



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Thais Gobo Miota

**RACIONALIDADE POLÍTICA E AÇÃO: A ATUAÇÃO DO INDIVÍDUO
AUTOCONSCIENTE EM HEGEL**

MARINGÁ, PR
2020

Thais Gobo Miota

**RACIONALIDADE POLÍTICA E AÇÃO: A ATUAÇÃO DO INDIVÍDUO
AUTOCONSCIENTE EM HEGEL**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Estadual de Maringá como condição parcial para a obtenção de
grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Robespierre de Oliveira

MARINGÁ, PR
2020

AGRADECIMENTOS

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa;

Ao orientador e amigo Robespierre de Oliveira por guiar os meus estudos com dedicação, apoio e paciência;

Ao corpo docente do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá, dos quais a minha formação filosófica depende;

Aos membros da banca pela disposição e direcionamento;

Ao grupo de estudos de Teoria Crítica da Universidade Estadual de Maringá;

Ao grupo de estudos de Ciência da Lógica da Universidade Estadual do Oeste do Paraná;

À minha mãe, o meu grande alicerce;

Aos amigos que estiveram comigo nos momentos em que a razão pareceu se retirar.

*“Buscai primeiro o que comer e o que vestir
e o reino de Deus vos advirá por si”.*
Hegel, Carta ao Major Knebel, 1807.

*“Despreze apenas o entendimento e a ciência,
dons mais elevados do homem –
assim, tu te entregas ao diabo
e é preciso que caias no abismo”.*
Goethe. Fausto, 1808.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objeto a racionalidade do Estado e a atividade do indivíduo autoconsciente em Hegel, tomando como fio condutor os estágios lógicos de formação do sistema. Segundo o contexto filosófico e social nos quais Hegel se insere, o Estado Moderno e a autoconsciência da liberdade são apresentados como estágios fundamentais para a realização do direito e da liberdade. A partir do pressuposto hegeliano de que o caminho lógico fundamenta o desenvolvimento histórico, insere-se ciência e direito na mesma conjuntura. Para tanto, estrutura-se o texto em três momentos: o primeiro capítulo consiste no desenvolvimento do sistema hegeliano a partir da unidade entre o subjetivo e objetivo. Apresenta-se o caminho dialético pelo qual a Razão se torna efetiva para, no capítulo seguinte, expor esta efetividade segundo momentos éticos. O segundo capítulo, por sua vez, desenvolve as instituições que compõem a Eiticidade e discute a racionalidade do Estado fundamentando-se nos motivos que levam Hegel à defesa da Monarquia Constitucional. Por fim, o terceiro capítulo discute a relação entre religião e Estado e o papel ativo do indivíduo no encadeamento científico e especulativo dos quais depende a realização da liberdade.

Palavras-chave: Autoconsciência; Estado; Eiticidade; Filosofia do Direito; Filosofia Especulativa; Indivíduo; Liberdade; Lógica; Racionalidade; Razão; Reconhecimento; Vontade Livre.

ABSTRACT:

The aim of this research is the rationality of State and the activity of the self-conscious individual in Hegel's theory, taking as a guideline the logic stages of the Hegelian system. According to the philosophical and social context in which Hegel is circumscribed, the Modern State and the self-consciousness of freedom are presented as the fundamental stages for the actualization of right and freedom. We start from Hegelian presupposition that the logical way grounds the historical development, henceforth, science and right are put up in the same context. Therefore, this text is organized in three moments: the first chapter consists in a development of Hegelian system as from the unity between subjective and objective. The dialectical way by which Reason is actualized is presented, so, in the next chapter, this actualization by ethical moments is showed. The second chapter, therefore, develops the institutions which makes up the Ethics and argues about the rationality of the State grounding by the motives that takes Hegel to the defense of the Constitutional Monarchy. Lastly, the third chapter discuss the relation between religion and State, and the active function of the individual in the scientific and speculative chaining by which depends the actualization of freedom.

Keywords: Self-consciousness; State; Ethics; Philosophy of Right; Speculative Philosophy; Individual; Freedom; Logic; Rationality; Reason; Recognition; Free-Will.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A LÓGICA DO REAL	15
1.1. A racionalidade do real e a realização da Razão na autoconsciência.....	17
1.2. A Razão que governa o mundo.....	28
1.3. A verdade efetiva do Espírito e a realização da vontade livre na unidade racional entre indivíduo e sociedade.....	35
2. O SISTEMA DE NECESSIDADES E A FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO	44
2.1. A propriedade e a personificação do indivíduo nos momentos éticos.....	45
2.2. A formação completa do reconhecimento na atualidade do Estado.....	58
2.3. A Monarquia Constitucional e a acusação de misticismo lógico na teoria hegeliana de Estado.....	64
3. PENSAMENTO NEGATIVO E AÇÃO	73
3.1. A crítica da Religião e o sujeito invertido na filosofia política de Hegel.....	75
3.2. Atividade ou passividade: a acusação de misticismo na atividade do indivíduo hegeliano.....	83
3.3. O espírito lógico e a história do mundo: as críticas a Hegel e o papel da filosofia especulativa na emancipação da humanidade	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
BIBLIOGRAFIA	108

INTRODUÇÃO

Considerada em sua perspectiva peculiarmente inovadora, a filosofia de Hegel pode ser interpretada como a filosofia da suprassunção, em diversos sentidos. Nela, dispõe-se um sistema original ao mesmo tempo em que se considera a experiência intelectual dos grandes clássicos da filosofia. Na ciência filosófica de Hegel, há a necessidade de um início que seja sem pressuposições, i.e., sem dogmas ou verdades estabelecidas tomadas como princípios. Todavia, há também, nesta mesma ciência que afirma a imperatividade de um início vazio, a influência teórica de Aristóteles, Platão, Adam Smith, Kant. Segundo Hegel, a progressão do conhecimento filosófico ocorre “pelo estudo e pela produção de todo o desenvolvimento”.¹ Neste sentido, Hegel não desconsidera o desenvolvimento intelectual da história da filosofia, embora sustente uma filosofia que, ao iniciar, contenha em si a contestação das doutrinas estabelecidas.

A filosofia de Hegel é, nos termos de Lima Vaz, o “círculo dos círculos”², nos quais um movimento circular se circunscreve no seguinte. Em cada movimento dialético expressa-se a suprassunção dos momentos anteriores, o que torna o sistema hegeliano um ciclo de silogismos contidos uns nos outros. Tem-se, por exemplo, na Filosofia do Espírito, o terceiro momento do sistema hegeliano, da qual se ocupa grande parte desta pesquisa, a divisão entre Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo e Espírito Absoluto. Dentro de cada uma das três divisões, dispõem-se mais três subdivisões e, dentro das subdivisões, mais três. Considerando que cada momento é uma suprassunção do anterior, tem-se em Hegel um ciclo que sai de si e a si retorna.

Devido à complexidade disposta, Hegel é, certamente, um dos filósofos mais mal interpretados e injustiçados da história da filosofia. Dentre as injustiças e compreensões equivocadas, destacam-se as acusações de misticismo lógico, precursor do totalitarismo, entre outras. Dos intérpretes contemporâneos a Hegel aos que lhe são posteriores, a problemática da apreensão da organicidade na qual envolve todo o sistema e a negatividade que lhe é motor reduz a filosofia hegeliana ao mero status de filosofia abstrata, vazia de conteúdo. Todavia, um exame mais detalhado do real racional de Hegel, que leva em consideração os contextos filosófico e histórico nos quais Hegel se insere, permite ao leitor a mensuração da grandiosidade intelectual e social que a filosofia de Hegel proporciona. Para tanto, nosso trabalho consiste em

¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Ciência da Lógica – 1. A Doutrina do Ser*. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Frederico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016. p. 42.

² VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 377.

um exame da efetividade do sistema hegeliano a partir das duas conjunturas ressaltadas: a filosófica e a histórica.

Para iniciar a nossa discussão, partimos do problema filosófico do qual todo o sistema de Hegel se dispõe para resolução: o problema da coisa-em-si. A questão da divisão dos mundos quanto ao que podemos conhecer e o que não está ao alcance do nosso conhecimento produz uma filosofia de conceitos vazios e rebaixa a ciência para o nível da percepção imediata e da imaginação contingente do sujeito, fazendo com que o pensamento e o conceito se percam e, conseqüentemente, que se perca também a verdade do universal. Esta preocupação é exposta logo no prefácio de sua *Filosofia do Direito* (1821), quando Hegel apresenta a problemática de a “pretensa filosofia” enunciar expressamente que “o verdadeiro mesmo não poderia vir a ser conhecido” e logo em seguida nos apresenta uma citação de Mefistófeles, retirada do Fausto de Goethe na qual afirma que o desprezo da ciência acarretaria a decadência do personagem.

Ao evidenciar a sua preocupação com a ciência (*Wissenschaft*) no prefácio do seu texto político mais maduro, Hegel direciona o seu leitor para o que a ciência filosófica do direito de Hegel pretende apresentar: a verdade efetivada do Espírito a partir de um desdobramento racional da verdade dele para a verdade do direito. Hegel, na *Filosofia do Direito*, pretende devolver à Razão, que foi, segundo indica, “rebaixada e condenada”, o papel conceitual do conhecimento da verdade e a relacionar à sua ligação extrínseca com a realização efetiva do Espírito: o Estado. Em sua realidade racional, Hegel unifica aquilo que a Filosofia Moderna dividiu e traz a Razão para a realidade do indivíduo, devolvendo a ele o conhecimento da essência das coisas.

A Ideia é o que há de mais efetivo e o Estado é dela um desdobramento. Nesse sentido, Hegel pensa o Estado racional como a maior realização do Espírito e, ao mesmo tempo, do indivíduo porque a racionalidade engloba justamente o uno com a universalidade, com o Absoluto que nos havia sido restringido. A filosofia deve conduzir à verdade, ao absoluto, a Deus; e o mesmo acontece com o Estado, que é um desenvolver-se de Deus no mundo. A Razão e o conhecimento humano se realizam reciprocamente visando o conhecimento e, no momento em que desenvolvemos a nossa consciência, a Razão participa de nós e nós dela. O indivíduo é veículo do Espírito, no qual, no Estado, o realiza de modo universal. Esta é a base condutora de toda a nossa pesquisa.

Nesta dissertação, trabalhamos a ciência filosófica do direito a partir do que lhe é fundamento: a lógica. Optamos, também, por seguir a estrutura triádica de Hegel. Assim, no

primeiro capítulo, nos atemos à Razão e à sua realização efetiva enquanto processo histórico do desenvolvimento do Espírito através da comunidade de indivíduos. Apresentamos a ligação entre o mundo subjetivo e objetivo, trabalhamos a história do mundo de acordo com os princípios da Providência e discursamos sobre a unidade racional entre indivíduo e sociedade sob os aspectos da vontade livre, que é o princípio sob o qual se baseia o direito.

No segundo capítulo, desenvolvemos a unidade da sociedade a partir do reconhecimento e do processo evolutivo da autoconsciência na Eiticidade (*Sittlichkeit*) em seus três momentos até a sua realização mais alta, a do Estado. Nos atemos ao desenvolvimento efetivo da liberdade expressa pela vontade livre a partir da sua materialização na propriedade, na liberdade de escolha e na liberdade do direito. Investigamos a racionalidade do Estado e a sua derivação dialética a partir da família e da sociedade civil para entendermos o que é essa racionalidade que ocorre em termos lógicos. Doravante, encerramos o capítulo com a discussão sobre a escolha hegeliana da Monarquia Constitucional e não da Democracia como forma governamental do Estado.

Finalmente, nosso terceiro capítulo, primeiramente, discute a relação entre a consciência religiosa e formação consciente e livre da humanidade e, a seguir, retorna ao indivíduo para tomar proporções críticas, políticas e entender de que maneira o indivíduo se posiciona como ativo em um Estado que não permite o sufrágio universal ao mesmo tempo em que limita a liberdade particular dos indivíduos a partir de um ordenamento universal. Neste ponto do texto, a negatividade lógica do momento da essência é relacionada à negatividade da realidade em termos de contestação, de crítica.

E para finalizar esta introdução em tempo de impedir que ela ultrapasse os limites nos quais tal deve se inserir, nos utilizamos do último parágrafo contido no Prefácio à Segunda Edição da *Ciência da Lógica* de Hegel, o último escrito do nosso filósofo datado de sete dias que antecedem a sua morte. Nela, Hegel se inspira em Matheus 18: 21-22 para demonstrar a necessidade da paciência para o filosofar, o seu desejo de reedição da *Ciência da Lógica* e, ao mesmo tempo, a consciência da impossibilidade de fazê-lo. Tal qual Hegel, gostaríamos nesta dissertação que nos “fosse concedido o ócio livre para refazê-la setenta e sete vezes”.³ Todavia, é também Hegel que nos tranquiliza e, mais uma vez, a ele recorreremos para explicitar que

O autor, na medida em que considera a obra do ponto de vista da grandeza da tarefa, teve que se contentar com o que ela pôde se tornar sob as circunstâncias

³ HEGEL, G.W.F. *A Ciência da Lógica – 1. A Doutrina do Ser*. p. 43.

de uma necessidade exterior, da distração inevitável pela grandeza e versatilidade dos interesses da época, até mesmo sob a dúvida quanto a se a barulheira do dia e a falação atordoante da imaginação que se envaidece de se restringir a ela, ainda deixe aberto o espaço para a participação na tranquilidade serena do conhecimento exclusivamente pensante.⁴

⁴ Ibid.

CAPÍTULO 1: O SISTEMA DA LÓGICA DO REAL

O sistema hegeliano foi desenvolvido para tentar resolver um dos grandes problemas intelectuais da Modernidade, a saber, a questão da divisão do mundo entre objetivo e subjetivo e a impossibilidade do conhecimento da essência das coisas que a nova concepção de ciência promoverá. Na Modernidade, a *Wissenschaft* perde o *status* de ciência quando o pragmatismo e a experimentação se tornam os núcleos basilares do saber científico. A Modernidade aceita como ciência o que pode ser provado empiricamente a partir de um método. Desde então, o que não é passível de prova empírica perde a credibilidade da ciência, o que causa o rebaixamento da Metafísica e, conseqüentemente, impede o acesso às verdades do ser e da essência.

Descartes é um dos grandes responsáveis por essa mudança no limiar científico. A interpretação da realidade segundo o que pode ser experimentado e o que pode ser apenas pensado conduz a um dualismo que isola o homem do conhecimento da essência das coisas e o exime a um conhecimento seguro apenas de sua própria existência: no momento em que o sujeito pensa, tem a comprovação de sua existência. O *cogito ergo sum* cartesiano influencia toda a modernidade e o dualismo entre racional e real se torna o problema central desta era.

O que torna a questão do dualismo um problema é o fato de o conhecimento certo das coisas do mundo se afastar do sujeito. Se o indivíduo consegue provar clara e distintamente somente a sua existência, todo o conhecimento do que lhe é externo, ou seja, todo o conhecimento do mundo, se torna inseguro e, conseqüentemente, o conhecimento científico também é afetado. E, se existem dois mundos totalmente distintos entre si, que não se identificam em nada e não possuem ponto de encontro algum, então o conhecimento se perde em direção a uma metafísica sem conteúdo. Tal problemática ocorre em Kant e resulta no não reconhecimento do indivíduo no mundo e, conseqüentemente, no não conhecimento da verdade dele. Na sua concepção exclusiva, Kant, a partir da divisão da matéria e do que a ela transcende, do fenômeno e da coisa-em-si (*Ding-an-sich*), acarreta ao sujeito a impossibilidade do conhecimento da essência das coisas, da coisa-em-si. É como se o sujeito ficasse alheio ao mundo.

Ademais, para romper com a visão utilitarista do século XVII, Kant trabalhou a razão como base da ação em sua autonomia moral radical do imperativo categórico. A mudança conceitual de Kant relaciona a razão à vontade, o que já havia sido feito por Rousseau. A racionalidade kantiana refere-se ao pensamento de acordo com leis universais: “aja de tal modo

que a máxima de sua vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.⁵ A vontade kantiana não possui determinações e é, portanto, livre.

Hegel olha para o principal problema intelectual da modernidade e não pode aceitar tal impossibilidade de conhecimento. Com isso, apresenta uma estrutura que derruba a barreira entre o sujeito e o mundo e devolve a ele a possibilidade de conhecer a essência das coisas. Hegel não pensa a realidade a partir da composição de dois mundos, um físico e um transcendental, um finito e um outro infinito, mas de uma realidade na qual o infinito se realiza, necessariamente, no finito, uma vez que tudo o que existe é composição do Espírito (*Geist*). Hegel afirma a realidade como unidade. Unidade resultante do encontro racional entre os mundos, em que o Espírito se dispõe na natureza e, a partir dela, toma consciência de si mesmo. Hegel pensa no indivíduo como instrumento de realização do Espírito porque este é consciente. Sendo consciente, participa da Razão e a Razão participa dele.

Esta estrutura do monismo hegeliano devolve a capacidade de conhecimento do que, até então, encontrava-se isolado do indivíduo, ao mesmo tempo em que unifica estruturas contraditórias. O Espírito precisa do sujeito para poder se realizar no mundo, que é pura Razão, não tem acesso à matéria. O indivíduo, por sua vez, é orgânico, ao mesmo tempo que em que carrega consigo uma consciência, que é expressão da Razão do Espírito e, por este motivo, o realiza. Esta realização do Espírito na consciência do indivíduo conta, sobretudo, com o seu reconhecimento de si, com a sua autoconsciência. E este é mais um ponto em que Hegel se difere da Modernidade: o indivíduo não se reconhece no cogito, mas sim no outro. E, ao reconhecer-se no outro, reconhece a si e se torna autoconsciente, realizando, assim, o Espírito.

O que Hegel propõe é uma teleologia que rompe com toda a teoria do conhecimento e com a interpretação de realidade feita até então. No entanto, este não é o único ponto inovador e grandioso de sua filosofia. Ao apontar o reconhecimento de si do indivíduo a partir do outro indivíduo, Hegel dispõe em sua sistemática uma filosofia social que necessariamente faz parte da estrutura teleológica do Espírito. A filosofia hegeliana é, acima de tudo, uma filosofia social, que devolve ao indivíduo o conhecimento do mundo e volta os seus olhos para a Razão universal não como um ente sobrenatural, mas como algo objetivo a ser alcançado na sociedade.

Neste capítulo, elabora-se o conceito hegeliano de Razão de acordo com a sua função no sistema de Hegel, enfatizando de que maneira perpassa o plano do Espírito para a sua realização material e apontando como essa construção se dá na história universal até chegar

⁵ KAANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. §7.

ao Estado. Primeiramente, mostra-se a identidade entre a Razão e a consciência do indivíduo para, posteriormente, apontar essa identidade na universalidade, na unidade racional que realiza a liberdade do Espírito na sua formação histórica.

1.1. A RACIONALIDADE DO REAL E A REALIZAÇÃO DA RAZÃO NA AUTOCONSCIÊNCIA

Hegel é o último filósofo a construir um grande sistema. Com a pretensão de compreender a ordem da realidade (*Realität*) a partir da ordem da Razão (*Vernunft*), elaborou toda a sua estrutura filosófica com base na identidade dialética entre real (efetivo) e racional, entre a lógica e a hermenêutica. Esta base homológica é expressa por Hegel no prefácio da *Filosofia do Direito* (1821): “o que é racional é efetivamente real e o que é efetivamente real é racional⁶”. Isto significa que a realidade deve ser expressa a partir de conceitos.

Segundo Hegel, “nada é mais fácil do que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica ambos”.⁷ Esta exposição unificadora do conteúdo, ou melhor, da realidade, é a tentativa que a humanidade faz ao constatar a verdade das coisas do mundo, de conhecer e se identificar com o que está ao seu redor. Tal exposição recebe o nome de conceito (*Begriff*) e, para que o conceito seja verdadeiro, necessita ser racional⁸. Consequentemente, uma exposição da verdade das coisas do mundo segue em direção ao saber real⁹.

A exposição do conceito é verdadeira, na medida em que se identifica com a objetividade, pois a verdade das coisas, que é o saber real, é o todo. O todo, por sua vez, é o Absoluto. Neste sentido, o objeto do conhecimento, ou o conteúdo do conceito, ao pretender conceber a realidade, deve ser o Absoluto. Para Hegel e todo o Idealismo Alemão, o Absoluto é Razão. E, se o Absoluto é Razão e, ao mesmo tempo, o todo, os seres racionais e autoconscientes participam, de certa forma, deste Absoluto. Importante ressaltar que os seres racionais são os seres que mais participam do Absoluto devido à correspondência existente entre consciência e Razão. No entanto, o Absoluto não se expressa somente nos seres racionais, mas

⁶ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. p. 37.

⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. p. 25.

⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica – 3. A doutrina do Conceito*. Tradução de Christian G. Iber e Frederico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2018. p. 237.

⁹ HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. p. 433.

Em todas as formas do mundo, tanto nas da natureza como nas do espírito, mas a sua autoconsciência só se encontra em nós, que somos seres pensantes, na medida em que nos elevamos ao grau supremo da consciência. Se se disser: Deus tem o seu saber de si mesmo no saber do homem, ou se se disser: Deus tornou-se homem, só se tratará realmente de uma distinção do modo de representação, isto é, a que existe entre o saber intuitivo e conceitual. O conceito estabelece a adequação entre o objeto e a forma do saber.¹⁰

O conceito é a interação racional entre o homem e o Absoluto, entre o indivíduo e Deus. É também a interação entre a subjetividade e objetividade. E isso ocorre em níveis, no movimento dialético que acontece na adequação entre o mundo subjetivo e objetivo. Todos os seres participam do Absoluto porque o Absoluto somente existe a partir dos seres e, assim, é deles componente. Esta interação entre os dois mundos, o real e o racional, Hegel expressa na maneira de apresentar o seu sistema, tanto na *Ciência da Lógica* (1812-1816) quanto no seu compêndio, a *Enciclopédia* (1817). A pretensão hegeliana é deixar clara a raiz lógica da qual se dispõe a realidade.

A *Lógica* apresenta uma cadeia de conceitos necessariamente conectados que fornecem a estrutura conceitual da realidade [...]. Partindo do conceito geral mais pobre, mais generalizado e mais irrecusável, a saber, “ser”, a cadeia de conceitos que é gerada no movimento dialético constituirá a lista de categorias, isto é, os conceitos gerais indispensáveis à descrição da realidade. [...] A *Lógica* mostra uma estrutura conceitual necessária da realidade baseada em contradição. Ela mostra que a contradição pertence à natureza mesma das nossas categorias. Elas põem a si mesmas em movimento e, por conseguinte, mostram que, no fundo, são o conceito (*Begriff*) no sentido hegeliano pleno, isto é, sujeitos que se auto corporificam. Então, o que a *Lógica* nos proporciona é a fórmula básica da necessidade racional que corporifica a si própria e, por conseguinte, se manifesta no Universo.¹¹

A lógica hegeliana, que é, em certo sentido, uma ontologia dentro do grande sistema teleológico do Espírito (*Geist*), pretende realizar o autoconhecimento do próprio *Geist* ou de Deus a partir do sujeito que elabora conceitos. É uma ontologia porque é propriamente um estudo do ente, do ser, que se inicia na consciência, visando, a partir da Razão, realizar e conceber o Espírito. O indivíduo é condição *sine qua non* para que o Espírito exista. Nele, a consciência realiza a Razão e com ela se identifica. Neste sentido, o indivíduo, que é consequência do Espírito, é também dele a causa. Hegel afirma:

¹⁰ Id. Ibid. p. 440.

¹¹ TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014. p. 259.

A consciência constitui o grau da reflexão ou da relação do espírito, do espírito enquanto aparição. O eu é a referência infinita do espírito a si, mas enquanto referência subjetiva, como certeza de si mesmo; a identidade ideal consigo; o conteúdo daquela é objeto para esta reflexão, que é para si.¹²

De acordo com Nicolai Hartmann, “a consciência descobriu que é autoconsciência, a autoconsciência que é razão, a razão que é espírito que é autoconhecer-se conceitualmente”.¹³ Na lógica hegeliana, conteúdo e pensamento, conceito e ente se identificam. O indivíduo é a consciência do Espírito, de Deus, pois nele o Absoluto se revela. Se a pretensão da lógica de Hegel é traçar os caminhos para o conhecimento da totalidade e o caminho para tal é o indivíduo, a lógica hegeliana mostra-se, em certo sentido, como uma “análise do pensamento humano”.¹⁴ Ainda segundo Hartmann:

A Lógica nos propicia uma imagem da fórmula conceitual da necessidade racional que é a essência do Geist ou de Deus. Ela nos mostra Deus em sua natureza íntima, por assim dizer, em vez de mostrá-lo como poderíamos vê-lo refletido na natureza ou na história. Uma visão essencial, mas não suficiente por si só.¹⁵

O *Geist*, que também pode ser compreendido como o Absoluto ou até mesmo Deus¹⁶, como Razão ou, como nós defendemos, como consciência, é, na teoria de Charles Taylor, o “espírito cósmico”¹⁷ que, põe a si próprio no mundo, unificando o plano infinito e finito, o plano racional e material. Entendemos a tentativa de Taylor de expressar a totalidade da abrangência do *Geist* de Hegel a partir dessa expressão. Todavia, a identificação entre o *Geist* hegeliano e o conceito expresso por Taylor implicam uma descaracterização do real sentido imposto por Hegel, pois, de certo modo, concorda com a leitura marxiana da qual toma por pressuposto o Geist como uma “natureza estranha”, mística, religiosa.¹⁸ O *Geist*, conceito central em toda a filosofia hegeliana, não é místico. Ao contrário, é fruto de uma visão expressivista¹⁹ que quebra com o teísmo e, ao mesmo tempo, com o naturalismo, pois apresenta

¹² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. §413.

¹³ HARTMANN, Nicolai. Op. Cit. p. 433.

¹⁴ Ibidem. p. 442.

¹⁵ Ibidem. p. 260.

¹⁶ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 54.

¹⁷ Ibidem. p. 31.

¹⁸ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 42.

¹⁹ TAYLOR, Charles. Op. Cit. p. 54.

um Deus que possui características de ambas, mas com divergências. Sobre esta questão do rompimento, Charles Taylor defende que Hegel o faz porque

Não pode aceitar nenhuma dessas visões. Ele precisa de alguma combinação dos aspectos de ambas. Como teísta, ele quer ver o mundo como propositado, como existindo para cumprir um determinado programa, as exigências de corporificação do Geist. Mas, como os naturalistas, ele não pode admitir um Deus que pudesse projetar este mundo a partir de fora, que pudesse existir antes e independentemente do mundo. Sua ideia é, portanto, a ideia de um Deus que cria eternamente as condições de sua própria existência.²⁰

O *Geist* de Hegel é, portanto, *anima mundi*, a alma que necessita do mundo para poder existir. Aliás, a própria realidade é o *Geist* objetivado, enquanto o *Geist* é sujeito da necessidade racional que se manifesta para ele próprio pôr-se no mundo. Ao afirmar este pôr (*setzen*) a si próprio do *Geist* no mundo, Taylor nos leva a perceber a relação do real com a estrutura lógica racional do Espírito, que projeta o mundo para pôr-se nele. A realidade é racional porque é a manifestação do Espírito e, neste ponto, identificam-se razão e efetividade. Hegel, acerca desta questão, afirma que

Na filosofia, demonstra-se, mediante o conhecimento especulativo, que a razão, a substância, como poder infinito, é para si mesma a matéria infinita de toda vida natural e espiritual e, como forma infinita, a atuação deste seu conteúdo; a substância, aquilo pelo qual e no qual toda a realidade efetiva tem o seu ser e subsistência; o poder infinito, porque a razão não é tão impotente para só chegar ao ideal, ao dever-ser, e só existir fora da realidade efetiva, quem sabe onde, porventura apenas como algo de particular nas cabeças de alguns homens; o conteúdo infinito, por ser toda a essencialidade e verdade e a matéria para si mesma, matéria que ela dá a elaborar à sua própria atividade. A razão não precisa, como a ação infinita, faz condições de um material externo, de meios dados, dos quais recebe o sustento e os objetos de sua atividade; ela alimenta-se de si mesma e é para si própria um material que ela elabora.²¹

Vale ressaltar que Hegel concebe a realidade de um modo totalmente divergente daquilo que o empirismo afirma ser real: a realidade, na teoria hegeliana, não é simplesmente uma expressão daquilo que aparentemente é. A realidade hegeliana é real na medida em que é efetiva, em que une subjetividade e objetividade. Se Hegel afirmasse a realidade como a afirmam os empiristas, a teoria de Hegel apresentaria uma característica positivista, doutrina esta que surge, aliás, para combater a filosofia negativa hegeliana. Segundo Bertrand Russell,

²⁰ Ibidem. p. 56.

²¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 34.

Hegel afirma que o real é racional, e o racional, real; todavia, quando o diz, não entende por “real” o que indicaria um empirista: ele reconhece – e até preconiza – que aquilo que o empirista toma por fatos é irracional e deve necessariamente sê-lo, só tornando-se racional quando, vendo-o como aspecto do todo, transforma o seu caráter aparente. Não obstante, a identificação do real com o racional inevitavelmente conduz a certa complacência inseparável da crença em que “tudo o que é é correto”.²²

E esta afirmação jamais se encaixaria no que Hegel desenvolve acerca do entendimento da realidade, pois a realidade, segundo ele, não consiste naquilo que a aparência demonstra, mas sim no que está por trás dela. A realidade é o todo enquanto a aparência é só uma parte. Ao considerar somente uma parte, perde-se a verdade e, conseqüentemente obtém-se uma interpretação errônea do mundo e é justamente isto o que a estrutura de pensamento de Hegel pretende evitar.

O sistema filosófico hegeliano é amplo, arredondado, harmônico e elaborado até o fim, e o fundamento idealista e o princípio que informa este sistema partem da convicção de que o Absoluto e a Razão são a mesma coisa. A Razão Absoluta impera sobre o todo e, uma vez que a essência da razão é conhecer-se, o idealismo de Hegel consiste na compreensão das formas e dos diversos graus do mundo entendidos como um processo de conhecimento e realização da razão²³, de realização do todo.

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar essa semelhante contradição.²⁴

Marcuse, por sua vez, afirma que

A razão é a verdadeira forma de realidade; nela, todos os antagonismos do sujeito e do objeto são integrados para construir a genuína unidade e universalidade. A filosofia de Hegel é, pois, necessariamente, um sistema, subordinando todos os domínios do ser sob a ideia totalizante da razão.²⁵

A verdade é uma espécie de totalidade da realidade revelada a si. É a ideia absoluta (*absolute Idee*), o conceito concreto (*konkreter Begriff*). A Razão (*Vernunft*) revela a

²² RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Tradução de Hugo Langone. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015. p. 294.

