

Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade

Ricardo Pereira Tassinari
Michela Bordignon
Danilo Vaz-Curado R. M. Costa
Inácio Helfer
Orgs.



Editora Fundação Fênix

Este livro, *Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade*, reúne os textos dos participantes do XI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira – *A Filosofia do Direito de Hegel: 200 Anos*. O Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira (SHB) é um congresso bianual itinerante, promovido pela SHB, com a finalidade de promover o intercâmbio científico-filosófico sobre estudos e pesquisas relativas à filosofia de G. W. F. Hegel desenvolvidos no Brasil e internacionalmente. Em 2021, comemorou-se 200 anos da publicação da obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Nessa obra, Hegel trata de temas fundamentais, como: a liberdade, a ética, a moralidade, o direito, a família, a sociedade civil e o estado. A XI edição do Congresso Internacional da SHB foi dedicada a essa obra. O Congresso ocorreu de forma online, de 8 a 10 de novembro de 2021, com o apoio do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo (GHIE), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Departamento de Filosofia da UNESP, Campus de Marília.



Editora Fundação Fênix



Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner
Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola

Ricardo Pereira Tassinari
Michela Bordignon
Danilo Vaz-Curado R. M. Costa
Inácio Helfer
Organizadores

Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade

Comissão executiva:
Gabriel Rodrigues da Silva
Guilherme Gregório Arraes Fernandes



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Obra editada com apoio - CAPES/PROEX - Auxílio N° 0569/2018, Processo N° 23038.001026/2018-81



Série Filosofia – 112

Catálogo na Fonte

D598 Liberdade e Direitos [recurso eletrônico] : Hegel e sua atualidade / Ricardo Pereira Tassinari ... [et al.] Organizadores. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2022.

612 p. (Série Filosofia ; 112)

Demais organizadores: Michela Bordignon, Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Inácio Helfer.

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>

ISBN 978-65-5460-016-3

DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600163>

1. Filosofia. 2. Filosofia do direito. 3. Estado. 4. Religião. 5. Política. 6. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. I. Tassinari, Ricardo Pereira (org.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

Sumário

Apresentação

Os Organizadores 11

Parte I - Conferências e Palestras 29

1. O Espírito do Cristianismo e o afastamento do Espírito da constitucionalidade do Direito: necessidades, divergências e desigualdades

Adilson Felicio Feiler 31

2. Crise do Estado-nação e teoria da soberania (ou as relações internacionais em Hegel)

Agemir Bavaresco; João H.S. Jung 51

3. Hegel e Michael Tomasello: Entre a Aufhebung da Natureza e o Conceito do Reconhecimento

Diogo Ferrer 73

4. Crítica Social e o Problema do Progresso: Hegel à Luz de Questões na Filosofia Social Contemporânea

Erick Lima 99

5. O pragmatismo político nas situações de guerra e paz na Filosofia do Direito de Hegel

Gonzalo Tinajeros Arce 127

6. Rights e law na Grundlinien der Philosophie des Rechts de Hegel

Jean-François Kervégan 151

7. Hegel e a sociedade burguesa

Joãosinho Beckenkamp 171

8. Da Filosofia hegeliana do Estado a uma Filosofia hegeliana do Direito

José Luiz Borges Horta 187

9. O Cuidado do Direito como Administração da Justiça na Filosofia do Direito de Hegel	
<i>Pablo Pulgar Moya</i>	199
10. O conceito de liberdade de imprensa da bicentenária Filosofia do Direito de Hegel e sua atualidade	
<i>Paulo Roberto Konzen</i>	215
11. Da pobreza da propriedade à propriedade da pobreza	
<i>Pedro Geraldo Aparecido Novelli</i>	237
12. Patriotismo, indivíduo e Estado: as reflexões de G.W.F. Hegel sobre um dilema da filosofia política	
<i>Ricardo Crissiuma</i>	261
13. Filosofia como Sistema na Atualidade: Sobre a Filosofia Espiritual Especulativa	
<i>Ricardo Pereira Tassinari</i>	283
Parte II - Comunicações	311
14. Religião e Estado, segundo Hegel: uma investigação entre a "Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio" e "Filosofia do direito"	
<i>Alexandre Tuma Junior</i>	313
15. Direito internacional e a igualdade entre os Estados: De Hegel a Rui Barbosa	
<i>André Luiz Valim Vieira</i>	327
16. As configurações da vontade na Introdução dos Princípios da filosofia do direito, de Hegel	
<i>Fabício Rodrigues Pizelli; Marcelo Marconato Magalhães</i>	343
17. O príncipe, poder constitucional do estado hegeliano, efetivação da totalidade ética entre os cidadãos	
<i>Francisco de Assis Sobrinho; Marcelo Igor da S.e Souza; Marly C. Soares</i>	357
18. Hegel e a alteração do indivíduo	
<i>Gabriel de Souza Oliveira e Silva</i>	375

19. O signo da ideia: arte e conceito em Hegel	
<i>Gabriel Rodrigues da Silva</i>	387
20. Contradição e dialética no ilícito hegeliano	
<i>Gustavo Nascimento de Souza</i>	399
21. Estado, consciência de si e redes sociais: os novos desafios da democracia	
<i>Henrique José da Silva Souza</i>	415
22. Dionysius Imperator Est: divagações sobre a ideia de Soberania em Hegel	
<i>Hugo Rezende Henriques</i>	429
23. Radicalização de Sellars, radicalização de Kant: considerações sobre o ponto de partida do hegelianismo de John McDowell	
<i>Iuri Slavov</i>	445
24. Staatswissenschaft: a disputa interpretativa na Filosofia do Direito de Hegel	
<i>João Pedro Braga de Carvalho; Gabriel Niquini Mota</i>	467
25. A transição do espírito subjetivo ao espírito objetivo na Filosofia do Direito de Hegel (§31-§32)	
<i>João Protásio Farias Domingues de Vargas</i>	487
26. Momentos e Atos do Movimento do Conceito (no Prefácio de 1807 de Hegel: §§ 33-37)	
<i>João Protásio Farias Domingues de Vargas; Renato Amaral Braga da Rocha</i>	509
27. Hegel, Han: o triunfo do sujeito de desempenho é o triunfo do Estado?	
<i>João Vitor Flavio de Oliveira Nogueira; Matheus Amaral Pereira de Miranda</i>	551
28. Pressupostos entre a crítica da Filosofia do Direito de Hegel e o gérmen da ontologia marxiana	
<i>Júlia Érika Moreira Bastos</i>	571
29. A transição da sociedade civil-burguesa para o Estado na Filosofia do Direito de Hegel (§256)	
<i>Marcos Guimarães Rangel; Luzia Cecília Costa Miranda</i>	587

30. Ontologia e política em Hegel: o trabalho e a formação da consciência para a vida ética

Wécio Pinheiro Araújo597

Apresentação

Este livro, *Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade*, reúne os textos dos participantes do XI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira – *A Filosofia do Direito de Hegel: 200 Anos*. O Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira (SHB) é um congresso bianual itinerante, promovido pela SHB, com a finalidade de promover o intercâmbio científico-filosófico sobre estudos e pesquisas relativas à filosofia de G. W. F. Hegel desenvolvidos no Brasil e internacionalmente. Em 2021, comemorou-se 200 anos da publicação da obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Nessa obra, Hegel trata de temas fundamentais, como: a liberdade, a ética, a moralidade, o direito, a família, a sociedade civil e o estado. A XI edição do Congresso Internacional da SHB foi dedicada a essa obra. O Congresso ocorreu de forma online, de 8 a 10 de novembro de 2021, com o apoio do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo (GHIE), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Departamento de Filosofia da UNESP, Campus de Marília.¹

Apresentamos a seguir as modalidades e os capítulos relativos à apresentação de cada participante, segundo a ordem alfabética autoral.

Parte I – Conferências e Palestras.

