</sup> Ibid., p. 497. Trad. op. cit. p. 84

<sup>214</sup> Ibid., p. 478. Trad. op. cit. p. 69.

<sup>215</sup> Ibid., loc. cit.



O que limita o movimento do primeiro estamento contra os demais ou, nas palavras de Hegel, o que faz com que este movimento e a aniquilação da natureza inorgânica “ponha-se no elemento ético”<sup>216</sup>, tornando-se assim algo “visível”, “não abandonado a si mesmo”, não mais “entregue à forma da natureza”<sup>217</sup>, enfim, numa palavra, consciente, é a lei. Ora, é justamente à lei que o Governo absoluto não está submetido, é de sua natureza não ser submetido, não ser limitado, porque é ele que submete e limita. Hegel remaneja o quadro institucional de sua eticidade, retirando do primeiro estamento o polo da relação essencialmente política da eticidade. Esse remanejamento impacta, com efeito, no espírito com que é tratada a eticidade relativa e seu estamento. Embora a relação negativa do primeiro estamento para com o segundo não seja abolida, ambos os estamentos entram em cena, agora, como *particularizações* da eticidade, o que, se não reveste o “estamento da retidão e do direito” de uma apreciação mais positiva por parte do todo ético, agora esse estamento não é apreciado apenas como a condição *negativa* da eticidade, como era o caso do artigo sobre o *Direito Natural*.

A relação que governa a eticidade hegeliana do *Sistema de Eticidade* se desloca, portanto, da relação do primeiro estamento para com o segundo (ou ainda, dos polos *eticidade absoluta x eticidade relativa*) para uma relação entre o Governo e os estamentos sociais como um todo (ou ainda, para os polos *eticidade como sistema em repouso x eticidade como sistema em movimento*)<sup>218</sup>. O Estado hegeliano ganha, por conseguinte, contornos mais nítidos em suas funções e em sua relação com a infraestrutura social, com a qual ele não mais se relaciona como um polo contra outro polo, mas, por se altear acima dela, relaciona-se a ela como um separado e um superior.

\*

\*      \*

Não seria correto definir o Estado do *Sistema de Eticidade* como feito à sombra do texto sobre *A Constituição Alemã*. Com efeito, Hegel investe seu *Sistema de Eticidade* de uma sistematicidade, que não era o caso d’*A Constituição Alemã*; aquele é uma peça

---

<sup>216</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>217</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>218</sup> Cf. HORSTMANN, R.-P. The role of civil Society in Hegel’s Political Philosophy. In: PIPPIN, R; HÖFFE, O. (Ed.). *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge University Press, 2004, p. 221.

filosófica com ambições sistemáticas (expor o absoluto ético como um povo), esse é um artigo, filosoficamente instigante, com pretensões de intervenção política. Contudo, o Estado desse *Sistema de Eticidade* é ainda um Estado “que repousa sobre as armas”<sup>219</sup>, nos termos de Rosenzweig, um Estado Potência cuja unidade e força de unificação repousam na sua capacidade de ser e se manter, para fora, uma força de defesa, e, para dentro, um poder comum sobre o todo.

Lembremo-nos como Hegel definia o Estado em seu *A Constituição Alemã*: “uma multidão [*Menschenmenge*] só pode chamar a si mesma de Estado se ela estiver unida pela defesa comum da totalidade de suas propriedades [*Eigentums*]. (...) para que uma multidão forme um Estado, é necessário que ela constitua uma força de defesa e um poder de estado comuns”<sup>220</sup>. O traço bélico ou militar que travejava essa conceituação do Estado se prolonga, na pena de Hegel, nos textos escritos durante seus primeiros anos em Iena (no *Direito Natural* e no *Sistema de Eticidade*), conservando-se como a chave de acesso à estrutura mais íntima desse Estado, ao escalonamento do acesso à eticidade absoluta. De certo modo, o traço bélico (ou militar) desse Estado não só se conserva, nesses textos redigidos por Hegel nos seus primeiros anos em Iena, como é radicalizado, a tal ponto que a cidadania desse Estado se converte em uma cidadania guerreira, sua liberdade é estilizada sob a forma de uma liberdade eminentemente heroica. Como observa Hyppolite,

“a Alemanha sofre a guerra no seu próprio território sem ser capaz de pôr termo às suas dissensões intestinas; não tem unidade política nem militar, tampouco unidade financeira. Hegel constata-o com realismo e tira a lição dos acontecimentos. A sua filosofia pretende ser um esforço para pensar esta história e reconciliar-se com ela. É por isso que a concepção de liberdade que propõe é uma concepção heroica”<sup>221</sup>

Esta noção heroica de liberdade, com efeito, está desdobrada como a consequência necessária do conceito de liberdade assentado como a pedra fundamental do edifício filosófico hegeliano dos primeiros sistemas de Iena. Nas palavras de Siep,

o conceito mais antigo de liberdade de Hegel contém quatro momentos principais: a liberdade como autonomia [*Autonomie*], unificação [*Vereinigung*], autossacrifício [*Selbstüberwindung*] e liberação [*Freigabe*]. No período de Berna, a autonomia mantém, sem sombra de dúvidas, o primado sobre esses outros momentos; no período frankfurtiano, a unificação como a suspensão da barreira da cisão entre os indivíduos bem como entre a eticidade e natureza. O conceito de

<sup>219</sup> ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. op. cit. p. 212.

<sup>220</sup> HEGEL, G. W. F. *Die Verfassung Deutschlands*. op. cit. pp. 472-473.

<sup>221</sup> HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 83.

liberdade do primeiro período de Jena (1801 – 1803), contudo, está em estrita oposição àqueles: o *Naturrechtsaufsatz* e o *Sistema de Eticidade* determinam a liberdade como “aniquilação da singularidade” na “morte” e como destruição do vínculo ético-natural no “Crime”<sup>222</sup>.

Com efeito, na eticidade “toda diferença natural está aniquilada”<sup>223</sup>, assim como nela “se encontra a aniquilação empírica real de todas as determinidades e a mudança de todas”<sup>224</sup>. Essa noção de liberdade como aniquilação da diferença e da singularidade através do sacrifício real dos indivíduos eleva-os a uma identidade infinitamente superior a uma igualdade formal posta pelas leis, eleva-os a uma igualdade, escreve Hegel, “que não é uma identidade abstrata, não é uma igualdade de cidadania, mas uma igualdade absoluta e uma igualdade intuída”<sup>225</sup> cuja exemplaridade está consumada no soldado e no seu sacrifício de morte e nos anciãos e sacerdotes .

Face a tal majestade investida na eticidade absoluta do povo e do sacrifício por ela exigido da singularidade é que Hegel poderá se dirigir com essas palavras, duras palavras, contra a sanção popular ao governo que lhe sobrepuja:

O que pode dar ao governo a sua santidade não é nem a declaração de que um tal poder deve ser invulnerável, nem a escolha de todo o povo para seu representante, antes semelhante sanção tira-lhe o seu caráter sagrado”. “A escolha e a declaração são atos, provêm da liberdade e da vontade e podem, portanto, de novo também subverter-se. A força pertence à vontade empírica consciente e ao discernimento, e toda a singularidade e a ação de escolher deste gênero são no tempo, empíricas, contingentes, e podem e devem retratar-se. Um povo não está vinculado à sua palavra, ao seu ato, à sua vontade, pois tudo isto deriva da sua consciência e da singularidade; mas o governo absoluto é divino, sancionado em si, não é resultado de um fazer, mas é pura e simplesmente o universal<sup>226</sup>.

Nem ao povo enquanto tal, nem ao povo repartido nas injunções estamentais da eticidade está incumbida a tarefa da legislação. Os estamentos sociais constituirão, é certo, a mediação entre a particularidade e a universalidade, como nos adverte Bourgeois,

Hegel não introduz os estamentos sociais como as particularidades mediando necessariamente a universalidade (o povo) e os singulares (os cidadãos). No entanto, Hegel os descreve de tal maneira que eles desempenham, de fato, um papel mediador. Eles permitem aos indivíduos, de que eles constituem a essência específica, pertencer ao todo concreto do povo e receber, assim, um ser ético verdadeiro – malgrado sua abstração ou limitação<sup>227</sup>

---

<sup>222</sup> SIEP, L. Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena. In: HENRICH, D; DÜSING, K. (Hrsg). *Hegel in Jena*. Hegel-Studien 20, Bonn: Bouvier Verlag, 1980. p. 217.

<sup>223</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*, op. cit. p. 462. Trad. op. cit. p. 55

<sup>224</sup> Ibid., p. 465. Trad. op. cit. p. 58

<sup>225</sup> Ibid., p. 462. Trad. op. cit. p. 55

<sup>226</sup> Ibid., p. 484. Trad. op. cit. p. 73

<sup>227</sup> BOURGEOIS, B. *Le Droit naturel de Hegel*. op. cit. pp. 385-386.

mas a participação, por meio desses estamentos, nos assuntos universais (ou na vida pública) é deflacionada a uma espécie de, ousaríamos dizer, participação mínima; a participação ética máxima na totalidade de um povo (por meio dos estamentos, que cumprem a seu modo um papel de representação<sup>228</sup>) se resolve na participação política mínima em seus assuntos, entregues, prudentemente nas mãos de uma elite burocrática e anciã. A *mediação social do político* está confiada aos funcionários dos sistemas de governo em que se reparte o governo universal no seu ingresso na particularidade; a *mediação política do social*, por seu turno, é relegada a um governo absoluto que está o mais afastado da relação corpo a corpo com os estamentos sociais, entronizado no altar de uma perenidade que dá à política o recorte de uma imobilidade, melhor dizendo, o recorte de uma atuação cujo sentido é sempre a manutenção do mesmo e não o ajuste às diferenças. A política se resolve, assim somos tentados a entender, num escrutínio no santuário do Altíssimo “onde ele [o governo absoluto] delibera e recebe as suas revelações”<sup>229</sup>.

A tarefa política, que concerniria ao intrincado imbricamento por meio do qual as questões e problemas suscitados na vida cotidiana dos estamentos e que se transformam, por seu potencial eticamente relevante, em questões públicas, a ser, portanto, resolvidas por uma mediação política do conteúdo social, essa tarefa é colocada nas mãos do governo absoluto, como vimos ao tratar da conceituação desse na pena de Hegel, no *Sistema de Eiticidade*. A ele cabe, então, a tarefa que caberá à monarquia (na *Filosofia do Direito*) e aos funcionários públicos (da *Filosofia do espírito de 1805/1806*): decidir e legislar. O governo absoluto ocupa o lugar que caberia ao monarca – como o elemento de permanência no movimento geral da eticidade no curso do tempo – e a ele cabe essa singular tarefa de legislar, singular porque ele está, com efeito, muito mais próximo do calmo repouso do absoluto em si mesmo do que dos problemas suscitados no seio da vida cotidiana dos estamentos, ao qual ele se reporta, aliás, não como algo entre eles ou entre

---

<sup>228</sup> Cumpre observar que os estamentos, como órgãos de mediação entre o universal e o particular, desempenham um papel de *representação*, no sentido de que, por meio deles, os indivíduos tomam uma parte na tarefa do todo, *representam-se* no todo enquanto membros desse ou daquele estamento. Essa representação estamos chamando, aqui, de uma *representação ética*, para diferenciá-la de uma *representação política* no sentido clássico do termo. Na representação ética, o indivíduo representa uma parte do fazer do todo, ou seja, ele representa o todo como organizado em partes, em estamentos, e sua obra é parte do fazer do Todo (esse sentido será recuperado e analisado mais adiante quando tratarmos da crítica à representação ligada à figura fenomenológica da “liberdade absoluta” da *Fenomenologia do Espírito*); na representação política, o indivíduo representa-se como parte *no* Todo, junto ao Todo, ou seja, é a parte que quer tomar parte no todo não simplesmente na condução de seu trabalho, de resto necessário para o Todo da eticidade, mas na condução dos assuntos públicos, na condução daquilo que é explicitamente universal.

<sup>229</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*, op. cit. p. 483. Trad. op. cit. p. 73

eles e o governo universal, mas como um poder, de fato, acima de ambos, “o absoluto universal, sem qualquer determinidade, que surge nas potências particulares”<sup>230</sup>.

## Conclusão

Ao lermos o artigo sobre o direito natural e, em particular, a descrição que ele oferece da comunidade ética, com seus estados sociais, a sua aristocracia militar, a sua burguesia e o seu campesinato, perguntamo-nos a todo momento se se trata de um ideal ou de uma realidade histórica. Por um lado, Hegel recusa-se a construir um estado de razão que só poderia existir na imaginação de teórico; por outro lado, a sua filosofia não é a filosofia de um estado particular que existiu na história<sup>231</sup>.

Contudo, ante a força de que se investe o Estado do primeiro período ienense de Hegel, somos tentados a nos perguntar se esse Estado tem algum correspondente na efetividade, da qual ele seria a apreensão conceitual, ou se ele está destinado a ser apenas resolução teórica de um problema concreto<sup>232</sup>. A resposta a essa pergunta, entendemos, pode ser procurada ali nos fins do *Sistema de Eiticidade*, no brevíssimo e lacônico capítulo intitulado “*O Governo livre*”, no qual Hegel escreve que três são as “formas possíveis do governo livre. I. Democracia, II. Aristocracia, III. Monarquia”, sendo cada uma perfeitamente formas possíveis “da exibição da realidade absoluta da eticidade”<sup>233</sup>.

No Capítulo *O Governo Livre*, a monarquia não assume um lugar privilegiado na exposição, tampouco está ancorada a uma filosofia da História que a coloque como a forma moderna da figuração concreta do Espírito. Ela é alinhavada como uma das tantas formas possíveis de um governo livre. Assim, conclui Rosenzweig, “estas notas relativas à indiferença da Constituição absoluta face às formas específicas de governo revelam que

---

<sup>230</sup> Idem, p. 481. Trad. p. 71.

<sup>231</sup> HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. p. 78.

<sup>232</sup> A inspiração platônica sobre esse Estado do primeiro período ienense de Hegel é indiscutível, tanto que o próprio Hegel escreve que o primeiro estamento corresponde ao “politeuein” de Platão e Aristóteles (cf. DN, p. 92). Conforme observa Honneth, “no ensaio sobre o direito natural, em toda parte onde fala em termos normativos da totalidade ética de uma sociedade, Hegel tinha em vista as relações das antigas cidades-Estado. (...) Em seu texto ele reproduz, até nos detalhes dos estamentos, a teoria na qual Platão e Aristóteles expuseram a constituição institucional daquelas cidades-Estado” (HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*. p. 40). Contudo, essa afirmação de Honneth, entendemos, deve ser matizada pela compreensão conceitual de Hegel acerca do estamento dos não-livre, onde ganha trânsito a vida burguesa. Com efeito, embora rebaixada e tratada de maneira eminentemente negativa, o sistema da realidade é um evento novo no interior da eticidade, evento o qual ela abraça ao se institucionalizar também como um sistema do direito. O advento de um estamento privado, separado do estamento público (dos nobres e guerreiros) é tido por Hegel como o traço que separa a privatização geral da vida, no Império Romano, da recuperação da eticidade na modernidade.

<sup>233</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*, op. cit. p. 498. Trad. op. cit. p. 85.

Hegel esboça a figura de um Estado que lhe parece ideal, sem se indagar do trânsito da ideia à realidade”<sup>234</sup>.

Assim como se passa com a monarquia constitucional, no *Direito natural* e no *Sistema de Eticidade*, Hegel se cala sobre aquelas liberdades individuais de que falara no seu artigo sobre *A Constituição Alemã*. Nenhuma dessas liberdades é evocada aqui. Não se fala mais sobre a participação pública na divisão dos impostos, na legislação, enfim, nos assuntos públicos do Estado. Esse Estado satisfaz, é preciso confessar, a necessidade posta à nu pelo escrito sobre *A Constituição Alemã* – a de uma unidade política forte com força militar organizada e sob suas rédeas capaz de defender a totalidade do Estado na situação de guerra contra potências estrangeiras. A unidade política é conquistada à custa de uma eticidade conceituada como “um Briareu com miríades de olhos, braços e outros membros”<sup>235</sup>; a força militar por meio de um estamento absolutamente disciplinado que é a própria “imagem [*Gestalt*] do absoluto que se move e existe”<sup>236</sup>. O Estado hegeliano do primeiro período ienense (1801-1803) resolve, assim, parte dos problemas colocados pelas condições imediatas de redação do artigo sobre *A Constituição Alemã*, mas não todos os problemas colocados por esse artigo.

É claro que Hegel jamais pensará a relação do Estado à esfera não estatal como uma subordinação daquele a esta – o fundamento jamais se subordinará ao fundamentado – e é claro que o lugar superior que ocupará o Estado em todas as filosofias do Estado desenhadas por Hegel conduzem, em todo modo, o filósofo a pensar o Estado também como uma potência que subordina. Contudo, trata-se de pensar, em Hegel - e esse é o fulcro de nossa tese - que o Estado para Hegel não deveria ser conceituado como apenas isso: *potência de subordinação*. Como o filósofo observa no artigo sobre o *Direito Natural*, “também o direito político poderia querer se reportar como tal absolutamente no singular e, enquanto uma administração perfeita, penetrar inteiramente o ser do singular, e assim aniquilar a liberdade civil, o que seria o despotismo mais duro”<sup>237</sup>. A crítica da privatização do direito público não pode se resolver na supressão do direito privado, contrapondo uma unilateralidade a outra.

---

<sup>234</sup> ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. op. cit. p. 227

<sup>235</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*, op. cit. p. 464. Trad. op. cit. p. 58

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 472. Trad. op. cit. p. 64.

<sup>237</sup> HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsart des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. Op. cit. p. 519. Tradução. p. 123

Como os vários sistemas de eticidade que perpassam o período ienense de Hegel nos testemunham, não basta dar um lugar, alocar de alguma maneira o singular e sua potência no interior da eticidade – o *Direito Natural* e o *Sistema de Eticidade* testemunham essa alocação, cada um a sua maneira, o que demonstra que Hegel, embora com as limitações com que se esbarra em cada um desses textos, não perseguia a supressão da liberdade individual. O problema que permanece é o de como esse sistema da realidade, esse sistema da retidão e do direito se relaciona ao momento público-político da eticidade, uma vez que o Estado do *Sistema de Eticidade* seguramente dá conta (teoricamente) do que seria um Estado que têm a força e a potência de defender a si mesmo e mostrar a sua saúde na guerra, mas, pela letra do texto, dificilmente recolhe as demandas (porque não dizê-lo?) democráticas consignadas na *Constituição Alemã*.

## CAPÍTULO 3

### *A liberdade prosaica: o burguês/cidadão e o “repatriamento” da opinião pública.*

#### **Introdução**

Começamos o segundo capítulo dessa tese chamando a atenção para o passo que Hegel dá em relação a Schelling, atribuindo ao organismo do Estado – e não mais à obra de arte – a expressão mais concreta do absoluto. Nos sistemas que Hegel elaborará nos últimos anos de sua estadia em Iena, essa concepção sofrerá, contudo, notáveis alterações. Ao transitar para uma filosofia do espírito plasmada sob o modelo da exteriorização e reconciliação – modelo que colocará, doravante, a própria natureza como um momento do espírito<sup>238</sup> – o projeto filosófico de Hegel atribuirá, de agora em diante, não mais ao organismo ético do Estado a melhor expressão do absoluto, mas à “arte, religião e ciência” (que, por enquanto, ainda não foram enfeixados por Hegel sob a rubrica de Espírito absoluto); com isso, com efeito, a teoria da eticidade – e do Estado – perde seu lugar de proeminência no sistema<sup>239</sup>, embora lhe esteja reservada ainda, com efeito, um lugar de honra no arranjo da autoconstituição do espírito.

A passagem para uma filosofia da consciência significa o abandono da terminologia schellingiana que inspirava o *Sistema de Eticidade*, substituindo, assim, as “potências” éticas pelas etapas de autoformação do espírito, etapas estas expostas, entre outras coisas, na constituição da consciência dos indivíduos e nas estruturas jurídico-políticas em que se corporifica o espírito. O capítulo “Constituição” será, agora, mais abrangente que aquele capítulo homônimo do *Sistema de Eticidade*, isso porque esse capítulo já não se encerrará mais com a exposição das estruturas políticas do Estado nas quais o espírito contemplará a si mesmo na forma de um *objeto*, mas na forma superior da arte, religião e ciência por meio das quais o espírito contempla-se na forma de Espírito.

Concomitante às mudanças da filosofia política de Hegel, temos que ter em tela o próprio curso da Revolução Francesa nesse período, cujos desdobramentos ao longo do período ienense do filósofo reverberam não só nas margens de sua filosofia política, mas dentro de seu sistema, de tal forma que o Estado, cujo arcabouço foi exposto publicamente

---

<sup>238</sup> Com isso, Hegel abandona de fato qualquer referencial schellingiano e a tensão natureza-espírito que marcava o artigo sobre o Direito natural e o Sistema de Eticidade.

<sup>239</sup> Cf. a esse respeito HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*. p. 70ss



nas preleções que vieram a ser o *Systementwürfe III*, mantém um diálogo profundo com esse legado imediato da Revolução. Basta lembrar a esse respeito alguns marcos cronológicos: o período em que Hegel esteve em Iena foi marcado, entre outras coisas, pela abolição do Diretório e proclamação de Napoleão como primeiro cônsul, em 1802; pela proclamação de Napoleão como Imperador dos franceses, em 1804; e por fim, mas não menos importante, pela promulgação, em 1804, do que viria ser uma espécie de síntese dos princípios e conquistas da modernidade anunciada pela Revolução: o Código Napoleônico.

Como observa Pinkard,

por volta de 1805-1806, Hegel tinha duas opiniões acerca da Revolução, e seus manuscritos mostram-no claramente. Ele ainda não havia perdido as esperanças de um “revolucionamento” da Alemanha, mas sua conclusão de que a estrutura do Sacro Império era simplesmente incapaz de se acomodar aquelas mudanças se tornaram mais bem fundadas<sup>240</sup>.

Com efeito, o Estado que apresentaremos nas próximas linhas mantém essa relação ambígua com o escrito sobre a *Constituição Alemã*: ele se desdobra como um aprofundamento do diagnóstico pessimista sobre o destino do Estado alemão, ao mesmo tempo que retoma as esperanças de uma reforma do Estado que o compatibilize com a modernidade (napoleônica). Nesse quadro, Hegel retrabalhará a noção de representação (política) e de opinião pública como mediadores dessa transformação “revolucionada” (não revolucionária!) do Estado alemão.

### ***O Estado hegeliano por volta de 1805-1806.***

O Estado da *Filosofia do Espírito 1805/1806* de Iena é definido, por Hegel, sobretudo como um poder, uma potência: o Estado é “o ser-aí, a potência (*Macht*) do Direito; a sustentação do contrato (e de sua permanência através de propriedades estáveis); a unidade sendo-aí da palavra, do ser-aí ideal e da efetividade, assim como a unidade imediata da posse e do direito, a propriedade enquanto substância universal; o ser-aí reconhecido como algo que goza de validade. Ser válido é a mediação do que é imediato”<sup>241</sup>. No Estado, o direito tem o seu ser-aí, ou seja, ele se interioriza e se torna

---

<sup>240</sup> PINKARD, T. *Hegel: A Biography*. op. cit. p. 194.

<sup>241</sup> HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hrsg Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner, 1987, p. 225.

algo que detém autoridade ao ser mediado por essa instância que imprime uma permanência àquilo que, sem ele, estaria entregue à contingência, uma força àquilo que, sem ele, seria apenas um poder vago e abstrato, enfim, o Estado é a mediação que repõe a ordem do direito como algo de universalmente reconhecido. Nesse sentido, o Estado é algo que marca profundamente uma *passagem*, melhor dizendo, uma *superação*: assim é que Hegel poderá escrever no pórtico do capítulo “Constituição” que “o Estado como riqueza é a superação tanto do ser-aí isolado quanto do em si no ser-aí e do puro ser em si da pessoa. – o homem tem ser ser-aí, seu ser e seu pensar tão somente na lei.”

Hegel marca o Estado como a superação a um triplo título: superação do se-aí isolado, ou seja, da individualidade apartada de qualquer relação comunitária; superação do “em si no ser aí”, ou seja, da posse como mera posse, não gozando ainda do estatuto de propriedade juridicamente reconhecida e garantida e, por fim, superação do em si da pessoa, ou seja, o reconhecimento da pessoa como titular de direitos os quais ela pode reivindicar. Não por acaso Hegel marca, nesse texto, a superação da mera individualidade e seu ingresso na totalidade ética como a passagem do reconhecimento para o estar já reconhecido. O Estado, ao se construir como riqueza, deve partir de uma base material, integrar essa base material no conjunto das relações econômicas e extrair dela aquela parte de que ele necessita para si, por isso Hegel frisa nesse contexto o Estado como uma potência de reconhecimento que submete a posse e a pessoa a um regime jurídico, colocando a ambos, desse modo, como propriedade e pessoa de direito.

O Estado como “potência (*Macht*) do Direito”... Essa definição recolhe elementos que marcam uma reorientação clara e profundamente valiosa em relação aos escritos que tratamos anteriormente. Vejamos de perto a transição conceitual que se operou nesse ínterim. No artigo sobre o *Direito natural*, Hegel tratava o direito como apenas um “reflexo da eticidade absoluta”<sup>242</sup>, algo de “finito e formal”<sup>243</sup> e que, por isso mesmo, estaria separado, deveria ser separado, da eticidade absoluta e do estamento nobre, ficando, assim, restrito a um estamento próprio no arranjo estrutural da eticidade, cumpre dizer, ao estamento encerrado ao domínio da posse e da propriedade – o estamento dos homens não-livres. No *Sistema de Eticidade*, o tratamento dispensado por Hegel ao direito não sofre alteração significativa em relação àquele legado pelo artigo sobre o

---

<sup>242</sup> HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsart des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. Op. cit. p. 488. Trad. p. 91.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 492. Trad. p. 95.

*Direito Natural*; descrito como “o poder em geral abstrato, sem conteúdo, sem sabedoria”<sup>244</sup>, o direito é tratado, no *Sistema de Eiticidade*, como *uma* das três formas de vida que a eticidade organiza e enforma, uma forma de vida que traz em seu bojo uma completa exterioridade<sup>245</sup> em relação aos indivíduos que nela se engajam, adquirindo realidade, nos termos de Hegel, apenas nesse movimento pelo qual o universal das relações jurídicas se volta “contra a particularidade que quer se lhe opor negativamente”, na figura, bem o sabemos, do governo enquanto poder público<sup>246</sup>.

Bem distante, por conseguinte, se encontram essas afirmações em torno do direito daquela que a filosofia do espírito de Iena esposa quando Hegel afirma, por exemplo, que “a lei (...) inclui dentro de si o Si do singular” de tal forma, portanto, que ela “é, e é objeto enquanto essência e enquanto ela não é nada de exterior (*Fremdes*) [ao singular], porquanto nela cada um se sabe a si mesmo”<sup>247</sup>. A autoridade da lei e do direito funda e sustém um mundo onde os indivíduos, despidendo-se de sua singularidade imediata, ingressam enquanto agentes reconhecidos como titulares de direitos. Nesse sentido, o direito não pode – nem deve – ser o conceito estruturante de apenas uma das instâncias de estruturação do organismo sócio-político; pelo contrário, o direito desempenhará um papel fundamental em todas aquelas esferas onde tomam corpo relações entre indivíduos. Assim é que Hegel pode prosseguir, em sua conceituação do Estado nessas linhas iniciais do capítulo Constituição, definindo o Estado como “a lei que se sabe a si mesma como poder (*Gewalt*) absoluto”<sup>248</sup>, poder absoluto que é, continua o filósofo,

a riqueza tanto quanto o seu sacrifício ao universal, aquilo que protege o direito tanto quanto a equidade e o compromisso, que protege a vida e a pune assim como perdoa o mal, e que dá graças à vida (*das verwirkte Leben schenkt*). Enquanto poder, o fim é somente o singular – ou o [elemento] abstrato do singular; mas a sua auto-conservação é a *Organização* de sua vida, a vida de um povo, que coloca-se a si mesma como projeto. Seu conceito é a universalidade na perfeita liberdade e autonomia dos singulares<sup>249</sup>.

---

<sup>244</sup> HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 473. Trad. pp. 64-65

<sup>245</sup> A completa exterioridade do direito em relação aos indivíduos pode ser perseguida em passagens como: “O indivíduo, em si e por si, não é absolutamente proprietário, possessor por direito; a sua personalidade, ou a abstração da sua unidade e singularidade, é apenas uma abstração e uma coisa de pensamento. Também não é na individualidade que residem o direito e a propriedade, pois ela é a identidade absoluta, ou também uma abstração; mas o direito reside somente na relativa identidade da posse, enquanto esta identidade relativa tem a forma da universalidade.” HEGEL, G. W. F. *System der Sittlichkeit*, op. cit., pp. 434-435. Trad. pp. 29-30.

<sup>246</sup> Cf. *Ibid.*, p. 495. Trad. p. 82.

<sup>247</sup> HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III*. op. cit. p. 217.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 232.

A figura do Estado hegeliano que nasce nessas linhas é, por conseguinte, um Estado que, já em seus traços conceituais, salienta sua relação absolutamente necessária e constitutiva para com aquilo que, na terminologia dos primeiros escritos de Iena, Hegel chamava de “eticidade relativa”: o Estado não só se relaciona, como ele pressupõe, para existir, uma base material caracterizada pela esfera que chamaremos aqui de esfera econômica. O Estado da filosofia do espírito de Iena não só se projeta naquilo que outrora Hegel nomeara de eticidade relativa, como se constituiu materialmente a partir dela: ele é a riqueza, mas também o sacrifício dessa, ou seja, o sacrifício dessa riqueza para uma esfera mais alta de constituição do Espírito; ele é a sustentação do singular e também a sua punição, ou seja, aquilo que o forma mas também o repreende. Mais que isso: o conceito desse Estado é o de uma “universalidade na perfeita liberdade e na autonomia dos singulares”<sup>250</sup>. Comparando essa afirmação ao conjunto dos textos políticos anteriores de Hegel, é surpreendente que Hegel vai não só de um quase completo silêncio sobre o princípio da autonomia individual<sup>251</sup> para uma integração desse princípio na própria armação desse Estado de 1805-1806.

Com efeito, a filosofia real de Iena marca, no percurso filosófico de Hegel, o abandono da pólis grega como o modelo e o horizonte teórico da eticidade que o filósofo perseguiu até, pelo menos, o *Sistema de Eticidade*. Se tomarmos “a bela liberdade dos gregos” em consideração, liberdade na qual a vontade singular e universal eram uma só e imediatamente coincidentes, pondera Hegel, verificamos que, em relação a ela, “uma abstração mais alta é necessária, uma oposição maior e uma maior formação, um espírito *mais profundo*”<sup>252</sup>. Essa abstração mais alta a que a eticidade grega não chegou, essa oposição maior que ela não suportaria é o movimento liberado pelo princípio da subjetividade e que esta põe em marcha. “Uma cisão mais elevada consiste em que cada um retorna completamente em si, sabe seu Si como tal enquanto a essência, acede a essa teimosia de ser o absoluto separado do universal sendo-aí – de possuir imediatamente o absoluto em seu saber; enquanto singular ele deixa livre o universal e tem em si perfeita autonomia”<sup>253</sup>.

---

<sup>250</sup> Ibid., p. 232. Grifo nosso

<sup>251</sup> Cumpre recordar que a consciência moral só é tratada no segundo capítulo do Sistema de Eticidade ao lado da “liberdade pura” e do crime, como uma forma de inversão da realidade por meio da qual esta é colocada como uma idealidade.

<sup>252</sup> HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III*. op. cit. p. 239.

<sup>253</sup> Ibid., p. 239.

O que esse “princípio mais elevado dos tempos modernos”<sup>254</sup> opera no registro da eticidade é descrito por Hegel, como vimos acima, com três termos fundamentais: abstração, oposição e formação. Com efeito, o princípio da subjetividade dá ensejo a uma abstração e uma oposição que a eticidade antiga não conhecia: a vontade do singular e a vontade universal não são mais imediatamente coincidentes; o indivíduo e o Estado não estão mais jungidos tão intimamente a ponto de o cidadão não só se confundir com o indivíduo singular como ser a totalidade deste. Reconhecida essa não coincidência imediata da vontade universal e da vontade singular, a tarefa que se coloca, então, é a da mediação pela qual uma torna-se a outra, vem a se confluir na outra: é essa tarefa de reconciliação, digamos, que requer o que Hegel chama de formação (*Bildung*). A vontade universal, escreve Hegel,

deve se constituir enquanto universal a partir da vontade dos singulares, de tal modo que cada um pareça ser o princípio e o elemento, mas que inversamente é a vontade universal que é aquilo que é primeiro e a essência, e os singulares devem se transformar em universal pela negação deles mesmos, pela exteriorização (*Entäßerung*) e formação (*Bildung*); a vontade universal é anterior a eles, ela está absolutamente aí para eles, imediatamente eles não são a vontade universal”<sup>255</sup>

Através de sua exteriorização – terminologia que recupera, no registro da filosofia hegeliana a “alienação” de que nos dá notícia a filosofia política de Rousseau<sup>256</sup> - os indivíduos se alienam de si mesmos, colocam o “seu Si do lado do universal”<sup>257</sup>, e isso, frisa Hegel, não por uma necessidade, mas por um saber, melhor dizendo, uma “necessidade mediada pelo saber”<sup>258</sup>. Cada um se aliena, colocando-se do lado do universal, não por uma necessidade cega, um voluntarismo abnegado ou uma recusa de sua singularidade; cada um se aliena porquanto a alienação se figura como o só caminho por meio do qual o indivíduo pode afirmar-se a si mesmo... de outra maneira, sobre outra forma. O fim da alienação ao universal não é, pelo menos para o indivíduo, o próprio universal, mas si mesmo; escreve Hegel: “cada um é, aí, fim para si mesmo, ou seja, o fim é o que move; cada singular imediatamente é para si mesmo a causa, seu interesse o

---

<sup>254</sup> Ibid., p. 240.

<sup>255</sup> Ibid., p. 234.

<sup>256</sup> Cf. Cf. TAMINIAUX, J. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État: commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna (1805-1806)*. Paris: Payot, 1984, p. 58.

<sup>257</sup> Ibid., p. 232.

<sup>258</sup> Ibid., p. 233.

impulsiona, mas ao mesmo tempo o universal é para ele o que tem validade, o meio termo (*Mitte*), que o encadeia com sua particularidade e sua efetividade”<sup>259</sup>.

O singular ingressa numa universalidade que não suprime, mas bem ao contrário lhe garante o desdobramento de sua autonomia e particularidade. Através de sua alienação, o indivíduo vivifica o universal, fazendo seus os poderes desse, ao mesmo tempo em que ele se reflete a partir desse universal, retornando adentro de si mesmo, colocando-se como separado desse universal. Esse *ingresso reflexivo* no seio da universalidade, por meio do qual o singular afirma o universal e afirma a si mesmo como separado do universal, sem que isso seja uma contradição, se desdobra num movimento absolutamente simétrico e oposto, como que figurados num espelho, do lado do universal. A alienação do singular, pelo qual este se coloca do lado do universal, é refletida, do lado do universal, como o sacrifício – o “sacrifício de si mesmo”<sup>260</sup> - que este universal faz à autonomia e à particularidade dos singulares, deixando-as desdobrarem-se para se constituir a partir delas. E esse retorno completo adentro de si, pelo qual o singular se coloca como separado do universal, se reflete, do lado do universal, como a afirmação do universal, agora, como separado e independente do particular, cumpre dizer, do universal agora tomado em sua perfeita autonomia em face do singular. Esse “universal livre”, escreverá Hegel, “esta individualidade liberada do saber de todos é uma individualidade que não é constituída por eles – enquanto o extremo do governo ela é, portanto, uma individualidade imediata, uma individualidade natural, é o monarca hereditário, o nó fixo imediato do Todo”<sup>261</sup>. O princípio da subjetividade constitui, portanto, dois polos que se fixam como que nos dois extremos da eticidade hegeliana: num extremo, o indivíduo *singular*, no outro, o *monarca* hereditário. Eis aqui, portanto, o aparecimento da monarquia como a forma de governo que emerge junto com a modernidade porquanto compartilha com esta do mesmo princípio.

Entre esses dois polos ou extremos da eticidade, “o corpo indestrutível que se sustém a si mesmo”, o “Todo” no qual o espírito se projeta e se constitui como um “organismo sendo-aí”<sup>262</sup> a um só tempo repartido em seus diversos ramos e absolutamente junto de si em cada uma dessas ramificações. A virada para uma filosofia da consciência não significa, em relação aos sistemas de eticidade anteriores, um abandono da

---

<sup>259</sup> Ibid., p. 233.

<sup>260</sup> Ibid., p.

<sup>261</sup> Ibid., p. 240.

<sup>262</sup> Ibid., p. 243.

terminologia organicista: Hegel continua a conceber o Estado como um *organismo* ético, um organismo cujos órgãos serão, com efeito, os estamentos sociais. Contudo, esses estamentos serão chamados de órgãos a um sentido bastante preciso: cada órgão está encarregado de um momento, de uma etapa de constituição do espírito em sua efetividade, numa palavra, cada estamento será uma forma determinada do espírito que se desenvolve. É por meio desses órgãos que o espírito “forma a sua consciência”<sup>263</sup> ao ter “um trabalho determinado, um saber de seu ser-aí e uma ação neste ser-aí”<sup>264</sup>.

O princípio da subjetividade reverbera por toda a estrutura dessa eticidade hegeliana a tal ponto que Hegel se vê conduzido a pôr, ao lado da disposição de ânimo (*Gesinnung*) própria a cada estamento – o saber que cada um tem de si nesse trabalho determinado, nesse estamento determinado -, uma elevação (*Erhebung*)<sup>265</sup> por sobre essa disposição de ânimo e por sobre a situação de membro de um estamento a ela conexas, elevação essa que culmina “no saber que cada um tem de si” enquanto tal, ou seja, o retorno ao próprio seio da subjetividade<sup>266</sup>. Cada indivíduo está imerso na realidade social na medida em que ele opera com um conteúdo determinado, em que ele realiza uma parte do trabalho do todo; ele está, por conseguinte, circunscrito a um contexto, a uma situação na experiência de sua liberdade, porém ele pode transcender esse contexto e o seu ponto de vista particular, abstraindo-se dele, assumindo um ponto de vista mais amplo, mais abrangente, justamente porque a alienação de Si à efetividade não redundará na recusa de toda interioridade, mas no reconhecimento de que essa efetividade é justamente aquela que liberou o princípio da subjetividade, porque o próprio espírito tem as marcas da autorreflexão<sup>267</sup>.

Hegel dividirá aos estamentos, agora, em duas grandes chaves: os *estamentos inferiores* e os *estamentos superiores* (estes últimos chamados por Hegel de *estamento*

---

<sup>263</sup> Ibid., p. 243

<sup>264</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>265</sup> Essa “elevação” acima de seu próprio lugar social, digamos assim, acima de seu próprio contexto de enraizamento e de decisão, é uma elevação que, a rigor, deve ser vista como operando em dois registros simultaneamente: uma é a elevação que o indivíduo faz em si mesmo, através do seu retorno a si mesmo, ampliando o seu ponto de vista, a perspectiva que ele próprio tem de si, dos outros e da totalidade ética da qual faz parte; a outra elevação é a que o espírito efetivamente faz, assumindo não só outro ponto de vista, mas outro trabalho concreto, enfim, outra configuração ao transitar passo a passo para os estamentos superiores. O que o indivíduo opera em si mesmo, na ordem da subjetividade, é experimentado pelo espírito na ordem da efetividade.

<sup>266</sup> HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III*. op. cit. p. 265.

<sup>267</sup> Cf. SIEP, L. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translation by Daniel Smyth. Cambridge University Press, 2014. “Hegel procura mostrar que essa estrutura de auto-distanciamento ou autonegação – ou de “ser a si mesmo no outro” – deve ser encontrada em todas as formas de espírito individual ou social, prática ou teórica” Ibid., p. 50.

*universal*), tomando por base o objeto de que cada estamento se ocupa e a forma da consciência que essa relação ao objeto particulariza<sup>268</sup>. Meio de formação da consciência e de efetivação do espírito como um “organismo sendo-aí” – ou seja, formação da consciência e do ser-aí dessa consciência, a estruturação, o escalonamento dos estamentos sociais serão construídos por Hegel tomando por base, agora, o modelo de cisão e reconciliação do Espírito. Esse modelo, cumpre observar, será replicado no interior de cada umas das grandes águas em que se reparte o tratamento dos estamentos no terceiro capítulo da *Filosofia do Espírito 1805/1806*; ou seja, o modelo imediatez-cisão-reconciliação se espelhará no movimento do Espírito tanto no quadro dos estamentos inferiores quanto no quadro do estamento universal.

Na base desse processo estará, por conseguinte, uma espécie de relação imediata do espírito a si mesmo, um certo trabalho o mais concreto, portanto, correspondente a essa relação e, uma certa consciência quase inconsciente de si, adequada a essa imediatez do espírito. Esse “ponto de partida elementar”<sup>269</sup> do processo de constituição do Espírito como efetividade, enfim, de constituição da eticidade, será o estamento camponês, ou o “estamento da confiança imediata e do trabalho concreto bruto”<sup>270</sup>. Esse estamento, espécie de solo de toda a eticidade, é retomado por Hegel com algumas peculiaridades em relação à estilização imposta a esse mesmo estamento no interior dos sistemas de eticidade anteriores. Em primeiro lugar, cumpre observar que esse estamento, embora cimentado numa “confiança absoluta” para com o todo da eticidade, não está alijado do reino do direito. Diferentemente do *Sistema de Eticidade*, por exemplo, no qual Hegel colocava o camponês como “ignorante do direito”<sup>271</sup>, agora cabe ao camponês um direito próprio com o qual ele mantém uma relação mais obediente e menos reflexiva, embora, como Hegel sublinha, “de seu lado, ele traz à luz também seu entendimento de camponês [*Bauernverstand*], mostra que ele não é estúpido, enuncia, nos festins, máximas, e antes

---

<sup>268</sup> Cumpre observar, por conseguinte, a mudança na nomeação dos estamentos em relação ao artigo sobre o Direito Natural. Diferentemente desse artigo, cujo texto sobre os estamentos, profundamente platônico, dividia os estamentos em duas grandes chaves sob a rubrica de “estamento dos livres” e “estamento dos não-livres”, na *Filosofia do Espírito* de 1805/1806 Hegel remodela a infraestrutura da totalidade ética em duas grandes chaves que não mais evocam o platonismo de antanho e, estilizados sob a pressão de uma *Filosofia do Espírito* cujo horizonte teórico não é mais o das potências éticas que se acendem e se complexificam a partir de uma eticidade elementar natural, não colocarão mais a relação ética entre esses estamentos como o de uma natureza orgânica a uma inorgânica, mas como etapas de constituição de uma efetividade e de um saber de si do Espírito que não mais se esgota, com efeito, na eticidade superior do Estado, antes o redimensiona como um momento do próprio Espírito.

<sup>269</sup> HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III*. op. cit. p. 243.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 243

<sup>271</sup> *Id.*, *System der Sittlichkeit*, op. cit. p. 469. Trad. op. cit., p. 61.



que se possa contê-lo, já se pronunciou contra o poder; obedece, conservando nisso o direito de seu entendimento e de sua vontade”<sup>272</sup>.

Como se pode ver, o direito se espria pela eticidade hegeliana até aquele reduto que atava mais fortemente o *Sistema de eticidade* às velhas ordens sociais legadas pelas relações feudais ou semif feudais no campo: o estamento camponês é um estamento que detém, agora, seu direito próprio (um “mais fácil, mais grosseiro”, escreverá Hegel) e que pode se converter, caso seu direito não lhe seja concedido, num “elemento cego”, “uma torrente, que não faz senão destruir”<sup>273</sup>. Em segundo lugar, como se pode depreender da passagem acima, ao assinalar ao camponês um direito de “seu entendimento e de sua vontade”, Hegel não recusa mesmo ao camponês – essa “individualidade a-consciente”<sup>274</sup> – aquela *elevação* por sobre seu estamento, por meio da qual ele adentra o reino da subjetividade.

O segundo estamento que compõe o que Hegel chamou de “estamentos inferiores” é o “estamento da indústria e do direito”, ou propriamente o “estamento burguês [*Bürgerstandes*]” cujo trabalho é o “trabalho abstrato da manufatura [*Handwerks*] do singular; sua disposição de ânimo é a retidão”<sup>275</sup>. Nesse estamento, “o Si da obra é o Si do homem”<sup>276</sup>, o homem imprime a si mesmo naquilo que ele forma, seu trabalho, por conseguinte, foi retirado das mãos da natureza e das leis (cegas) que a governam (na situação do camponês) para se tornar um trabalho formador. A “confiança absoluta” do estamento camponês é aqui *singularizada*, digamos assim, mais *abstrata*, nos termos de Hegel: enquanto aquela liga o camponês à eticidade como um todo, mas de uma maneira por assim dizer mais etérea e evanescente, porquanto esse Todo é um todo que o camponês mais presente que o discerne, no caso do burguês, sua confiança é mais “próxima”, ela vincula o burguês muito mais com o seu lugar, sua situação e sua atividade que com o Todo com o qual ele só se relaciona de modo mediado. A confiança, aqui, se transforma em confiança no direito – cada um se sabe reconhecido em sua particularidade; é mais abstrata, portanto. É claro que o direito o vincula à malha complexa e extensa de toda a eticidade, ao Estado, enfim, mas ele, enquanto burguês, vela, isso sim, “pelo abastecimento de sua cidade, pelo número de seus companheiros de trabalho”<sup>277</sup>. O

---

<sup>272</sup> Id., *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit. p. 244

<sup>273</sup> Ibid., p. 245.

<sup>274</sup> Ibid., p. 244.

<sup>275</sup> Ibid., p. 245.

<sup>276</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>277</sup> Ibid., p. 245

burguês também se *eleva* acima de sua condição, tal como o camponês, porém aqui não pelas máximas e críticas que aquele emite, mas “pelas roupas, pelos adornos de sua esposa e filhos, [que mostram] que ele é tão bom quanto outro e que ele foi tão longe quanto”<sup>278</sup>.