²³ HARTMANN, Nicolai. Op. Cit. p. 305.

²⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *FE*. § 20.

²⁵ MARCUSE, Herbert. Op. Cit. p. 35.

unidade do sujeito e do objeto em geral²⁶, resolvendo as contradições existentes na realidade. No entanto, a unidade do sujeito e do objeto, ou seja, do homem e do mundo, não é um dado. Tal unidade realiza-se pela ação (*Tun*) e inicia-se com o desejo (*Begierde*). Deste modo, Hegel corporifica o Espírito no sujeito que age no mundo.

Charles Taylor defende que o *Geist* e a subjetividade são necessariamente corporificados. O *Geist* não pode existir alheio ao universo que o sustenta e o manifesta, pois o universo existente é seu corpo. Tal noção de corporificação advém da teoria aristotélica que afirma que as formas de vida somente podem existir em um corpo vivo e também da noção de que toda a expressão requer um meio²⁷. Neste ponto, a contradição mostra-se de maneira clara: o Espírito, que em si não possui limites corpóreos, passa a possuir limites físicos ao se tornar para si. A noção de corporificação, que unificam os planos do Espírito e da realidade material, impõe limite ao ilimitado, torna finito o infinito. A realidade é, neste sentido, contradição pura e aquilo que vemos comporta uma verdade oculta aos nossos olhos, verdade esta que o sujeito busca conhecer desenvolvendo sua consciência.

A contradição é a base da lógica do real, que pode ser concebida em termos dialéticos. A dialética hegeliana, segundo Charles Taylor,

Não é um método ou uma abordagem. Se quisermos caracterizar o método hegeliano em suas grandes demonstrações, poderíamos igualmente classificá-las como descritivas [...] pois seu método é simplesmente seguir o movimento de seu objeto de estudo [...]. Se o argumento segue um movimento dialético, então este movimento tem de estar nas próprias coisas, e não apenas na maneira que raciocinamos a respeito delas [...]. Há um movimento dialético nas coisas porque elas estão cindidas pela contradição.²⁸

A realidade é contradição porque limita o ilimitado, porque na natureza finita, e somente nela, o infinito é realizado. A natureza é, neste sentido, veículo necessário e a própria contradição advinda desta condução é a expressão do *Geist*, o que reforça a necessidade também do movimento para que o infinito, ou melhor, para que o Absoluto se realize na realidade objetiva, na materialidade. Taylor chama este movimento de sistema de necessidade, sistema este que possui como ápice a realização do *Geist*. O sistema de necessidade apresenta uma hierarquia do ser cujo nível mais baixo é a matéria extensa. Os diversos níveis de vida possuem todos o mesmo objetivo, que é chegar ao Espírito através do desenvolvimento na história.

²⁶ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela Santos de Abreu. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2002. p. 42.

²⁷ TAYLOR, Charles. Op. Cit. p. 37.

²⁸ TAYLOR, Charles. Ibidem. p. 75.

Desenvolvimento este que ocorre racionalmente como expressão da Ideia.²⁹ Ademais, a Lógica de Hegel inicia com o puro ser e termina no conceito.

O conflito entre a Ideia e a sua realidade efetiva é o motor da dialética, que, por sua vez, divide-se entre histórica e ontológica. O movimento dialético é, de acordo com Taylor,

Gerado por um conflito entre três elementos: o propósito básico ou modelo, a realidade inadequada e uma concepção inadequada do propósito que está vinculado a essa realidade. Isso fica claro no caso da dialética histórica. Há um propósito que é frustrado pela concepção inadequada de si e que emerge inevitavelmente de uma determinada forma de vida histórica. Mas a dialética ontológica também envolve três elementos.

Nesse sentido, todo o desenrolar contraditório da dialética é proveniente da influência que a estrutura antinômica de Kant surtiu sobre Hegel. Para entender tal influência, abordar-se-á, a partir de agora, o problema da coisa-em-si, que gera as antinomias. Segundo Kant, a coisa-em-si, que não é uma substância, é incognoscível, não se encontra no espaço e no tempo e não se enquadra nas doze categorias descritas na *Crítica da Razão Pura*. Como as coisas em si são incompreensíveis, tudo o que é passível de percepção é o que Kant denomina fenômeno. Isto porque tudo o quanto temos acesso encontra-se no reino das sensações, o que não é o caso da coisa em si. Além disso, tanto as categorias quanto o espaço e o tempo, que são a priori e se aplicam a tudo o que é passível de experimentação, não se aplicam à coisa em si, pelo mesmo motivo.

A dialética, por sua vez, é uma relação entre as três categorias hegelianas desenvolvidas na *Ciência da Lógica*, a saber, universal, particular e individual. Tal relação ocorre em termos de dupla negação e pretende realizar o processo de vir-a-ser do indivíduo. A negação da negação caracteriza o movimento do universal ao individual através da determinação do particular. Todo este processo indica um auto movimento do ser, no qual sua existência transita entre Ser e Nada. Ao afirmar-se, por exemplo, que o Absoluto é puro ser, alega-se, ao mesmo tempo que o Absoluto é Nada, devido ao fato de este ser puro não ser dotado de qualidades. Com a união de Ser e Nada, o resultado consistir-se-á na declaração de que o Absoluto é Devir. A dialética trata-se, portanto, de um processo intemporal, ou seja, que rompe com os limites do tempo. No entanto, esta relação entre os contrários está sempre em movimento, não apresenta caráter estático.

²⁹ Ibidem. p.73.

As diferenças entre as ciências são determinações da Ideia, que, na natureza, se mostram como sua exteriorização. Isso faz parte de um processo de suprassunção (*Aufhebung*), que tem o tempo e o espaço como causa da realidade física do ser puro. No *Geist*, é a própria Ideia em si. Na realidade, é a Ideia exteriorizada imediatamente determinada na natureza, ou seja, no tempo e no espaço. É um desdobrar-se do ser. Enquanto o espírito é o ser-em-si, espaço e tempo são o ser-fora-de-si.³⁰

De acordo com Hegel,

A ideia, que é para si, considerada segundo a sua unidade consigo, é o intuir; e a ideia que intui é a natureza. Mas, enquanto intuir, a ideia é posta na determinação unilateral da imediatidade ou negação por meio da reflexão extrínseca. A liberdade absoluta da ideia é que ela não passa só para a vida, nem como conhecer finito deixa aparecer a vida em si; na absoluta verdade de si mesma, decide-se a deixar sair livremente de si o momento da sua particularidade ou do primeiro determinar-se e do ser-outro, a ideia imediata como seu reflexo, como natureza.³¹

O que Hegel afirma, no parágrafo citado acima, é que o espírito se realiza na contradição e na objetividade do tempo, que, como se afirmou anteriormente, é a necessidade e o destino do espírito. Esse é o parágrafo de transição entre o *Volume 1* e o *Volume 2* da *Enciclopédia* no qual Hegel fecha a sua *Ciência da Lógica* já indicando ao leitor o que vem, necessariamente, depois dela: o desdobramento da Ideia na *Filosofia da Natureza*, a realização do espírito no espaço e no tempo, de maneira imediata.³²

Quanto ao tempo, pode-se afirmar que ele é o Devir, ou seja, o processo, o movimento de realização. A realidade não é o passado, o presente ou o futuro, mas sim é devir intuído. O tempo é o sensível insensível, é a realidade da Ideia, é toda a contradição do devir no movimento de realização do ser. Aliás, o tempo é o próprio movimento entre o não ser e o ser, é o nascer e o morrer. É o que afirma Hegel na primeira seção da *Filosofia da Natureza*:

No tempo, diz-se, nasce e morre tudo; se se abstrair do tudo, a saber, da repleção do tempo, bem como da repleção do espaço, então resta o tempo vazio e também o espaço vazio. – Isto é, põem-se e representam-se então estas abstrações de exterioridade como se fossem para si. Mas não é no tempo que tudo surge e morre; o próprio tempo é este devir, nascer e morrer; é o abstrair que é; é Cronos

³⁰ ARANTES, Paulo. *Hegel A ordem do tempo*. Tradução de Rubens Rodrigues e Torres Filho. São Paulo: Editora Polis, 1981. p. 27.

³¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia*. §244.

³² Ibidem. §254 a §259.

que tudo produz e destrói os seus produtos. – O real é, sem dúvida, diferente do tempo, mas também essencialmente idêntico com ele.³³

O tempo e o espaço são a pura negatividade da Ideia, pois trazem para a finitude o infinito da Ideia através da dialética. O espaço e o tempo permitem, então, a passagem da idealidade à realidade através dos fenômenos mecânicos de movimento do Devir³⁴, do movimento dialético que ocorre no processo necessário de realização. Segundo o princípio de corporificação, toda realidade espiritual precisa ser externamente realizada no tempo e no espaço³⁵. Sobre isso, Marcuse afirma:

O ser, para a lógica dialética, é um processo que se desenvolve através de contradições que determinam o conteúdo e a evolução de toda a realidade. A Lógica elaborou a estrutura intemporal deste processo, mas a conexão intrínseca entre a Lógica e as outras partes do sistema e, sobretudo, as implicações do método dialético destroem a ideia mesma de intemporalidade. A Lógica mostrara que o verdadeiro ser é a ideia, mas a ideia se autodesenvolve no espaço (como natureza) e no tempo (como espírito). O Espírito é, por sua essência mesma, afetado pelo tempo porque ele só existe no processo temporal da história. As formas do espírito se manifestam no tempo, e a história do mundo é uma exposição do espírito no tempo. A dialética, assim, passa a encarar temporalmente a realidade, e a negatividade que, na Lógica, determinava o processo do pensamento, aparece na Filosofia da História como o poder destrutivo do tempo.³⁶

O tempo é o destino e a necessidade do espírito porque este, como afirma Marcuse, somente existe no processo temporal da História, pois é no tempo que a história se move. O *Geist* é a razão que se sabe a si mesma. Razão esta que, por sua vez, move a história. O desenvolvimento do tempo tem, em Hegel, uma forma linear porque indica sempre um progresso, uma evolução. No processo histórico que ocorre no tempo, a Razão se realiza de acordo com o grau de evolução autoconsciente dos indivíduos. É no tempo que o movimento racional percorre os acontecimentos históricos para cumprir a teleologia do Espírito.

Nesse sentido, tempo é negatividade, quando pensamos em termos de Aqui e Agora (*Hic et nunc*). O Agora é a negação, pois se conserva ao negar todos os outros momentos do tempo, o que faz com que seu ser seja um não-ser. O mesmo ocorre com o Aqui, que é a negatividade física, o não-ser material das coisas. Sendo o Aqui e o Agora um não-isto, ambos

³³ Id. Ibid. §258.

³⁴ Id. Ibid. §261.

³⁵ TAYLOR, Charles. Op. Cit. p. 96.

³⁶ MARCUSE, Herbert. Op. Cit. p. 207.

e apresentam como universais e, com isso, possuem a verdade da certeza sensível, o conteúdo autêntico da experiência sensível.³⁷ A negatividade é central na lógica dialética, que quebra com os princípios de não-contradição e de identidade do Aristóteles. No entanto, é na noção de ato e potência que Hegel se inspira para a construção do conceito de devir, que é basilar na concepção que Hegel tem de mundo e indica um encontro do ser com o nada, do negativo e do afirmativo. O devir indica movimento que acontece entre o ser e o não ser, entre o que é e o que não é.

Ao afirmar que a realidade não é presente, passado ou futuro, mas sim Devir, Hegel expõe a contradição do mundo efetivo em termos de movimento. A realidade não é estática, nela se expressa um constante processo entre ser e não ser. Segundo Marcuse,

A existência das coisas é, basicamente, negativa; todas as coisas que existem estão afastadas de sua verdade e a ela aspiram; o movimento efetivo das coisas, guiado pelas potencialidades que lhe são latentes, é o progresso efetivo das coisas em direção a esta verdade. O caminho do progresso, entretanto, nem é direto, nem constante. A negação que cada coisa contém determina seu próprio ser. A parte material da realidade de uma coisa é constituída pelo que a coisa não é, pelo que ela exclui e repele como seu oposto. O único modo de assegurar o progresso científico é o conhecimento do preceito lógico que afirma que a negação é também a afirmação.³⁸

Cada coisa existente no mundo está ligada ao seu oposto. O caráter da realidade é negativo. Ademais, a consciência, apesar de ser concebida inicialmente por sua essência ilimitável, também apresenta caráter limitado e, portanto, negativo, pois a consciência, para poder existir, deve estar situada no espaço e no tempo e, nesse sentido, mostra-se, por este motivo, finita³⁹. O absoluto da consciência se torna sujeito na realidade e isto é uma necessidade do Espírito, uma vez que, segundo Taylor,

[...] o espírito, a subjetividade são necessariamente corporificados. Consequentemente, o Espírito ou *Geist* não podem existir separadamente do universo que sustenta e no qual se manifesta. Pelo contrário, esse universo é seu corpo, sem o qual ele não seria, assim como eu não seria sem o meu.⁴⁰

Hegel, ao afirmar no prefácio da *Filosofia do Direito* que o “o que é racional é efetivo e que o efetivo é racional”⁴¹, fala justamente sobre a necessidade da corporificação do

³⁷ MARCUSE, Herbert. Op. Cit. p. 107.

³⁸ Id. Ibid. P. 123.

³⁹ TAYLOR, Charles. Op. Cit. p. 39.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ HEGEL, Georg. Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. p. 41.

Espírito para a sua própria realização. E é neste ponto, também, que reside a contradição, pois o ilimitado encontra-se preso aos limites do corpo. É claro que, quando Hegel faz tal assertiva no texto da *Filosofia do Direito*, seu foco está no Espírito Objetivo. No entanto, ao pensarmos na estrutura do pensamento hegeliano enquanto sistema, compreendemos que a assertiva vale de uma maneira geral.

Existe um movimento circular do Espírito para a realização dele próprio, no qual ele passa pelo sujeito para retornar a si. Ademais, como já se afirmou anteriormente, o caráter de sujeito é necessário para a existência enquanto unidade e essa unidade é produto da consciência. Segundo Marcuse, “Hegel denomina “consciência” a essa unidade original do mundo histórico, querendo com isto reafirmar que entramos em um domínio no qual tudo tem caráter de um sujeito”⁴². O movimento que permite a realização do Espírito é denominado Devir (*Werden*), que é um movimento negativo. Não obstante, a negatividade é a força motriz do movimento, que permite a realização do Espírito na transição entre o espiritual e o material e entre o não-ser e ser. O Devir, portanto, é o instrumento da lógica do real, uma vez que o real é um constante vir-a-ser que a negatividade dialética proporciona.

O real é racional porque o Espírito se desdobra na realidade. Esta realidade exprime o caráter contraditório da lógica, na medida em que unifica o reino do Espírito com o mundo orgânico do indivíduo, por ser veículo do Espírito, é condição necessária para a realização deste, ao mesmo tempo que é dele consequência. A Razão se realiza na unidade consciente em-si e para-si, traz para o reino da limitação o ilimitado e com isso movimenta a realidade efetiva através do movimento de contradição do Devir. A estrutura hegeliana de mundo afirma o movimento do Espírito que se materializa no ser fora-de-si, desenvolve sua formação na consciência do indivíduo e, de maneira racional, unifica as subjetividades para realizar o tólos do Espírito de modo universal. De acordo com Hegel,

A história do espírito é o seu ato, pois ele é apenas o que ele faz, e seu ato é fazer-se objeto da sua consciência e, aqui, no caso, enquanto espírito, apreender-se se expondo para si mesmo. Esse apreender é seu ser e seu princípio, e a perfeição de um apreender são, ao mesmo tempo, sua exteriorização e sua passagem. O espírito, formalmente expresso, apreende de novo esse apreender, e o que é o mesmo, indo dentro de si a partir da exteriorização, é o espírito do grau superior frente a si, tal como ele estava naquele primeiro apreender.⁴³

⁴² MARCUSE, Herbert. Op. Cit. p. 79.

⁴³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §343.

1.2. A RAZÃO QUE GOVERNA O MUNDO

A análise da estrutura teleológica do sistema hegeliano leva à compreensão de que alma humana é o lugar comum ao qual pertencem o real e o racional. Através do pensamento do indivíduo que desenvolve conceitos verdadeiros sobre o mundo, a Razão se materializa na realidade, se torna objetiva e pode seguir seu processo de realização do *Geist* na marcha da história. Hegel parte do princípio de que “a razão governa o mundo e que, portanto, também a história universal transcorreu de um modo racional”.⁴⁴ A Razão, que segue o tólos de se objetificar e realizar o *Geist*, passa por alguns processos de formação (*Bildung*) através do indivíduo até atingir o seu objetivo no “teatro da história universal”.⁴⁵ Segundo Hegel, “na história universal, lidamos com indivíduos, que formam povos, e com totalidade, que são os Estados”.⁴⁶ Deste modo, Hegel reitera que

Quando a consciência descobre que o além não está fora dela, mas sim dentro dela, supera a transcendência como tal e, na transcendência vai reconhecer-se a si mesma. Este retorno a si resulta no ponto da razão [...]. A autoconsciência cessou de salvar-se e conservar-se à custa do mundo. Volta agora a tomar o mundo em si mesma. Como razão, segura de si mesma, a autoconsciência encontra a paz em relação ao mundo e pode suportá-lo, pois ela está certa de si mesma e da realidade, quer dizer, toda a realidade não é outra coisa senão ela.⁴⁷

O desdobramento do *Geist* na consciência humana é uma determinação necessária do Espírito. Segundo Hegel, “o espírito determinou-se como verdade da alma e da consciência, daquela totalidade simples e imediata e deste saber que, agora, enquanto forma infinita, não é limitado pelo conteúdo, mas é o saber de toda a totalidade substancial”.⁴⁸ A Razão é, segundo Hegel, o próprio pensar⁴⁹ e o pensamento, por sua vez, possui relação direta com a história, uma vez que o desenvolvimento do pensamento e o desenvolvimento histórico ocorre de maneira conjunta, no tempo. Todo o real tem a sua existência no tempo.

A Filosofia da História nada mais é do que a consideração pensante da História e jamais podemos alguma vez deixar de pensar. O homem é pensante; nisto se distingue do animal. Em tudo o que é humano, sensação, saber e conhecimento,

⁴⁴ HEGEL, G.W.F. *Razão na História*. p. 33.

⁴⁵ *Ibidem*. p. 45.

⁴⁶ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília; 1995. p. 20.

⁴⁷ HARTMANN, Nicolai. Op. Cit. p. 404.

⁴⁸ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*. §440.

⁴⁹ *Ibidem*. §464

impulso e vontade – na medida em que é humano e não animal – há um pensar; por conseguinte, em toda a ocupação com a História.⁵⁰

A história é, nesse sentido, o vir-a-ser do *Geist*, pois nela a Razão se desenvolve. Todo o desenvolvimento, ou melhor, toda a formação que nela se expressa é o próprio *Geist* do qual a totalidade ocorre a partir de momentos. Nestes momentos, o *Geist* deixa sua substância, se realiza no próprio processo e suprime cada fase ao mesmo tempo que a conserva.⁵¹ O racional deixa de ser ideal para se realizar efetivamente a partir de si próprio, com a intenção de atingir o fim universal da história, que é a realização do *Geist*. Toda a história dos homens é regida por esta Razão, que se realiza, por sua vez, a partir dos homens, dos povos. Este desenvolvimento é racional porque unifica as fases do processo de evolução da consciência subjetiva e se torna objetiva enquanto unidade entre particularidade e totalidade.

O racional é o que existe em si e para si, mediante o qual tudo tem o seu valor. Confere a si mesmo diversas figuras; em nenhuma é mais claramente fim do que naquela que em que o espírito se explicita e manifesta a si mesmo nas figuras multiformes que chamamos de povos. Importa levar à história a fé e o pensamento de que o mundo do querer não está abandonado ao acaso. Que nos acontecimentos dos povos domina um fim último, que na história universal há uma razão – não a razão de um sujeito particular, mas a razão divina, absoluta – é uma verdade que pressupomos. A sua demonstração é o próprio tratado da história universal: esta é a imagem e o ato da razão.⁵²

Deste modo, a Razão hegeliana é uma espécie de entidade, de “força cósmica” que, de certa forma, controla os acontecimentos históricos objetivando a realização do Espírito qual pretende voltar a si no mundo. A Razão é como uma vontade divina que impera no mundo e, por sua onipotência, impera e determina o seu próprio conteúdo, proporcionando a si mesma os fins que interessam ao Espírito. Na busca por esses fins, a Razão da História Universal apresenta categorias que a permitem: a variação, que rejuvenesce o Espírito no momento em que as estruturas históricas se modificam, resultando na formação, que mantém o ciclo de mudanças em direção ao fim último do *Geist*. Tais formações são múltiplas e permitem o desenvolvimento dos povos através da História.

Tanto a variação quanto a formação são atividades que se identificam com os altos e baixos da história universal, com suas abundâncias e deficiências, com o nascer e o

⁵⁰ HEGEL, G.W.F. *Razão na História*. p. 30.

⁵¹ HARTMANN, Nicolai. Op. Cit. p. 633.

⁵² Ibidem. p. 34.

perecer. Atividades estas que levam à terceira categoria, a da própria Razão, que é *Nous*, que abrange não só as leis da natureza, como afirma Anaxágoras,⁵³ mas todos os acontecimentos do mundo. O mundo não está abandonado ao acaso, às causas contingentes, mas a um princípio de Providência. Toda a concepção histórica de Hegel está baseada no princípio da Providência porque a história é um desdobramento do Espírito, que, no tempo, o torna objetivo com vista de cumprir o seu télos.

Ora a verdade de que uma providência e, decerto, a Providência divina preside nos acontecimentos do mundo corresponde ao princípio mencionado. Com efeito, a Providência divina é a sabedoria segundo um poder infinito, que realiza os seus fins, isto é, o fim último, absoluto racional do mundo; a razão é o pensar, o Nus, que a si mesmo se determina com toda a liberdade.⁵⁴

A Providência possui um plano que atua na realidade efetiva. Isto significa que os povos, as totalidades, que são os Estados, manifestam, de modo concreto, uma determinação divina, do Espírito. Este plano divino, muitas vezes considerado até pela teologia como incognoscível, é, para Hegel, passível de conhecimento. Hegel defende a capacidade do conhecimento do Absoluto, do infinito, de Deus, através da filosofia, do conceito, por isso identifica Razão e História com o divino.

Pode-se ouvir com frequência que é uma temeridade querer discernir o plano da Providência. Deve nisso ver-se um resultado da representação, agora transformada em axioma quase universal, de que não se pode conhecer Deus. E quando a própria teologia é que chegou a semelhante desespero, importa então refugiar-se na filosofia, se se pretende conhecer Deus. Por querer saber algo acerca de Deus, acusa-se a razão de orgulho. Deve-se antes dizer que a verdadeira humildade consiste precisamente em conhecer Deus em tudo, tributando-Lhe honra em tudo e, em especial, no teatro da história universal.⁵⁵

Hegel assere que na “teodiceia real do *Geist*, o plano da Providência se desenvolve no processo histórico”⁵⁶ visando realizar o *Geist*, do qual a essência é a liberdade⁵⁷. Nesse contexto, indica também que “a história universal é o progresso na consciência da liberdade – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer”.⁵⁸ Isto significa que todos os acontecimentos históricos que envolvem os povos, as mudanças de era, de contexto social e

⁵³ HEGEL, G.W.F. *Razão na História*. p. 41

⁵⁴ *Ibidem*. p. 43.

⁵⁵ *Ibidem*. p. 45.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §4.

⁵⁸ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 25

político, de desenvolvimento consciente, todas as revoluções no desenvolvimento histórico se inserem em um contexto de atingir a única finalidade do *Geist*, que é a de se realizar como liberdade. No entanto, não é qualquer liberdade que o *Geist* deseja realizar, mas sim a liberdade que é consciente de si mesma e que atinge a totalidade dos indivíduos, como Hegel exemplifica

Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal é livre em si mesmo; e porque não o sabem, eles não o são. [...] Só entre os gregos é que surgiu a consciência da liberdade, e por isso eles foram livres; mas eles, bem como os romanos, sabiam somente que alguns eram livres, e não o homem como tal. Nem mesmo Platão ou Aristóteles o sabiam. Destarte, os gregos não apenas tinham escravos, como suas vidas e a existência de sua agradável liberdade estava ligada a isso. Além disso, sua liberdade em parte não era senão uma flor ocasional, passageira e limitada, e em parte a cruel servidão do homem, do ser humano. Só as nações germânicas, no cristianismo, tomaram consciência de que o homem é livre como homem, que a liberdade do espírito constitui a sua natureza mais extrínseca. Essa consciência desenvolveu-se, inicialmente, na religião, na região mais íntima do espírito.⁵⁹

Todo o desenvolvimento do conceito de Razão hegeliano expressa uma relação entre realização do *Geist*, a liberdade e o intuito do conhecimento do Absoluto divino. Não obstante, a evolução do espírito pensante depende do conhecimento do divino e, conseqüentemente, do plano da Providência também divina. “Os cristãos estão, pois, iniciados nos mistérios de Deus; e deste modo nos foi também proporcionada a chave da história universal. Há aqui um conhecimento determinado da Providência e do seu plano”.⁶⁰ Para o cristianismo, portanto, a Providência rege o mundo com uma finalidade universal. Nas lições da *Filosofia da História*, Hegel indica que

Há um fim último, inteiramente universal, que existe em si e para si. Na religião, não se sai desta representação geral; ela detém-se em tal generalidade. Mas esta fé universal é a fé que a história universal é um produto da razão eterna, de que a razão determinou as grandes revoluções da história; é o ponto de partida necessário, antes de mais, da filosofia e também da filosofia da história universal.⁶¹

A Providência está por trás da concepção histórica hegeliana, a qual possui, de acordo com Nicolai Hartmann, três categorias: “a da variação, a do rejuvenescimento e a da razão”.⁶² Estas categorias são responsáveis pelo movimento de vida e morte, tanto dos seres

⁵⁹ Ibidem. p. 24.

⁶⁰ Ibidem. p. 25.

⁶¹ Ibid.

⁶² HARTMANN, Nicolai. Op. Cit. p. 634.

quanto das eras históricas. É um movimento essencial para o processo, qual se desenvolve através de estágios. Estes estágios são eras, civilizações históricas que perpassam a marcha do progresso na consciência da liberdade. É esta a questão que difere os povos históricos dos povos não-históricos, dos povos primitivos e dos mais evoluídos: a questão da formação da consciência, da racionalidade humana que, progredindo, se aproxima do *Geist* e, conseqüentemente, da liberdade.

Todavia, os estágios históricos se desenvolvem, necessariamente, de maneira conflituosa. Também na *Filosofia da História* há a indicação hegeliana de que “a história universal não é o palco da felicidade. Os períodos felizes são as páginas em branco, são os períodos dos acordos, das opiniões ausentes”.⁶³ Esses períodos são marcados pelas paixões humanas e, em alguns momentos, parece que a Razão se retirou e parou de atuar. Estes estágios são eras, civilizações históricas que perpassam a marcha do progresso na consciência da liberdade. E é esta a questão que difere os povos históricos dos povos não históricos, dos povos primitivos e dos mais evoluídos: a questão da evolução da consciência, da racionalidade humana que, progredindo, se aproxima do *Geist* e, conseqüentemente, da liberdade, tentando realizar, assim, o tólos da história universal. Ademais, o progresso da história em Hegel aduz uma Razão histórica operante, que se desenvolve nos referidos estágios.

Doravante, cada estágio da história, cada era, possui características próprias e tão que fazem com que uma diferencie-se totalmente da outra, que as tomemos de forma separada, mesmo que sejam todas circunscritas no mesmo contexto, o de serem estágios históricos. Hegel explica tal fenômeno a partir do conceito de espírito do povo (*Volksgeist*) que é peculiar a cada lugar e época vivida e está ligado diretamente com a estrutura ética das sociedades. Hegel defende que o espírito concreto de um povo nós

Devemos saber reconhecer com precisão – e, por ele ser espírito, só espiritualmente, ou seja, pelo pensamento ele pode ser apreendido. É somente ele que se manifesta em todas as ações e tendências de tal povo, ocupado em efetuar a sua própria realização, em satisfazer o seu ideal e em se tornar autoconsciente, porque o objetivo do espírito é a produção de si mesmo – assim como a sua maior realização é o autoconhecimento, alcançando não somente a intuição, mas o pensamento, o claro conceito de si próprio. Isso ele deve cumprir, e há de fazê-lo, mas tal cumprimento é, ao mesmo tempo, a sua dissolução e um surgimento de outro espírito, de outro povo histórico mundial e de outra época da história universal. Essa transição e essa interconexão levam-nos à interligação do todo, ao conceito da história universal como tal.⁶⁴

⁶³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 30.

⁶⁴ *Ibidem*. p. 66

Defende também que

A essência do espírito é atividade; por intermédio dela, ele concretiza as suas potencialidades, torna-se o seu próprio feito, o seu próprio trabalho e, conseqüentemente, o seu próprio objeto. Assim, o espírito de um povo é um espírito determinado, que se ergue em meio a um mundo objetivo. [...] Os povos são suas ações. [...] As atitudes dos povos em relação a esse espírito é apropriar-se de tal existência substanciada, fazendo dela a sua índole e capacidade, para que tenha algum lugar definido no mundo – para que ele seja alguma coisa –, pois ele considera a maneira de ser do povo a que pertence como um universo acabado e fixo, ao qual ele deve incorporar-se.⁶⁵

A história universal, para Hegel, “é a uma progressiva sucessão de princípios espirituais que realizam a si próprios sucessivamente nas constituições políticas e na cultura espiritual das nações”⁶⁶. A maior realização da liberdade do indivíduo é fazer parte de uma nação, pois só nela ele se reconhece e somente em uma nação é que pode encontrar instituições que protejam a sua liberdade. O indivíduo somente se realiza enquanto membro de uma comunidade, como participante de um espírito que a ele pertence, de modo que ele se reconheça no outro enquanto indivíduos iguais que participam dos mesmos princípios éticos, da mesma Eticidade (*Sittlichkeit*). Ao se reconhecerem como indivíduos da mesma sociedade, participam do mesmo Espírito. E, se estes indivíduos reconhecem os seus iguais como livres, adquirem a autoconsciência de suas liberdades e, por este motivo, se tornam livres.