Adilson Felício Feiler – O Espírito do Cristianismo e o afastamento do Espírito da constitucionalidade do Direito: necessidades, divergências e desigualdades. Resumo: A crítica à moral cristã alicerçada em leis, dogmas estranhos ao ser humano, e uma consequente afirmação do ethos cristão, baseado no espírito e na prática de vida de Jesus de Nazaré, aponta para uma atitude interior. Para tanto, busca de todos os modos, ultrapassar os obstáculos representados pela moral, pelas leis e outros interditos ditados por instâncias externas e estranhas ao ser humano. O destino, neste sentido, não é compreendido como algo pré-estabelecido pelas leis da natureza, nem como algo estranho à vida do ser humano, mas como algo que depende de seu esforço como superação e plenitude. O movimento que se realiza

¹ As gravações das conferências, palestras e comunicações podem ser vistas em: www.youtube.com/c/SociedadeHegelBrasileira.

para atingir a plenitude é o do amor. O amor aproxima, vincula, agrega, une, reconcilia. O amor, aqui evocado, é uma categoria existencial e não lógica, tal como rezam os textos da maturidade de Hegel com sua tradução técnica do conceito de amor. No Direito, o amor se expressa como reconciliação entre a lei e as inclinações, em instantes de culminância da força, pela manutenção das diferenças.

Agemir Bavaresco e João H.S. Jung – Crise do Estado-Nação e teoria da soberania (ou as relações internacionais em Hegel). Resumo: O fenômeno da globalização avançada – também compreendida enquanto interdependência complexa – põe em crise a teoria da soberania moderna. O Estado-Nação, forjado a partir da autonomia soberana, não consegue mais controlar e proteger plenamente o seu território, bem como garantir junto ao povo a legitimação de suas decisões. Assim, a soberania moderna, elaborada a partir do século XVII em um contexto de emergência do Estado-Nação fechado sobre si, se vê em declínio. Entretanto, propostas como a teoria da soberania pós-moderna são insuficientes em compreender o espírito do tempo. Nesse cenário, aponta-se um deslocamento do poder para a soberania externa em detrimento da afirmação nacional. Ora, tanto o primeiro como o segundo modelo de soberania caem nos extremos do silogismo, ou seja, não articulam a soberania interna e externa na relação da mediação. Hegel, a nosso ver, propõe uma justa tensão mediadora entre os dois momentos da sua teoria sobre a soberania. Para isso, uma aproximação hegeliana com alguns debates teóricos das Relações Internacionais se mostra proveitoso em vias de compreender a atual situação da soberania e, consecutivamente, da política internacional.

Diogo Ferrer – Hegel e Michael Tomasello: Entre a *Aufhebung* da Natureza e o Conceito do Reconhecimento. Resumo: Parte significativa do conhecimento acerca do homem, como acontece no campo da antropologia física, da sociobiologia evolutiva ou das ciências cognitivas assenta em um naturalismo, metodologicamente necessário, mas que implica ou visa frequentemente a perda de grande parte da especificidade do humano. Esta conferência procura compreender essa especificidade do humano pela interpretação dos principais resultados empíricos e conceptuais apresentados por Michael Tomasello à luz dos conceitos do reconhecimento e das instituições da liberdade humana segundo a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito* de Hegel. Procura-se mostrar como o conceito

hegeliano de *Aufhebung* da natureza permite, tomando em atenção também os dados empíricos, compreender de modo mais coerente o aparecimento e o significado das instituições humanas, incluindo a linguagem e a interação ética, do que alternativas conceitualmente mais rudimentares, como um naturalismo ou um dualismo estritos.

Erick Lima – Crítica Social e o Problema do Progresso: Hegel à Luz de Questões na Filosofia Social Contemporânea. Resumo: Depois de uma introdução geral em que estabeleço uma conexão entre Hegel e a filosofia social contemporânea (1), gostaria de mostrar que, ao privilegiar as experiências de 'ruptura normativa', Hegel conecta sua tese acerca da incontornável historicidade das 'formas de vida' à 'negatividade' de experiências coletivas (2). A partir disso, tentarei interpretar uma das mais célebres ideias da filosofia hegeliana da história – o "progresso na consciência da liberdade" – e ilustrá-la, no caso da sociedade moderna, em termos da ideia de "eticidade perdida" (3). Finalmente, procuro mostrar que uma interpretação da passagem da moralidade à eticidade a partir disso pode servir à delimitação de uma percepção menos afirmativa do progresso em Hegel (4).

Gonzalo Tinajeros Arce – O pragmatismo político nas situações de guerra e paz na *Filosofia do Direito* de Hegel. Resumo: O que pensa Hegel sobre as situações de guerra e paz entre Estados modernos? Como ele clarifica de maneira dialética e especulativa as determinações conceituais que configuram a política internacional dos Estados modernos? Qual o sentido racional e efetivamente real que Hegel dá ao conflito armado entre potências éticas independentes? No presente escrito, analiso e desmembro essas questões centrais para logo desenvolver e apresentar as respostas possivelmente mais firmes e mais próximas da refinada reflexão teórica hegeliana sobre o pragmatismo político, que vigora nas relações internacionais entre Estados soberanos modernos. As situações passageiras ou contingentes entre guerra e paz são para Hegel figurações de "*estados dialéticos de assuntos político-militares*", que se configuram em distintos modos nos fenômenos do espírito humano ao longo da história universal. Finalmente, neste estudo darei ênfase à moderna visão de *Realpolitik*, que se apresenta no *capítulo B. O Direito estatal externo, da Filosofia do Direito*. Lugar reflexivo onde é tratada a questão político-militar nas *guerras modernas*, tendo ali presente a implementação tecnológica de

armas de fogo de longa distância, utilizadas por exércitos profissionalmente treinados e comandados por senhores da guerra, os quais, após a realização das campanhas militares nos campos de batalha, negociarão cenários possíveis para concretar situações de paz.

Jean-François Kervégan – *Rights e law na Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel (Tradução: Ricardo P. Tassinari). Resumo: A palavra alemã *Recht* que aparece no título da *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel é difícil de traduzir para alguns idiomas, como para o inglês. Ela pode significar tanto *right(s)* quanto *law*. A tradução usual de *Recht* como *right* é certamente justificada, mas não deveria implicar uma compreensão da filosofia do espírito objetivo de Hegel como simplesmente baseada em *rights*, no sentido de Ronald Dworkin. Sugiro, primeiramente, uma leitura matizada, retracando a história filosófica dos conceitos de *right* e *law*. Uma análise quantitativa do uso que Hegel faz da palavra *Recht* revela então como ele conscientemente mobiliza toda a gama de seus significados. Proponho então uma abordagem institucional da Filosofia de *law* e *right* de Hegel: *Recht* funciona como um epítome metonímico das instituições jurídicas, sociais e políticas. Regras objetivas, comportamentos e atitudes subjetivos estão interligados nessas instituições. Seria contrário a toda a filosofia de Hegel favorecer unilateralmente o ponto de vista de *rights* sobre *law* (ou sobre os *duties*); portanto, sua teoria do espírito objetivo não é meramente uma "*philosophy of right(s)*".

Joãosinho Beckenkamp – Hegel e a sociedade burguesa. Resumo: No âmbito de uma leitura materialista da filosofia hegeliana (iniciada em *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*, publicado em 2009, e aprofundada em *De Kant a Marx: (Re)Visões da Modernidade*, em vias de conclusão), tornou-se decisivo o que chamo de desentrelaçamento semântico de dois conceitos entrelaçados na expressão alemã "*bürgerliche Gesellschaft*", um complexo que cumpre uma função estruturante capital nas *Lições de filosofia do direito de Hegel*. Pois "*bürgerliche Gesellschaft*" pode significar tanto sociedade civil quanto sociedade burguesa, não sendo nada indiferente a maneira como se lida com esta distinção ou indistinção. Na apresentação, depois de uma rápida exposição do desenvolvimento da mencionada expressão, serão analisados alguns aspectos do tratamento que Hegel confere à sociedade burguesa, de amplas consequências para a incorporação da economia

política e para a compreensão da sociedade moderna em sentido restrito, quer dizer, da sociedade burguesa.