O terceiro e último arranjo social a compor os estamentos inferiores é o estamento comerciante. Aqui, o espírito chega ao máximo de abstração, porquanto o trabalho desse estamento é “um produzir e um formar que não são nem naturais nem artificiais- a troca é o movimento, o espiritual, o meio-termo, liberado tanto do uso quanto das necessidades do trabalho, da imediatez”<sup>279</sup>. Aqui, os objetos se despiram de sua relação à necessidade (de seu “em -si”) e se converteram em pura “representação”<sup>280</sup>: a essência não reside mais na satisfação, mas na sua “significação”, ou seja, no seu *valor*; o dinheiro é quem decodifica, abstrai e sincroniza esses objetos num regime que impõe aos objetos da necessidade e do trabalho uma universalização, uma espiritualização tal que o que entra em cena, então, é o próprio “princípio formal da razão”<sup>281</sup>, ou seja, “a abstração de toda particularidade, de todo caractere, etc, de todo saber do singular”<sup>282</sup>.

Com efeito, no estamento comerciante, a consciência não se reporta, como o fazem os membros dos estamentos anteriores, a um objeto de particular; o seu próprio objeto é, agora, algo de universal, algo espiritual. Esse estamento, fronteiro com os estamentos superiores, está posto como que no seio da relação essencial do espírito como um meio-termo, como mediação. Nele, “a unidade do Si [*Selbst*] e da realidade [*Realität*]”<sup>283</sup> é restabelecida, e nisso consistiu, seguramente, a sua racionalidade; porém, a identidade do “Si e da realidade” (o “Eu = Coisa”) é ainda uma identidade abstrata, uma “identidade imediata ingênua” onde a coisa e o Si só se identificam porquanto são um “interior desprovido de Si”, ou seja, o *dinheiro*. Não por outro motivo, escreve Hegel, para esse estamento “cada um é tão real tanto quanto ele tenha de dinheiro”<sup>284</sup>, e nisso se resume, com efeito, a disposição de espírito desse estamento: a “dureza de espírito” para a qual o que vale é a letra da lei – o direito estrito – com o mais completo desprezo pelas circunstâncias, a “total falta de piedade”.

---

<sup>278</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>279</sup> Ibid., p. 246

<sup>280</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>281</sup> Ibid., p. 246.

<sup>282</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>283</sup> Ibid., p. 247

<sup>284</sup> Ibid., p. 246

Embora no seio do espírito mesmo, reportando-se a ele como ele é, ou seja, como um meio termo, o estamento comerciante tem por objeto, seguramente, o espírito, mas o espírito compreendido, ainda, ou na forma de, melhor dizendo, uma “identidade formal” – o espírito é, para o membro desse estamento, um “interior desprovido de Si”<sup>285</sup>. Assim, o último estamento a constituir a infraestrutura social dos estamentos dito inferiores recupera e conclui, nessa etapa de constituição do Espírito como um “organismo sendo-aí”, o modelo cisão-reconciliação do Espírito. Se o estamento camponês é o momento do espírito mais imediato e como que encapsulado em si mesmo, e se o “estamento burguês” é o momento da cisão do espírito, então o estamento comerciante é, por direito, o momento da reconciliação do espírito – reconciliação, cumpre dizer, “parcial”, digamos livremente, pois aí o Espírito é, com efeito, objeto para si mesmo, porém ainda abstrato, na forma dessa “coisa morta”, que é o dinheiro.

Mesmo fronteiro com os estamentos superiores, o estamento comerciante, com efeito, não vem a se juntar àquele porquanto seu fim está afetado de uma particularidade: seu objeto é algo de universal, certamente, mas um universal abstrato, e seu fim, o fim de sua atividade, não é o universal enquanto tal, mas o lucro. Somente nos estamentos superiores o Espírito terá explicitamente a si mesmo por *fim* e por *objeto*. Aqui, o espírito se emancipa de seu localismo, de sua vinculação à paisagem local, de seu comércio restrito a um certo nicho de trabalhadores e compradores, das relações mais ou menos pessoais, das relações que chamaríamos (sem nenhuma conotação negativa) de pequeno burguesa. A passagem dos estamentos inferiores para o estamento universal é a passagem do localismo para o universalismo. Nas palavras de Pinkard,

A característica que distingue precisamente o estamento universal é que seus membros não estão ligados à vida particularista de sua cidade natal. O comerciante, o camponês, o mercador local (as pessoas que não são *Geschäftsmänner*, mas se engajam no comércio local, *Gewerbe*) são profundamente ligados aos costumes e privilégios locais e só podem formar a sua opinião com base nesses costumes e privilégios. Os membros do estamento universal, contudo, são aqueles cujos talentos e ocupações não os ligam particularmente à nenhuma comunidade particular, mas ao “povo” como um todo, e são, por conseguinte, os mais adequados para retrabalhar os princípios universais implícitos do “povo” em uma forma explícita<sup>286</sup>.

---

<sup>285</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>286</sup> PIKARD, T. *Hegel: A Biography*. op. cit. pp. 196-197.

Os estamentos que comporão o estamento universal e que se ocuparão, por conseguinte, de explicitar o universal imanente ao “povo” serão, nessa sequência: o estamento público, o estamento dos empresários e sábios e, por fim, o estamento militar.

O estamento público, escreve Hegel, “é imediatamente esta intervenção do universal no particular, dito de outro modo, os vasos sanguíneos e os nervos que se insinuam através do todo, o anima, o mantém e o retorna ao universal”<sup>287</sup>. Esse estamento pervade as injunções do organismo ético como as veias, que nutrem cada um desses ramos, e os nervos que se sensibilizam para o movimento ético e a vida própria ínsita a cada um desses ramos como momentos do Todo ético. Esse vocabulário organiscista é evocado por Hegel em perfeita consonância com sua visão do Estado como um “organismo sendo-aí”. E assim como cada nervo se ajusta ao membro que ele inerva, assim também o governo se ajusta, ou se adapta, a cada uma de suas injunções sociais, a cada de seus estamentos. Nessa capacidade de cada sistema do governo se formar “livre e independentemente segundo seu conceito”, ou seja, segundo o conceito que se corporifica e vertebra cada estamento, consiste, escreve Hegel, a “força [*Kraft*] do governo”<sup>288</sup>: o governo é *um* ao mesmo tempo que se diferencia segundo o conceito do estamento que ele governa.

Se a força do governo consiste em se diferenciar sem deixar de ser um, “a sabedoria do governo”<sup>289</sup> se traduz na capacidade de o governo não precisar se impor a cada um de seus órgãos, mas de se ajustar a eles, e de ordenar não “segundo uma maneira rígida abstrata”<sup>290</sup>, mas de um modo flexível e concreto, de tal sorte que se, como força, o governo ingressa até a particularidade dos estamentos, enquanto sabedoria ele se deixa modificar pelos estamentos, fazendo com que esses se imiscuem nos sistemas segundo suas particularidades, assim que ele não é somente necessidade, mas também “a vida refluindo do particular no universal”. Assim, sendo, todos os sistemas de que se compõe o governo, a saber, “administração e o vir-a-ser da riqueza pública, o exercício do direito e, em seguida, a polícia”, todos esses sistemas serão dotados de um agir próprio e de uma especificidade segundo o estamento ao qual eles se aplicam. Hegel esboça para cada estamento uma maneira de cobrar impostos e uma jurisdição próprias. Com isso, as leis

---

<sup>287</sup> HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III*. op. cit. p. 247

<sup>288</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>289</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>290</sup> *Ibid.*, loc. cit.

que governam a vida dos camponeses não são as mesmas daquela que governa a vida dos burgueses ou dos nobres, e assim por diante.

“O estamento público é trabalho para o Estado”, com efeito, mas um trabalho que deve ser adjetivado mais precisamente: o estamento público é *imediatamente* trabalho para o Estado (ou para o universal). Os empresários (*Geschäftsmann*) vêm a se somar ao estamento público na composição do estamento universal na medida em que, escreve Hegel,

No empresário (*Geschäftsmann*) o espírito se elevou a um objeto universal; mas o trabalho deste é muito dividido, abstrato – trabalho da máquina; esse trabalho é por certo imediatamente trabalho para o universal – mas segundo um lado limitado e ao mesmo tempo fixo, o qual o empresário não pode em nada mudar. – Sua disposição de ânimo é que ele cumpriu seu dever; ele eleva o universal determinado até um saber do universal; ele vê em seu agir determinado o absoluto. Disposição de espírito moral: o espírito se elevou por sobre o caráter, ele fez (*Tut*) algo universal<sup>291</sup>.

Essa passagem merece ser tratada com cuidado, pois o que Hegel nela opera é uma delicada separação que projeta o empresário para fora (e para cima) dos estamentos inferiores, alocando-o, na eticidade superior do estamento universal, entre o funcionário público e o sábio e o guerreiro. Com efeito, o empresário se distingue do estamento inferior não só porque seu objeto é um universal – por trás dos empresários Hegel vê a imagem das “máquinas trabalhando para o universal”<sup>292</sup> -, mas também (e sobretudo) porque sua disposição de ânimo, a sua *Gesinnung*, é uma *Moralische Gesinnung*, uma disposição de ânimo moral. O ponto de vista moral, que Hegel dissolvia no estamento inferior burguês nos sistemas de eticidade anteriores, agora é içado a um lugar próprio e separado dentro da eticidade universal: ela é não um ponto de vista parcial e portanto abstrato da eticidade, mas uma disposição de ânimo propriamente ética por meio da qual o empresário, ao preenchê-la através do cumprimento do ser “dever”, vê nisso “o próprio

---

<sup>291</sup> Ibid., p. 249

<sup>292</sup> Cf. TAMINIAUX, J. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 71. O empresário está içado ao lugar “de honra”, digamos, do estamento universal porque, como escrevemos mais acima, o ponto de vista do estamento universal não é da particularidade ou da “cor local”, mas um ponto de vista universalista (Cf. PINKARD, T. Hegel: *A Biography*, op. cit., p. 196ss). O que faculta ao empresário esse ponto de vista privilegiado? Hegel provavelmente tem, aqui, em vista, o comércio de curso nacional ou transnacional que a indústria cria e fomenta, o que faz do empresário uma espécie de produtor universal, um produtor que não está ligado inextricavelmente a nenhum local determinado, uma cidade ou um circuito limitado de relações.

absoluto”<sup>293</sup>. Mas, assim como o trabalho desse estamento é dividido e limitado, assim também esse estamento é “moralidade, mas este universal em seus ramos particulares”<sup>294</sup>.

Ao lado do empresário, Hegel faz entrar em cena, na composição do estamento universal, a figura do sábio, pois, como observa, “empresário, em sentido próprio, é também um sábio (*Gelehrter*)”<sup>295</sup>. Como, para o empresário, a consciência de ter cumprido o seu dever é um saber ainda vazio, sem conteúdo, um “pensamento vazio de si mesmo”<sup>296</sup> por meio do qual ele se reporta desinteressadamente ao universal, é necessário que esse saber puro seja preenchido por um “conteúdo livre e ao mesmo tempo um objeto desinteressado”. Ora, compete ao sábio esse preenchimento do saber puro, por meio dos *conceitos* com que opera. Com efeito, o *conceito* é, para o sábio, um objeto livre e desinteressado por meio do qual ele eleva a coisa “de sua constituição sensível à sua essência”<sup>297</sup>, porém esse objeto – o conceito – permanece para o sábio ainda afetado de uma exterioridade. O espírito mantém, aqui, em relação ao seu objeto, uma relação que “não é nem de desejo ou necessidade, mas *inteligência*”<sup>298</sup>: o conceito, aqui, apreende o objeto em sua universalidade e necessidade, porém esse objeto permanece independente do Eu, ou seja, “o conceito não se tornou ainda objeto para si mesmo”<sup>299</sup>.

O momento que falta ao sábio é preenchido, escreve Hegel, no estamento militar. Com efeito, é nele que o conceito se torna objeto para si mesmo, não mais um objeto independente do Si que a ele se reporta, mas o próprio Si absoluto: no estamento militar, “o Todo é individualidade”<sup>300</sup>, e através dele, através de sua atividade e de seu pensamento, essa individualidade constituída pelo povo retorna a si mesmo. No perigo de morte, a que se expõe o membro desse estamento, está cristalizado o “sacrifício efetivo do si”<sup>301</sup> por meio do qual vêm à luz do dia a verdadeira natureza do “Si absoluto efetivo”<sup>302</sup>: a negatividade dos singulares. Se, no caso do direito, o crime é um crime contra o universal, no caso da guerra, o crime o é “a favor do universal”<sup>303</sup>: a liberdade absoluta vetada ao singular enquanto crime contra o universal, é restituída a ele, aqui, na

---

<sup>293</sup> HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III*. op. cit. p. 249

<sup>294</sup> Ibid., p. 243

<sup>295</sup> Ibid., p. 249

<sup>296</sup> Ibid., p. 249.

<sup>297</sup> Ibid., p. 250

<sup>298</sup> Ibid., p. 249.

<sup>299</sup> Ibid., p. 250.

<sup>300</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>301</sup> Ibid., p. 251

<sup>302</sup> Ibid., p. 250.

<sup>303</sup> Ibid., p. 251

condição (especial) de um crime *a favor do universal*, mas, bem entendido, porque, aqui, não é *esse singular* que perpetra o crime, mas essa forma “despojada de individualidade”<sup>304</sup> que é o soldado<sup>305</sup>.

A guerra como governo, escreve Hegel, é “α) força [*Macht*] contra a efetividade dos sistemas; β) sabedoria do governo: violação dos princípios”<sup>306</sup>. Se a força do governo consistia, no caso do estamento público, em se configurar de acordo com cada estamento, ao passo que sua sabedoria remontava à sua capacidade de flexibilizar o rigor de seu conceito de acordo com cada situação concreta, no caso do governo como guerra, essa força se exhibe não na configuração de seu conceito abstrato de acordo com cada figura concreta, mas na posição inconfundível e incontornável de si mesmo como o fundamento último, como “subsistência absoluta” de todas as injunções sociais do organismo ético; sua força é “força contra a efetividade dos sistemas”. Sua sabedoria, não consiste, por seu turno, em uma flexibilização de princípios, mas na violação dos mesmos quando necessário. Assim, “nessa individualidade enquanto o Si absoluto e negatividade dos singulares, o Governo – o cume do Todo – é concluído”<sup>307</sup> com esse gesto dual, por meio do qual o “Si efetivo absoluto” se mostra – pela negativa – como o fundamento último do Todo, ao mesmo tempo em que o Espírito chega à “certeza de si mesmo” como sendo o Todo. O que se demarca com clareza, por meio da guerra, é que o fundamento último do Estado, a “subsistência absoluta” desse não repousa “no trabalho e na produção de o que quer que seja, no direito de propriedade e na segurança da pessoa”<sup>308</sup>, mas sim na “certeza absoluta de si mesmo”<sup>309</sup>, no “descanso na presença imediata”<sup>310</sup> de si a si mesmo, enfim, na “paz da universalidade”<sup>311</sup> do espírito que reconhece a sua verdadeira natureza como a negatividade da consciência, negatividade essa que está no fundamento de tudo e que é, por conseguinte, a essência do Todo.

---

<sup>304</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>305</sup> Com relação à 1802, agora a classe militar não é mais identificada com a nobreza fundiária. O lugar que a nobreza ocupava – aquele primeiro estamento – passa a ser ocupado agora pelo funcionalismo. (ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. op. cit. p. 280)

<sup>306</sup> HEGEL, G. W F. *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit. p. 250.

<sup>307</sup> Ibid., p. 251.

<sup>308</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>309</sup> Ibid., p. 252.

<sup>310</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>311</sup> Ibid., loc. cit.

### *Opinião pública como medium.*

Entre o indivíduo singular e o monarca, vimos mais acima, Hegel entremeava toda uma complexa infraestrutura social e política que tinha por função precipuamente religar os extremos da universalidade e da particularidade. Os estamentos sociais exerciam, assim, o papel de meio-termo (*Mitte*) entre o universal e o particular, a *mediação concreta* entre ambos, o *elo efetivo* dessa recomposição. Por outro lado, Hegel não relegava apenas à concretude das instituições éticas o papel de mediador entre universalidade e particularidade. Ao lado do elo concreto desempenhado pelos estamentos, Hegel incorporava um outro elo, introduzia um outro elemento mediador, tão importante quanto o primeiro, porém de natureza diferente, compreendido e conceituado sob outros termos. Esse elo, qualificado por Hegel como um “elo espiritual”, é a *opinião pública*<sup>312</sup>. E prossegue:

Este é o verdadeiro corpo legislativo, a assembleia nacional – (formação universal) – a declaração da vontade universal, os colégios para melhorar as leis são artifícios inúteis (...) Os funcionários pertencem a esse espírito. Governa-se e vive-se nos Estados cuja constituição ainda é a mesma – esta constituição se altera pouco a pouco com o tempo – não é necessário que o governo tome o lado do passado e o proteja com obstinação - mas ele deve, por assim dizer, ser o último a ser convencido [a mudar]; mudar – ação efetiva da vontade efetiva – através da escolha dos funcionários – cada esfera, vila, corporação é representada na administração de seus negócios particulares. – Um povo é medíocre quando ele é o governo – tão medíocre quanto irracional. Mas o todo é o meio termo, o espírito livre, que livre de seus extremos perfeitamente estáveis, se sustêm a si mesmo, o Todo [porém] é independente do saber dos singulares quanto da idiossincrasia do soberano que é o nó vazio.”<sup>313</sup>

A opinião pública e a liberdade dos singulares de tomarem parte na administração e condução da coisa pública, dos assuntos mais altos do Estado são introduzidas como os elementos mediadores tão importantes quanto aquele papel exercido pelos estamentos na recomposição do todo ético, na mediação entre o extremo da universalidade encarnada nesse “nó fixo do todo”, que é o monarca, e o singular que tem sua perfeita autonomia adentro de si.

Se o monarca representa a eticidade naquilo que ela não muda, figurando em si o fundamento último sobre o qual ela perenemente repousa (a universalidade que é individualidade), ou seja, a eticidade em sua *estática*, o funcionário, por seu turno, figura

---

<sup>312</sup> Ibid., p. 240

<sup>313</sup> Ibid., p. 240



a eticidade naquilo que ela é movimento e mudança, espírito em marcha, racionalização em processo, enfim, a eticidade em sua *dinâmica*. Os funcionários são o verdadeiro “corpo legislativo” porque eles pertencem a esse espírito, ou seja, ao espírito da opinião pública, de que eles são por assim dizer o vicário. É da opinião pública, escreve Hegel, “que provém todas as mudanças, e ela mesma não é senão que a falta consciente do espírito em progresso”<sup>314</sup>: aquilo que falta ao espírito em sua marcha se torna, para a opinião pública, uma falta consciente, é ela quem traz à luz do dia de seu saber aquilo que falta ao espírito para se perfazer.

“Aquilo que o espírito fez seu se torna supérfluo como poder (*Gewalt*). Se a convicção é abandonada - necessidade interna, poder algum pode retê-la - mas é a sabedoria do governo saber verdadeiramente o que o espírito não mais quer (...)”<sup>315</sup>. Se a convicção é abandonada e aquilo que o espírito fez se torna obra morta, resquício de um passado sem vida, uma positividade, portanto, compete ao governo perpetrar a mudança através de seu corpo de funcionários, que se, por um lado, estão o mais próximos do sábio, devido à sua formação, ao seu preparo técnico na lida com a coisa universal enquanto tal (não nos esqueçamos que os funcionários perfazem um estamento próprio no interior do estamento universal), por outro lado estão próximos dos negócios particulares e do espírito, do estado de ânimo da eticidade perdida nos seus extremos, porquanto ela é também os “nervos e as veias” que penetram no todo, estando, assim, numa relação de contiguidade com as injunções sociais da eticidade. “Opinião pública formada, tesouro de máximas, da consciência - conceito do justo - e do injusto - discernimento - contra tal opinião pública não se pode nada”<sup>316</sup>. Embora deva ser o último a ser convencido a mudar, contra a força aninhada na opinião pública o governo nada pode senão, ao fim e ao cabo, se adequar.

Ora, como ocorre essa mudança? “Através da escolha dos funcionários”, escreve Hegel, por meio da qual “cada esfera, vila, corporação [*Zunft*] é representada na administração de seus negócios particulares”. Os funcionários são o vicário da opinião pública, constituindo assim o verdadeiro corpo legislativo nacional<sup>317</sup>, porque se

---

<sup>314</sup> Ibid., p. 249

<sup>315</sup> Ibid., p. 249

<sup>316</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>317</sup> É interessante observar que essa ideia de que os funcionários públicos se conformam também como um corpo de representantes do povo remonta à Sieyès, especialmente os debates do ano III da Revolução em torno do projeto de constituição de 1795, onde Sieyès advoga que “todo funcionário público é representante

conformam, nesse sentido, como um corpo representativo, um órgão de representação. A opinião pública dispersa em “cada esfera, vila, corporação” se expressa, primeiramente, através da escolha dos funcionários, os quais, devido à sua formação e seus talentos, são uma expressão burilada da opinião pública que nela confiou e daqueles que neles procuraram se representar.

O reformismo esclarecido ao qual se abre a eticidade de 1805/1806 não deixa de ser matizado, contudo, por um certo conservadorismo que, sem ser refratário à opinião pública, só se deixa persuadir por ela a muito custo e por boas razões. Com efeito, a ambiguidade com que Hegel tratará a opinião pública nos seus escritos mais maduros já se faz aqui entrar em cena, ao observar que “sua linguagem é formalmente a universalidade – assim a Revolução francesa - abolição dos estamentos privilegiados – esta realizada – abolição da desigualdade entre os estamentos – discurso *vazio*”<sup>318</sup>. Como essa nota dá a entender, a opinião pública pode rapidamente progredir de uma causa justa, da qual ela tomara partido (como a abolição dos estamentos privilegiados), para uma causa equivocada (a abolição dos próprios estamentos), tornando-se assim um “discurso *vazio*”.

Se retomarmos o diálogo com o escrito sobre a *Constituição Alemã*, seria interessante observar, pensamos assim, que Hegel volta a conjumar os dois elementos que estavam ali amalgamados: a opinião pública e a representação política, mas a um sentido ainda algo inusitado e vago: com efeito, como qualificar esse sistema de representação política introduzido pela filosofia do espírito de 1805/1806? Que nome dar a esse sistema de representação onde o corpo representativo está assimilado ao funcionalismo? Hegel não parece falar aqui de um parlamento nacional (de um *Reichstag*) nem de um sistema composto pelas assembleias estamentais provinciais (as *Landstände*); o corpo de funcionários é governo, antes e acima de tudo, e é assim que ele entra em cena no arranjo institucional do “estamento universal”. Como esse corpo de funcionários intervém na reforma da constituição “pouco a pouco no tempo”, é algo que o texto de Hegel nos dá pistas, que podemos perseguir com algumas conjecturas: como cada sistema se ajusta ao estamento que ele governa, a mudança da constituição se daria, assim

---

do povo na ordem de sua missão”, pois o poder executivo não se figura como “um contrapeso [ao poder legislativo], mas como uma continuação e um complemento da vontade social, pois ele está encarregado de concluir seu ato, realizando-a, de assegurar em toda parte a execução própria e fiel da lei”. *Gazette nationale*, N° 308, 26 de Julho de 1795. In: *Réimpression de l'ancien Moniteur: Convention nationale*. Tome XXV. Paris: Plon Frères, 1854, p. 295.

<sup>318</sup> HEGEL, G. W F. *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit. p. 249.

pensamos, ao nível de cada um desses sistemas, na relação do estamento a um sistema de governo, portanto.

A “verdadeira assembleia nacional” seria assim a intervenção orgânica de cada órgão do Estado sobre a constituição por meio de um corpo de funcionários treinados: intervenção orgânica, porquanto não são esses singulares enquanto tais que se fazem representar, mas enquanto membros desse ou daquele estamento, vila, cidade ou corporação, ou seja, enquanto já articulados num circuito que os projeta para além de uma perspectiva individualista e autorreferente. O funcionário (ou seja, o representante) capta um conteúdo social a partir de uma perspectiva (lembramo-nos que são sistemas de governo o exercício do direito, a polícia, o sistema de cobrança dos impostos, a administração das finanças públicas...), que é a perspectiva que lhe é facultada pelo sistema de governo no qual ele opera. Nesse sentido, poderíamos dizer, é porque o governo é capaz de se diferenciar segundo cada estamento (“de afrouxar seu conceito abstrato a favor das vísceras vivas”<sup>319</sup>), para ingressar “imediatamente” no particular, que esse particular pode, em contrapartida, modificar esse universal “pouco a pouco” e por meio do corpo de funcionários que encadeia esses dois lados.

O funcionário é representante<sup>320</sup>, com efeito, porque através dele “cada esfera, vila ou corporação está representada em seus negócios particulares”<sup>321</sup> e, nesse sentido, ele é representante dessas esferas, vilas e corporações. Contudo, o funcionário é governo, é um funcionário de Estado, o que o coloca, desse modo, para além de um representante, digamos assim, de interesses particulares ou interesses socialmente organizados junto a um poder legislativo. A leitura que avançamos aqui, portanto, sugere que Hegel dispõe o funcionário como o corpo de representantes justamente porque eles são e não são representantes desses interesses socialmente organizados, como eles são e não são, ao mesmo tempo, poder Estatal pura e simplesmente agindo sobre uma massa particular. O funcionário age *sobre* e age *com* os estamentos: ele representa o ingresso imediato do

---

<sup>319</sup> Ibid., p. 247

<sup>320</sup> A ideia de que os funcionários públicos são representantes da nação em sua missão e ofício por exercer um poder e uma vontade em nome da nação como um todo, isto é, em nome do povo, remonta, salvo engano, à Sieyès, que a desposa nos debates constitucionais do ano III. “Todo homem que exerce um poder público, mesmo dentro da ordem executiva, é representante do povo. (...) encontramos o exercício de um querer em todas as funções públicas, das quais a legislação. O representante no corpo legislativo tem o querer da nação, o juiz tem o querer da nação, todos, até mesmo o funcionário mais limitado em sua autoridade tem um querer próprio. A aplicação da lei implica sempre o exercício de uma vontade”. Cf. PASQUINO, P. *Sieyès et la invention de la Constitution en France*. Éd. Odile Jacob, 1998, p. 92.

<sup>321</sup> Ibid., p. 240

universal no seio da particularidade, mas é também o retorno dessa à universalidade; ele age *sobre* porque é governo, mas age *com* (*em concerto com, consentaneamente*) porque sabe adequar as exigências e demandas dispersas nesse tecido social à mudança constitucional (isto é, segundo a constituição *do estamento*) que as compatibiliza.

Os “homens corretos e esclarecidos”<sup>322</sup> de que nos falava Hegel no breve artigo *Se os Conselhos deveriam ser eleitos pelo povo* e a quem ele confiava – ainda de maneira titubeante – a práxis reformista capaz de colocar a Alemanha no concerto das nações modernas por meio da revitalização de suas instituições se transformam nos funcionários de 1805/1806. Entre a opção pelo particularismo local apegado a seus privilégios, que poderia minar, assim pensava Hegel então, as reformas necessárias para a Alemanha, e a opção por um universalismo abstrato, impondo-se unilateralmente a partir do Estado as reformas sobre as injunções da eticidade, Hegel opta por um meio-termo: os funcionários, devido à sua formação e sua cultura, seu ponto de vista universalista são a figura mais adequada, pensa Hegel então, para pôr em marcha a modernização da Alemanha de uma maneira que não seja nem a imposição do local sobre o universal, nem do universal sobre o local<sup>323</sup>.

À eticidade estática, quase etérea, do *Sistema de Eticidade*, Hegel introduz uma eticidade mais elástica e flexível, além de mais rica em seus meandros sociais. O princípio da subjetividade, ninho no qual faz morada a opinião pública, complexifica o edifício social ao multiplicar as figuras que agora entram nela em cena e seus respectivos lugares na constituição do espírito. Com efeito, a consciência posta como a pedra angular do edifício ético dissolve a oposição entre o universal e o particular que ainda afetava intrinsecamente a eticidade hegeliana (oposição esta que era reverberada dentro da

---

<sup>322</sup> Id., *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen*, op. cit. p. p. 273

<sup>323</sup> É interessante observar que Hegel tem ante os olhos a modernização trazida pelo Estado pós-revolucionário napoleônico, uma modernidade que vem, portanto, a partir do Estado, impondo-se sobre os privilégios enraizados nas vilas, nas corporações, etc. A eticidade de 1805/1806 se abre aos ecos da opinião pública, mas ao mesmo tempo mantém uma desconfiança em relação à liberdade alemã tão arraigada a ponto de pôr a perder o Sacro Império. Não se trata aqui, com efeito, de ir atrás das “intenções” políticas de Hegel ao redigir *o Systementwürfe III*, só podemos nos basear no texto, contudo é possível sugerir que esse Estado do capítulo *Constituição*, que ora tratamos, é uma espécie de Estado ambíguo: ao mesmo tempo que ele é um Estado que, conceitualmente, procura captar a modernização trazida por Napoleão, ele é um Estado que ainda não se efetivou em solo alemão e que terá, para se efetivar, que lidar com os particularismos alemães cujo resultado político está expresso de maneira incontornável no texto sobre a *Constituição Alemã* (a privatização da vida pública, a hipóstase do direito privado, a pilhagem do edifício estatal pelos privilégios, etc). O Estado de 1805/1806 se moderniza a partir de cima, porém num diálogo com a infraestrutura social: os funcionários colocam em marcha uma modernização que se mantém, em todo caso, ligada à opinião pública.

eticidade como a posição de uma relação, de resto insuperável, entre a eticidade relativa e a eticidade absoluta, ou ainda, entre a natureza orgânica e inorgânica da eticidade).

O espírito é espírito em qualquer um de seus momentos de constituição, nessa medida, o burguês ou o camponês dos estamentos inferiores não são menos livres (ou não livres) em referência aos estamentos superiores. A oposição e separação irreduzível entre a cidadania público-política e a vida privada se dissolve, e a cisão que era apresentada no edifício ético como a relação da natureza orgânica à natureza inorgânica da eticidade é aqui interiorizada, digamos assim, se recolhendo da estrutura do organismo ético para o interior do homem moderno. Nas palavras de Hegel, “é o mesmo que toma conta de si e de sua família, trabalha, conclui contratos, como é o mesmo que trabalha para o universal e tem-no por fim; segundo o primeiro aspecto ele se chama *bourgeois*, segundo o segundo aspecto ele se chama *citoyen*”<sup>324</sup>. Embora a escansão da eticidade continue, grosso modo, a apresentar os traços daquela divisão entre estamentos inferiores e superiores dos primeiros escritos de Iena, observa Kérvegan, a *Filosofia do Espírito de 1805/1806*

opera um giro, graças ao qual a significação ulterior da doutrina da sociedade civil se encontra no essencial prefigurada. Ele afirma, com efeito, que as atitudes e práticas objetivas que designam os termos *bourgeois* e *citoyen* correspondem a aspectos diferentes, mas solidários, da realidade moderna. Sem dúvida essas atitudes se opõem, mas essa oposição é uma clivagem interna ao homem moderno, dividida que ela é entre as “vocações” (no sentido complexo que tem o termo alemão *Beruf*) contraditórias, e não mais uma divisão de trabalho de fatura platônica<sup>325</sup>.

Nossa interpretação aventa a hipótese de que essa dissolução da oposição entre o cidadão e o burguês é que possibilitou que a tarefa da mediação política do social fosse retirada das mãos do governo absoluto do *Sistema de Eticidade*, o qual nada tinha de representativo ou qualquer ligação com a opinião pública, qualquer que fosse o sentido atribuído a esses termos, e colocado nas mãos dos funcionários da *filosofia do Espírito de 1805/1806*. O que essa dissolução representa para o conjunto da eticidade é que há, assim pensamos, uma espécie de politização da eticidade desde os seus esteios; o burguês é também um cidadão, a condução da vida privada não o alija indelevelmente de uma vida pública, a existência desse homem moderno é a de um híbrido burguês/cidadão e, nesse sentido, não basta a eticidade dar um lugar em sua estrutura para esse burguês perseguir seus fins privados, é necessário também excogitar um momento, um meio, um

---

<sup>324</sup> HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III*. op. cit. p. 238.

<sup>325</sup> KERVÉGAN, J.-F. *L'effectif et le Rationnel*, op. cit, p. 172.

órgão onde a pulsação da vida burguesa seja canalizada num registro político, onde ela tome parte da eticidade não só contribuindo com os frutos de seu trabalho, mas também com suas opiniões, anseios, enfim, tudo aquilo que a opinião pública tem dentro de si de uma maneira ainda não trabalhada. O problema da mediação política do social volta, então, à cena (e, com ela, o papel desempenhado pela opinião pública) e esse é o sentido, assim pensamos, do repatriamento da opinião pública na filosofia do espírito de 1805/1806: dar conta de uma repolitização da vida no registro de uma eticidade infletida pelo princípio da subjetividade.

### **Conclusão**

“Escrita em um estado politicamente estagnado, com um olho aberto sobre os Estados da Alemanha os mais sensíveis ao modelo napoleônico, mas presos ao quadro antigo do despotismo esclarecido”<sup>326</sup>, a filosofia do espírito de 1805/1806 registra notáveis transformações na composição da eticidade hegeliana, sobretudo em relação aos escritos que tratamos no capítulo anterior. Com efeito, a eticidade de 1805/1806 se torna mais aberta e arejada, o tecido social organizado institucionalmente nos estamentos sociais se complexifica, as formas de vida possíveis na eticidade se multiplicam na variedade de figuras da consciência que ali se forma<sup>327</sup>. O ser-um em que se contrai toda a eticidade – e que era a senda que Hegel perseguia nos seus sistemas de eticidade anteriores – passa a ter tanto peso quanto a inflexão dos sujeitos adentro de si, ou seja, sua interiorização; nesse sentido, toda a eticidade se torna mais reflexiva, pois o ser-um de um povo passa doravante pela negatividade da subjetividade.

---

<sup>326</sup> TAMINIAUX, J. *Naissance de la Philosophie hégélienne de L'État*, op. cit. p. 168.

<sup>327</sup> Para Rosenzweig, a articulação dos estamentos e seu novo reagrupamento foi inspirada na realidade constitucional italiana, mais especificamente, aquela república italiana de 1805 remodelada por Napoleão (Cf. ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. op. cit. p. 281), já Taminaux entende que se trata, no fundo, de um Estado híbrido, mesclando a modernidade napoleônica e o despotismo esclarecido em solo alemão: “É, com efeito, como um híbrido do Estado napoleônico e do despotismo esclarecido que se apresenta esse Estado hegeliano da *Realphilosophie*. Do Estado napoleônico, ele retém a importância do direito civil, a abolição dos privilégios, a subordinação da Igreja ao Estado, o papel da burguesia de negócios, da função pública, dos sábios e dos militares, uma soberania estatal que não é mais limitada pelos particularismos tradicionais, um sistema feudal simplificado. Do despotismo esclarecido, ela guarda a sensibilidade benevolente do soberano aos ecos da opinião pública, a morosidade na inovação, a continuidade orgânica, a estrutura vetusta dos estamentos e das corporações, as velhas virtudes germânicas da honra, da fidelidade e da honestidade. Partilha, com ambos, o gosto pela integração administrativa e pela ordem, a recusa do princípio eletivo e dos direitos civis” (TAMINIAUX, J. *Naissance de la philosophie hégélienne de L'État*, op. cit. p. 168).

A virada para uma teoria da consciência e a importância renovada dada ao papel desempenhado pela subjetividade se traduz numa alteração no próprio conceito de liberdade de Hegel. Como observa Siep, “a mudança essencial no conceito de liberdade do segundo período de Jena” pode ser encontrada no fato de que “ambos os momentos da liberdade como autonomia e liberação [*Freigabe*] ganham novamente um lugar e um sentido”<sup>328</sup>. Com efeito, o princípio da subjetividade redimensiona a liberdade hegeliana para além de um autossacrifício e autonegação para se tornar, então, alienação e retorno adentro da liberdade inescrutável e irrevogável do sujeito. O Estado hegeliano se interioriza, digamos, e a própria estrutura dos estamentos reflete essa incorporação da subjetividade e da liberdade entendida como autonomia e liberação dos indivíduos; despe-se, por conseguinte, do fortíssimo acento bélico de que se revestia nos primeiros escritos de Jena. A liberdade heróica se transforma numa liberdade prosaica – ou naquilo que Kervégan chamou de “patriotismo cotidiano”<sup>329</sup> –, reencontrando no seio da eticidade a riqueza da vida que o *Sistema de Eticidade* e o artigo sobre o *Direito Natural* reconhecia apenas no guerreiro e seu sacrifício de morte.

Embora o estamento militar continue a se apresentar como uma espécie de corolário do edifício ético, essa posição não se resolve numa desqualificação unilateral das demais formas de eticidade, dos demais estamentos. O Espírito é tanto a sua subsistência nos ramos particulares e esferas em que ele se corporifica, se institucionaliza e se forma, quanto o revolvimento dessa subsistência, a aniquilação dessas formas e a posição a nu de sua negatividade na guerra: ele é tanto um como o outro e, nesse sentido, ele não é sobretudo um a despeito do outro.

Enfim, o que a filosofia do espírito de 1805/1806 nos coloca diante é de uma eticidade onde as formas de vida prosaicas não só são reabilitadas como gozando de tanto valor quanto as formas heroicas (heroísmo entendido, aqui, no sentido do sacrifício da vida pela pátria, e não da forma da subjetividade superior do herói fundador de Estados dos *Cursos de Estética*<sup>330</sup>) como são reabilitadas politicamente, o que coloca em movimento o aparecimento da opinião pública como vínculo espiritual que ata o todo

---

<sup>328</sup> SIEP, L. Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena, op. cit. p. 223.

<sup>329</sup> KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*, op. cit., p. 169.

<sup>330</sup> HEGEL, G. W. F. *Curso de Estética*. Volume I. Trad. Marco Aurélio Werle. 2 ed. rev. São Paulo: Edusp, 2001, p. 191.

ético e a estilização dos funcionários como os responsáveis pela mediação política do social, enfim, como o corpo de representação política no interior do Estado ético.



## CAPÍTULO 4

### **Crítica à Revolução como crítica à representação política liberal.**

*Um desenvolvimento do espírito que não é acompanhado de um desenvolvimento consoante das instituições, de sorte que essas entrem em contradição com aquela, não é so fonte de descontentamento, mas também de revoluções.*

HEGEL, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg (1817-1818)*, §146

### **Introdução**

Em uma carta de janeiro de 1807 endereçada a um de seus alunos, assim se expressa Hegel:

Graças ao banho de sua Revolução, a nação francesa livrou-se de muitas instituições que o espírito humano havia abandonado como os sapatos de uma criança. Essas instituições, que uma vez os oprimiram, continuam a oprimir outras nações como muitos grilhões destituídos de espírito. O que é até mais, contudo, é que o indivíduo bem como perdeu o medo da morte junto da vida habitual, mudado o cenário, esse medo não mais se sustenta. É isso o que dá a essa nação o grande poder que ela exhibe contra outras. Ela põe um lastro sobre a passividade e o tédio dessas outras nações, as quais, forçadas finalmente a abandonar sua indolência a fim de pôr o pé na efetividade, quiçá superarão seus mestres – uma vez que a interioridade se conserva na exterioridade<sup>331</sup>.

Essa passagem, escrita nos aceiros do aparecimento daquilo que viria ser o “grande acontecimento” da filosofia clássica alemã – a *Fenomenologia do Espírito* -, exprime de maneira clara e sucinta uma ideia que Hegel desdobrará, muitos anos depois, na sua *Filosofia da História*, a saber, o porquê de o Iluminismo ter se conduzido, na França, até o extremo de uma Revolução política e social, ao passo que na Alemanha permaneceu “pensamento teórico”<sup>332</sup>. Mas mais que isso, essa passagem dá-nos a senha da ambiguidade que atravessa a relação de Hegel com a Revolução Francesa, ambiguidade essa que foi caracterizada, *mutatis mutandis*, como uma tentativa de conceber as conquistas da Revolução dispensando do seu palco os revolucionários que a levaram à

---

<sup>331</sup> HEGEL, G. W. F. *Hegel: The Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seilar. Indiana University Press, 1984, p. 123.

<sup>332</sup> \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 526. Trad. p. 364.

cabo<sup>333</sup>. Com efeito, o que se depreende do conteúdo dessa carta é que, apesar de não ter experimentado a Revolução, há alguma coisa de bom a se retirar da resposta dada à pergunta levantada atrás e essa alguma coisa é que insufla no filósofo uma esperança de que, do seu atraso proverbial, a Alemanha poderia dar um salto na História, dir-se-à, na efetividade, superando não só seu atraso como aquilo que imediatamente a desafia, os revolucionários franceses, cumpre dizer, a própria Revolução.

Como é sabido, quando nos socorremos às *Preleções sobre a Filosofia da História*, trata-se aqui, para Hegel, do diagnóstico de que a Alemanha “já havia sofrido melhorias por meio da Reforma”<sup>334</sup> de tal sorte que, nela, “estava conciliado o princípio do pensamento”<sup>335</sup>, ou seja, já se havia avançado, no pensamento, para a compreensão do “ápice absoluto da autoconsciência”, isto é, a consciência da própria liberdade, e o direito já havia penetrado na realidade e nas instituições, através da abolição de instituições e dispositivos perniciosos, de tal forma que, se estas permaneciam atrasadas, pelo menos de algum modo a realidade não hauria a sua justificativa numa consciência avessa ao direito e à liberdade. Bem diferente da situação francesa, portanto, que às vésperas da Revolução não passava de “um agregado de privilégios contra o pensamento e contra a razão, uma situação absurda à qual está ligada toda a perversidade dos costumes e do espírito – um reino da injustiça, que se torna, com a conscientização da mesma, uma injustiça vergonhosa. (...)”<sup>336</sup>. Como resume Hegel: “Todo o sistema do Estado [francês] manifestava-se como uma injustiça”<sup>337</sup>.

Ora, para Hegel, como a realidade francesa era um sistema da injustiça, vale dizer, dos privilégios, uma realidade toda ela sacramentada pela consciência da religião católica, arbitrária e desprovida de racionalidade, ali o Iluminismo se desenvolveu não como uma penetração paulatina nas instituições até o seu remodelamento segundo princípios da racioanabilidade, isto é, da liberdade, mas em um choque frontal e violento contra elas:

A mudança foi necessariamente violenta, porque a transformação não partiu do governo, e ela não foi iniciativa do governo porque a corte, o clero, a nobreza e o parlamento não queriam abdicar de seus privilégios, nem por necessidade, nem pelo direito em si; além disso o governo, como centro concreto do poder estatal, não podia tomar os desejos

---

<sup>333</sup> O esforço de Hegel seria, como escreveu Habermas, “legitimar o revolucionamento da realidade sem os revolucionários”. HABERMAS, J. A crítica de Hegel à Revolução Francesa. In: \_\_\_\_\_. *Teoria e Práxis*. op. cit., p. 208.

<sup>334</sup> HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 526. Trad. p. 364.

<sup>335</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 528. Trad. p. 365

<sup>337</sup> *Ibid.*, loc. cit.

individuais como princípio e a partir deles reconstruir o Estado; finalmente, pelo fato de o governo ser católico e, em função disso, não prevalecer o conceito da liberdade e da razão das leis como o último e absoluto compromisso – pois o sagrado e a consciência religiosa estavam dele separados. A ideia, o conceito de direito fez-se finalmente valer, e aqui a antiga estrutura da injustiça não pôde mais resistir<sup>338</sup>.

O desmoronamento do edifício estatal francês e de suas instituições é lido, pelas lentes de Hegel, como o soçobrar violento e estrondoso de uma positividade jurídico-político impulsionado por uma conscientização que torna essa positividade uma “injustiça vergonhosa”. Há um elo que ata a denúncia de uma situação de injustiça brutal e sua supressão com o fim dos privilégios à radicalização do processo revolucionário sob a batuta – ou as baoinetas - dos jacobinos; na *Filosofia do Espírito de 1805/1806*, Hegel alude a esse elo em uma nota à margem do texto sob a seguinte rubrica:

Opinião pública formada, tesouro de máximas, da consciência – conceito do justo – e do injusto – discernimento – contra a opinião pública nada podemos. É dela que provêm todas as mudanças, e ela mesma não é senão que a falta *consciente* do espírito *em progresso* (...) – Sua lingüagem é formalmente universalidade – Assim a Revolução Francesa – abolição dos estamentos privilegiados – isso realizado – abolição da desigualdade dos estamentos – discurso vazio<sup>339</sup>.

Universalidade formal é o outro nome por que atende as abstrações que sobem ao poder no curso da Revolução e que, no capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, aparecem sob a figura da consciência denominada liberdade absoluta. É curioso observar que a opinião pública recebe aqui, tal como receberá na *Filosofia do Direito*, o mesmo tratamento ambíguo, positivo e negativo, saudada ao mesmo tempo em que é recusada, elogiada e desmerecida, tratamento que receberá também a Revolução: é saudada, aqui, por abolir os privilégios, na *Fenomenologia* por generalizar os direitos de liberdade, mas também profundamente censurada por seus excessos, condenada pelo modelo de eticidade que prefigura e pretende realizar. Por volta de 1807, a opinião pública, nos parece lícito o afirmar, desempenha essa *função crítica* que Hegel reconhece nessa passagem acima: ela é a consciência do justo e do injusto, aquilo que expõe à vexação pública uma situação ignominiosa e injusta, e é ela que denuncia na França e na Alemanha as instituições que continuam a oprimir “como grilhões destituídos de espírito”.

---

<sup>338</sup> Ibid., pp.528-529. Trad. pp. 365-366.

<sup>339</sup> HEGEL, G. W F. *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit. p. 249.

O processo revolucionário francês açula a opinião pública alemã<sup>340</sup>, anima-a como a testemunha de um “glorioso amanhecer”, insuflando-lhe um “sublime entusiasmo, um entusiasmo do espírito, que estremeceu o mundo, como se só agora tivesse acontecido a verdadeira reconciliação do divino com o mundo”<sup>341</sup>, “põe um lastro sobre sua “passividade e tédio”, desafiando-a a superar o atraso das instituições “destituídas de espírito”. Contudo, sendo linguagem formal, ela pode sempre e novamente deslizar paulatinamente para os excessos, tornar-se um “discurso vazio” e extrapolar os limites do que é racional fazer<sup>342</sup>.