A História universal está para o plano do Espírito como o plano do Espírito o está para o indivíduo. Uma vez que o mundo, a consciência universal, segundo Hegel, é dividida entre os reinos psíquico e físico⁶⁷, a *psique* mostra-se como ferramenta permissiva do terreno do Espírito. “Mas o substancial do Espírito é a sua evolução⁶⁸” e Hegel pretende mostrar que a evolução, ou melhor, o processo de realização do télos do Espírito inicia no reino da consciência do indivíduo sobre a sua vida em relação aos outros membros de sua comunidade, a partir do *ethos* e se realiza de maneira objetiva quando as instituições garantem que os indivíduos participem da mesma liberdade.

O terreno do espírito é o que tudo abarca; encerra em si tudo o quanto interessou e ainda interessa ao homem. O homem é nele ativo; e faça o que fizer, é um ser em que o espírito é ativo. Pode, pois, haver interesse em conhecer, no curso da

⁶⁵ Ibidem. p. 68.

⁶⁶ HEGEL, G.W.F. *Elements of Philosophy of Right*. Tradução de Hugh Barr Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. § 344.

⁶⁷ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 53.

⁶⁸ Ibid.

história, a natureza espiritual na sua existência, isto é, o modo como o espírito se une à natureza, portanto, à natureza humana. Ao falar-se de natureza humana, pensou-se, sobretudo, em algo permanente. A exposição da natureza humana deve ajustar-se a todos os seres, aos tempos passados e presentes [...]. A reflexão pensante é a reflexão que deixa de lado as distinções e fixa o universal, que deve ser operante de igual modo em todas as circunstâncias e revelar-se no mesmo interesse. O tipo universal pode também revelar-se no que dele parece mais afastado; na feição mais desconfigurada pode ainda rastrear-se o humano.⁶⁹

Percebe-se, a partir do segundo projeto de curso de Filosofia da História de Hegel, que compõe o compilado *A Razão na História*, a ligação intrínseca entre o pensamento e o desenvolvimento da história. No entanto, os seres humanos participam da vontade universal de maneira inconsciente e participam da evolução do curso histórico ao buscarem a realização de seus próprios interesses. É o caso dos “indivíduos históricos”, dos “funcionários do Espírito”, que trabalham para o universal a partir de objetivos particulares. O “progresso na consciência da liberdade” passa por esses indivíduos, que, ao realizarem seus fins, realizam, conseqüentemente, os fins do todo, da história. Segundo Hegel, “este interesse subjetivo, em nós atuante tanto em virtude do fim universal como do indivíduo que o representa, é o que torna atrativa a história”.⁷⁰

Em Hegel, a Providência está por trás de todos os acontecimentos do mundo, sejam estes movidos pela paixão do indivíduo ou pela racionalidade do Estado, grau mais alto possível de desenvolvimento ético objetivo da liberdade. A efetivação do Espírito no mundo acontece de acordo com o desenvolvimento da moralidade humana porque a moralidade é manifestação divina⁷¹. É por esta razão que a existência do Estado Racional é evidência da realização do Espírito: nele, a moralidade está desenvolvida em seu máximo grau, o que unifica os indivíduos com a sociedade. O Estado é a mais alta expressão da Razão porque a universalidade se expressa através da unidade entre o télos do Espírito e o seu veículo. Sobre este aspecto, vejamos Taylor:

Qual seria, então, a forma de vida que o homem teria de alcançar para ser um veículo adequado do espírito? Antes de tudo, essa forma tem de ser uma forma social. [...] A fim de conhecer a si no mundo, o Espírito tem de produzir uma corporificação adequada na vida humana na qual possa se reconhecer. “O objetivo da história universal é que o Espírito atinja o conhecimento do que ele realmente é, que ele dê a esse conhecimento uma expressão objetiva (*dies Wissen gegenständlich mache*), realize-o num mundo que está diante dele, em suma, que ele se produza como um objeto para si (*sich als objectiv hervobringe*)”. É por isso que o Estado como a suma articulação da sociedade

⁶⁹ Ibidem. p. 54.

⁷⁰ Ibidem. p. 55.

⁷¹ HARTMANN, Nicolai. Op. Cit. p. 442.

tem algo de divino aos olhos de Hegel. A fim de efetuar a realização de Deus (do Espírito), o homem tem de chegar a uma visão de si mesmo como parte de uma vida mais ampla, e isso requer que, como um ser vivo, ele seja de fato integrado a uma vida mais ampla. O Estado é a expressão real dessa vida universal que é a corporificação necessária (não seria desapropriado dizer a base material) para a visão do Absoluto. Em outras palavras, é essencial ao progresso de Deus no mundo que o Estado seja.⁷²

1.3. A VERDADE EFETIVA DO ESPÍRITO E A REALIZAÇÃO DA VONTADE LIVRE NA UNIDADE RACIONAL ENTRE INDIVÍDUO E SOCIEDADE

O conceito hegeliano de Razão conecta-se, diretamente, com os de realidade efetiva ou efetividade (*Wirklichkeit*) e de liberdade ou vontade livre. Isto porque Hegel acredita que a consciência é a base da apreensão tanto da liberdade quanto da vida ética, em direção ao “progresso da consciência da liberdade na realidade efetiva”, na história universal⁷³. Somente pode ser livre aquele que é consciente de sua liberdade. Neste sentido, Razão e liberdade não se separam. A vontade é o ponto de partida do espírito subjetivo em direção à vida ética. É também o veículo da liberdade, na medida em que esta está contida naquela. Em Hegel, “a liberdade é a essência própria do espírito”⁷⁴ e “a determinidade universal da vontade em si mesma, a saber, o autodeterminar-se”.⁷⁵ Num primeiro momento, a liberdade é a vontade livre, é puro ser. Segundo Hegel,

A vontade livre é a individualidade imediata, posta por si mesma, a qual, porém, está purificada em vista da determinação universal da própria liberdade. A vontade tem esta determinação universal só como seu objeto e fim; porque se pensa e discerne este seu conceito, a vontade é como inteligência livre.⁷⁶

A liberdade, portanto, tem início na inteligência, na consciência desenvolvida. Em sua pureza indeterminada, é reflexão, questionamento. É Ideia. Hegel defende que

Esta ideia veio ao mundo por intermédio do Cristianismo, segundo o qual o indivíduo como tal tem um valor infinito, porque é objeto e fim do amor de Deus, está destinado a ter sua relação absoluta com Deus enquanto espírito, a ser habitado por este espírito, ou seja, o homem é em si destinado à suma liberdade. [...] Se o saber acerca da Ideia, isto é, a propósito do discernimento

⁷² TAYLOR, Charles. *Hegel – Sistema, método e estrutura*. p. 400.

⁷³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 25.

⁷⁴ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*. §482.

⁷⁵ *Ibidem*. §480.

⁷⁶ *Ibidem*. §481.

dos homens de que a sua essência, o seu fim e o seu objeto é a liberdade, é saber especulativo, esta Ideia enquanto tal é a própria realidade dos homens.

Mas esta liberdade, que tem o conteúdo e o fim da liberdade, é ela própria, primeiro, apenas conceito, princípio do espírito e do coração, e está destinada a desdobrar-se em objetividade, em realidade jurídica, ética, religiosa e científica.⁷⁷

Deste modo, a liberdade, num segundo momento, enquanto efetividade, é a realização da Ideia a partir das instituições históricas e, por isso o direito é, nesse contexto, resultado. Assim, a liberdade consciente e toda ideia dela é desenvolvimento do direito. Desta maneira, liberdade e direito praticamente se identificam como um só conceito. Segundo Hegel,

O Direito é a existência do conceito absoluto, da liberdade consciente de si, e, só por isso, é ele algo sagrado. Mas a variedade das formas do Direito (e, por consequência, do Dever) nasce da diferença que há no desenvolvimento do conceito de liberdade. Em face do Direito mais formal, isto é, mais abstrato e, conseqüentemente, mais limitado, o domínio e a fase do espírito, no qual os posteriores elementos contidos na ideia de liberdade alcançam a realidade, possuem um Direito mais elevado, já que mais concreto, mais rico e mais verdadeiramente universal.⁷⁸

E ainda acrescenta uma nota:

Cada fase do desenvolvimento da ideia de liberdade tem seu direito particular, porque é a existência da liberdade em uma de suas determinações particulares [...]. A moralidade, subjetiva ou objetiva, e o interesse do Estado constituem, cada um, um direito particular, pois cada um destes aspectos é determinação e existência da liberdade.⁷⁹

No direito abstrato, na moralidade subjetiva e na sociedade civil a vontade livre se manifesta em forma de livre arbítrio. A consciência individual encontra no direito abstrato o primeiro passo para a liberdade a partir da qual o indivíduo concebe o exterior como matéria de seu arbítrio. Para Hegel, a liberdade está imanente na realidade, na medida em que esta é o racional, manifestação da Ideia, que é a verdadeira forma de realidade. Conforme afirma Marcuse, em sua *Razão e Revolução*,

A razão é a verdadeira forma de realidade; nela, todos os antagonismos do sujeito são integrados para constituir a genuína unidade e universalidade. A filosofia de Hegel é, pois, necessariamente um sistema, subordinado a todos os domínios do ser sob a ideia totalizante da razão. [...] Hegel considera o caráter sistemático da filosofia como um produto da situação histórica. A história atingiu uma etapa na qual é possível a realização da liberdade humana. A liberdade, entretanto, pressupõe a realidade da razão. O homem só poderia ser

⁷⁷ Ibidem. §482.

⁷⁸ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §30.

⁷⁹ *Ibid.*

livre, só poderia desenvolver todas as suas potencialidades do seu mundo se estivesse dominado por uma vontade racional totalizadora e pelo conhecimento. O sistema hegeliano prevê um estado em que esta condição estivesse realizada.⁸⁰

Neste sentido, todo o intuito de realização da vontade visa a superação dos antagonismos entre o uno e o todo, entre indivíduo e sociedade. Esta superação depende do processo de formação do Espírito, no qual seu movimento de realização no seu ser outro tem em vista o télos do retorno ao Espírito em forma de autoconhecimento. O homem, como o veículo do Espírito, realiza a Ideia, qual se torna nele efetiva. Ora, a “essência do espírito é a liberdade”.⁸¹ Em Hegel, “o Espírito só pode retornar a si próprio por meio da transformação da forma de vida do homem na história”⁸², e esta transformação somente ocorre no âmbito da comunidade, pois a liberdade depende da existência do outro na medida em que a individualidade é superada na universalidade, de acordo com o conceito de vontade⁸³. Por sua vez, “o homem, na sua substância, é portador de qualquer coisa de maior e de mais elevado, que tem a sua forma peculiar na comunidade; portanto, na circunstância de a verdadeira eticidade só existir na forma de coisa pública”.⁸⁴

A concepção hegeliana segundo a qual o indivíduo somente pode ser livre no âmbito da comunidade e de que só se realiza como indivíduo inserido nela é proveniente da doutrina aristotélica do *zoon politikon*, a qual afirma o homem como um ser que é social por natureza e que, portanto, somente se realiza nela. De acordo com Aristóteles, a *polis* existe antes mesmo do *politikon* (daí o nome *politikon*, que deriva de *polis*), é ela quem determina o comportamento da comunidade enquanto universal e unifica os indivíduos na realidade ética. Hegel pensa a sociedade segundo a vida ética da pólis grega, que em comunidade realizava a verdadeira moral dos indivíduos. Para ele, o homem só possui um caráter ético no viver social. É este caráter ético o que origina o direito, que, por sua vez, é a liberdade existente. Hartmann esclarece esse ponto:

O direito, filosoficamente entendido, não é uma regulamentação externa de qualquer coisa que lhe seja prévio, não é o acordo nos fins ou um sistema de normas para proveito da utilidade e bem-estar. Tão pouco é a falta de liberdade, prudentemente delimitada, para que apela o ser livre para poder subsistir ao lado de outros seres livre. Na verdade, tudo isto existe no direito, mas é secundário.

⁸⁰ MARCUSE, Herbert. Op. Cit. p. 35.

⁸¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 23.

⁸² TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. p. 96.

⁸³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §23

⁸⁴ HARTMANN, Nicolai. Op. Cit. p. 616.

O primário é, muito mais, a sua liberdade na sua existência, quer dizer, a forma de existência do espírito objetivo. O espírito é, com efeito, liberdade. É a Ideia que se concebe e se expõe a si mesma. E, entendido como espírito objetivo, nele expõe-se o real da própria Ideia⁸⁵.

Segundo Hegel,

O terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui a sua substância e a sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza.⁸⁶

Uma vez que o terreno do direito é o espiritual e o Espírito consiste em ser liberdade, a realização da liberdade através do direito percorre os mesmos caminhos sistemáticos da teleologia hegeliana: precisa, através da Razão, se tornar objetivo e se realizar materialmente. A realização da liberdade racional, por sua vez, depende de uma composição entre a vontade individual e a do todo, que só aparentemente seria oposta à vontade individual. No entanto, veremos que a unidade do todo e do um elimina a oposição das vontades em um sentido estrito e realiza a liberdade nessa ambivalência que é, ao mesmo tempo, unidade. Vejamos Taylor:

Enquanto pensarmos na natureza em termos de forças cegas ou fatos brutos, ela jamais poderá fundir-se com o que há de racional e autônomo no homem. É preciso escolher ou a capitulação, com o naturalismo, ou nos contentarmos com uma harmonia ocasional e parcial no interior de nós mesmos, conquistada por meio de um esforço inquebrantável, incessantemente ameaçado pela imponente presença da natureza inata em torno de nós, com a qual estamos num intercâmbio constante e inevitável. Para que as aspirações à liberdade radical e a unidade expressiva integral com a natureza se consumam por completo concomitantemente, para que o homem se una à natureza em si mesmo e no cosmos e seja, ao mesmo tempo, mais plenamente um sujeito autodeterminante, é necessário, primeiramente, que minha inclinação básica seja, espontaneamente, para a moralidade e a liberdade e, mais que isso, como sou uma parte dependente de uma ordem mais ampla da natureza, é necessário que toda essa ordem que há dentro e fora de mim se incline, ela mesma, para metas espirituais, que ela tenda a realizar uma forma na qual possa se unir liberdade subjetiva.⁸⁷

A filosofia hegeliana é uma busca constante pela liberdade, uma vez que pretende realizar o Espírito. A liberdade é um conceito. Enquanto conceito ou enquanto ideia,

⁸⁵ Ibidem. p. 598.

⁸⁶ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. § 4.

⁸⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. p. 20.

a liberdade é *em-si* e existe somente no campo abstrato da idealidade. É, no entanto, em sua existência *para-si* que ela se torna realidade e, para que ocorra, necessita de um instrumento de efetivação de tal ideia e este instrumento ocorre com o movimento que a história universal realiza ao progredir para realizar a liberdade; esta ferramenta é o Estado. Somente o Estado pode, racionalmente, unificar as vontades dos indivíduos com o todo em que estão inseridos. Ele é resultado de um processo em que o conjunto de obrigações que compartilhamos na vida ética passa por estágios da vontade e se realiza na vontade geral.

A vontade, para Hegel é livre. Todavia, essa liberdade possui restrições. O único ser que possui liberdade ilimitada é o Espírito Absoluto, pois é o ser sem determinações. Na existência humana, a liberdade se realiza na limitação, na vontade realizada do ser *para-si* cumprido. O Espírito é só vontade. No entanto, esta vontade precisa realizar-se e, realizando-se, ao mesmo tempo determina-se. Esta determinação ocorre na personificação da vontade, quando deixa de ser *em-si* e determina-se no indivíduo *para-si*. É somente na determinação do indivíduo que a vontade se torna efetiva e, como a vontade e a liberdade são diretamente ligadas, a vontade livre afirma-se como o princípio do direito. Em Hegel, “a personalidade contém, de maneira geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e a base, também abstrata, do direito abstrato e, por isso, formal. O imperativo jurídico é por isso: sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas”.⁸⁸

Ser uma pessoa e respeitar os outros enquanto pessoas é a base dos direitos humanos. Este respeito, em abstrato, implica um reconhecimento da existência livre dos outros indivíduos. E este reconhecimento, por sua vez, proporciona a autoconsciência da minha vontade livre, da minha liberdade enquanto indivíduo, o qual realiza o Espírito ao realizar a sua própria liberdade. O Espírito possui a sua realidade efetiva na vontade personificada, delimitada na existência de um indivíduo que deseja, que quer livremente a partir de si próprio, sem coações. “O espírito, enquanto vontade, discerne-se como o que em si se decide e a partir de si se cumpre. Este *ser-para-si* cumprido, ou a individualidade, constitui o aspecto da existência ou da realidade da ideia do espírito; como vontade, o espírito ingressa na realidade efetiva.”⁸⁹

A liberdade limita-se quando acontece na existência. Assim, o grande instrumento de realização da liberdade de Hegel, o Estado, apresenta-se como um realizador e, ao mesmo tempo, limitador da liberdade. Os limites permitem que a liberdade ocorra na sociedade. Tais limites ocorrem porque a vontade subjetiva impede a realização do universal.

⁸⁸ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. § 36.

⁸⁹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*. §469.

“A verdadeira realidade é, enquanto eticidade, o seguinte: a vontade não tem por fins seus um conteúdo subjetivo, isto é, egoísta, mas um conteúdo universal”. fim da vontade deve ser comum, que os interesses dos indivíduos devem estar voltados para o bem geral, para a vontade de todos.

Assim, a liberdade realiza-se na unidade da vontade racional com a vontade singular que o direito proporciona através das leis. A vontade livre é o princípio do direito e tem seu desdobramento e sua evolução em três etapas: a propriedade, a moralidade e a eticidade. Na primeira etapa, existe um aspecto acidental da propriedade, na qual introduz-se nela a vontade. Nesse sentido, a vontade se manifesta como arbítrio no sentido de posse, quando manifestamos nossa vontade ao apropriarmos das coisas e as chamá-las de nossas e, ao fazermos isto, manifestamos nossa liberdade.

Liberdade e vontade livre são conceitos fundamentais para a *Filosofia do Direito* de Hegel. Para ele, o direito pressupõe a ideia de liberdade, sendo este o ponto de partida, na medida em que a vontade livre se manifesta no direito abstrato, na moralidade subjetiva e na sociedade civil. Todo o desenvolvimento do direito diz respeito à vontade que se efetiva e se reconhece como livre. Ela se realiza nas estruturas históricas e se efetiva no mundo, nas suas instituições e normas morais. A ideia do direito se apresenta, dessa forma, como a racionalidade realizada. Se a vontade é livre e o sistema do direito é precisamente a efetivação da liberdade, então as instituições políticas constituem o domínio da liberdade efetivada. Assim o objeto da filosofia do direito será examinar o direito como a esfera da liberdade realizada, como efetivação da moralidade na completude da vida ética, na Eticidade (*Sittlichkeit*).

A Eticidade (*Sittlichkeit*) é um sistema de obrigações que visa o sustento e a promoção da sociedade fundada na Ideia, ou seja, racionalmente. Ela relaciona-se com a Moralidade (*Moralität*) em relação à evolução da Ideia. A doutrina de deveres se inicia na moralidade para se realizar no Estado, pois a moralidade só adquire um conteúdo com a noção de uma sociedade total, de tal forma que possui uma evolução sistemática.⁹⁰ A moralidade, segundo Hegel, é “uma doutrina das obrigações imanente e conseqüente não pode ser outra que o desenvolvimento das relações que, no Estado, são necessárias pela ideia da liberdade e que, por isso, são efetivas em toda a sua extensão”.⁹¹

Essa doutrina é uma determinação de obrigações que tomam como base a virtude do indivíduo e, como a Eticidade realiza a Ideia, ela pretende realizar o que já é, unindo a

⁹⁰ Ibidem. p. 106.

⁹¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §148.

vontade particular com o ético objetivo, do conceito com o efetivo, do ser-aí com o seu para-si e para-outro. Em Hegel, “o fato de que o ético seja o sistema dessas determinações constitui a sua racionalidade⁹²”. Deste modo, Hegel indica que

A eticidade é a ideia da liberdade, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, - [a eticidade é] o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência⁹³.

A vontade se objetiva de acordo com o desenvolvimento de momentos, se tornando livre na objetividade. Há, portanto, diferentes momentos pelos quais a vontade se efetiva. O primeiro desses momentos é marcado pela universalidade da vontade em si, enquanto autorreferente. No segundo momento, há o trânsito da vontade para um objeto particular. Por fim, no terceiro momento, emerge a vontade singular marcada pela síntese da contradição entre o puro querer e o querer algo que marcam os dois primeiros momentos. Segundo Hegel,

A vontade é a unidade destes dois momentos: é a particularidade refletida sobre si e que assim se ergue ao universal, quer dizer, a individualidade. A autodeterminação do Eu consiste em situar-se a si mesmo num estado que é a negação do Eu, pois que determinado o limitado, e não deixar de ser ele mesmo, isto é, deixar de estar na sua identidade consigo e na sua universalidade, enfim, em não estar ligado senão a si mesmo na determinação⁹⁴.

Conforme afirma Hegel na *Enciclopédia*, “o Estado é a realidade efetiva da Ideia ética⁹⁵”. A ideia ética, ou Eticidade (*Sittlichkeit*) abrange três esferas: a familiar (*oikos*), a sociedade civil-burguesa (*Bürgerliche gesellschaft*) ou comunidade política e o Estado (*Staat*), formando a completude da vida ética, realizando, parcial e efetivamente, a vontade livre, através da passagem da sociedade civil para o Estado, que é a determinação da Ideia. Sobre isso, Hegel assere:

O conceito desta ideia somente será espírito, algo real e consciente de si, se for objetivação de si mesmo, movimento que percorre a forma de seus momentos. Disso decorre que ele é: A) o espírito moral natural ou imediato: a família. Essa substancialidade esvai-se na perda na sua unidade, na cisão e no ponto de vista

⁹² *Ibidem*. §145.

⁹³ *Ibidem*. §142.

⁹⁴ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. p. 16.

⁹⁵ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*. §484.

do relativo, tornando-se, então: B) sociedade civil: uma ligação das partes, enquanto indivíduos autônomos, numa universalidade formal, por meio de suas necessidades e da constituição jurídica como meio de segurança das pessoas e da propriedade, bem como de uma regulamentação exterior para satisfazer seus interesses particulares e coletivos, de modo que seu Estado exterior converge e reúne-se na C) constituição do Estado, que é o objetivo e a realidade do universal substancial, bem como da vida pública dedicada a ele.⁹⁶

A passagem acima nos deixa clara a ideia de movimento e de progresso em Hegel. O Estado, como fim do Espírito na realidade efetiva (*Wirklichkeit*), passa por dois momentos necessários, iniciando na subjetividade do indivíduo, na vontade livre individual, o processo para a sua realização universal efetiva no Estado, garantindo a liberdade dos indivíduos através de uma constituição que designe universalmente o direito de liberdade. Esse processo é o progresso da consciência da liberdade, que se apresenta na história universal.⁹⁷

O Estado é a realização mais alta do Espírito porque é racional em si e para si, uma vez que nele há fusão entre a parte e o todo (indivíduo e comunidade). Além do mais, engloba igualmente os outros níveis de desenvolvimento da vontade na Eiticidade, a família e a sociedade civil. No Estado, todos os antagonismos se resolvem. Neste sentido, mostra-se como a mais alta realização do indivíduo, a realização racional. Marcuse afirma que “[...] a unidade subjacente dos antagonismos deve ser apreendida e realizada pela razão, a quem cabe a tarefa de reconciliar os opostos e de os elevar a uma verdadeira unidade⁹⁸”. O Estado é a realidade da consciência particular universalizada, é a verdade efetiva do Espírito. Em sua formação, preserva ao mesmo tempo em que supera tanto família quanto sociedade civil na *Sittlichkeit* hegeliana.

⁹⁶ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §157.

⁹⁷ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 25.

⁹⁸ *Ibidem*. p. 55.

CAPÍTULO 2: O SISTEMA DE CARECIMENTOS E A FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO

O mundo antigo e o mundo moderno diferem-se substancialmente a partir de um conceito principal: o de vontade. Enquanto a estrutura determinista antiga tem como base o contexto político de um organismo estático, no qual os indivíduos se encontram necessariamente situados em uma determinada parte da sociedade, a modernidade cristã se baseia na alternância causada pela possibilidade da escolha. Esta realidade de homens livres para exercerem suas vontades permite que estes escolham a parte do todo social do qual farão parte, no momento em que escolhem sua atividade laboral e, conseqüentemente, seu trabalho.

Este poder de livre escolha, de livre-arbítrio, abre caminhos para a autoconsciência, para o indivíduo que se volta para si visando seus próprios interesses. Os gregos antigos indispõem dessa busca por seus próprios interesses, dessa individualidade que

faz com que o homem pense em seus objetivos privados. Seus olhos estão sempre voltados à *polis*, pois sua essência determinante é ser *zoon politikon*, um ser da comunidade com o pensamento todo voltado a comunidade. O indivíduo antigo é o perfeito representante do conceito de *citoyen*, já o moderno traz ao mundo a noção de *bourgeois*.

Substancialmente, o indivíduo é filho de seu tempo. Isso porque tudo o que ele vive e acredita é influenciado diretamente pelos costumes e crenças no qual se situa e, por este motivo, é impossível situar um *bourgeois* no mundo antigo ou um *citoyen* no mundo moderno. O rumo que a História toma e toda a experiência intelectual, cultural e política impossibilita essa transposição e, de certa maneira, ela também não interessa à humanidade, pois o foco não é pensar nas maneiras de se trazer a mentalidade de um *citoyen*, um cidadão político que pensa sempre na totalidade da sua *polis*, para a Modernidade. Pelo contrário, deve-se assumir as características apreendidas pelo indivíduo moderno no palco da História para, através delas, entender a melhor maneira possível de se organizar a estrutura social e política da que se adapte às suas necessidades.

E, dentre todas as causas das características que o indivíduo moderno adquire durante a progressão da História, a religião está entre as mais formadoras. Ligando-se diretamente às condições sociais, a religião de cada época direciona todo o rumo do pensamento e, conseqüentemente, da vida dos indivíduos. Assim, a religião fazia com que o grego aceitasse e entendesse o lugar que ocupava na sociedade como necessário para o bom funcionamento do organismo do Estado. Todavia, ao indivíduo moderno a determinação perde lugar para a escolha. O mundo cristão e seu livre-arbítrio permitiu a ele a escolha, o exercício da vontade.

Vontade esta que, de acordo com Hegel, possui dois momentos: um primeiro em que ela é pura liberdade abstrata, enquanto é vontade subjetiva do Espírito, e um segundo em que é materializada e, portanto, reconhecida como vontade particularizada e, por este motivo, objetiva. O indivíduo hegeliano só pode ser considerado homem, um ser efetivo, quando tem sua particularidade determinada⁹⁹ e, em sua particularidade, efetiva-se como livre ao fazer parte e possuir deveres e obrigações com o Estado. O indivíduo moderno tem, segundo Hegel, como princípios basilares o direito de decidir-se pelo estamento do qual fará parte, através da escolha do seu trabalho, e o direito de possuir propriedade privada. Embora essa escolha defendida por Hegel não seja exatamente uma escolha, Hegel parte dessa assertiva e é nela que se baseia grande parte da *Filosofia do Direito*.

⁹⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*, §207.

2.1. A PROPRIEDADE E A PERSONIFICAÇÃO DO INDIVÍDUO NA FORMAÇÃO DOS MOMENTOS DA VIDA ÉTICA

A *Filosofia do Direito* não apresenta uma teoria específica de Estado, como indica Marcuse em *Razão e Revolução*. Segundo assere, o que é essencial no texto de Hegel é tanto a autodissolução quanto a autonegação dos conceitos basilares da Filosofia Moderna.¹⁰⁰ Seu tema central é a mediação que direciona o homem à consciência da liberdade. Essa mediação segue três estágios de formação da vontade: a vontade enquanto imediata – direito formal e abstrato, a vontade refletida no sujeito – moralidade e por último a unidade dos dois, que constitui o sistema de carecimentos (*System der Bedürfnisse*) que, por sua vez, também desenvolve a vontade em três momentos de formação. Toda a estrutura do sistema de carecimentos a tem como fundamento, pois

A vontade, que é Inteligência, constituía, para o Hegel sistemático, o acabamento do Espírito subjetivo, ou seja, a determinação suficiente da essência da alma individual. Este conceito de vontade, que significa a completação para a alma individual, é constituído por ele agora, correspondendo à essência do seu método filosófico, como o início da próxima posição, que leva a denominação tornada célebre de Espírito objetivo.¹⁰¹

Enquanto inteligência, a vontade é personalidade. É ela quem determina o indivíduo enquanto pessoa que quer. De acordo com Hegel, “a personalidade contém, de maneira geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e a base, também abstrata, do direito abstrato e, por isso, formal. O imperativo jurídico é por isso: sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas¹⁰²”. Nesse sentido, existe somente um direito humano: o direito de ter direitos. Entretanto, a vontade disposta por si e em si, conforme afirma Hegel, é pura abstração do *Geist* e, enquanto tal, não se mostra como um existente, mas somente enquanto ideia. A sua existência efetiva depende de sua disposição no espaço e no tempo e o seu reconhecimento, por sua vez, depende da formação do indivíduo livre em um contexto social de efetividade. A vontade que, inicialmente, afirma-se no âmbito do *Geist*, efetiva-se no mundo social segundo o reconhecimento da propriedade, na liberdade de ter. De acordo com Marcuse,

¹⁰⁰ MARCUSE, Herbert. *Reason and Revolution*. p. 183.

¹⁰¹ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007. p. 415.

¹⁰² HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §36.