José Luiz Borges Horta – Da Filosofia hegeliana do Estado a uma Filosofia hegeliana do Direito. Resumo: Todo filosofar, quando compreendido em marcos hegelianos, exige a prévia constituição de conhecimentos científicos, sobre os quais a Filosofia então se volta, como Saber de saberes. Ao tempo de Hegel, a *Ciência do Direito* (doutrina) – mesmo que buscasse remontar aos gregos e romanos, ou às muitas escolas de estudo e ensino jurídico emergentes com a criação das universidades medievais –, era ainda incipiente e insuficiente para alimentar uma Filosofia do Direito. Por isso, não foi possível a Hegel produzir uma Filosofia do Direito, mas uma *Filosofia do Estado*. Somente após o desenvolvimento das Ciências Jurídicas, nos séculos XIX e XX, o hegelianismo pôde encontrar na obra de Joaquim Carlos Salgado – filósofo mineiro do Direito e do Estado, formado pelo introdutor dos estudos hegelianos no Brasil, Henrique Cláudio de Lima Vaz –, uma Filosofia *hegeliana* do Direito. O texto reconstitui o itinerário lógico de aparecimento da Filosofia do Direito salgadiana, revelando na história do Direito, do pensamento jurídico e da Filosofia os principais passos necessários à construção de seu pensamento jusfilosófico.

Pablo Pulgar Moya – O Cuidado do Direito como Administração da Justiça na *Filosofia do Direito* de Hegel. Resumo: O presente capítulo objetiva tanto ilustrar os momentos-chave da parte sobre a administração da justiça (§ 209-229) dentro *das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, como expor alguns elementos conflitantes no que diz respeito à sua compreensão. Este capítulo está dividido em três momentos: i) o primeiro tematiza a tarefa da administração da justiça como salvaguarda do direito; ii) o segundo caracteriza a coesão narrativa da administração da justiça na sociedade civil e sua tensão com o conceito de Estado e, finalmente, iii) a problemática da personalização dentro do sistema do direito e a interpelação de Marx. A hipótese que surge, então, é que Hegel está tentando provar a necessidade da codificação do direito em virtude da defesa da liberdade pessoal e da propriedade, mas que isso só é possível mediante o poder/violência judicial.

Paulo Roberto Konzen – O conceito de liberdade de imprensa da bicentenária *Filosofia do Direito* de Hegel e sua atualidade. Resumo: O objetivo é expor e analisar

a atualidade do conceito de liberdade de imprensa (*Pressefreiheit*) defendido por Hegel na sua bicentenária *Filosofia do Direito*, de 1821, conforme o tema do XI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, a saber, "A *Filosofia do Direito* de Hegel – 200 anos". Além disso, reiterar ou lembrar aspectos da minha tese de doutorado, defendida em 2012 (10 anos), intitulada "O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade de Comunicação Pública na *Filosofia do Direito* de G. W. F. Hegel" [Porto Alegre: Editora Fi, 2013² Em resumo, trata-se de pesquisa, exposição e análise crítica-filológica, histórica e hermenêutica da obra de Hegel, nos fundamentando em textos clássicos e interpretativos, buscando assim apreender (*begreifen*) devidamente o conceito (*Begriff*) hegeliano de liberdade de imprensa ou de comunicação pública.

Pedro Geraldo Aparecido Novelli – Da pobreza da propriedade à propriedade da pobreza. Resumo: A pobreza se caracteriza pela falta de algo ou pela abundância da carência. O pobre é aquele que não tem e não de forma contingente nem esporádica, mas permanente. A falta é suprida pelo ter ou pela satisfação da carência. A forma clássica do ter se dá através da figura da propriedade ou do que pode ser apropriado como alimento, moradia, vestimenta, etc. Isso não exclui as apropriações espirituais como educação, saúde, conforto, proteção, etc. O filósofo alemão Hegel (1770-1831) em sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* viu muito bem em seu tempo o sistema de carências ao qual multidões eram submetidas. Ele indica claramente na obra mencionada que a pobreza tem causas coletivas e estas encontram-se ligadas estritamente à possibilidade ou não de participar do bem da propriedade que ele identifica com os bens materiais e a apropriação de si mesmo. O pobre, para Hegel, é aquele que se encontra numa situação criminosa porque é impossibilitado de ter a si mesmo porque é prevenido de participar do desfrute da propriedade na qual ele também se determina.

Ricardo Crissiuma – Patriotismo, indivíduo e Estado: as reflexões de G.W.F. Hegel sobre um dilema da filosofia política. Resumo: Este texto consiste em um ensaio exploratório que pretende analisar o conceito de patriotismo na filosofia política hegeliana para interpelar a cena política contemporânea (intro). Para tanto,

² Disponível em: <https://www.editorafi.org/product-page/o-conceito-de-liberdade-de-imprensa-ou-de>.

procura-se, ainda que esquematicamente, identificar na gênese do conceito de patriotismo hegeliano (de Stuttgart a Frankfurt) uma síntese entre a tradição republicana e o liberalismo do iluminismo escocês (seções I e II). Em seguida, argumenta-se que esta síntese é remodelada na *Filosofia do Direito* na medida em que o patriotismo defendido por Hegel como disposição de ânimo política conserva (sem deixar de também negar e elevar, é bem verdade) a valorização do interesse particular da sociedade civil (seção III). Dedicar-se, por fim, uma especificação de como a conversação do interesse particular da sociedade civil no patriotismo que se coloca como a disposição de ânimo do Estado depende da mediação do reconhecimento pelo trabalho obtido nas corporações. Quando esta mediação, que Hegel chega a chamar de “o segredo do patriotismo dos cidadãos”, está ausente, podemos assistir precisamente a uma degeneração do patriotismo em um instrumento para se acometer parcelas da população contra a universalidade das instituições estatais (seção IV).

Ricardo Pereira Tassinari – *Filosofia como Sistema na Atualidade: Sobre a Filosofia Espiritual Especulativa*. Resumo: Como fazer filosofia como Sistema hoje em dia, em especial, considerando a infinidade de filosofias, de campos de estudo, de histórias, de interesses, de interpretações e de divergências? Neste trabalho, propõe-se estabelecer o sentido da possibilidade e da estabilidade de se fazer filosofia como Sistema, hoje em dia, a partir de certos *Conceitos Sistematizadores* (a saber: *filosofia, filósofo, grau de elaboração de uma filosofia, Ilusão Científico-Filosófica, realidade para cada um de nós, autoconsciência, Sistema das Autoconsciências, Sistema das Filosofias, Razão, Filosofia, coisa-para-nós, coisa-em-si, objeto, espírito, Espírito Absoluto*) que possibilitam a integração contínua dos campos de estudo a um Sistema, bem como estabelecer o sentido da possibilidade e da estabilidade dessa integração contínua, a partir de certos *Princípios* desse Sistema (a saber: *Princípio da Compreensão, Princípio da Superação, Princípio da Autocompreensão e Princípio da Autocompreensão Suprema*) que servem de guia e referência a raciocínios desenvolvidos nele. Este trabalho termina por expor, mais detalhadamente, a proposta (feita anteriormente) por Tassinari (2013, 2018a e 2020a) de uma Filosofia Espiritual Especulativa e de uma Interpretação Espiritual Especulativa (neo) hegeliana contemporânea.

Parte II – Comunicações.

Alexandre Tuma Junior – Religião e Estado, segundo Hegel: uma investigação entre a “Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio” e “Filosofia do direito”.
Resumo: Buscar-se-á, neste capítulo, explicitar a aproximação entre o conceito de religião e o conceito de Estado através do pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Dito isto, ao longo da exposição, tentar-se-á responder às seguintes questões, a saber: “O que se entende por religião?”; e, “O que se entende por Estado?” Para tal, lançar-se-á mão das obras *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, de 1830, em especial, *A Filosofia do Espírito*, e, *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio* [Filosofia do direito]. Particularmente, o primeiro conceito [religião] será analisado através da terceira seção da Filosofia do Espírito: O Espírito Absoluto; além do que, no caso do segundo conceito [Estado], utilizar-se-á a terceira seção da obra já referida. Em linhas gerais, o conceito de religião nos aproxima de maneira imediata ao conhecimento de Deus (ou Espírito Absoluto). Com efeito, na filosofia de Hegel, o momento imediato é de suma importância, pois é, a partir deste momento, que se alça o pensar conceitual acerca D’Ele. Por sua vez, o Estado, desnuda-se na efetivação da Ideia ética, isto é, o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta.