Aquilo que os franceses fizeram por meio de uma revolução, Hegel espera que a Alemanha o faça por meio da reforma, uma reforma para a qual, assim entende o filósofo, já está pelo menos preparada, uma vez que no mundo protestante “a interioridade se conserva na exterioridade”, como escrevia a seu aluno. Essas instituições das quais o espírito se evadiu, Hegel espera que elas se renovem acolhendo os princípios da Revolução Francesa sem, contudo, necessariamente acolher a sua práxis revolucionária: é nisso que repousa a “superação de seus mestres”, aludida pelo filósofo no fim da carta que citamos mais acima – executar pela via da reforma aquilo mesmo que os franceses fizeram pela caminho da revolução.

---

<sup>340</sup> Como observa Habermas, “na França, a revolução produziu da noite para o dia – embora, evidentemente, de modo menos estável – aquilo que na Inglaterra precisou de um desenvolvimento permanente ao longo de um século: as instituições que até então faltavam a um público que discute a política por meio de razões. Surgem os partidos de clubes, nos quais são recrutadas as facções do Parlamento; forma-se uma imprensa diária política. (...) A partir das Codificações da Revolução Francesa, as funções políticas da esfera pública logo passam a ser palavras de ordem que se difundem por toda a Europa. Não é por acaso que o termo alemão *Öffentlichkeit* é imitado do termo francês”. HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Denílson L. Werle. São Paulo: EdUNESP, 2014, pp. 205-206.

<sup>341</sup> HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 529. Trad. p. 366. Como observa R. Terra, “apesar de não ter durado muito – pois eles recuaram diante das primeiras notícias da radicalização do processo revolucionário e do Terror -, houve certo entusiasmo dos intelectuais alemães pela Revolução Francesa.” TERRA, R. R. É possível defender a legalidade e ter entusiasmo pela Revolução? In: \_\_\_\_\_. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003, p. 103.

<sup>342</sup> Para uma apurada análise das relações que ligam e amalgamam numa só figura os revolucionários jacobinos e os intelectuais devidamente apurados pelo Iluminismo – um estrato social definitivamente formado na linguagem abstrata do universalismo formal, uma consciência abstratamente cultivada e que, no poder, converte-se no “fanatismo do pensamento abstrato” - recomenda-se verificar ARANTES, P. E. Quem pensa abstratamente? In: \_\_\_\_\_. *Ressentimento da Dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996. Leia-se, por exemplo, o que segue: “Fica no entanto sugerida pelo próprio Hegel que a crítica do revolucionarismo jacobino não é estranha à condenação — hesitante e ambígua, por certo — do *esprit* que qualifica a natureza íntima da vida intelectual. O que é de fato o pensamento francês, vivo, espirituoso, movimentado, senão o próprio estilo engenhoso (*das Geistreichselbst*)? Mas o que é este “estilo” senão a “atividade idealista” que se volta contra o mundo e destrói tudo que é fixo?” p. 94.

A superação de uma situação eivada de injustiças e irracionalidades, esse vigor do povo francês em sacudir e se livrar das instituições atrofiadas e opacas, tudo isso é celebrado de certo modo por Hegel. Mas, para o filósofo, a Revolução Francesa não se resume a apenas isso – a superação de uma positividade. É preciso ler com o máximo de atenção e cuidado quando Hegel diz que “não se deve contestar quando é dito que a Revolução foi inicialmente incentivada pela filosofia. Mas essa filosofia é só pensamento abstrato (...)”<sup>343</sup>. O Iluminismo permanece, para Hegel, de resto, como a antecâmara da Revolução, aquele *pensamento* que *prepara* a revogação da realidade ao solapar todos os pensamentos sobre os quais ela se apoiava. A revogação efetiva da realidade é levada a cabo pelo princípio da liberdade da *vontade*: é com ele que se descortina o horizonte da Revolução e seu andamento histórico, suas etapas e resoluções. E é nesse princípio que repousa, também, um dos maiores desafios legados pela revolução para a posteridade: a ideia de que “a vontade universal deve ser empiricamente universal – os indivíduos devem, como tal, governar ou, pelo menos, participar do governo”<sup>344</sup>. A ideia de que a “vontade universal deve ser empiricamente universal” se resolve, para Hegel, como um dos principais momentos da Revolução e tem como base um sistema de princípios abstratos – as chamadas “abstrações francesas”<sup>345</sup> - cuja tradução, em termos políticos, é um tipo de participação política que, ao consagrar politicamente o atomismo social, significa “a morte de todo conceito racional, articulação e vitalidade”<sup>346</sup>.

No capítulo da *Fenomenologia do Espírito* intitulado “A liberdade absoluta e o terror”, Hegel oferece-nos um momento privilegiado de sua crítica às “abstrações francesas”, ao sistema de representação política que aí tem origem e aos seus impasses políticos. A figura fenomenológica da liberdade absoluta é uma peça filosófica urdida não apenas com o intuito de mostrar, como de fato o faz, a reversão da liberdade absoluta no terror revolucionário; ela é, também, e sobretudo, uma crítica da representação política a um duplo sentido, em um duplo registro: ela é a *crítica* da representação política, tal como esta fora pensada por Kant e Seyès, crítica esta levada literalmente a cabo na práxis revolucionária dos jacobinos; e ela é a *metacrítica* da natureza da participação política

---

<sup>343</sup> HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 528. Trad. 365.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 534. Trad. p. 369

<sup>345</sup> 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, 1970, p. 483.

<sup>346</sup> *Ibid.*, loc. cit.

consolidada pelos jacobinos como a participação imediata de todos na vontade universal, ou seja, como a realização empírica da vontade universal.

Talvez poderíamos dizer que, enquanto a *Constituição Alemã* é a crítica da noção antiga, medieval de representação política – ou seja, é a crítica da *Vertretung* –, o capítulo “A liberdade absoluta e o terror” é crítica da noção moderna – revolucionária – de representação liberada pela Revolução Francesa. Enquanto aquela traz em seu bojo a assim chamada liberdade alemã, essa traz em seu bojo as “abstrações francesas” e, como veremos, trata-se sempre para Hegel de superar a essas duas noções de representação. Passemos ao capítulo da *Fenomenologia* consagrado à figura da consciência como liberdade absoluta.

## **O Iluminismo e o reino da utilidade**

*A utilidade geral, dizeis vós! Mas há alguma coisa útil senão o que é justo e honesto? E não se aplica esta máxima eterna sobretudo à organização social? E se a finalidade da sociedade é a felicidade de todos, a conservação dos direitos do homem, que se há de pensar daqueles que querem baseá-la no poder de alguns indivíduos e o envilecimento e a nulidade do resto do gênero humano!*

Robespierre, *Virtude e Terror*, p. 11

A tradução do mundo espiritual em termos de utilidade é o ponto de chegada da Iluminismo vitorioso e o ponto de passagem para uma nova figura do espírito. Como é sabido, a luta entre a fé e a pura inteligência se reverte, na dialética do Iluminismo, numa luta interna ao próprio Iluminismo. É no seu interior que passa a se travar, agora, uma luta entre as suas duas vertentes intelectuais: o idealismo (que parte de um além negativo, o “puro pensar”) e o materialismo (que parte de um puro positivo concebido como “a matéria absoluta”). O que falta ao idealismo, ao deísmo do “puro pensar”, como se pode antever, é uma efetividade na qual a consciência-de-si se contemplatesse como diferenciada de si mesma; o que falta à efetividade do materialismo das Luzes é a sua verdade, isto é, a consciência-de-si que atravessa de ponta a ponta sua constituição objetiva. No objeto útil, a consciência-de-si supera essas limitações dos “dois partidos” do Iluminismo numa relação em que podem se reencontrar novamente unidas a efetividade e verdade. Na verdade, com efeito, deísmo e sensualismo (ou idealismo e materialismo) só em aparência eram distintos, só no seu ponto de partida é que pareciam diferentes; no fundo, ambos

compartilham o mesmo movimento da pura intelecção, ou seja, na negatividade que os diferencia eles já estão unificados, ambos já são um e é isso que o objeto útil desvelará.

Como escreve Hegel, “o útil é o objeto na medida em que o penetra o olhar da consciência-de-si, e a certeza singular de si mesmo tem nele seu gozo – seu ser-para-si”<sup>347</sup>. Nessa frase, o movimento da pura intelecção está resumido e cristalizado: o útil é um objeto para a consciência-de-si que não mais o deixa como o encontrou, mas o atravessa, o penetra com seu olhar, ou seja, o “em-si” do objeto, sua fixidez, se desvanece diante da “potência que o absorve”<sup>348</sup> ao colocá-lo numa relação a um outro; nesse movimento, o em-si do objeto se reduz a um momento que passa para outro momento, para-um-Outro, para uma consciência-de-si que o penetra e o suspende. O objeto é útil, mas esse predicado o relaciona imediatamente não a si mesmo, mas a outro; sua essência não é outra senão, portanto, que a sua utilidade ou, como escreve Hegel, “ser algo penetrado pelo olhar ou ser para um Outro”<sup>349</sup>.

O gozo, por meio do qual a consciência-de-si a seu modo confirma a utilidade do objeto, isto é, sua verdade, não fecha um círculo de um movimento por meio do qual o objeto retornaria, ao fim, a si mesmo ou ao seu si: o “para-si” ao qual retorna a partir do “para-um-Outro” não é o Si do objeto, mas o si da consciência, de forma que permanecem ainda separados objeto e consciência. O para-si ao qual retorna não se sobrepõe aos outros momentos, configurando-se como uma unidade dos mesmos; assim sendo, o útil não passará dessa “alternância incessante daqueles momentos”<sup>350</sup>: mal lhe aparece o objeto, a consciência o nega ao posicioná-lo em relação a si mesma, ao reduzir a sua essência a uma relação a uma consciência que a tudo capta da trama da utilidade, e esse movimento se repõe indefinidamente. Como observa Hypolitte, “o que caracteriza a relação de utilidade (...) é a passagem perpétua de um momento a outro, mas não sua completa unificação”<sup>351</sup>. Mas vejamos bem: um objeto aparece à consciência, a pura intelecção o constitui como um objeto... útil. Assim, quando Hegel escreve que “o útil exprime essa natureza da pura intelecção no desdobramento de seus momentos, ou seja, exprime-a

---

<sup>347</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, pp. 430-431. Trad. Paulo Meneses et alii. 7 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012, p. 401.

<sup>348</sup> Ibid., p. 428. Trad. p. 399.

<sup>349</sup> Ibid., p. 431. Trad. p. 401.

<sup>350</sup> Ibid., p. 429. Trad. p. 399

<sup>351</sup> HYPOLITTE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi et alii. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 478.

como objeto”<sup>352</sup>, fica claro que o objeto útil é aquele objeto *constituído* sob a égide da utilidade, aquele que emerge desse movimento dos três momentos que a pura intelecção perfaz (o em-si, o para-Outro e o para-si) e que, dessa forma, a exprime como um *essente*, como algo, um objeto.

“Na utilidade, a consciência encontrou o seu conceito”<sup>353</sup>, contudo, como a pura intelecção ainda permanece no domínio do ser, isto é, ainda separa a consciência e objeto, o conceito, “de um lado, é ainda objeto, e de outro, e por isso mesmo, é ainda fim, em cuja posse a consciência ainda não se encontra imediatamente. A utilidade é ainda um predicado do objeto, não é, ela mesma, sujeito; ou seja, não é sua efetividade única e imediata”<sup>354</sup>. No mundo da utilidade, ainda resta uma objetividade não completamente assumida pela consciência-de-si, um resquício da coisa-em-si, quando o si da consciência abarcar conscientemente todos os momentos da pura intelecção, ou seja, quando o em-si do objeto for assimilado ao si da consciência, então se terá revogado o último véu da objetividade, reduzida a uma aparência, então, vazia. Essa revogação do último véu de que se travestia a objetividade é a revolução da efetividade: revolução porque se revolve por dentro a efetividade do mundo já reduzido à relações de utilidade, de forma que a consciência então se dá conta de que as relações de utilidade eram relações postas por ela, não relações de propriedades das coisas a ela. O mundo da utilidade se desvela para a consciência-de-si e o que a consciência encontra, nesse desvelamento, não é outra coisa que senão a si mesma.

Assim, se o útil era só a alternância de momentos que não retornavam à sua própria unidade, e por isso era ainda objeto para o saber, agora deixa de ser isso: pois o saber mesmo é o movimento daqueles momentos abstratos: - é o Si universal, tanto o seu Si como o Si do objeto; e enquanto universal, é a unidade, que a si retorna, desse movimento<sup>355</sup>.

Rasgado o último véu da objetividade, o que resta é o saber de que a utilidade era, na verdade, um predicado que a consciência ativamente excogitava, ou seja, de que o último predicado dos objetos (a que o Iluminismo havia reduzido o mundo objetivo) não é um predicado dos objetos, mas da consciência. O útil deixa de ser objeto de um saber para ceder lugar ao movimento que o constitui: ao despertar para o fato de que “o saber

---

<sup>352</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes, op. cit.*, p. 429. Trad. p. 399.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 431. Trad. p. 401.

<sup>354</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 432. Trad. p. 402.



mesmo é o movimento daqueles momentos abstratos”<sup>356</sup>, o círculo que não fechava (lembramos que partíamos incessantemente de um si do objeto para um si da consciência) pode então se fechar e, desse modo, alcançar a unificação do si do objeto com o si da consciência. O útil como objeto de um saber desvanece e o saber passará a ser, por seu turno, um saber do próprio movimento que constituía esse objeto como útil. “A consciência, escreve Hegel, é puro conceito – o contemplar-se de Si no Si, o absoluto ver-se a si mesmo em dobro. A certeza de si é sujeito universal, e seu conceito que-sabe é a essência de toda efetividade”<sup>357</sup>. O si do objeto, ao qual a consciência se contrapunha como um momento é abarcado por ela como seu próprio Si, e o Si da consciência descobre que não é apenas o Si dessa consciência singular, mas um Si universal que, como tal ou enquanto tal, abarca a toda a efetividade e lhe subjaz. A consciência que o espírito alcança, desse modo, torna-a puro conceito: ele é a essência da consciência-de-si e do objeto, enfim, ele é “essência de toda efetividade”. Quando a objetividade do mundo da utilidade se resolve no seio do sujeito que àquela objetividade se reportava, então estamos no ponto de viragem em que se passa de uma figura da consciência para outra. Como escreve Hegel, “já aconteceu em si essa revogação da forma da objetividade do útil; e dessa revolução surge agora a revolução efetiva da efetividade – a nova figura da consciência, a *liberdade absoluta*”<sup>358</sup>.

### **A liberdade absoluta e a vontade empiricamente universal**

O Iluminismo havia reduzido todo o mundo do *Ancien Régime*, sua monarquia e seus parlamentos, suas instituições e seus estamentos, seus costumes e suas leis, à relações de utilidade: “em geral, [escrevia Hegel,] toda a subsistência e vigência dos membros determinados da organização do mundo efetivo e do mundo da fé retornaram a essa determinação simples [da utilidade] como a seu fundamento e espírito”<sup>359</sup>. Nenhum desses “membros determinados da organização do mundo efetivo” permaneciam, frente à consciência ilustrada, como coisas em-si e para-si-mesmas, nenhum se sustentavam por si mesmos senão nessa gramática abstrata das relações de utilidade. No mundo atravessado pelos olhos da consciência ilustrada, o que é, é útil, e o que não pode se

---

<sup>356</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>357</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>358</sup> Ibid., p. 431. Trad. p. 401.

<sup>359</sup> Ibid., loc. cit.

justificar em termos de utilidade, simplesmente não é. “A monarquia absoluta já não é admitida como monarquia de direito divino; não tem mais sentido senão enquanto é útil. A substância social – para empregar a terminologia de Hegel - ainda é aí, mas ser ser-aí não é um ser-em-si; é preciso justificá-lo mostrando sua utilidade”<sup>360</sup>. Quando a consciência ilustrada se descobre como “a essência de toda efetividade” e que, desse modo, toda a efetividade não passa de expressão de sua vontade, que todas as diferenças perpetradas no registro do mundo objetivo não são senão fruto da negatividade do conceito, então a consciência pode se livrar do último estranhamento que ela ainda mantinha com o mundo e dissolver o mundo utilitarista do Iluminismo no seio da vontade: a teoria da *Aufklärung* reduzira o mundo ao denominador comum da utilidade, a sua prática – a liberdade absoluta - o volatilizará.

A liberdade absoluta, escreve Hegel,

é a consciência-de-si que se compreende de modo que sua certeza de si mesma é a essência de todas as “massas” espirituais, quer do mundo real, quer do supracosmético; ou, inversamente, de modo que a essência e a efetividade são o saber da consciência sobre si mesma. Ela é consciente de sua pura personalidade, e nela de toda realidade espiritual: e toda realidade é só espiritual. Para ela, o mundo é simplesmente a sua vontade, e essa é vontade universal<sup>361</sup>.

O saber que a consciência tem do mundo não é outra coisa que um saber de si mesma e esse saber, portanto, não é de um determinado objeto, de uma coisa numa determinada forma: é um saber de si mesma como essa pura negatividade que reduzira o mundo à relações de utilidade e, por fim, reduzira a própria utilidade a uma propriedade que ela – a consciência - ativamente imprimia. Trata-se de um saber, portanto, de sua pura personalidade, a qual a realidade se reduzira, um saber, para dizer numa palavra, de sua pura negatividade. Quando Hegel escreve que “toda a realidade é só espiritual”, o que se tem em vista é que toda a realidade se torna, para a consciência, uma expressão de sua própria vontade. O pensamento do Si universal é vontade: não a vontade singular dessa ou daquela consciência, mas vontade universal, essência de *toda* a efetividade.

“E, sem dúvida, escreve Hegel, não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento tácito ou representado, mas é a vontade realmente universal, vontade de todos os Singulares enquanto tais”<sup>362</sup>. A liberdade absoluta implica uma compenetração

---

<sup>360</sup> HYPOLLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, op. cit., p. 483.

<sup>361</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 432. Trad. p. 402.

<sup>362</sup> *Ibid.*, loc. cit.

total e imediata da vontade realmente universal e da vontade dos singulares, implica, enfim, uma redução da vontade universal à “vontade de todos os singulares enquanto tais”: a vontade geral transmuta-se, nesse mal-entendido, numa vontade comunitária onde a sua universalidade não se deve, mais, à sua racionalidade intrínseca, mas sim ao fato de ser a expressão acorde de todas as vontades tomadas *em conjunto*. Aqui encontra-se a raiz do assim chamado mal-entendido jacobino acerca da vontade geral reousseauniana<sup>363</sup>, que será levado, sob a égide dos revolucionários, à testa do Estado, mal-entendido a partir do qual pretendem refundá-lo como expressão, portanto, das vontades tomadas singularmente, cumpre dizer, refundá-lo *contratualmente*, como um contrato entre todas as vontades que *compõem* a vontade geral.

Nascida da revolução interna da pura inteligência do Iluminismo por meio do qual se desvendou, para a consciência, que seu Si e o Si universal eram uma só e mesma essência, é em posse desse saber que a liberdade absoluta procurará a sua efetivação. Sua efetivação será, portanto, de tal ordem que a universalidade do Si enquanto tal deverá se encontrar, em sua inteireza, na particularidade do Si particular que age, noutras palavras, a vontade particular deverá ser a expressão direta da vontade universal e a vontade universal, a vontade de todos os singulares enquanto tais. E cada vontade singular, “cada qual” só poderá ser “vontade efetiva autêntica”, ou seja, universal, se a sua efetivação contiver, nesse ato, a integralidade do universal: “cada qual” agirá, enquanto liberdade absoluta, portanto, não como uma parte do universal que age, mas como o universal enquanto tal.

Com efeito, a vontade é em si a consciência da personalidade, ou de um “Cada qual”, e deve ser como esta vontade efetiva autêntica, como essência autoconsciente, de toda e qualquer uma personalidade, de modo que cada uma sempre indivisamente faça tudo; e o que surge como agir do todo é o agir imediato e consciente de um “cada qual”<sup>364</sup>.

Ora, como na liberdade absoluta “cada qual” não pode fazer senão tudo, porquanto não fazer tudo seria, evidentemente, retroagir a uma vontade que é expressão limitada do

---

<sup>363</sup> O núcleo dessa figura fenomenológica da liberdade absoluta resulta da estilização dos termos do resultado da cláusula principal do *Contrato Social*, - a alienação, por parte de cada associado, de todos os seus direitos à comunidade, - cuja contrapartida é a cláusula de que “cada um de nós recebe conjuntamente cada membro como parte indivisível do todo”. Segue-se daí que cada vontade singular se identifica imediatamente à vontade universal “enquanto participante da autoridade soberana”, de sorte que o indivíduo nesta condição de cidadão supera a limitação da sua tarefa particular na divisão social do trabalho, apara seus interesses egoístas e passa a agir como parte indivisível do povo soberano”. MÜLLER, M. L. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror. In: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos. Ano 5, nº 9. (2008), p. 84.

<sup>364</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 432-433. Trad. pp. 402-403.

universal, todo o mundo da efetividade se colapsa perante ela, porque o mundo da efetividade não é outra coisa que expressões limitadas do universal. Por esse meio, escreve Hegel,

essa substância indivisa da liberdade absoluta se eleva ao trono do mundo sem que poder algum lhe poça opor resistência. Por ser só a consciência, na verdade, o elemento em que as essências espirituais ou potências têm sua substância, colapsou todo o seu sistema que se organizava e mantinha pela repartição em “massas” (...) <sup>365</sup>.

Lembremos o que Hegel escrevia nos parágrafos finais do capítulo que antecede àquele que aqui temos em tela: “quando, porém, chegam as oposições [do mundo da utilidade] ao ápice do conceito, a fase seguinte será aquela em que colidem uma com a outra, e em que o Iluminismo saboreia os seus frutos” <sup>366</sup>. Os frutos que o Iluminismo aqui saborei, bem o sabemos, são aqueles amadurecidos no bojo da negatividade da liberdade absoluta: da colisão da autoconsciência da liberdade absoluta com a efetividade temos o primeiro desses frutos: a dissolução de todas as divisões em que o todo anteriormente se organizava, a desintegração de todas as estruturas do mundo do *Ancien Régime*; da colisão no interior da própria consciência entre a vontade singular e a vontade universal, teremos o derredadeiro fruto (e por certo, o mais amargo) que o Iluminismo saborei: o terror revolucionário, que trateremos mais a frente.

Ao se “elevar ao trono do mundo”, não há nada que possa resistir à negatividade da liberdade absoluta, nada há no mundo anterior que posso se justificar perante ela. Se antes o mundo ainda se justificativa em termos de utilidade, como é possível que algo se justifique, em sua expressão limitada, como adequado à liberdade absoluta?

Na liberdade absoluta são assim eliminados todos os “estamentos” que são as potências espirituais, em que o todo se organizava. A consciência singular, que pertencia a algum órgão desses, e no seu âmbito queria e realizava, suprimiu suas barreiras <sup>367</sup>.

A consciência singular entendida como liberdade absoluta se destaca do lugar onde se encontrava e que era, então, a expressão limitada do todo que a antecedia e a transpassava, para se elevar à vontade universal, à uma participação total, não limitada, no todo. Se nenhuma obra limitada pode ser a expressão adequada da universalidade da vontade, então somente uma obra total poderá sê-lo:

---

<sup>365</sup> Ibid., p. 433. Trad. p. 403.

<sup>366</sup> Ibid., p. 429. Trad. p. 400.

<sup>367</sup> Ibid., p. 433. Trad. p. 403.

cada consciência singular se eleva da esfera à qual estava 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 só pode objetivar-se em um trabalho que seja trabalho total<sup>368</sup>.

Suprimidas, portanto, todas as diferenças em que o mundo efetivo se repartia, superadas todas as barreiras que se antepunha à consciência como limitações de seu agir e de seu ser, o que resta não é mais um mundo objetivo, que por certo já não passa de um “cadáver da independência desvanecida do ser real”<sup>369</sup>, mas tão só o “movimento da autoconsciência universal dentro de si mesma”<sup>370</sup>, ou seja, o movimento simétrico e recíproco da consciência e a vontade universal, que “adentra a dentro de si mesma, e é vontade singular”<sup>371</sup>, e da consciência e vontade singular, que se compreende imediatamente como consciência e vontade universal. Essa vontade particular, superado o lugar que ocupava nas “massas espirituais” do mundo pré-revolucionário, coloca-se imediatamente no registro da vontade universal – da vontade geral revolucionária – e é a partir daí, desse lugar, que ela pretende, então, objetivar-se, isto é, entrar imediatamente na efetividade, ser efetiva e reconstruir a partir da universalidade da vontade o mundo objetivo. Ela não pode, com efeito, como vontade singular imediatamente universal criar nada que não seja universal, ela não objetivar-se em nada que não seja um “trabalho total”. Assim, observa Hegel, “ao passar à atividade e ao criar objetividade, nada faz de singular, mas somente leis e atos-de-Estado”<sup>372</sup>. A liberdade absoluta não admite nada de singular, nada que reponha no seio da liberdade e da consciência a diferença e mediação, porque, claro está, qualquer diferença seria uma partição do universal, qualquer mediação a negação da objetivação imediata da universalidade da vontade.

O que seria de se esperar, uma vez pulverizado o mundo pré-revolucionário, seria que da autocompreensão da consciência como essência de todo o mundo objetivo e da liberdade da vontade como seu solo emergiria um mundo objetivo, reconstruído todo ele segundo esse saber da consciência que atravessaria a toda a obra constituída pela vontade. Esse mundo seria a liberdade que se diferenciou em um ser-outro, ser-outro que não seria nada mais que a liberdade contemplando-se na forma de um objeto, de uma “susbtância

---

<sup>368</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>369</sup> Ibid., p. 434. Trad. pp.403-404

<sup>370</sup> Ibid., loc. cit. Trad. p. 404.

<sup>371</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>372</sup> Ibid., loc. cit.

essente”<sup>373</sup>, “ser permanente”<sup>374</sup>, de massas espirituais que reconstituíriam novamente o mundo da objetividade não mais estranho ou opaco à consciência, numa palavra, não mais alienado. “Essas massas seriam”, segundo Hegel,

de uma parte, as coisas-de-pensamento [*Gedankendinge*] de um poder separado em legislativo, judiciário e executivo; de outra parte, porém, as essências reais que se encontram no mundo real da cultura, e que para uma observação mais atenta do conteúdo do agir universal seriam as “massas” particulares do trabalho, que serão posteriormente diferenciadas como “estamentos” mais específicos<sup>375</sup>.

Isso seria o que esperaríamos da liberdade que chegou à consciência de si como essência do mundo e que, portanto, agora aspira reconstruí-lo segundo seus parâmetros. E isso é o que a autoconsciência da liberdade absoluta também pensava de si mesma: que embora diante dela soçobrasse todo o mundo da *Ancien Régime*, ela poderia reconstruir todo o mundo da cultura e da fé, agora à sua imagem e semelhança. Contudo, essa aspiração será cerceada já na sua raiz: com efeito, “a personalidade, posta no elemento do ser, obteria a significação de uma personalidade determinada; deixaria de ser uma autoconsciência universal, na verdade”<sup>376</sup>. Reconstruir o mundo da efetividade, com suas instituições estatais e sociais, com seu sistema de governo e seus estamentos, seria reintroduzir uma limitação, erigir novamente uma barreira entre a consciência singular e a transparência da universalidade para a qual ela imediatamente se transpõe na sua “ação recíproca”<sup>377</sup> consigo mesma.

Ora, a leitura jacobina radical do conceito rousseauísta de vontade geral se transmuta, no curso da Revolução Francesa, numa crítica implacável da noção de representação política, evocando, nessa crítica, a sua filiação primeira – o próprio filósofo de Genebra. É bem sabido que Rousseau rechaça no *Contrato Social* a noção de representação política no que se refere ao poder soberano do povo de dar a si mesmo a sua própria lei: “a soberania”, escrevia ele, “não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ou é a mesma, ou é outra – não existe meio-termo”<sup>378</sup>. Hegel retoma, na construção fenomenológica da figura da consciência enquanto liberdade absoluta, a

---

<sup>373</sup> Ibid., p. 435. Trad. p. 404.

<sup>374</sup> Ibid., p. 434. Trad. p. 404.

<sup>375</sup> Ibid., pp. 434-435. Trad. p. 404.

<sup>376</sup> Ibid., p. 435. Trad. p. 405

<sup>377</sup> Ibid., p. 434. Trad. p. 404

<sup>378</sup> ROUSSEAU, J.-J. *O Contrato Social*. Trad. Antonio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 114.

radicalização revolucionária pela qual a vontade geral quer ser “empiricamente universal”. Com efeito, Hegel já havia observado que autoconsciência como pura personalidade “não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento tácito ou representado”<sup>379</sup>, mas uma “vontade realmente universal, vontade de todos os singulares enquanto tais”<sup>380</sup>. Essa alusão breve e circunscrita à noção de representação política – interpretada por Hegel, aqui, nos marcos da teoria da representação política kantiana (“assentimento tácito”) e de Sieyès (a vontade geral representativa) – ganha todos os seus contornos e delimitação mais precisa quando, no curso da exposição, a liberdade absoluta se converte num bloqueio à emergência de qualquer ordenamento social e político da sociedade, em que ela se aprofunda de tal modo que se coloca na iminência – nos passos da argumentação hegeliana – do aparecimento do terror revolucionário e sua fúria de destruição.

Com efeito, o elemento novo que aqui aparece em relação à autocompreensão da consciência como liberdade absoluta é que a obra total a que ela aspira e o agir total, que ela ambiciona, não se traduzem, não podem se traduzir nem mesmo em “leis e ações-de-Estado”<sup>381</sup>, que ela pensara que lhe corresponderia. Em sua radicalidade, a liberdade absoluta é uma crítica a toda e qualquer forma de mediação entre a vontade singular e universal, ou seja, a toda e qualquer forma de representação política, mas também uma crítica, no limite, a toda e qualquer forma de ação política da vontade universal, ou seja, uma crítica consequente a toda e qualquer forma de objetivação do próprio universal enquanto tal. Vejamos esses aspectos mais de perto.

Essa autoconsciência da liberdade absoluta, escreve Hegel,

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 legislativo 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*] e apresentado idealmente [*vorgestellt*], não é efetivo; onde é por procuração [*vertreten*], o Si não é<sup>382</sup>.

---

<sup>379</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 432. Trad. p. 402.

<sup>380</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 434. Trad. p. 404.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 435. Trad. p. 405. Tradução modificada: optamos por traduzir “vorgestellt” por “apresentado idealmente”, seguindo a tradução francesa de J. Hypollite, para preservar a distinção entre “repräsentiert” e “vorgestellt”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. J. Hypollite. Paris: Aubier, 1941, p. 134.

Em sua radicalidade, a vontade geral aninhada no conceito de vontade universal se configura como uma crítica i) à noção kantiana de representação política, ii) à estilização ousada e inovadora da vontade geral sob a pena do abade de Sieyès e, por fim, iii) uma crítica à própria ação da vontade geral que, para agir, precisará se concentrar em uma vontade singular. Esses três tempos captados como que em movimento no parágrafo acima põem à luz o triplo registro em que a crítica perpetrada pela autoconsciência como liberdade absoluta opera: ela é uma crítica à representação de um poder não eleito que age “como se” fosse a vontade universal, em seguida ela é também uma crítica a um poder que age por representantes eleitos como parte e parte representativa da vontade universal e, por fim, uma crítica à ação de todas as vontades agindo como vontade universal.

Esquadrinhemos de perto esses três tempos da crítica às noções de representação política, a fim de compreender a agudeza e a amplitude desse registro prático-crítico em que uma etapa do processo revolucionário é interpretado em termos de uma dialética da autoconsciência da liberdade absoluta e em que, através dele, Hegel procura urdir immanentemente a sua crítica à ideia de representação política deslocada do seu arcabouço social.

Kant e a vontade geral representada.

Como observa Terra, a concepção de soberania assume, na pena de Kant, uma polissemia que propicia ao filósofo, no seu manejo, explorar a relação entre direito natural e formações Estatais concretas por meio de diversas abordagens<sup>383</sup>. A soberania, “a vontade concordante e unificada de todos”<sup>384</sup> por meio da qual o povo dá-se a si mesmo a sua lei, ou seja, por meio da qual “cada um decide sobre todos e todos sobre cada um”<sup>385</sup> assemelha-se, segundo essa perspectiva, ao próprio poder legislador, figura a qual ela vem de certo modo se identificar, porquanto “o poder legislativo só pode pertencer à vontade unificada do povo”<sup>386</sup> e “somente a vontade unificada do povo pode ser legisladora”<sup>387</sup>.

---

<sup>383</sup> Cf. TERRA, R. R. *A Política Tensa: Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995, pp. 46, 50-51. Cf. tbm: \_\_\_\_\_. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003, pp. 113-114.

<sup>384</sup> KANT, I. *Doutrina do Direito*. Trad. Clélia Aparecida Martins. In: *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, §46, p. 120.

<sup>385</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 119

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 120



Contudo, se a soberania é assim definida, o que ela explicita - e isso é fundamental na elaboração filosófica da concepção de soberania no pensamento kantiano - é que a soberania *provém* do povo, que, portanto, a ideia de uma vontade geral unida do povo estará na base da legislação racional. Isso não significa dizer, contudo, que ela assim se encontrará *expressa* nos marcos da efetividade, que o povo enquanto tal (o povo, empiricamente falando) terá nas suas mãos o poder legislativo e o exercerá imediatamente. Como observa Kant,

“os três poderes do Estado, que decorrem do conceito de uma comunidade política em geral (*res publica latius dicta*), são apenas relações da vontade unificada do povo que procede *a priori* da razão, e uma ideia pura de um chefe de Estado, que possui realidade prática objetiva. Mas este chefe (o soberano) é até aqui apenas um *produto do pensamento* (que representa o povo inteiro), já que ainda falta uma pessoa física que represente o poder público supremo e proporcione a essa ideia eficácia sobre a vontade do povo<sup>388</sup>.

O soberano, como tal, é uma ideia “que representa o povo inteiro” como encarnação, melhor dizendo, como a própria lei racional, porque procedendo “a priori da razão”. Nesse sentido, a soberania não está ligada estritamente a nenhuma das três formas de poder que nada mais são que “formas de relação da vontade unificada do povo”, senão que permanece de algum modo como o fundamento de todas elas. Mais ainda: o soberano é um “produto de pensamento” que, como tal, ou seja, como ideia, não tem efetividade, não tem eficácia sobre o povo: a soberania é uma ideia que baliza. Para ter eficácia, a ideia de soberano precisa se exprimir de algum modo, se expressar por algum meio: esse meio será aquele que representa o soberano, numa palavra: seu *representante*.

Kant cuida de separar, com efeito, as formas de governo, isto é, as formas pelas quais o governo supremo é exercido, tendo por base a própria noção de representação: ali onde não há um sistema representativo de governo (ou seja, onde quem faz a lei é o mesmo que a executa e, assim, mistura a universalidade da lei com a particularidade de sua execução, impingindo àquela toda sorte de arbitrariedades), pode-se dizer que há um governo despótico; onde o governo é representativo (ou seja, onde o soberano e quem o representa não são a mesma pessoa, não se confundem), diz-se que há um governo republicano. Como observa Terra,

o termo representação está vinculado, na caracterização da forma republicana de governo, à atribuição dos poderes legislativo e executivo à pessoas distintas: a dificuldade que se apresenta consiste em saber por

---

<sup>388</sup> Ibid., §51, p. 145

que a separação dos poderes constituiria um sistema representativo, e quem representaria a quem. Alguns textos apontam claramente para a representação popular por meio de deputados: “Toda verdadeira república é, e não pode ser senão um sistema representativo do povo, que em seu nome cuida dos seus direitos, pela união de todos os cidadãos por meio de seus delegados (deputados)” (*Rechtsl.*, VI, §52, 341). Outros textos, entretanto, indicam como representante o chefe do Estado, “cuja vontade, apenas por que representa a vontade geral do povo, dá ordens aos súditos como cidadãos” (*Theor. Prax.* VIII, 304). Tanto os deputados como o chefe de Estado representam o povo, e assim talvez se possa compreender a insistência na distinção entre legislador e executor, na caracterização do republicanismo<sup>389</sup>.

Desse modo, Kant poderá explorar as diversas perspectivas enfeixadas nessa representação do soberano por meio da qual esse tem eficácia sobre o povo. Em uma perspectiva o povo será o próprio soberano, mantida porém a distinção entre povo e legislador, de forma que o povo exercerá a sua soberania por meio de representantes eleitos que agem, por conseguinte, em seu nome, isto é, representam-no; em outra perspectiva, o próprio governo assume as prerrogativas da soberania, sendo mantida somente a exigência “de que o legislador deve agir “como se” fosse a expressão da vontade do povo”<sup>390</sup>, o que significa que ainda aqui a soberania “popular” está de algum modo resguardada: mesmo que em sua manifestação empírica a soberania não seja do povo, é a esse que de algum modo ela remonta e é na ideia de uma “vontade unificada do povo” que está sua inspiração.

Ora, é sobretudo à ideia de um chefe de Estado que representa o povo porquanto age em conformidade à vontade geral que Hegel parece ter diante de si quando retoma, no âmbito da figuração fenomenológica da autoconsciência da liberdade absoluta, a crítica à noção de representação em seu sentido kantiano. Como escreve Hegel, “essa autoconsciência não deixa que a defraudem na [sua] efetividade pela representação da obediência sob leis dadas por ela mesma”, o “pensamento vazio da vontade”<sup>391</sup> com que Hegel qualifica a vontade geral kantiana, “que se põe no assentimento tácito ou representado” ou seja, que assente a uma lei não porque seja o povo empiricamente falando que a elaborou, mas porque essa lei preenche os requisitos da ideia de uma vontade geral do povo unido, enfim, de uma ideia a priori da razão legisladora, é uma lei que o próprio povo daria a si mesmo. É contra esse “assentimento tácito” de uma lei que foi elaborada *como se* provindo da vontade geral que a liberdade absoluta se insurge.

---

<sup>389</sup> TERRA, R. R. *A Política Tensa*, op. cit., p. 67.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 47

<sup>391</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 432. Trad. p. 402

Ao se voltar contra a teoria da representação política de matriz kantiana, a liberdade absoluta se afigura como uma crítica radical da *Ideia* (assim mesmo, em maiúscula, em sentido estritamente kantiano) de povo soberano: a liberdade absoluta recusa uma soberania representada, porquanto reconhece apenas uma soberania imediata; recusa a ideia de soberania popular como inspiradora e marco regulatório, porquanto reconhece-a apenas como força pura de autoefetivação que não se *re-presenta*, mas se *apresenta* a si mesma enquanto tal<sup>392</sup>, enfim recusa a concepção kantiana de um contrato originário como simples ideia da razão, porquanto procura reatualizá-lo em ato e de um só golpe na fundação da república revolucionária. Em resumo, a concepção kantiana de soberania popular pensada sob a chave do “como se” não preenche as exigências da liberdade absoluta de uma soberania popular, digamos, “enquanto tal”, transparente e contínua a si mesma em sua efetivação: ou a vontade universal se apresenta enquanto tal, ou não é vontade universal; qualquer representação simplesmente interporia um véu que mascararia, no fundo, a total usurpação do seu lugar: “onde o Si é somente representado”, escreve Hegel, “o Si não é”<sup>393</sup>.

Sieyès e a vontade geral representativa.

É impossível falar da Revolução Francesa sem tratar do nome de Sieyès. Esse abade, que nem fora assim, como pontua Furet, tão maltratado pelo *Antigo Regime*, converteu-se numa espécie de símbolo da Revolução – menos por suas ações, é preciso reconhecer, que por suas ideias e reflexões -, sendo os três panfletos por ele publicados nas imediações da convulsão revolucionária uma espécie de “filosofia revolucionária em

---

<sup>392</sup> Nos valem, aqui, no manejo desses termos, de uma aproximação com interpretação que deles nos oferece J. A. Giannotti no âmbito de suas investigações lógicas em seu *Apresentação do Mundo*. Conforme escreve o filósofo, “a representação configura uma situação e a apresentação assegura que as partes dessa representação possuem realidade, isto é, apresentam conteúdos da mesma situação” (GIANNOTTI, J. A. *Apresentação do mundo: Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 23). A realidade *apresenta* como síntese no real aquilo que o juízo *representa* na forma de uma síntese proposicional, ou ainda, e mais sucintamente: a realidade *apresenta* aquilo que é *representado* no juízo. Traçando um paralelo entre esses termos e a crítica jacobina à ideia de uma soberania representada, poderíamos compreender essa como uma recusa da ideia de que o monarca poderia representar a vontade geral porque representaria, em seu ato legislador, a mesma síntese a que a vontade soberana empiricamente falando (isto é, do povo enquanto tal) chegaria, ou seja, a mesma lei que ele, o povo enquanto tal, apresentaria a si mesmo. Para a autoconsciência da liberdade absoluta, a soberania, a vontade geral não se presta a ser pensada em termos de uma representação, mas apenas de uma apresentação: não se representa para o povo o poder de que ele seria dotado, mas se apresenta, para ele e por ele mesmo, esse poder de que ele é o único depositário.

<sup>393</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 435. Trad. p. 405

nome do Terceiro Estado”<sup>394</sup>, panfletos cujo impacto sobre os eventos que a eles se sucederam são impressionantes, gozando, talvez, de poucos paralelos na história.

Hegel possuía em sua biblioteca um exemplar do *Qu'est-ce que le Tiers État?* e, como observa Müller, a sua descrição da situação francesa pré-revolucionária lembram aquelas oferecidas por Sieyès no referido panfleto<sup>395</sup>. O panfleto, o último de uma série de três publicados entre 1788 e 1789, configura-se como uma espécie de teoria político-constitucional, porquanto amalgama uma espécie de teoria da formação do corpo político – de premissa francamente liberal - com uma teoria do governo representativo fortemente enraizado na noção de uma vontade comum – tomada de Rousseau, mas profundamente alterada na pena de Sieyès. Com efeito, para Sieyès, a formação do corpo político remonta a um disperso de indivíduos privados com interesses particulares que se resolvem pela associação, constituindo assim o corpo político, ou seja, a nação, a qual Sieyès define, já no final do primeiro capítulo do panfleto, como “um corpo de associados que vivem sob uma lei *comum* e representados pela mesma *legislatura*”<sup>396</sup>. Já em sua noção de nação Sieyès antecipa um traço fundamental de sua teoria constitucional: a representação política. A operação conceitual de Sieyès será, nesse plano, conectar a noção de vontade geral de inspiração rousseauísta com aquilo que Rousseau negava peremptoriamente: a possibilidade de que a vontade geral pudesse ser representada.

Sieyès distingue três épocas na formação das sociedades políticas: a primeira delas remonta à fundação da nação e ao aparecimento do poder político, nascido da vontade dos homens de se associarem; porém, como ainda não há a ideia de que o poder deve ser exercido como um mandato público, temos um “jogo das vontades individuais” no exercício do poder - essa é a época da *vontade individual*; a segunda época marca uma transição de uma associação governada pelo arbítrio para uma comunidade que se dá uma constituição; corresponde, assim, ao aparecimento da ideia de que a vontade comum está na base do poder político, do seu exercício e sua legitimidade, e os homens decidem em comum o que é do interesse da comunidade, sobre os bens públicos e suas vantagens –

---

<sup>394</sup> FURET, F. *The French Revolution: 1770-1814*. Blackwell Publishers, 1996, p. 46

<sup>395</sup> MÜLLER, M. L. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, op. cit., p. 78.

<sup>396</sup> SIEYÈS, E. J. *Qu'est-ce que le Tiers-État?* In: In: \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que le Tiers-État précédé de L'Essai sur les privilèges*. Édition numérique réalisée le 23 décembre 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada, dans le cadre de la collection “Les classiques des sciences sociales”. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/sieyes\\_emmanuel\\_joseph/qu\\_est\\_ce\\_que\\_tiers\\_etat/que\\_est\\_de\\_que\\_1\\_e\\_tiers\\_etat.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/sieyes_emmanuel_joseph/qu_est_ce_que_tiers_etat/que_est_de_que_1_e_tiers_etat.pdf). Acesso em: 16 de Março de 2020. p. 38

essa é a época da *vontade comum*; a terceira e última época é aquela em que as sociedades se distenderam de tal forma e de tal forma se complicaram os afazeres particulares que se torna inviável todos participarem do exercício da vontade comum. Então, observa Sieyès, os homens “separam tudo o que é preciso para velar e prover aos cuidados públicas, confiando o exercício desta porção da vontade nacional, e, conseqüentemente, do poder, a alguns dentre eles. Eis nos na terceira época, a saber, àquela do governo exercido por procuração”<sup>397</sup> – trata-se então da terceira e última época, a época da *vontade comum representativa* (*volonté commune représentative*).

Como frisa Pasquale Pasquino, a defesa do governo representativo – seguida de par, no caso de Sieyès, de uma recusa radical da democracia direta – está muito pouco ligada à ideia de que os Estados se tornaram grandes demais para todos participarem do governo; o que justifica a necessidade, melhor dizendo, a adequação do governo representativo é que esse é aquela forma de governo que melhor corresponde ao advento da sociedade moderna em seu triplo registro: uma sociedade cuja *forma* é talhada pela divisão do trabalho, cujo *conteúdo* é aquele de uma sociedade comercial que tranforma o Estado num enorme celeiro, e cujo *fim* é justamente a produção e o consumo de riquezas<sup>398</sup>. Não é que os Estados cresceram demais a ponto de inviabilizar a participação direta de todos nas deliberações políticas: o que aconteceu foi uma mudança na própria estrutura da sociedade. Sieyès, que fora um voraz leitor da economia política inglesa – sobretudo de Adam Smith – transplanta para sua teoria político-constitucional a divisão do trabalho de tal sorte que, se a sociedade como um todo é repartida em diversos ramos de trabalho, a própria atividade política se insere como um desses ramos, uma espécie de ramo especializado de trabalho incumbido exclusivamente da tarefa “de velar e prover aos cuidados públicas”. Essa tarefa se constitui, por isso mesmo, como uma porção da vontade nacional, uma porção que é, contudo, *representativa* da mesma. Não se trata, por conseguinte, de uma porção que representa os vários setores da sociedade em seus interesses particulares, mas sim uma porção que, em sua tarefa, não se vincula

---

<sup>397</sup> SIEYÈS, E. J. *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, op. cit., p. 83

<sup>398</sup> PASQUINO, P. Emmanuel Sieyes, Benjamin Constant et le “gouvernement des modernes”: Contribution à l'histoire du concept de représentation politique. In: *Revue française de science politique*, 37<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup>2, 1987. pp. 219-220.

imediatamente a seus eleitores, mas ao interesse da nação enquanto tal, enfim, à vontade nacional<sup>399</sup>.