The realm of the right is the realm of freedom. The thinking subject is the free being; freedom is an attribute of his will. It is the will that is free, so that freedom is its substance and assertion. This assertion should not be taken to contradict the conclusion in the Logic that thought is the sole realm of freedom. For, the will is ‘a special way of thinking,’ namely, it is ‘thought translated into a reality’ and becoming practice. Through his will, the individual can determine his acts in accord with his free reason. The entire sphere of right, the right of the individual, of the family, of society and of the state, derive from and must conform to the free will of the individual.¹⁰³

A propriedade é a primeira realização da liberdade, como mostra Marcuse¹⁰⁴. Nesta realização que reconhece o indivíduo como personalidade, se dispõem família, sociedade civil e Estado como os três momentos de formação (*Bildung*) de um todo ético que envolve toda a estrutura da sociedade. Essa *Bildung* da autoconsciência do indivíduo, da qual segue o telos da liberdade ao desenvolver o progresso da autoconsciência da liberdade, tem base educacional. Uma vez que a sociedade é uma unificação racional de indivíduos, antes de os indivíduos se reconhecerem como pessoas de direito, se reconhecem como indivíduos pensantes através do discurso (*logos*). Este discurso “representa a totalidade resumida na individualidade”.¹⁰⁵ Por sua vez, no *Sistema da Vida Ética* Hegel afere que “toda a singularidade do agir ou do pensar ou do ser tem a sua essência e significação apenas no todo e, tanto quanto o fundamento da singularidade é pensado, apenas o todo se pensa, e o indivíduo não sabe e não imagina para si nenhum outro fundamento”.¹⁰⁶ Vejamos esse contexto na *Fenomenologia do Espírito*:

A essência *em-si-e-para-si*, que ao mesmo tempo é para si efetiva como consciência e que se representa a si mesma para si, é o espírito. Sua essência espiritual já foi designada como substância ética; o espírito, porém, é a subjetividade ética. [...] O espírito é a substância e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível fundamento e ponto de partida do agir de todos, seu fim e sua meta, como (também) o *Em-si* pensado de toda consciência de si. Essa substância é igualmente a obra universal que, mediante o agir de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o *ser-para-si*, o Si, o agir. [...] Ora, justamente por isso – porque é dissolvido no Si – não é a essência morta, mas a essência efetiva e viva.¹⁰⁷

O Espírito é *em-si* e *para-si*, pois é a substância essencial do mundo e tudo o que nele existe, o real do mundo. Ao se desdobrar na existência, a substância essencial se faz efetiva

¹⁰³ MARCUSE, H. *Reason and Revolution*. p. 185.

¹⁰⁴ Ibidem. p. 187.

¹⁰⁵ HEGEL, G.W.F. *O Sistema da Vida Ética*. P. 29.

¹⁰⁶ Ibidem. p. 62.

¹⁰⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. §438.

e viva a partir da consciência dos povos que se desenvolvem no progresso da história. Como existente, o Espírito realiza-se no movimento das civilizações em busca da liberdade. Este movimento do Espírito desenrola-se conforme a sua objetivação no processo da vida ética dos povos, de acordo com os momentos de desenvolvimento do Espírito. A *Sittlichkeit* hegeliana é o Espírito existente na sociedade que unifica as vontades particulares e universais a partir de um termo médio necessário. Essa teoria social de base dialética de Hegel tem suas raízes não somente na teoria política do *zoon politikon*, mas também na lógica silogística de Aristóteles.

A dialética e toda a movimentação de realização do racional têm como base a estrutura silogística da lógica aristotélica, em que um termo médio unifica particular e universal a partir do movimento silogístico. O movimento é ferramenta fundamental na estrutura viva da sistemática hegeliana. Fundamental porque é no homem que o *Geist* se torna efetivo e, desta maneira, na natureza o ideal se realiza. No entanto, o movimento acontece de várias maneiras, ele não é estático. Hegel, na *Enciclopédia*, deixa clara esta diversidade de movimento ao apresentar os três últimos parágrafos da *Filosofia do Espírito*. Neles, três silogismos são apresentados e há uma variação no termo médio tal qual uma quebra de estrutura no último parágrafo. Na *Enciclopédia*, Hegel afirma que

A primeira aparição é constituída pelo silogismo que tem o lógico como ponto de partida e a natureza como termo médio, o qual conjunge o espírito consigo mesmo. O lógico torna-se natureza e a natureza espírito. [...] o silogismo está, com efeito, na Ideia e a natureza é essencialmente determinada só como ponto de passagem e momento negativo, é em si a Ideia; mas a mediação do conceito tem a forma extrínseca da passagem, e a ciência, a do andamento da necessidade, pelo que a liberdade do conceito é posta só num dos extremos como o seu conjungir-se consigo mesmo.¹⁰⁸

Nesse sentido, a Eiticidade hegeliana é uma ética lógica dialética da qual família e sociedade civil são, como expressa Marx, a *conditio sine qua non* do Estado.¹⁰⁹ A leitura marxiana concorda com a afirmação da *Filosofia do Direito* da qual o Estado “a Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua finitude”¹¹⁰. Ocorre, no Estado, um movimento silogístico: a sociedade civil burguesa é o termo médio que unifica família (particular) e universal (Estado). O movimento de unificação das vontades do particular e do universal ocorre a partir do reconhecimento que o ser-para-si consciente tem em relação ao outro. Nesse sentido, os momentos do

¹⁰⁸ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*. §575.

¹⁰⁹ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. p. 36.

¹¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §262.

reconhecimento são de acordo com os momentos da formação do indivíduo dentro de um todo social que se encontra a sua comunidade política.

Esse reconhecimento do indivíduo a partir da existência do *ser-outro* é a estrutura que assegura todo o desenvolvimento da realização da liberdade na teoria de Hegel. Enquanto o cogito cartesiano exime o sujeito a um reconhecimento solipsista que o prende no próprio mundo, o reconhecimento do indivíduo social hegeliano aponta para a comunidade e liberta a consciência da existência de si em condições de universalidade. Ao reconhecer o outro, me reconheço e, conseqüentemente, reconheço a minha liberdade no “amor, direito e estima”¹¹¹, que correspondem à família, sociedade civil e Estado.

Segundo Hegel,

A relação do homem e da mulher é o imediato reconhecer-se de uma consciência na outra, e o conhecer do mútuo reconhecido. Esse reconhecer-se, por ser o natural e não o ético, é apenas a representação e a imagem do espírito, e não o espírito efetivo mesmo. Mas a representação ou a imagem tem sua efetividade em um Outro que ela. Essa relação não tem, pois, sua efetividade nela mesma, mas na criança: em um Outro, cujo vir-a-ser é a relação mesma, e no qual a relação desvanece. [...] Essas duas relações permanecem no interior da transição e da desigualdade dos lados que lhe são assinados. Mas a relação sem mistura encontra lugar entre irmão e irmã. São o mesmo sangue, o qual, porém, neles chegou à sua quietude e equilíbrio. [...] são individualidades livres em relação ao outro.¹¹²

A esfera da família é a do reconhecimento através do amor. É um momento da formação que pertence à eticidade natural cujo ético aspecto ainda não está totalmente desenvolvido, mas apresenta a sua relação ética imediata no casamento.¹¹³ Segundo Hegel, a família se realiza em três aspectos: enquanto conceito imediato, no casamento; enquanto ser-aí exterior, na propriedade e enquanto dissolução da família, na educação (*Entäusserung*) dos filhos¹¹⁴, momento de diferença e de ruptura com a particularidade da família e de preparação do indivíduo para a sociedade civil. Os filhos são a efetividade do amor dos pais uma vez que

A unidade do casamento, que enquanto substancial é apenas intimidade e disposição de espírito, mas que, enquanto existente, é separada entre os dois sujeitos, torna-se com os filhos, enquanto unidade mesma, uma

¹¹¹ HONNET, Axel. *Luta por reconhecimento*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 24.

¹¹² HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. §456 e §457.

¹¹³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §158 e 161.

¹¹⁴ *Ibidem*. §160.

existência sendo para si e objeto que eles amam como seu amor, como seu ser-aí substancial.¹¹⁵

No casamento, portanto, o indivíduo desenvolve o primeiro momento o ético através do reconhecimento no amor e o realiza nos filhos, que são educados para a sociedade. A educação permite a transição para o segundo momento da *Bildung* em que “a família se dissocia em uma pluralidade de famílias, que se comportam de maneira geral como pessoas concretas autônomas e, por isso, exteriores umas às outras¹¹⁶” formando a sociedade civil (*Bürgerliche Gesellschaft*). Esse segundo momento ético, que condiz ao reconhecimento através do direito, constitui a economia de mercado do mundo moderno que o *bourgeois* representa. A sociedade civil é marca da transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista e da ascensão do *bourgeois*.

Pensando no contexto histórico dessa transição, a questão da propriedade é central desde a Baixa Idade Média porque, com o desenvolvimento das atividades comerciais e a ascensão dos burgueses, a população, que antes habitava majoritariamente a área rural, passa a se concentrar nas cidades para fugir das corveias. Nas cidades, nos burgos, encontra o lugar para reagir contra os abusos dos senhores feudais. Mesmo as cidades encontravam-se sobre o domínio dos feudos e, conseqüentemente, também as propriedades. Entretanto, as cidades traziam essa perspectiva de possibilidade de liberdade, o que levou os camponeses à tentativa da liberdade que os burgueses aspiravam. Na Alemanha da Baixa Idade Média, existia um ditado popular que afirmava: o ar da cidade liberta ao fim de um ano e um dia (*Stadtluft mach frei nach Jahr und Tag*).

Nesse cenário, a ascensão da burguesia é totalmente revolucionária uma vez que Hegel vê na essa ascensão a raiz do Estado moderno. Aqui, o indivíduo como *bourgeois* reconhece o seu direito de propriedade, que o realiza como pessoa, ao mesmo tempo em que se reconhece enquanto um ser para os outros¹¹⁷, como homem. Esse reconhecimento enquanto um ser para os outros dar-se-á através da atividade que define a sua humanidade e liberdade: o trabalho. No sistema de carecimentos que compõe a sociedade civil, dá-se “o momento da libertação que reside no trabalho”¹¹⁸ e é na sociedade civil “a primeira vez e também propriamente apenas aqui que se fala do homem nesse sentido”.¹¹⁹

¹¹⁵ Ibidem. §173.

¹¹⁶ Op. Cit. § 181.

¹¹⁷ Ibidem. §192.

¹¹⁸ Ibidem. §194.

¹¹⁹ Ibidem. §190.

A base da sociedade civil é o sistema de necessidades que, por sua vez, é sustentado pelo trabalho. Hegel define a sociedade civil como “ligação dos membros singulares autônomos numa universalidade formal, por seus carecimentos e pela constituição jurídica, enquanto meio de segurança das pessoas e da propriedade, e por uma ordem exterior seus interesses particulares e comuns”¹²⁰. Por sua vez, os carecimentos, para serem supridos, necessitam da atividade do trabalho. O trabalho, portanto, é o termo médio que unifica homem e natureza, uma vez que é dela que o homem adquire os recursos necessários para a supressão de seus carecimentos. Hegel assim o expressa no §196 da *Filosofia do Direito* ao afirmar que

A mediação, a fim de preparar e adquirir para os carecimentos particularizados meios apropriados igualmente particularizados é o trabalho, o qual pelos mais diversos processos especifica o material imediatamente fornecido pela natureza para esses fins múltiplos. Essa elaboração dá então ao meio seu valor e sua conformidade ao fim, de modo que o homem em seu consumo se relaciona principalmente com relações humanas, e tais esforços são o que ele utiliza.¹²¹

Agora vejamos como Adam Smith inicia a *Riqueza das Nações*:

The greatest improvement of the productive powers of labor, and the greater part of the skill, dexterity, and judgement with which it is anywhere directed, or applied, seem to have been the effects of the division of labor. [...] If one will apply himself to the making of bows and arrows, whilst another provides food, a third builds huts, a fourth makes garments, and a fifth utensils, they are not only become useful to one another, but the calling and employments themselves will, in the same number of years, receive much greater improvements, than if all had been promiscuously followed by every one of the five.¹²²

A influência de Adam Smith na concepção da sociedade civil hegeliana é explícita. Seu viés é substancialmente econômico e segue o princípio liberal da desigualdade¹²³, da divisão do trabalho¹²⁴, da separação entre sociedade civil e Estado resultando na não intervenção econômica deste para com aquele. Todavia, por maior que seja a influência smithiana, a concepção de Hegel tem base histórica: a cultura da classe burguesa (*Bürgerstand*). Segundo Shlomo Avineri, “Hegel sees in the bourgeois culture the roots of individualism, division of labor, diversity of religious beliefs and the emergence of the modern state”¹²⁵

¹²⁰ Ibidem. §157.

¹²¹ Ibidem. §196.

¹²² SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*. New York: The Modern Library, 1994. p. 3.

¹²³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §200.

¹²⁴ Ibidem. §198.

¹²⁵ AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. p.50.

A sociedade civil é, tal qual o *bellum omnium contra omnes* hobbesiano, um lugar de conflito que, por ter viés econômico com base na diferença, dispõe-se fora do Estado. É um passo anterior na formação que, doravante, consolida, portanto, a oposição entre sociedade-civil burguesa e Estado, o que faz todo o sentido em uma sociedade pós sistema feudal. A liberdade da propriedade privada é o ponto chave da Modernidade e não poderia ser de outra forma uma vez que no Antigo Regime a propriedade pertencia ao Estado e não ao indivíduo. Ainda em relação às similaridades com Smith na estrutura econômica hegeliana, podemos afirmar que, de certa forma, Smith é suprasumido, pois ao mesmo tempo é preservado e superado.

The dialectics of civil Society create a universal dependence of man on man. No man is an island anymore, and each finds himself irretrievably interwoven into the texture of production [...]. This universal interdependence is further enhanced through the division of labor, which in its turns tends towards the maximization of production and profit through the introduction of machinery. Mechanization and industrialization are therefore the necessary consequences of civil society. Thus civil society reaches its apex and it is here that Hegel integrates the Smithian model of a free market into his philosophical system, by transforming Smith's hidden hand into dialectical reason working in civil society, unbeknownst to its own members. Self-interest and self-assertation are the motives of activity in civil society; but these can be realized by the individual only through inter-action with others and recognition by them. The mutual dependence of all on all is inherent in every individual's self-oriented action.¹²⁶

A sociedade civil-burguesa (*Bürgerlich Gesellschaft*) desenvolve-se, portanto, a partir de um sistema de necessidades no qual o indivíduo se reconhece como pessoa, como homem¹²⁷, e reconhece a si através do outro tanto pela indiferença quanto pela diferença. Pela indiferença enquanto pessoa de direito e pela diferença quanto à quantidade de propriedade que cada um possui. Segundo Hegel, essa diferença, essa desigualdade, é necessária na sociedade¹²⁸. Em sua diferença, precisa encontrar uma reconciliação que se disponha em uma racionalidade efetiva. Essa desigualdade é necessária porque Hegel defende que as habilidades dos indivíduos são igualmente desiguais e, neste sentido, as diferenças de habilidade constituem as diferenças também de classes, as quais Hegel chama estamentos. Assim,

Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrelaçamento infinitamente infinito na produção e trocas recíprocas reúnem-se mediante a universalidade inerente a seu conteúdo e diferenciam-se em massas universais,

¹²⁶ Ibidem. p. 146.146.

¹²⁷ Ibidem. § 190.

¹²⁸ Ibidem. § 49.

de modo que toda essa conexão se desenvolve em sistemas particulares de carecimentos, de seus meios e trabalhos, de modos de satisfação e da cultura prática e teórica, - sistemas, nos quais os indivíduos são repartidos – até uma diferença de estamentos.¹²⁹

Hegel defende que somente a divisão da sociedade em estamentos possibilita a resolução da contradição da sociedade e percebe tais divisões em grupos de acordo com o trabalho que exercem. Essa marca primordial da sociedade civil é produto do pensamento moderno cristão, só existe a partir da liberdade de escolha e, neste caso, de profissão¹³⁰. Enquanto o Estado Moderno hegeliano apresenta o princípio liberal de escolha das profissões e, conseqüentemente, dos estamentos dos quais os indivíduos farão parte¹³¹, o Estado Antigo apresenta o determinismo das partes constituintes da sociedade. Vejamos em *A República* Platão dar voz a Sócrates ao caracterizar a posição dos indivíduos na sociedade:

Cidadãos, lhes diremos prosseguindo com a fábula “sois todos irmãos, porém os deuses vos formaram de maneira diversa. Alguns dentre vós têm o poder do mando, e em sua composição fizeram eles entrar o outro, motivo pelo qual valem mais do que ninguém; a outros fizeram de prata, para serem auxiliares; outros, ainda, se destinam a ser lavradores e artesãos, foram compostos de ferro e de bronze. Como procedeis todos da mesma origem, embora a composição paterna seja geralmente conservada nos filhos, pode suceder que nasça um filho de prata e um pai de ouro, ou um filho de ouro e um pai de prata, e da mesma forma nas demais classes [...]”¹³²

O Estado Moderno, por sua vez, é o Estado da liberdade de escolha e, no caso de Hegel, a liberdade possui ligação intrínseca com a diferença, sendo a única indiferença característica de liberdade na estrutura hegeliana a indiferença legal. Fora isso, não existe liberdade na indiferença, uma vez que somente o absoluto é a pura indiferença e, doravante, sozinho, não passa de abstração. A liberdade se expressa objetivamente na diferença, tanto do trabalho escolhido pelos indivíduos quanto da quantidade de propriedade que cada um possui.

Ademais, o que Hegel acentua é que todos os indivíduos devem possuir trabalho e propriedade, de modo que possa suprir seus carecimentos¹³³. Todavia, a quantidade e a qualidade da propriedade se ajustam, dentre outras coisas, ao mérito do indivíduo. A pessoa se constitui a partir da diferença assim como a propriedade, esse “terreno da desigualdade”¹³⁴

¹²⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §201.

¹³⁰ ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. p. 415.

¹³¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §207

¹³² PLATÃO. *A República*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2018. Tradução de Leonel Vallandro. p. 136.

¹³³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §193.

¹³⁴ *Ibidem*. §49, alínea.

Na relação com as coisas exteriores, o racional é que eu possua propriedade; mas o aspecto do particular compreende os fins subjetivos, os carecimentos, o arbítrio, os talentos, as circunstâncias externas etc. (§45); disso depende a posse, simplesmente como tal, mas esse aspecto particular, nessa esfera da personalidade abstrata, não está ainda posta como idêntica à liberdade. [...] A pessoa, enquanto termo abstrato, é precisamente o que não é ainda particularizado e posto na diferença determinada. [...] Aqui a igualdade seria apenas a igualdade das pessoas abstratas enquanto tais [...]. Que todos os homens devam ter os recursos para atender a seus carecimentos, de um lado, é um desejo moral, e enunciado nessa indeterminidade, é certamente bem-intencionado, mas, como em geral, o meramente bem intencionado nada tem de objetivo [;] de outro lado, os recursos são algo diferente da posse e pertencem a outra esfera.¹³⁵

Essa afirmação do mérito expressa nos “talentos” que compreende um dos aspectos dos quais depende o “aspecto particular”, i.e., a quantidade de bens que o indivíduo deve dispor, corrobora com a ideia da escolha dos estamentos referida há pouco. Ao mesmo tempo, concorda com a crítica hegeliana à igualdade da propriedade defendida por Platão na *República*¹³⁶. Platão, ao pensar na unidade da cidade como o bem maior, vê na discórdia, por conseguinte, o mal maior. A origem dessa discórdia, segundo a teoria platônica, ocorre devido às diferenças: “tais diferenças costumam surgir de um desacordo sobre o uso dos termos meu e não meu, seu e não seu”.¹³⁷ Assim, as discórdias que perturbam a unidade da cidade, de acordo com Platão, ocorrem devido à posse da propriedade privada:

Quando se produziu a discórdia, cada um dos dois bandos começou a puxar numa direção diferente; o férreo e o brônzeo deu para adquirir dinheiro, terras, casas, ouro e prata; enquanto as duas outras raças, a áurea e a argêntea, que não eram pobres, mas ricas de alma por natureza, se inclinavam para a virtude e a antiga ordem das coisas. Houve choques e violências entre uns e outros, e por fim um convênio em que acordaram repartir suas terras e casas como propriedades individuais; e escravizaram, transformando-os em colonos e servos, os amigos a quem antes haviam mantido e protegido na qualidade de homens livres.¹³⁸

A proposta de Platão é de uma cidade na qual exista a “comunhão de propriedades”¹³⁹ para o estabelecimento da unidade, da perfeita eticidade do homem antigo que conduziria ao ideal de polis. Enquanto a República platônica precisa eliminar a diferença para

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §46.

¹³⁷ PLATÃO. Op. Cit. p. 196.

¹³⁸ Ibidem. p. 308.

¹³⁹ Ibidem. p. 200.

garantir a unidade, o Estado Moderno hegeliano depende dela para existir, assim como todo o sistema de Hegel. Tal qual na *Ciência da Lógica* ser e nada progridem rumo ao conceito através do devir, na *Filosofia do Direito* as diferenças entre a sociedade civil conduzem. É a diferença, o conflito o motor da engrenagem que move toda a realidade hegeliana. É, também, através da diferença que o Estado hegeliano se constitui enquanto unidade.

Além do mais, Hegel jamais poderia aceitar a ideia de uma comunidade sem propriedade privada vivendo em uma sociedade pós feudal. Pelo contrário, Hegel a defende simplesmente como personalização da vontade e primeira manifestação da liberdade, ainda que concorde com Platão que a propriedade privada gere discórdia. Toda a liberdade da sociedade civil, a sociedade da economia de mercado, depende disso. A sociedade civil burguesa, “palco da luta de vida e morte do senhor e do escravo”, não se exime da discórdia e, segundo Hegel, mesmo que a propriedade privada não existisse, prevaleceria o conflito na sociedade, ainda que de outra maneira. A discórdia, o conflito é o fio condutor da formação da vida ética. O indivíduo se reconhece nas “perturbações sociais”.¹⁴⁰

A sociedade deve, necessariamente, ser desigual, pois a desigualdade ao garantir a liberdade do indivíduo, garante, ao mesmo tempo, a expressão da Ideia, que se desenvolve e se realiza a partir da contradição. As diferenças fazem parte do desenvolvimento racional da Ideia e a contradição da sociedade civil expressa esse movimento. Conforme o modo de trabalho é o modo de vida e de valores de cada estamento que, de acordo com Hegel, são determinados “segundo o conceito, enquanto o estamento substancial ou imediato, o estamento reflexivo ou formal e, então, enquanto estamento universal¹⁴¹”. Efetivamente, os estamentos correspondentes às determinações do conceito são, respectivamente, também três: o estamento da agricultura, o estamento da indústria e o estamento universal¹⁴². “Essas três classes também podem ser alinhadas de acordo com os três níveis da *Sittlichkeit*: família, sociedade civil e Estado¹⁴³”. Segundo Charles Taylor,

Hegel distingue três estamentos: a classe substancial ou agrícola que vive em estreita ligação com a natureza e que geralmente é irrefletida, vivendo, antes, “uma eticidade imediata, repousando na relação familiar e na confiança” (FD, §203); a classe reflexiva ou empresarial, que realmente vive uma vida de individualidade, isto é, que está orientada para a concretização das necessidades individuais através do trabalho racionalizado. Esta é a classe mais identificada com a sociedade civil enquanto sistema de necessidades. Em terceiro lugar, há

¹⁴⁰ HONNETH, Axel. Op. Cit. p. 51.

¹⁴¹ Ibidem. §202.

¹⁴² Ibidem. §203, 204 e 205.

¹⁴³ TAYLOR, Charles. *HEGEL*. p.472.

a classe universal; é a classe dos serviços civis que se identifica com os interesses da comunidade como um todo.¹⁴⁴

Apesar de Taylor referir-se aos estamentos hegelianos como classes, Hegel não usa o termo utilizado por Marx. Somente em um momento de sua *Filosofia do Direito* o termo “classe” aparece e é quando Hegel fala da miséria advinda da acumulação de riquezas e da divisão do trabalho que afeta os trabalhadores do estamento da indústria, o estamento que Marx chamará alguns anos depois de proletariado. Parece-nos que Hegel caracteriza a “classe” como uma determinação inferior aos estamentos:

Pela universalização da conexão dos homens mediante seus carecimentos e os modos de preparar e distribuir os meios de satisfazê-los aumenta-se a acumulação de riquezas, de uma parte, - pois dessa dupla universalidade resulta o maior ganho -, enquanto que, de outra parte, aumentam também o isolamento e a delimitação do trabalho particular e, com isso, a dependência e a miséria da classe ligada esse trabalho.¹⁴⁵

Essa classe da qual Hegel se refere é a população (*Pöbel*), que é apresentada no parágrafo ulterior ao exposto. A população não faz parte da divisão estamental de Hegel; ela surge como um problema da sociedade civil. O fato de a população, segundo Hegel, se ligar “a incapacidade de experimentar o sentimento e a fruição de outras capacidades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil-burguesa”¹⁴⁶, ou seja, pelo fato de as pessoas que compõem a população não conseguirem suprir as próprias necessidades, ocorre “a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio”.¹⁴⁷ O indivíduo perde, nesse caso, aquilo que o constitui enquanto pessoa.

Todavia, se, de acordo com Hegel, o indivíduo deve “fazer de si e, de fato, por determinação própria, pela sua atividade, diligência e habilidade, um membro de um dos momentos da sociedade civil-burguesa”¹⁴⁸, se tem de “decidir-se por um estamento”¹⁴⁹, é deveras intrigante que o faça a partir da escolha de um estamento que enfrenta a desastrosa situação de miséria. Concomitantemente, ao pensarmos, porém, na autodeterminação imanente do sistema de Hegel e voltarmos à questão da necessidade da desigualdade também defendida, nos situamos mais próximos de entender a necessidade de Hegel discordar da ausência de

¹⁴⁴ TAYLOR, Charles. *HEGEL*. P.472.

¹⁴⁵ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §243.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibidem. §244.

¹⁴⁸ Ibidem. §207.

¹⁴⁹ Ibid.

propriedade privada em Platão e de não apresentar soluções para o problema da população. Como perspicazmente percebe Avineri, a miséria causada pela acumulação de riquezas expressa “a natureza dialética do surgimento da população”.¹⁵⁰ Para reforçar sua tese, Avineri cita o §244 da *Filosofia do Direito*, em que Hegel afirma:

A queda de uma grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência [...] produz o engendramento da população, a qual, por sua vez, acarreta ao mesmo tempo uma facilidade maior de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais.¹⁵¹

Hegel não apresenta soluções para o problema da população porque faz dela engrenagem econômica do sistema de carecimentos. A miséria parece não o incomodar tanto quanto ter de renunciar à derivação dialética do desenvolvimento da personalidade do indivíduo a partir da desigualdade. Em Hegel, há sempre os opostos e, ao mesmo tempo, a mediação entre eles. Num primeiro momento, o imediato e, logo em seguida, um mediado que é seu contrário e, por conseguinte, uma evolução nos degraus de formação do ser. Todo o sistema necessita dessa estrutura e, embora os movimentos dialéticos desenvolvam-se em níveis, todos se conectam em uma rede de silogismos imersos um no outro.

No sistema de carecimentos, a relação silogística ocorre a partir da identificação entre três estamentos e os três momentos da *Sittlichkeit*. Esses momentos relacionam-se diretamente e as divergências entre cada um deles expressam-se de acordo com os objetivos dos diferentes grupos. Essas diferenças são o foco de Hegel e, uma vez que o trabalho é a base, toda a estrutura ativa tanto do indivíduo quanto da sociedade tem alicerce nele. O indivíduo, no sistema de carecimentos, reconhece-se enquanto homem, enquanto um ser para o outro “mediante o trabalho a satisfação do carecimento de todos os demais”.¹⁵²

Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrelaçamento igualmente infinito na produção e trocas recíprocas reúnem-se mediante a universalidade inerente a seu conteúdo e diferenciam-se em massas universais, de modo que toda essa conexão se desenvolve em sistemas particulares de carecimentos, de seus meios e trabalhos, de modos de satisfação e da cultura prática e teórica, - sistemas, nos quais os indivíduos são repartidos – até uma diferença de estamentos.¹⁵³

¹⁵⁰ AVINERI, Shlomo. Op. Cit. p. 150.

¹⁵¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §244.

¹⁵² Ibidem. §188

¹⁵³ Ibidem. §201.

Nesse sentido, o trabalho constitui, junto com a propriedade, as bases da essência do indivíduo. Num primeiro momento, enquanto proprietário e, conseqüentemente, portador de direitos, reconhece a sua particularidade em relação ao todo; num segundo momento, reconhece a sua característica humana que define toda a sua essência. O indivíduo hegeliano é o indivíduo moderno que acabou de sair do feudo. Por esse motivo toda a constituição de sua estrutura humana é construída a partir de princípios econômicos: propriedade e trabalho. Conseqüentemente, o indivíduo moderno livre é o *bourgeois*. No momento em que o estamento médio, a classe média, estrutura a sua busca ativa por direitos, toda a sociedade civil se reconhece enquanto unidade: no terreno do direito indiferente e na liberdade de escolha de trabalho e, conseqüentemente, de estamento, diferente.

Em seu liberalismo progressista, fazendo uso da expressão de Domenico Losurdo, Hegel defende firmemente essa capacidade de escolha dos indivíduos a partir do “mérito e da honra”.¹⁵⁴ Esse é o fundamento do estamento médio... progresso consciente e livre da escolha das profissões e, doravante, da parte integrante da sociedade da qual o indivíduo fará parte, leva em conta toda a *Bildung* do pensamento que, progredindo na relação econômica e social, parte para a realização universal do reconhecimento do indivíduo: o reconhecimento baseado na estima que constitui o Estado racional hegeliano.

2.2. O RECONHECIMENTO NO ALTRUÍSMO UNIVERSAL: O NEGATIVO E O POSITIVO DO ESTADO

No Estado racional hegeliano, o indivíduo se reconhece enquanto ser universal. Neste momento da formação da consciência livre, o egoísmo da sociedade civil foi suprassumido, resultando, por conseguinte, na consciência que sai do seu horizonte individual conflituoso e se volta para o todo. Este é o estágio em que o momento da consciência econômica dá passagem ao momento político no qual o indivíduo assume um novo papel em relação aos outros. O Estado contém em si o mais alto desenvolvimento daquele reconhecimento imediato do qual todo o “espírito ético” tem como basilar: o reconhecimento através do amor. Na *Enciclopédia*, ao iniciar a seção referente ao Estado, Hegel afirma que

O Estado é a substância ética autoconsciente – a unificação do princípio da família e da sociedade civil; esta mesma unidade, que na família existe como

¹⁵⁴ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §206

sentimento do amor, é a sua essência; esta, porém, mediante o segundo princípio do querer que discerne e é por si ativo, recebe ao mesmo tempo a forma de universalidade conhecida, a qual, como as suas determinações que enrolam no saber, têm por conteúdo e fim absoluto a subjetividade que discerne; ou seja, quer por si tal racionalidade.¹⁵⁵

Assim, enquanto o momento da família é o momento do reconhecimento através do amor “senciente”¹⁵⁶, uma pura imediatez, o Estado é o momento do reconhecimento a partir do amor altruísta, a “universalidade conhecida” da forma senciente do amor. Desse modo, família e Estado são, segundo Avineri, análogos.¹⁵⁷ Avineri define o momento do Estado como “altruísmo universal”¹⁵⁸, justamente devido ao caráter de superação do momento contratual da economia de mercado da sociedade civil. Ao superar o momento do “egoísmo universal”¹⁵⁹ da sociedade civil-burguesa, o reconhecimento dos indivíduos ocorre em termos de solidariedade.