André Luiz Valim Vieira – Direito internacional e a igualdade entre os Estados: de Hegel a Rui Barbosa. Resumo: O presente trabalho tem por objetivo o estudo do princípio da igualdade entre os Estados enquanto postulado e norma de Direito Internacional. Como objetivo específico procuraremos demonstrar a aproximação entre o pensamento de Hegel e de Rui Barbosa quanto ao tema da isonomia entre as nações no cenário internacional. Para isso utilizamos dos métodos analítico e dialético, mediante uma pesquisa documental e bibliográfica. Na obra *Princípios de Filosofia do Direito*, publicada em 1820, Hegel propõe algumas reflexões sobre o direito internacional e a relação entre os Estados, propugnando pela preservação da soberania, autonomia de vontade e igualdade entre as nações. Menos de um século depois, quando da realização da Segunda Conferência de Paz, em Haia no ano de 1907, o mesmo princípio de igualdade entre os Estados proposto pelo brasileiro Rui Barbosa, possibilitando assim seu reconhecimento como norma imperativa de direito internacional e fundamento para a construção e existência do direito

internacional e das relações internacionais até o momento contemporâneo. Pretendemos assim, demonstrar a proximidade de pensamentos entre Hegel e Rui Barbosa e como ambos contribuíram para os fundamentos da sociedade internacional.

Fabício Rodrigues Pizelli e Marcelo Marconato Magalhães – As configurações da *vontade* na Introdução dos *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel. Resumo: Objetiva-se, nesse artigo, expor as diferentes figuras do conceito de *vontade*, presentes na Introdução dos *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel. Desse modo, iniciaremos com a *vontade formal*, a qual é caracterizada pela pura indeterminação da reflexão dentro de si (§5-8); a *vontade imediata* ou *natural*, livre em si, de modo que as determinações da diferença aparecem na vontade como um conteúdo de forma imediata (§11-12). Com efeito, há a *vontade finita* que se estabelece ao mesmo tempo do *eu infinito*, que se encontra acima dos conteúdos, pois mesmo ligado aos conteúdos determinados, configura-se como formalmente infinita (§14). Por último, encontra-se a *vontade infinita* ou *universal* (§22), constituída em si e para si, uma vez que seu objeto é ela mesma. Portanto, a *vontade infinita* ou *universal* suprassume as demais vontades em uma relação do determinado e indeterminado, do objetivo e subjetivo, em uma verdadeira infinitude do singular e universal.

Francisco de Assis Sobrinho, Marcelo Igor da Silva e Souza e Marly Carvalho Soares – O príncipe, o poder constitucional do Estado hegeliano, efetivação da totalidade ética entre os cidadãos. Resumo: Na divisão dos poderes políticos do Estado, em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel afirma que o poder legislativo tem a tarefa de definir e estabelecer o universal, o que implica legislar em prol do bem-estar de todos os cidadãos. O poder governamental encarrega-se de promover a integração dos domínios particulares e dos casos individuais no universal ou geral, mediante a execução do que está definido na Constituição. O poder do príncipe enquanto elemento singular é a síntese da efetividade do Estado na pessoa do príncipe, uma vez que nele se dá a reunião dos poderes numa unidade individual, que é o ápice e o início de toda monarquia constitucional. Dessa forma, a presente pesquisa objetiva explicitar a relevância do poder do príncipe como poder constitucional do Estado, na sua relação com os demais poderes políticos e da

possibilidade de efetivação da totalidade ética entre os cidadãos. Para tanto, partimos de uma abordagem metodológica dos conceitos fundamentais de todo o universo teórico que constitui a relação dialética dos poderes na organização política do Estado: totalidade orgânica, soberania, universalidade, particularidade e singularidade. Adotamos o método dialético-especulativo desenvolvido por Hegel em sua *Ciência da Lógica*, como procedimento que nos leva compreender a passagem do Estado histórico para o Estado enquanto conceito, para assim, esclarecer o papel desempenhado pelo príncipe na promoção da harmonia entre os poderes do Estado em sua efetivação como totalidade ética e liberdade concreta dos cidadãos. No intercurso de nossa exposição, partiremos da problematização do tema o poder constitucional do príncipe na efetivação da totalidade ética entre os cidadãos, tendo como base a proposição hegeliana que rejeita a tese de que o poder do príncipe seja absoluto, baseado no direito divino, argumentado assim, que se a soberania existe em e como poder do príncipe, ele não é mais do que mediador.

Gabriel de Souza Oliveira e Silva – Hegel e a alteração do indivíduo. Resumo: No eterno embate entre *razão* e *liberdade* como posto por Salgado, ou entre o entendimento do todo e da parte presente na complexa filosofia sistêmica hegeliana, existe um óbice muito interessante e pouco discutido que é o *indivíduo*. Mundivisões ou interpretações, dentro das chamadas ciências sociais – que ainda discutimos se como ciências podem ser propriamente cognominadas – tentam realizar a explicação da realidade, a partir ou não do indivíduo. Parece bastante claro, que a bicentenária obra da Filosofia do Direito soluciona esta peleja, entretanto, muitas interpretações continuam a defender a possibilidade de se ver, no indivíduo, uma certa importância. Nosso entendimento parte da ideia de que, embatada de explicações errôneas essa interpretação não se sustenta. A empreitada desta comunicação, tentará aclarar, como a intoxicação ideológica da única ciência social dotada de consistência metodológica e propriamente científica tem chegado a conclusões reducionistas e equivocadas pelo desentendimento desta publicação canônica hegeliana. A importância da *razão de Estado* figura no vértice central desta possibilidade de esclarecimento.

Gabriel Rodrigues da Silva – O signo da ideia: arte e conceito em Hegel. Ao longo deste capítulo, analisaremos uma obra de arte a partir de alguns dos conceitos

desenvolvidos por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) em sua filosofia. Para isso, utilizaremos duas obras do filósofo alemão. A primeira é a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* em sua última edição, de 1830. A segunda são os *Cursos de Estética*, os quais foram elaborados a partir dos escritos de Hegel e das anotações dos alunos que participaram de seus cursos sobre filosofia da arte e estética, datados de 1818 a 1829, mas publicados somente em 1835, após a morte do filósofo. A obra de arte escolhida, sobre a qual aplicaremos os conceitos hegelianos, é *Uma e Três Cadeiras* de 1965. O autor da obra é o artista estadunidense Joseph Kosuth, nascido em 1945 na cidade de Toledo, localizada no estado de Ohio. Hoje, com 77 anos de idade, ele vive entre a cidade de Nova Iorque e a cidade de Londres. *Uma e Três Cadeiras* é um marco e uma referência do movimento artístico denominado Arte Conceitual, surgido na segunda metade do século XX. A origem do movimento está estritamente conectada com importantes discussões sobre a natureza da arte e o papel do artista, que ocorriam nos meios artísticos e nos meios acadêmicos em meados dos anos 1960 nos Estados Unidos da América. O objetivo central desta análise é, a partir da reflexão gerada pela obra de arte em questão, discutir a relação entre arte e conceito na filosofia de Hegel.

Gustavo Nascimento de Souza – Contradição e dialética no ilícito hegeliano. Resumo: O trabalho tem como objetivo analisar e realizar breves considerações a respeito da questão da dialética no ilícito para Hegel, conforme exposto ao final da seção correspondente ao direito abstrato de sua Filosofia do Direito. Tendo em vista o papel central desempenhado pela dialética hegeliana em seu sistema, uma leitura que considere a presença de determinações lógicas ao longo de momentos distintos de sua filosofia é importante para possibilitar uma reconstrução das intenções e dos sentidos pretendidos de forma mais fiel ao que foi proposto pelo autor. Nesse sentido, busca-se analisar as vantagens de uma leitura que se propõe sistemática, por vezes deixada de lado em detrimento de leituras que privilegiam partes específicas da Filosofia do Direito, sem considerar sua relação com o restante do sistema hegeliano, apresentado, sobretudo, na Ciência da Lógica e nos três volumes de sua Enciclopédia. Portanto, nesta apresentação mostrarei que a aplicação do método dialético, conforme trabalhado por Hegel em momentos anteriores de seu sistema, permite explicar a maneira pela qual o ilícito atua como um momento que antecede e baliza

um avanço significativo na Filosofia do Direito, a saber, a passagem do direito abstrato à moralidade, constituindo parte importante de sua proposta de uma filosofia do direito conceitual.