Como observa Sieyès, no governo por procuração

1ª) a comunidade não se despoja do direito de sua vontade: é sua propriedade inalienável; o que ela pode é confiar a outro o seu exercício. (...); 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 franqueado aos delegados mudar os limites do poder que lhe foi confiado. Entendemos que essa faculdade seria contraditória consigo mesma. Distingo a terceira época da segunda, na medida em que não é mais a vontade comum *real* que age, mas uma vontade comum *representativa*. Dois caracteres indeléveis lhe pertencem, é preciso repetir: 1º) esta vontade não é plena e ilimitada dentro do corpo de Representantes, é somente uma parte da grande vontade comum nacional; 2º) os delegados não a exercem como um direito próprio, pois ela é o direito de outro; a vontade comum é comissionada<sup>400</sup>.

Assim, Sieyès procura manter a noção rousseauísta de que a vontade geral não pode ser alienada sem, contudo, se alinhar a uma recusa da representação política, sem descuidar da necessidade historicamente verificada e sociologicamente fundada de a vontade geral ser comissionada a representantes eleitos, isto é, ser representada. Ora, é contra isso que a vontade geral interpretada como liberdade absoluta se volta, fazendo valer, como observa Müller, a tese rousseauísta da irrepresentabilidade da vontade geral<sup>401</sup>.

“A autoconsciência não deixa que a defraudem na sua efetividade”, escreve Hegel, “na sua representação no legislativo e no agir universal”<sup>402</sup>. O exercício de um direito em nome de outro não passa, para a autoconsciência da liberdade absoluta, de uma fraude por meio da qual querem lhe enganar, um engodo por meio do qual procuram privá-la de sua verdadeira efetividade. O comissionamento da vontade geral a um corpo de representantes é, para a autoconsciência da liberdade absoluta, a sua própria negação: negação de seu sentido primeiro (coincidência imediata da vontade singular e universal) e de sua eficácia prática (a participação de todos e cada um, singularmente, como

---

<sup>399</sup> “Em julho de 1789, Sieyès induziu a Assembleia a declarar que os deputados não estavam ligados às instruções de seus constituintes, uma afirmação que foi repetida na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” algumas semanas depois. A Constituição de 1791 declarou que a soberania residia na nação, sendo que a Assembleia Nacional corporificava a vontade da nação, e disse claramente que “os representantes eleitos nos departamentos não serão representativos de um departamento específico, mas do todo da nação...” BIRCH, A. H. *Representation*, London: Macmillan Press, 1972. p. 46.

<sup>400</sup> SIEYÈS, E. J. *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, op. cit., p. 83.

<sup>401</sup> MÜLLER, M. L. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, op. cit., p. 88.

<sup>402</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 435. Trad. p. 405.

momento total da obra total da vontade geral), enfim, é a sua própria supressão: “onde é por procuração, o Si não é”<sup>403</sup>.

## Ação e facção

“A autoconsciência da liberdade absoluta não deixa que a defraudem (...) nem pela efetividade que consiste em dar ela *mesma* a lei e em desempenhar não uma obra singular, mas o universal *mesmo*”<sup>404</sup>. Radicalizando-se, a crítica, perpetrada pela liberdade absoluta, de todas as “fraudes” que tentam negá-la sob as máscaras da representação política, aprofunda-se ou desdobra-se em uma crítica de toda ação política, uma crítica da ação política em geral. Se na ordem da crítica à noção de representação política o que era desmascarada era uma ação *em nome* da vontade geral, uma ação feita *como se* fosse a vontade geral, o que a liberdade absoluta se tornará, agora, será a recusa da ação *da* vontade geral enquanto tal, uma recusa do agir da *própria* vontade geral. Ora,

para que o universal chegue a um ato, precisa que se concentre no uno da individualidade, e ponha no topo uma autoconsciência singular, pois a vontade universal só é efetiva em um Si que é uno. Mas dessa maneira todos os outros singulares estão excluídos da totalidade desse ato e nele só tem uma participação limitada, de modo que o ato não seria ato da efetiva autoconsciência universal<sup>405</sup>.

Para que a vontade universal tenha alguma efetividade, ela que ainda julga poder se objetivar enquanto tal, é preciso que em algum ponto dessa total compenetração imediata entre o singular e o universal se processe a alquimia da ação total no individual e singular, ou seja, que este indivíduo singular se coloque literalmente no topo da autoconsciência universal e simultaneamente o universal percorra essa individualidade e, por meio dela, se efetive, ou seja, aja. Contudo, ao se concentrar em *uma* individualidade, todas as *outras* individualidades estão excluídas, pelo menos imediatamente, desse ato. Ora como a liberdade absoluta exige uma continuidade sem cesuras entre a universalidade da vontade e sua efetividade, ou seja, como não pode, sob as exigências da liberdade absoluta, existir um ato da vontade universal no qual alguma ou algumas vontades não estejam presentes imediata e empiricamente, esse ato da vontade universal que se concentra em “um Si” para ser efetivo não passa de um ato que não é, propriamente falando, da vontade

---

<sup>403</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>404</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>405</sup> Ibid., loc. cit.

universal: reduz, ao se efetivar, à condição de vontade individual – individual, isto é, porque age - e assim deve ser desmascarado.

Ora, essa “individualidade da vontade universal”<sup>406</sup>, esse “ponto que se fixa” e no qual o universal se concentra e age não é outra coisa que o governo. E por se concentrar e agir e, nisso, excluir as demais individualidades, o governo se torna, face à vontade universal, uma “vontade determinada”<sup>407</sup> – cumpre dizer, uma *facção*. “O que se chama governo é apenas a facção vitoriosa, e no fato mesmo de ser facção reside a necessidade de sua queda, ou inversamente, o fato de ser governo o torna facção e culpado”<sup>408</sup>. Se todo ato não passa de um ato determinado e, portanto, um ato provindo não da vontade universal, mas dessa vontade singular, e assim “a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo”<sup>409</sup>, porquanto qualquer ato positivo é uma cesura, uma determinidade na (e contra a) universalidade da vontade, o mesmo vale para o governo.

Ao agir, o que o governo engendra em seu ato não é uma obra que exprime a universalidade da vontade, isto é, a totalidade de uma ação integral porque nela todos se encontram imediatamente, mas uma determinidade que *exclui*, porque nessa ação só um toma parte como agente, e ao se objetivar em algo, reintroduz justamente aquela alienação, aquela *alteridade* que a liberdade absoluta pulverizara. Ao agir, o governo pensa ser o ponto de concentração da vontade universal, mas justamente por isso – por agir – a vontade universal o abandonou, isto é, passou para o lado daquelas autoconsciências e daquelas vontades que não se encontram imediatamente nesse ato. Desmascarado como *facção* pela vontade universal, o governo também procura desmascarar – porque, lembremos, a vontade universal também está do seu lado, ele a reivindica para si – aquela vontade que contra ele se insurge. Mas se insurge como? Essa vontade que acusa o governo não é uma vontade que age, propriamente falando, porque a inação, digamos, é o fio que a ata ainda à universalidade da vontade. Ora, o único elemento que resta para o governo se apoiar em sua acusação contra as vontades que contra ele se insurgem é a *intenção*: a intenção das vontades singulares que ainda nada fizeram, mas resguardam em sua interioridade a sedição, a desconformidade mais íntima

---

<sup>406</sup> Ibid., p. 436. Trad. p. 406.

<sup>407</sup> Ibid., p. 437. Trad. p. 406.

<sup>408</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>409</sup> Ibid., p. 436. Trad. p. 405



e inescrutável contra a vontade universal de que o governo se reivindica como instância. Como Hegel escreve na *Filosofia da História*,

reinam agora os princípios abstratos da liberdade e – como ela reside na vontade subjetiva – os princípios da virtude. A virtude tem então de governar diante dos muitos que, por causa da perversidade ou dos antigos interesses (ou ainda pelo excesso de liberdades e paixões) – lhe são infieis. A virtude é aqui um simples princípio que só diferencia aqueles que estão contidos na vontade interna e os que não estão. A vontade interna, porém, só pode ser reconhecida e julgada por si mesma. Com isso, reina a suspeita. A virtude, logo que se torna suspeita, é julgada<sup>410</sup>

Se nem todos participam do governo imediatamente, todos participam dele pelo menos subjetivamente, com seu engajamento moral, porquanto todos são a vontade universal, porquanto, pelo menos em teoria, o poder estava nas mãos do povo. É esse o espírito que anima esse aprofundamento do processo revolucionário levado a cabo por Robespierre e é isso o que justifica a transformação da virtude em “critério político supremo”<sup>411</sup> ou em um “critério de avaliação da fidelidade política”<sup>412</sup>. A sincronização de todos na vontade universal é garantida, é assegurada e mantida por uma disposição de ânimo, uma *Gesinnung*, cuja forma lapidar é a virtude que só reconhece o interesse público e nele se dissolve. O reinado da virtude política, porém, corolário da elevação dos “princípios abstratos da liberdade” ao topo do governo, é coevo do reinado da suspeição geral, uma vez que a conformidade ou não a um princípio subjetivo só pode ser julgado subjetivamente e, como observa Hegel,

ser suspeito toma o lugar – ou tem a significação e o efeito – de ser culpado, e a reação externa contra essa efetividade, que reside no interior simples da intenção, consiste na destruição pura e simples desse Si essente, do que aliás nada se pode retirar senão o seu próprio ser<sup>413</sup>.

Não resta ao governo senão um agir puramente negativo: aquilo que é experimentado pela liberdade absoluta como uma “fúria de destruição”<sup>414</sup> é perpetrado pelo governo como a negação pura e simples do singular – a morte. A vontade universal, quando do lado dos indivíduos acusa o governo, quando do lado do governo, acusa os indivíduos e, na ânsia de suprimir toda a diferença que se engendra ou se esboça entre o universal e o particular, suprime o próprio particular, os indivíduos enquanto tais. Aqui, a autoconsciência da

---

<sup>410</sup> HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 532-533. Trad. p. 368.

<sup>411</sup> MÜLLER, M. L. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, op. cit. p. 92.

<sup>412</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>413</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 437. Trad. p. 406

<sup>414</sup> Ibid., p. 436.

liberdade absoluta é levada ao seu paroxismo, ao extremo do que ela pode saber a respeito da sua natureza e do significado de sua ação.

Na transição da suspeição geral para a eliminação sumária “sem formas judiciais”<sup>415</sup> - a morte pura e simples - “a liberdade absoluta torna-se objeto para si mesma nessa obra peculiar, e a autoconsciência experimenta o que é essa liberdade”<sup>416</sup>. Aquilo que a liberdade absoluta é em si mesma – ou seja, a supressão de toda barreira e a eliminação de toda determinidade – torna-se um objeto para ela mesma, ou seja, transforma-se em um objeto no mundo com o qual ela se defronta e reconhece, enfim, como a si mesma, exteriorizada: na morte “mais fria e mais rasteira”, a autoconsciência da liberdade absoluta encontra seu objeto, no terror ela tem “a intuição dessa sua essência negativa”<sup>417</sup>.

### **A nova organização do mundo social**

A liberdade absoluta, ao solapar todo o ordenamento social, ao demolir toda a velha ordem, pensava que poderia erigir um mundo a sua imagem e semelhança, que de algum modo uma obra positiva decorreria naturalmente de sua ânsia de realizar empiricamente a vontade universal.

Ela acredita, [escreve Hegel], certamente, que quer um estado de coisas positivo, por exemplo, um estado de igualdade universal ou de uma vida religiosa universal, mas, de fato, ela não quer a efetividade positiva desse estado, pois esta última traz consigo alguma ordem, uma particularização tanto das instituições quanto dos indivíduos<sup>418</sup>.

Ora, o que essa autoconsciência experimenta, em sua radicalização, é que o esforço de manter a universalidade empírica da vontade enquanto totalidade aditiva caminha para “o suprimir do pensar-a-si-mesmo ou da autoconsciência”<sup>419</sup>. Ela descobre que não só não é possível erigir um ordenamento social talhado sob o escrutínio cerrado de suas exigências, como, no limite, suas exigências se transmutam na ameaça de supressão da própria autoconsciência, supressão essa figurada na liberalidade com que são eliminados

---

<sup>415</sup> HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 533. Trad. p. 368.

<sup>416</sup> \_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 437. Trad. pp. 406-407.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 437. Trad. p. 407

<sup>418</sup> HEGEL, G. W. F. *GPhR* §5 p. 50. Trad. Marcos L. Muller, [iné dita].

<sup>419</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 438. Trad. p. 407.

aqueles que estão sob suspeita simplesmente por ser uma autoconsciência, por ser vontade dotada de uma interioridade.

A experiência que a autoconsciência faz de sua essência negativa, a intuição daquilo que ela é - pura abstração de toda determinidade no reino no puro pensar e fúria de destruição de toda ordem objetivo no reino do ser - é a radicalidade necessária para que ela mesma supere esse seu momento no qual ela estava encerrada. Vejamos de perto o sentido dessa afirmação. Ao intuir no terror da morte o que a liberdade absoluta é, a autoconsciência se defronta, por assim dizer, com duas coisas: i) a primeira é que na negação ela está consigo mesma, que a igualdade a si da vontade universal é a pura negatividade que a tudo suprime, diante da qual tudo soçobra; e que ii) essa pura negatividade, essa abstração de toda determinidade, essa negação é a sua própria determinação – o não ser determinado por nada de exterior é a sua própria determinidade. Na passagem da indeterminação para a determinidade – daquilo que a vontade universal não é para aquilo que ela descobre que ela é – está enunciada a resolução dialética da contradição interna aninhada na liberdade absoluta.

Ao descortinar, no seio de sua negatividade, aquilo que a vontade universal é, está enunciado propriamente o terreno da superação do vazio no qual ela se encerrara. Escreve Hegel: “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”<sup>420</sup>. A negatividade da vontade universal é a diferença em geral encerrada no próprio seio da vontade e que converte-se “no elemento do subsistir”<sup>421</sup>, no solo, na pedra fundamental a partir da qual poderá se desenvolver uma diferença não mais abstrata, mas efetiva: é por esse meio que a vontade universal, antes apenas fúria de destruição, converter-se-á em força constituinte, desdobrando-se a partir de si mesma – a partir dessa diferença primeva – rumo à diferenciação objetiva, concreta, isto é, rumo à efetividade.

Essa diferenciação efetiva da vontade que reporá a partir de si mesma as determinidades resultará em uma nova organização do ordenamento social e político, uma repartição da vida social em seus diversos ramos:

forma-se assim, de novo, a organização das “massas” espirituais, entre as quais se reparte a multidão e as consciências individuais. Essas

---

<sup>420</sup> Ibid., p. 438. Trad. p. 407.

<sup>421</sup> Ibid., loc. cit.

consciências, que sentiram o temor de seu senhor absoluto – a morte – resignam-se à negação e à diferença, enquadram-se nas “massas” e voltam a uma obra dividida e limitada, mas assim retornam à sua efetividade substancial<sup>422</sup>

O terror da morte e a intuição da essência negativa da liberdade absoluta convertem-se numa nova identidade da vontade singular e da vontade universal: os indivíduos que antes pensavam ter sua conservação positiva na vontade universal, tomando imediatamente parte nela, recolhem-se, após a experiência da negatividade da vontade universal, aos ramos particulares da vida em que a vontade universal se desdobra e na qual eles encontram uma participação mediada no universal. A participação imediata na vontade universal, que consagrava politicamente o atomismo social (cada um é vontade universal e como tal, isto é, como um “cada qual” deve participar da vontade universal) é substituída por uma participação limitada na obra universal, mas uma participação que, embora limitada e dividida, exprime e consolida uma nova forma de identidade entre a vontade singular e a vontade universal.

Na “immediatez suspensa”, a consciência se sabe agora como “puro saber e vontade pura”<sup>423</sup>, ela “sabe a vontade pura como a si mesma, e se sabe como essência, mas não como essência *imediatamente essente*”<sup>424</sup>: ela é vontade universal, mas não a maneira como a autoconsciência sob a figura da liberdade absoluta assim se compreendia e realizava numa efetividade que era nada mais que a destruição geral e irrestrita – isto é, não é mais uma vontade universal imediatamente universal. Para a autoconsciência,

a substância é uma unidade indivisível tanto imediata quanto absolutamente mediatizada. É imediata como consciência ética, que sabe e cumpre ela mesma o dever (...) É mediação absoluta, como a consciência que se cultiva e a consciência crente; pois é essencialmente o movimento do Si: suspender a abstração do ser-aí imediato, e tornar-se algo universal”<sup>425</sup>

Na experiência do terror, a autoconsciência defronta-se consigo mesma como se num espelho por onde ela intui, numa transparência de si a si, a sua essência negativa, mas também por onde desvanece, para ela, os equívocos a respeito da liberdade absoluta, isto é, a respeito de si mesma. Na experiência do terror, portanto, a vontade se purifica de sua immediatez, abandonando uma tentativa de efetivação que é “a anarquia que se esforça por estabelecer a anarquia”, e a autoconsciência se despe de sua autocompreensão como

---

<sup>422</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>423</sup> Ibid., p. 440. Trad. p. 409.

<sup>424</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>425</sup> Ibid., pp. 441-442. Trad. pp. 410-411.

compenetração imediata e simples entre o universal e o particular. Como Hegel observa no parágrafo acima, a substância da autoconsciência converte-se, para ela, na unidade entre o imediato e a mediação: ela é tanto os ramos particulares da vida social, para a qual ela retorna e se engaja, encadeando-se consigo mesma nessa tarefa limitada e particular que aí lhe corresponde, quanto é a abstração desse enquadramento particular, de sua tarefa limitada na obra universal, isto é, abstração de sua situação singular e refluxo para o seio da universalidade aninhada, agora, nessa “outra terra do espírito autoconsciente”<sup>426</sup> onde o espírito é pensamento e assim permanece enquanto “visão moral do mundo”<sup>427</sup>.

\*

\*      \*

A nova organização das “massas” espirituais que aparece ao fim da radicalização da liberdade absoluta, organização nascida diretamente da diferenciação interna da vontade, repõe uma efetividade estatal, uma nova forma do espírito objetivo que, em seus traços essenciais, é profundamente diferente daquele que o precedeu: “ao modelo de um Estado aristocrático, Hegel substituiu um novo modelo de Estado”<sup>428</sup>, observa Hypolitte, um modelo cujas divisões sociais foram objeto de intenso trabalho de Hegel em seu período ienense, levando-o “a considerar de outro modo as ordens sociais”<sup>429</sup>. Essas “massas” espirituais devem à Napoleão, do ponto de vista, digamos, histórico, a sua nova formatação, pois, como pontua Siep,

Hegel entende ser Napoleão o restaurador de tal sociedade internamente diferenciada, na qual as classes profissionais são integradas em um sistema legal orgânico. Napoleão é, a um só tempo, quem concretiza a ordem legal abstrata – o *Código Napoleônico* – bem como o fundador da constituição “orgânica” baseada em torno de uma organização das classes e poderes, isto é, sua reorganização, em 1806, dos estados italianos do Norte<sup>430</sup>.

Em todo caso, se Hegel tem ou não em mente um esquadramento constitucional específico, tal como sugere Siep logo acima, o certo é que a *Fenomenologia* não é uma teoria das instituições que realizam a liberdade após o abandono do terror revolucionário e o refluxo dos indivíduos para as massas espirituais da eticidade que, permanecem, nesse

---

<sup>426</sup> Ibid., p. 441. Trad. p. 410.

<sup>427</sup> Esse movimento está recobrado e aplicado exaustivamente, por Hegel, *in concreto*, digamos, na *Filosofia do Espírito de 1805/1806*, como vimos no capítulo anterior.

<sup>428</sup> HYPOLITTE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, op. cit., p. 490.

<sup>429</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>430</sup> SIEP, L. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translated by Daniel Smyth. Cambridge University Press, 2014, p. 190.

ponto, somente aludidas, não esquadrinhadas, desdobradas, explicitadas<sup>431</sup>. Contudo, esse refluxo dos indivíduos para as massas espirituais do todo social revela-se, na economia interna do capítulo da *Fenomenologia* que ora temos em tela, não apenas como o renascimento de uma nova ordem social renovada em seus esteios e em seus princípios, mas também como um pivô que articula i) a crítica de Hegel às noções de representação política que atravessam a Revolução Francesa aos ii) fundamentos da própria noção hegeliana de representação política, que aí encontra a sua ancoragem primeira. Com efeito, Hegel procura elaborar a noção de liberdade absoluta, como vimos, tendo como alvo direto e imediato as noções de representação política dos primórdios da Revolução (nomeadamente, aquela noção apresentada por Sieyès) e de Kant, capturando, em sua radicalização, o esforço da vontade individual de ser atomisticamente, isto é, a partir de seu isolamento e de sua singularidade puntiforme, imediatamente coincidente com a vontade universal, isto é, de ser a partir de seu atomismo a vontade universal mesma.

Como observa Marcos Müller,

Hegel estiliza o mal-entendido jacobino do conceito rousseauiano de vontade geral, não certamente como um contra-modelo à representação política do constitucionalismo liberal francês de Sieyès e Benjamin Constant, pois Hegel é também um teórico da representação e leitor de Sieyès. Essa estilização é, antes, um contraponto histórico para a sua crítica ao atomismo subjacente à representação liberal, na qual a sociedade só age politicamente “enquanto atomisticamente dissolvida nos singulares e enquanto se reunindo somente por um instante sem sustentação ulterior para um ato isolado e temporário”, numa representação que, concentrada no representante autorizado, reitera retroativamente e reforça o isolamento dos representados na sua vida privada, e que destitui, assim, do seu agir diretamente político. É uma crítica negativa que Hegel estende, também, às formas puramente utilitárias de organização social e política<sup>432</sup>.

Se a vontade geral é interpretada como uma vontade empiricamente universal, isto é, como vontade de todos os singulares enquanto tais, então a essa interpretação não há noção de representação política que lhe faça inteiramente ou integralmente justiça, digamos assim. Sieyès bem procura compatibilizar o conceito de vontade geral provindo de Rousseau com as exigências modernas de uma representação política, contudo essa compatibilização teórica soçobra na prática, uma vez a ala mais radical dos revolucionários faz valer contra ela o cumprimento integral da premissa fundamental da

---

<sup>431</sup> Embora a *Fenomenologia* se encerre, observa Pinkard, com a afirmação do “projeto moderno”, qual seria, a criação de uma forma de vida autofundada onde indivíduos autodeterminados estejam “em casa”, “ela [i.e., *a Fenomenologia do Espírito*] não oferece nenhuma teoria de quais práticas ou instituições poderiam realiza-lo”. Cf. PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Op. cit. p. 269.

<sup>432</sup> MÜLLER, M. L. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror, op. cit., p. 97.

vontade empiricamente universal: a da participação de todos imediatamente em sua constituição. Hegel se vale da figura fenomenológica da liberdade absoluta para solapar todo e qualquer noção de representação da vontade geral que venha a essa, à liberdade absoluta, se apresentar; ele a instrumentaliza, digamos, para colocar em cena a dissolução do tipo de representação política que inicialmente se afigura como provindo da vontade geral. Expliquemos isso com mais vagar.

A apresentação fenomenológica da liberdade absoluta não compreende, de fato, o momento da auto-instituição da Assembleia Nacional por meio da qual o Terceiro Estado se torna representante de toda a nação; ela captura dialeticamente apenas o momento da radicalização do mal-entendido jacobino a respeito da vontade geral, a volatilização de todo e qualquer noção de representação política que diante dela se apresente e, por fim, a tentativa malograda de realizar empiricamente a participação de todas as vontades singulares como co-legisladoras. Contudo, se essa apresentação da liberdade absoluta é totalmente incompatível, como vimos, com qualquer noção de representação política, ela é *extensiva* à noção rousseauísta de vontade geral, que, para Hegel, está na base da Revolução Francesa, noção essa de que os jacobinos se apropriam e radicalizam. Ao compreender o princípio do Estado como a vontade – proeza teórico-filosófico que Hegel não se cansa de elogiar no filósofo genebrino -, Rousseau, porém, toma a vontade não em sua racionalidade intrínseca, mas em seu arbítrio e caprichos singulares, isto é, ele parte da vontade sob a forma da vontade singular; o resultado dessa operação não poderia, portanto, ser outro que a compreensão do Estado como *contrato* provindo da união dos singulares. “Tendo prosperado e se tornado poder”, prossegue Hegel,

essas abstrações, por essa razão, por um lado proporcionaram desde que temos memória do gênero humano, o primeiro espetáculo prodigioso de instaurar inteiramente a partir do princípio e do *pensamento* a constituição de um Estado grande efetivamente real, subvertendo tudo o que estava dado, e de *querer* dar-lhe por base apenas o *pretensamente racional*”<sup>433</sup>

Ora, instaurar o Estado a partir do pensamento tomando com base apenas o “pretensamente racional” significa refundar o Estado a partir de premissas essencialmente contratualistas, repactuando a ordem estatal como se um acordo provindo do assentimento de todos os particulares. Não é à toa, portanto, que “na controvérsia pública de 1788/1789, após a bancarrota do Estado a antes da convocação dos Estados Gerais, - o conceito de *représentation nationale* – através do recurso à doutrina da representação da

---

<sup>433</sup> *GPhR* §258, p. 400. Trad. M. L. Müller, In.: *O Estado*, p. 108.

*Encyclopédia* - tornou-se a palavra-chave da propalada Revolução”<sup>434</sup>. Repactuar a ordem política exigia um modelo de participação nos assuntos universais no qual o que contasse não fosse mais os indivíduos pensados nos círculos civis – e desiguais - da sociedade, mas sim a partir de uma generalidade ou uma abstração na qual o que contasse fosse apenas o indivíduo e sua vontade singular, sem mais qualificativos. Os Estados Gerais, nesse sentido, consagravam um modelo de representação política que reenviava os seus membros para uma ordem cindida, isto é, como representantes das partes de que se compõe o todo, partes que traziam em si mesmas as marcas do privilégio e da injustiça, cumpre dizer, da desigualdade entre os singulares. Ora,

para uma instituição representar *toda* a comunidade, ela deve representá-la *como* um todo. Por essa razão, os tradicionais Estados Gerais na França, como um corpo consistindo de representantes de cada estamento e limitados em seus poderes representativos pelo mandado de seus estamentos, eram uma institucionalização inaceitável da “liberdade absoluta”; na Revolução, a lógica daquela situação levou a sua dissolução, em 1789, e à sua transformação em Assembleia Nacional com a alegação de, assim, representar o país como um todo<sup>435</sup>.

Com a autoinstauração da Assembleia Nacional, a diferença entre os estamentos sociais é suprimida e, com isso, a representação da parte cede lugar à representação do todo; transmuta-se, portanto, o *objeto* da representação, uma vez que “não são mais os interesses da sociedade estruturada em estamentos que são representados, mas sim “a nação una e indivisível” do “homem ou cidadão” e, através dessa representação, apenas e tão somente a sua “vontade geral”<sup>436</sup>. Ora, essa transmutação só é possível na medida em que se pressupõe uma igualdade de todos os singulares. Com efeito, a dissolução dos Estados Gerais e a autoinstituição do Terceiro Estado como Assembleia Nacional significa, em termos práticos, a dissolução de uma ordem estamental – onde cada estamento goza de privilégios próprios (ou ainda, por não ter privilégio, estava despojado de direitos), onde cada membro desses estamentos tem aí a sua essência e a sua determinação mais íntima – e o advento de um modelo social no qual todos os seus membros gozam, em última instância e a despeito de todas as diferenças empiricamente verificadas, de um atributo universal: a igualdade. Desse modo, “a representabilidade da nação através do ato de nomeação dos representantes tem por pressuposto a igualdade

---

<sup>434</sup> PODELECH, A. Repräsentation. In.: BRUNNER, O; CONZE, W.; KOSELLECK, R. *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 5. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, p. 524.

<sup>435</sup> PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge University Press, 1994, p. 184.

<sup>436</sup> PODELECH, A. Repräsentation. Op. cit., p. 526.



jurídica dos cidadãos, entendida como a exclusão dos privilégios estamentais”<sup>437</sup>. Esse pressuposto, efetivamente posto pelos *Droit de l’homme e du citoyen*, é a realização histórica daquela liberdade ligada aos fundamentos do direito abstrato, sendo que essa autoinstituição do Terceiro Estado não se faz a partir de nada, mas sim a partir do desencadeamento histórico de uma esfera social que mina progressivamente a ordem estamental do antigo regime: “a ideia revolucionária da liberdade de todos é fundada na emergência de uma sociedade do trabalho moderna”<sup>438</sup>, enfim, “a revolução política mesma e, com isso, a sua ideia central de liberdade pertence historicamente à emergência dessa nova sociedade”<sup>439</sup>.

Mas se, por um lado, a Revolução emancipa politicamente “a sociedade do trabalho moderna”, reconhecendo-lhe os seus direitos (a pessoa, posse, a propriedade, o contrato) por meio da efetivação do direito abstrato, por outro lado ela “eleva ao trono do mundo” a liberdade abstrata que está na base dessa sociedade do trabalho, querendo reconstruir a partir dessa base o edifício estatal, cumpre dizer, colocando no cume do Estado uma compreensão do direito que está indissociavelmente ligada ao direito privado. Com isso, prevalece “o princípio atomístico, aquele que insiste no domínio das vontades individuais, afirmando que toda forma de governo deve emanar desse poder expreso e ter a sua sanção”<sup>440</sup>. Ora, a estilização do Estado como um contrato é muito mais solidária de uma visão da autoridade política como nascendo do povo tomado como um agregado de indivíduos do que propriamente falando de uma politização desses. A privatização do Estado pelos princípios do direito privado tem seu correlato na despolitização da esfera social. Tomemos o que Manin nos diz a respeito do governo representativo:

À época do advento do governo representativo, o tipo de igualdade política que estava no palco principal era o igual direito ao consentimento ao poder, e não – ou bem menos – a igual oportunidade de ocupar um cargo [nele]. Isso significa que uma nova concepção de cidadania emergia: os cidadãos eram vistos, agora, primeiramente como a fonte da legitimidade política, ao invés de pessoas que desejavam ocupar cargos públicos<sup>441</sup>.

---

<sup>437</sup> Ibid., p. 525.

<sup>438</sup> RIITER, J. *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*. Transl. Richard. D. Winfield. Massachusetts: MIT Press, 1982, p. 73.

<sup>439</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>440</sup> HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.*, Op. cit. p 534. Trad. pp. 369-370.

<sup>441</sup> MANIN, B. *The Principles of Representative Government*. Cambridge University Press, 1997, p. 92.

É algo desse diagnóstico e dessa perspicácia que encontramos em Hegel. A distensão dos direitos de liberdade, reconhecidos a todos, não é secundado por mecanismos de uma repolitização da sociedade na qual os indivíduos se encontram imediatamente, repolitização que significaria, entre outras coisas, formar<sup>442</sup> esses indivíduos no “sentido do Estado”, da coisa pública e dos interesses do universal. O poder, em cujo trono agora estão assentados as ideias provindas da vontade geral rousseauiana, deve emanar do povo e buscar nele a sua sanção, porém ele o faz através da transitoriedade de um ato que reduz a participação política a uma nulidade.

As implicações desse princípio atomístico, quando esse se torna a pedra de toque a partir da qual articula-se um sistema representativo da sociedade, é o estabelecimento de um sistema de representação política que preserva e perpetua a despolitização da sociedade ao consagrar – dir-se-ia fixar - politicamente a sociedade não do modo pelo qual ela poderia se repolitizar, isto é, através dos diversos ramos em que ela está *efetivamente organizada* e que os indivíduos ocupam na condição de *membro*, mas sim do modo pelo qual ela está indelevelmente despolitizada, isto é, na condição de *massa* nas quais os átomos dos indivíduos encontram-se *dissolvidos*.

O modelo de representação política liberado pela Revolução Francesa tem, portanto, subjacente, uma forma de representar os indivíduos na qual esses

aparecem como átomos isolados e os colégios eleitorais como agregados inorgânicos e desorganizados; o povo em geral se resume em uma massa – a forma pela qual a comunidade não deveria jamais se mostrar enquanto ela empreende uma ação, pois isso não é apenas o menos digno como é aquilo que mais contradiz o seu conceito, que é o de ser uma ordem espiritual.<sup>443</sup>

Essa forma pela qual a sociedade “parece” agir politicamente – “parece”, é preciso enfatizar, porquanto, por esse meio, ela só age sem coesão e inorganicamente, isto é, como uma *massa* – consagra aquilo que Hegel chamou de “[elemento] democrático amorfo [*demokratische Unförmlichkeit*] nos assuntos universais”<sup>444</sup>. A representação política

---

<sup>442</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. op. cit. §§186 e 187, pp. 343-344.

<sup>443</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 482.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 485. A tradução inglesa segue a opção de traduzir “*demokratische Unförmlichkeit*” por “democratic formlessness” (Cf. HEGEL, G. W. F. *Hidelberg Writings*. Translated by Brady Bowman and Allen Speight. Cambridge University Press, 2009, p. 49); já Pierre Quillet, na tradução francesa, a traduz por “caractère de chaos démocratique” (HEGEL, G. W. F. *Écrits Politiques*. Paris: Éditions Champ Libre, 1977, p. 233). Optamos por traduzir por “elemento democrático amorfo” para se contrapor ao “elemento democrático *enformado*”, que será aquele que aparecerá no interior da *Filosofia do Direito* justamente sob a rubrica da representação política ali conceituada.

liberal difundida pela Revolução Francesa celebra a intervenção do princípio democrático, de resto absolutamente necessário, como veremos no próximo capítulo, mas de uma maneira totalmente amorfa, isto é, como um simples agregado, uma multidão, que tenta se organizar – ou seja, suprimir esse caráter totalmente amorfo que é uma coleção abstrata de indivíduos singulares - segundo determinações tão abstratas quanto a idade do indivíduo ou a sua renda, sua riqueza, essas “condições meramente externas, secas”<sup>445</sup>.

A intervenção *amorfa* do princípio democrático recapitula, no registro da França revolucionária, aquela unidade da universalidade e da individualidade que esteve na base da democracia ateniense, mas recapitula-a, é preciso frisar, sob o influxo de uma era na qual cada um retornou adentro de si mesmo e se sabe, enquanto tal, como a essência. Na Grécia antiga, a democracia era, com efeito, uma *forma* de governo – *forma* porque em sua base havia uma total unidade dos indivíduos, uma identificação imediata de todos e cada um com o universal de tal sorte que “cada um se sabia imediatamente enquanto universal, ou seja, ele renunciava à sua particularidade sem sabê-la como tal, como Si, como essência”<sup>446</sup>. Ora, na França revolucionária, por outro lado, cada um se sabe enquanto particular, reconhece a sua particularidade e, se se transpõe para o universal sem interagir senão consigo mesmo, é porque agora o faz a partir de sua particularidade e no sentido de uma universalidade que não é senão uma coleção de vontades particulares tomadas conjuntamente. O projeto revolucionário reatualiza o elemento democrático em plena época da interiorização dos indivíduos, não podendo mais contar, contudo, com pressuposto da “bela eticidade grega”, de uma sociedade absolutamente homogênea. Se “nessa democracia [grega] a vontade do singular é ainda contingente”<sup>447</sup>, porque não é e não *carece* de ser mediada pela universalidade ou levantada até à figura de direito, o que estará relegado à contingência, na França Revolucionária, é o universal, entendido como *contrato* provindo do arbítrio de cada um, ao passo que o fixo, o rígido é o indivíduo atomizado.

Tomemos as condições de elegibilidade atreladas à essa intervenção amorfa do princípio democrático. Para Hegel, a abstração em que o eleitor é tomado se estende ou se prolonga naquele que ele elege, pois as condições de deputação que são excogitadas no curso da Revolução Francesa vêm a se somar à abstração que é a *pessoa* quando

---

<sup>445</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>446</sup> HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit., p. 239.

<sup>447</sup> Ibid., pp. 238-239.

tomada em separado de sua efetiva participação do todo social<sup>448</sup>, pois “idade, propriedade são qualidades que concernem ao indivíduo tomado isoladamente, não características que perfazem o valor de um indivíduo em uma ordem civil”<sup>449</sup>.

Cada um desses indivíduos vota e, com isso, institui-se um corpo de representantes e um governo que, uma vez eleitos, já nada devem àqueles que os elegeram, uma vez que os representantes o são não de seus eleitores, mas da nação como um todo; cada um desses indivíduos, ao votar, pode refluir às suas tarefas particulares, permanecendo, de resto, isolado da atividade política, encerrado, portanto, em sua vida e círculos privados. Embora o Estado seja concebido em termos do direito abstrato como um *contrato*, o estrato social no qual esse direito se realiza concretamente permanece vinculado à esfera política não através das esferas concretas em que decerto esse estrato se reparte e se organiza, mas sim mediante os indivíduos que esse estrato envia assim mesmo, na condição de indivíduos, para esse “ato singular e temporário” que é o voto. Nisso repousa, decerto, a inovação introduzida pela Revolução Francesa no ideário, no imaginário e na práxis da representação política. Como observa Birch,

Antes [da Revolução Francesa], a representação política era vista no continente [europeu] como uma delegação, de tal modo que havia três partes no processo representativo: a principal, o representante e o partido ou autoridade a quem as representações eram feitas. De acordo com a nova teoria dos revolucionários, representantes políticos não mais eram para ser compreendidos como intermediários dessa maneira, mas urdidos, em sua capacidade coletiva, para agir como voz da nação e assim representar ambos, governante e governados. Isso levou Sertori a fazer o comentário paradoxal de que, assim que aos representantes franceses era dado o nome de “deputados” eles cessavam (em teoria) de deputar quem quer que fosse<sup>450</sup>.

Aquele que é deputado pela sociedade civil, ele o é não na condição de um *membro* seu, mas na condição de uma *abstração* sua: é nesse sentido que a representação política liberada pela Revolução pode operar nesse registro aparentemente paradoxal que é o de ter em sua base um princípio atomístico e representar (ou “ser a voz”) da nação como um todo. Ora: o que é a nação como um todo senão um agregado de indivíduos?

---

<sup>448</sup> Como observa Manin, os debates centraram-se, na França à época da Revolução, muito mais em quem podia ser votado (portanto, nos critérios de elegibilidade), do que em quem podia votar (os critérios de sufrágio), uma vez que o sufrágio universal de 1792, ampliou bastante o direito ao voto (excluindo, porém, mulheres, criados, etc). Cf. MANIN, B. *The Principles of Representative Government*. Op. cit., pp. 98ss.

<sup>449</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>450</sup> BIRCH, A. H. *Representation*. Op. cit., pp.46-47.

## Conclusão

Ao radicalizar a noção de vontade geral como vontade empiricamente universal, Hegel procura mostrar – e esse é, propriamente falando, o fulcro do capítulo da *Fenomenologia* “A liberdade absoluta e o terror” - como, na base da representação política liberal, está um princípio cuja radicalização significa o solapamento não apenas da representação política, mas também de toda ordem social e política. A representação política pensada em termos liberais, por um lado, (re)põe em cena o conflito sempiterno entre povo e governo, porquanto a suspeita de um desajuste entre a vontade geral e o governo sempre pode ser trazido novamente à baila, o contrato entre governo e povo pode sempre novamente ser desafiado pelo arbítrio das partes contratantes; por outro lado, ela está sempre exposta aos imperativos nunca perfeitamente preenchidos ou observados de uma realização da vontade geral nos termos de uma vontade empiricamente universal, que sempre e novamente pode fazer valer suas premissas e, com isso, aprofundar-se até o solapamento de toda e qualquer representação política. A liberdade absoluta e seu esforço de efetivar a vontade empiricamente universal desponta, de certo modo, como a verdade da representação política e do governo liberais, porquanto não é a liberdade absoluta justamente aquilo que põe a nu a irrepresentabilidade de uma vontade empiricamente universal e denuncia o governo como um exemplo de poder arbitrário, isto é, faccioso?

Que o capítulo “A liberdade absoluta e o terror” encerre-se, após o desafio de fogo representado pela tentativa de efetivação da liberdade absoluta, com a reinserção dos indivíduos nas “massas espirituais” em que se reparte a eticidade; isso, contudo, não tem e não deve ter o valor de uma resignação dos indivíduos que, assombrados pelo terror da morte, recolhem-se ao diversos ramos da vida social. Essa reinserção é solidária da suspensão da imediatez da vontade, que se realiza agora a partir da inserção efetiva dos indivíduos nas tarefas “divididas e limitadas” de um ordenamento social e político fundado a partir da própria diferenciação interna da vontade. Não se trata mais de uma realidade opaca para a consciência, mas transparente, porque modelada a partir de sua própria negatividade interna; não se trata mais, por fim, de uma realidade alienada, na qual a consciência se engajaria e, nisso, perder-se-ia a si mesma, mas sim de uma realidade na qual a consciência se realiza e nela se encontra, assenhoreando-se dela como sua obra, isto é, como obra de todos de cada um.

Embora Hegel não exponha, aqui, a sua teoria da representação política, ela permanece de certo modo anunciada ao final do capítulo, como se aí figurasse o seu fundamento primeiro, a matriz a partir da qual ela pode ser pensada e estabelecida. Superada a noção liberal de representação política e a tentativa de realização empírica da vontade geral, o que desponta ao fim do capítulo são os esteios a partir dos quais uma nova forma de participação dos assuntos públicos poderia se levantar. A representação que aí teria lugar seria, portanto, uma que parte não do indivíduo isolado, mas do indivíduo socialmente situado, contextualizado dentro de uma das esferas da vida civil. Uma representação, por certo, de interesses, mas não de interesses singulares, colocados como o fim último do Estado, mas interesses socialmente organizados e devidamente levantados até a esfera pública do Estado, por onde eles são mediados politicamente. Uma representação, enfim, das ordens da sociedade, mas não das velhas ordens da sociedade, atravessada de privilégios, eivada de injustiças, imobilizadas no passado que já passou e as abandonou “como os velhos sapatos de uma criança”<sup>451</sup>. A noção de representação política terá para Hegel, portanto, uma vinculação aos frutos da revolução – o fim dos privilégios como o correlato do nascimento político da sociedade civil – sem, com isso, ser aquela representação mesma que a revolução colocou em marcha; a representação política hegeliana deverá incorporar os princípios que a revolução liberou, mas sobretudo a sociedade que emancipou, sem incorporar, contudo, o seu modelo de “representação nacional” ligado às “abstrações” de idade e renda, ligado ao sufrágio *individual* (censitário ou não). Nas palavras de Kervégan,

Hegel considera que elas [as “abstrações francesas do número e da renda”] traem senão o propósito dos homens da Revolução, pelo menos o significado objetivo e aquilo que faz a positividade fundamental deste: o nascimento político da sociedade civil, a revelação da qual a *Declaração dos Direitos do Homem* é o resultado manifesto – disso que o espaço, por um lado autônomo, das interações sociais é a base da vida política e da instituição estatal<sup>452</sup>.

A representação política deverá fazer justiça ao tipo de sociedade que a Revolução liberou, mas isso, para Hegel, significa fazer justiça a essa sociedade tal como ela é, tal como ela está efetivamente organizada, e não na abstração em que ela é tomada quando se leva em conta apenas o indivíduo abstraído da trama social na qual ele está situado. Quando a Revolução avançou sobre os estamentos sociais, suprimindo-os, para Hegel ela

---

<sup>451</sup> HEGEL, G. W. F. *Hegel: The Letters*. Op. cit., p. 123.

<sup>452</sup> KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*, op. cit., p. 295.

teria simplesmente desconectado a política da sociedade, “separadas uma da outra vida civil-burguesa e vida política e colocado esta última no ar”<sup>453</sup>.

Como Hegel escreverá quase uma década depois da redação da *Fenomenologia*, “é hora de restabelecer a essas esferas uma ordem e dignidade políticas e reintegrá-las, despojadas dos privilégios e injustiças, no Estado (...)”<sup>454</sup>: o restabelecimento dessa dignidade política das ordens sociais dos seus estamentos, é a tarefa de que se investe a representação política da sociedade e que ela efetivamente realiza através de seu órgão de mediação.

---

<sup>453</sup> *GPhR* §303, p. 474. Trad. M.L. Müller. In.: *O Estado*, op. cit., p. 111.

<sup>454</sup> Id., *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 483.

## CAPÍTULO 5

### **As assembleias estamentais como órgão de mediação: *representação de interesses e publicidade.***

#### ***Introdução***

A segunda metade da década de 1810 representa, política e intelectualmente, para a filosofia política hegeliana, talvez um de seus momentos mais instigantes, e também mais vertiginosos. Em 1814, com o Congresso de Viena, um enorme debate se abre em torno da reorganização política da Europa pós-napoleônica, e o que está sobre a mesa não é apenas que sentido dar ao futuro no interior de um presente que fora completamente revolvido pelos desdobramentos da Revolução Francesa, mas também que sentido dar ao passado, quando já não se pode mais reativá-lo como se nada tivesse ocorrido. Nesse ambiente de impasses, de decisões e escolhas, de avanços e de retrocessos, onde o que estava na “ordem do dia” era a questão da constituição política – a *Verfassungsfrage* – em toda a sua candência, é que Hegel retoma as questões políticas com que ele se ocupara em Iena e que estiveram, de certo modo, emudecidas; retoma-as, é preciso observar, porém dentro de uma moldura de pensamento cujo horizonte teórico-metodológico fora bastante alterado desde o período ienense, pois em 1816 Hegel finaliza sua *Ciência da Lógica*, e então se dedica também à sua *Enciclopédia*, que aparece em 1817.