Na tríade da *Sittlichkeit*, o Estado é o conceito. Todavia, na tríade lógica que engloba todo o sistema hegeliano, é o momento da passagem do Espírito Objetivo para o Espírito Absoluto, o momento de negatividade que permite o conceito, ou seja, o momento. Importa-nos entender, portanto, o locus do Estado tanto no contexto ético quanto no contexto lógico.

O Estado racional é o ápice do reconhecimento do indivíduo na vida ética, o reconhecimento a partir da estima. Aqui, o *bourgeois* se reconhece também como *citoyen* e têm seus direitos enquanto indivíduo universal garantido pelas instituições. Cientistas políticos como Shlomo Avineri chegam a afirmar que o Estado hegeliano é um hieróglifo da Razão¹⁶⁰, i.e., uma representação ou formalização material da Razão que é, acima de tudo, logos. A racionalidade é o ponto central no entendimento do conceito de Estado defendido por Hegel. O pensamento já expresso de que “a razão governa o mundo e que, portanto, a história universal é também um processo racional”¹⁶¹, inserem-se no mesmo contexto indivíduo e totalidade, que é o Estado.

Nesse sentido, o Estado é a totalidade dos indivíduos e também da Razão, que tem como finalidade a realização efetiva da liberdade dos indivíduos através do Estado. Segundo Hegel, “o Estado em si e para si é o todo ético, a realização efetiva da liberdade, e o

¹⁵⁵ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. §535.

¹⁵⁶ *Ibidem*. §518.

¹⁵⁷ AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. p.134.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. p. 176

¹⁶¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 17.

fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetivamente real¹⁶²”. Todavia, o mero fato de existir um Estado não implica que ele seja racional ou atual. A distinção entre a existência e a atualidade está associada à sua metafísica, segundo a qual a estrutura racional do universo atualiza-se progressivamente a si mesma. Na esfera política, isso significa que instituições sociais aspiram e tendem a alcançar uma forma fundamentalmente racional. As instituições são, segundo Hegel, os pilares da liberdade pública. Nelas, a liberdade particular se realiza a partir de uma esfera universal enquanto totalidade das particularidades.¹⁶³

O Estado, portanto, é a consciência objetivada “que se pensa, se sabe e realiza plenamente o que sabe e na medida em que sabe¹⁶⁴”. Segundo Marcuse, “o núcleo da filosofia de Hegel é uma estrutura formada por conceitos – liberdade, sujeito, espírito, conceito – derivados da ideia de razão”, em que o objetivo da racionalidade do Estado é o de realizar a liberdade dos indivíduos, de forma geral. A estrutura racional da *Filosofia do Direito* é explicada como condição efetiva da universalização da liberdade, implicada na vontade livre, isto é, que tem a sua própria liberdade por conteúdo e fim do seu agir¹⁶⁵.

Importa ressaltar que o desenvolvimento da ideia de Estado perpassa as fases do desenvolvimento de Hegel. De Stuttgart a Berlim, vê-se uma evolução do conceito de acordo com o contexto social e histórico em que a Prússia e a Europa se encontravam entre os séculos XVIII e XIX. Das influências de Frederico II, o “Velho Fritz”, a Napoleão, Hegel viu na monarquia constitucional um meio de evitar os problemas advindos da Revolução Francesa. Hegel analisa o Terror de 1793 e chega à conclusão de que “a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra ou feito positivos, resta-lhe somente a ação negativa, é apenas fúria e destruição¹⁶⁶”. Isto porque a vontade geral confunde-se com a vontade privada e o governo torna-se, assim, tirano. O terror, na concepção hegeliana, advém do impulso pela liberdade absoluta. É por este motivo que o Estado deve proporcionar uma liberdade que tenha limites.

Segundo Rosenzweig, é na fase de Jena que o devir da ideia hegeliana de Estado apresenta, pela primeira vez, os traços que caracterizam a concepção que acompanhará Hegel durante a fase madura¹⁶⁷. A partir do *Sistema da Vida Ética*, quando Hegel dispõe, finalmente, um sistema da sua filosofia de Estado, começa a se consolidar no sttugarita a linha de

¹⁶² HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §258.

¹⁶³ Ibidem. §265.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Terceira parte: o Estado*. p. 8.

¹⁶⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. p. 413.

¹⁶⁷ ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. p. 259

pensamento político que será amadurecida por ele na *Filosofia do Direito*. Esta linha é a que indica o Estado como a realização do divino no mundo por ser o instrumento que efetiva a Ideia, da liberdade e a Ideia nada mais é do que A consideração completa. Enquanto tal, o Estado é a potência do direito e possui posição absoluta em relação aos demais setores da comunidade, pois, segundo Hegel

Enquanto efetividade da vontade substancial, que tem na autoconsciência particular elevada à sua universalidade, é o racional em si e para si. Essa unidade substancial é o autfim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo frente aos singulares, cuja obrigação suprema é ser membro do Estado¹⁶⁸

O Estado é, nesse sentido, o negativo que limita a liberdade do indivíduo com o propósito de afirmá-la em um âmbito mais completo. A posição hierarquicamente privilegiada em relação aos demais momentos da *Sittlichkeit* é necessária para a época de Hegel. Além do “terror jacobino” e da ascensão da burguesia que exigiam um Estado organizado, Hegel necessita de um Estado que tenha Assim, o Estado é a passagem para a realização do Absoluto no mundo, que, racionalmente, proporciona a unidade entre a universalidade e singularidade a partir das instituições e das leis.

Hegel adotou uma abordagem coletiva para reconciliar os dois princípios liberais, o princípio da autonomia individual e o princípio do mandado da lei. Em sua concepção, indivíduos desempenham papel crucial na determinação do conteúdo da lei, embora não seja realizada por plebiscito. Indivíduos desempenham um papel na elaboração do conteúdo da lei por meio da manutenção das práticas sociais, conforme necessário para garantir sua liberdade e seus objetivos individuais. Essas práticas sociais necessárias para alcanças a liberdade são, na visão de Hegel, a base adequada e o conteúdo da lei estatutária.¹⁶⁹

O Estado é o ápice da evolução na *Eticidade* porque somente no Estado o homem tem existência racional e a racionalidade é substancialmente ligada ao interesse do todo. Somente no todo, no pensamento voltado para o universal o indivíduo é livre. Os estágios anteriores de desenvolvimento autoconsciente, família e sociedade civil-burguesa, agem como degraus no progresso da realização do divino que se concretiza no Estado e este divino não é o soma dos dois momentos enquanto totalidade no povo. Todo esse progresso, apesar de ocorrer

¹⁶⁸ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §258.

¹⁶⁹ WESTPHAL, Kenneth. p. 284.

a partir de momentos de negatividade, carrega em si uma conservação que se desenvolve a partir de cada um dos momentos da formação da Eiticidade. Todavia, no Estado

É por isso que o Estado tem algo divino aos olhos de Hegel. A fim de efetuar a realização de Deus (do Espírito), o homem tem de chegar a uma visão de si mesmo como parte de uma vida mais ampla, e isso requer que, como um ser vivo, ele seja, de fato, integrado a uma vida mais ampla. O Estado é a expressão real dessa vida universal que é a corporificação necessária (não seria inapropriado dizer a base material) para a visão do Absoluto. Em outras palavras, é essencial ao progresso de Deus no mundo que o Estado seja¹⁷⁰.

A referida teoria rompe tanto com a concepção contratualista e atomista qual afirmam o homem como causa do Estado e tal se deve à abrangência de alcance que Hegel pretende atingir com sua tese, pois, ao considerar o divino como causa, a sujeição do homem se torna mais forte: ele se identifica com o todo e, ao fazê-lo, sente sua obrigação de subserviência em relação ao Estado a ponto de morrer por ele¹⁷¹, o que marca o reconhecimento do altruísmo universal do indivíduo no Estado. É na guerra, por exemplo, que o altruísmo se releva de forma mais explícita, pois o indivíduo abandona as esferas particulares da família e da propriedade em prol de um bem comum. O pensamento, para Hegel, progride do conceito do indivíduo para o universal e este progresso consiste em ultrapassar a vontade que só existe para si para a vontade universal. A formalização da universalidade é a sociedade civil, a sociedade da liberdade de propriedade. No entanto Hegel concilia a liberdade do indivíduo com a autoridade do Estado. De acordo com Marcos Müller,

Na dialética da auto pressuposição, o Estado se engendra e se institui, primeiro, como espaço público-político da liberdade racional dos cidadãos e da realização plena dos seus interesses particulares no interesse universal, identidade esta que constitui o fim e o conteúdo do Estado em geral¹⁷².

Nesse sentido, Hegel concilia liberdade do indivíduo e autoridade do Estado inserindo ambos no mesmo contexto. O Estado hegeliano não é autoritário, sua autoridade não consiste em ser arbitrário, mas em organizar racionalmente leis que permitam com que os indivíduos exerçam sua liberdade de maneira universal. O Estado é a totalidade, é a manifestação da Ideia do Espírito na realidade efetiva. Ademais, o Estado é parte do plano da

¹⁷⁰ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. p. 96.

¹⁷¹ ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. p. 424.

¹⁷² HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Terceira parte: O Estado*. p. 15.

Razão universal para a realização da liberdade através da história. Em Hegel, há de se considerar sempre o progresso, a evolução. Mesmo os episódios históricos que parecem, no momento, prejudicar a liberdade da sociedade, pois a razão age sempre, até mesmo quando ela parece ter se retirado, o que fica a trabalho da astúcia da razão. No entanto, os homens, que trabalham para a Razão, não possuem a consciência desse trabalho. De acordo com Taylor,

Para Hegel, o homem nunca tem clareza do que está fazendo num momento dado, pois a atuação não é simplesmente o homem. Nós todos somos enredados como agentes num drama que não entendemos realmente. Somente quando terminado entendemos o que estava acontecendo o tempo todo. A coruja de Minerva voa ao cair da noite¹⁷³.

A humanidade segue, assim, um plano racional. Todavia, sabe-se da necessidade da autoconsciência da liberdade para a realização da mesma e o fato de os indivíduos não estarem conscientes do plano da Razão não elimina essa necessidade. A subjetividade universal parte da autoconsciência individual para atingir a liberdade através do Estado. Segundo Hegel,

O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o reconduz para a unidade substancial e, assim, mantém essa nele mesmo¹⁷⁴.

O Estado é, portanto, unidade universal que comporta a subjetividade de maneira objetiva, como organismo. “Esse organismo é o desenvolvimento da Ideia até suas diferenças e até a efetividade objetiva delas¹⁷⁵”, que é a conservação dos interesses particulares de maneira universal e consciente, pois o Estado sabe o que ele quer em sua universalidade e o sabe porque é “a vontade divina enquanto espírito presente¹⁷⁶”. Através de sua ação limitadora baseada em um código normativo, o indivíduo constitui-se como sujeito livre em um contexto universal, o de sociedade. Entretanto, alguns problemas interpretativos do pensamento hegeliano tendem a entender sua concepção como autoritária e arbitrária, uma vez que Hegel afirma a soberania do Estado e o vê como expressão de uma ordem cósmica, além do fato de que ele não afirma a democracia como a melhor forma possível de governo, mas sim a monarquia constitucional que reja um “Estado forte”. O problema de Hegel, em relação à democracia, é, segundo Charles Taylor,

¹⁷³ TAYLOR, C. Hegel e a sociedade moderna. P. 154.

¹⁷⁴ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §260.

¹⁷⁵ *Ibid.* §269.

¹⁷⁶ *Ibid.* §270.

[...] o seguinte: a ideologia moderna da igualdade e da participação total conduz a uma homogeneização da sociedade. Isso desliga os homens de suas comunidades tradicionais, mas não pode substituí-las como foco de identidade. Ou, melhor, só pode substituí-las como tal foco sob o ímpeto do nacionalismo militante ou de alguma ideologia totalitarista que depreciaria ou até mesmo esmagaria a diversidade e a individualidade. Seria um foco para alguns e reduziria os outros à alienação muda. Hegel enfatiza constantemente que a unidade coesa da cidade-estado grega não pode ser retomada no mundo moderno que conheceu o princípio da liberdade individual¹⁷⁷.

Enquanto parte da Filosofia do Espírito, o Estado se insere no momento do Espírito Objetivo, o segundo momento da Filosofia do Espírito estruturado no sistema filosófico que Hegel dispõe na *Enciclopédia*. Ora, o segundo momento, no movimento dialético hegeliano, é o momento da negatividade. Sendo o Espírito Subjetivo o momento de imediatidade, o Estado se constitui no momento da negação da subjetividade, o momento de superação que, todavia, conserva o indivíduo enquanto uma pessoa de direito. Essa negatividade do Estado tem a sua efetividade na legislação, o desenvolvimento da liberdade a partir do negativo da limitação. É somente a partir desse momento da negatividade das leis que a formação do *Geist* hegeliano atinge o seu télos, o Espírito Absoluto. O Estado é afirmado por Hegel em termos de “totalidade viva” e “unidade real”¹⁷⁸, segundo o qual,

A individualidade é a primeira e a máxima determinação invasora na organização do Estado. Só pelo poder governativo e em virtude de ele compreender os negócios particulares, entre os quais se conta igualmente a função legisladora, também ela particular, por si abstrata, é que o Estado é uno. – Essencial aqui como em toda a parte, e a única verdadeira, é a relação racional do lógico, face à relação extrínseca do entendimento, que chega somente à subsunção do singular e do particular no universal. O que desorganiza a unidade do logicamente racional desorganiza também a realidade efetiva.¹⁷⁹

Uma vez que, segundo consta a Doutrina do Ser da *Ciência da Lógica*, “não existe nada, nada no céu, ou na natureza, ou no espírito, ou seja lá onde for, que não contenha igualmente a imediatidade, bem como a mediação”¹⁸⁰, Hegel deixa claro na *Enciclopédia* que a questão da escolha da constituição monárquica é também uma questão lógica, tal qual toda a efetividade. O monarca é a determinação enquanto unidade dos momentos, a “unidade que tudo

¹⁷⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel*. p. 147

¹⁷⁸ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. §541.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica – 1. A doutrina do ser*. p. 70.

compenetra”¹⁸¹ Todavia, se considerarmos o contexto histórico no qual Hegel se insere, conseguiremos nos situar no propósito de Hegel ao indicar a constituição monárquica como a constituição do Estado e não a democrática. Como sabiamente indica Marcuse, os motivos da defesa monárquica de Hegel vão além da questão lógica. Marx, por sua vez, não parece não visualizar o contexto histórico defendido por Marcuse.

2.3. A MONARQUIA CONSTITUCIONAL E A ACUSAÇÃO DE MISTICISMO LÓGICO NA TEORIA HEGELIANA DE ESTADO

A teoria de Estado de Hegel é uma expressão da sua Lógica e não o contrário, como denuncia Marx. E, conhecendo o propósito do sistema hegeliano e toda a condição da Prússia na qual se encontrara, sabemos, assim como Marx também o soubera, que não poderia ser diferente. A *Filosofia do Direito*, como Hegel devidamente apresenta em seu Prefácio, tem como tema principal não a teoria do Estado e sim a ciência (*Wissenschaft*), “pois é da ciência que se trata e, na ciência, o conteúdo está ligado essencialmente à forma”¹⁸². Devemos ter em mente que o objetivo de Hegel é “arrancar a filosofia da vergonhosa decadência em que ela se mergulhou” e, para tanto, Hegel lança mão da “maneira filosófica de progredir de uma matéria a outra e de demonstrá-la cientificamente”. Nessa demonstração, o Estado se torna uma espécie de ferramenta, uma parte da formação do todo que “repousa no espírito lógico”¹⁸³ e, assim, até mesmo a parte material da estrutura hegeliana de Estado tem sua fundação neste espírito lógico. Hegel afirma que

A ideia efetiva, o espírito que se cinde a si mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil-burguesa, enquanto sua finitude, a fim de ser, a partir de sua idealidade, espírito efetivo infinito para si, com isso reparte nessas esferas o material dessa sua efetividade finita, os indivíduos enquanto multidão, de modo que essa repartição aparece no [indivíduo] singular, mediada pelas circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria de sua determinação.¹⁸⁴

¹⁸¹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*. §542.

¹⁸² HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. p. 32.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibidem*. §262.

Como bem interpreta Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, família e sociedade civil são “*conditio sine qua non*” do Estado, sua “força motriz”.¹⁸⁵ Todavia, os “indivíduos enquanto multidão”, i.e., família e sociedade civil são a sua matéria “na medida em que contêm, eles mesmos, naturezas espirituais”.¹⁸⁶ Nesse sentido, “a divisão entre família e sociedade civil é ideal, isto é, necessária, pertence à essência do Estado; [...] são partes reais do Estado, existências espirituais da vontade”.¹⁸⁷ Os indivíduos da multidão possuem sua “autoconsciência essencial nas instituições”¹⁸⁸ e as, instituições, por sua vez, “fazem a constituição, isto é, a base desenvolvida e efetivada no particular e são, por isso, a base firme do Estado e [...] os pilares da liberdade pública”.¹⁸⁹

O problema deste posicionamento, segundo Marx, é que “família e sociedade civil são os pressupostos do Estado, os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte”¹⁹⁰ e, doravante, “o fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico”.¹⁹¹ Por esta razão, toda a estrutura constitucional que compõe a racionalidade do Estado hegeliano estaria comprometida pela “Santa Casa da Lógica”¹⁹² e a estrutura real racional deste Estado se apresentaria como mero formalismo.¹⁹³ Ora, a forma de Estado defendida por Hegel é a Monarquia Constitucional, a realização do Conceito.

Num primeiro momento, é difícil conciliar as ideias progressistas e liberais de Hegel a uma forma de governo vista como retrógrada e conservadora na Europa democrata pós Revolução Francesa. Entretanto, é importante termos em mente que a forma monárquica de Hegel não possui qualquer aspiração autoritária ou absolutista. O Estado de Hegel é a realização da liberdade e, para Hegel, essa liberdade somente pode ser realizada através de um indivíduo: o príncipe. Este príncipe, por sua vez, realiza a liberdade ao seguir as leis.

Essa defesa não é arbitrária. Hegel pensa o Estado a partir da Monarquia Constitucional em resposta ao desafio da Revolução Francesa de reorganizar o estado e a sociedade a partir de bases racionais, do progresso do conhecimento. Segundo Hegel, a Monarquia Constitucional é a única forma racional que a época dispunha. As instituições políticas e sociais buscavam, na Revolução, um ajustamento à liberdade e aos interesses dos

¹⁸⁵ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. p. 36.

¹⁸⁶ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §264.

¹⁸⁷ MARX, Karl. *Ibid.*

¹⁸⁸ HEGEL, G.W.F. *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibidem*. §265.

¹⁹⁰ MARX, Karl. *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibidem*. p. 37.

¹⁹² *Ibidem*. p. 42.

¹⁹³ *Ibidem*. p. 136.

indivíduos. Este desafio somente poderia ser vencido devido à racionalidade de uma sociedade, com a realização e o progresso da razão. Enquanto na França buscava-se a realização da liberdade, na Alemanha o baixo desenvolvimento econômico permitiu aos idealistas alemães uma concepção ideal de liberdade, de sociedade racional. É nesse contexto em que se encontra Hegel¹⁹⁴.

Ademais, a Revolução Francesa e as consequências de que dela surgiram fizeram com que se consolidasse, em Hegel, o pensamento de que a monarquia constitucional é a melhor forma de governo possível. Isso porque a democracia advinda de Robespierre implicava excessos, violências, guilhotinas¹⁹⁵. Hegel não recusou a democracia por pura arbitrariedade, por defender um modelo político autoritário. Pelo contrário, Hegel propõe um modelo governamental em que a razão seja o princípio basilar do Estado e essa razão, em uma monarquia constitucional, dá-se na própria Constituição, que busca garantir a liberdade dos indivíduos de maneira geral, ou seja, as leis fazem a racionalidade do Estado.

Esta característica de obediência legislativa é fundamento de toda forma de Estado que se assegura livre e, dessa maneira, não causa nenhum questionamento sobre o motivo de Hegel a sustentar. A questão que surge, porém, se dirige ao porquê de essa legislação ser configurada em uma Monarquia e não em uma Democracia. Aclamada pelos entusiastas de 1789 e desprezada por Hegel, a Democracia parece, de fato, assegurar a liberdade, uma vez que garante direitos. Hegel, no entanto, o alto preço da violência de Robespierre nos anos de Terror consolidam no sttugarita uma visão de governo selvagem e desordenado, o que causa, na verdade, o oposto da liberdade e, conseqüentemente, um mau governo e uma vida ruim. A Fábula das Abelhas de Bernard Mandeville, texto que influenciou o pensamento de Adam Smith e, portanto, também o de Hegel, e inicia seu prefácio com um texto que lança luz ao Estado racional hegeliano. O inglês arcaico de Mandeville expressa de maneira poética o que Hegel defenderá criticamente cerca de um século depois.

Spacious Hive well stocks with Bees,
That liv'd in Luxury and Ease;
And yet as fam'd for Laws and Arms,
As yielding large and early Swarms;
Was counted the great Nursery
Of Sciences and Industry.
No Bees had better government,
More fickleness, or less Content:

¹⁹⁴ MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. P. 30.

¹⁹⁵ HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. P. 17.

They were not Slaves do Tyranny,
Nor rul'd by wild Democracy;
But Kings, that could not (get) wrong, because
Their power was circumscrib'd by Laws.¹⁹⁶

Admirador declarado de grandes monarcas como Alexandre, Frederico Guilherme e Napoleão – a própria “Razão a cavalo” ou a “alma do mundo”.¹⁹⁷ Hegel via nesses indivíduos históricos o agir direto da Razão e, conseqüentemente, a realização da liberdade e do Espírito, principalmente ao se tratar de Napoleão, um herói ao seu tempo. Segundo Marcuse,

Hegel saw Napoleon as the historical hero fulfilling the destiny of French Revolution; he was, thought Hegel, the one man able to transform the achievements of 1789 into a state order and to connect individual freedom with the universal reason of a stable social system. It was not an abstract greatness he admired in Napoleon, but the quality of expressing the historical need of the time. [...] Napoleon had to a large extent crushed the vestiges of feudalism in Germany. The Civil Code was introduced in many parts of the former German Reich.¹⁹⁸

O próprio estado de Wittenberg havia se tornado independente graças à Napoleão¹⁹⁹. Ao eliminar os vestígios do feudalismo na Alemanha, Napoleão trata de realizar a tarefa histórica da Razão ao fazer a transição do Antigo Estado do *Ancient Régimé* para o Novo Estado Moderno. Estado este que, diferente do feudal, é construído na unidade entre os interesses particulares e gerais. Este Estado, que é a própria teleologia da liberdade, somente pode realizar a liberdade na unidade da pessoa do monarca²⁰⁰. Todavia, o Estado hegeliano não dispõe de apenas um poder, mas de três. Expressos no §273 da *Filosofia do Direito*, são eles:

- a) o poder de determinar e fixar o universal – o poder legislativo;
- b) a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares sob o universal – o poder governamental;
- c) a subjetividade enquanto última decisão da vontade, o poder do príncipe, - no qual os poderes distintos são reunidos em uma unidade individual, que é assim o ápice do todo, - a monarquia constitucional.²⁰¹

Esta divisão, como pode-se notar, quebra com a tradicional tripartição dos poderes de Montesquieu ao deixar de fora o poder judiciário para colocar no lugar o poder do

¹⁹⁶ MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees*. London: J. Tonson, 1724. p. 1.

¹⁹⁷ MARCUSE, Herbert. *Reason and Revolution*. p. 170.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Ibidem. p. 173.

²⁰⁰ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §273.

²⁰¹ Ibid.

príncipe. Hegel atribui o poder judiciário à sociedade-civil burguesa porque é se trata da parte que lida com o direito privado. Os poderes que tratam das questões universais do direito público são situados na esfera do Estado. A Monarquia Constitucional, como o próprio nome indica, é estruturada a partir de uma constituição. Sob este aspecto da legalidade, a Monarquia hegeliana mostra-se contrária aos princípios monárquicos autoritários e afirma-se, justamente, em oposição às arbitrariedades. Todavia, conforme Hegel,

A disposição de espírito toma seu conteúdo determinado particularmente dos diversos aspectos do organismo do Estado. Esse organismo é o desenvolvimento da ideia até suas diferenças e até a efetividade objetiva delas. Esses diferentes aspectos são assim os diversos poderes, e as ocupações e atividades deles, através dos quais o universal se produz e, no caso visto que eles são determinados pela natureza do conceito, de maneira necessária, e igualmente visto que sua produção é pressuposta, se conserva; - esse organismo é a constituição política.²⁰²

Ou seja, não só a matéria do Estado enquanto família e sociedade civil é determinação do Conceito, mas, também, a divisão dos poderes, o que insere todas as determinações estatais em um. A constituição política é o organismo do Estado e este organismo é fruto da Ideia, o que insere a estrutura interna no mesmo âmbito criticado pelos jovens hegelianos. Ao mesmo tempo, o organismo, devido ao seu esqueleto teórico regulamentar, tem o poder legislativo como uma “parte da constituição” que a “ultrapassa” uma vez que “o poder legislativo é o poder de organizar o universal”²⁰³. Marx, ao interpretar Hegel, argumenta que

A constituição é “*pressuposta*” ao poder legislativo; ela se encontra, “por isso, em si e para si, fora de sua determinação direta”. “Mas” – mas ela “obtem” “seu desenvolvimento ulterior” “no aperfeiçoamento das leis” e “no caráter progressivo dos assuntos universais do governo”. Quer dizer, portanto: diretamente, a constituição se encontra fora do domínio do poder legislativo, mas, indiretamente, o poder legislativo modifica a constituição. Ele faz, por um desvio, o que ele não pode e não deve fazer de forma direta. Ele a decompõe *en detail*, porque não pode modificá-la *en gros*. Faz segundo a natureza das coisas e das relações o que não devia fazer segundo a natureza da constituição. Faz *materialmente*, de fato, o que ele não faz *formalmente, legalmente, constitucionalmente*”.²⁰⁴

²⁰² Ibidem. §269.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid. Grifos originais mantidos.

O questionamento levantado por Marx, então, é se a constituição deve pertencer ao poder legislativo e a primeira suposição é: “o poder legislativo fez a revolução francesa²⁰⁵”. Com isso, quer dizer que é o legislativo quem apresenta o papel dominador em relação à lei. Entretanto, “o poder legislativo não faz a lei, ele apenas a descobre a fórmula²⁰⁶”, afirma Marx. “A colisão entre o poder legislativo e a constituição é apenas um conflito da constituição consigo mesma, uma contradição no conceito da constituição²⁰⁷”. Entretanto, isso ocorre porque, em Hegel,

O poder legislativo concerne às leis como tais, na medida em que elas carecem de contínua determinação ulterior e os assuntos internos são totalmente universais segundo o seu conteúdo. Esse poder é, ele mesmo, uma parte da constituição que lhe é pressuposta e reside, nessa medida, em si e para si fora de sua determinação direta, mas recebe seu desenvolvimento posterior na formação contínua das leis e no caráter progressivo dos assuntos universais do governo.²⁰⁸

As leis, em um Estado racional, não podem ser estáticas, positivas. Elas necessitam de constante ajuste e adequação. Para tanto, um código deve ser constantemente reavaliado. Para tanto, o poder legislativo do Estado hegeliano é bicameral: composto pela câmara alta (casa legislativa dos nobres) e câmara baixa (casa legislativa dos burgueses). É possível fazermos uma analogia entre a teoria das câmaras de Hegel e o Congresso Nacional, no qual a Câmara dos Deputados representa os interesses do povo e o Senado representa os interesses do Estado. O poder legislativo é o poder responsável por trazer o povo para o Estado e, assim, fazer a mediação entre os dois extremos através da representação.

A representação é, segundo Hegel, a única maneira de inserir o povo no Estado porque o povo é o Espírito que não sabe o que quer²⁰⁹ e, desta maneira, necessita que alguém o represente e pense por ele de modo que se realize a vontade universal. “O Espírito que sabe o que quer é a substância do Estado”. Tal substância é o elemento estamental cujo papel é mediar povo e Estado, ou seja, o povo e o príncipe, e isso dá-se a partir dos deputados. Hegel considera ao mesmo tempo em que desconsidera a opinião pública porque entende que o povo deve constituir sua parte no Estado de modo a formar com ele uma unidade. Entretanto, Hegel vê como problemática a consciência política das massas uma vez que o indivíduo comum não

²⁰⁵ Ib. Ibid. P. 81.

²⁰⁶ Ib. Ibid. P. 82.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ HEGEL, Wilhelm Friedrich. FD. §298.

²⁰⁹ Ibidem. §301.

consegue pensar na totalidade, nas necessidades do universal. Este é um dos motivos pelo qual Hegel desconsidera a Democracia. Entretanto, o maior motivo para esta desconsideração concentra-se na seguinte questão: Hegel considera falsa a Democracia disposta pelos movimentos

Enquanto Marx, em 1843, lê a defesa da Monarquia Constitucional como resultado místico de um Estado divinizado por Hegel, alguns marxistas como Marcuse entendem que o leitor que desconsidera a situação histórica tanto da Prússia quanto da Europa dos tempos de Hegel e não se atenta aos seus desenvolvimentos políticos e sociais²¹⁰ pode perder a real justificativa pela qual Hegel deixa de optar pela Democracia. Divinizado ou social, o Estado hegeliano possui características paradoxais e algumas delas constituem, segundo Marx, verdadeiras antinomias. A maior delas consiste na conciliação entre a necessidade externa e o fim imanente do Estado.²¹¹

Este Estado é fim imanente do indivíduo e de si mesmo. Enquanto efetividade, é o mais alto grau de razão que a pessoa atinge enquanto ser pertencente a uma comunidade. O problema é que, como o Estado é o fim imanente do indivíduo e, conseqüentemente, da sociedade, parece, em alguns momentos, que a família e a sociedade civil se perdem. Todavia, em Hegel não se trata de perda, mas de desenvolvimento dialético e, portanto, de organicidade na qual o momento negativo do Estado é uma produção, um movimento de criação de um novo momento que, enquanto orgânico, implicará um outro. Esse processo envolve não somente o Espírito Objetivo como também toda a vida, dos processos lógicos aos naturais. A vida em sua totalidade é o próprio movimento dialético de superação e criação de algo novo. Para Marx,

Em Hegel, a negação na negação não é a afirmação da verdadeira essência, precisamente mediante a negação da essência aparente, mas a confirmação da essência aparente ou da essência estranhada de si em sua negação ou a negação dessa essência aparente enquanto uma essência objetiva, habitando fora do homem e independente dele, e sua transformação no sujeito. Um papel peculiar desempenha, por isso, o suprasumir (das *Aufheben*), onde a negação e a conservação, a afirmação (*Bejahung*) estão ligadas. Assim, por exemplo, na filosofia do direito de Hegel, o direito privado suprasumido = moral, a moral suprasumida = família, a família suprasumida = sociedade civil (*Bürgerliche Gesellschaft*), a sociedade civil suprasumida = Estado, o Estado suprasumido = história mundial. Na realidade (*Wirklichkeit*) continuam subsistindo direito privado, moral, família, sociedade civil, Estado etc.; apenas se tornaram momentos do movimento.²¹²

²¹⁰ MARCUSE, Herbert. *Reason and Revolution*. p. 179.