Henrique José da Silva Souza – Estado, consciência de si e redes sociais: os novos desafios da democracia. Resumo: As redes sociais são ferramentas responsáveis por profundas mudanças no comportamento social das democracias liberais. Incontáveis são os exemplos de como tais ferramentas são utilizadas tanto para influenciar em eleições e plebiscitos em diversos países democráticos, como também para ditar novos hábitos de consumo, padrões estéticos e até mesmo relações de trabalho. Partindo desse pressuposto, e de que do ponto de vista hegeliano, esse fenômeno acontece com o indivíduo enquanto parte da sociedade civil (Espírito Subjetivo), procuramos refletir como isso acaba por alterar a percepção do outro, a caminhada e a luta da consciência de si, para alcançar o momento da efetivação de sua liberdade, ou seja, no Estado (Espírito Absoluto). Assim sendo, buscamos entender o papel da consciência de si para que o indivíduo pós moderno enfrentar os novos desafios da Democracia, na busca pela liberdade, para que a mesma não seja colocada em risco, mesmo que colocada à prova.

Hugo Rezende Henriques – *Dionysius Imperator Est*: divagações sobre a ideia de soberania em Hegel. Resumo: A discussão do hegelianismo sobre a Filosofia do Estado hegeliana frequentemente se dobra ante o inegável fato de sua defesa explícita da monarquia constitucional como organização ideal do Poder do Estado, especialmente conforme a literalidade dos §§275 e ss. da Filosofia do Direito e seus correspondentes na *Enciclopédia*. Por outro lado, os adendos recém vertidos ao português lançam luz sobre um debate mais minucioso a respeito do tema, explicitando uma refinada discussão sobre a soberania do Estado e o papel do soberano (dir-se-ia: Chefe de Estado) como representação da unidade espiritual de um povo. O presente trabalho busca, nesse sentido, recuperar o sentido órfico do dionisismo, que tem por figura central o Deus que, uno, se estilhaça no ventre materno para ser reconfigurado pelo zelo de seu pai, Zeus, representando assim, inegavelmente, um dos movimentos mais caros à dialética hegeliana. No Estado, a totalidade dionisíaca impera como sujeito soberano representado por uma figura humana: o Chefe de Estado; que ainda quando, como o próprio Hegel faz questão de

apontar, não seja ele necessariamente o centro decisional fático, se coloca como porta-voz do próprio Estado, interna e externamente, conferindo-lhe a necessária unidade espiritual. Nesse sentido, poderíamos dizer que na Filosofia do Estado hegeliana, a tensão constitutiva entre o apolíneo e o dionisíaco é suprassumida de forma a garantir a racionalidade e a mediação apolínea do Direito e a consagração espiritual deste mesmo Direito pelo entusiasmo dionisíaco que representa precisamente o reconhecimento entre partes e todo no momento do Estado.

Iuri Slavov – Radicalização de Sellars, radicalização de Kant: considerações sobre o ponto de partida do hegelianismo de John McDowell. Resumo: O presente trabalho tem como objetivo indicar a relevância de Wilfrid Sellars e de seu kantismo na transição de Kant a Hegel dentro da filosofia de John McDowell. Em outras palavras, mostraremos como parte da filosofia de Sellars e, por conseguinte, sua leitura de Kant tanto abrem passagem para a filosofia hegeliana no meio anglófono (*hegelian turn*) quanto se tornam, para McDowell, um ponto decisivo de seu direcionamento ao hegelianismo em detrimento do kantismo. Para tanto, (I) indicaremos, como parte principal do texto, quais são os aspectos da filosofia de Sellars e de seu kantismo que abrem as portas para o hegelianismo, a saber, a crítica ao dado mitificado, uma proposta epistemológica normativa e a conceitualização das intuições. Em seguida, (II) mostraremos como este último aspecto torna-se fundamental para a proposta filosófica de McDowell, que pretende radicalizá-lo como uma forma de resolução a um possível problema legado por Sellars (um coerentismo que perde o contato com o mundo exterior). Como conclusão, (III) indicaremos que a radicalização da conceitualidade das intuições (i.e., a crítica de McDowell a Sellars) significa, para McDowell, alinhar-se a um tipo específico de hegelianismo, à tese idealista absoluta da “indelimitação do conceitual” (*unboundedness of the conceptual*), que ultrapassa certos limites da filosofia kantiana.

João Pedro Braga de Carvalho e Gabriel Niquini Mota – *Staatswissenschaft*: a disputa interpretativa na *Filosofia do Direito* de Hegel. Resumo: Este texto se coloca como uma tentativa de celebrar o bicentenário da *Filosofia do Direito* de Hegel, que, mesmo após 200 anos, ainda gera distintas interpretações. Buscamos evidenciar essas diferenças por meio da disputa entre hegelianos e hegelianistas, pois estes

escolheram realizar uma mudança terminológica no título da nova tradução da *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Acreditamos se tratar de uma consequência ideológica do novo *Zeitgeist* que ronda a contemporaneidade e assola, inclusive, a intelectualidade brasileira. A partir desse embate interpretativo, reivindicamos a opção por Ciência do Estado, e não por Ciência Política, no título da nova tradução para o português da referida obra de Hegel, bem como procuramos explicar os potenciais motivos para se preterir o Estado da sua última publicação em vida e, portanto, do seu sistema.

João Protásio Farias Domingues de Vargas – A transição do espírito subjetivo ao espírito objetivo na *Filosofia do Direito* de Hegel (§31-§32). Resumo: Hegel, no § 31 da Introdução do tratado *Lineamentos da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado*, apresenta, juntamente com o § 32, o que podemos chamar de transição da sua teoria da vontade para a filosofia do Direito, tendo por foco duas abordagens sucessivas e interdependentes, primeiro, Direito e Dialética, segundo, Direito e Especulação. Como Hegel inicia o §31 remetendo o leitor para a *Lógica*, há de se compreender que se trata de sua *Ciência da Lógica*, a Grande Lógica de Nuremberg (1812, 1813 e 1816), principalmente, pois em 1821, época da publicação da *Filosofia do Direito*, só existia a primeira edição da *Enciclopédia*, onde está inserta a Pequena Lógica, bem como a Filosofia do Espírito Objetivo, revistos e acrescidos nas edições de 1827 e 1830. Com isto se quer dizer que a interpretação da transição da teoria da vontade para a *Filosofia do Direito* deve ser feita levando em consideração o desenvolvimento do pensamento hegeliano posto na última revisão da Pequena Lógica, notadamente o disposto nos parágrafos do que Hegel denominou "Conceito mais preciso e divisão da Lógica" (§§79-83); dito de outro modo, precisamente, o §31 da FD lido com o §81 da CL, e o §32 lido com o §82 da CL, uma vez que os primeiros tratam da dialética e, os segundos, da especulação, ambos sob o primado estruturante do §79 da mesma CL. Efetivamente, deve-se compreender o Direito como o primeiro momento da tríade metodológica dialético-especulativa posta como 1) entendimento, 2) dialética e 3) especulação. Sem esta compreensão sistemática entre a *Filosofia do Direito*, que é parte do Espírito Objetivo, e a *Ciência da Lógica*, tudo que se pode alcançar na simples leitura dos §§31-32 é abstração vazia, sem a concretude e vigor que Hegel imprimiu na redação desta

primeira transição do tratado de Filosofia do Direito e Ciência do Estado. Este é a nosso contributo congressual a Hegel, e, principalmente, ao saudoso gaúcho Marcos Lutz Müller, cuja falta sempre se fará sentir.