O Ato de Confederação, o *Bundesakte* de Junho de 1815, por meio do qual se estabeleceu a Confederação Germânica, conferiu aos seus 31 estados-membro bastante autonomia, seguindo, de resto, o velho princípio de soberania dos membros de uma confederação de estados, porém ele previa- e recomendava - no seu décimo terceiro artigo que “em todo estado federal deve haver uma constituição estamental [*landständich Verfassung*]”<sup>455</sup>. Esse artigo, que nada tinha de desinteressado, pois trazia as marcas de uma verdadeira partilha no entorno da questão da constituição, marcou verdadeiramente um ponto de virada nos debates políticos nos estados alemães. Retomemos brevemente essa questão, para melhor situar o lugar que a filosofia política de Hegel ocupa nesse debate.

O período de reformas da Prússia recobre, grosso modo, quase uma década, tendo na figura de Hardenberg uma de suas principais figuras, no barão von Stein (1807-1808)

---

<sup>455</sup> LEE, Daniel. The legacy of medieval constitutionalism in the Philosophy of Right: Hegel and the prussian Reform movement. In: *History of Political Thought*, Vol. XXIX, Nº 4, 2008, p. 617.



seu emitente antecessor e, nas Resoluções de Karlsbad (1819), o seu epílogo. Stein, que fora convidado em 1807 pelo rei Frederico Guilherme III para ser primeiro-ministro, esboça um amplo programa de reformas de Estado, partilhando muitas das ideias, é preciso observar, do próprio rei, que procurava, após a humilhante derrota da Prússia para o exército francês, levar a cabo uma verdadeira renovação “espiritual” do estado. Essas propostas<sup>456</sup>, que tinham em seu bojo a ideia de uma reforma da própria constituição, uma modernização do Estado secundada pela centralização do poder e, mais especificamente, por uma atuação da burocracia estatal inspirada na tradição da cameralística, não tardou a suscitar uma hostilidade virulenta por parte da velha aristocracia prussiana, que via, com razão, nas propostas de Stein, um risco aos seus próprios privilégios<sup>457</sup>. Stein é demitido em 1808, sem que muitas de suas reformas tenham sequer saído do papel ou efetivamente implementadas<sup>458</sup>, contudo seu breve período como primeiro-ministro de certo modo moldou os contornos do debate em torno das Reformas na Prússia de então, e sobretudo deu o tom da reação a essas reformas, qual seja, o profundo espírito anti-constitucionalista em torno do qual cerrou fileiras a aristocracia prussiana.

Quando Hardenberg assume, em 1810, a chancelaria da Prússia, também não é sem resistência e oposição que ele colocará em marcha uma série de medidas bastante progressistas<sup>459</sup>, que tinham como escopo uma modernização do estado, indo mais além, até, em suas propostas, do que aqueles compromissos que von Stein ainda assumia, por exemplo, com a questão dos estamentos. Nesse respeito, os dois modernizadores eram bastante divergentes, pois

---

<sup>456</sup> Os objetivos das reformas ideadas por Stein incluíam, observa Lee, “serviços aduaneiros baseados em princípios de livre mercado através de uniões aduaneiras (*Zollverein*), um serviço nacional de taxação, um código civil uniforme, desenvolvimento de instituições governamentais locais e provinciais, abolição da servidão agrária, educação universal, e uma nova organização militar e do serviço civil”. LEE, Daniel. *The legacy of medieval constitutionalism in the Philosophy of Right*. Op. cit., p. 610.

<sup>457</sup> Cf LEE, D. *The legacy of medieval constitutionalism in the Philosophy of Right*, op. cit., p. 611.

<sup>458</sup> Em 1807, Stein expede um édito que põe em prática a ideia francesa de “carreiras abertas ao talento”, suprimindo com isso a venda de cargos e as relações feudais ínsitas aos velhos estamentos medievais. Em 1808, porém, expede um “decreto municipal” que lhe granjeia uma viva oposição; esse decreto procurava instituir um tipo de autoadministração local fundada num princípio único de cidadania reconhecido pelo Estado. Com isso, abria-se caminho para uma administração local, porém fundada não mais em particularismos locais, isso é, nos direitos de cidadania que variavam de lugar para lugar e, acima de tudo, funcionavam como privilégios que estratificam socialmente grupos e pessoas. Cf. PINKARD, R. *Hegel: a biography*, op. cit. p. 420.

<sup>459</sup> Hardenberg não se faz por esperar, e promulga rapidamente em outubro de 1810 uma série de atos que dão bem a medida da inspiração liberal de suas reformas, centradas fundamentalmente em medidas econômicas. “Em 20 de outubro de 1810, ele [Hardenberg] expede um édito comercial que institucionalizava firmemente a ideia de carreiras abertas ao talento; em 27 de outubro, ele expede um édito financeiro, o qual pretendia igualar a carga tributária, e em 28 de outubro, ele edita um édito requerendo que qualquer um exercendo um negócio deveria ser licenciado pelo Estado, não pela guilda local”. PINKARD, T. *Hegel: A Biography*, op. cit. p. 423.

diferentemente de Stein, que via algum valor nos corpos corporativos medievais, os *Stände*, Hardenberg não nutria qualquer vínculo sentimental em relação a eles e estava mesmo preparado para desmantelá-los completamente a fim de abrir caminho para o novo estado moderno prussiano<sup>460</sup>.

Com efeito, a questão estamental não era um assunto pouco delicado na Prússia de então. No *Nassauer Denkschrift* de 1807, no qual Stein organiza suas ideias acerca da reforma do Estado, “o problema da representação estamental em nível nacional permaneceu completamente aberto”<sup>461</sup>, embora fosse sobre os estamentos que Stein depositasse as esperanças de uma força capaz de fazer frente à separação entre estado e sociedade. Stein, que partilhava dos princípios de um reformismo ilustrado bem ao modo alemão, isto é, um reformismo feito de cima para baixo por meio de um funcionalismo esclarecido, não relegava a importância de um governo representativo com vistas a dar conta de alguma forma da necessidade social de “participação na administração”<sup>462</sup>. Para ele,

manter a nação e a administração em um vínculo estrito funcionava apenas ao custo de manter os estamentos, que ainda assim eram chamados por Stein, assemelhando-se, contudo, mais a um órgão consultivo [*Beratungsgremien*] especializado. O caráter híbrido que Stein exige dos estamentos despidos de seus direitos políticos e economicamente golpeados expressa-se em sua terminologia. A partir de uma orientação política tradicional, ele quer manter os estamentos e integrá-los no Estado, político-econômico e financeiramente deles dependente, mas sua política em grande parte esquivou-se francamente de seus privilégios e propriedades; essas representações e intenções contraditórias refletem-se conceitualmente na oscilação permanente entre os termos “Stand” e “Klasse”<sup>463</sup>.

A função política que Stein atribuía aos estamentos, dos quais o Estado não podia se livrar, seria cumprida por meio de uma integração desses no Estado, uma integração de resto chancelada pelo Estado e para estamentos “formados” com vistas a esse fim<sup>464</sup>. Não só os estamentos deveriam ser formados, literalmente, conforme a necessidade de cumprir uma função renovada no quadro do estado moderno, como os seus representantes deveriam se perfilar menos como mandatários da sociedade que como agentes da reconexão entre estado e sociedade a partir do ponto de vista mais alto dos interesses do Estado: “os representantes dos estamentos deveriam sem mandato vinculativo trazer à administração não os interesses de seus estamentos, mas apenas sua perícia como cidadão

---

<sup>460</sup> LEE, Daniel. The legacy of medieval constitutionalism in the *Philosophy of Right*. Op. cit., p. 613.

<sup>461</sup> WALTHER, R.. Stand, Klasse. In.: BRUNNER, O; CONZE, W.; KOSELLECK, R. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 6. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, p. 239.

<sup>462</sup> Cf. PINKARD, T. Hegel: a biography, op. cit, p. 420.

<sup>463</sup> WALTHER, R. Stand, Klasse. Op. cit. p. 239.

<sup>464</sup> “Quando Stein fala de algo como estamentos adequadamente formados [zweckmäßig gebildeten Ständen], ele pensa não nos estamentos tradicionais, mas naqueles escolhidos e legitimados pelo Estado”. WALTHER, R. Stand, Klasse. Op. cit. p. 240.

[*Staatsbürger*] e assim produzir a argamassa entre os interesses particulares autoformados, aproximar estado e sociedade”<sup>465</sup>.

Enquanto Altenstein exprimia-se com verdadeiro desprezo pelos estamentos, vendo-os como “resquícios de uma coisa que já não mais existe, que naturalmente não merece qualquer proteção”<sup>466</sup>, sem contudo abrir mão de certo papel formador<sup>467</sup> que eles poderiam oferecer à representação política, Hardenberg não nutria qualquer apreço pelos estamentos e por esse repertório político alemão, inclinando-se muito mais pelo modelo francês e encarando como uma etapa da transformação do estado o abandono dessas estruturas corporativistas. A reação à Hardenberg, que o encarava quase como o embaixador dos princípios revolucionários franceses em solo alemão, procurava por todos os modos combater suas ideias e práticas, perfilando-se fundamentalmente contra uma constituição que, se outorgada nos moldes de seu patrono, redundaria numa centralização do poder no Estado, o que equivaleria ao fim dos privilégios dos estamentos que consistiam, entre outras coisas, em princípios de enfraquecimento do poder central<sup>468</sup>. Vozes reacionárias, como de Marwitz, levantam-se, advogando pela causa da legitimidade histórica das instituições feudais contra o caráter artificial daquelas instituições que os reformadores tinham em mente<sup>469</sup>.

Quando no seu artigo XIII o *Bundesakte* fala que em todos os estados da confederação deve haver uma constituição estamental, a oposição entre pró e anti-constitucionalistas dissolve-se, cedendo lugar, contudo, a uma nova oposição. Como observa Lee,

Como no período anterior a 1815, duas facções políticas começam a emergir precisamente sobre a questão do constitucionalismo na Prússia. Mas diferente desse período anterior, a linha de fratura nesse debate pós-1815 começou a gerar uma mudança sísmica na orientação ideológica dos dois partidos. Enquanto no passado era clara a divisão entre a facção anti e pró-constitucionalista, agora ambos os partidos se pensam como promotores da constituição. Aqui não havia uma disputa entre um partido pró-constitucional e um partido anti-constitucional. Era, antes, uma disputa entre duas concepções competitivas de constituição, da verdadeira *Verfassung*<sup>470</sup>.

Não se trata mais de ser a favor ou contra uma nova constituição, da necessidade ou não se a implementar, mas sim, agora, de como ela será, em que bases teóricas ela se

---

<sup>465</sup> Ibid., p. 239.

<sup>466</sup> ALTENSEIN, *Denkschrift*. Citado em WALTHER, R. Stand, Klasse, op. cit, p. 240.

<sup>467</sup> Altenstein rejeita mais a forma dos estamentos do que a *Bildung* a eles atrelado.

<sup>468</sup> Hardenberg, com efeito, tanto pugnou que conseguiu por duas vezes do rei da Prússia a promessa de outorgar uma constituição.

<sup>469</sup> Cf. LEE, Daniel. The legacy of medieval constitutionalism in the *Philosophy of Right*. Op. cit., p. 614.

<sup>470</sup> Ibid., p. 620.

justificará, enfim, como ela lidará com o passado e o que ela projeta para o futuro. De um modo geral, pode-se dizer que oposição se tornará entre uma constituição estamental e uma constituição representativa. Gentz é quem sintetiza de certo modo essa oposição “numa dissertação dirigida aos homens de Estado reunidos numa conferência em Karlsbad (1819)”<sup>471</sup>. Como ele aí mostra, as constituições estamentais apoiam-se na base natural da sociedade, os estamentos, que gozam, enquanto tal, de diferentes direitos, também naturalmente; seu papel político, quando lhe cabe um (pois não é necessário que sempre se reúnam suas assembleias) é consultivo e, na melhor das hipóteses, de assentir aos novos impostos. A rigor não cabe à representação estamental qualquer poder legislativo, o que seria o mais contrário à soberania do príncipe<sup>472</sup>. Já as constituições representativas são aquelas que se apoiam sobre a noção de soberania popular e procuram, por esse meio, agir como a representação do povo e instituir uma igualdade universal de direitos<sup>473</sup>. Esses dois tipos de constituição formavam, por assim dizer, os extremos da noção de constituição e engajar-se nesse debate era pender mais para um lado ou para outro. Com efeito, os projetos de constituição que apareceram não eram nem puramente um nem puramente outro, mas guardavam elementos de ambos, porquanto aquele primeiro sentido de constituição (a constituição estamental) formava o verdadeiro repertório político e o estrato social legado pela história alemã<sup>474</sup>, enquanto o segundo sentido (a constituição representativa) trazia as marcas da Revolução Francesa.

O rei Frederico I de Württemberg, por exemplo, um dos 31 membros da confederação, não esperou pelos desdobramentos do Congresso de Viena e ainda em março de 1815 apresenta à assembleia estamental de seu reino uma constituição. Os conflitos que aí tiveram lugar, ensaiando a oposição entre o rei e os estamentos agarrados aos seus antigos privilégios, foram objeto de um estudo minucioso de Hegel, que para tanto dispunha das atas das reuniões que ocorreram na primeira fase dessa disputa, ou seja, entre 1815 e 1816. Hegel toma parte, nesse escrito, do debate que se desdobra no curso da assembleia de Württemberg, mas o faz não sem criticar ambas as partes; trata-se, com efeito, de uma posição *política* a Hegel, mas também *filosófica*, porquanto vem teoricamente amparada por um remanejamento de conceitos centrais daquele debate,

---

<sup>471</sup> KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*. Op. cit., p. 285.

<sup>472</sup> Id., p. 286.

<sup>473</sup> Id., p. 287.

<sup>474</sup> Não é à toa que Kervégan observa que “os reformadores, pela falta de uma conceitualidade mais adequada às suas intenções, permanecem presos à visão do mundo social e política que é a de seus adversários” (KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*. Op. cit., p. 292).

pedindo, por assim dizer, um modo de ver diferente mesmo aquelas posições em que, em geral, ele (Hegel) e a matéria em questão concordam.

Publicado anonimamente em duas partes no *Heidelberger Jahrbücher der Literatur*, entre novembro de 1817 e janeiro de 1818 sob o título *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen* (“Debates na assembleia estamental do reino de Württemberg nos anos de 1815 e 1816. XXXIII Seções”), e republicado ainda em 1818 com o termo *Beurteilung der* (“Análise do”) antecedendo o título anterior, a análise levada a cabo por Hegel nesse texto não é meramente um panorama do curso dos debates que encenam o rei e os estamentos de seu reino na assembleia, não é também pura e simplesmente uma tomada de partido em favor da nova “efetividade” aninhada na carta constitucional proposta por Frederico I contra o “velho e bom direito” ao qual se agarram os estamentos; o que essa análise crítica de Hegel exprime é muito o encontro entre um objeto privilegiado de pensamento num momento crítico (isso é, de decisão) e um pensamento que procura dar conta conceitualmente dos vetores que tensionam o debate, da natureza do que está em disputa, enfim, de como é somente a partir de uma certa compreensão acerca da natureza dos estamentos, da representação política e da relação política no Estado é que se pode estar à altura do momento presente.

Como observa Buchetmann,

Hegel primeiramente desenvolveu sua teoria das instituições enquanto o conflito constitucional desdobrava-se em Württemberg. Por conseguinte, ele fornece um contexto crucial para a sua elaboração do sistema de representação, o qual não é nem organizado sob os moldes dos antigos estamentos, nem repousa sobre as premissas individualistas de uma representação nacional como aquela tentada na França da época<sup>475</sup>.

Com efeito, as reflexões de Hegel sobre as assembleias estamentais de Württemberg são quase contemporâneas de seu curso sobre *Direito natural e Ciência do Estado*, iniciado no semestre de inverno de 1817 em Heidelberg e concluído no ano seguinte, quando o filósofo já se encontrava em Berlim. O debate sobre a natureza e o papel dos estamentos no interior dos novos arranjos constitucionais dessa Europa pós-napoleônica estava no centro do debate, e não é de se espantar, portanto, que boa parte desse escrito de Hegel sobre os debates nas assembleias estamentais de Württemberg se detenha, no seu momento mais acerbamente crítico, a denunciar a irracionalidade do posicionamento dos

---

<sup>475</sup> BUCHETMANN, E. Hegel’s intervention in Württemberg’s constitutional conflict. In.: *History of European Ideas*, 2019, p. 2.

estamentos nesse debate. É a partir de uma certa compreensão do lugar, da natureza e sobretudo da *função* dos estamentos no interior do Estado que Hegel poderá se movimentar no interior desse debate, uma noção cuja moldura filosófica mais ampla encontra-se *sendo desenvolvida* em suas *Preleções* em Heidelberg e Berlim, mas que tem também nos termos em que se coloca o conflito nas assembleias de Württemberg o seu empuxo, seu aguilhão. Nesse sentido, a *Análise dos Debates na assembleia de Württemberg* não deve ser tomada como o lugar onde apenas se aplica conceitos recolhidos na filosofia política de Hegel, como se eles já estivessem aí, a espera de seu uso, de sua aplicação a casos concretos: essa filosofia política mesma está ganhando os seus contornos no corpo-a-corpo teórico com as linhas de força que tensionam para o passado e para o futuro a constituição de Württemberg como um Estado moderno, linhas de força, de resto, que não são particulares desse reino: é porque o que acontece em Württemberg não diz respeito apenas à Württemberg que os debates dessa assembleia “encontraram no público alemão um interesse tão universal, que nada poderia ser tão agradável quanto a publicação desses *Debates da assembleia estamental württemburguesa*”<sup>476</sup>.

O recorte filosófico-político que Hegel dá às assembleias estamentais e aos estamentos é a marca de seu ingresso num debate que se iniciara mais candentemente em 1815 (com o XIII artigo do *Bundesakte* adotando as constituições estamentais como aquela própria de seus membros federados), mas que estivera no ar pelo menos desde o início das reformas em 1807, quando o a teoria e a prática da representação política torna-se um lugar tenente nas propostas dos reformadores, que não viam como progredir nesse campo sem avançar sobre os privilégios estamentais, vivificando a questão de se haveria algum lugar ainda para os estamentos num Estado moderno. Hegel perfila-se junto aos defensores dos estamentos, vendo neles ainda uma função política nobre, eminentemente nobre, aliás, no interior do Estado moderno, mas essa defesa vem a cavaleiro de uma compreensão dos estamentos que, por um lado, não coincide propriamente com a autocompreensão dos estamentos aí existentes na realidade alemã, como bem nos conta, aliás, a própria *Análise dos Debates da Assembleia de Württemberg*). Por outro lado, se a visão de Hegel converge em vários pontos com aquela compreensão da função dos estamentos e de seu vínculo com um sistema de representação tal como está em Stein, no

---

<sup>476</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 462.

próprio Hardenberg<sup>477</sup> (pensando no projeto de Constituição redigido por ele em 1819) e, sobretudo, em Humboldt<sup>478</sup>, ele procurará fundar sua posição a partir ou no interior de uma filosofia especulativa cujos pressupostos estão em grandes linhas já presentes a partir da publicação da *Ciência da Lógica*<sup>479</sup>, a qual lhe fornece o método de organização e exposição de suas ideias a respeito dos estamentos, da representação política e da natureza da relação política no Estado.

Com efeito, o método adotado por Hegel ao lidar com essas questões o levará a escolhas (nem sempre compreendidas, aliás, por sua própria audiência) por certas instituições e modos de funcionamento dessas nem sempre observados entre aqueles mesmos reformadores (com os quais Hegel, todavia, concorda em vários pontos). Também naquilo que Hegel tangenciará, por suas escolhas, os elementos que o afastam dos reformadores e o aproximam dos partidários da Restauração, será uma aproximação a partir de certos pontos que não torna ambos (Hegel e os partidários da Restauração) membros de uma mesma família espiritual, bastando para isso evocar, entre outras coisas, a profunda aversão de Hegel pela justificação através de razões históricas<sup>480</sup> e sua militância em prol da constitucionalismo e, coisa de que os restauradores em verdade não partilhavam. Se bem que Hegel e os restauradores militassem em favor dos estamentos, a função (e portanto a natureza, o funcionamento) deles no interior dos Estados não era a mesma para ambos. Quando Hegel fala dos estamentos, Hegel trata-os na moldura da introdução das chamadas “constituições representativas” (termo, aliás, que fazia os restauradores eriçar os pelos e ferver de ódio), as quais completam a transição da monarquia para as monarquias constitucionais modernas.

Enquanto os restauradores saem à caça do sentido histórico dos estamentos, pois só a história poderia dizer o que eles originalmente são, buscando com isso restituir o seu sentido original, Hegel coloca em marcha, em sua filosofia, um verdadeiro

---

<sup>477</sup> Como observa Kervégan, “Hardenberg prevê um sistema de representação em três níveis (distrito, província, conjunto do país), com eleição direta para cada um deles. O sistema inteiro se basearia nas “divisões reais” da sociedade civil (nobreza, proprietários de bens de raiz plebeus, burgueses, homens de Igreja, etc.). Mas o seu verdadeiro princípio – e que o torna ao mesmo tempo necessário – é o fato de que, a partir de 1807, a servidão e os privilégios são abolidos e, desta forma, é criada a base jurídica de uma sociedade civil e de uma nação”. KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*. Op. cit., p. 289.

<sup>478</sup> KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*. Op. cit., pp. 291-291.

<sup>479</sup> “O método de como na ciência o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um progredir imanente e um produzir das suas determinações, de como a progressão não se realiza pela asseveração de que há situações diversas e, em seguida, pela aplicação de um tal material tomado dalhures é, aqui, igualmente pressuposto a partir da *Lógica*”. *GPhR* §31: p. 84. [Trad. Marcos Lutz Müller, inédita].

<sup>480</sup> “o desenvolvimento a partir de razões históricas não se confunde, observa Hegel, com o desenvolvimento a partir do conceito, e a explicação e a justificação históricas não alcançam o significado de uma justificação válida em si e por si” *GPhR* §3, pp. 35-36. [Trad. M. L. Müller, inédita]. Grifo nosso.

remanejamento do conceito de estamento, buscando reinstaurar os estamentos no interior de um horizonte político novo, que pedia a estamentos mesmos um sentido novo. Para que os estamentos fossem restituídos “numa ordem e dignidade políticas”<sup>481</sup>, seu sentido deveria ser ressignificado: a reinstitucionalização dos estamentos na moldura das “constituições representativas” pede deles um sentido que já não deve ser buscado na história, mas no próprio conceito de Estado como um todo orgânico, no próprio conceito de órgão mediador, que os estamentos são. Ao ligar as constituições representativas ao princípio estamental, Hegel pensa, com efeito, estar conceituando uma forma de Estado que salva e realiza o que havia de mais valioso na Revolução Francesa (o nascimento político da sociedade civil-burguesa) ao mesmo tempo em que dá cidadania política a isso que ela baniou (os estamentos); com isso ambos os termos com que se qualificava as constituições (representativo, estamental) se transfiguram para que venha à luz essa síntese bem hegeliana que é a *constituição representativa estamental*.

***Uma peça encenada às avessas: os “eternos direitos da razão” e o “bom e velho direito” nas Assembleias estamentais de Württemberg (1815/1816)***

“A história dessas deliberações se abre com uma cena grandiosa: o rei, em assembleia com todos os estamentos de seu reino, lê em seu trono o seu discurso. (...) ele declara que a pedra angular do edifício estatal assentada por ele era dar ao seu povo uma constituição. Aos representantes presentes, através dos quais a nação é convocada a se unir com a autoridade suprema para exercer os direitos mais importantes do poder governamental, ele lança esse apelo: “unamo-nos para o avanço das questões da nação, para o qual a constituição convoca essa assembleia, reforçemos o elo sagrado que me une aos meus súditos pela confiança recíproca”. Por intermédio de seu ministro do interior, o rei comunica a Carta da constituição, e, após a leitura, o rei a jura e a entrega com suas próprias mãos ao presidente da assembleia”<sup>482</sup>

Essa cena quase teatral com que Hegel emoldura a ação do rei perante a assembleia não é fortuita: ela precipita numa imagem não apenas a *consumação* daquela tarefa com que o tempo havia defrontado Württemberg, a saber, “erigir as partes de Württemberg em um Estado”<sup>483</sup>, mas também o sentido de um *arremete*, de *completação* de um processo de transição para um estado moderno por meio da união dos representantes com os poderes mais altos de governo. Com efeito, Hegel observa que o efeito vigoroso que essas deliberações tiveram sobre a opinião pública alemã se devia ao fato de elas estarem

---

<sup>481</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 483.

<sup>482</sup> Ibid., 467-468.

<sup>483</sup> Ibid., p. 464,



ligadas à “introdução de uma constituição representativa [*repräsentativen Verfassung*] e, através dela, a completação de uma monarquia constitucional”<sup>484</sup>.

Württemberg já havia se firmado externamente como uma soberania, já havia granjeado por meio de suas relações exteriores o status de Estado, porém ainda lhe carecia se firmar internamente, formar a sua soberania interna. Era a hora, ponderava Hegel, de ser trazido à vida “não apenas o *poder* [*Macht*] de estado, mas também sua *vontade*”<sup>485</sup>, e essa afirmação do estado não apenas como soberania externa (ou seja, como *poder*), mas também como soberania interna (isto é, como *vontade*), dependia essencialmente de a monarquia completar sua institucionalização interna vinculando-se a “uma constituição representativa, a um corpo de leis e participação popular na legislação”<sup>486</sup>. A constituição representativa por meio da qual o povo se reunia “com a autoridade suprema para exercer os direitos mais importantes do poder governamental”, por meio da qual o povo poderia participar dos assuntos mais altos de Estado, assegurando-lhe, assim, uma influência política, por um lado, e uma vida pública, por outro, completa a transição do Estado feudal para o Estado moderno<sup>487</sup>.

A composição da assembleia estamental prevista pelo rei não gozava de muitas estipulações e detalhes, sendo mesmo tratada com bastante “liberalidade” e um espírito de “abertura” e “simplicidade”, pondera Hegel<sup>488</sup>; por exemplo, ela previa uma única câmara, composta por cinquenta deputados não eleitos (“*Virilstimmführer*”), consistindo de elementos da nobreza e de certos oficiais eminentes (como chefes de igreja e altos membros da universidade), e setenta e três deputados eleitos como representantes do povo, estando as condições de deputação desses últimos restritas a pouquíssimos critérios,

---

<sup>484</sup> Ibid., p. 462.

<sup>485</sup> Ibid., p. 466.

<sup>486</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>487</sup> Como Nederman observa, a compreensão da Idade Média como uma “era das trevas”, partilhada por Hegel aqui e ali em sua *Filosofia da História*, não deve nos enganar a respeito da leitura acurada e sofisticada que Hegel fazia da Idade Média. A transição para o Estado moderno se faz a partir dos Estados medievais, e isso tem a significação de que, portanto, essa transição não é uma ruptura, mas uma *passagem* a partir de elementos medievais. Nederman observa, por exemplo, que para Hegel não faltava propriamente soberania aos estados medievais, porquanto sob a defesa comum de seus Estados no momento da guerra, o que vinha à existência era o Estado como *soberania externa*, e por isso mesmo os Estados medievais viviam em um estado de guerra quase permanente, pois só através da guerra o Estado podia experimentar aquela unidade que lhe é, mas que, internamente, lhe faltava por causa das corporações e guildas, esses verdadeiros Estados dentro do Estado, que praticamente dilapidavam a autoridade central. Faltava, aos Estados medievais, sim, soberania interna. Somente a partir da dissolução dos privilégios e dos particularismos, da autonomia dessas corporações e guildas (mas não delas mesmas, veja bem) é que poderia ocorrer a passagem para um Estado moderno que goza, também internamente, de autoridade. Cf. NEDERMANN, Sovereignty, War and the Corporation: Hegel on the Medieval Foundations of the Modern State. In.: *The Journal of Politics*, Vol. 49, No. 2 (May, 1987), pp. 500-520.

<sup>488</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 471,

como ter trinta anos e ser membro de alguma confissão cristão, estando excluídos apenas os funcionários públicos e os soldados, os médicos e os cirurgiões, assim como os clérigos; apenas para ser eleitor estava previsto uma barreira financeira, a saber, ter bens imobiliários no valor de 200 florins<sup>489</sup>. As condições de deputação e de sufrágio não estavam, por assim dizer, restritas a estamentos bem definidos, tanto pelo fato de os representantes eleitos e não-eleitos estarem distribuídos numa mesma Câmara, como pelo fato de, no que tange ao conteúdo social dos estamentos, as condições serem mais restritivas (isso é, de exclusão de grupos sociais), que propriamente afirmativas, de designação e esquadramento de círculos sociais. Ainda no âmbito dos direitos políticos, a Carta prevê às assembleias o direito de analisar e assentir ou não a proposição de novos impostos, assim como era lhe assegura que, sem seu voto, nenhuma lei concernente à propriedade e à liberdade pessoal (“*persönliche Freiheit*”) assim como à alteração da própria constituição poderia ser promulgada, por fim garantia a prerrogativa de solicitar a investigação de funcionários públicos<sup>490</sup> no caso de excessos desses.

A carta constitucional entregue pelo rei, naquilo que se refere aos direitos individuais, garantia, em suas sentenças simples, expressões enxutas e espírito modernizante, por exemplo, igualdade jurídica perante à lei e igualdade em termos de contribuição tributária, livre escolha da profissão e acesso aos cargos públicos, direito de emigração<sup>491</sup>. Para Hegel, essa constituição conseguia exprimir todo “o desenvolvimento da cultura [*Bildung*] que havia penetrado no conhecimento dos fundamentos [*Grundlage*] da organização do Estado”<sup>492</sup> em “sentenças simples, como um catecismo elementar”<sup>493</sup>, lançando assim “os fundamentos racionais da ordem constitucional” [*vernünftige Grundlage eines staatsrechtlichen Zustandes*]<sup>494</sup>. Nesse “catecismo elementar”, o Estado incorporava e garantia direitos não como dependentes de circunstâncias exteriores ou como vinculados a casos específicos, isso é, como privilégios conquistados contra o Estado ao longo da história e por determinados setores da sociedade; em sua racionalidade, esse “catecismo elementar” do Estado moderno estendia, de maneira firme, a partir do Estado, o direito a todos os cidadãos independentemente das circunstâncias ou da pessoa, transformando todos cidadãos de um só e mesmo Estado. Com efeito, o mérito

---

<sup>489</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., pp. 469-470.

<sup>490</sup> Cf. Ibid. p. 470.

<sup>491</sup> Ibid., p. 492.

<sup>492</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>493</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>494</sup> Ibid. p. 491.

encerrado nessa constituição repousava, de certo modo, para Hegel, sobre a simplicidade e universalidade dos princípios que ela lançava como se fossem aquele mínimo múltiplo comum que todo estado que faça justiça, que esteja à altura das “condições efetivas do mundo presente” [*wirklichen Weltverhältnissen*]<sup>495</sup> deveria observar e acolher. Esses princípios seriam uma espécie de síntese do que do que de melhor a Revolução Francesa produziu e liberou para o mundo, uma espécie de *pedra angular* das constituições modernas e *baliza* das legislações dos povos que lograram apreender, nesses princípios, todo o espírito de uma época, ou o estágio que a cultura alcançou em seu desenvolvimento. Hegel observa que esses princípios

não constituem, justamente por causa de sua universalidade, senão a planta [*Grundriß*] de um projeto de legislação, como as leis mosaicas ou o célebre *Droit de l’homme et du citoyen* de nossa época. Para uma legislação constituída, para um governo e uma administração já existentes, eles não são senão que reguladores [*Regulatoren*] estáveis sobre os quais toda revisão ou expansão da constituição deve-se apoiar<sup>496</sup>.

Seria de se esperar, pondera Hegel, que a crítica à constituição outorgada pelo rei fosse feita com base nesses princípios ou em princípios que, estando ausentes dessa Carta, qualquer homem poderia bem exigir para si mesmo de acordo com o espírito de liberdade a que essa época elevou as consciências; contudo, não é isso o que acontece. Os estamentos não criticam a constituição real por esse ou aquele aspecto, não almejam “uma revisão de vários pontos”<sup>497</sup> da mesma, não “se engajem no [seu] conteúdo, não demandam nem procuram qualquer coisa como um direito racional”<sup>498</sup> nela; pelo contrário, rejeitam-na em sua integralidade. Ao partir “do *direito positivo*, considerando-se absolutamente como se ainda na situação antiga e demandando seu direito apenas com base no que previamente possuía”<sup>499</sup>, os estamentos colocam-se sob um ponto de vista do direito absolutamente distinto daquele sobre o qual repousa a constituição real tal como Hegel a compreende em seu escrito, e não reconhecem nada que não seja esse direito positivo mesmo.

A fórmula do “bom e velho direito”<sup>500</sup> que se torna o verdadeiro *leitmotiv* das assembleias em sua relação com o rei poderia ser resumida em alguns pontos cardeais que dão bem a medida da orientação política daquelas. Em primeiro lugar, em termos de

---

<sup>495</sup> Ibid., p. 496.

<sup>496</sup> Ibid., p. 492.

<sup>497</sup> Ibid., p. 532.

<sup>498</sup> Ibid., p. 506.

<sup>499</sup> Ibid., p. 505.

<sup>500</sup> Ibid., p. 533.

*justificação*, as assembleias só reconhecem como válido aquilo que traz o selo da história, aquilo que já foi devidamente experimentado pelo tempo - a única instituição e o único direito válidos são aqueles que já existem; nesse sentido, interpelam a constituição oferecida pelo rei sob a luz baça do passado de Württemberg: a única justificação de que a nova constituição poderia gozar seria aquela extraída do passado do reino, de suas velhas instituições, de seu velho direito; que houvesse alguma novidade, vá lá, mas essa não poderia ser outra coisa senão uma modificação sobre a base do antigo edifício, um aperfeiçoamento da velha lei e da velha ordem<sup>501</sup>. Em segundo lugar, a *relação entre governo e povo* passa por uma compreensão dessa como sendo uma de natureza essencialmente contratual, isto é, como se partisse de uma total exterioridade e (in)diferença entre ambos (governo e povo), exterioridade e indiferença as quais só poderiam ser superadas por meio do contrato que os vinculasse, de tal sorte que a relação política passa a orbitar indelevelmente na esfera da oposição (o contrato, por provir do arbítrio pode sempre se desfazer), sendo o direito público, por sua vez, totalmente captado pelos termos e pelo espírito do direito privado<sup>502</sup>. Por fim, a *disposição de ânimo* (a *Gesinnung*) de que estão imbuídos os estamentos no trato das questões relativas à política, uma certa acepção da “germanidade”<sup>503</sup> compreendida sob a chave do “espírito de formalismo e particularismo que determinou o destino da Alemanha”<sup>504</sup> por meio do qual, observa Hegel alhures, “as relações sociais não contêm o caráter de determinações e leis gerais, são inteiramente divididas em direitos e deveres privados, existe algo de comunitário, mas nada de universal”<sup>505</sup>.

Imbuídos do espírito do particularismo e assentados sob o portal dos escombros do “bom e velho direito”, os estamentos, observa Hegel,

não rejeitaram a constituição dada pelo rei porque ela se oporia aos direitos que os súditos poderiam exigir por eles mesmos numa constituição de Estado [*Staatsverfassung*] fundada nos direitos eterno da razão; (...) eles a rejeitaram unicamente porque ela não era a antiga constituição de Württemberg; não meramente por ela ser diferente da antiga, mas franca e expressamente por ela não ser essa antiga

---

<sup>501</sup> Cf. *Ibid.*, p. 510

<sup>502</sup> Cf. *Ibid.*, p. 505

<sup>503</sup> Hegel, nesse escrito, emprega duas acepções de “germanidade” (*Deutschheit*): uma acepção ligada ao “formalismo e ao particularismo”, certamente vinculada à velha liberdade alemã de que o filósofo nos fala na *Filosofia da História* e no escrito sobre a *Constituição Alemã*, e outra acepção essencialmente ligada “ao universal e ao racional” (*Ibid.*, p. 535) que, de certo modo, no interior das assembleias de Württemberg encontra-se em oposição frontal àquela primeira acepção. Enquanto Hegel faz corresponder à primeira acepção a antiga constituição de Württemberg, o filósofo procura habilmente ligar a segunda acepção à constituição real.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 535.

<sup>505</sup> HEGEL. *Filosofia da História*. op. cit. p.. 299.

constituição mesma, porque o ato que a introduzia não era pura e simplesmente a restauração e o reavivamento da antiga<sup>506</sup>.

Para Hegel, o que os estamentos demandam não é uma mudança de princípios constitucionais, a alteração dos fundamentos da Carta ou a sua adequação a certas demandas fundadas na história do reino e a partir de certos privilégios deste ou daquele estamento; ao contrário disso, eles se recusaram a ser os estamentos do novo regime constitucional e a cumprir o papel acorde a essa condição, contestando, que fosse, a constituição real, mas a partir de sua participação orgânica e por meio do poder que lhe fora reconhecido na tarefa da legislação. Ao invés de serem uma oposição que tem uma base em comum com o governo, eles se recusaram, observa Hegel, “a serem admitidos como órgãos de Estado, proclamando-se membros da assembleia de um outro mundo, de um tempo que desapareceu, exigindo que o presente fosse remodelado em passado, a efetividade em inefetividade”<sup>507</sup>. Quando os estamentos demandam “restauração e o reavivamento da constituição antiga” de Württemberg, o que querem é que o relógio da história gire os seus ponteiros para trás, restaurando o passado no presente; o que eles querem, propriamente falando, é o passado enquanto tal, o passado mesmo, porquanto é a partir dele que interpelam a Carta outorgada pelo rei. A conclusão mordaz que Hegel retira desse espetáculo é que

dos estamentos de Württemberg pode-se dizer o que se disse dos emigrados franceses quando de seu retorno: *eles nada esqueceram e nada aprenderam*. Eles parecem que dormiram ao longo dos últimos vinte e cinco anos, que foram os mais ricos de toda a história universal e, para nós, os mais instrutivos porquanto nosso mundo e nossas ideias e eles pertencem<sup>508</sup>.

As ideias e o mundo a qual pertence os estamentos, por ocasião da instauração da Assembleia de Württemberg, não é o mesmo a partir do qual escreve Hegel e que a constituição do rei tinha por objeto. Muito mais que uma divergência de princípios, o que se delineia na relação entre o rei e a assembleia é uma divergência de *temporalidade*, uma diferença de *estrato histórico*, cada posição vocalizando um princípio do direito diferente do outro porque, no fundo, falam e agem a partir de épocas diferentes. Enquanto o tempo era “de nascimento e de transição para uma nova época”, como nos falava Hegel na *Fenomenologia*, os estamentos de Württemberg dormitavam; quando despertados pelos ventos da restauração, eles acordam para um mundo que já não mais existe e nele se movem como se nada tivesse ocorrido.

---

<sup>506</sup> Id., *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 496.

<sup>507</sup> Ibid., p. 493.

<sup>508</sup> Ibid., p. 507

Na maneira como se conduziram as assembleias dos estamentos convocadas em Württemberg, percebe-se o reflexo inverso disso que começou há vinte e cinco anos em um país vizinho, e que encontrou eco em todos os espíritos; ele não fazia senão reconhecer por válido numa constituição política apenas aquilo que deveria ser reconhecido segundo o direito da razão. (...) Deve-se considerar o começo da Revolução Francesa como o combate que o direito público racional [*vernünftige Staatsrecht*] eliciu contra a massa de direitos positivos e privilégios, por meio dos quais ele era oprimido. Nos debates das assembleias de Württemberg, vemos exatamente o mesmo combate de princípios só que em posições trocadas. Enquanto os estados gerais franceses [*französische Reichsstände*] e o partido do povo sustentava e reivindicava os direitos da razão e o governo estava do lado dos privilégios, em Württemberg, ao contrário, é o rei quem colocou a constituição no domínio do direito público racional e os estamentos é que se lançaram na defesa do direito positivo e dos privilégios; em verdade, eles encenaram a peça ao contrário”<sup>509</sup>

A peça que emoldura a relação entre o rei e os estamentos com que abrimos essa seção do texto, mostra-se agora mais rica em seu conteúdo efetivo, mais precisa em seus meandros, e mais clara quanto ao desenrolar de seu enredo: a encenação que ali se iniciava era, sim, de certo modo uma peça, mas uma que encenava os estados gerais franceses ao contrário. Hegel procura construir a sua leitura dos *Debates na Assembleia estamental de Württemberg* e sua interpretação dos eventos que ali ocorreram exatamente como um confronto entre o direito positivo e o direito racional, entre os “eternos direitos da razão” e o “bom de velho direito”, mas com os atores ocupando posições diferentes, diametralmente opostas, mais correto, daquelas que ocuparam outrora o rei francês e as ordens de seu reino nos estados gerais de 1788.

Hegel procura pôr a nu o anacronismo que se esconde por detrás da postura dos estamentos na Assembleia de Württemberg, seu profundo descompasso com a tarefa enraizada no presente histórico dessa época que se inscreve quase como um prolongamento da Revolução Francesa. Ao se recusarem a ser os estamentos de uma nova ordem jurídica e social, os estamentos de Württemberg tomam o partido da inefetividade, tornando-se assim os porta-vozes de um passado que agarra-se desesperadamente a qualquer elemento positivo para se confrontar ao presente. O passado não é mais o vicário do direito, mas sim aquelas sentenças simples que compõem o “catecismo elementar” que está na base das constituições políticas que lograram fazer a transição para a modernidade.

Esse escrito é uma ocasião privilegiada do exercício de análise hegeliana de uma situação política concreta. Embora raras vezes, observa Hegel, a história premie uma

---

<sup>509</sup> Ibid., pp. 506-507. Traduzimos “*Reichsstände*” por “estados gerais” pois, a nosso ver, já está bem consolidada no vocabulário de língua portuguesa a tradução de “*États généraux*” por “estados gerais”, especialmente quando a referência histórica se reporta à convocação dos mesmos pelo rei Luís XVI em 1788.

época com eventos de tal envergadura, não é na história que se deve buscar a fonte de compreensão desses eventos, pois “os conceitos que revestem esses objetos de interesse (...) pertencem à nossa época”<sup>510</sup>, e é a partir desses conceitos, enraizados no tempo presente de Hegel que o filósofo procura apreender a natureza do que se passa no curso dos debates na Assembleia estamental de Württemberg. Ora, a contraposição dos estamentos à constituição real não é compreendida justamente em termos de uma luta do direito racional contra o direito positivo, aquele sintetizado nas sentenças elementares que exprimem em sua universalidade todo uma “época presente”, e esse expresso nos privilégios que, em sua particularidade, são os vestígios de um passado que não quer morrer? Não é a partir de um conceito de história que Hegel procura criticar a posição hostil dos estamentos como avatares do passado ao passo que elogia a constituição real justamente porque conseguiu se colocar à altura do desenvolvimento da cultura?

Os conceitos que Hegel mobiliza para compreender o que está em jogo, efetivamente, nas assembleias estamentais de Württemberg lançam profundas raízes na filosofia especulativa que o filósofo elabora concomitantemente à redação dessa peça de crítica e intervenção política, de tal sorte que não seria exagerado supor que é no certame com essas questões, que se desenrolam no plano do debate público, que a filosofia política de Hegel ganha seu impulso mais imediato. Como observa Buchetmann,

Esse fenômeno fornece um contexto crucial para o pensamento político de Hegel. Seria dificilmente uma coincidência que a teoria das instituições de Hegel foi primeiramente esboçada nas preleções dadas enquanto o debate sobre os contornos futuros da constituição estava em total balanço. (...) a intervenção de Hegel no conflito constitucional de Württemberg mostra que ele não desenvolveu a sua teoria do estado em um vácuo, mas procurou responder questões urgentes compartilhadas por seus contemporâneos<sup>511</sup>.

Com isso, porém, não queremos dizer que a filosofia política de Hegel dependa *diretamente* desses eventos, conformando-se, assim, como uma caixa de ressonância de embates políticos de época. A filosofia política que Hegel elabora por volta dessa época é, sim, uma intervenção política, de certo modo, mas é fundamentalmente um convite a uma outra maneira de ver, a uma outra maneira de compreender e de conceituar a natureza daquilo que está em jogo nesse momento. Ela não se reduz a uma mera intelectualização dos termos do debate, ela é uma *intervenção conceituante*, que intervêm alterando a própria compreensão dos conceitos aí em jogo; com isso sua posição não é bem um tomar parte dessa ou daquela posição, senão que a parte e a crítica de ambas.

---

<sup>510</sup> Ibid., p. 463.

<sup>511</sup> BUCHETMANN, E. Hegel's intervention in Württemberg's constitutional conflict, *op. cit.*, p. 15.

O esforço de Hegel, que se encontra exemplarmente *Análise dos Debates na assembleia estamental de Württemberg* é uma tomada de posição, de certo modo, - política, portanto - mas é também um convite a uma compreensão do fenômeno político a partir de uma outra lente, a uma conceituação do objeto que está ganhando corpo exatamente nesse momento a partir de conceitos diferentes daqueles que a tradição legou (lembramos de Hegel dizendo, na abertura de sua análise que os conceitos concernentes ao objeto de interesse pertencem inteiramente ao presente) – é filosófico, em sentido rigoroso portanto. Centremo-nos em um elemento essencial que esclarecerá o que se quer dizer. Os estamentos se recusaram a tomar parte na nova constituição, porque estavam apegados ao elemento positivo do direito, porque não queriam abandonar seus privilégios, tudo isso está bem documentado no escrito de Hegel, porém o fundamental a se dizer a respeito é que os estamentos recusaram-se a ser um órgão no corpo da nova constituição porque a sua autocompreensão, a autocompreensão da sua tarefa e de seu lugar no interior de uma assembleia estamental não coincidia com aquela para a qual fora convocada, a saber, “ser um órgão de mediação [*vermittelnde Organ*] entre o príncipe e o povo”<sup>512</sup>, para ser mais preciso, os estamentos não se autocompreendiam como um “órgão de mediação”<sup>513</sup> e as consequências que se pode tirar disso estão espalhadas em todos os quadrantes do escrito sobre as Assembleias de Württemberg.