²¹¹ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013. P. 34.

²¹² MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. p. 130.

Neste ponto, o momento posterior no qual a filosofia marxiana se apresenta em relação à hegeliana se mostra de maneira clara quando verificamos a crítica expressa por Marx na Introdução da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: “seu defeito fundamental pode ser assim resumido: ele acreditou que poderia realizar a filosofia sem suprimi-la”.²¹³ Marx acredita que “a crítica da filosofia especulativa não desagua em si mesma, mas em tarefas para cujas soluções há apenas um meio: a prática”²¹⁴. Nesse sentido, a superação teórica da filosofia especulativa defendida por Hegel é defendida por Marx em termos de realização de uma filosofia que negue a até então existente, da negação da “filosofia como filosofia”²¹⁵ para que a Alemanha possa, finalmente, dar mais um passo em direção à emancipação humana e “a única libertação praticamente possível da Alemanha é a libertação do ponto de vista da teoria que declara o homem como o ser supremo do homem”.²¹⁶

Ao declarar “o homem como supremo do homem”, Marx transfere a autoconsciência da liberdade da filosofia negativa e teórica para uma autoconsciência que é palpável e prática: a consciência do proletariado. Para tanto, num primeiro momento afirma a Democracia para um ano depois, em 1844, discutir o liberalismo econômico e apresentar ao mundo as suas ideias contrárias à propriedade privada com a defesa da tese de que estas causam o estranhamento do reconhecimento do ser da humanidade. Neste momento da argumentação, Marx usa da mesma estratégia de convencimento de Hegel. Ao defender o fim da história para convencer a Prússia de seu desenvolvimento consciente e, conseqüentemente, da necessidade de uma constituição racional que garanta a liberdade dos prussianos, Hegel não afirma, de fato, um fim da história, mas faz da sentença um argumento. Do mesmo modo, Marx é consciente de que a Monarquia Constitucional de Hegel não é simplesmente uma defesa lógica e arbitrária, mas utiliza-se da afirmação para convencer da necessidade da Democracia.

²¹³ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. p. 157.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibidem. p. 162.

CAPÍTULO 3. PENSAMENTO NEGATIVO E AÇÃO

Se tivéssemos de apontar apenas um aspecto que determinasse todo o locus da filosofia hegeliana, este aspecto certamente seria o pensamento. O movimento que perpassa o entendimento e estrutura o negativo racional para, posteriormente, desenvolver o especulativo ou positivo, também racional²¹⁷, mostra seus momentos lógicos na organicidade da vida, nos momentos dialéticos que a própria realidade nos apresenta enquanto parte de um todo que representa. Uma vez que a vida, tal qual o pensamento, é, efetivamente, movimento dialético, as mudanças históricas seguem um télos, que progride no palco da história, visando realizar a liberdade e, doravante, permitir que o Espírito volte a si. Toda estrutura empírica do real carrega em si e para si essa carga racional da qual deriva a experiência intelectual e, nesse sentido, a divisão da Lógica hegeliana conversa com a estrutura social do desenvolvimento da história nessa grande missão de efetivar a liberdade e, ao mesmo tempo, permitir que a Razão retorne a si.

²¹⁷ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*. §79.

Assim, enquanto mantivermos a nossa mente focada no objetivo libertário da filosofia de Hegel e fizermos sempre a identificação entre Espírito e liberdade, a libertação da humanidade a partir da consciência se mostrará uma meta muito clara e toda acusação de misticismo perderá a força de ser. Nesse sentido, o que Marx chama de “Santa Casa da Lógica” nós lemos como a mais bela e sensata ferramenta sistemática de restauração do pensamento filosófico de nível científico. Os “momentos de todo o lógico-real”²¹⁸ dos quais nos orienta Hegel na *Enciclopédia* explicam clara e distintamente, se pudermos nos utilizar do vocabulário metodológico científico cartesiano, que a Lógica que inicia na substância e pretende o conceito²¹⁹, cumpre a função ontológica e metafísica de impedir a decadência da *Wissenschaft*.

Deste intento, “o momento dialético é o próprio suprimir-se de tais determinações finitas e a sua transição para as opostas”²²⁰. O momento dialético é, no silogismo orgânico hegeliano, movimento motor, o termo médio que, enquanto força motriz, é responsável pela suprassunção do momento particular do “pensar enquanto entendimento”²²¹ em vista do alcance do momento universal do “[momento] especulativo ou positivo-racional”²²². Este estágio na formação lógica “apreende a unidade das determinações na sua oposição”²²³ enquanto unifica o pensamento concreto, ou seja, este estágio dialético afirmativo é a filosofia especulativa, que conserva o entendimento, mas o eleva ao âmbito racional e especulativo a partir do momento da negação. A filosofia especulativa é a produção que resulta do negativo, ou seja, é o negativo que possibilita o estágio seguinte que, de modo algum, é uma síntese dos anteriores.

Nesse sentido, consideramos extremamente sensata e elucidadora a tradução que Paulo Meneses faz de *das Aufheben* entendendo e respeitando a organicidade do movimento lógico do qual o dialético faz parte. A suprassunção indica algo que é superado, mas que é, todavia, mantido. Se traduzimos *das Aufheben* por suprimir, como o faz Artur Morão em sua edição utilizada por nós da *Enciclopédia*, não conseguimos apreender esse movimento orgânico e contínuo do sistema hegeliano; ao contrário, caímos na antiga estaticidade da leitura “tese, antítese e síntese” que filósofos como Bertrand po fazem.²²⁴ Essa interpretação impossibilita

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibidem. §83.

²²⁰ Ibidem. §81.

²²¹ Ibidem. §80.

²²² Ibidem. §82.

²²³ Ibid.

²²⁴ RUSSEL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental, Livro III*. Tradução de Hugo Langone. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015. p. 296.

adentrarmos à totalidade do sistema que nos mostra que “ser e não ser é o mesmo”.²²⁵ Problema, aliás, que o próprio Hegel já antecipadamente debate ao constatar as acusações de inconsistência provenientes dos “jovens e homens plásticos”²²⁶, na medida em que

O que mais chama a atenção na maioria das objeções e ataques aos primeiros conceitos e proposições da lógica, o ser e o nada e o devir, como aquilo que, sendo uma determinação simples, contém incontestavelmente – a análise simples mostra isso – aquelas duas determinações como momentos. A profundidade parece exigir investigar antes de tudo o início como o fundamento sobre o qual tudo é construído, até não progredir até ele ter se demonstrado firme; antes pelo contrário se isso não é o caso, tudo o que ainda se segue deve ser rejeitado.²²⁷

Em Hegel, a ciência e contestação se estruturam enquanto unidade em um todo lógico que pretende a construção de uma realidade da qual o pensamento é causa. Essa construção exige um processo histórico no qual a *Bildung* da cultura (*Kultur*) e o pensamento crítico especulativo se relacionam de forma mútua. A cultura, esse pensar com a consciência do singular na forma de uma universalidade, é reconhecimento universal. E este reconhecimento tem base moral e, por este motivo, religiosa. Para tanto, Hegel considera a atividade do pensamento especulativo e incorpora tal consideração em sua grande meta de vida, que caminha lado a lado com a sua meta filosófica: tornar a Prússia autoconsciente de sua liberdade e, conseqüentemente, livre. Para alcançar a autoconsciência, Estado e religião são, em Hegel, momentos necessários.

3.1. A CRÍTICA DA RELIGIÃO E O SUJEITO INVERTIDO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HEGEL

A religião é um assunto que sempre esteve no cerne da filosofia de Hegel. Dos tempos de juventude à maturidade, a tentativa de explicar conceitos religiosos se mostram constantes implícita ou explicitamente. Isso se deve tanto ao desenvolvimento histórico da consciência religiosa como um todo quando especificamente ao papel da Reforma e do luteranismo no pensamento da Prússia de Hegel. O protestantismo no mundo moderno é o ponto chave de um quadro histórico que assimila o surgimento do *bourgeois* com a liberdade de

²²⁵ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. p. 89.

²²⁶ *Ibidem*. p. 41.

²²⁷ *Ibid.*

escolha cristã e, nesse sentido, indica a construção da cultura religiosa como fator determinante para os quadros econômicos e políticos da sociedade. Ademais, a “profunda Alemanha” e, assim também Hegel, somente poderiam partir da ordem do ser espiritual ou intelectual para o material ou social.

Hegel percebe que a transição do *citoyen* para o *bourgeois* se dá em termos de uma *Bildung* que é, basilarmente, religiosa. Tanto que chega a sustentar, em 1830, no discurso do tricentenário da Confissão de Augsburgo, que o início da Modernidade é causado pela Reforma e não pela Revolução Francesa. O fato é que Hegel não posiciona, em seu sistema, a religião no alto nível do Espírito Absoluto, somente abaixo da Filosofia, de maneira arbitrária. A Religião Revelada, que Hegel defende, é manifestação imediata do Espírito na consciência humana em termos de sociedade, de totalidade. A Religião é, depois da Arte, um passo da determinação lógica da essência, que se desenvolve com a história do mundo. Desse modo,

A filosofia da religião tem de discernir a necessidade lógica no progresso das determinações da essência, conhecida como o absoluto; a tais determinações correspondente, antes de mais nada, o tipo de culto, como, além disso, a autoconsciência mundana, a consciência do que é a suprema determinação do homem e, portanto, a natureza da eticidade de um povo, o princípio de seu direito, da sua liberdade real e da sua constituição, e ainda da sua arte e ciência, correspondem ao princípio que constitui a substância de uma religião. Que todos estes momentos da realidade efetiva de um povo constituam uma totalidade sistemática e um único espírito os produza e imprima, tal discernimento subjaz a um outro, segundo o qual a história das religiões coincide com a história do mundo.²²⁸

Ao relacionar a história das religiões à história do mundo, Hegel insere Religião e Estado no mesmo contexto. Hegel entende o quanto as ideias produzem efeito no mundo e, doravante, é ciente do papel da religião no processo de formação da consciência dos indivíduos e, conseqüentemente, dos povos. Neste sentido, vê na Religião Protestante a possibilidade da libertação dos dogmas inquisitivos da Igreja Católica. É inequívoco que os pontos referidos por Hegel na crítica que faz ao catolicismo se constituem, substancialmente, a partir do critério da materialização da substância infinita de Deus na hóstia e questões referentes à doutrina. Todavia, o problema central da Igreja Católica, para Hegel, não é pormenorizado em detalhes da doutrina, mas sim da própria doutrina, da censura. O que deveras aterroriza Hegel e toda a sua meta de realização da filosofia da liberdade é, dentre outras censuras, o *Index Librorum Prohibitorum*.

²²⁸ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. §562.

A Reforma dá início à Modernidade porque a liberdade se manifesta na própria composição das noventa e cinco teses de Lutero. Aqui, é pouco relevante se Hegel concorda ou não com os conteúdos das teses, se há a aceitação de cada contestação de Lutero a respeito das indulgências, mas o fato de tais contestações existirem. Nas teses estão contidos o espírito de negação da realidade posta, todo o enfrentamento de uma estrutura pré-estabelecida. As teses são o momento da negatividade que prepara a humanidade para um novo estágio da história, o da liberdade religiosa. E vale notar que Lutero não escreveu as teses objetivando a revolução popular que se desenvolveu na Reforma, Lutero nunca foi um revolucionário. As teses foram escritas para um debate acadêmico que, segundo Martin Brecht, teria ocorrido na Universidade de Wittenberg.²²⁹ Lutero poderia bem ser categorizado como exemplo de “indivíduo histórico universal”²³⁰ hegeliano que, apesar de não ser consciente dos objetivos da Ideia, é um instrumento para que ela se realize. Ademais, o fato de as teses terem sido escritas visando o debate acadêmico expressa por si a negatividade progressiva da academia.

A Reforma Protestante é, tal qual a expressão lógica do momento da essência, a negatividade da realidade dominante imposta pela Igreja Católica, que se concretiza a partir de uma formação gradual, lenta. Neste sentido, o trabalho de Hegel envolve o desenvolvimento dessa marcha de formação, com o intuito de atingir a religião de modo crítico e, com isso, chegar na filosofia especulativa. Tanto a religião quanto a Filosofia possuem o objetivo de conhecer Deus. Todavia, o deus hegeliano, apesar de toda a sua roupagem cristã, não é o Deus cristão, mas um deus lógico. Vejamos o contexto da problemática da religião a partir da crítica efetuada por Marx.

É de maneira perspicaz que Marx acentua que “na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica”²³¹. É assim que Marx inicia sua introdução à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, indicando o *locus* da teoria hegeliana de Estado a ser por ele criticada: a Monarquia Constitucional, que possui relação intrínseca com o protestantismo e é uma necessidade que se desdobra do Conceito²³². Segundo Hegel, “o Estado é a vontade divina enquanto espírito presente, desdobrando-se em figura efetiva e organização de um mundo²³³” e “a religião é a relação com o absoluto, na forma

²²⁹ BRECHT, Martin. *Martin Luther: his Road to Reformation 1483 - 1521*. Translated by James L. Schaaf. Philadelphia: Fortress Press, 1985. p. 199.

²³⁰ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 32 – 33.

²³¹ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. p. 151.

²³² TAYLOR, Charles. *HEGEL*. p. 478.

²³³ HEGEL, Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. §270, nota.

de sentimento, da representação, da fé, e em seu centro que contém tudo, tudo é apenas acidental, também evanescente²³⁴”.

Marx enfatiza que “o passado revolucionário da Alemanha é teórico - é a Reforma. Assim como outrora a revolução começou no cérebro de um monge, agora ela começa no cérebro do filósofo”²³⁵. Uma vez que Lutero “libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade o homem interior”²³⁶, far-se-á necessária, doravante, a libertação do “homem como o ser supremo do homem” para que a emancipação aconteça.²³⁷ O que Marx pretende é afirmar como humano aquilo que Hegel afirma como espiritual para que a classe trabalhadora, o proletariado, desenvolva a partir da sua consciência de classe aquilo que a autoconsciência da liberdade hegeliana iniciou.

Contudo, deve-se pensar nos motivos pelos quais Hegel não poderia afirmar, assim como Marx fez posteriormente, a emancipação do homem a partir de si mesmo. Hegel precisa do Espírito para a resolução do grande problema filosófico de sua vida, aquele do sujeito e objeto, e precisa da religião para isso, uma vez que a “verdadeira Religião deveria ser capaz de superar a cisão que se abriu entre o homem e o “Positivo²³⁸””. Além disso, a Religião é a consciência finita²³⁹ porque ela se volta para o homem e essa é a marca da transição da revelação do divino em relação à religião pagã dos gregos. Segundo Gérard Lebrun,

Durante muito tempo a Natureza foi o único lugar da revelação do divino. Frágil revelação, quando o homem das religiões primitivas apercebe o divino no sol ou no relâmpago, quando os teólogos, de maneira pagã, tiram argumentos das maravilhas do universo para se elevarem até Deus. Doravante, e essa boa nova percorre a obra de Hegel, Deus não se anuncia mais no céu estrelado; a Heine, que se extasia com a beleza da noite, Hegel murmura: “As estrelas não são nada; o que nelas o homem põe em si o homem põe de si, eis o que é”.²⁴⁰

O acesso ao divino, a Deus, é obtido apenas pelo homem e, nesse momento da discussão, lembrar-se-á o propósito da filosofia hegeliana por nós ressaltado no capítulo primeiro, pois Hegel pretende o conhecimento da coisa-em-si, do Absoluto, do divino. Hegel precisa resolver o problema do dualismo cartesiano que destrói o conhecimento. Nesse sentido,

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibidem. P. 158.

²³⁶ MARX, Karl. Op. Cit. p. 158.

²³⁷ Ibidem. p. 162.

²³⁸ LEBRUN, Gérard. *A Paciência do Conceito*. p. 69.

²³⁹ Ibidem. p. 123.

²⁴⁰ Ibidem. p. 145.

a Religião de Hegel é uma tentativa de conciliar este divino com a ciência filosófica. Ademais, a relação do Cristianismo com a dialética hegeliana, esse “espírito de contradição organizado”²⁴¹, é evidente. A ideia da Santíssima Trindade, que concilia o infinito (Deus) e o finito que é sujeito (Jesus) na figura do Espírito Santo é o que Hegel desenvolve em sua dialética ao permitir a unidade do infinito e do finito (sujeito) na consciência do homem. O Deus hegeliano não é exatamente o Deus cristão. Entretanto, isso não significa que Hegel não seja cristão e é inegável que a estrutura do sistema de Hegel parte do mesmo princípio da Trindade ao unificar dialeticamente o que Descartes divide.

O resultado dessa dialética da consciência humana é o conhecimento do divino a partir do conceito resultante da unidade entre infinito e finito nos momentos dialéticos da *Bildung* da consciência. Formação esta que está diretamente ligada com o progresso da cultura e, conseqüentemente, da religião. O Cristianismo representa tal progresso porque, de fato, revoluciona o caminho de acesso ao divino, trazendo para o mundo do homem o que na religião pagã se dispunha somente na natureza. Enquanto os deuses gregos manifestavam-se na natureza, o Deus cristão manifesta-se no homem. Nesse sentido, o Cristianismo é um importante “passo dado rumo no nascimento do dia do Espírito (*Begeistung*)”²⁴².

É importante lembrarmos que, em Hegel, o caminho é tão importante quanto o fim e, deste modo, o grau hierárquico do desenvolvimento da Ideia não faz do conhecimento anterior inferior ao posterior porque o que está em questão sempre é a totalidade. A Religião, segundo Gérard Lebrun, possibilita a *Aufklärung*, que, por sua vez, se sustenta no reino do entendimento (*Verstand*) e está prestes a realizar a Razão (*Vernunft*) e, conseqüentemente, o conhecimento do Absoluto, do divino. “A *Aufklärung* pretendia aniquilar o conteúdo religioso. Mas, à sua revelia e para nós, fez algo muito melhor: trouxe à luz a deficiência da forma religiosa”.²⁴³

Todavia, o divino e toda a estrutura da progressão histórica mundial que Hegel defende ultrapassa qualquer ideia cristã, seja ela católica ou protestante. Um sistema que defende a realização da consciência universal na consciência humana e, dessa maneira, o pensamento divino no homem, poderia, certamente, ser considerada como herege e sofrer censura na intolerante Prússia da transição do século XVIII para o século XIX. O cenário pós Revolução Francesa e a morte de Frederico II agravam a vigilância prussiana principalmente no domínio religioso. Vigilância e censura estas que explodem nos Decretos de Carlsbad em

²⁴¹ ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 213.

²⁴² LEBRUN, Gérard. Op. Cit. p. 146.

²⁴³ Ibidem. p. 162.

1819. A Prússia dos tempos de Hegel não comportava pensamentos que não condiziam com os seus próprios.

Nesse contexto, Domenico Losurdo defende que a censura e a autocensura sofrida por Hegel interferem na autenticidade de seu pensamento, assim como interferem na de seu antecessor Kant. Essa censura ressaltada por Losurdo é expressa por Kant em uma carta que dirige a Johann Erich Biester, em maio de 1798, quando afirma que “as autoridades podem proibi-lo de ‘dar inteiramente a conhecer seus princípios’, mas é isso – declarava – ‘que fiz até aqui (do que não me lamento de maneira nenhuma)’”²⁴⁴. De Hegel, afirma Losurdo, “não temos cartas tão explícitas. Em compensação, temos testemunhos, indícios e dados significativos”²⁴⁵.

Devemos nos ater a estes dados e indícios ao interpretar a religião e, principalmente, a sua relação com o Estado hegeliano. Vale considerar também a evolução do pensamento de Hegel até a sua maturidade e as mudanças que ocorrem no seu pensamento em relação à religião, embora o problema principal mantenha-se na discussão sobre a positividade da religião já iniciada por Hegel em seus *Escritos Teológicos da Juventude*, os quais sabemos não serem teológicos no seu sentido estrito da palavra, para usar o termo aferido por Shlomo Avineri.

The problems which Hegel does try to confront have far more to do with the historical, social and even economic aspects of religion, with the relationship between types of societies and types of religious belief, and with the political context of religious institutions. It is as an historian and sociologist of religion, as well as a social critic, that Hegel emerges from these manuscripts.²⁴⁶

Por sua vez, as mudanças na religião, segundo Avineri,

Have to be conceived as reflections of changes in the general conditions of the *Zeitgeist*. Religion thus appears as an aspect of a wider historical totality. Following Herder, Hegel refers to this totality as *Volksgeist*, the sum total of socio-cultural institutions which make up what is then colloquially called ‘national character’. Following a tradition which goes back to Bodin and Montesquieu, Hegel maintains that a discussion about religion ins necessarily an enquiry into the general historical conditions affecting a particular group.²⁴⁷

²⁴⁴ LOSURDO, Domenico. *Hegel e a Liberdade dos Modernos*. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 24.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. p. 13 e 14.

²⁴⁷ Ibidem. p. 16.

A religião, portanto, participa ativamente desse processo de formação da consciência do indivíduo e, desta maneira, se constitui ativamente na *Bildung* do indivíduo ao estabelecer padrões de pensamento que direcionam a cultura e o modo de agir que lhe são próprios. É a religião quem transforma o *citoyen* em *bourgeois*, e, neste contexto, apresenta direta ligação com a estrutura política e econômica da sociedade. Todavia, Hegel deixa claro no §270 da *Filosofia do Direito* que o terreno da religião e o do Estado não se confundem e que a autoridade religiosa não deve influenciar na autoridade do Estado. Assim, a ideia do Estado divinizado da “marcha de Deus no mundo” é, essencialmente, a realização do pensamento universal e altruísta. Ora, se Deus “só vive no nosso pensamento”, então “o pensamento de Deus é o nosso”²⁴⁸, é o Conceito. O Deus de Hegel é, substancialmente, um pensamento, uma consciência. Essa consciência do divino é a base da eticidade dos povos e essa consciência precisa ser livre.

Enquanto formadora da consciência moral do indivíduo e, conseqüentemente, do *Volksgeist*, a religião é inseparável do Estado. Contudo, Hegel afirma, concomitantemente, que o estado é laico²⁴⁹. Segundo Hegel, “é o discernimento filosófico que conhece que Igreja e Estado não estão em oposição quanto ao conteúdo da verdade e da racionalidade, mas numa diferença de forma”.²⁵⁰ Por sua vez, as contradições são a forma da realidade²⁵¹ que, de certa forma, findam no Estado enquanto ele é a totalidade do Conceito enquanto unidade do universal e do particular e realização do plano da Providência. Como um hieróglifo da Razão²⁵², o Estado hegeliano preserva os direitos a partir das instituições e das leis, mas a consciência das mesmas tem raiz na religião. Por sua vez, o direito dos indivíduos forma-se no movimento dialético que inicia na subjetividade moral, momento que ainda se encontra na diferença do conceito, e finda na liberdade determinada pelo Estado, que é a adequação indiferente ao Conceito. Conforme o §269 da *Filosofia do Direito*,

A disposição de espírito toma seu conteúdo determinado particularmente dos diversos aspectos do organismo do Estado. Esse organismo é o desenvolvimento da ideia até as suas diferenças e até a efetividade objetiva delas. Esses diferentes aspectos são assim os diversos poderes, e as ocupações e atividades deles, através dos quais o universal se produz e, no caso, visto que eles são determinados pela natureza do conceito, de maneira necessária, e

²⁴⁸ TAYLOR, Charles. *HEGEL*. p. 334.

²⁴⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §270.

²⁵⁰ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §270.

²⁵¹ MARCUSE, Herbert. *Reason and Revolution*. p

²⁵² AVINERI, Shlomo. Op. Cit. p. 176 – 193.

igualmente visto que sua produção é pressuposta, se conserva; - esse organismo é a constituição política.²⁵³

O “organismo do Estado”, em Hegel, é causa de um processo histórico que considera, em todo o movimento de formação do Conceito, cada momento da formação consciente e, na base dessa formação, está a religião. É por este motivo que a Reforma tem papel tão decisivo para a realidade germânica. A constituição política, racional, é fruto de um processo que alterna liberdade e não liberdade em uma realidade que é, basilarmente, conflituosa. Hegel, conforme já citado no primeiro capítulo desta dissertação, pensa a história a partir de conflitos²⁵⁴, nos quais os períodos tranquilos não momentos nos quais o progresso não se desenvolve. Em Hegel, não existe o rompimento, mas o processo. Já em Marx,

[...] A *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do alguém*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*.²⁵⁵

A acusação de Marx, portanto, é a de que o mundo de Hegel é um mundo invertido.²⁵⁶ Segundo defende, “o homem faz a religião, a religião não faz o homem”²⁵⁷ e, portanto, a “crítica”, i.e., a sua crítica é a tentativa de, a partir do “*pathos* essencial” da “indignação” e do “seu trabalho essencial, a denúncia”²⁵⁸ eliminar o “defeito oculto do Estado moderno”, que é o *Ancien Régime*.²⁵⁹ A proposta marxiana contra o “resultado místico”²⁶⁰ do Espírito quanto às contradições da filosofia de Hegel toma como pressuposto que a “ontologização da Ideia com a conseqüente desontologização da realidade empírica” fazendo uso das palavras de Rubens Enderle na apresentação da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, inverte a ordem entre sujeito e predicado, tornando predicado o que é, de fato, sujeito.²⁶¹

²⁵³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §269.

²⁵⁴ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 30

²⁵⁵ MARX, Karl. Op. Cit. P. 152.

²⁵⁶ Ibidem. p. 151.

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Ibidem. p. 153.

²⁵⁹ Ibidem. p. 154.

²⁶⁰ Ibidem. P. 31.

²⁶¹ Ibidem. P. 25.

Por um lado, Marx defende que “ser radical é cortar a coisa pela raiz”²⁶² e pretende a eliminação da religião para a afirmação da consciência do indivíduo. Por outro lado, Hegel pensa na Reforma. Em Marx a revolução da consciência, em Hegel o progresso. Enquanto em Hegel, a consciência “ainda não é nada e deve tornar-se algo”²⁶³, em Marx a “audácia revolucionária lança ao adversário a frase desafiadora: não sou nada e teria de ser tudo”.²⁶⁴ Em um a “marcha gradual”²⁶⁵, lenta da evolução da consciência. Em outro, a urgência. São momentos históricos diferentes e, portanto, necessidades diferentes. Entretanto, a proposta de Marx é, essencialmente, a mesma de Hegel: que o pensamento seja puro e livre.

Tal qual o Estado que Marx defende, o Estado de Hegel é o Estado de Direito. Todavia, a consciência moral, que é base da legislação, passa, em Hegel, necessariamente pelos momentos de formação da consciência religiosa. De certa forma, Hegel, para usar um termo marxiano, inverte a religião e a prova desta afirmação consta em nossa epígrafe. Hegel, em uma carta ao Major Knebel, datada de agosto de 1807, inverte Matheus, 6-33: “buscai antes o de comer e o de vestir, e o reino de Deus vos advirá por si”.²⁶⁶ A religião não é a base da liberdade, mas o trabalho do indivíduo. No entanto, a possibilidade de escolha do trabalho é fruto do desenvolvimento da mesma. Com isso, Hegel defende que

Para que o Estado chegue ao ser-aí enquanto efetividade, que se sabe, sua diferenciação com a forma da autoridade e da fé é necessária; mas essa diferenciação apenas surge na medida em que o aspecto eclesial chega dentro de si mesmo à separação; apenas assim, acima das Igrejas particulares, o Estado adquiriu a universalidade do pensamento, o princípio de sua forma e o levou à existência; a fim de conhecer isso, é preciso saber não apenas o que é a universalidade em si, porém o que é a sua existência. Por isso é tanto mais uma falha [pensar] que a separação eclesial seria, ou teria sido, uma desgraça para o Estado, pois apenas por ela pôde chegar a ser o que é a sua determinação, a racionalidade e a eticidade autoconscientes.²⁶⁷

²⁶² Ibidem. p. 157.

²⁶³ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. p. 76.

²⁶⁴ MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. p. 161.

²⁶⁵ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 55

²⁶⁶ HEGEL, G.W.F. *The Letters*. p. 142.

²⁶⁷ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §270.

3.2. ATIVIDADE OU PASSIVIDADE: A ACUSAÇÃO DE MISTICISMO NA ATIVIDADE DO INDIVÍDUO HEGELIANO

A discussão sobre a atividade (*Betätigung*) ou passividade do indivíduo hegeliano tem seu alicerce na problemática do posicionamento do indivíduo no sistema de Hegel que o apresenta como veículo do *Geist*. Uma vez que a vontade livre do indivíduo é a realização da vontade desse Espírito, desse Ser abstrato que a ideia espiritual nos traz, de fato enfrentamos dificuldade para encontrarmos a autonomia do indivíduo em relação à causalidade de si próprio. Acontece que Hegel é um filósofo sistemático que, todavia, herda diversos traços do Romantismo Alemão. O estilo metafórico da escrita, a constituição do sistema a partir de conceitos que apresentam uma certa simbologia denunciam um Hegel não tão distante, em alguns aspectos, de seu amigo Hölderlin e de toda uma geração influenciada por Goethe.