João Protásio Farias Domingues de Vargas e Renato Amaral Braga da Rocha – Momentos e Atos do Movimento do Conceito (no Prefácio de 1807 de Hegel: §§ 33-37). Resumo: O presente texto está tematicamente intitulado *Momentos e Atos do Movimento do Conceito*. A fonte básica de pesquisa está centrada nos parágrafos 33 a 37 do Prefácio de Hegel elaborado em 1807 para a primeira publicação da Fenomenologia do Espírito. O desenvolvimento está segmentado em cinco partes (momentos), correspondentes, em sequência, aos parágrafos aludidos; cada parte foi segmentada em diversos itens (atos) sequencializados, seguindo, *paripassu*, a apresentação frasal hegeliana. Assim: 1) *O movimento que transforma os puros pensamentos em conceitos* (§33), 2) *A constituição da natureza da cientificidade em geral* (§ 34), 3) *O ser-aí do espírito não é outra coisa que o imediato ou começo* (§ 35), 4) *O momento do saber e o momento da objetividade do ser-aí imediato do espírito* (§ 36) e 5) *A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância* (§ 37). A bibliografia é limitada à abordagem do texto e os rodapés indicam as fontes precisas, com algum complemento de pesquisa.

João Vitor Flavio de Oliveira Nogueira e Matheus Amaral Pereira de Miranda – Hegel, Han: o triunfo do sujeito de desempenho é o triunfo do Estado? Resumo: O trabalho que apresentamos pretende celebrar dois importantes autores da tradição filosófica Continental, Hegel e Han, buscando desvendar o fio condutor que conecta suas filosofias no desenvolvimento de uma Teoria (filosófica por excelência) do Estado. O título carrega a pergunta que nos orienta: o triunfo do sujeito de desempenho é o triunfo do Estado? Para respondê-la, o texto percorre os fundamentos da leitura do Estado hegeliana de uma maneira política e historicizada, para o desenvolvimento da noção de sujeito de Estado. Dessa noção, caímos em Han, que nos esclarece, pelo seu sujeito de desempenho, o processo de introspecção individualista, o qual, do Estado, resvala para a autoexploração do sujeito de desempenho: senhor e escravo de si mesmo e todas as consequências político-institucionais daí advindas.

Júlia Érika Moreira Bastos – Pressupostos entre a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e o gérmen da ontologia marxiana. Resumo: A obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito* é considerada a principal exposição da filosofia política de Hegel e traz três eixos fundamentais para discussão: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade, estando localizado neste último o problema da relação entre família, sociedade civil-burguesa e Estado. Atentando-se em especial para a questão do Estado, o jovem Karl Marx comenta a obra em notas de pesquisa que resultaram no texto que ficou conhecido como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Intenta-se apontar, com a presente exposição, alguns pressupostos que demonstrem este escrito de Marx como ponto de inflexão entre seu pensamento e o de Hegel, deixando o rastro de separação entre sua fase juvenil e adulta. Observou-se que tal inflexão se deu pela compreensão ontológica que Marx reproduz sobre a categoria de Estado, tomado por Hegel como “Ideia real”. Para além de se contrapor ao pensamento hegeliano que, de certa forma, eleva o Estado como síntese da família e sociedade civil-burguesa, Marx aponta para um princípio material efetivo no entendimento da realidade, demonstrando que trâmites reais fundamentalmente determinantes estão situados na sociedade civil e na família. Portanto, essas categorias não são tomadas como uma consequência e sim como um ato, determinativo, do próprio Estado. Marx critica a centralidade formal da ideia, presente na exposição de Hegel sobre o Estado, trazendo, deste modo, para o ser o fundamento da sua crítica. O presente estudo possibilita um entendimento inicial das especificidades da obra marxiana nas discussões histórico-políticas do seu tempo. Assim, mediante uma pesquisa bibliográfica especialmente ancorada nos dois pensadores referenciados, na historiadora Mary Fulbrook e nos comentários de Rubens Enderle, verificou-se que o ponto destacado é momento da jornada do pensamento marxiano em que se passa a adotar um direcionamento ontológico histórico-material.

Marcos Guimarães Rangel e Luzia Cecília Costa Miranda – A transição da sociedade civil-burguesa para o Estado na *Filosofia do Direito* de Hegel (§256). Resumo: A contribuição ora apresentada se cinge ao §256 da *Filosofia do Direito* de Hegel, ou seja, na Filosofia do Espírito Objetivo, na transição da abordagem da sociedade civil-burguesa para a abordagem sobre o Estado, valendo-nos de

traduções brasileiras. O §543 foca a transição do ponto de vista sistemático, na *Enciclopédia* de 1830, conectando o Estado fiscalizador e regulamentador (poder de polícia ou administração pública) com a Corporação (“segunda raiz ética do Estado”, depois da Família), de certa forma, estendendo o conceito, nos séculos vindouros, para anunciar a empresa, ou corporação empresarial, e, também, os sindicatos, contemporâneos. O texto que vem a lume enfatiza duas homenagens necessárias: primeiro, à nova tradução brasileira da *Filosofia do Direito*, de Hegel, pelo gaúcho Marcos Lutz Müller; segundo, pelo tratado filosófico-epistêmico recente do mineiro Joaquim Carlos Salgado, *Sacra Scientia*. (SALGADO, 2022).

Wécio Pinheiro Araújo – Ontologia e política em Hegel: o trabalho e a formação da consciência para a vida ética. Resumo: esta exposição discute a relação entre ontologia e política em Hegel, a partir de uma leitura da *Fenomenologia do Espírito* entendida como a formação da consciência, não somente para a ciência hegeliana, mas sobretudo para o Estado racional hegeliano. Seu ponto de partida está na questão de como o trabalho forma (*Die Arbeit bildet*) a consciência, e como esta se exterioriza nas tensões estabelecidas entre a substância ética e o agir moral, ao longo do processo de formação (*Bildung*) do indivíduo como sujeito na experiência (*Erfahrung*) da vida em sociedade, que o educa e modela em seu *ethos* enquanto efetividade (*Wirklichkeit*) da vida ética. Nesta direção, a presente pesquisa (em andamento) assume e corrobora duas hipóteses: i) A autocompreensão da Razão (*Vernunft*) deve ser o objetivo do ser humano enquanto consciência-de-si rumo à vida ética; ii) A eticidade (*Sittlichkeit*) tem seu fundamento ontológico no processo de formação da consciência a partir do trabalho como totalidade automovente na história, que Hegel chama de Espírito ou Razão na história em sua forma ontológica, e Estado racional na sua forma política (Ideia moral objetiva). Neste contexto, inicia a formulação de uma chave de leitura sob a perspectiva de uma ontologia do sujeito, a partir da compreensão de que é na formação (e deformação) do seu agir e da sua obra como resultado deste agir fundado no trabalho, que o indivíduo se torna sujeito da ação ética enquanto exteriorização da vontade moral dotada de um propósito voltado para a liberdade (vontade livre).

Agradecemos a todos os conferencistas, palestrantes e comunicadores participantes do Congresso, especialmente aos que enviaram seus textos para

compor este e-book em comemoração aos 200 anos da publicação da *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Esperamos que ele possa contribuir para que as discussões acerca da Liberdade, Direitos e do pensamento hegeliano, especialmente em solo brasileiro, em um momento em que a compreensão de tais conceitos por nós se torna tão necessária e urgente para uma condução condigna a nossa condição humana.

Ricardo Pereira Tassinari

Michela Bordignon

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa

Inácio Helfer

Parte I - Conferências e Palestras

1. O Espírito do Cristianismo e o afastamento do Espírito da constitucionalidade do Direito: necessidades, divergências e desigualdades



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-01>

Adilson Felicio Feiler¹

Resumo

A crítica à moral cristã alicerçada em leis, dogmas estranhos ao ser humano, e uma consequente afirmação do ethos cristão, baseado no espírito e na prática de vida de Jesus de Nazaré, aponta para uma atitude interior. Para tanto, busca de todos os modos, ultrapassar os obstáculos representados pela moral, pelas leis e outros interditos ditados por instâncias externas e estranhas ao ser humano. O destino, neste sentido, não é compreendido como algo pré-estabelecido pelas leis da natureza, nem como algo estranho à vida do ser humano, mas como algo que depende de seu esforço como superação e plenitude. O movimento que se realiza para atingir a plenitude é o do amor. O amor aproxima, vincula, agrega, une, reconcilia. O amor, aqui evocado, é uma categoria existencial e não lógica, tal como rezam os textos da maturidade de Hegel com sua tradução técnica do conceito de amor. No Direito, o amor se expressa como reconciliação entre a lei e as inclinações, em instantes de culminância da força, pela manutenção das diferenças.