Contudo, a constituição outorgada pelo rei também não era mais feliz no que tange ao papel dos estamentos no interior da assembleia estamental, pois se, por um lado, assegurava a participação daqueles estamentos na tarefa fundamental da legislação, garantindo aos círculos sociais e ao povo uma influência e uma ação política – coisa que Hegel elogia profundamente, aliás, nessa constituição – ela assegurava essa participação através de princípios que desfiguravam profundamente essa vocação de mediação das assembleias estamentais, introduzindo-a atrelada à princípios de sufrágio e de elegibilidade que se reportam ao indivíduo, não às injunções concretas da sociedade, mesclada com “as abstrações francesas do *simplex número* e do *quantum de riqueza*”<sup>514</sup>.

Esses dois pontos que esboçamos acima – o da autocompreensão dos estamentos e o tipo de participação estamental prevista pela nova constituição – são valiosos para que

---

<sup>512</sup> Ibid., 533.

<sup>513</sup> Esse conceito aparece, exatamente sob essa rubrica “*vermittelnde Organ*”, nesse escrito de Hegel e novamente então, pela segunda vez, nas *Preleções sobre filosofia do direito de Berlim 1818/1819* (Cf. *RPh 1818/1819* §126, p. 335), embora seja exatamente com essa função, porém não exatamente sob esse termo, que aparece no curso de *1817/1818* (Cf. *RPh 1817/1818* §148)

<sup>514</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 483



possamos fazer a transição para o tratamento especulativo que Hegel dá a eles no interior de suas *Preleções* sobre filosofia do direito. Retomemos brevemente esses pontos para que possamos avançar:

i) Ao não se autocompreenderem como um “órgão de mediação” no interior das assembleias estamentais, os estamentos pensam-se a si mesmos não como o órgão capaz de mediar o povo e o governo, mas como o órgão que confronta, enquanto “representação do povo,” o governo; nesse sentido, eles não procuram instituir politicamente uma demanda social, isso é, não procuram pelo trabalho público-político elevar uma demanda social até a esfera do Estado, mas confrontá-la, em sua particularidade, com a esfera do Estado, negociando com esse o que cada parte cede e ganha nessa transação, afinal todo o conjunto do político está entretecido no espírito do direito privado. Mas mais fundamentalmente escapa aos estamentos o *papel formador* de que sua posição no interior das assembleias estamentais está imbuída; os estamentos rejeitam a constituição real com base na “vontade do povo”, apelando a essa como o fundamento último de seu gesto<sup>515</sup>, porém, os estamentos esquecem-se, com isso, que seu papel nas assembleias não é estritamente falando o de levar a vontade do povo até a assembleia, mas o de, através delas, *formá-la* – não no sentido de cria-la, está claro, mas de “dar forma a” - isso é, mediá-la politicamente, transformando uma vontade que não é em si mesma política em política.

Hegel critica profundamente nos representantes da assembleia o desconhecimento, a ignorância acerca da “dignidade e destinação [*Bestimmung*]”<sup>516</sup> de sua tarefa no concerto legislativo. Esses representantes acreditam que, para representar o povo, qualquer pessoa serve, porque partem do pressuposto de que o povo, enquanto tal, enquanto esse agregado, sabe imediatamente o que quer, levando essa vontade do povo enquanto essa vontade imediata e sem qualquer mediação até a assembleia e assim a mantendo; porém, observa Hegel, “para representar o povo, deve-se tomar primeiramente não os melhores de um povo, mas os mais sábios, pois o povo não sabe [o que quer], mas aqueles devem saber qual é sua [do povo] *vontade verdadeira e efetiva*, isto é, o que é *bom para ele*”<sup>517</sup>. Que os representantes saibam apreender e exprimir a vontade do povo, isso se deve, é claro, entre outras coisas, à capacidade e ao discernimento dos representantes, mas não só a isso e não só a fundamentalmente isso, mas muito mais ao

---

<sup>515</sup> Ibid., p. 528.

<sup>516</sup> Ibid., p. 528

<sup>517</sup> Ibid., loc. cit.

lugar em que eles se encontram: é porque são membros de um órgão de mediação, com um olho posto no universal – o que o Hegel chamará nesse escrito sobre as *Assembleias de Württemberg* de um “sentido de Estado”<sup>518</sup> (*Sinn des Staates*) - e um pé na particularidade do social que os representantes podem apreender o núcleo de verdade no variegado de motivos presentes na vontade do povo e instituir politicamente uma vontade que, em si mesma, é pré-política<sup>519</sup>. E essa instituição política da vontade do povo não se deve ao escrutínio secreto da interioridade, mas ao debate público e aberto das assembleias, à publicidade das mesmas, por meio da qual o povo se instrui, formando a sua vontade no sentido da universalidade do campo político.

A compreensão de que as assembleias são um órgão de mediação estende-se e recobre a assim chamada “vontade do povo”, porquanto nelas, nas assembleias, se concentrará o papel de mediação da vontade do povo consigo mesma<sup>520</sup> por meio da ação dos representantes e também pela ação formativa atrelada à publicidade das assembleias. O sentido mais fortemente filosófico e o travejamento conceitual desse conceito das assembleias estamentais como sendo um órgão de mediação e da publicidade como desempenhando um papel formativo será retomado e esmiuçado mais a frente, quando teremos oportunidade de explorar como esses conceitos aparecem no bojo da filosofia do direito que Hegel expõe em suas preleções em Heidelberg e, na sequência, em Berlim, ao mesmo tempo em que prepara o material que virá à lume de forma impressa nas *Grundlinien* de 1821. Passemos ao segundo ponto que resta tratar antes de avançarmos sobre as lições de filosofia do direito de Hegel.

ii) A crítica à autocompreensão dos estamentos por ocasião das assembleias estamentais de Württemberg não se resume a um partido puro e simples da constituição real. Hegel, com efeito, não poupa em elogios à racionalidade dessa constituição, à sua realização dos direitos da razão por meio de sentenças simples que cristalizam os princípios da liberdade que o Estado moderno deve efetivar se quiser estar à altura dos “mais novos tempos”, contudo esse encômio da Carta régia não se condensa numa justificação ponto a ponto da mesma. Hegel objeta com veemência a confusão de princípios e a formatação caótica que está na base da efetivação da participação do povo nas mais altas tarefas de Estado. A

---

<sup>518</sup> Ibid., p. 475

<sup>519</sup> “No fundo, se o povo não sabe o que quer é porque, tal como é em sua realidade imediata, ele não é o que é, a saber, um povo, um Estado, uma vontade universal-racional” KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*, op. cit., pp. 306-307.

<sup>520</sup> “A representação política se situa na intersecção de duas linhas: a da mediação social do político e a da mediação política do social. E é por isso que ela constitui a mediação do povo consigo mesmo”. Ibid., p. 322

constituição previa, como vimos, que o elemento representativo no interior das assembleias estamentais realizar-se-ia por meio uma única câmara que reuniria os representantes não eleitos – os quais corresponderiam em parte da nobreza, mas não só ela – e os representantes eleitos, esses efetivamente os deputados representantes do povo. Nesse último braço do sistema de representação aninhado nas assembleias estamentais de Württemberg é que, na interpretação de Hegel, teve lugar uma verdadeira intervenção caótica da representação popular.

Se a assembleia estamental trazia à luz do jogo político os dois estamentos em que praticamente divide o reino – de um lado a nobreza e alguns membros proeminentes da comunidade, e de outro, o povo – ela não conseguia ir além disso, porquanto ao restringir as condições de voto a apenas critérios secos e abstratos como renda (de 200 florins em propriedade) e idade (idade superior a 25 anos), ela deixava na sombra os círculos sociais, a infraestrutura social e econômica em que a sociedade realmente se repartia nos diversos ramos de trabalho e de interesse. Ela descolava o povo real da grelha social no qual ele se move, deseja, critica, opera, trabalha, para tomá-lo como apenas um agregado de indivíduos atomizados, isso é, o povo em sua abstração. Ao invés de instituir politicamente *alguém*, essas abstrações de renda e idade consagram politicamente *ninguém*, porque, observa Hegel, amparando-se na própria coloquialidade do termo, “um homem é dito *ser alguém* [*etwas*] quando ele tem um emprego, uma habilidade e se ele está acolhido em um círculo socialmente determinado”<sup>521</sup>. Só quando socialmente situadas ou ligadas às outras instituições do Estado é que essas abstrações como renda e idade fazem *sentido* e podem ter um valor político, cuja *influência* se exercerá, de resto, por si mesma<sup>522</sup>. Reduzir as condições de sufrágio e de deputação a essas abstrações significa, para Hegel, como tivemos oportunidade de explorar no capítulo anterior, descolar a política do seu conteúdo social, e consagrar uma forma de representação do povo que o toma como um agregado e assim, como um agregado, como uma forma sem forma, procura mantê-lo. A constituição estamental aos olhos de Hegel faz uma verdadeira miscelânea entre o princípio estamental (de resto não todo contemplado, pois só prevê uma câmara na qual tomam lugar parte da nobreza e deputados eleitos) e o princípio da assembleia nacional (uma representação da nação sem referência às injunções sociais, e baseada estritamente no sufrágio individual, censitário ou não), com

---

<sup>521</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 482.

<sup>522</sup> Cf. *Ibid.*, p. 484.

isso desfigura a natureza da representação política, embora preserve algo do conteúdo social da sociedade real.

Passemos à ancoragem especulativa da crítica à constituição outorgada pelo rei e à posição, à autocompreensão dos estamentos no interior das assembleias estamentais.

### ***Representação política e opinião pública: as assembleias estamentais como “órgão de mediação”***

#### ***Uma visão orgânica da constituição política***

É conhecida a ideia de que a necessidade de uma unidade do Estado – “der Staat muß Eins sein”<sup>523</sup> - vem à cavaleiro, na teoria do Estado de Hegel, de uma crítica e uma transformação da teoria clássica da divisão dos poderes: crítica, porque trata-se para Hegel de mostrar como teoricamente ela inviabiliza o engendramento dessa unidade; transformação, porquanto trata-se, também, de reinterpretá-la, agora, sob a égide da filosofia especulativa. Hegel rejeita menos a ideia de uma repartição dos poderes do que a teoria que a embasa, amparando-se, para tanto em múltiplos exemplos retidos da Revolução Francesa, que, de certo modo, ao colocar à testa de sua Constituição essa teoria clássica da divisão dos poderes, pôs a nu a colisão indefinidamente renovada entre os mesmos<sup>524</sup>.

Com efeito, observa o filósofo, “o princípio da divisão dos poderes contém o momento essencial da *diferença*, da racionalidade real”<sup>525</sup>, mas quando essa mesma diferença é “fixada como um abstrato existente para si”<sup>526</sup>, isto é, quando é tomada em sua unilateralidade e assim fixada, como algo que subsiste por si mesmo, e não como um *momento*, o que daí decorre é uma consideração dos poderes como dotados de uma “*absoluta autonomia* uns frente aos outros”<sup>527</sup>, por um lado, e por outro a compreensão da relação entre eles “como algo essencialmente negativo, como mútua *restrição*”<sup>528</sup>. Nessa perspectiva, conclui Hegel, “torna-se uma hostilidade, um temor em face de cada poder aquilo que cada um produz contra o outro como se fosse um mal, com a

---

<sup>523</sup> *RPh 1824/1825*, p. 705.

<sup>524</sup> Cf. HEGEL. *VRPh1824/1825*, pp. 704-705; Cf. também Id. *VRph 1822/1823*, p. 747.

<sup>525</sup> *GPhR*, §272, p. 433. Trad Marcos Lutz Müller, O Estado. In: Textos Didáticos, nº 32, 1998, p. 65.

<sup>526</sup> *VRph 1822/1823*, p. 746.

<sup>527</sup> *GPhR* §272, p. 433. Trad. Marcos Lutz Müller, O Estado. In: Textos Didáticos, nº 32, 1998, p. 65.

<sup>528</sup> *Ibid.*, loc. cit.

determinação de se contrapor a ele e de efetuar por meio de contrapesos um equilíbrio, não, porém, uma unidade viva”<sup>529</sup>.

Esse modo de ver, que parte do negativo e, assim, hipostasia na esfera do estado a desconfiança e a restrição recíprocas<sup>530</sup>, só pode se desdobrar no plano político em duas consequências, quais sejam, ou à destruição mesma do Estado, porquanto a incapacidade de se engendrar a unidade que é o Estado se resolve na dissolução mesma do Estado, ou à luta entre os poderes, “pois duas unidades não podem constituir unidade alguma, mas têm de certamente produzir luta”<sup>531</sup>, uma luta por meio da qual “um poder submete o outro, mediante, a qual ele efetua primeiramente a unidade, seja ela, de resto, qual for e unicamente salva o essencial, a subsistência do Estado”<sup>532</sup>, mas com isso não se resolve em definitivo a questão da unidade, pois como a Revolução Francesa exemplarmente mostrava, fossem “no começo Assembleia Nacional e o Rei, e mais tarde o Diretório e o *Corps Legislatif*, ambos os poderes tornaram-se exemplos de como um preponderou sobre o outro e o reprimiu com força [*Gewalt*]”<sup>533</sup>.

Ora, somente ao superar a unilateralidade e abstração de cada poder é que se pode lograr atingir – e apreender - a unidade efetiva do Estado, e isso não como uma superação, é preciso observar, de cada poder ou a sua contração em um único poder – o que seria, de resto, o mais contrário à “garantia da liberdade pública”<sup>534</sup> assegurada pela divisão dos poderes e à “racionalidade real” que ela exprime. Sob o influxo de uma concepção fundamentalmente especulativa da natureza do Estado, a divisão dos poderes será conceituada por Hegel

*segundo a natureza do conceito*, e isso de modo que cada um destes poderes seja, ele próprio, em si mesmo a totalidade, pelo fato de ele conter e ter atuantes dentro de si os outros momentos e de eles, porque exprimem a força do conceito, absolutamente permanecerem na sua identidade e constituírem somente um todo individual<sup>535</sup>.

---

<sup>529</sup> *GPhR* §272, p. 433. Trad. Marcos Lutz Müller, O Estado. In: Textos Didáticos, nº 32, 1998, pp. 65-66.

<sup>530</sup> *GPhR* §272, p. 434. Trad. Marcos Lutz Müller, O Estado. In: Textos Didáticos, nº 32, 1998, p. 66.

<sup>531</sup> *GPhR* §272, p. 435. Trad. Marcos Lutz Müller, O Estado. In: Textos Didáticos, nº 32, 1998, p. 67.

<sup>532</sup> *RPh* 1824/1825, p. 704.

<sup>533</sup> *RPh* 1824/1825, p. 704.

<sup>534</sup> “porque é somente através dessa divisão que a liberdade tem os direitos efetivos no interior de si mesma; o direito é o *ser-aí* da liberdade, mas esse *ser-aí* não está presente senão como determinação e diferenciação. O fato de que os assuntos particulares da vontade universal não sejam, no interior da constituição, apenas deveres, mas também, como poderes diferenciados, direitos, permite [a existência] desse vínculo da vontade universal com a particularidade, sendo essa particularidade o lado onde se põe a atividade específica e o interesse dos indivíduos e por onde eles defendem os direitos enquanto esses são seu direito (...)”. HEGEL. *VRPh* 1817/1818 §132. Trad. J.-P. Deranty, p. 212.

<sup>535</sup> Id. *GPhR* §272, p. 432. Trad. Marcos Lutz Müller (MLM), O Estado. In: Textos Didáticos, nº 32, 1998, p. 64.

Ao desenvolver-se dentro de si mesmo rumo à diferenciação de seu conceito, o Estado engendra diferentes momentos que são o todo ético-político posto sob uma de suas determinidades: cada poder em que o estado “dirime-se”<sup>536</sup> (“*dirimiert sich*”) é um dos momentos da totalidade ético-político, ele mesmo uma totalidade. Essa concepção, que coloca em cena uma compreensão do Estado como organismo – posto que organismo é justamente “o desenvolvimento da Ideia em direção de suas diferenças e à efetividade objetiva dessas diferenças”<sup>537</sup> – oferece-se como uma superação da visão mecanicista do Estado a qual vê os seus poderes como um sistema cuja unidade – melhor dizendo, cuja *harmonia*<sup>538</sup> – deve ser engendrada a partir da mútua restrição; ao conceituar o Estado como organismo, Hegel pode compreender a natureza dos poderes do Estado como provindo de uma unidade que os antecede (e sobre a qual eles repousam) e da relação entre eles como uma internamente articulada, numa palavra, *orgânica*.

Os poderes do Estado não se relacionam como instâncias que se contrapõem a partir de uma total exterioridade (ou como momentos fixos em sua unilateralidade, contrapondo-se nessa total abstração), mas sim como instâncias que contêm dentro delas próprias os outros poderes, ou melhor dizendo, os outros momentos do conceito. “É preciso que os poderes sejam, de fato, diferentes”, pontua Hegel, “mas cada um tem de formar em si mesmo um todo”<sup>539</sup>: desse modo, o poder principesco contém, enquanto poder principesco – ou seja, enquanto posto sob a determinidade da singularidade – os outros dois momentos, ou seja, o poder governamental e o poder legislativo, o mesmo valendo para esses últimos. Com isso, se salva a unidade do Estado ali onde ele se diferencia, sendo essa diferença não uma autonomia em face das outras, mas um momento que contém e está contido nas outras. Assim sendo, à pergunta sobre onde está “o poder” que unifica o Estado deve-se responder: em cada um desses momentos e em nenhum deles ao mesmo tempo, porquanto ele está essencialmente na relação entre eles:

O princípio do político, isso que determina o Estado em sua unidade diferenciada, é o equilíbrio dinâmico que reporta uns aos outros os momentos do único poder. O fundamento constitucional, segundo Hegel, está nessa fluidez essencial da realidade política, cujo centro não pode ser localizado, mas inscrito numa relação de mediação recíproca<sup>540</sup>.

---

<sup>536</sup> *GPhR*. §273, p. 435. Trad. MLM. p. 68

<sup>537</sup> *GPhR*. §269, 414. Trad. MLM. p. 44

<sup>538</sup> Essa “exigência moral” insensata, como nos conta, dirá Hegel, a colisão de poderes nas Cartas revolucionárias da França. Cf. *GRPh* §272, p. 435.

<sup>539</sup> *GPhR*. §272, p. 434. Trad. MLM. p. 67.

<sup>540</sup> JARCZYK, G; LABARRIÈRE. P.-J. *Le syllogisme du pouvoir*. França: Aubier, 1989, p. 351.

É nessa moldura que deve ser compreendido o poder legislativo, o poder governamental e o poder principesco na filosofia política que Hegel elaborou a partir de 1817, primeiramente nas *Preleções sobre Direito Natural e Ciência do Estado* ministradas no semestre de inverno em Heidelberg, e nas várias Preleções que se seguiram, passando pela publicação da *Filosofia do Direito* em 1821. A forma do poder legislativo na filosofia política hegeliana e o papel que aí desempenham os três momentos que encerram esse poder, assim como a função dos estamentos, as duas câmaras, as corporações, a opinião pública formam uma constelação conceitual cujo abrigo mais preciso é essa noção orgânica do Estado, noção da qual eles extraem seu sentido, mas de quem eles são também a efetivação.

***A caminho da dissolução da representação política: o sentido da representação de interesses socialmente organizados***

Partamos da definição de poder legislativo tal como a encontramos na *Preleção* de 1817/1818:

O poder legislativo se ocupa do universal do Estado, de uma parte das leis propriamente falando, de outro parte, dos negócios internos de governo relativos ao universal, por fim ele se reporta ao fundamento da constituição, o qual é em si e por si, mas continua a se desenvolver nas leis e no caráter progressivo dos negócios governamentais universais mesmos. Um desenvolvimento do espírito que não se acompanha de um desenvolvimento acorde das instituições, de sorte que aquele entre em contradição com essas, não é apenas fonte de descontentamento, mas também de revoluções<sup>541</sup>.

Como o tradutor francês dessas preleções toma cuidado de observar numa nota, essa frase final desaparecerá de todas as demais versões das preleções de Hegel. Com efeito, trata-se de uma frase um pouco perigosa num ambiente envenenado pelo clima da restauração. Uma constituição que não é capaz de se alterar para se compatibilizar com o desenvolvimento do espírito pode ensejar revoluções... Tal sentença poderia ter soado a certos ouvidos sensíveis como a lembrança desagradável de um passado que certas forças políticas ligadas visceralmente à restauração gostariam simplesmente de esquecer ou de apagar – e que certamente não poupavam esforços nesse sentido; para outros ouvidos, esses mais prudentes, tal sentença poderia ter sido apreendida como o sinal de alerta, o aviso de perigo que ronda e assombra a tarefa da legislação quando essa é captada pelo imobilismo ou, pior ainda, pelo anacronismo. Para Hegel, contudo, essa frase poderia ter sido apenas a lembrança de que entre o espírito e sua efetivação sempre há uma espécie

---

<sup>541</sup> HEGEL, *RPh 1817/1818* §146 p. Trad. J.-P. Deranty, p. 245.

de desajuste essencial, uma espécie de “não concordância do espírito e de sua figura”<sup>542</sup>, para usar uma expressão do artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural*, que a legislação deve sempre e novamente recobrir, isso é, apreender e expressar adequadamente na forma de instituições que realizem o direito, a liberdade, sob a pena de que tal desajuste assuma, caso negligenciado ou reprimido, as formas de realização mais intempestivas que pode se imaginar. Como Hegel observará alguns anos mais tarde,

A constituição em geral, ao menos no Ocidente onde a liberdade subjetiva existe, não pára, ela sempre muda, revoluciona-se, avança. (...). A consciência empurra a efetividade para frente, mas o que não deve permanecer é apenas a existência [*Existenz*] quando ela não é mais idêntica com o espírito<sup>543</sup>.

Para Hegel, é porque o que deve valer não deve valer apenas “em si”, mas também “para si”, isso é, deve ser mediado pela liberdade subjetiva, que essa não deixa nada intacto: perante a liberdade subjetiva, nada permanece tal como era, para ela tudo deve trazer o selo de seu espírito, as marcas de sua liberdade, e nesse sentido a consciência não se deixa se conduzir apenas pela autoridade das instituições, ela quer se ver nelas. A consciência empurra a efetividade para frente, porque ela põe a nu a inadequação do existente com o princípio da liberdade que ela carrega, ela desmascara as “positividades” que quer se fixar, confrontando-as, mas ela o faz na medida mesma em que ela é já liberdade situada, não abstrata, e por isso empurra a efetividade para frente por uma via desde já institucional, por uma via que facultou a ela a experiência de ser o que ela, por ser objetivamente aquilo que essa liberdade é subjetivamente. O poder legislativo é a via institucional pela qual a consciência empurra a efetividade para frente.

O poder legislativo é o direito em sua realização e, como tal, reporta-se ao fundamento da constituição, isso é, à Ideia de liberdade, ao conceito de liberdade e à sua efetivação. Enquanto um poder político, ele já é uma diferenciação da constituição, a qual o precede, portanto; nesse sentido, a tarefa da legislação não é fazer uma constituição<sup>544</sup>, mas sim determiná-la progressivamente. Determinar, aqui, não tem apenas o sentido de especificar progressivamente uma lei mais geral, mas também, e sobretudo, o sentido de determinações do conceito de liberdade, determinações que exprimem concretamente configurações da liberdade. A legislação especifica a constituição, e nesse sentido, adiciona um elemento à constituição já existente, mas ela também apreende e expressa

---

<sup>542</sup> HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsart des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. Op. cit., p. 529. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino, op. cit, p. 134

<sup>543</sup> *RPh* 1824/1825, p. 660.

<sup>544</sup> *GPhR* §273 p. 437.



novas configurações da liberdade, e com isso não se pode dizer que ela simplesmente some algo à constituição existente – ela agrega à constituição algo que, paulatina e pacientemente a muda, a transfigura.

Hegel não cansa de se reportar à constituição como “algo intocável, sagrado”<sup>545</sup>, como algo que “possui a base absoluta da inalterabilidade”<sup>546</sup>, porém isso não nos deve levar à confusão de atribuir à Hegel a utopia de uma constituição perfeita ou a recusa de uma determinação progressiva da constituição, o que entraria em conflito flagrante com a própria letra de outras passagens e alocações do filósofo. Quando Hegel atribui essas adjetivações à constituição, o que ele tem no horizonte é, por um lado, o caráter sagrado daquilo que ela realiza – a liberdade<sup>547</sup> -, e por outro lado o caráter lento, paciente e laborioso da tarefa da legislação: a constituição muda, mas de maneira quase imperceptível, “o seu progredir é uma alteração que é inaparente e não tem a forma de uma alteração”<sup>548</sup> porque “o avanço a um estado mais adiantado de cultura se faz aparentemente de maneira tranquila e desapercibida”<sup>549</sup>. A mudança da constituição não é brusca porque o espírito não amadurece bruscamente; supor que uma constituição poderia de uma hora para outra se alterar radicalmente seria o mesmo que supor, para Hegel, que um povo pudesse “mudar de um só golpe a consciência de seu espírito”<sup>550</sup> ou saltar por sobre os ombros de sua própria história. É por ser a obra laboriosa e paciente do desenvolvimento de um povo que “após um longo tempo, uma constituição atinge um estado inteiramente distinto do anterior”<sup>551</sup>. A constituição tem esse caráter ambidestro do sagrado e do mundano, do eterno e do mutável, porque ela “é, mas também vem-a-ser, quer dizer, ela progride em sua formação”<sup>552</sup>.

Mas como o poder legislativo realiza a tarefa de acompanhar o desenvolvimento do espírito? Como vimos anteriormente, cada poder do Estado é um momento da constituição, ele mesmo perfazendo também um todo no qual os outros momentos são atuantes; nesse sentido, a constituição posta sob a determinidade da universalidade, exprimindo a diferença do conceito sob o momento da universalidade – o que vem a ser precisamente o poder legislativo mesmo - deverá conter dentro de si mesmo, como

---

<sup>545</sup> *RPh 1817/1818*, §146, Trad. J.-P. Deranty, p. 246

<sup>546</sup> *RPh 1817/1818*, §134, Trad. J.-P. Deranty p. 220

<sup>547</sup> *GRPh* §30: “o direito é em princípio algo *sagrado* unicamente porque ele é o ser-aí do conceito absoluto, da liberdade da autoconsciência”, p. 83. Trad. MLM, inédita.

<sup>548</sup> *GPhR* §298A, p. 465. Trad. MLM. p. 102.

<sup>549</sup> *GPhR*. §298A, p. 466. Trad. p. 103.

<sup>550</sup> *Rph 1817/1818*, §134, p. 220

<sup>551</sup> *GPhR* §298A, p. 466. Trad. MLM. 103.

<sup>552</sup> *GPhR*. §298A, p. 465. Trad. MLM. p. 102

totalidade, os momentos da singularidade e da particularidade. No poder legislativo como totalidade, observa Hegel,

estão atuantes primeiramente os dois outros momentos, o *monárquico*, ao qual compete a decisão suprema, - o *poder de governo*, como momento consultivo, dotado do conhecimento concreto e da supervisão do todo em seus múltiplos aspectos e dos princípios efetivamente reais aí solidificados, bem como o conhecimento das carências do poder de Estado, - finalmente o [elemento] formado pelos *estamentos*<sup>553</sup>.

Ora, pode-se depreender quase imediatamente dessa afirmação de Hegel que, se o poder monárquico e o poder de governo são os outros poderes que *atuam* no interior do poder legislativo no sentido de perfazê-lo como totalidade, o poder legislativo mesmo, aquele traço que o caracteriza e o diferencia dos demais poderes atuantes na constituição orgânica do Estado, repousa precisamente sobre “o elemento formado pelos estamentos”. Príncipe e governo atuam no poder legislativo, mas isso não quer dizer que esse possa ser reduzido a um daqueles ou que a tarefa de que está incumbido possa ser realizada em sua *necessidade* por aqueles outros momentos. Com efeito, se a fixação do universal da vontade como direito dependesse exclusivamente, pondera Hegel, da competência e de um discernimento mais aguçado, o governo, que por sua natureza mesma é “dotado do conhecimento concreto e da supervisão do todo em seus múltiplos aspectos e dos princípios efetivamente reais aí solidificados”, ou um ministério de Estado, para o qual são convocados os melhores funcionários da nação, estariam em melhor condição de fazê-lo; contudo isso não passaria de uma forma contingente de fixação do universal, isso é, uma forma que pode bem ter trazido à luz o elemento universal da vontade, mas para o qual carece a adesão de todos; seria um direito em si, mas não para si, não para a consciência do povo, que permaneceria de resto alheio a ele.

No estado tal como Hegel o compreende, é fundamental que os indivíduos reconheçam o universal “com saber e vontade, como seu espírito substancial, e sejam ativos a favor dele”<sup>554</sup>, mas isso, observa o filósofo, não “pode ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares”<sup>555</sup>. Não basta que o que é racional seja fixado, é importante que isso que seja fixado goze do interesse, do saber e do querer dos indivíduos. É por não fixar o elemento universal e racional da vontade apenas de “maneira contingente e em si, mas também para si, com a participação ativa e a confiança consciente de si da comunidade inteira de cidadãos”<sup>556</sup>, isso é, pela mediação e pelo

---

<sup>553</sup> *GPhR*. §301, pp. 468-469. Trad. MLM. p. 106

<sup>554</sup> *GPhR* §260, pp. 405-406. Trad. MLM. p. 35

<sup>555</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>556</sup> *Rph1817/1818*, §147, p. Trad. J.-P. Deranty p. 247

concurso da consciência de todos, que os estamentos são o “momento central”<sup>557</sup> do poder legislativo e cumprem uma tarefa que nenhum outro poder de Estado poderia fazê-lo, por realizá-la de forma *necessária*.

Os estamentos, observa Hegel na *Filosofia do Direito*,

tem a determinação de trazer os assuntos universais à existência não só *em si*, mas também *para si*, isto é, de aí trazer à existência o momento da *liberdade formal* subjetiva, a consciência pública como *universalidade empírica* das maneiras de ver e dos pensamentos dos *muitos*<sup>558</sup>.

À realização da liberdade substancial os estamentos agregam o momento da liberdade formal: essa mediação com a liberdade formal subjetiva tem o sentido profundo de que a realização do que é racional conte, em sua efetivação, com i) a opinião e os pontos de vistas dos singulares; ii) o interesse de cada um e, por fim, iii) a consciência de todos e cada um. Os estamentos, mais que soldar “o interesse, o saber e o querer particulares” à universalidade do que é direito, eles são o que permite o livre desenvolvimento do que é direito como que ligado em plena liberdade ao interesse dos particulares, de tal forma que o direito se realize não como a melhor legislação nascida da cabeça do legislador ou como aquela entregue pelos deuses aos homens, mas sim como aquela atividade eminentemente humana em que todos reconhecem as marcas de sua própria vontade. O universal só pode estar presente “para si”, mesmo que já estivesse aí presente “em si”, quando ele aparece ligado ao “momento do interesse, que não pode nascer senão através da atividade autônoma [da consciência de si de todos]”<sup>559</sup>.

Os estamentos conectam o interesse dos particulares com o universal. Nessa sentença já está cristalizada a função de transição e de passagem da esfera social para a esfera política. Hegel observa como a própria palavra *estamento* tem esse sentido duplo, como uma espécie de charneira entre o social e o político: “Empregamos a expressão “estamentos” em um duplo sentido, primeiramente como estamento da sociedade civil burguesa e então como parte [*Teil*] do poder legislativo”<sup>560</sup>. Graças a essa duplicidade, a essa cumplicidade entre o social e o político é que os estamentos podem desempenhar o papel de um órgão de mediação:

Considerados como o órgão de mediação [*vermittelndes Organ*], os estamentos estão entre o governo em geral, por um lado, e o povo dissolvido nos indivíduos e nas esferas particulares por outro. A determinação desses estamentos exige deles tanto o sentido do Estado e do governo, quanto o dos interesses dos círculos particulares e dos

---

<sup>557</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>558</sup> *GPhR* §301, pp. 468-469. Trad. MLM p. 106

<sup>559</sup> *Rph 1817/1818*, §147, p. 248

<sup>560</sup> *Rph 1819/1820*, p. 265.

singulares, e a disposição de ânimo correspondente àquele e a este sentido<sup>561</sup>

Os estamentos, ao mediar governo e povo, evita, por um lado, que o governo apareça frente ao povo como um poder de dominação e como exercício do arbítrio, por outro lado, previne que o povo apareça em frente ao governo como uma multidão de indivíduos atomizados dotada, por isso mesmo, de força disruptiva que, ao exprimir-se, poderia fazê-lo como “algo selvagem”<sup>562</sup>. Nesse sentido, caberá aos estamentos fazer com que o poder de Estado apareça para o povo não como algo estranho a ele, mas caberá também aos estamentos fazer com que o povo apareça em face do poder de Estado como algo já previamente dotado de uma racionalidade, como uma intervenção eminentemente orgânica, que “impõe seus interesses de modo conforme à lei e à ordem”<sup>563</sup>.

Ora, é somente porque “a sociedade civil burguesa deve aparecer como já em si mesma organizada”<sup>564</sup> que ela “vem à existência em relação ao Estado”<sup>565</sup> por meio dos estamentos. Esses conseguem ser a mediação efetiva entre o povo e governo, porque através deles a sociedade civil burguesa se apresenta ao Estado não como uma coleção de interesses particulares e de pessoas privadas, mas sim como algo já em si mesma organizado, devidamente repartido em círculos e esferas sociais, que por sua vez convergem, pela própria natureza do conteúdo de seus interesses, em uma estrutura orgânica (as corporações e os próprios estamentos). Através dos estamentos, o povo aparece para o Estado não como uma “massa indivisa, nem como uma multidão dissolvida nos seus átomos”<sup>566</sup>, mas como uma *coletividade orgânica*, como “aquilo que ele já é”<sup>567</sup>, ou seja, distribuído nos sistemas particulares de carências e nos diversos ramos em que a organização do trabalho se divide na sociedade civil.

É por partir de uma situação concreta e a mais concreta que a ligação com o universal pode acontecer: essa ligação, que os estamentos operam, não repousa sobre um “dever-ser”, sobre exortações ou apelos ao bem público. Através da mediação dos estamentos os indivíduos adentram a esfera política, o “ponto de vista da suprema universalidade concreta”<sup>568</sup>, a partir de sua situação concreta e somente assim, observa Hegel, “o particular real-efetivo no Estado liga-se verdadeiramente ao universal”<sup>569</sup>.

---

<sup>561</sup> *GPhR* §302, p. 471. Trad. MLM. p. 108, ligeiramente modificada

<sup>562</sup> *GPhR*. §302A, p. 474. Trad. MLM. p. 110

<sup>563</sup> *Ibid.* loc. cit.

<sup>564</sup> *Rph 1819/1820*, p. 265

<sup>565</sup> *GPhR* §301, p. 471. Trad. MLM. p. 108

<sup>566</sup> *GPhR* §303, p. 110.

<sup>567</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>568</sup> *GPhR.*, §303, p. 474. Trad. MLM. p. 111.

<sup>569</sup> *GPhR.*, §303, p. 473. Trad. MLM. p. 110

Agora é de se perguntar, quais são afinal esses estamentos? “Antigamente”, pontua Hegel, “os estamentos políticos [*politischen Stände*] eram a nobreza, o [estamento] da espiritualidade e o estamento burguês. (...) Permanecem em geral dois estamentos”<sup>570</sup>, quais sejam, o estamento burguês e o da nobreza. O estamento universal, que nas filosofias políticas anteriores de Hegel era o estamento político por excelência, perde essa característica e essa proeminência:

O estamento *universal*, que mais de perto se dedica ao *serviço de governo*, tem de ter imediatamente na sua determinação o universal como fim da sua atividade essencial; no elemento *estamental* do poder legislativo, o estamento privado adquire uma *significação* e uma *atuação políticas*<sup>571</sup>.

Por ser ligado imediatamente ao universal é que o estamento universal não é mais estritamente o estamento... político. Ele, como estamento, já está ligado ao universal pela própria natureza de sua tarefa e pelo objeto de que se ocupa; a ligação com o universal que ele forjará entre a sociedade civil e o Estado – através da administração da justiça e do poder de polícia – é uma ligação por assim dizer externa. O estamento privado, por seu turno, que antes não era político justamente por ser privado, isso é, por não ter o universal enquanto tal imediatamente como fim e meta, agora é estamento político justamente por não visar o universal imediatamente, mas por *adquirir* através da política esse sentido: a ligação com o universal será para ele feita internamente, porque feita por ele, por seus representantes na assembleia pública dos estamentos.

Com efeito, é porque a própria disposição de ânimo política não é mais a perfeita antípoda do interesse privado, uma disposição de ânimo que tinha no sacrifício de vida do soldado o seu paradigma, mas sim uma disposição de ânimo prosaica radicada “na situação e nas relações-de-vida ordinárias [na qual] está habituada a considerar a comunidade como um fim e como a base substancial”<sup>572</sup> que o estamento privado pode se converter no horizonte do sentido da política<sup>573</sup>. A disposição de ânimo política, observa Hegel,

“é o resultado das instituições que subsistem no Estado, enquanto nele a racionalidade está efetivamente presente (...). Essa disposição de ânimo é em geral a confiança, a consciência de que meu interesse

---

<sup>570</sup> *RPh* 1819/1820, p. 265.

<sup>571</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>572</sup> *GPhR* §268, p. 414. Trad. MLM. In.: O Estado, op. cit., p. 43.

<sup>573</sup> Como bem observa Kervégan, “a *Filosofia do Direito* procede de um remanejamento notável da noção de patriotismo, tal como é compreendida a partir da Revolução Francesa e tal como, sem dúvida, o próprio Hegel a entendia quando fazia da bravura militar se não todo o conteúdo, pelo menos o conteúdo principal da virtude política. Esse remanejamento é marcado pela constituição de uma noção original, aquela da disposição ou estado de espírito político (*politische Gesinnung*)” KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*, op. cit., p. 172..

substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (o Estado)<sup>574</sup>.

Resultado das instituições do Estado, a disposição de ânimo política está vinculada à vida social, às interações na base do sistema de carências, e só pode ser o que ela é não porque se emancipou ou se purificou dos interesses que atravessam a malha da sociedade civil burguesa, transplantando-se para o ponto de vista essencialmente da universalidade, mas sim porque *adquiriu*, por meio de seu trabalho e de sua interação na esfera público-política dos estamentos e nas corporações, a consciência de que no universal está a própria conservação de seus interesses – tanto o substancial, como lemos acima, como o *particular*.

O espírito de corporação [*Korporationsgeist*], que se engendra na legitimação das esferas particulares, inverte-se simultaneamente, em si mesmo, no espírito do Estado, visto que tem no Estado o meio de conservação dos fins particulares. Isto é o segredo do patriotismo dos cidadãos no sentido de que eles sabem o Estado como sua substância, porque ele conserva as esferas particulares dos mesmos, a legitimação e a autoridade dessas esferas assim como o bem-estar desses. Já que o espírito de corporação contém imediatamente o enraizamento do particular no universal, nessa medida é nesse espírito de corporação que está a profundidade e o vigor que o Estado tem na disposição de ânimo<sup>575</sup>.

No espírito de corporação está *imediatamente* a disposição de ânimo política, a qual será mediada pelas assembleias e pelo conhecimento dos assuntos de Estado. A disposição de ânimo política não será aquela que se adquire *apesar da* sociedade civil, mas aquela que se adquire por ser membro da sociedade civil: *citoyen* só poderá sê-lo porque foi (e é) um *bourgeois*, porque o espírito de corporação pode se desdobrar, se prolongar como disposição de ânimo política<sup>576</sup>.

Os estamentos privados adquirem uma significação política no interior da assembleia, só que a significação política e a função mediadora que esses dois estamentos privados – a saber, o estamento substancial e o estamento industrial – assumem não é

---

<sup>574</sup> *GPhR* §268, p. 413. Trad. MLM. p. 42-43. Grifo nosso.

<sup>575</sup> *GPhR*. §289, pp. 458-459. Trad. MLM. pp. 94-95.

<sup>576</sup> Compreendamos nisso a envergadura da transformação que o lugar da esfera da propriedade privada assume entre 1802 e 1820: se no artigo sobre o Direito Natural a propriedade era “a precondição negativa do Estado, o burguês apolítico se constituindo em base para seu homem político “vivendo no Estado” (ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. Op. cit., p. 425), por meio daquilo que ele despendia de seu lucro privado não em favor do Estado, mas para o Estado (porque isso que ele lhe dava era aquilo que o Estado lhe exigia, não o que de bom grado ele despendia), agora ser um burguês é a condição de ser um cidadão, é porque ele interage na base (econômica) da sociedade que ele pode vir a interagir na esfera (política) do Estado.

exatamente a mesma, porque os princípios que governarão essa função política são diferentes. Passemos ao estamento substancial e à segunda câmara<sup>577</sup>, que ele ocupa.

Quando confrontado com o estamento industrioso, pode-se falar de que esse estamento é um só, porquanto ele tem “a sua riqueza nos produtos naturais de um solo que ele trabalha (...) e conserva a disposição de espírito de uma eticidade imediata, que repousa na relação familiar e na confiança”<sup>578</sup>; porém, no seu conjunto, esse estamento “diferencia-se numa parte cultivada e no estamento camponês”<sup>579</sup> e é essa “parte cultivada” que porta o “princípio que é capaz de tornar-se constitutivo da relação política”<sup>580</sup>. A parte cultivada do “estamento da eticidade substancial”<sup>581</sup> corresponde à nobreza que enviará os seus para tomarem lugar como membros da segunda câmara da assembleia estamental. No interior dessa, a nobreza também exercerá um papel mediador, mas de uma maneira diferente daquele exercido pela primeira câmara: enquanto a primeira câmara medeia governo e povo, estando muito mais próxima do povo, a segunda câmara medeia governo e povo, mas está muito mais próxima do governo, quer dizer, do príncipe, mas especificamente.

Com efeito, a nobreza é proprietária fundiária, mas isso não quer dizer que ela possa dispor de seus bens como um membro do estamento industrioso; pelo contrário, a lei do morgadio e o caráter inalienável de seus bens<sup>582</sup> asseguram à nobreza uma base material estável, mas também lhe exige esse “sacrifício”<sup>583</sup> (Hegel assim o entende) por um fim político, que é o de sua participação na legislação. Isso a separa, é preciso observar, radicalmente da disposição de ânimo do estamento industrioso, porquanto ela não está atrelada à aquisição e ao ganho, nem à instabilidade e à insegurança dos negócios em geral. Por outro lado, se a nobreza não pode escolher ser o que ela é, porquanto sua posição não está atrelada ao princípio da livre escolha da *profissão*, a nobreza partilha, com o príncipe, o mesmo fundamento natural: tal como o príncipe, ela é o que ela é pelo nascimento. Se a propriedade assegura à nobreza a inalterabilidade de seu *status*, o

---

<sup>577</sup> Nas preleções de 1817/1818, Hegel ainda atribuía à primeira câmara a nobreza e à segunda câmara os membros do segundo estamento da sociedade (Cf. *RPh 1817/1818*, §§152-153), porém já a partir das preleções de 1818/1819, Hegel inverte os membros da primeira e da segunda câmaras: a segunda câmara é de elementos da nobreza, a primeira câmara da parte móvel da sociedade civil-burguesa, o segundo estamento (Cf. *RPh 1818/1819*, §§127-128, p 336)

<sup>578</sup> *GPhR* §203, p. 355. Trad. Marcos Lutz Müller. In.: *A Sociedade Civil*. Textos Didáticos, nº21, 2000, p. 39

<sup>579</sup> *GPhR*. §306A, p. 475. Trad. Marcos Lutz Müller (MLM). In: *O Estado*. op. cit., p. 112

<sup>580</sup> *GPhR*. §305, pp. 474-475. Trad. MLM. p. 112.

<sup>581</sup> Hegel usa ambos os termos, estamento substancial e estamento da eticidade substancial.

<sup>582</sup> Cf. *GPhR* §306, p. 475. Trad. MLM. p. 112

<sup>583</sup> *GPhR* §307, p. 476. Trad. MLM. p. 113

nascimento assegurar-lhe-á a naturalidade de sua posição no interior da assembleia estamental, transformando a nobreza em um poder cujas semelhanças estão mais ligadas ao príncipe que ao povo<sup>584</sup>, investindo mesmo, no interior das assembleias, “uma alegoria do momento do poder do príncipe”<sup>585</sup>.

A nobreza introduz, por essas características acima, um elemento de permanência, de conservadorismo, poderia mesmo se dizer, no poder legislativo, porquanto ela “representa o princípio da persistência, do Ser. (...)”<sup>586</sup>. Diferentemente do estamento industrioso, cujo sentido político de sua tarefa reside em conectar o social e o político através do livre interesse e da consciência de todos, o sentido político da ação da nobreza está mais próxima da do soldado (tal como aparece nas primeiras filosofias políticas de Hegel), embora essa nobreza não seja mais propriamente a nobreza guerreira, porquanto “eles [os membros do estamento da nobreza] trazem através de sua posição política um duro sacrifício”<sup>587</sup>. A nobreza cumpre, para Hegel, uma função público-política que traz as marcas do sacrifício pessoal em vistas de um fim político, o qual ela preenche sem a mediação do interesse, isto é, livremente desinteressada. Em termos de função política, por sua vez, a nobreza assentada nas cadeiras da segunda câmara da assembleia tem por função não apenas evitar i) que “o humor do momento assim como a acidentalidade”<sup>588</sup> capturem as questões públicas mais importantes, garantindo, pela “pluralidade de instâncias”<sup>589</sup>, um amadurecimento maior dos debates e das decisões, como ela tem a função de evitar ii) que um conflito político se torne – ou *apareça como* – um conflito entre a assembleia e o governo.