Essa característica romântica sustentaria, de certa forma, os argumentos daqueles que encontram na obra hegeliana este suposto misticismo, se não entendêssemos a pretensão de Hegel ao estruturar todo o seu sistema a partir do Espírito. Se pensarmos no *Geist* como um ser místico, como sustenta Marx, ou como um “espírito cósmico”, como afirma Taylor, não conseguimos entender o papel que Hegel atribui ao indivíduo e muito menos entender a pretensão de Hegel em relação a todo o sistema. Todavia, se pensarmos no *Geist* o relacionando com o conceito de consciência e pensarmos, ao mesmo tempo na causa de vida que Hegel cita em uma carta a Niethammer²⁶⁸, em 1819, conseguiremos nos situar nesse grande sistema que traz a Razão para a realidade e, assim, entender melhor o papel que Hegel outorga ao indivíduo. Em 1818, quando Hegel chega a Berlim para ocupar, finalmente, sua cátedra na Universidade mais aclamada da Prússia, todos os olhos se voltam a ele. Todavia, Hegel não tinha apoio político ou intelectual das autoridades prussianas, como tinham os luteranos ortodoxos. Hegel se encontra sozinho nos seus primeiros anos em Berlim e confessa isso a Niethammer em sua carta de 1819. Nesta carta, Hegel confessa também que sua jornada como professor apenas iniciara em Berlim e que “muito ainda precisa ser alcançado para a Causa”.²⁶⁹

Hegel entered the Prussian state as a stranger. He felt in Berlin that an intense thought-life pervaded the entire atmosphere. This predominance of North of North-German reflection impressed him favorably with Berlin because it responded to his character as a philosopher. [...] Hegel began to interest himself

²⁶⁸ HEGEL, G.W.F. *The Letters*. p. 442.

²⁶⁹ *Ibidem*. p. 443.

in Prussia as a model state, but as a philosopher he cherished still another ideal which by no means tallied with the actual condition of Prussia.²⁷⁰

Hegel vê em Berlim essa atmosfera da vida voltada ao pensamento, nessa “intensa Alemanha” a possibilidade da tentativa de seu projeto conjunto a Niethammer de uma reforma educacional na Bavária.²⁷¹ Reforma esta que ocorreria por meio da instituição da filosofia especulativa na grade curricular. Isso porque a filosofia especulativa ensina a pensar e a analisar a realidade de um modo crítico e, desta maneira, entender a totalidade e, conseqüentemente, a verdade. No entanto, essa atmosfera profunda do pensamento que Berlim que inspira Hegel à tentativa de seu projeto que data dos tempos do Ginásio de Nuremberg é também marcada por extremismos religiosos.

Se pensarmos nesse objetivo de Hegel de uma reforma educacional ao mesmo tempo em que entendemos o conceito de *Geist* como conhecimento, o misticismo do qual brada Marx, por exemplo, ao apontar que “a substância mística se torna sujeito real”²⁷² perde espaço para a real compreensão do conceito de Hegel. A substância mística da qual Marx se refere, o *Geist*, é uma herança da simbologia romântica que Hegel utiliza como ferramenta para resgatar a objetividade da ciência e combater, com isso, a subjetividade da Razão. Hegel não escolhe arbitrariamente um conceito vazio com a intenção de construir um sistema metafísico tão vazio quanto o próprio conceito; Hegel precisa do *Geist* para salvar a ciência e o pensamento crítico e, para alcançar esse objetivo, necessita partir de pressupostos universais. Para tanto, Hegel pensa em um sistema que gera a si próprio e se realiza nos indivíduos em forma de consciência. É com intuito de devolver ao indivíduo o conhecimento da coisa-em-si e, conseqüentemente, a veracidade da *Wissenschaft*, que Hegel constrói o sistema da lógica do real a partir de um suposto idealismo simbólico.

Essa roupagem ideológico religiosa sustenta a meta de realização de uma consciência filosófica e, conseqüentemente, da dignidade humana, como sustenta Laurence Dickey²⁷³. E essa tarefa jamais poderia ser desenvolvida, tal qual fez Marx posteriormente, partindo do próprio homem. Hegel jamais conseguiria denunciar a subjetividade desta forma e, com isso, não conseguiria elevar a filosofia, novamente, ao nível de ciência, tal qual se

²⁷⁰ ROSENKRANZ, Karl. *Hegel as the National Philosopher of Germany*. Translated by Granville Stanley Hall. Washington: Gray, Baker and Co, 1874. p. 48.

²⁷¹ HEGEL, G.W.F. *The Letters*. p. 251.

²⁷² MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito*. p. 50.

²⁷³ DICKEY, Laurence. *Hegel on Religion and Philosophy*. In *The Cambridge Companion to Hegel*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 363.

encontrava na antiguidade. É pensando justamente na atividade crítica do sujeito que Hegel parte do divino. Para que “os homens possam tomar conhecimento de si mesmos como sujeitos, como pessoas que estavam em condições de estabelecer o Reino de Deus na Terra”²⁷⁴. Ademais, “uma vez que o homem é espírito, ele deveria considerar-se digno do mais elevado; o homem não pode pensar que a grandeza e a força de seu espírito sejam suficientemente elevadas. Por essa razão, a fé no poder do espírito constitui a primeira condição do filosofar”²⁷⁵.

O “poder do espírito” se realiza no homem, na consciência filosófica ou na consciência-de-si do homem, essa “terra pátria da verdade”²⁷⁶. A consciência-de-si, i.e., o saber de si mesmo é, ao mesmo tempo, o saber de um Outro que se conserva no saber de si enquanto é suprassumido na reflexão. Ora, “a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia a si [...] a diferença é imediatamente suprassumida, como um ser-outro”²⁷⁷.

Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como um momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém, essa oposição, entre seu fenômeno e a sua verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo em geral.²⁷⁸

A consciência-de-si é, sobretudo, vontade, desejo. “Para que haja consciência-de-si, é preciso que o desejo se dirija a um objeto não-natural, algo que ultrapasse a realidade dada. Ora, a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo”²⁷⁹, da vontade. E essa vontade, por mais que materialize uma vontade de um ente superior, não deixa de partir do homem. Nesse sentido, não há misticismo algum no indivíduo hegeliano. O indivíduo de Hegel é ativo enquanto é crítico, enquanto tem a sua vontade livre exercida na sua capacidade de escolha de profissão e, doravante, do estamento do qual fará parte. Assim, consciência-de-si, vontade e trabalho se relacionam no sistema de carecimentos formando juntos a grande

²⁷⁴ Ibidem. p. 364.

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. §167

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2014. p. 12.

expressão da atividade humana. “A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si”²⁸⁰ e essa satisfação se completa nos três momentos indicados por Hegel no §176 da *Fenomenologia do Espírito*:

- a) O puro Eu indiferenciado é o seu primeiro objeto imediato.
- b) Mas essa imediatez mesma é a absoluta mediação: é somente como o suprasumir do objeto independente; ou seja, ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma ou a certeza de que veio-a-ser verdade.
- c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, a diferença de-nada, e nisso é independente.²⁸¹

O saber e o querer constituem a atividade da pessoa²⁸² e no trabalho o homem se reconhece objetivamente enquanto manifesta a sua vontade, a sua liberdade de escolha. É ele a causa da sua autogeração e do suprimento do sistema de carecimentos. É no trabalho que o homem, que já se reconhecera enquanto pessoa de direito na propriedade, tem seu reconhecimento enquanto atividade, enquanto materialização da vontade livre. O trabalho fecha o ciclo de reconhecimento da consciência no sistema da *Sittlichkeit*. De acordo com Bernard Bourgeois,

Para Hegel, o trabalho é um vínculo, uma relação, e, sob esse aspecto, seu lugar no ser espiritual que é o homem é a “consciência”. Pois esta é a relação vivida, presente enquanto tal, do sujeito com o objeto que o nega, que o irrita e, desse modo, o mobiliza. Relação prática, ativa, o trabalho é então, já que toda atividade é negatividade, uma negação dele mesmo, da diferença, nele, do sujeito e do objeto, pelo momento imediatamente atuante que comporta, momento do sujeito ávido de restabelecer em seu seio a identidade a si constitutiva do espírito, isto é, de suprimir a relação consciencial da qual é portador. [...] o trabalho é um agir refreado. No entanto, o objeto que constitui assim um obstáculo, uma objeção ao sujeito que trabalha, este objeto é, sempre por seu sentido, afirmado por ele como seu Outro, portanto em si submetido a esse sujeito que afirma, e assim cabe-lhe exprimir tal sujeito em sua própria objetividade; no objeto que ele trabalha e que é sua subjetivação, o sujeito tende essencialmente a objetivar-se como sujeito.²⁸³

²⁸⁰ Ibidem. §175.

²⁸¹ Ibidem. §176.

²⁸² HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §260.

²⁸³ BOURGEOIS, Bernard. *Hegel Os Atos do Espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001. p. 77.

O trabalho é, usando uma expressão de Bourgeois, “a assunção propriamente humana do desejo natural”.²⁸⁴ Por ser proveniente do desejo, o trabalho tem ação negativa porque transforma o objeto desejado. Alexandre Kojève, ao afirmar que, nesse sentido, “toda ação é negadora”, insere um exemplo que ilustra bem o que significa esse papel negativo da ação do trabalho: “para satisfazer a fome, por exemplo, é preciso destruir, ou, em todo caso, transformar o alimento”.²⁸⁵ No trabalho, a atividade negativa objetiva-se em um mundo propriamente humano segundo um processo histórico de servilidade que unifica sujeito e objeto. Contudo, o trabalho é, ao mesmo tempo, estrutura ativa do Espírito que “supera esse limite de sua objetivação quando se aplica ao homem enquanto tal, enquanto ser vivo espiritual”.²⁸⁶ Segundo Bourgeois, essa estrutura ativa desenvolve uma interação formadora a partir de três graus da “atualização laboriosa do espírito”: o trabalho sobre a matéria, o trabalho sobre a vida e o trabalho sobre o espírito. Estes três graus, por sua vez, distinguem os três estamentos sociais de Hegel, respectivamente estamento industrial, estamento rural e estamento universal.²⁸⁷

Todavia, a discussão sobre a objetivação do homem a partir do trabalho lança luz ao problema da alienação do indivíduo uma vez que, em sua objetivação, o homem, ao mesmo tempo, se objetifica. Não é somente a objetivação da vontade que se expressa no trabalho, mas a objetificação do indivíduo que perde a si mesmo para materializar-se em um objeto que, muitas vezes, não conseguirá adquirir. Marx, ao criticar esse aspecto da filosofia hegeliana, parte de uma base histórica que Hegel não havia vivenciado, a da Revolução Industrial contemplada na Inglaterra. Entretanto, apesar de não ter presenciado a Inglaterra que Marx presencia, Hegel percebe o problema da pobreza causado pela mecanização do trabalho a exemplo dos ingleses. Ao apontar a população, Hegel afirma o único problema para o qual não encontra solução: a miséria consequente da acumulação de riquezas. “Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar de seu excesso de riqueza, não é suficientemente rica, isto é, não possui, em seu patrimônio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população”.²⁸⁸

Esses fenômenos deixam-se estudar amplamente no exemplo da Inglaterra, assim como, em pormenor, os resultados que têm tido a taxa dos pobres, as inumeráveis fundações e igualmente a ilimitada beneficência privada e também,

²⁸⁴ Ibidem. p. 78.

²⁸⁵ KOJÈVE, Alexandre. Op. Cit. p. 12.

²⁸⁶ BOURGEOIS, B. Op. Cit. p. 80.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §245.

antes de tudo, o supressumir das corporações. Enquanto meio mais direto se comprovou (principalmente na Escócia), tanto contra a pobreza como em particular contra o desaparecimento do pudor e da honra, que são as bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e o desperdício etc., que engendram a população, o abandonar os pobres a seu destino e os entregar à mendicância pública.²⁸⁹

As corporações, que cumprem um papel no sistema de freios hegeliano, não conseguem evitar a pobreza advinda da superprodução proporcionada pelas máquinas. A busca pela satisfação dos desejos, então, finda por causar um resultado contrário ao seu objetivo. “O produto do trabalho é a obra do trabalhador. É a realização de seu projeto, de sua ideia: é ele portanto que se realizou nesse e por esse produto, e ele contempla a si mesmo ao contemplar o produto”.²⁹⁰ Se o trabalhador não possui dinheiro para possuir aquilo que é fruto de seu trabalho e se toda a sua essência ativa se concentra nestes frutos, então sua essência é alienada. Essa alienação (*Entäusserung*) causa, segundo Marx, um estranhamento (*Entfremdung*) em relação ao reconhecimento do homem de si mesmo, em relação à sua exteriorização (*entäusserte*). O trabalho é o alicerce de toda a atividade humana. É também o elemento universal da socialização humana. Se o trabalho do indivíduo se apresenta como parte da produção de capital, então o componente humano do trabalho é o mesmo que o componente de produção do capital. Desse modo, segundo Marx, “o trabalhador tornou-se uma mercadoria”.²⁹¹

A questão da alienação e da desigualdade estão na base de toda a crítica marxiana da estrutura liberal defendida de Smith a Hegel. Smith, assim como Hegel, não apresenta solução para o problema da desigualdade social e, sobretudo, não entende o processo exploratório do trabalho no sistema capitalista como um problema. A falta de resolução dos liberais não é contingente. Hegel, tal qual o grande economista nacional Adam Smith, expressa o princípio liberal da desigualdade como base do desenvolvimento econômico e social da sociedade. O liberalismo de Hegel, de base smithiana, entende a desigualdade como a expressão do desenvolvimento dialético que se desenvolve na formação da história. Esse desenvolvimento dialético se expressa no palco da história a partir da luta de vida e de morte do senhor e do escravo.

Isso porque, em Hegel, o desejo humano, i.e., a vontade, para ser realizada, necessita da superação dos desejos de autoconservação. Isso significa que Hegel não encontra

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ KOJÈVE, A. Ibidem. p. 28.

²⁹¹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 24.

solução para a população justamente porque considera esse estado de risco necessário para a formação da liberdade humana. O reconhecimento do ser humano enquanto um ser de direito depende disso, desse “lado da desigualdade de ambas as consciências-de-si”²⁹², a do senhor e a do escravo, a do capitalista e a do trabalhador. Esse reconhecimento só é possível a partir da mediação entre o próprio agir e o agir do outro.²⁹³

Esta apresentação é o agir duplicado: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; [...] O indivíduo que não arriscou a vida pode ser bem reconhecido como pessoa, mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente.²⁹⁴

A autoconsciência da liberdade depende desse movimento de disputa entre as desigualdades, da luta ativamente travada entre senhor e escravo, desse progresso da consciência da liberdade que se desenvolve no palco dos conflitos históricos de interesse. “O homem só atinge a autonomia verdadeira, a liberdade autêntica, depois de ter passado pela sujeição, depois de haver superado a angústia da morte pelo trabalho a serviço de outrem”.²⁹⁵ Todavia, o reconhecimento adquirido na relação entre o senhor e o escravo é um reconhecimento desigual. O senhor, que arrisca a sua vida no duelo traçado frente ao escravo, somente é senhor porque o escravo assim o reconhece. Quanto ao escravo, que “preferiu a escravidão à morte”, trabalha com o intuito de suprir as vontades somente do senhor e não as suas.²⁹⁶ Portanto,

É um reconhecimento desigual e unilateral que teve origem nessa relação de senhor e de escravo. [Porque se o senhor trata o outro como escravo, ele não se comporta como escravo; e se o escravo trata o outro como senhor, ele não se comporta como senhor. O escravo não arrisca a vida, e o senhor é ocioso. A relação entre o senhor e o escravo não é um reconhecimento propriamente dito. [...] De um lado, o senhor só é senhor porque o seu desejo buscou não uma coisa, mas um outro desejo, foi um desejo do reconhecimento. De outro lado, como se tornou senhor, como senhor deve desejar ser reconhecido; e só pode ser

²⁹² HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. §185

²⁹³ *Ibidem*. §186.

²⁹⁴ *Ibidem*. §187.

²⁹⁵ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. p. 29.

²⁹⁶ *Ibidem*. p. 21.

reconhecido como tal fazendo do outro seu escravo. Mas para ele o escravo é um animal ou uma coisa. Logo, ele é reconhecido por uma coisa. Assim, no final das contas, seu desejo busca uma coisa e não – como parecia de início – um desejo humano. O senhor se enganou. [...] se o homem só se satisfaz com o reconhecimento, o homem que se comporta como escravo nunca se satisfará.²⁹⁷

O “palco da História” é o “progresso na consciência da liberdade” do escravo, do trabalhador explorado. Todavia, “a vida total do homem é sua vida como espírito [...] e o homem, como espírito, não se recapitula no trabalho, mas na afirmação objetiva e absoluta da universalidade, da razão ou do pensamento enquanto tal. Ser um espírito é ser essencialmente uma vontade pensante, o próprio agir da razão”.²⁹⁸ Nesse sentido, o indivíduo hegeliano é ativo enquanto ser que desenvolve o trabalho intelectual, o discurso, ainda que o *Geist* se apresente como causa e télos do indivíduo. A relação de unidade e dupla dependência extingue qualquer possibilidade de passividade ou inatividade do indivíduo. Não há qualquer tipo de determinismo místico na teoria hegeliana. Ao contrário, há a exaltação da vontade livre e da atividade pensante do indivíduo e, para tanto, Hegel conta mais uma vez com a sua mais alta estratégia argumentativa: o *Geist*.

Não é somente visando resolver o problema filosófico do dualismo cartesiano e, conseqüentemente, da impossibilidade kantiana do conhecimento da coisa-em-si que Hegel estrutura seu sistema a partir de um *Geist* que é, substancialmente, consciência. Hegel pretende exaltar a Razão Objetiva e, com isso, resolver o problema social do qual a subjetividade do pensamento é causa. Para tanto, precisa de um sistema que é unidade, um “Eu que é Nós, Nós que é Eu”.²⁹⁹ Isso porque Hegel já havia percebido o que Horkheimer denunciara em 1947: “o espírito antifilosófico, que é inseparável do conceito subjetivo da Razão e que, na Europa, culminou nas perseguições totalitárias de intelectuais, tendo sido elas pioneiras ou não, é sintomático da degradação da razão”.³⁰⁰

É o espírito antifilosófico que conduz Hegel à sua grande meta de vida de reformar a educação bávara e inserir, dessa maneira, a filosofia especulativa na grade curricular. Hegel, ao contrário do que afirma Marx, pensa na atividade do indivíduo enquanto ser consciente, pensante, crítico, que no Estado racional se identifica enquanto unidade enquanto trabalha racionalmente em prol da sociedade e, conseqüentemente, do Estado. Todo o trabalho

²⁹⁷ Ibidem. p. 23.

²⁹⁸ BOURGEOIS, Bernard. Op. Cit. p. 87.

²⁹⁹ Ibidem. §177.

³⁰⁰ HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. p. 64.

racional do indivíduo se concentra na atividade intelectual que este exerce no conjunto de práticas sociais da *Sittlichkeit*. Essa atividade intelectual é essencialmente crítica no sentido em que nega a realidade posta através da contestação. Ao negar o positivo da realidade, o indivíduo cumpre seu papel ativo na libertação da humanidade de forma consciente. É o *Geist* a fonte de toda a consciência, porém é a partir do homem que ela vem a ser.

O processo de formação da consciência do indivíduo, portanto, tem seu início e fim no *Geist*, na trama da História, os dois se realizam reciprocamente de modo necessário. Todavia, essa reciprocidade não elimina o caráter ativo do indivíduo enquanto um cidadão do Estado. Por mais que o indivíduo, no Estado hegeliano, não tenha direito ao voto, uma vez que Hegel é contra o sufrágio universal, ao mesmo tempo afirma que a *vox populi vox dei*³⁰¹. Os indivíduos, segundo Hegel, “situam-se no ápice de todas as ações enquanto subjetividades que efetivam o substancial”.³⁰² Hegel, ainda que veja na Razão o *anima mundi* que é causa do *Geist*, afirma que “o indivíduo em sua totalidade é a força absoluta sobre a terra”³⁰³ e essa força é basilarmente consciente.

3.3. O ESPÍRITO LÓGICO E A HISTÓRIA DO MUNDO: AS CRÍTICAS A HEGEL E O PAPEL DA FILOSOFIA ESPECULATIVA

O objeto da filosofia política de Hegel é a liberdade do indivíduo, independe do *locus* que Hegel determine a ele. Hegel jamais afirmaria o indivíduo como causa de si próprio como Marx o faz porque não desenvolve uma lógica para a sua teoria de Estado, mas sua teoria de Estado é consequência de sua Lógica. Existe todo um sistema e todo um problema do conhecimento que Hegel precisa resolver para resgatar a *Wissenschaft* perdida na Modernidade do qual nos impede de considerar a teoria política ou qualquer outra teoria de Hegel de maneira isolada. Existe todo um sistema que não pode ser violado, toda uma meta de vida a ser considerada e Marx, assim como nós, sabe disso.

O objetivo da crítica lançada à filosofia política de Hegel não é o de negar a teoria hegeliana, mas sim dar um passo à frente na formação da liberdade do indivíduo a partir da anulação da propriedade privada, que subverte o homem a produto. Marx, quando critica o

³⁰¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §317.

³⁰² *Ibidem*. §348.

³⁰³ *Ibidem*. §331.

fato de a Lógica hegeliana ser anterior ao indivíduo e, desta maneira, priorizar o pensamento na ordem do ser, quer mostrar ao seu interlocutor que uma nova etapa da história está por vir: a da libertação do homem através do próprio homem, uma vez que a libertação do homem a partir do Espírito se perde na alienação do sujeito. Marx pretende, como Hegel, o convencimento.

O fato é que o problema o ponto basilar dos ataques à teoria hegeliana concentra-se no prefácio da *Filosofia do Direito*: a tão conhecida, ao menos superficialmente, quanto atacada asserção de que “o racional é efetivo e o efetivo é racional”³⁰⁴. A dificuldade de compreensão dessa sentença é grande a ponto de se afirmar, como é o caso de David James, que a primeira publicação, em língua inglesa, que resolve o problema da racionalidade efetiva surge somente em 1972³⁰⁵, quase dois séculos após Hegel. David James tem como referência a *Hegel’s Theory of the Modern State* do israelense Shlomo Avineri, diversas vezes citada nesta dissertação. James parece desconsiderar, nesse caso, *Reason and Revolution* de Marcuse. De qualquer forma, o caro à nossa discussão não é qual das obras se sobressai em relação à outra, qual delas influenciou mais, mas o quanto se demorou para compreender a assertiva da qual nos ocupamos desde o início da nossa discussão.

A discussão sobre racionalidade do real e vice-versa não é o único ponto da *Filosofia do Direito* que rendeu a Hegel acusações de autoritarismo. Além de receber o título de filósofo da Restauração e do Estado prussiano³⁰⁶ enquanto ainda estava vivo, Hegel sofre injustiça ainda maior ao ser acusado de ser o precursor do totalitarismo moderno por Karl Popper em sua *Sociedade Aberta e seus Inimigos*³⁰⁷. Trata-se da afirmação contida no §258 na qual, no original, alemão, lê-se “*Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*”. Esta frase foi traduzida para o inglês como “*The State consists in the march of God in the World*”³⁰⁸. Na tradução brasileira feita por Paulo Meneses, essa adição não é mencionada. Aliás, nenhuma das adições é. Isto porque as adições da FD não foram feitas por Hegel, mas por seus alunos³⁰⁹, na época em que ele possuía cadeira na Universidade de Berlim e, desta forma, acreditamos que Meneses tenha as deixado de fora por este motivo.

³⁰⁴ HEGEL, FD. §4.

³⁰⁵ JAMES, DAVID. *Hegel’s Elements of the Philosophy of Right – A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2017. p. 4.

³⁰⁶ HAYM, Rudolf...

³⁰⁷ POPPER, Karl. *The Open Society and its Enemies*. New Jersey: Princeton University Press, 2013. First single volume. p. 214.

³⁰⁸ HEGEL, G.W.F. *Elements of Philosophy of Right*. New York: Cambridge University Press, 1991. Translated by Hugh Barr Nisbet. §258, Addition. p. 279

³⁰⁹ JAMES, David. Op. Cit. p. 3.

O Estado hegeliano é o reino da liberdade e não do divino. No entanto, Hegel expressa já no prefácio da FD o que pretende ao indicar que o Estado conduz a Deus, assim como a “verdadeira filosofia”³¹⁰. Se conduz a Deus, conduz à liberdade, pois o Deus hegeliano é a própria liberdade. O hegelianismo, de fato, pretende instaurar a “verdadeira Teologia”, como nos explica Gérard Lebrun³¹¹, e esta, por sua vez, é uma Teologia da liberdade em que o divino se revela no saber do homem³¹². A filosofia de Hegel é, nas palavras de Raya Dunayevskaya uma filosofia da libertação, da revolução e sua dialética é uma dialética da libertação que possui a “álgebra da revolução”³¹³. Revolução esta que tem toda a sua base constituída no progresso da consciência da liberdade que, por sua vez, é a realização da imanência do Espírito no homem na História. De acordo com Dunayevskaya,

Despite the fact that Hegel analyzes the development of consciousness and self-consciousness as a disembodied spirits, despite the fact that Freedom and Reason likewise appears as activities of the mind, despite the fact that Hegel’s estranged insight has caught only the abstract logical and speculative expression for the movement of history, Marx concludes that the dialectic reveals transcendence as an objective movement. [...] his understanding that no outside force propels a movement forward allowed Hegel to see the development of thought as parallel to word history.³¹⁴

O pensamento negativo tem início na ciência filosófica de Hegel. Com esse método, abriu o caminho da revolução do conhecimento que representa o pensamento crítico e nos desperta para a teoria social que nega, contesta a realidade que, na maioria das vezes, oculta a verdade e se veste de racional, mas tem a essência contrária ao que representa. Hegel passou a vida contestando a realidade em que vivia. Defendeu a Monarquia Constitucional enquanto a Europa respirava os ares democráticos da Revolução Francesa, criticou a positividade da religião cristã igualando o Cristianismo ao Judaísmo a partir do aspecto positivo, defendeu a emancipação do povo judeu em uma sociedade luterana extremamente antissemita. E, seguindo essa linha, podemos elencar inúmeros exemplos da contestação de Hegel aos padrões estabelecidos que apresentam veste racional. Todavia, aqui nos vale o *locus* que une todas as

³¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. p. 45.

³¹¹ LEBRUN, Gérard. *A Paciência do Conceito*. p. 144.

³¹² Ibid.

³¹³ DUNAYEVSKAYA, Raya. *Philosophy and Revolution*. p. 4.

³¹⁴ Ibidem. P. 9.

contestações hegelianas em uma meta principal: tornar o Estado Prussiano crítico, incitar a contestação e, com isso, realizar a racionalidade efetiva de uma constituição.

Hegel passou a vida tentando realizar o seu intento de ver a Prússia regulamentada por uma constituição construída a partir dos parâmetros da Razão, englobando os direitos de cada indivíduo na esfera do Estado. Usou toda a sua inteligência para isso e o fez majestosamente. Assim como Platão, ao dar voz a Sócrates, desenvolve a maiêutica no sentido de fazer com que os conceitos sejam construídos a partir da oposição, Hegel expressa a dialética dos contrários ressaltando, entretanto, o movimento que existe entre o ser e o nada na formação dos conceitos. A dialética hegeliana, como o pensamento crítico também o é, é movimento que quebra com o estático da visão dualista mecanicista da realidade e devolve à Modernidade a *Wissenschaft* que o *cogito* camuflou.

Enquanto Descartes proporciona à Filosofia a dúvida que afirma somente o que é claro e distinto e, nesse movimento, perde a veracidade do conhecimento sem apresentar, todavia, uma solução, Hegel apresenta a chave que permite ao homem o conhecimento seguro da Razão. Para concretizar esse intento, construiu o sistema mais completo que a história da Filosofia já viu se assegurando na abstração mais objetiva que a humanidade já teve: a Liberdade. A “profunda Alemanha”³¹⁵, em sua “consciência teórica”³¹⁶, não poderia alcançar a liberdade de outra maneira que não a crítica. Doravante, “a arma da crítica se torna a crítica da arma”³¹⁷ e a emancipação da humanidade caminha mais um passo em direção à efetividade.

É também a profundidade da Alemanha que levou Hegel a afirmar o mundo Germânico como o fim da história³¹⁸. A perspicácia da construção teórica hegeliana que percebe as necessidades intelectuais de seu povo e as inclui em seu discurso é surpreendente. Seria ingenuidade a nossa interpretar esta sentença de maneira superficial a ponto de imaginarmos que Hegel pensa mesmo que o mundo não passaria por mais processos durante o desenvolvimento histórico do progresso da consciência da liberdade, que o ápice da formação do Espírito está limitado ao mundo Germânico. Se assim o fosse, poderíamos defender a existência de um pensamento eugênico da filosofia de Hegel, o que não é o caso. Seria, ao mesmo tempo, contraditório ao sistema de Hegel a existência de um fim da história uma vez que o movimento de realização do Espírito não é estático e, desde modo, contínuo. O único fim

³¹⁵ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. p 163.

³¹⁶ Ibidem. P. 157.

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. p. 97.

para o qual a filosofia de Hegel se direciona é a liberdade e para isso usa a sua maior arma: o convencimento.

Outrossim, nos parece inconcebível o mesmo filósofo que defende a emancipação da humanidade a partir da liberdade defender um povo como o mais evoluído entre todos os que existiram e entre todos os que existiriam depois dele. E realmente é. O que Hegel faz ao afirmar a Germânia como o povo mais desenvolvido da história mundial é um jogo argumentativo. Lembremos que, para Hegel, um povo é considerado o mais desenvolvido e, portanto, livre, quando é regulamentado por um Estado burocrático provido de leis racionais que garantam a liberdade de todos. Hegel, ao afirmar a Germânia como o fim da história, brada em alto e bom som para a “profunda Alemanha” a necessidade da instituição de uma constituição racional.

Hegel, no seu mais alto nível de construção argumentativa e na sua sensatez acerca da realidade e dos processos históricos, jamais cometeria um erro de tamanha fugacidade. Pelo contrário, Hegel, mais uma vez, quer levar os povos germânicos a pensar, a progredir em sua consciência livre e com ela conquistar a liberdade que uma constituição com interesses universais proporciona. O que Hegel faz é entregar ao poder do pensamento crítico todas as forças que são necessárias para a conquista da liberdade. Por sua vez, o que Marx faz é juntar a esse conteúdo altamente inflamável do progresso da consciência da liberdade e provocar um grande incêndio: a ascensão da liberdade a partir também da consciência, mas não de qualquer consciência. Marx, assim como Hegel na dialética do senhor e do escravo, olha para o dominado e o vê nele a chave para a efetividade da liberdade. É no proletariado, no “reino do homem” que a liberdade toma forma.