Palavras-chave: Hegel, Espírito, Cristianismo, Direito, Diferenças

Considerações iniciais

Em seus escritos de juventude, durante seu período de Frankfurt, Hegel explora o sentido que o conceito de Cristianismo possui. Ele o faz pela compreensão, primeiro, sob o ponto de vista de seu Espírito, do qual demanda seu sentido mais integral e original, e, segundo, sob o ponto de vista do afastamento do Espírito de todas as formas de constituição do Direito. Portanto, o resultado desta ausência do Espírito nas diferentes expressões que o Cristianismo assume institucionalmente, repercute em descompasso e divergência entre sua proposta original e sua prática constitucional. Deste descompasso se deriva nada senão falsificação daquela proposta original, propugnada pelo Espírito do Cristianismo, em forma de uma exterioridade moral, necessária e positiva. Por essa razão, a proposta apresentada

¹ Professor no PPG em Filosofia da Unisinos, afeiler@unisinos.br, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7352-927X>

por Hegel nestes escritos de juventude, em sintonia ao Espírito do Cristianismo, é o de uma reflexividade reconciliada num todo, no “[...] amor que diante do altar se torna consciente de uma desavença, deixa lá sua oferenda, reconcilia-se” (HEGEL, 2021, p. 104).

O amor é uma expressão recorrente de Hegel nestes escritos para enfatizar unidade, como movimento de superação de toda espécie de separações e desigualdades propugnadas pela moral e pela lei que se tornou positiva, exteriorizada, vazia, desencarnada, sem mediações. Neste sentido, o apelo é: “[...] não deixa medir seu direito pelo juiz, porém reconcilia-se sem nenhuma consideração ao direito” (HEGEL, 2021, p. 104). O Direito se constitui em uma instituição em que há superação da positividade da lei em reconciliação, que se expressa no amor. Como Hegel observa em seus *Princípios da Filosofia do Direito* é preciso superar a positividade da lei pela passagem da moralidade para a eticidade, de modo que “[...] a consciência moral, que é o princípio apenas abstrato do determinar” (HEGEL, 2021, p. 170) se abra às exigências da universalidade, marco de todas as relações intersubjetivas. Pela efetivação destas relações, num movimento de reflexividade, o Direito, enquanto instituição intersubjetiva e reflexiva na objetividade, promove a superação de divergências e superações, como movimento de estranhamento em uma lei positiva. Desse modo, as diferenças não se compreendem como estranhas e, por isso, separadas, mas refletidas, e, por essa razão, reconhecidas enquanto diferenças, promovendo a sua constituição numa totalidade reconciliada, enquanto ethos, que faz refletir os aspectos mais genuínos que apontam para o Espírito. Em que medida se entende alguma aproximação entre a superação da positividade da lei no Cristianismo, como retorno ao seu Espírito, nos escritos de juventude de Hegel, e, como a passagem da moralidade à eticidade, nos *Fundamentos da Filosofia do Direito*? Estaria Hegel antecipando este movimento de passagem da exterioridade da moral para a eticidade já em seus escritos de juventude?

Nosso percurso se dá em três momentos, cada um marcado pela dinâmica das forças que demandam diferenças, pluralidades e divergências. Iniciamos com uma reflexão em torno à reflexividade da ética, que se expressa no amor elevado até a sua plenitude, intitulamos: Da reflexividade do ethos à plenitude do amor: o Direito. Na sequência, damos um passo além, para refletir sobre como o Direito opera em

fator reconciliador entre leis e inclinações, intitulamos: O Direito como fator reconciliador entre lei e inclinações. Para, por fim, considerarmos o papel da força, elevada até a sua plenitude, se configurar como ética cristã, intitulamos: A culminância da força como expressão da ética cristã.

Da reflexividade do ethos à plenitude do amor: o Direito

O ethos como realidade mais imediata e potencial que, tendo passado pela negação de si, diferenciando-se no múltiplo, se reconcilia como amor e se constitui como unidade autorreflexiva; para tanto, longe de um determinismo fechado está aberto à plenitude em redes tensas e em luta, como devir. Já não é uma realidade bruta e imediata, nem uma exterioridade moral e positiva, mas uma reflexividade reconciliada num todo, no “[...] amor, que se torna consciente diante do altar de uma desavença, [...] não deixa medir seu Direito pelo juiz, porém reconcilia-se sem toda a consideração ao Direito” (HEGEL, 2021, p. 104). A instituição que culmina no Direito é aquela compreendida como momento de superação da positividade da lei. Não o faz, no entanto, de modo satisfatório e pleno, pois o Direito ainda vê o outro separado, estranho e inatingível segundo a lei. Tem, portanto, a integração desse outro na relação intersubjetiva como um projeto ainda por realizar. O Direito, apesar do formalismo positivista, tem, pelo menos enquanto intenção, o intuito de superação do mesmo, mas o supera no ethos, numa prática singular, para além do igualitarismo massificador, o que se torna claro somente pelo amor que se alcança de modo mais satisfatório. Pois, no amor o obstáculo é concebido como condição de possibilidade de formação da individualidade. Mediante essa superação se depreende a liberdade da qual demandam as diferenças, fundamentais para a abertura do criar, e como potencialidade *Leistungsfähigkeit* criadora passa pela diversidade *Vielfältigkeit*, entre adversários que concluem a paz e se plenifica em redes pela reciprocidade *Gegenseitigkeit*, em que estes estabelecem contratos entre si, de onde resulta a vida maximizada até seus pontos mais culminantes. Na instituição social e política a culminância da força, que reconcilia as diferenças, se apresenta na forma do Direito. O Direito, portanto, mantém relações de força, em movimento, isso quer dizer que o Direito em si não é a última palavra, pois é apenas um instante de plenitude. No

Direito a reconciliação não age como massificação igualitária, mas como unidade que supera e guarda as diferenças num todo orgânico, pleno e anímico.

Pelo Direito se subentende a desigualdade que campeia as relações sociais numa ânsia por estabelecer a unidade nas diferenças singulares que assegura o privilégio de ser de cada indivíduo singular. O Direito resulta em um privilégio que afirma o ethos nas suas diferenças singulares, para além da lei e dos sentimentos reativos, tal como presente no espírito do Cristianismo que age na esfera da força que quer respeito aos compromissos. Jesus anuncia, mediante sua prática, a vida das leis que devem ser acompanhadas pela justiça, entendida como amor, portanto assentado nas práticas sociais. Com isso, se eleva para além do positivismo da lei, pela reconciliação entre: “[...] inclinação com a lei pela qual, esta perde sua forma como lei; esta concordância de inclinação é o πληρωμα da lei, um ser que, como se expressaria de outro modo, é o complemento da possibilidade; pois a possibilidade é o objeto como um pensado, o universal” (HEGEL, 2021, p. 101). Pela reconciliação no amor, Jesus abandona o destino judeu de “[...] viver eternamente separado de Deus e dos homens, porque, pela reflexão, projetou o seu ideal para além de si mesmo e porque o separou da vida [...] Jesus veio reconciliar o seu povo com a vida, pelo amor”². Com isso Jesus assume o seu próprio destino: o destino dos destinos, o amor, que é a vida em sua plenitude: *Lebensfülle* aberta em cada momento a atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*. Em sua prática, Jesus faz da moral e da obediência a uma lei, uma abertura à vida infinita no amor, portanto que reconcilia mantendo a *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) através de uma ética singular expressa como Direito que salvaguarda a acolhida jubilosa do destino como porvir. Por essa razão, o Cristianismo vivido por Jesus, ao renunciar a particularidade das relações entre famílias e nações, não é apolítico, pois assume estas relações, contudo este ethos, entendido no sentido da reconciliação hegeliana, ainda não consegue superar a exclusão recíproca dos indivíduos, pois estão apartados do mundo, e aquém de se atingir a plenitude da vida. A forma de vida comunitária adotada pelo Cristianismo é ainda dominada pelo sectarismo, que rompe com as cisões decorrentes da individuação, o que não a torna apta para oferecer uma integração social sob o ethos