Por meio da segunda câmara, observa Hegel,

a assembleia estamental está menos sujeita a se opor diretamente ao governo em caso de divergência de visões no que se refere às questões públicas importantes, e entre uma das câmaras, naquela na qual o princípio preponderante seja o princípio democrático, e o governo, haja um elemento de mediação, no caso de se alinhar com o primeiro por sua

---

<sup>584</sup> A nobreza da *Filosofia do Direito* de 1821 já não goza, é preciso observar, de direitos e privilégios frente ao povo. “É necessário que a nobreza não tenha qualquer privilégio, como é o caso da Inglaterra” (Rph 1817/1818, §152, p. 258). Com exceção do bem hereditário inalienável e do morgadio (que assegura que os bens da família passem para o primogênito), dispositivos jurídicos que Hegel lê mais como um sacrifício do que propriamente privilégio (que se justificam, aliás, apenas de um ponto de vista estritamente político), a nobreza “partilha com o outro extremo [o povo] as carências e os direitos, de resto iguais” (GPhR §307, p. 476). A nobreza é um estamento da sociedade civil-burguesa, não um estamento a parte dela ou por sobre ela, e por isso goza dos mesmos direitos (e deveres) que ela.

<sup>585</sup> GPhR §113, p.113.

<sup>586</sup> Rph 1819/1820, p. 268

<sup>587</sup> Ibid., p. 269.

<sup>588</sup> GPhR §313, p. 481.

<sup>589</sup> Ibid., loc. cit.



voz, reforçar seu peso nessa medida, e se diverge desse, impedir que ele pareça estar em oposição ao poder supremo do Estado<sup>590</sup>.

Nesse sentido, a nobreza configura-se a maneira de um órgão de mediação no interior do sistema de mediação que são as assembleias estamentais com a função mais específica de mediar os estamentos e o governo<sup>591</sup>, evitando o mais das vezes que a colisão política naturalmente aninhada no interior das assembleias ganhe os contornos de um conflito com o governo<sup>592</sup>. A nobreza realiza uma espécie de amortecimento do conflito político, obviando a escalada política que um conflito pode assumir, ao transformar um conflito que poderia assumir os contornos ou a aparência de um entre povo e governo num conflito interno à própria assembleia estamental<sup>593</sup>.

Se o estamento da eticidade substancial introduz o elemento da persistência no interior das assembleias estamentais, o outro estamento privado estará à cargo de introduzir o elemento propriamente *dinâmico*; esse estamento será “o estamento do processo, da mudança em geral”<sup>594</sup> e corresponderá, no arranjo da sociedade civil-burguesa, àquele estamento que, por sua própria natureza, está “mais inclinado à liberdade”<sup>595</sup> e que, “para adquirir os meios de sua subsistência, está remetido ao seu trabalho, à reflexão e ao entendimento”<sup>596</sup> – o estamento industrioso. Diferentemente da

---

<sup>590</sup> *Rph 1817/1818*, §151, Trad. J. P. Deranty, p. 255

<sup>591</sup> “Pertence à relação racional entre os estamentos e governo a existência do momento de sua mediação. (...) Se uma câmara permanece como o extremo, a outra forma [*bildet*] a mediação” (*Rph 1819/1820*, p. 269).

<sup>592</sup> É por isso que Hegel atribui às duas câmaras o poder de veto, pois “o que deve prevalecer, é necessário que as duas câmaras tenham aceitado” (*RPh 1817/1818* §151, Trad. J.-P. Deranty p. 255). Com efeito, Hegel não voltará a falar mais sobre o poder de veto das câmaras nas assembleias. Teria ele despojado as câmaras desse poder entre 1817 e 1821? Com efeito, Siep (*Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1992) levantou a questão de que o poder legislativo no interior do Estado hegeliano teria sido paulatinamente enfraquecido, perdendo a saliência que gozava em 1817. Contudo, se a estrutura do estado não se alterou, se as funções atribuídas a cada poder continuam, em essência, as mesmas, faria sentido ver na ausência desses termos a supressão do poder de veto das câmaras? Deranty retoma essa questão numa discussão com Siep e Ilting e se posiciona pela resposta negativa: “a estrutura e a lógica do estado político preenche exatamente o mesmo papel, a saber, fornecer instituições políticas para cada um dos momentos incluídos na formação e expressão da vontade comum, então esse direito de veto deve estar presente nas versões berlinenses da Filosofia do Direito” DERANTY, J.-P. Hegel’s Parliamentarism: A New perspective on Hegel’s theory of political institutions. In.: *The Owl of Minerva*, Vol. 32, Nº2, 2001, p. 117.

<sup>593</sup> É claro que, a despeito disso, pode acontecer de o conflito extrapolar para além da colisão entre os dois estamentos, mas com isso o conflito será, pretende Hegel, entre os estamentos e o Ministério ou o conselho de Estado, que para tal deve tomar parte nas assembleias, e não entre as assembleias e o príncipe (Cf. *RPh 1824/1825*, p. 707). Nas preleções de 1817/1818, Hegel chegará mesmo a saudar o a oposição “como um momento essencial, um momento necessário por tornar as assembleias mais vivas” (*RPh 1817/1818* §140, Trad. J.-P Deranty, p. 252). Na *Filosofia do Direito* de 1821 há um verdadeiro silêncio sobre o assunto “oposição”, porém, ao tratar da publicidade das assembleias, Hegel observa que os ministros “devem estar dotados de engenho e eloquência para amparar os ataques aí [nas assembleias] dirigidos contra eles” (*GPhR* §315A, p. 516), é algo dessa vivacidade despertada pela oposição de que Hegel está falando.

<sup>594</sup> *Rph 1819/1820*, p. 269

<sup>595</sup> *GPhR* §204A, p. 357.

<sup>596</sup> *Ibid.*, §204, p. 357. Trad. MLM. In.: *A Sociedade Civil*, op. cit., p. 41

nobreza, que pode estar nas assembleias em sua integralidade e ocupar ela mesma as cadeiras a ela designada no poder legislativo, esse outro estamento, “exteriormente, por causa da multidão de seus membros, essencialmente, porém, por causa da natureza da sua determinação e das suas ocupações, só pode intervir através de deputados”<sup>597</sup>.

Na medida em que estes são deputados pela sociedade civil burguesa, é de se supor imediatamente que esta delega como aquilo que ela é – por conseguinte, não enquanto dissolvida atomisticamente nos singulares e enquanto se reunindo somente por um instante sem duração ulterior, para um ato singular temporário, mas enquanto articulada nas suas associações cooperativas, comunas, corporações já previamente constituídas, que dessa maneira adquirem uma conexão política<sup>598</sup>.

As condições de deputação e de sufrágio – *quem* ela delega e *como* ela o faz -, como vemos, não estão enlaçadas àquilo que Hegel chamava no escrito sobre as *Assembleias estamentais de Württemberg* de “abstrações francesas do puro número e do *quanta* de renda”: esses termos não dão conta de levar a sociedade frente ao Estado tal como ela efetivamente é. A sociedade civil-burguesa não é um mero agregado de indivíduos; para Hegel, ela é uma estrutura, um sistema de satisfação de carências e de formação pelo trabalho que coloca em seu próprio seio as instituições que encetam a sua reeticização. Se a sociedade, através de seu órgão de mediação, aparece frente ao Estado tal como ela é, então as condições de deputação e o modo de eleição não poderão se guiar por princípios que descolam o indivíduo da malha social na qual ele está inserido: esses princípios, a rigor, não serão determinações do indivíduo abstrato ou atomizado, mas sim aquelas do indivíduo concreto, socializado.

Como observa Hegel,

A representação comum, habitual, do Estado salta do Estado para o cidadão singular e, assim, representa também habitualmente os singulares que votam enquanto singulares ou, mediante eleição, enquanto representantes. Aí se faz um salto do interesse, do arbítrio do singular para o outro extremo da participação nos interesses universais<sup>599</sup>.

Promovendo a intervenção orgânica da sociedade civil-burguesa no poder legislativo, os estamentos transformam aquilo que seria de outro modo um *salto* para o universal em uma *passagem* para o universal, e isso porque fundamentalmente o operador dessa passagem está aqui e lá, porque a sociedade civil-burguesa aparece diante do Estado não de um modo no qual ela estaria definitivamente superada (por exemplo, num cidadão puro, de repente despido dos interesses que o cingem nos círculos civis em que ele opera) ou abstratamente tomada (como a simples soma de pessoas privadas), mas do modo como

---

<sup>597</sup> Ibid., §308, p. 476. Trad. MLM. In: *O Estado*, op. cit., pp. 113-114.

<sup>598</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>599</sup> *RPh 1824/1825*, p. 620. Trad. M. L. Müller In.: *A Sociedade civil*, op. cit., p. 87.

ela está desde já estruturada, nos termos daquela *reetização* que ela põe em marcha por ela mesma, no interior dela mesma, ao promover ao mesmo tempo a expansão dos interesses e a conexão desses pela natureza de seu próprio conteúdo, por ser em si mesma tanto um poder de *individualização* quanto de *socialização*.

A sociedade civil vota tal como ela está efetivamente organizada, isso é, “articulada nas suas associações cooperativas, comunas, corporações”, e é enquanto membros dessas que seus deputados são eleitos. “A deputação enquanto emanando da sociedade civil-burguesa tem o sentido de que os deputados estejam familiarizados com as carências especiais, os obstáculos, os interesses particulares desta, e de que participem das mesmas”<sup>600</sup>. Os deputados, enquanto representantes da sociedade civil-burguesa, não são, propriamente, “mandatários comissionados ou transmissores de instruções”<sup>601</sup> instruídos por seus eleitores sobre como devem votar e proceder na assembleia estamental, e isso porque os deputados não são eleitos a partir de uma situação estrangeira àquela de seus eleitores, os quais teriam, por isso, de vigiá-lo a ver se eles cumprem aquilo para o que foram deputados.

Aquilo que o deputado sabe, ele o sabe porquanto ele o vive; os eleitores não precisam ensiná-lo aquilo pelo que ele deve pugnar, porque ele mesmo participa disso com seu eleitorado de uma maneira concreta. Os deputados também não são representantes propriamente das pessoas que os elegeram para ocupar uma posição e ser a voz dos muitos que pavimentaram a sua eleição, e isso porque os deputados não representam, a rigor, pessoas, mas os “os grandes interesses”<sup>602</sup> das “esferas essenciais da sociedade”<sup>603</sup>, interesses que não são, é preciso observar, a soma de interesses privados, mas interesses socializados porque nascidos no interior de um mesmo círculo social e, portanto, partilhado pelos membros desse ramo particular da sociedade.

Com efeito, a “sociedade civil burguesa é o campo de luta do interesse privado individual de todos contra todos”<sup>604</sup>, e nisso ela porta em si mesma o princípio sempiterno da colisão não só dos indivíduos entre si, mas desses com os interesses dos círculos sociais em que circula e, mais distante, com os interesses universais do Estado. A sua função não é a de reprimir esses interesses, mas a de deixá-los se desdobrarem até o extremo da particularidade e, nisso, se reconectarem, pela própria natureza de seu conteúdo, em uma

---

<sup>600</sup> *GPhR* §311, p. 480. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., p. 117

<sup>601</sup> *Ibid.* §309, p. 478. Trad. MLM. p. 115

<sup>602</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>603</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>604</sup> *GPhR* §289, p. 458. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., p. 94

*comum-unidade* de interesses, porque, no fundo, “sem uma relação aos outros ele não pode atingir a amplitude de seus fins”<sup>605</sup>.

Na sociedade civil cada um está remetido a si mesmo, diretamente voltado para o seu fim próprio e o afirma como seu direito mais elevado, mas ao mesmo tempo, observa Hegel, “a singularidade do interesse se organiza, se forma enquanto um universal e constitui um círculo particular (...)”<sup>606</sup>. Esse “círculo particular”, que tem no elemento comum da particularidade o seu fundamento e na “associação cooperativa”<sup>607</sup> a forma de sua existência é aquilo que Hegel chama de corporação. A corporação põe “isso que é em si idêntico sob a forma de um [ser] comum e um [ser] universal”<sup>608</sup>, porque ela organiza e engloba os diversos ramos particulares sob um mesmo princípio, um princípio que não se exerce de fora deles nem sobre eles, mas um princípio que eles já portam. Na corporação, observa o filósofo, “o fim egoísta, dirigido àquilo que lhe é particular, se apreende e atua, ao mesmo tempo, como universal”<sup>609</sup>. Como a própria conceituação já o indica, na corporação, o fundamento é o interesse privado que, no entanto, atua ao mesmo tempo solidariamente ao interesse de outro, que é também o seu, formando com ele, assim, uma comunidade. O interesse privado de um apreende-se e atua como o interesse de vários; a sociedade começa a aparecer não mais apenas como uma instância que rebaixa à condição de um meio para afirmar, através dele, meu fim privado, mas um meio que persegue o mesmo fim privado que eu, um meio que é também meu fim, portanto, um fim de resto inteiramente concreto. O interesse adquire, assim, um recorte, uma configuração social, apura-se não mais como apenas o interesse conflitante dos membros da sociedade civil-burguesa, mas como interesse comum das pessoas concretas distribuídas nos ramos da mesma; é já interesse socialmente organizado.

As corporações, que “são antes de tudo próprias ao estamento da indústria”<sup>610</sup>, propiciam a reconexão dos interesses privados com vistas a um fim comum, infundem no seio da particularidade e da atomística o sentido da universalidade e da comunidade; elas *reeticizam* essa sociedade civil-burguesa “perdida nos extremos” da particularidade, trazendo à luz os elos sociais que unem os indivíduos voltados para o seu fim próprio, privado. Aquilo que os estamentos farão já no interior do Estado, enquanto membros do

---

<sup>605</sup> Ibid. §182A, p. 339. Trad. MLM. In.: *A Sociedade civil*, op. cit., p. 16

<sup>606</sup> *RPh 1824/1825*, p. 619. Trad. MLM. In.: *A Sociedade civil*, op. cit. p. 86.

<sup>607</sup> *GPhR* §251, p. 394. Trad. p. 86.

<sup>608</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>609</sup> *GPhR* §251, p. 394. Trad. MLM. In.: *A sociedade civil*, op. cit., p. 86

<sup>610</sup> *GPhR* §250, p. 393. Trad. MLM. In.: *A sociedade civil*, op. cit., p. 85

poder legislativo, as corporações o farão na condição de membros da sociedade civil-burguesa. Os representantes da sociedade civil-burguesa nas assembleias estamentais só poderão ser representantes de interesses socialmente organizados porque as corporações já prepararam previamente, em seu interior, a organização desses, já começou por sua própria iniciativa e natureza a soldagem, a religação, a conexão do interesse privado com um fim universal.

Na corporação já se preparou a superação do mero interesse privado enquanto mero interesse privado, assim como nela também já ocorreu a superação dos indivíduos de sua condição de indivíduo atomizado: nelas, os indivíduos são membros de uma “associação cooperativa” cingidos pelos laços firmes de um interesse que é privado mas que, no fundo, todos partilham, um fim universal que é “inteiramente concreto”. Quando essas corporações elegem seus representantes para a assembleia estamental, elas os elegem tal como elas são, isto é, como uma organização de trabalho que goza de um fim comum. Seus deputados não são os melhores em geral, mas os melhores entre eles. O que esses deputados representam não são indivíduos, porquanto esses já não são isso – meros indivíduos – mas membros da corporação; eles representam os interesses desses membros, interesses que já poliram, pelo próprio engajamento em uma associação comum, suas arestas, suas idiossincrasias, sua aspereza. Em matéria de representação política, ponderará Hegel,

o mais importante não é que o indivíduo como o singular abstrato seja evocado, mas que o interesse da comunidade, do burguês como pessoa jurídica, seja levado em conta, que essa faça valer a sua categoria [*Kategorie*] na assembleia onde delibera-se sobre o universal. Quando os deputados estão na assembleia por isso, [para] fazer valer esse interesse, então desaparece a representação [*Vorstellung*] da representação [*Repraesentation*], o interesse está aí<sup>611</sup>.

É porque “o representar não tem a significação de que um esteja no lugar de outro, mas, antes, de que o próprio interesse esteja efetivamente presente no seu representante, assim como o representante esteja aí presente em prol de seu próprio elemento subjetivo”<sup>612</sup> que o destino, a sua função, a determinação da representação no interior da assembleia estamental seja de certo modo a de desaparecer, a de dissolver-se naquilo que ela representa. O fundamental dirá Hegel “é que a Coisa [*Sache*] fale, se apresente e se represente”<sup>613</sup> de tal forma que, assim, “a Coisa está efetiva e presente na assembleia estamental”<sup>614</sup>.

---

<sup>611</sup> *RPh 1824/1825*, p. 718.

<sup>612</sup> *GPhR* §311, pp. 480-481. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., p. 118.

<sup>613</sup> *RPh 1822/1823*, p. 816.

<sup>614</sup> *RPh 1822/1823*, p. 817.

Como as assembleias estamentais são uma charneira entre estado e sociedade, as condições de deputação não poderão se restringir, com efeito, apenas às condições que facultam esse indivíduo ser o representante dos “grandes interesses” sociais. É imperioso, para que se ligue o social e o político, que os deputados da sociedade civil tenham, além do interesse social, também aquilo que Hegel chamou de um “sentido de Estado” (*Sinn des Staats*), o qual “não pode ser reduzido ao direito abstrato, à mera retidão, ou a uma atitude em favor do bem-estar do todo e o melhor para os indivíduos”<sup>615</sup>. Com efeito, visto que a deliberação diz respeito aos assuntos universais,

a delegação tem o sentido de que pela confiança sejam determinados a deliberar e a decidir aqueles que entendem melhor dos assuntos, do que os que delegam, assim como, também, de que façam valer não o interesse particular de uma comuna, de uma corporação contra os interesses universais, mas sim essencialmente, estes<sup>616</sup>.

O sentido do interesse deve estar ligado com plena liberdade ao universal, mas tanto quanto o universal não pode se fazer valer como *arbitrio*, tanto o interesse não pode se impor como um *particularismo*. Os deputados, portanto, não tomam parte no poder legislativo para impor o interesse particular *contra* o universal, mas para colocá-lo *com* o universal. “Se bem que ele provenha de um grupo particular e o assegure uma existência política, o deputado é, antes de tudo, um agente do universal. A necessária representação política do mundo social não pode ser a caução institucional do *lobbying*”<sup>617</sup>. O trabalho de universalização dos interesses que começa no bojo das corporações, prolonga-se no interior das assembleias estamentais como o arremate político de um processo geral de *formação* cujas raízes firmes estão no solo mesmo da sociedade civil-burguesa. Se essa é, de certo modo, um grande palco de *formação* dos homens e dos objetos por meio do trabalho social<sup>618</sup>, as assembleias estamentais serão o grande palco onde esse processo de *formação* atinge o seu ápice e seu arremate, elevando-se até a universalidade do político.

De certo modo, o trabalho social prolonga-se e completa-se naquilo que poderíamos chamar de uma espécie de *trabalho político* que os deputados realizam nas assembleias.

A garantia de que os deputados tenham as propriedades e a disposição de ânimo correspondentes a esse fim (...) mostra-se, no segmento que provém do elemento móvel e mutável da sociedade civil-burguesa,

---

<sup>615</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 474.

<sup>616</sup> *GPhR* §309, p. 478. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., p. 115

<sup>617</sup> KERVÉGAN, J.-F. *L'effectif et le rationnel.*, op. cit. p. 278.

<sup>618</sup> “A formação é, na sua determinação absoluta, a libertação e o trabalho da libertação superior, a saber, o ponto de passagem absoluta à substancialidade infinitamente subjetiva da eticidade, substancialidade que não é mais imediata, natural, mas sim, espiritual, elevada igualmente à figura da universalidade”. *GPhR* §187, p. 344-345. Trad. MLM. In.: *A Sociedade civil*, op. cit., p. 22.

precipuaamente na disposição de ânimo, na habilidade e no conhecimento das instituições e dos interesses do Estado e da sociedade civil-burguesa, adquiridas através da condução efetiva dos negócios e no exercício dos cargos oficiais de autoridade ou do Estado e corroborados pelo feito, e no sentido do Estado e no sentido do autoridade formado e posto à prova por esse exercício<sup>619</sup>.

Entre o trabalho social em geral, de que se ocupam de maneira mais precisa os membros da corporação, e isso que chamamos de trabalho político no interior da assembleia estamental, há uma espécie de atividade intermediária, ambidestra do social e do político. Essa tarefa é a administração das corporações, parte constitutiva do poder governamental o qual se incumbe, enquanto poder em geral de subsunção (isto é, poder de execução e de aplicação da decisão ao caso particular), “das leis existentes, dos dispositivos reguladores, das instituições para fins comuns, e coisas semelhantes”<sup>620</sup>, fazendo valer, nesses, o interesse universal. As corporações são instituições sociais cuja administração procura mediar a tendência à centralização dos estados modernos e a autoadministração das antigas corporações, nesse sentido ela não poderá ser apenas uma administração de cima para baixo – tal como Hegel compreende o Estado fichteano e o estado revolucionário francês, que procura realizar a determinação universal na sua capilaridade – ou apenas uma autoadministração, na qual a corporação seria um Estado dentro do Estado.

A administração das corporações será, sim, um misto de autoadministração e administração a partir de cima no sentido de que parte das tarefas de governo será conduzida pelos próprios membros das corporações, a qual estará, contudo, subordinada às esferas administrativas superiores<sup>621</sup>. Ora, é sobretudo nessa experiência administrativa que o membro da corporação adquirirá aquele “sentido de Estado” fundamental para que ele possa exercer aquela função de representante na assembleia estamental. Enquanto membro da corporação, ele se verá encarregado de exercer um poder de Estado, tendo de lidar mais proximamente, por isso, com as questões universais a partir de uma perspectiva mais próxima daquela do político. Nesse sentido, ele não apenas aprenderá o que são e efetivamente como funcionam as instituições de Estado, mas também fará à fundo “a

---

<sup>619</sup> *GPhR* §310, p. 479. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., p. 116

<sup>620</sup> *GPhR* §287, p. 457. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., p. 93

<sup>621</sup> “Os interesses comunitários particulares (...) têm sua administração nas corporações que representam as comunas e os demais ofícios e estamentos e as suas autoridades, prepostos, administradores e semelhantes. Na medida em que, por um lado, estes assuntos de que se ocupam representam a propriedade privada e o interesse dessas esferas particulares (...) e, por outro lado, esses círculos têm de estar subordinados aos interesses superiores do Estado, o preenchimento desses cargos resultará numa mistura de eleição pública dos interessados e de uma determinação e confirmação superiores” *GPhR* §288, p. 457-458. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit, pp. 93-94.

experiência da hostilidade, da resistência e da improbidade do interesse privado”<sup>622</sup> naquilo em que esse, cumpre frisar, quer se fixar como um privilégio ou como uma força contraditória ao espírito mesmo da constituição.

“A gestão concreta da vida social, em sua universalidade relativa, provoca”, como bem pontua Kervégan, “a eclosão de uma cultura política do universal”<sup>623</sup>, retirando das mãos dos funcionários (daqueles membros da sociedade civil que fazem parte, enquanto tal, do estamento universal, e tem-no – o universal - por fim imediato de sua tarefa) a posse exclusiva da disposição de ânimo política. A formação geral que tem seu curso na sociedade civil-burguesa adquire, por meio dessa tarefa pública levada a cabo pelo membro da corporação na autoadministração desse microsocosmo do Estado que é a corporação, mais uma camada: forma-se, por esse meio, uma habilidade a mais, afeita aos assuntos públicos a partir de uma interação concreto com ele.

Quando esse indivíduo experimentado nos assuntos relativos ao universal e ao Estado é eleito para uma cadeira na assembleia dos estamentos, a confiança que se deposita nele não se deve, por isso mesmo, a uma opinião subjetiva ou a uma estima nascida de um juízo arbitrário e totalmente desprovido de fundamento; a confiança depositada nele tem sua base objetiva no *reconhecimento*<sup>624</sup> de uma capacidade que deu provas de si mesma através da condução dos negócios de Estado e no exercício de cargos públicos e nesses se formou, forjando em si uma disposição de ânimo própria aos homens de Estado.<sup>625</sup>

\* \* \*

Enquanto órgão de mediação entre governo e povo, como se disse, as assembleias estamentais não deixam o povo aparecer perante o Estado como um amontado de “indivíduos”, e não deixa também que o governo apareça para o povo como poder de dominação e arbítrio. Entre os extremos das vontades particulares, de um lado, e o outro

---

<sup>622</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 476.

<sup>623</sup> KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*, op. cit., p. 264.

<sup>624</sup> Assim como na corporação ocorre um *reconhecimento* da habilidade da pessoa, liberando essa da opinião e da contingência (Cf. *GPh* §253, p. 395), na administração das corporações ocorre um tipo de reconhecimento que, de certo modo, se assemelha a esse; tal como aquele primeiro reconhecimento faculta a uma pessoa exercer tal ou tal profissão, esse faculta ao indivíduo gozar das condições necessárias para a deputação.

<sup>625</sup> *RPh* 1824/1825: “os estamentos devem trazer o sentido de Estado, devem ser em geral homens de Estado [*Sttasmänner*], não devem trazer o sentido da estreiteza e da vaidade, p. 707.



extremo – a singularidade do príncipe – as assembleias estamentais constituem a mediação que arrebatam um dos extremos dessa relação e o colocam como meio-termo dessa relação mesma: com isso, o povo enquanto disperso na multidão (os “muitos”) passa à condição, ou melhor, acede à posição de povo enquanto uma unidade, uma unidade política. Imediatamente um povo é isso mesmo, um dos extremos da relação, essa multidão de indivíduos atomizados, apenas pela mediação da representação política, tarefa precípua das assembleias estamentais, é que o povo se torna uma realidade política. A integração institucional do povo por meio de sua representação política o constitui enquanto povo. A constituição *constitui* o povo, o qual tomado sem ela não goza de nenhuma determinidade, é um abstrato, uma palavra vazia. O povo, escreverá Hegel,

tomado sem seu monarca e 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 – tais como soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que seja, –, as quais só existem no todo formado em si mesmo. Pelo fato de que num povo venham à existência tais momentos que se referem a uma organização, à vida do Estado, ele cessa de ser esse abstrato indeterminado que, na mera representação geral, se chama povo<sup>626</sup>.

A constituição constitui o povo, mais precisamente, através das assembleias estamentais, que o arrebatam dessa “massa informe” e o colocam como o meio-termo de uma relação através da qual ele acede à grandeza política que ele é. A comunicada política que o povo é só pode vir à luz através da mediação institucional que são as assembleias estamentais, numa palavra, através da representação política.

O sentido mais alto de comunidade que o povo experimenta nas corporações ainda não é comunidade verdadeiramente falando, porque uma comunidade é uma comunidade política. A representação política no interior das assembleias estamentais é que poderá colocar o interesse socialmente organizado, mas ainda assim contraditório, em uma comunidade com o interesse universal e, pelo trabalho mesmo que institui essa ligação, constituir esse o “povo” (essa grandeza social) como *um* povo (essa grandeza política). Como bem resume Kervégan, “o povo não existe naturalmente, ele é *politicamente constituído*. Essa constituição supõe uma mediação; essa mediação é a representação”<sup>627</sup>.

***“Um espetáculo eminentemente formador”*: o sentido da publicidade dos debates das assembleias estamentais.**

---

<sup>626</sup> GPhR §279, p. 447. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 81.

<sup>627</sup> KERVÉGAN, J.-F. *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 280.

A publicidade faz parte do conceito mesmo da assembleia estamental e não pode ser separado dessa sem que, com isso, a assembleia estamental se desfigure e sua função política, desvaneça. Lembremos como Hegel compreendia conceitualmente na *Filosofia do Direito* o papel formado pelos estamentos: “os estamentos têm a determinação de (...) trazer à existência o momento da liberdade formal subjetiva, a consciência pública como universalidade empírica”<sup>628</sup>. Os deputados levam para a esfera do Estado os interesses socialmente organizados e terminam, por meio de sua ação política, o trabalho sobre eles, o trabalho capaz de conectá-los com a esfera público-política do Estado; a rigor, eles instituem na assembleia “a coisa” mesma da representação, o núcleo do interesse do social, mas a consciência dos “muitos”, essa universalidade empírica dos membros do tecido social ingressa nas assembleias através da opinião pública. Se a existência de uma câmara composta pelos deputados da sociedade civil-burguesa abre a possibilidade de uma representação dos interesses dessa por *alguns* de seus membros, a publicidade dos debates, por seu turno, é que abrirá a possibilidade de participação de *todos* os membros da sociedade civil-burguesa na tarefa da legislação. Todos aqueles que não tomam parte diretamente na assembleia estamental como membro do poder legislativo, como deputados ou como a nobreza, aí se apresentam mediatamente em função da opinião pública. O par deputados-opinião pública de certo modo visa a recobrir e dar conta, caso seja possível assim o falar, do momento democrático do Estado hegeliano; através desse par, todos, por assim dizer, assomam à esfera público-política do Estado.

No que concerne a uma assembleia estamental, as sessões devem ser públicas, a fim que, por um lado, as suas ações se tornem assunto universal para a consciência dos indivíduos singulares e assim tanto mais vigorosas, e por outro lado, que a assembleia e seus membros sintam pesar sobre ela a vigilância e todo o peso do julgamento da opinião pública, mas antes de tudo, a fim de que a opinião pública ela mesma venha, por ela mesma, a um discernimento tanto dos assuntos públicos efetivos e da situação de Estado quanto a um conceito racional e a um julgamento correto a esse respeito (...)<sup>629</sup>

Como vemos acima, a publicidade dos debates tem a função de praticamente abrir as portas para uma espécie de ação recíproca entre a consciência dos indivíduos singulares e as assembleias estamentais, uma ação recíproca que tem na opinião pública seu verdadeiro ponto de contato, sua charneira. Por um lado, a consciência dos singulares exerce, por meio da opinião pública, uma pressão e um poder de vigilância sobre as

---

<sup>628</sup> *GPhR* §301, pp. 468-469. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 106

<sup>629</sup> *Rph 1817/1818*, §154, Trad. J.-P. Deranty p. 261.

assembleias estamentais<sup>630</sup>: ela lembra aos membros das assembleias que o povo está ali, que o povo a acompanha, que o que ali se passa ressoa longe a ouvidos atentos. Por outro lado, as assembleias estamentais educam a consciência dos “muitos” pela influência que os debates têm sobre a opinião pública, que, por meio deles, “chega pela primeira vez, a pensamentos verdadeiros e ao discernimento da situação e do conceito do Estado e dos seus assuntos e, com isso, também a uma capacidade de julgá-los mais racionalmente”<sup>631</sup>.

É porque “o que atualmente tem que valer, não vale mais pela força, menos pelo hábito e pelo costume, mas sim pelo discernimento e por razões”<sup>632</sup> que a opinião pública se tornou essa “grande alavanca do nosso tempo”<sup>633</sup>, contudo, para Hegel, a opinião pública é um conjunto no qual precipitam aquela multiplicidade de juízos e opiniões particulares que a liberdade formal dos singulares externa sobre os assuntos universais. Imediatamente, a opinião pública não passa, para Hegel, de um agregado multiforme, uma constelação caótica de externalizações particulares coligidas que, em sua imediatez, não goza de qualquer princípio ordenador. Mas isso não quer dizer que a opinião pública é, em si mesma, irracional: na opinião pública, o que se passa é que o necessário segundo o conceito está vinculado ao que é contingente e passageiro, o elemento racional está entrelaçado ao irracional, “verdade e erro sem fim estão imediatamente unidos”<sup>634</sup> e, por isso mesmo, a opinião pública é, nos termos de Hegel, “a contradição de si mesma aí presente”<sup>635</sup>. A opinião pública não é uma opinião verdadeira ou falsa, ela é verdadeira

---

<sup>630</sup> Esse aspecto, que se encontra fortemente sublinhado nas lições de filosofia do direito de 1817/1818, onde Hegel afirma, por exemplo, que uma liberdade de imprensa que amplia o fulcro da ação da opinião pública é a condição para “haver uma administração regular do direito contra esses que cometam crimes nesse terreno” (*RPh 1817/1818* §155, p. Trad. J.-P. Deranty, p. 262) esmaecerá na *Filosofia do Direito* de 1821, e também nas lições que a circundam.

<sup>631</sup> *GPhR* §315, p. 482. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 120.

<sup>632</sup> *GPhR* §316A, p. 483. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 121.

<sup>633</sup> *Rph 1817/1818*, §134, p. Trad. J.-P. Deranty p. 220.

<sup>634</sup> *GPhR* §317, pp. 484. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 122.

<sup>635</sup> *GPhR* §316, p. 483. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 121. Em Platão, a opinião é um saber cujo objeto não é propriamente nem o ser nem o não-ser, mas algo intermediário entre eles, a saber, a aparência e o fenômeno. A opinião, por conseguinte, não é a ignorância absoluta, mas também não é a ciência, isso é, o conhecimento da essência imutável. Por oscilar entre o ser o não-ser, ela pode tanto ser verdadeira, como pode ser falsa. Nesse sentido, a opinião contém o verdadeiro e o falso, mas ambos, aí, de modos separados. Uma opinião pode ser verdadeira como pode ser falsa, e essa faculdade intermediária de conhecer – que é a opinião – não consegue, por si mesma, fazer a diferença entre ambas. Como observa Bavaresco, “Será Hegel que compreenderá a opinião como contradição racional. É importante observar que Hegel mantém aspectos fundamentais do conceito platônico de opinião. Assim como aparece no *Teeteto* e na *República*, a opinião é, para ele, inicialmente, um saber em forma de juízo. Esse saber é a oposição de verdade-falsidade, pois a opinião é um juízo que comporta, ao mesmo tempo, um conteúdo verdadeiro e falso. E o que constitui, em segundo lugar, a especificidade hegeliana é a afirmação da contradição como o motor da opinião. Se, por conseguinte, em Platão a opinião contém os dois elementos, o verdadeiro e o falso, de um modo separado, Hegel mostra que contradição engloba os dois elementos num único juízo” (Grifo nosso). BAVARESCO, A. *O movimento lógico da opinião pública: a teoria hegeliana*, São Paulo: Loyola, 2011, p. 23.

e falsa, ao mesmo e no mesmo juízo. É porque “o universal em si e por si, o substancial e o verdadeiro está vinculado com o seu oposto, o peculiar e o particular do opinar dos muitos”<sup>636</sup> que a opinião goza desse estatuto contraditório de ser “tanto a essencialidade imediata quanto a inessencialidade”<sup>637</sup> e que deve, por isso mesmo, pondera Hegel, “tanto ser respeitada quanto desprezada, desprezada segundo a sua consciência concreta e a sua externalização, respeitada segundo a sua base essencial”<sup>638</sup>. Não é por outra razão que Hegel observará que “a opinião pública é um dos fenômenos mais difíceis de conceituar, porque ela tem [de modo] imediato em si a oposição”<sup>639</sup>.

Para Hegel, a opinião pública em sua imediatez não merece ser respeitada ou levada a sério, pois o contrário disso seria consagrar politicamente uma forma irracional de aparecimento do verdadeiro e do substancial, seria fixar a contradição na forma da contradição e impedir, por esse meio, que essa contradição, que a opinião pública é, se superasse. Apenas quando a opinião pública se depura do conteúdo irracional e contingente que estava aderido ao seu conteúdo substancial, isto é, apenas quando ela experimenta a contradição que ela é, superando, com isso, o conteúdo irracional e inessencial que é um de seus polos, assim como superando o conteúdo racional e essencial como estando imediatamente ligado ao inessencial e posto na forma de uma contingência, é que ela merece ser respeitada e levada a sério. Como observa Hegel,

pode parecer difícil discriminar o que é de se levar a sério [na opinião pública]; isso de fato também será difícil se nos ativermos à externalização imediata da opinião pública. Visto que, no entanto, o substancial é o seu elemento interno, somente esse é de se levar a sério, esse porém não pode ser conhecido a partir dela, mas precisamente porque ele é o substancial, o pode somente a partir de si mesmo e por si mesmo<sup>640</sup>.

O elemento substancial da opinião pública não se dá a conhecer, nela, imediatamente. Para Hegel, seria exercício improdutivo tentar prospectar na opinião pública tomada em sua imediatez o que nela é o substancial e o verdadeiro, pois aproximar-se do elemento comum da opinião pública ainda não é, precisamente, chegar ao elemento universal, necessário e racional dela. Uma pesquisa de opinião pública, nesse sentido, por mais que trouxesse à luz o elemento comum entre as muitas opiniões que constituem isso que se chama de opinião pública, não passaria de um adejar por sobre ou ao redor do elemento verdadeiro e essencial da opinião pública: seria um exercício exterior a ela, que a deixaria tal qual a encontrou.

---

<sup>636</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>637</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>638</sup> *GPhR* §318, p. 485. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 123.

<sup>639</sup> *RPh 1819/1820*, p. 272.

<sup>640</sup> *GPhR* §317, pp. 484-485. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 122.

O essencial é que a opinião pública mesma chegue a apreender o elemento verdadeiro que “nela brilha mais ou menos turvado”<sup>641</sup>, e isso seguramente não por um exercício de autorreflexão dela sobre si mesma, mas pelo contato com os assuntos públicos e a situação do Estado nos debates das assembleias estamentais: a contradição que a opinião pública é experimenta-se enquanto tal, enquanto uma contradição em si mesma, ao ser mediada pelas assembleias estamentais. As assembleias estamentais não colocam na opinião pública algo que já não estivesse aí, tampouco executam pela opinião pública um exercício que só ela poderia fazer sobre si mesma. No contato com os debates da assembleia estamental, a opinião pública não apenas se familiariza com os grandes interesses em jogo na esfera do Estado, com os assuntos públicos universais que aí desfilam, mas também toma conhecimento do contexto mais geral, da conjuntura mais ampla a que esses assuntos se referem e aos quais eles estão ligados, mais próxima ou mais remotamente. O mero opinar “politiqueiro” que se rejubila “em divagar por todo tipo de possibilidades vazias”<sup>642</sup>, em juízos carentes de um conhecimento concreto acerca daquilo que pondera, paulatinamente converte-se, com isso, em uma opinião pública *política*, isto é, uma opinião pública que, pela experiência de sua contradição interna, emancipou-se dessa contradição, apreendendo, por meio do contato com o político em sua concretude, o seu conteúdo verdadeiro e essência<sup>643</sup>.

Através do caminho aberto pela publicidade dos debates nas assembleias estamentais, a opinião pública suspende a imediatez em que ela estava posta como esse conjunto de externalizações e converge para o conteúdo substancial dela mesma. Assim como um povo não é imediatamente o que ele é, um povo, um Estado, a não ser pela mediação concreta das instituições que o põem como uma unidade política<sup>644</sup>, uma comunidade, assim também a opinião pública não é imediatamente aquilo que correntemente dela se pensa, ou seja, uma opinião pública política, a não ser pela mediação dos debates da assembleia estamental. Como observa Hegel, “pelo fato de que num povo venham à tona tais momentos que se referem a uma organização, à vida do Estado, ele cessa de ser esse abstrato indeterminado que, na mera representação comum, se chama povo”<sup>645</sup>. Para “a

---

<sup>641</sup> *GPhR* §318, p. 485. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 123.

<sup>642</sup> HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie I*, §143Z p. 283. Trad. pp. 270

<sup>643</sup> “Não é preciso compreender o ato de formar “a capacidade de julgar””, observa Bavaresco, “por “fazer propaganda” ou impor uma doutrina, mas a livre oferta aos cidadãos, como uma oportunidade de realizar o conteúdo racional, já presente em potência na opinião pública, a fim de ser supressumido segundo a forma da verdade” BAVARESCO, A. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L&PM, 2001, p. 155.

<sup>644</sup> Cf. KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*, op. cit. p. 307.

<sup>645</sup> *GPhR* §271, p. 247. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., p. 81

mera representação comum”, um povo preexiste às instituições de Estado; para Hegel, um povo é aquilo que as instituições do Estado forjam, constituem, porque somente por meio delas ele pode ser aquilo que ele é, uma unidade política<sup>646</sup>. Essa mesma ideia desdobra-se na compreensão hegeliana da opinião pública, que de certo modo é o esforço de superar “a mera representação comum” da opinião pública como sendo já, em si mesma, imediatamente, política. A opinião pública sem a sua conexão a essa instituição de Estado que são as assembleias estamentais, à publicidade dessas, etc., não é uma opinião pública política. Supor que a opinião pública seja já uma opinião pública política previamente a sua mediação institucional, seria o mesmo que supor, para Hegel, que um povo seja já um povo previamente às instituições de Estado. Permanecer ao nível da “mera representação comum” da opinião pública seria dizer, dela, que ela nada tem a aprender com as instituições concretas do Estado, que ela só tem o que lhe impor e lhe confrontar.

“A publicidade dos debates das assembleias estamentais é um espetáculo eminentemente formador dos cidadãos”, na verdade, pondera Hegel, “um dos maiores [meios de formação desses]”<sup>647</sup> porque é através dela que a opinião pública suspende a sua imediatez e se torna um julgamento correto sobre os assuntos universais, correto não porque aquiesceu, mas porque aprendeu a julgar tendo no seu horizonte o contexto concreto das decisões políticas. Formador, também, porque através das assembleias o que deve valer justifica-se, perante a opinião pública, mediante razões. O discernimento sobre os assuntos universais que a opinião pública adquire por esse meio é solidário do processo de justificação desses assuntos perante ela. As assembleias deliberam diante dos olhos do povo, sob o escrutínio da opinião pública, e tem no povo “a sua audiência essencial”<sup>648</sup>.

O que se justifica perante a opinião pública, por meio da publicidade dos debates, como legítimo, não o faz por meio de um mero dedilhar de razões, monótono e enfático, mas através de uma verdadeira esgrima verbal, onde cada um dos membros da assembleia estamental (ministros e deputados) põe a prova a sua retórica ágil, hábil e poderosa de tal forma que as assembleias se convertem num verdadeiro espetáculo de educação política “onde uma sagacidade devora a outra”<sup>649</sup> e, por isso mesmo, “os ministros tem de estar

---

<sup>646</sup> Como observa Kervégan, “é graças à mediação política (estatal) que a identidade não política de um povo nação adquire e conserva uma efetividade” KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt*, op. cit., p. 308.

<sup>647</sup> *GPhR* §315, p. 482. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 120.

<sup>648</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 517

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 516.

dotados de engenho e eloquência para aparar os ataques aí dirigidos contra eles”<sup>650</sup>. “O que há de estimulante num debate”, pondera Hegel, na *Análise dos Debates na Assembleia estamental de Württemberg*, “se deve ao fato de que os homens em assembleia se defrontam para afirmar, provar, refutar, emocionar face à face com a presença viva do espírito”<sup>651</sup>.

Mas o que vem a ser propriamente esse conteúdo substancial que repousa no fundo da opinião pública? A opinião pública, escreve Hegel,

contem em si mesma os eternos princípios substanciais da justiça – o verdadeiro conteúdo e o resultado de toda a constituição, legislação e da situação global em geral na forma do *senso comum*, como a base ética que, na figura de preconceitos, penetra e atravessa todos, - assim como as verdadeiras carências e as tendências corretas da efetividade<sup>652</sup>.

É curioso observar que esse comentário de Hegel sublinha duas instâncias no elemento substancial da opinião pública: o lado dos “princípios eternos”, que é *resultado* da eticidade em geral na qual se movem os homens, “resultado da ordem pública como um todo”<sup>653</sup>, e o lado da mudança, o que *resultará* em novos princípios a governar e eticidade. O lado da mudança, com efeito, está ligado, para Hegel, às “tendências corretas da efetividade”<sup>654</sup>, às possibilidades concretas que aí estão aninhadas e que empurram a efetividade para a frente, no sentido de sua transformação. Essas possibilidades concretas, radicadas no seio da efetividade, palpitam nos homens como carências (cujo meio de satisfação será, por certo, a realização daquela possibilidade inscrita na efetividade) e se exprimem na opinião pública como o lado essencial de seu conteúdo que, uma vez erguido pela mediação dos debates das assembleias à uma opinião política mediatizada, será uma força na balança política puxando a efetividade no sentido de sua transformação.

Para que a opinião pública vá tão longe quanto ela pode e cumpra a sua determinação no quadro do Estado, uma liberdade de comunicação pública deve ser respaldada. Com efeito, para que uma assembleia estamental e a publicidade que lhe é conexas façam justiça ao seu conceito, a liberdade de comunicação pública deve ser garantida; sem isso, a opinião pública não poderá ser aquele momento da liberdade formal em que “os singulares externam o seu próprio ajuizar, opinar sobre e aconselhar os

---

<sup>650</sup> *GPhR* §315A, pp. 482-483. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 120

<sup>651</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 516

<sup>652</sup> *GPhR* §317, pp. 483-484. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 121.

<sup>653</sup> *RPh 1819/1820*, p. 271: “das Resultat des ganzen öffentlichen Zustandes”.

<sup>654</sup> “Falar das verdadeiras tendências da efetividade contidas na opinião pública significa o movimento da possibilidade que se torna verdade efetiva, ou seja, o *démarche* da opinião para tornar-se verdade política”. BAVARESCO, A. *O movimento lógico da opinião pública: a teoria hegeliana*. op. cit., p. 104.

assuntos universais”<sup>655</sup> e, mais ainda, aquela vigilância sobre os assuntos públicos e experimentar a contradição que ela é, e nisso formar-se no sentido mais concreto do interesse público universal.

Como observa Hegel,

A liberdade de imprensa é um complemento num grande Estado, onde as comunidades locais não podem ser senão representadas pelos deputados numa assembleia de Estados, porquanto é impossível que todos aí participem, estando os cidadãos incapazes, em sua imensa maioria, em virtude de seus afazeres<sup>656</sup>

A liberdade de comunicação pública completa aquela “vocação democrática”, caso possamos usar esse termo, das assembleias estamentais de um modo geral, quando essas convocam os seus deputados da sociedade civil-burguesa a debater os assuntos universais do Estado. Através dessa liberdade de comunicação pública, na qual “um dos meios, a *imprensa*, sobrepuja o outro, ao discurso oral, pelo maior alcance de seu contato, mas em contrapartida lhe fica atrás em vivacidade”, completa-se uma espécie de participação na condução dos assuntos de Estado, porquanto o eco dos debates chega à sociedade civil-burguesa através não só da presença física nas assembleias, mas através das publicações das atas das reuniões, e dos comentários sobre o que ali se passou nos cafés, nos círculos sociais, etc., a qual responde por meio de uma intervenção escrita na imprensa, nos jornais, etc.