Isso porque Marx, ao inverter Hegel, pensa na liberdade da comunidade, na consciência de classe como base para realização da libertação do indivíduo enquanto a visão liberal reformista hegeliana pensa na autoconsciência da liberdade, na libertação crítica do indivíduo. Essa libertação que Hegel pensa indica sempre uma autonomia do indivíduo dentro de um contexto comunitário e, nesse sentido, poderíamos aproveitar o contexto da inversão e pensar a autonomia do indivíduo hegeliano como um *zoon politikon* invertido: em Hegel, o *politikos* não nasce da *polis*, i.e., não é causado por ela; mas, em sua autonomia livre, é causa necessária da *polis* e à ela tende. Segundo Kenneth Westphal,

Hegel adotou uma abordagem coletiva para reconciliar os dois princípios liberais, o princípio da autonomia individual e o princípio do mandado da lei. Em sua concepção, indivíduos desempenham papel crucial na determinação do conteúdo da lei, embora não seja realizada por plebiscito. Indivíduos

desempenham um papel na elaboração do conteúdo da lei por meio da manutenção das práticas sociais, conforme necessário para garantir sua liberdade e seus objetivos individuais. Essas práticas sociais necessárias para alcanças a liberdade são, na visão de Hegel, a base adequada e o conteúdo da lei estatutária.³¹⁹

Em seu organicismo, Hegel pensa na inclusão necessária do indivíduo na sociedade sem, entretanto, afirmar a prioridade de um em relação ao outro.³²⁰ Nesse ponto, Hegel tem sido relacionado à Escola Histórica do Direito de Karl von Savigny, o que certamente é uma afirmação equivocada, pois a Escola de Savigny se opõe à constituição, o que vai totalmente em direção contrária à racionalidade do Estado de Hegel.³²¹

Hegel, em toda a sua destreza intelectual, se torna o filósofo mais revolucionário da Modernidade sem nunca defender literalmente a revolução. Em toda a sua *Werke*, não se encontra uma frase com conotação incitativa de revolução porque a construção da obra é a própria defesa da revolução. Hegel não necessita de uma frase literal para que enxerguemos o quão revolucionário é o seu método dialético e muito menos do aceite do pensamento comum que não consegue mensurar a abrangência do envolvimento de sua teoria social acoplada à sua Lógica. O desenvolvimento da filosofia hegeliana em sua metodologia é tão revolucionário que mentes plásticas, que racionalizam o mundo a partir de métodos fechados e estáticos como o hipotético-dedutivo de Karl Popper, jamais conseguem compreender e, em sua limitação, cometem os mais ingênuos erros interpretativos seguidos de injustas acusações. A acusação de precursão do totalitarismo de Popper se assegura tão somente na problematização de que tudo pode ser aceite como negação. Todavia, percebe-se que Popper não entende o ciclo que compenetra a ciência filosófica do direito em Hegel.

A *Filosofia do Direito* é um ciclo (*Kreislauf*), um giro de trezentos e sessenta graus, ou melhor, de trezentos e sessenta parágrafos. Estes parágrafos indicam o movimento circular no qual toda a filosofia hegeliana se insere. Na *Ciência da Lógica*, Hegel afirma que a “linha do progresso científico faz de si um círculo”.³²² Por sua vez, no Prefácio da *Filosofia do Direito* explicita o propósito de sua ciência filosófica de “arrancar a filosofia da verdadeira decadência em que ela se mergulhou”³²³. Ao apresentar seu *Kompendium* a partir das características que o diferem dos demais, Hegel afirma que “é da ciência que nele se trata”³²⁴ e

³¹⁹ WESTPHAL, Kenneth. p. 284.

³²⁰ WESTPHAL, Kenneth. *O contexto e a estrutura da Filosofia do Direito de Hegel*. p. 276.

³²¹ Ibidem. p. 275.

³²² HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. p. 74.

³²³ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. p. 32.

³²⁴ Ibid.

é a partir da ciência, portanto, que Hegel discute cada ponto de sua teoria social. Afinal de contas, “como de outra maneira se distinguir e provar senão mediante a ciência?”.³²⁵ A base do pensamento livre é a ciência e, uma vez que o indivíduo dela se afasta, cai com Fausto no abismo que Mefistófeles prenuncia e que Hegel nos alerta em seu Prefácio.³²⁶ Na obra de Goethe, Mefistófeles, no quarto de trabalho de Fausto, faz o alerta ao Doutor que se cansou da ciência:

Vai-te e despreza o gênio e a ciência,
Do ser humano a máxima potência!
Deixa que em cega e feiticeira gira
Te embale o demo da mentira
E já te prendo em meu enlace.
Deu-lhe o destino um gênio (*Geist*) ardente
Que, invicto, aspira para a frente
E, em precipitação fugace,
Da terra o bom transpõe fremente.
Arrasto-o, em seu afã falace
Pela vida impetuosa e nula;
Lute, esperneie e se espedace,
Veja sua insaciável gula
O alimento a flutuar-se ante a sedenta face;
Debalde implore alívio refrescante,
E, se antes o demônio já não entregasse,
Pereceria, não obstante!³²⁷

É “a insaciável gula” que faz com que o homem caia no abismo e não o destino ou o “demônio”. É o homem a causa de seu perecimento. Isso porque, em seu pensamento dualista acerca do mundo, se perde em uma busca às coisas que não lhe cabe... ruim. Essa gula, da qual Goethe se refere, associamos com a busca do homem pela liberdade absoluta, com a busca de Fausto pelas “coisas do infinito”³²⁸ ao se entregar à magia³²⁹ porque se cansa do conhecimento. O erro de Fausto foi entender-se e afirmar-se ao *Geist* a partir de uma relação de igualdade: “Sou eu, sou Fausto, o teu igual!”³³⁰. Fausto não entendeu que a única maneira de saber das coisas do Absoluto é através da ciência e, em seu anseio de viver as coisas do infinito, perde a ciência e, conseqüentemente, a liberdade ao entregar a alma à Mefistófeles.

³²⁵ Ibidem. p. 33.

³²⁶ Ibidem. p. 37.

³²⁷ GOETHE. *Fausto, Uma tragédia*. Primeira parte. São Paulo: Editora 34, 2004. Edição bilingue. Traduzido por Jenny Klabin Segall. p. 181.

³²⁸ GOETHE

³²⁹ Ibidem. p. 63.

³³⁰ Ibidem. p. 73.

A liberdade do homem, segundo Hegel, não é absoluta. Somente a do Espírito a é. A única liberdade absoluta encontra-se no campo do conhecimento. O que Fausto não percebe é que a negação da ciência lhe negava, ao mesmo tempo, toda a unidade entre o humano e “as coisas do infinito”. Ao ignorar a ciência, Fausto perde justamente o único caminho de acesso ao absoluto que lhe cabe: o pensamento. Somente o pensamento é liberdade absoluta. Desse modo, ao relacionar liberdade e pensamento, racionalidade, Hegel insere no campo crítico da negação da realidade posta toda a liberdade política do indivíduo.

Nesse sentido, Hegel, fecha o ciclo da ciência no Reino Germânico, de forma a conferir objetividade e alcance de seu antigo intento de tornar a Prússia crítica e, com isso, livre. Como na *República* de Platão, Hegel confere ao intelecto a possibilidade de uma vida livre em comunidade: o Estado realizado sob o domínio da Razão é o Estado em que predomina o pensamento crítico e autônomo. Um pensamento crítico que sai da menoridade e pensa por si tal qual a *Aufklärung* de Kant. É como se, em certo sentido, Hegel também bradasse: “*Sapere aude!*”. A ousadia do saber, a autonomia do pensamento crítico e sem amarras que a autoconsciência representa é a chave de toda a racionalidade do sistema de Hegel. Hegel, assim como Kant, considera a autonomia da vontade no sentido que os indivíduos possam ser, como diria Kenneth Westphal, auto legisladores.³³¹

Não existe misticismo no *Geist* hegeliano e, conseqüentemente, também não o há na ação do indivíduo. O *Geist* é um conceito, não uma entidade divina ou um gênio maligno cartesiano. Por sua vez, indivíduo em Hegel é autônomo e se situa no ápice de todas as ações enquanto subjetividade que efetiva o substancial, enquanto indivíduo que nega, contesta o ordenamento estabelecido.³³² O progresso na consciência da liberdade depende desse pensamento crítico, negativo, que olha para a realidade e tenta apreender o que está por trás da História. Segundo Hegel,

Visto que – na luta árdua desses reinos da diferença, que aqui alcança sua contraposição absoluta, e ao mesmo tempo enraizados em uma unidade e ideia, - o espiritual degrada a existência de seu céu em um aquém terreno e em uma mundanidade comum, na efetividade e na representação, ao contrário, o mundano eleva o seu ser-para-si abstrato até o pensamento e o princípio do ser e do saber racionais até a racionalidade do direito da lei, é a oposição em si que desaparece em uma figura sem marco; o presente despoja-se de sua barbárie e de seu arbítrio ilícito, e a verdade despoja-se de seu além e de sua violência contingente, de modo que a verdadeira reconciliação se tornou objetiva, que desdobra o Estado até ser a imagem e a efetividade da razão, no qual a autoconsciência encontra no desenvolvimento orgânico a efetividade de seu

³³¹ WESTPHAL, Kenneth. Op. Cit. p. 289.

³³² HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. §348.

saber e de seu querer substanciais, tal como encontra na religião o sentimento e a representação dessa sua verdade enquanto essencialidade ideal, mas é na ciência que encontra o conhecimento livre, conceituado dessa verdade, enquanto uma e a mesma em suas manifestações que se contemplam, o Estado, a natureza e o mundo das ideias.³³³

O movimento dialético que nega o sujeito que é puro pensamento através da existência particular de cada ser humano para depois afirmá-lo novamente é desenvolvido por Marx a partir da negação da própria negação, ou seja, da particularidade para a afirmação da totalidade destas particularidades. Hegel O proletariado marxiano é a negação da negação, um novo passo da formação da autoconsciência da liberdade. O que Hegel afirma em nível individual, Marx o faz na totalidade. De qualquer forma, tudo começa e termina na autoconsciência, no pensamento crítico, na Filosofia. É a partir da Filosofia que concebemos o Deus e a divindade da liberdade. A chave do divino hegeliano é tão terrena quanto a humanidade.

A Filosofia é a supressão (*Aufheben*) da Religião não somente em sentido sistemático, mas em sentido histórico. É a Filosofia e não a Prússia o fim da história, pois o telos hegeliano não possui locus físico, mas consciente, ou melhor, autoconsciente. O fim da história é a libertação da humanidade a partir da Razão, i.e., da racionalidade objetiva e crítica que reconhece todos os indivíduos enquanto pessoas de direito, enquanto membros de um Estado que garante que os direitos sejam concedidos. A Filosofia autoconsciente e objetiva, sem amarras, sem dogmas religiosos é a chave do progresso na autoconsciência da liberdade uma vez que é o método mais objetivo e racional existente. É através da Filosofia que o indivíduo volta ao Espírito e unifica a sua finitude na infinitude. E, para provar isso, Hegel desenvolve o maior sistema filosófico de todos os tempos. A Filosofia

Esta ciência é a unidade da arte e da religião na medida em que o modo intuitivo da primeira, extrínseco quanto à forma, o seu produzir subjetivo e a sua dispersão do conteúdo substancial em muitas figuras independentes, se congregam na totalidade da segunda; e a separação desta última que se desfralda na representação e a mediação do desfraldado não só se recolhem num todo, mas também se combinam na intuição espiritual simples, elevando-se em seguida ao pensar autoconsciente. Este saber é, pois, o conceito da arte e da religião, conhecido pelo pensamento, conceito em que o que de diverso há no conteúdo é conhecido como necessário, e tal necessário é conhecido como livre.³³⁴

³³³ Ibidem. §360.

³³⁴ HEGEL, G.W.F. §572.

É no pensamento filosófico que reside a base da liberdade do ser humano, uma vez que “este conhecimento é, pois, o reconhecimento do conteúdo e da sua forma, libertação da unilateralidade das formas e elevação delas à forma absoluta”³³⁵. Na Filosofia, o homem se liberta da subjetividade da Razão unilateral, aquela que objetiva a segregação do conhecimento e, conseqüentemente, da liberdade. Nesse sentido, a Filosofia é o ápice da *Bildung* do ser humano, uma vez que permite que o progresso da consciência livre e, assim, a liberdade. É um terceiro estágio de formação histórico: enquanto a mentalidade religiosa grega origina o *citoyen* e a religião cristã possibilita o *bourgeois*, Hegel aponta um novo caminho da História em que a formação cultural é alicerçada não na subjetividade da religião, mas na objetividade da Filosofia especulativa. O progresso da consciência livre insere uma terceira modalidade de sujeito político: o sujeito crítico autoconsciente. Nesse estágio, a liberdade individual do *bourgeois* se encontra com a visão do *citoyen* realizando uma consciência que é a dos dois sujeitos históricos e, ao mesmo tempo, de nenhum.

Esse terceiro de estágio de formação é o do indivíduo autoconsciente universal. É o estágio do sujeito crítico que analisa a sua realidade e entende as necessidades e problemas do seu meio, do sujeito que, em sua maioria intelectual contém a sua liberdade. A liberdade é consciente, exige sabedoria. E é por este motivo que o Estado racional de Hegel, tal qual a República de Platão, ainda não teve efetividade até a atualidade. Jamais existiu um Estado de sábios e Hegel é consciente disso. Contudo, o estágio de formação dessa consciência, depois da realização dos dois sujeitos históricos é o do sujeito que possui em si tanto o instinto de comunidade quanto o de individualidade. O sujeito autoconsciente é, dessa maneira, o mais alto nível humano de evolução.

Todavia, em Hegel o “progresso da consciência da liberdade” é contínuo tal qual em todo o seu sistema ao mesmo tempo em que “semelhante movimento, que é a filosofia, encontra-se já realizado, porquanto ela consegue no fim o seu próprio conceito, ou seja, olha para trás apenas na direção do seu saber”³³⁶. De um lado, temos a grande Coruja de Minerva que é a Filosofia, esse conhecimento apenas daquilo que já se passou; de outro, temos o progresso contínuo da consciência livre dos sujeitos, das sociedades históricas. Todo o movimento de formação do Conceito a partir do sujeito e, doravante, a liberdade que Hegel pretende realizar, enfrenta esse impasse histórico do conhecimento que, em certo sentido, cria um obstáculo à autoconsciência. Esse obstáculo é suprimido no ciclo (*Kreislauf*) contido no

³³⁵ Ibidem. §573.

³³⁶ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia*. §573.

método especulativo. Para que tal ocorra, é necessário que o início da ciência filosófica seja puro.

Neste ponto, retornamos ao problema que inicia a nossa discussão: a questão do dualismo que impede o conhecimento da coisa-em-si, do ser verdadeiro das coisas. Do subjetivismo do *cogito* cartesiano à transcendentalidade de Kant, a ciência enquanto teoria se perde na subjetividade do Eu conhecedor de si mesmo, passível de afirmar, além da própria existência, apenas o que a realidade apresenta de forma dada. A Modernidade dos tempos de Hegel, isolada em subjetividade e, conseqüentemente, impossibilitada da apreensão da essência das coisas, encontra-se em um momento de perda da Metafísica. Para resolver esse problema, Hegel precisa universalizar o particularizado e, com isso, trazer objetividade para a ciência filosófica e unidade ao mundo subjetivo e objetivo. Assim, o faz em termos de movimento.

Para tanto, além de edificar uma *Lógica* que é ontológica porque identifica pensamento e ser, afirma, então, o início da ciência segundo princípios não pressupostos. Uma vez que, segundo Hegel, “não existe nada, nada no céu, ou na natureza, ou no espírito, ou seja lá onde for, que não contenha igualmente a imediatidade, bem como a mediação, de modo que essas duas determinações se mostram como inseparadas e inseparáveis”³³⁷, a imediatidade do ser puro apresenta-se como um primeiro momento da formação intelectual de uma realidade orgânica da qual o início “é a indeterminidade e o vazio puros”, da qual “não há nada a intuir”.³³⁸ Na *Introdução da Ciência da Lógica*, Hegel expressa:

A lógica se determinou como a ciência do pensar puro, que tem como seu princípio o saber puro, a unidade não abstrata, mas concreta e viva, através do fato de que, nela, a oposição da consciência entre um ente que é subjetivamente por si e um segundo ente que é objetivo por si é sabida como superada; o ser é sabido como conceito puro em si mesmo e conceito puro é sabido como ser verdadeiro. Esses são, assim, os dois momentos que estão contidos no lógico.³³⁹

Os “momentos contidos no lógico” permitem o conhecimento da coisa-em-si enquanto supera a oposição do subjetivo e objetivo. Essa superação somente ocorre porque o início da ciência, tal como Hegel o afirma, é a “ausência de pressupostos” da qual a consequência é a “dúvida acerca de tudo.”³⁴⁰ Segundo Houlgate, essa ausência de pressuposição significa o início do pensar científico, filosófico, livre de qualquer determinação teórica, seja

³³⁷ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica – 1. A Doutrina do Ser*. p. 70.

³³⁸ Ibidem. p. 85.

³³⁹ Ibidem. p. 63.

³⁴⁰ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 2018. §78.

ela platônica, aristotélica, kantiana.³⁴¹ O puro ser é o início indeterminado e vazio, um início que é um simples, apenas ser sem determinações.³⁴² O puro ser é, antes de tudo, negatividade.

Nesse sentido, o conceito puro de Hegel, “sabido como ser verdadeiro”, é consequência do ciclo que exclui a subjetividade da determinação ulterior porque há, concomitantemente à realidade, o movimento vivo e circular da formação do conhecimento sobre ela, o movimento dialético que se desenvolve a partir dos momentos de negação. Num primeiro momento, é a negação do subjetivo e, posteriormente, a negação do próprio nada. Em Hegel, a estaticidade da realidade dualista é superada pelo movimento do ser que une à contradição e faz dela motor ao afirmar o início da ciência a partir de um ser puro do qual não há nada a intuir e que, portanto, é nada. O puro ser é, portanto, o “ser sem nenhuma determinação ulterior”³⁴³, o ser vazio de determinações. Por não ter determinação, é absoluto, i.e., afirma-se em termos universais e, por conseguinte, a subjetividade que destrói o conhecimento do ser verdadeiro deixa de existir. O início da ciência de Hegel contém, portanto, o ato e a potência aristotélica unidos em um princípio que exclui o de contradição e afirma o ser no nada.

Todavia, em contraposição à proposição *ex nihilo nihil fit*³⁴⁴, Hegel apresenta um início que “ainda não é nada e deve tornar-se algo”.³⁴⁵ O nada constituinte do ser puro é um nada construtivo, um nada que cria. É uma dupla negação. Este nada do qual Hegel expressa em termos de igualdade com o ser não é o nada puro, mas a negatividade viva da dialética que indica que, se o princípio não pode ser pressuposto, determinado, ele pode, então, ser hipotético. Nesse contexto, o puro ser é um postulado lógico que contém em si a força motriz da reflexão pura e objetiva pretende o conceito. Doravante, o caminho lógico empreendido por Hegel permite o primeiro pensamento concreto, o devir.

A lógica hegeliana é, deste modo, um estudo das categorias mais básicas e abstratas do pensamento, das suas formas, pois através das categorias interpretamos a realidade. O problema consiste no fato de tais categorias serem usualmente irrefletidas, de nós não as percebermos. Se não percebermos as formas de pensamentos que permitem a nossa interpretação do mundo, podemos, conseqüentemente, obter, segundo Houlgate, uma “visão distorcida da realidade”³⁴⁶. Ao ressaltar a “extensiva análise das categorias do pensamento” da qual a *Ciência*

³⁴¹ HOULGATE, S. Op. Cit. p. 30.

³⁴² HEGEL. G.W.F. *Ciência da Lógica*. p. 81.

³⁴³ Ibidem. p. 63.

³⁴⁴ Ibidem. p. 87.

³⁴⁵ Ibidem. p. 76.

³⁴⁶ HOULGATE, Stephen. Op. Cit. p. 9.

da *Lógica* se ocupa, Houlgate aponta a incumbência lógica nos libertar, portanto, da má compreensão das categorias através do esclarecimento delas.³⁴⁷ No Prefácio à Segunda Edição da *Ciência da Lógica*, Hegel declara:

Nós podemos acreditar bem menos que as formas do pensamento que permeiam todas as nossas representações – sejam essas apenas teóricas ou contenham uma matéria que pertence à sensação, ao impulso, à vontade – estão a nosso serviço, que nós a possuímos e não, pelo contrário, que elas nos possuem; o que nos resta frente a elas, como nós devemos, como eu devo me colocar como o mais universal sobre elas, que são, elas próprias, o universal como tal? Se nós nos pomos em uma sensação, uma finalidade, um interesse e nos sentimos nisso limitados, sem liberdade, então o lugar, no qual podemos [nos] evadir disso e retirar-nos para a liberdade, é esse o lugar da certeza de si mesma, da abstração pura, do pensar.³⁴⁸

O que torna a filosofia de Hegel a ciência da liberdade é o pensar puro e imediato, que a constitui produto do espírito, capaz de ser forma absoluta e, portanto, infinita. Ademais, a unidade entre pensamento e objeto necessita de um movimento que parta de si e a si retorne, pois a estrutura estática da realidade não permite tal unidade. É por este motivo que todo o movimento circular tende à liberdade, porque é, de início, a pura abstração e apenas uma filosofia do pensar puro, sem pressuposições ou determinações iniciais e, por este motivo, possibilita uma nova progressão na consciência, um novo passo na *Bildung* da autoconsciente. A ciência filosófica de Hegel, tal qual a ciência filosófica do direito, não possui início no sentido das outras ciências, o seu início é *sui generis* e, portanto, deve partir do vazio puro, do puro ser. Somente o puro ser permite um pensamento justificado na liberdade precisamente porque ele é em si a pura liberdade. O pensamento científico hegeliano é uma proposta de superação das “verdades” das teorias anteriores, da “velha couve cozida e recozida”³⁴⁹ que difere sujeito e objeto. Em Hegel,

Na medida em que o pensar subjetivo é o nosso atuar mais próprio, mais interior, e o conceito objetivo das coisas constitui a própria Coisa, não podemos estar fora daquele atuar, não podemos estar acima do mesmo, e tampouco podemos também ir além da natureza das coisas. Da última determinação, contudo, nós podemos prescindir; ela coincide com a primeira, já que ela [é] uma relação de nossos pensamentos com a Coisa, mas só resultaria em algo vazio porque a Coisa seria com isso estabelecida como regra para nossos conceitos, mas justamente a Coisa não pode ser, para nós, outra coisa do que nossos conceitos dela. Se a filosofia crítica entende a relação desses três termos [*terminorum*] como se nós colocássemos os pensamentos entre nós e as Coisas como termo médio, no sentido de que esse termo médio, pelo contrário, isola-nos das Coisas,

³⁴⁷ Ibidem. p. 11.

³⁴⁸ HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica*. p. 36.

³⁴⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. p. 33.

em vez de nos reunir com elas, então deve-se contrapor a essa posição a observação simples de que justamente essas Coisas, que devem ficar além de nós e além de nossos pensamentos que se relacionam com elas no outro extremo são, elas mesmas, coisas do pensamento e, como inteiramente indeterminadas, são apenas uma coisa do pensamento – a chamada coisa-em-si da própria abstração vazia.³⁵⁰

A ciência filosófica de Hegel, tal qual o Fausto de Goethe, não deve ir além da natureza das coisas, i.e., não deve transcender a materialidade, mas compreender que o subjetivo é imanente ao objetivo, sob o risco de “cair no abismo”. Em Hegel, toda a existência depende da ação do pensamento, o que faz do indivíduo o grande coadjuvante da liberdade no “palco da história”. É certo que a Ideia da liberdade somente é efetivada quando religião e Estado não a impedem. Todavia, a tão cara liberdade parte do próprio pensar livre, do pensar especulativo que contesta, que ultrapassa a realidade aparente e busca a essência, que contesta a religião e o Estado quando estes apresentarem formas irracionais de organização. A atividade do indivíduo hegeliano é a atividade consciente, ou melhor, autoconsciente, porque não pressupõe teorias, não se limita ao simplesmente dado. Segundo Houlgate, “in Hegel’s view, free, self-critical thought that suspends all its presuppositions about itself is left with nothing to think but itself, its own simple *being*”.³⁵¹

A percepção de Hegel em relação à necessidade de a ciência iniciar com o puro ser, a partir do pensamento sem pressuposições supera o desenvolvimento lógico do sistema. A construção a partir de um nada que produz *via negationis*³⁵² tem, desde o seu fundamento, a intenção de iniciar livre para que o resultado não seja menos do que a liberdade. A partir da negatividade, da contradição expressa na realidade, Hegel constrói a mais livre e mais das filosofias porque percebe e trabalha a vida toda para evitar o que Horkheimer denunciaria pouco mais de um século depois:

O crime dos intelectuais modernos contra a sociedade está não tanto no seu distanciamento, mas no sacrifício das contradições e complexidades do pensamento às exigências do assim chamado senso comum. A habilmente processada mentalidade desse século conserva a mentalidade do homem das cavernas em relação ao estranho. Isso se expressa não apenas no ódio àqueles que têm uma pele de cor diferente ou vestem uma roupa diferente, mas também ao pensamento estranho e inusual, ou mesmo ao pensamento em si mesmo quando ele segue a verdade para além das fronteiras de uma dada ordem social.³⁵³

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ HOULGATE, Stephen. Op. Cit. p 32.

³⁵² HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto*. Traducción de Jorge A. Díaz A. Barcelona: Monte Avila Editores, 1990. p. 68.

³⁵³ HORKHEIMER, Max. Op. Cit. p. 99.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia de Hegel é a ciência filosófica da liberdade, do início ao fim, se é que se pode afirmar que um sistema circular, do qual o resultado é o próprio fundamento, tenha um fim. Em sua completude, todo o arcabouço teórico do organismo vivo desenvolvido em momentos dialéticos expressa a necessidade de uma consciência, antes de tudo, contestadora. A negatividade da contestação que a dialética expressa sugere, do início puro e imediato da ciência ao fim absoluto e mediado do conceito, o mesmo processo lento de negação e afirmação da progressão consciente da humanidade em seu desenvolvimento histórico. Essa progressão, essa *Bildung* ocorre em termos de unidade entre pensamento e realidade, compreendida em graus de formação, e indicam um desenvolvimento consciente da humanidade que depende da estrutura ética como um todo. Os valores religiosos, a educação da família e das instituições da sociedade-civil e a estrutura do Estado constroem a consciência do indivíduo ao mesmo tempo em que são construídas por ela. A liberdade depende dessa construção que, por envolver muitos fatores, progride da mesma maneira gradual que a formação do conceito, segundo processos de negação e afirmação.

Hegel percebe o mundo em termos de contradição, mas não o divide e sim o apreende em sua completude. A realidade não é separada entre o subjetivo e objetivo, cogito e Coisa, e sim disposta em termos de unidade que comporta particular e absoluto. Sujeito e Coisa se encontram no Conceito, assim como liberdade e indivíduo se descobrem na reflexão autoconsciente. Em Hegel, todo o ciclo lógico tende à liberdade porque é desde o início livre. Da ciência filosófica à ciência do direito, a liberdade se torna realidade porque tem fundamento pura e simplesmente no pensamento. E o pensamento, por sua vez, conduz a história.

Na ciência filosófica de Hegel, a formação conceitual e histórica exige paciência, um processo lento e conflituoso. A humanidade não se torna consciente de sua liberdade radicalmente como intenta Marx. Por mais louvável que seja a tentativa marxiana de convencimento dos indivíduos de sua liberdade a partir de uma crítica da religião que traz para o indivíduo o papel ativo de sua emancipação, como a Coruja de Minerva observamos os rumos tomados pela história e percebemos *qua* Hegel que o processo depende de inúmeros fatores éticos e, por este motivo, impossibilita as transições momentâneas. O processo depende da nossa autoconsciência, mas ela se desenvolve concomitantemente às instituições, sejam elas religiosas ou não. É um trabalho conjunto cujo papel ativo do indivíduo consiste não em eliminação, mas em suprassunção.

Todo o movimento histórico é contido, de certas formas, nas civilizações. Não se elimina, por exemplo, na contemporaneidade, a cultura antiga, medieval ou moderna. Toda a evolução e desenvolvimento da humanidade carrega as bases com as quais se desenvolveu. Não se corta pela raiz qualquer mal, injustiça ou escravidão. Pelo contrário, os males sofridos pela humanidade se mostram como partes essenciais de um processo que intercala liberdade e escravidão, ser e nada, vida e morte. O progresso depende dos opostos contidos na contradição. Somente neles a história se desenvolve. Independente de nossa ânsia, as mudanças históricas acontecem em termos de lentidão e paciência.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

ARANTES, Paulo. *Hegel e a ordem do tempo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Livraria e Editora Polis, 1981.

ARANTES, Paulo. *Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

AVINERI, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. New York: Cambridge University Press, 1972.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – Os atos do Espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

DUNAYEVSKAYA, Raia. *Philosophy and Revolution – From Hegel to Sartre, and from Marx to Mao*. New York: Lexington Books, 1989.

GOETHE, Johan Wolfgang Von. *Fausto*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste, 1983.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HOULGATE, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic – From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica – 1. A doutrina do Ser*. Tradução de Christian B. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Prudentópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Terceira parte: O Estado*. Trad. Marcos Lutz Müller. Campinas: Unicamp, 1998.

_____. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses [et al]. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____. *Outlines of the Philosophy of Right (Oxford Word's Classic)*. Translated by T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. *O Sistema da Vida Ética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *A Razão na História*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *The Letters*. Translated by Clark Butler. Blomington: Indiana University Press, 1984.

HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto*. Traducción de Jorge A. Díaz A. Barcelona: Monte Avila Editores, 1990.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Silvio Rosa. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal. Liberdade, Igualdade, Estado*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marilía Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *Reason and Revolution: Hegel and the rise of the social theory*. First Published in England in 1941. 2nd Edition with Supplementary Chapter Reprinted 1955. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1955.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deu. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

ROSENKRANZ, Karl. *Hegel, As the National Philosopher of Germany*. Translated by G.S. Hall. Saint Louis: Gray, Baker and Co, 1874.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SMITH, Adam. *The Wealth of Nations*. New York: The Modern Library, 1994.

TAYLOR, Charles. *Hegel – Sistema, método e estrutura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

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

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.