Para Hegel, a garantia dessa liberdade de comunicação repousa *diretamente* “nas leis e nas disposições de direito e nas da polícia”<sup>657</sup> e *indiretamente* “na inocuidade fundada precipuamente na racionalidade da constituição, na solidez do governo e, também, na publicidade dos debates”<sup>658</sup>. Eis aí o núcleo do parágrafo 319 da *Filosofia do Direito*, um parágrafo que é, no comentário de D’Hondt, como nenhum outro “tão confuso nem tão rebelde quanto à sua integração sistemática”<sup>659</sup>. As garantias indiretas levantadas por Hegel repousam sobre “a inocuidade” “dos discursos superficiais e odiosos”<sup>660</sup>, porquanto num governo sólido e numa constituição racional as calúnias e difamações nulificam-se por si mesmas e na sua própria externalização, pois a própria publicidade das assembleias já dá a conhecer o que ali se passa e o valor dos homens que nelas transitam, de tal sorte que uma calúnia e um juízo não vai muito longe, não faz a

---

<sup>655</sup> *GPhR* §316, p. 483. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op.cit., p. 121.

<sup>656</sup> *RPh 1817/1818*, §155, Trad. J.-P. Deranty. p. 262.

<sup>657</sup> *GPhR* §29, p. 486. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., p. 124.

<sup>658</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>659</sup> D’HONDT, J. Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura. Trad. A. Bavaresco e R. Konzen. In.: *Contradictio*. V. 2, Nº. 1, 2009, p. 114.

<sup>660</sup> *GPhR* §319, p. 486. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., p. 124.



rigor nada “nos indivíduos e nos ministros, e esses nada tem a se preocupar”<sup>661</sup>: uma coisa é a opinião pública numa constituição periclitante, bem outra num estado racionalmente organizado, pois como dirá Hegel “uma faísca, lançada sobre um monte de pólvora, tem uma periculosidade diferente do que se caísse em terra sólida, onde desaparece sem rastros”<sup>662</sup>.

A garantia direta da liberdade de comunicação, por sua vez, repousa sobre uma lei de imprensa, que regula a... censura, essa palavra que a rigor não aparece nesse texto de Hegel. Aqui, observa Hegel, o formalismo se esforça e consegue muito pouco, pois por um lado o objeto mesmo a que uma lei de imprensa se liga é “fuga e acidental”<sup>663</sup>, por outro lado, em nenhum outro terreno é tão difícil determinar as consequências do que se faz e diz. Nesse terreno, Hegel pondera que pelo ato lesivo ter uma figura subjetiva, o seu julgamento acaba sendo também subjetivo<sup>664</sup>; é uma conclusão frustrante, mas a qual Hegel apara com o apelo por uma certa impunidade, porquanto trata-se de uma opinião, “a propriedade mais espiritual [do indivíduo] (...) exige-se a maior consideração e o maior respeito”<sup>665</sup>. As considerações de Hegel são alusivas e cheia de torneios. Pode parecer surpreendente que Hegel evoque aqui as condições do exercício da censura, e com termos tão pouco claros. D’Hont é da opinião de que Hegel fala de uma lei que regule a “liberdade de comunicação pública”, porquanto o próprio filósofo vivera em sua pele o que é o exercício arbitrário, sem qualquer justificativa por parte das autoridades, da censura<sup>666</sup>, e regulá-la seria uma maneira de obviar os seus excessos e o seu exercício sem qualquer justificação. A censura se reverteria, nessa medida, numa... garantia: garantia de publicar e se expressar sem cair nas redes de um poder sem rosto e sem nome, que se exerce ao bel-prazer do humor circunstancial, numa palavra, numa garantia que é também *contra* a censura<sup>667</sup>.

Qualquer que seja, por conseguinte, a ambiguidade do emprego da palavra garantia (*Sicherung*), no Parágrafo 319, contém também esta significação: garantia de liberdade de expressão, ainda que esta garantia, hic et nunc, comporte medidas judiciais e policiais preventivas e repressivas. Que a imprensa possa aparecer, que a opinião pública

---

<sup>661</sup> RPh 1817/1818 §155, Trad. J.-P. Deranty, p. 263.

<sup>662</sup> *GPhR* §319, p. 489. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., 127.

<sup>663</sup> *GPhR* §319, p. 487. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., 124

<sup>664</sup> *GPhR* §319, p. 487. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., 125

<sup>665</sup> *GPhR* §319, pp. 487-488. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit., 125.

<sup>666</sup> D’HONDT, J. Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura, op. cit., p. 117.

<sup>667</sup> “É necessário entender em dois sentidos”, observa D’Hondt, “a palavra garantia (*Sicherung*) utilizada para definir os efeitos das “medidas preventivas e repressivas” em relação à comunicação pública das opiniões. *Sicherung*, aqui, é, ao mesmo tempo, garantia de liberdade de imprensa (a sua proteção, a sua preservação) e garantia contra a liberdade da imprensa, contra os “excessos” que ela permite (um ferrolho, uma limitação)”. D’HONDT, J. Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura, op. cit., p. 114.

possa à se expressar, nos limites da lei, e mesmo sob a “proteção” da censura, com toda segurança!<sup>668</sup>

\* \* \*

A opinião pública, assim a compreende Hegel, só pode ser o que ela é e dar prova de seu valor na moldura mais ampla de sua referência institucional, que mediatiza e supera a sua contradição interna. Como observa Bavaresco, “o fenômeno da opinião pública é contraditório e, na lógica do sistema, situa-se no nível do entendimento e não pode encontrar uma evolução positivamente racional senão através das mediações da liberdade formal, subjetiva e pública do opinar”<sup>669</sup>. A dialética da opinião pública exige que ela coloque a sua contradição, que ela seja essa contradição mesma na esfera pública, de onde uma liberdade de comunicação pública deve assegurar os meios para que ela se externe, mas nisso mesmo em que ela experimenta a sua contradição nessa esfera pública institucional, ela está no caminho para apreender e exprimir o verdadeiro e o essencial que ela porta. Na assembleia estamental, a opinião pública entra em contato com um tipo de argumentação e contra-argumentação que a obriga, doravante, digamos, a nivelar-se por cima, isso é, a ingressar num jogo de razões a partir de um modelo de esfera pública onde “uma sagacidade devora a outra”. A opinião pública então poderá acessar, por si mesma, aquele núcleo de verdade que ela é, porque ela mesma se verá compelida, nessa mediação institucional na assembleia, nos debates e na imprensa escrita, a ir além da imediatidade de sua expressão, digamos, “bruta”, e lapidar seus argumentos, indo, nisso, em direção ao seu interior, ao seu fundamento racional.

### *Seria o príncipe hegeliano um representante?*

Hegel trata da questão da soberania na moldura de suas reflexões sobre o poder principesco, mas já havia preparado o terreno para avançar sobre essa questão ao tratar da divisão dos poderes no Estado. Como vimos mais acima, a divisão dos poderes no Estado hegeliano é solidária à compreensão do Estado como organismo, o que leva o filósofo a superar a ideia de autonomia dos poderes sem, com isso, perder a sua diferenciação funcional e política: a divisão orgânica dos poderes resguarda a unidade do estado na sua diferenciação ao transformar (ou compreender) esses poderes em momentos

---

<sup>668</sup> D'HONDT, J. Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura, op. cit., p. 119.

<sup>669</sup> BAVARESCO, A. *A teoria hegeliana da opinião pública*. op. cit., p. 157.

do conceito, momentos que, ao exprimirem sua diferença, “permanecem na sua idealidade”<sup>670</sup>. Ora, “estas duas determinações”, escreve Hegel, “a de que as tarefas e poderes do Estado não são autônomos (...), mas sim tem sua raiz última na unidade do Estado como seu si-mesmo simples, constituem a soberania do Estado”<sup>671</sup>. As tarefas e poderes do Estado provêm do Estado, que antecede a eles e, por isso mesmo, essas tarefas e poderes só podem se conservar nele, no Estado; por outro lado, é porque o Estado os produz que ele pode ser um todo orgânico, um Estado. A idealidade que constitui a soberania é essa unidade na diferenciação, essa relação negativa a si que se produz e se conserva nessa diferenciação ao mesmo tempo em que essa diferenciação retorna àquela unidade, como seu fundamento. Como sintetiza Müller, “a soberania é alma do organismo político do Estado, cuja organização racional é a constituição.”<sup>672</sup>

Essa autorrelação negativa referindo-se a si mesma que constitui o “si-mesmo simples” daqueles poderes e tarefas do Estado (isto é, a unidade que os põe e que os legitima, sua idealidade) *existe*, segundo Hegel, “somente como a subjetividade certa de si mesma e como a autodeterminação abstrata da vontade”<sup>673</sup> em um indivíduo, o monarca. A subjetividade que dirimi-se nas diferenciações que o Estado coloca a-dentro de si mesmo só pode *existir* enquanto essa subjetividade imediata no monarca, porém, observará Hegel,

A soberania não é o poder principesco enquanto tal, ela é o todo e apenas na medida em que a Soberania faz a si mesma ser um momento, diferencia-se a si mesma, fazendo de si mesma um momento do todo, é que ela é poder principesco, o qual se diferencia do poder governamental e do poder legislativo<sup>674</sup>.

O príncipe é imediatamente soberano do Estado, mas a soberania não é imediatamente o príncipe. É essa não coincidência imediata que faculta a Hegel não reduzir a personalidade do Estado à personalidade do monarca, tomando os dois termos por sinônimos imediatamente intercambiáveis. Apenas quando se diferencia internamente é que a soberania pode aparecer como poder principesco, ou dito de outro modo, apenas quando a singularidade lógico-conceitual (isto é, a subjetividade do todo) torna-se singularidade imediata (isto é, a subjetividade deste indivíduo)<sup>675</sup> é que entra em cena o

---

<sup>670</sup> *GPhR* §272, p. 432. Trad. Marcos Lutz Müller (MLM) In: *O Estado*, op. cit., p. 64.

<sup>671</sup> *GPhR* §278, p.442. Trad. MLM In.: *O Estado*, op. cit., p. 76.

<sup>672</sup> MÜLLER, M. L. Estado e soberania: o “idealismo da soberania”. In: ÉVORA, F. et al. *Lógica e ontologia*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 278.

<sup>673</sup> *GPhR* §279, p. 444. Trad. M. L. Müller. In: *O Estado*, op. cit., p. 78.

<sup>674</sup> *RPh 1824/1825* §275, p. 664. [Trad. retirada de MÜLLER, M. L. Estado e soberania: o “idealismo da soberania”. In.: *Lógica e ontologia*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 281.

<sup>675</sup> Cf. MÜLLER, M. L. Estado e soberania: o “idealismo da soberania”. In.: *Lógica e ontologia*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, pp. 280-281.

poder principesco. A soberania é do Estado, mas ela existe enquanto unidade efetiva, enquanto um, apenas no príncipe, que é, de certo modo, o seu órgão.

A idealidade da soberania, frisarà Hegel, aparece de duas maneiras diferentes: uma na situação de paz, outra na “situação de necessidade constringente”<sup>676</sup>. Na situação de paz, essa idealidade “aparece” tanto na reversão do egoísmo das esferas particulares em contribuição para o todo quanto pela ação do poder governamental<sup>677</sup>, o que no fundo mostra como essa idealidade permanece, no fundo, “latente”<sup>678</sup>, pois “na situação de paz, a soberania tem pouco o que intervir”<sup>679</sup>. Na situação de necessidade constringente, contudo, “a soberania é aquilo em cujo conceitos simples o organismo conflui. (...)É nessa situação que aquele idealismo [da soberania] chega à sua realidade efetiva peculiar”<sup>680</sup>. Observemos bem essa distinção de Hegel: o idealismo da soberania, durante as épocas de paz, não aparece ostensivamente, senão que fica muito mais intuída no pagamento de impostos, na limitação exercida pelo poder governamental (na administração da justiça) ou naquilo que esse exerce na função de polícia. Na guerra, contudo, e na soberania externa de um modo geral, contudo, o Estado aparece como uno e o soberano, o príncipe, como a individualidade desse Estado: “a identidade do Estado como tal vem à efetividade na relação externa a outros estados, ali onde lida com a sua preservação. A racionalidade em geral deixa o extremo da vontade, a qual aparece como o poder principesco, chegar a uma existência-para-si”<sup>681</sup>.

Dizer que o príncipe é representante de seu povo pode trazer consigo o inconveniente, sempre rechaçado por Hegel, de que por isso se entenda que o príncipe está numa relação contratual com seu povo, ou seja, de que ele o representa na condição de ser autorizado por ele, extraindo dele a sua legitimidade e autoridade. Sob essa chave, o príncipe representaria o seu povo, pois esse confiou a ele, de um modo ou de outro, essa função. Tal não poderia ser, com efeito, de modo algum a ideia de Hegel, tanto porque o povo não está em uma relação contratual com o monarca, quanto porque a representação política no trânsito povo-Estado, como vimos anteriormente, é feita pelas assembleias estamentais tendo como função precípua representar interesses socialmente organizados e não “o povo” no sentido que a soberania popular dá a esse termo.

---

<sup>676</sup> *GPhR* §279. p. 444. Trad. M. L. Müller. In: *O Estado*, op. cit., p. 78.

<sup>677</sup> *Ibid.* Trad. M. L. Müller. In: *O Estado*, op. cit., p. 77.

<sup>678</sup> MÜLLER, M. L. Estado e soberania: o “idealismo da soberania”. Op. cit., p. 285.

<sup>679</sup> *RPh* 1819/1820, p. 251.

<sup>680</sup> *GPhR* §279. p. 444. Trad. M. L. Müller. In: *O Estado*, op. cit., p. 78

<sup>681</sup> *RPh* 1819/1820, p. 252.

Contudo, a compreensão hegeliana do conceito de soberania transforma profundamente o papel e o lugar do monarca no edifício estatal, de tal forma que, ao tentarmos compreender qual o sentido da frase de que a soberania (do Estado) existe na pessoa do monarca, sempre derrapamos no vocabulário da representação: o príncipe “representa o estado como um todo”<sup>682</sup>, o “príncipe simboliza”<sup>683</sup> a unidade do povo, etc. Afinal, o monarca representa?

Nas *Preleções* de 1817-1818, Hegel chegou a caracterizar explicitamente o papel do príncipe como sendo *representativo*; ali, ditou o filósofo aos seus alunos que o monarca “é o mais alto representante de seu povo, mas não o mais alto funcionário de Estado; nem eleito nem remunerado por seu povo, pois que menos ainda este se encontra em uma relação contratual com ele”<sup>684</sup>. E continuava:

o monarca é o representante supremo de seu povo tanto quanto os eleitos pelo povo são representantes do povo; assim como o soberano e os funcionários de Estado o são. Em particular, o monarca, enquanto o cume mais elevado, representa seu povo na relação a outros povos<sup>685</sup>.

No edifício estatal hegeliano, o papel representativo desempenhado pelo príncipe assumiria, portanto, um recorte que o vincularia mais à soberania externa que à soberania interna, e o seu agir, um agir político que tem o selo da política externa. Na *Filosofia do Direito*, Hegel escreverá que

por ser o Estado um sujeito individual, ele tem um lado dirigido para fora. A sua relação a outros Estados cai na alçada do poder do príncipe, ao qual, por isso, compete imediata e unicamente comandar as Forças Armadas, entreter relações com os outros Estados por meio de embaixadores etc., declarar guerra e concluir a paz e outros tratados<sup>686</sup>.

O príncipe representa o povo enquanto unidade menos para o seu próprio povo, e mais na esfera das relações interestatais, na qual o chefe de Estado age como se fosse a própria nação, personificando o Estado; melhor dizendo, não *como se fosse*, mas *sendo* a personificação do Estado. Não chega a ser, portanto, estranho que Hegel, depois de descrever as excelências da figura monárquica e todo o seu travejamento na lógica-especulativa, acompanhe – sem lamentar, diga-se de passagem – o embotamento daquilo que Habermas, *mutatis mutandis*, chamou de “esfera pública representativa”<sup>687</sup>.

---

<sup>682</sup> BROOKS, T. 'No rubber stamp: Hegel's constitutional monarch. In: *History of political thought*. V. 2, Nº 1, p. 101.

<sup>683</sup> KERVÉGAN, J-F. Hegel, Carl Schmitt, op. cit. p. 317.

<sup>684</sup> *RPh 1817/1818*, p. Trad. J.-P. Deranty, p. 231

<sup>685</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>686</sup> *GPhR* §329, p. 497. Trad. MLM. In.: *O Estado*. op. cit., p. 136

<sup>687</sup> “A representação no sentido de uma representação da nação ou de determinados mandantes não tem nada a ver com essa esfera pública representativa, a qual depende da existência concreta de seu senhor, conferindo uma aura à sua autoridade. (...) O desdobramento da esfera pública representativa está ligado à

Antes, o príncipe era o ponto central no qual se exibia toda a riqueza, todo o luxo, todo o esplendor da nação; mas na época presente tal já não é mais o caso, pois somente o estamento substancial coloca sua confiança e sua fé no monarca, e crê que não há senão funcionários que procuram oprimi-lo, sem que o bom monarca o queira nem o saiba<sup>688</sup>.

Exceção feita às preleções de 1817-1818, Hegel não mais voltará a se referir ao príncipe como investido de alguma função representativa, embora, como podemos ver nas lições sobre filosofia do direito e na própria *Filosofia do Direito* de 1821, o modo como o príncipe está atrelado à soberania externa (sua função, seus poderes nesse braço da constituição) praticamente permaneceu inalterada. Por que teria Hegel abandonado essa terminologia? Com efeito, observa Brunner,

“quando o conceito de representação absorvia o elemento monárquico, parecia duvidoso se as assembleias estamentais numa monarquia constitucional poderiam ser entendidas em geral como “representativas”. (...) Sob essa perspectiva, retornava sempre a questão de como os dois princípios representativos [o monárquico e o estamental] poderiam ser ligados”<sup>689</sup>.

Com efeito, Hegel parece ter resguardado o conceito de representação precipuamente para a mediação política do social por meio das assembleias estamentais, evitando, com isso, aplicá-lo a outro domínio da constituição. A tarefa da representação, em sentido estrito, é menos simbolizar uma unidade do que ser a mediação que a precipita, “estabelecer uma mediação entre o povo disperso em átomos e em agrupamentos particulares e o povo político, cuja unidade é simbolizada, mas não produzida, pela singularidade principescas”<sup>690</sup>. Nas condições concretas da vida interna dos Estados, a questão mais relevante é menos a “simbolização” da unidade do povo para o povo do que o seu diuturno engendramento<sup>691</sup>, e para essa função uma noção bastante precisa de representação política deve ser resguardada.

---

atributos da pessoa: insígnias, (emblemas, armas), hábitos (vestimenta, penteados), gosto (modo de saudar, postura), retórica (formas de falar, discursos formais em geral), em suma, a um código rigoroso de comportamento “nobre””. HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. D. L. Werle. São Paulo: EdUNESP, 2014.

<sup>688</sup> HEGEL, G. W. F. *Leçons sur le Droit Naturel et la Science de l'État 1817-1818*. Trad. J.-P. Deranty. Paris: Vrin, 2020. §138, p. 228.

<sup>689</sup> PODELECH, A. *Repräsentation*. Op. cit., p. 537.

<sup>690</sup> KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl-Schmitt*. op. cit., p. 317.

<sup>691</sup> Com efeito, falar de uma “simbolização” da unidade do Estado parece mais apropriado do que falar de uma representação da unidade do Estado, pois o rei “simboliza” uma unidade (que ele não engendra) e a partir de uma função (para a qual ninguém o delega). A sua “decisão” não cai na alça da representação política de nada que seja. Como observa Duso, “a decisão do monarca não corresponde à qualquer função representativa, que através da liberdade subjetiva é concebida como conclusão, organização e passagem, e que distinguiria diferentes níveis do pensamento hegeliano sobre a representação [política]. (...) Diferentemente das visões do direito natural, uma representação do todo, da vontade universal, é impossível. Uma representação só é possível no interior da efetividade do Todo” DUSO, G. *Der Begriff der Repräsentation bei Hegel und das moderne Problem der politischen Einheit*. Baden-Baden: Nomos Verl.-Ges., 1990, p. 44.

## **Conclusão**

É no decurso das Assembleias estamentais de Württemberg apresentará filosoficamente a sua conceituação das assembleias estamentais como um “órgão de mediação”. O que aparece na *Análise* de Hegel daquelas assembleias – e que forma de certo modo o pano de fundo do artigo - é estruturado no interior de sua filosofia política, é acolhido no travejamento lógico-conceitual de sua concepção orgânica de Estado. Mas bem uma coisa é dizer que as assembleias estamentais são um “órgão de mediação”, bem outra é *conceituar* as assembleias estamentais enquanto tal, pois esse último aspecto significa passar pelo crivo lógico-metodológico, que é bem mais seletivo e responde a imperativos do próprio conceito, da própria “coisa”.

Essa função política que Hegel discerne nas assembleias estamentais ganhará cidadania filosófica em seus textos e aulas de filosofia do direito, num movimento que não é o de simplesmente acolher ou encaixar no sistema filosófico uma ideia que o filósofo acolheu alhures, mas de estruturar uma concepção que vai ganhando corpo no sistema e ao mesmo tempo que Hegel procura responder às questões que aparecem na efetividade. Aquilo que desde a *Constituição Alemã* esperava por uma conceituação aparece, nesse momento, sob o aguilhão dos acontecimentos históricos e concomitante ao próprio desenvolvimento intelectual de Hegel.

Contra a Restauração, Hegel não irá atrás de uma ideia antiga e original (isto é, originária) dos estamentos e das assembleias estamentais; para ele a filosofia nada tem a ver com isso de restituir sentidos originários. Ele irá, sim, atrás do sentido moderno que os estamentos e as assembleias estamentais tem, ou podem ter, na modernidade, e para isso não se deve amparar-se em modelos históricos ou conceitos nascidos noutras tempos, “mesmo na cultivada Grécia ou em Roma”<sup>692</sup>. A representação social de interesses organizados, assim esperava Hegel, salvava aquilo que ele entendia ser a síntese de ouro da Revolução Francesa - o “catecismo elementar” dos princípios do Estado moderno, o reconhecimento dos “eternos direitos do homem”<sup>693</sup> -, ao mesmo tempo em que superava “a visão de que a vontade universal deve ser empiricamente universal” a qual, para Hegel, se desdobrava como a oposição indefinidamente renovada entre governo e povo, “com essa colisão, esse entrave, esse problema, que a história agora se depara e para a qual tem

---

<sup>692</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., p. 463.

<sup>693</sup> Id. *Enzyklopädie III*. In: Id. Werke in 20 Bände: Band Werke 10. §433A. p. 224

que encontrar a solução em tempos futuros”<sup>694</sup>. O resultado é o seu sistema de representação política de interesses organizados, que cumpre o papel de mediação do social e do político enquanto instituí politicamente o povo; para o filósofo, esse problema com que a história se deparava de uma colisão sempiterna entre governo e povo só poderia ser superada por uma atuação orgânica dos poderes do Estado, o qual tinha nas assembleias estamentais do poder legislativo o momento máximo de mediação social e política.

Hegel não mudará em substância a sua apresentação desse sistema de representação política em sua obra a partir de 1817<sup>695</sup>, e a ideia estará lá, no artigo *Sobre a Reformbill* inglesa, de 1831, quando o filósofo vê, na realidade inglesa, uma oportunidade para exortar a justeza de suas ideias sobre representação política, e na Revolução de 1830, a colisão perene que suas ideias queriam superar.

---

<sup>694</sup> Id. *Philosophie der Geschichte. I.*: Id. Werke in 20 Bd: Werke 12. p. 535. Trad. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB, 1995, p. 371,

<sup>695</sup> Sobre o debate a esse respeito, Cf. DERANTY, J.-P. Hegel’s Parliamentarism: A New perspective on Hegel’s theory of political institutions. In.: *The Owl of Minerva*, Vol. 32, Nº2, 2001, p. 117. O uso que nessa tese fizemos das várias preleções de Hegel sobre a filosofia do direito tinha, entre outras coisas, o intuito de mostrar que as ideias de Hegel a respeito da representação político e do papel e poderes das assembleias estamentais no poder legislativo não se alteram, embora Hegel possa ter dado mais ênfase a esse ou aquele aspecto em cada um dos seus cursos.



## CONCLUSÃO

Em 1831 Hegel retoma, pela última vez, sua atividade de publicista, publicando parcialmente o artigo *Sobre a Reformbill inglesa*. Aparecem três partes do artigo no *Allgemeine preussischen Staatszeitung*, a partir de 26 de abril de 1831, porém em maio do mesmo ano, a parte final do artigo é censurada, permanecendo sua publicação, assim, incompleta. O teórico da opinião pública se vê apanhado pelas malhas frias da censura. O motivo? Para alguns, seria uma questão de política externa, uma vez que o artigo de Hegel descreveria a situação social e política inglesa com um grau tal de realismo e com uma tal dureza crítica, que o rei teria vetado o artigo para evitar atritos diplomáticos com a Inglaterra<sup>696</sup>; para outros, o rei da Prússia talvez visse no artigo de Hegel a divulgação de propostas perigosas, e na descrição da situação inglesa, uma maneira de falar, indiretamente, de um país em que o rei protelou indefinidamente a entrega de uma constituição, em que não há uma vigilância estrita do princípio da publicidade, etc.<sup>697</sup> Nesse artigo, Hegel retoma pela última vez ao tema da representação política, a partir de uma situação concreta.

O projeto de lei, a *Reformbill*, previa uma alteração no sistema eleitoral inglês, considerado por Hegel um sistema corrupto, arcaico, quase feudal. Contudo, como observa o filósofo-publicista, esse projeto

é uma amálgama de privilégios antigos e do princípio universal do igual direito de todos os cidadãos – tendo por condição [*Beschränkung*] externa uma renda de 10 libras – de votar por esses que devem defendê-los. Portando em si a contradição e o princípio universal, ela esclarece ainda mais cruamente a incoerência disso que não é senão vestígio do direito antigo feudal que todos esses direitos reunidos sobre o solo do terreno positivo<sup>698</sup>.

Sem superar definitivamente a irracionalidade do direito inglês e, por conseguinte, todas as injustiças e arcaísmos da estrutura social inglesa, o projeto pretendia estender o direito de voto a partir de um princípio que justaporaria o princípio universal (do direito ao voto) com privilégios (que não desaparecem com a lei) e com um direito de propriedade arcaico e semifeudal (que é contraditório com o referido princípio). O projeto pretendia, aos olhos de Hegel, solucionar um problema – o déficit de representação política das classes baixas inglesa – sem mexer na estrutura social inglesa, uma estrutura na qual, por um lado, havia riqueza e prosperidade, e por outro uma miséria sem fim.

---

<sup>696</sup> Cf. HABERMAS, J. *Teoria e práxis*, op. cit., p. 241.

<sup>697</sup> D'HONDT. Teoria e prática políticas em Hegel: a questão da censura. Op. cit, p. 140.

<sup>698</sup> HEGEL, G. W. F. *Über die englische Reformbill*. In.: \_\_\_\_\_. *Werke 11*: Berliner Schriften (1818-1841). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, pp. 108-110.

Na leitura de Hegel, sem obviar essa profunda fratura social, a extensão do direito do voto poderia gerar tanto uma apatia por parte desses mesmos eleitores, quanto progredir para um conflito que poderia desaguar numa revolução: apatia, pois diante da insignificância numérica do voto individual, assim pondera Hegel, os eleitores poderiam se desinteressar do “exercício desse direito que deveria ser seu supremo dever”<sup>699</sup>; como poderia progredir para uma escalada conflitiva, pois aberta uma via de participação popular mais ampla, o desejo pelas reformas que não aconteceram no passado se tornaria mais forte, quem tem privilégios não quererá entregá-los e, então, um conflito para o qual não haveria mediação possível, poderia dar lugar a uma verdadeira revolução<sup>700</sup>. A revolução está no horizonte: se a estrutura social não mudar, ela poderá ocorrer; ampliar o voto sem alterar essa estrutura, em nada mudará essa progressão.

No artigo *Sobre a Reformbill inglesa*, Hegel não se coloca nem do lado dos que se opõem ao projeto, nem do lado dos que são a ele favoráveis; é a partir de outra lente que ele procura escrutinar a situação eleitoral inglesa. Ele aponta para as consequências que poderiam decorrer da lei, mas também aponta para o que ocorreria se nada fosse feito; lembremos, o artigo parte de uma análise da situação social inglesa, da miséria do campo, dos direitos de propriedade cheio de barreiras e limitações, da corrupção, etc. A Reformbill, uma vez passada, poderia desaguar numa radicalização insuperável, mas o seu verdadeiro problema não é esse, ou não é sobretudo esse; para Hegel, o seu verdadeiro problema é não ser suficientemente... radical.

A representação dos interesses no Parlamento, entende Hegel, deixa essa representação ao acaso<sup>701</sup>; se um ou outro interesse seria representado, isso dependia das circunstâncias fortuitas, não do próprio sistema de representação; e mais ainda, deixava na sombra o interesse de amplos setores da sociedade. Para esse sistema ser verdadeiramente uma representação de interesses, não bastava ampliar os direitos de voto, era preciso superar o atraso e organizar o sistema de representação não com base nesse “princípio moderno de acordo com o qual o que deve ser representado é apenas a vontade abstrata dos indivíduos”<sup>702</sup>, que nada tem a ver com uma representação de interesses. Se o sistema de representação inglês quer ser verdadeiramente uma representação de interesses, como ele almeja ser e assim se entende, era preciso dar uma cidadania política

---

<sup>699</sup> HEGEL, G. W. F. *Über die englische Reformbill*. Op. cit, p. 112.

<sup>700</sup> Ibid., p. 128.

<sup>701</sup> Ibid., p. 106.

<sup>702</sup> Ibid. loc. cit.

aos interesses de toda a população, e não de parte dela, ou da parte mais poderosa dela; era preciso que ele representasse os interesses tal como “eles estão organicamente diferenciados nos estamentos”<sup>703</sup>.

Hegel faz valer, na análise concreta da situação inglesa, a sua noção de representação política de interesses socialmente organizados, uma noção cujos pressupostos sociais aqui se ampliam, e agregam mais elementos. Com efeito, se na *Análise sobre os Debates na Assembleia de Württemberg*, Hegel avança contra os privilégios estamentais, Hegel aqui falará também da miséria de parcela do povo inglês, que no limite inviabiliza qualquer que seja a forma que se queira representá-lo, porquanto essa miséria mesma o despolitiza e o coloca, no limite, fora da sociedade civil. Aqui outra vez fica latente o papel que aí desempenharia as corporações, que na *Filosofia do Direito* estabiliza os antagonismos sociais e evita que os trabalhadores estejam entregues à própria sorte. Esse último artigo político de Hegel passa em revista temas que foram caros ao filósofo Hegel, a luta do direito racional contra o direito positivo, o papel da representação política, a relação sociedade-Estado, os antagonismos sociais da modernidade, etc. E mais uma vez Hegel toma partido recusando, ao mesmo tempo, as posições que estão colocadas. Ao final do artigo, Hegel falará que a Reformbill abre caminho para o Parlamento para os princípios de igualdade e liberdade mais “por princípios que por disposições”, e no fundo é dessas disposições que fala Hegel e é delas que ele toma partido, como se dissesse: reforme o direito e, com ele, a sociedade, que a reforma do sistema eleitoral advirá por si mesma.

\*

\*       \*

Começamos essa tese com um estudo sobre o artigo de Hegel sobre *A Constituição Alemã*, onde Hegel considera que “sem um corpo de representantes, nenhuma ideia de liberdade é mais possível”. Procuramos mostrar como Hegel só disporá dos meios filosóficos para começar a fazer justiça a essa necessidade por volta de 1806, quando a vida privada na base da sociedade civil não é mais a perfeita antípoda da vida política no Estado. Fazer justiça a essa necessidade implicava, para Hegel, superar tanto a noção medieval de representação, ligada à representação de interesses *particulares*, quanto a

---

<sup>703</sup> Ibid., p. 107.

noção revolucionária de representação ligada à representação da *nação* e à vontade abstrata. É nesse caminho que Hegel instrumentaliza a crítica à liberdade absoluta para extrair, dela, uma crítica à noção revolucionária de representação política, e uma crítica também daquilo que o seu princípio coloca em marcha no âmbito político: a colisão de poderes, o conflito incessante, porque, no limite, o seu princípio mesmo não é compatível com a representação política. Se a Revolução Francesa significou o nascimento político da sociedade civil, o seu modelo de representação política, ao se instaurar como representação da nação, corta o fio que a ata a essa sociedade mesma que a Revolução descortinou. Hegel cunha, entre 1806 e 1821 uma noção de representação de interesses socialmente organizados, uma representação que, no seu entender, não deixaria a política “girar no ar”, como no modelo francês, e tampouco seria a privatização do espaço público-político do Estado, porquanto ela ser incumbiria justamente do trabalho político de conectar os interesses sociais com os interesses universais.

Se a função da representação política é mediar estado e sociedade civil, para Hegel, esse acordo, essa passagem não podem ser relegados ao acaso, ou repousar sobre exortações para que essa instituição seja assim e realize isso. Como observa Hegel,

para merecer o direito de ser chamada uma instituição de Estado, não é suficiente meramente demandar que algo deveria acontecer, ter esperanças de que ele acontecerá, ou [ainda] colocar limites nas condições que poderiam impedi-lo; uma instituição de Estado é a disposição que realiza o que deve ser realizado<sup>704</sup>.

E Hegel acreditava que a representação de interesses socialmente organizados no interior das assembleias estamentais efetivamente realizava isso, pelos motivos que procuramos trabalhar no último capítulo dessa tese, ao custo, é certo, de uma certa conceituação da sociedade civil que colocava corpos intermediários como pivôs de uma articulação dos interesses individuais transformados em interesses sociais, as corporações sócio-profissionais. O filósofo que tentava não dizer ao Estado como ele deveria ser, mas como ele deveria ser conhecido, cede nesse ponto, e diz o que ele pensa que deveria ser feito: “a tarefa do tempo presente é formar corporações, não se quer decidir a favor disso, existe a carência, mas teme-se agir contra princípios que valem abstratamente<sup>705</sup>. Mas pelo menos Hegel podia ainda, a esse aspecto, contar com sua distinção entre “*hommes d’état*” e “*hommes à principes*”<sup>706</sup> e confiar que aqueles realizariam o que deveria ser feito, porque essa seria a própria natureza de sua atividade, realizar o que deve ser realizado.

---

<sup>704</sup> HEGEL, G. W. F. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. Op. cit., pp. 485-486

<sup>705</sup> *RPh 1824/1825*, p. 619. Trad. MLM. In.: *O Estado*, op. cit. p. 86.

<sup>706</sup> HEGEL, G. W. F. *Über die englische Reformbill*. Op. cit. p.122.



## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Hegel e traduções consultadas:

HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831*. Ed. K.-H. Ilting. 4 Bände. Stuttgart-Bad Connstatt, Frommann-Holzboog, 1974.

\_\_\_\_\_. *Vorlesung über Naturrecht und Staatwissenschaft: Heidelberg 1817/1818 mit Nachtr. aus d. Vorlesung 1818/1819. Nachgeschrieben von P. Wannemann*. Hamburg: Felix Meiner, 1983.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur le Droit Naturel et la Science de l'État*. Heidelberg, semestre d'hiver 1817-1818. Trad. J.-P. Deranty. Paris: J. Vrin, 2002.

\_\_\_\_\_. *Vorlesung über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820*. Hamburg: Felix Meiner, 2000.

\_\_\_\_\_. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. J-F. Kérvegan. Paris: Quadrige/PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses et. al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

\_\_\_\_\_. *Hegel: The Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seilar. Indiana University Press, 1984,

\_\_\_\_\_. *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hrsg Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner, 1987

\_\_\_\_\_. *System der Sittlichkeit*. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Band VII: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Leipzig: Felix Meiner, 1923.

\_\_\_\_\_. “Introdução” às *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de M. L. Müller. Analytica (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, v. 1, n.2, p. 107-161, 1994.

\_\_\_\_\_. “Direito Abstrato”. Tradução de M. L. Müller. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n° 5. Campinas, SP: IFCH / UNICAMP, 2003.

\_\_\_\_\_. “A Sociedade Civil”. Trad. M. L. Müller. *Textos Didáticos*. n° 21. IFCH/UNICAMP, 2000.

\_\_\_\_\_. “O Estado”. Tradução de M. L. Müller. In: *Textos Didáticos*. n° 32. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 1998

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

\_\_\_\_\_. *Ciência da Lógica*. Trad, Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2017.

\_\_\_\_\_. *Ciência da Lógica: excertos*. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sobre as Maneiras Científicas de tratar o Direito Natural*. Trad.

- Bavaresco, A; Christino, S. B. São Paulo: Loyola, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Mourão. Portugal/Lisboa: Edições 70, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses, K.-H. Efen e J. N. Machado. Petrópolis: Loyola, 1999
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da História*. 2 ed. Trad. Maria Rodrigues e Hand Harden. Brasília: Ed. UnB, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Curso de Estética*. Volume I. Trad. Marco Aurélio Werle. 2 ed. rev. São Paulo: Edusp, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Hidelerberg Writings*. Translated by Brady Bowman and Allen Speight. Cambridge University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Political Writings*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ecrits politiques*. Paris: Ed Champe libre, 1977.

### **Obras sobre Hegel:**

- ARANTES, P. *Ressentimento da Dialética: Dialética e experiência intelectual em Hegel*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.
- AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*. London: Cambridge University Press, 1972.
- BAVARESCO, A. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O movimento lógico da opinião pública: a teoria hegeliana*. São Paulo: Loyola, 2011.
- BENHABIB, S. *Critique, Norm, Utopia. A study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, 1986.
- BECKENKAMP, J. *O Jovem Hegel*. São Paulo: Loyola, 2009
- BIRCH, A. H. *Representation*, London: Macmillan Press, 1972
- BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*. 2. ed. São Paulo: Edunesp; Brasiliense, 1991.
- BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Unisinos, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Le droit naturel de Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986,
- BROOKS, T. 'No rubber stamp: Hegel's constitutional monarch. In: *History of political thought*. V. 2, N° 1
- BUCHETMANN, E. Hegel's intervention in Württemberg's constitutional conflict. In.: *History of European Ideas*, 2019,
- COHEN, J. L. & ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. MIT, 1994.
- CRISSIUMA, R. *Será mesmo que a revolução terminou?* Filosofia e história nos primeiros escritos hegelianos de Iena (1801-1802). Dissertação (Mestrado) – Faculdade

- de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010
- DERANTY, J.-P. Hegel's Parliamentarism: A New perspective on Hegel's theory of political institutions. In.: *The Owl of Minerva*, Vol. 32, Nº2, 2001
- D'HONDT, J. Teoria e prática políticas em Hegel: o problema da censura. Trad. A. Bavaresco e R. Konzen. In.: *Contradictio*. V. 2, Nº. 1, 2009
- D'HONT, J (org.) *Hegel et la philosophie du droit*. Presses Universitaires de France, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Hegel et le siècle des Lumières*. Presses Universitaires de France, 1974.
- DUSO, G. *Der Begriff der Repräsentation bei Hegel und das moderne Problem der politischen Einheit*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1990
- FURET, F. *The French Revolution: 1770-1814*. Blackwell Publishers, 1996.
- Gazette nationale, Nº 308, 26 de Julho de 1795. In: *Réimpression de l'ancien Moniteur: Convention nationale*. Tome XXV. Paris: Plon Frères, 1854,
- GIANNOTTI, J. A. *Apresentação do mundo: Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Teoria e práxis*. São Paulo: Ed. Unesp. 2013.
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
- HARRIS, H. S. Hegel's intellectual development to 1807. In: BEISER, F. C. (Edit.). *Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press, 1993
- HARDIMON, M. O. *Hegel's Social Philosophy: the project of reconciliation*. Cambridge University Press, 1994.
- HENRICH, D. *Hegel: Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1830*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.
- \_\_\_\_\_. & HORTSMANN, R.-P. (Hrsg.). *Hegels Philosophie des Rechts. Der Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett Cotta, 1982.
- HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Das Recht der Freiheit*. Berlim: Suhrkamp, 2011.
- \_\_\_\_\_. A. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Ed 34, 2009.
- HÖSLE, V. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007
- HORSTMANN, R.-P. "The role of civil society in Hegel's Political Philosophy". In: PIPPIN, R. B. and HÖFFE, O. (eds) *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge, 2004.
- HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.
- HYPOLITTE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi et alii. São Paulo: Discurso Editorial, 1999



- JARCZYK, G; LABARRIÈRE. P.-J. *Le syllogisme du pouvoir*. França: Aubier, 1989
- KANT, I. Doutrina do Direito. Trad. Clélia Aparecida Martins. In: *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. Universitária São Francisco
- KÉRVEGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt: Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- \_\_\_\_\_. *L'effectif et le rationnel. Hegel e l'Esprit Objectif*. Paris: Vrin, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Soberania e representação em Hegel”. In: ROSENFELD, D. et al. (org). *Filosofia política*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- LEE, Daniel. The legacy of medieval constitutionalism in the Philosophy of Right: Hegel and the prussian Reform movement. In: *History of Political Thought*, Vol. XXIX, N° 4, 2008
- LIMA, E. C. *Direito e Intersubjetividade em Fichte e em Hegel*. Campinas: Editora PHI, 2014.
- LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Galimard, 2003.
- LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998, p. 60.
- MANIN, B. *The Principles of Representative Government*. Cambridge University Press, 1997
- MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro Paz e Terra, 1978.
- MARMASSE, G. *Force et fragilité des normes. Principes de la Philosophie du droit de Hegel*. Paris: CNED/PUF, 2011.
- MARRX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MÜLLER, M. L. “A gênese conceitual do Estado ético”. In: ROSENFELD, D. et al. (org). *Filosofia política*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Estado e Soberania: o Idealismo da Soberania” . In: ÉVORA, F et al (orgs.). *Lógica e Ontologia. Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. Porto Alegre, RS: Discurso Editorial, 2004
- \_\_\_\_\_. A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror. In: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos. Ano 5, nº 9. (2008),
- NEDERMANN, Sovereignty, War and the Corporation: Hegel on the Medieval Foundations of the Modern State. In.: *The Journal of Politics*, Vol. 49, No. 2 (May, 1987)
- NEUHouser, F. *Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom*. Cmbridge; London, Harvard University Press, 2000.
- PAPERZAK, A. Th. *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*. Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- PASQUINO, P. Emmanuel Sieyes, Benjamin Constant et le “gouvernement des modernes”: Contribution à l'histoire du concept de représentation politique. In: Revue française de science politique, 37<sup>e</sup> année, n°2, 1987
- PASQUINO, P. *Sieyès et la'invention de la Constituion em France*. Éd. Odile Jacob, 1998,

- PATTEN, A. *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford University Press, 1999.
- PELCZYNSKI, Z. A. Introduction. In: HEGEL, G. W. F. *Hegel's Political Writings*. Oxford: Clarendon Press, 1964,
- PELCZYNSKI, Z. A. (Edit) *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives*. Cambridge University Press, 1971.
- PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Hegel: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press: 2000.
- PISON, J.-C. *Hegel: le droit et le libéralisme*. Paris/França: PUF, 1989.
- PIPPIN, R. B. *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Hegel's Idealism: The satisfaction of Self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. and HÖFFE, O. (eds) *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge, 2004.
- PITKIN, H. F. *The Concept of Representation*. University of California Press, 1967.
- \_\_\_\_\_. Representação: palavras, instituições e ideias. In.: *Revista Lua Nova*, Nº 67, São Paulo: 2006.
- PODELECH, A. Repräsentation. In.: BRUNNER, O; CONZE, W.; KOSELLECK, R. *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 5. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
- PÖGGELER, O. Hegel's option für österreich. In.: *Hegel-Studien*. Vol 12, 1997
- QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- RIEDEL, M. (ed). *Materielen zu Hegel's Rechtsphilosophie*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1975.
- RIITER, J. *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*. Transl. Richard. D. Winfield. Massachusetts: MIT Press, 1982
- ROSENFELD, D. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ROUSSEAU, J.-J. *O Contrato Social*. Trad. Antonio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- RUBY, C. *L'Individu saisi par L'État*. Lien social et volonté chez Hegel. Éditions du Félin, 1991.
- SCHELLING, Exposição da ideia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira (1803). In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979
- SCHMIDT, S. *Hegels System der Sittlichkeit*, De Gryter, 2007
- SIEP, L. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

\_\_\_\_\_. Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Translation by Daniel Smyth. Cambridge University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena. In: HENRICH, D; DÜSING, K. (Hrsg). *Hegel in Jena*. Hegel-Studien 20, Bonn: Bouvier Verlag, 1980

SIEYÈS, E. J. *Qu'est-ce que le Tiers-État?* In: In: \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que le Tiers-État précédé de L'Essai sur les privilèges*. Édition numérique réalisée le 23 décembre 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada, dans le cadre de la collection "Les classiques des sciences sociales". Disponible em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/sieyes\\_emmanuel\\_joseph/qu\\_est\\_ce\\_que\\_tiers\\_etat\\_que\\_est\\_de\\_que\\_le\\_tiers\\_etat.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/sieyes_emmanuel_joseph/qu_est_ce_que_tiers_etat_que_est_de_que_le_tiers_etat.pdf). Acesso em: 16 de Março de 2020

SMITH, S. B. *Hegel's Critique of Liberalism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

TAMINIAUX, J. Introduction. In: HEGEL, *Système de la vie éthique*. Trad. J. Taminiaux. Éditions Payot, 1992,

TAMINIAUX, J. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État: commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna (1805-1806)*. Paris: Payot, 1984

TERRA, R. R. *A Política Tensa: Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995

TERRA, R. R. É possível defender a legalidade e ter entusiasmo pela Revolução? In: \_\_\_\_\_. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003

TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

VIEWEG, K. *Das Denken der Freiheit: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München: Wilhelm Fink, 2012.

WALTHER, R.. Stand, Klasse. In.: BRUNNER, O; CONZE, W.; KOSELLECK, R. *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 6. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.

WEIL, E; ILTING, K.-H.; et alli.. *Hegel et la philosophie du droit*. Presses Universitaires de France, 1979.

WOOD, A. W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.