² Cf. HYPOLITE, 1983, p. 50-1

do amor, como acolhida e reconciliação. Aquela reconciliação do ser vivo em relação que se abre a dependência de um universal particularizado oposto ao particular, e, por essa oposição, vai alcançando pontos sempre mais culminantes que unifica as diferenças e diferencia a unidade³ num todo recíproco, um vazio total, o nada que é o destino mais duro: o universal que guarda a particularidade. Dentro desta particularidade situa-se o Estado, que ao contrário do que pensa Bourgeois Jesus ao afirmar: "Dai a César e o que é de César⁴" não está se resignando passivamente a ele, mas muito pelo contrário, superando-o, pois na dinâmica do Reino, por ele ensinada, tudo está incluído. Concordamos com Bourgeois quanto ao destino do Cristianismo que acabou dominado por um universalismo abstrato e pelo formalismo⁵ que nega as diferenças promotoras da vida e perfaz um caminho de constante diferenciação e retorno na unidade. O destino do Cristianismo perde o laço de unidade no amor ao se constituir em um Estado fora do Estado: a Igreja.

Ora, o espírito do Cristianismo vivido por Jesus, pelo contrário, se mostra como religião de todos os momentos da existência humana: a religião e a política. Por isso, diante das oposições que se impuseram, Jesus não se refugiou num ressentimento incapaz de agir numa entrega passiva ao turbilhão niilista. O espírito do Cristianismo em sua pureza e genuidade expressa, na superação das contradições reconciliadas numa plenitude e totalidade abertas a percorrer momentos culminantes, uma singularidade ética como Direito. No Direito, o individual reconciliado ao social, se expressa como singularidade ética institucional; portanto, um ethos imediato que, ao mediatizar-se pelo confronto com as oposições, se reconcilia como uma plenitude expressa e atualizada na política.

No Direito a atualização do ethos cristão singular como uma instituição política reconcilia o seu próprio destino na oposição do mundo que se lhe tornou estranho, e supera-a pelo amor. O amor é reconciliação que promove as consequências lógicas de que se pode afirmar o seu poder e se celebrar a grandeza da vida, de modo que se queira nada diferente do que foi, é e será, como um destino, que se constitui num sistema que, segundo Hegel, reconcilia num todo o dogma

³ Cf. BOURGEOIS, 2000, p. 59

⁴ Cf. Mt 22,21, (THE NEW OXFORD ANNOTED BIBLE, 2001, p. 42).

⁵ Cf. BOURGEOIS, 2000, p. 60

cristão e a herança do pensamento antigo e moderno. Com isso, se mantém as diferenças, mas como diferenças que compõem uma totalidade em plenitude e em redes *Gegenseitigkeit*. Pergunta-se: como é possível reconciliar, mediante o Direito, lei e inclinações?

O Direito como fator reconciliador entre lei e inclinações

O amor é a síntese entre sujeito e objeto e da perda de suas oposições que salvaguarda as diferenças, resultando a reconciliação entre ambos: uma reconciliação trasvalorada que se aplica entre lei e inclinações, em instantes potenciais culminantes em movimento, em sínteses instantâneas. Em sua prática, Jesus reconcilia as partes separadas pelo estranhamento da lei no amor, que é o espírito de reconciliação.

O espírito de reconciliação, pregado por Jesus, assegura as diferenças guardadas como força *Leistungsfähigkeit* num todo múltiplo *Vielfältigkeit* e em redes constituídas de pólos em oposição, em luta *Gegenseitigkeit*, em que nada escapa a sua acolhida jubilosa que se expressa, segundo Herman Siemens, não em um “[...] contrato tranquilo, mas em um conflito violento e dominação⁶”, e numa natureza orgânica para além de uma moral ideológica que, muitas vezes, se esconde por trás de valores democráticos, em função de estabelecer Direitos universais que açambarcam a pluralidade das disposições orgânicas num todo plural, tal como a prática de Jesus foi guiada ao abrir-se à *Gegenseitigkeit* na pluralidade de povos e nações. Isso reafirma, mais uma vez, a ética dos gregos em sua abertura à diversidade de povos e nações. Esta noção de uma política como totalidade orgânica aberta a reconciliar a pluralidade em uma plenitude através de momentos de culminância de força se expressa no Direito. Nele o adversário deixa de ser um estranho para tornar-se não uma unidade indiferenciada, mas uma individualidade que guarda as suas diferenças, como lembra Willian Connolly, numa “[...] pluralidade e um ethos gracioso de engajamento que coloca as condições preliminares de possibilidade de cada outro⁷.” Com isso, se preservam as diferenças para além de

⁶ Cf. SIEMENS, 2008, p. 04

⁷ Cf. CONNOLLY, 2008, p. 138

uma política democrática que uniformiza, tal como o Cristianismo, cujo destino se tornou doente, baixo e vulgar.

Em Jesus, a uniformização da lei dá lugar à pluralidade prática, ou seja, nEle palavra e ação se constituem em uma unidade; Ele é o verbo que, em sua encarnação, atinge a plenitude e se expressa no Direito, pela reconciliação num todo singular entre a lei e as inclinações. Segundo Charles Natoli, essa reconciliação consiste numa prática que acolhe o aqui e agora e não se resigna num além.⁸ Dessa prática que acolhe o destino resulta o ser humano em sua força e originalidade singular que, nas diferenças, ultrapassa a externidade do dever, que divide, para afirmar o amor, que reconcilia em redes, mediante o Direito. Não aquele Direito universal no sentido kantiano, que no formalismo do "tu deves" esquece as particularidades, mas aquele que se pergunta sobre que tipo de povo, de psicologia, de paixão pode viver nesse mundo moderno pela reconciliação no amor. Nessa reconciliação, a ação não resulta de uma aceitação passiva da lei, mas de uma experiência de acolhida jubilosa da plenitude da lei, cuja expressão mais forte é guardada no Direito. Pelo Direito se mantém a consciência da letra da lei não externa à prática da mesma, mas em sua plenitude. O contrário da hipocrisia da consciência do fariseu de ter cumprido todo o dever, porém não o ter experimentado na sua prática.

A prática eleva a lei até sua plenitude, pelo sentido de unidade que faz o ser humano empenhar todas as suas forças até atingir a sua plenitude de vida, o seu ethos: que é culminância da força: *Lebenshöhepunkte*. Do mais genuíno espírito do Cristianismo se depreende uma prática de vida que afirma a reconciliação em redes *Gegenseitigkeit*, que é plenitude de vida *Lebensfülle* elevada até a sua culminância *Lebenshöhepunkte*, tendo a sua expressão no Direito. Nesse sentido, a culminância de sua força está no amor e não na posse de riquezas. Caso contrário, a riqueza, vista como fim em si mesmo, opõe-se ao amor, pois acentua a externidade objetiva, dividindo um dos destinos no qual, em determinado tempo, o Cristianismo tem incorrido; "Propriedade é um destino, uma morte, objetivamente falando, que resiste ao cumprimento do amor"⁹. Assim, enquanto a moral, a lei e a propriedade tendem a separar, a ética cristã tende a unir pelo amor.

⁸ Cf. NATOLI, 1985, p. 72

⁹ Cf. CRITES, 1998, p. 118

Nesse sentido, Jesus apresenta um programa de vida que se eleva além do domínio da propriedade privada, cuja expressão está na justiça, na equidade e no Direito que, como redes em plenitude *Gegenseitigkeit*, manifesta a visão pantrágica de mundo de forma lógico-dialética. A lei que se depreende do Direito como reconciliação não julga; aquele que julga não compreende o outro em sua integridade, o divide; em consequência, não contribui para tornar-se como se é, senão como deve ser. Em outras palavras, o torna um escravo da lei, não cumprindo o Direito que é reconciliação no amor. Pelo Direito, Jesus reconcilia lei e inclinações, tornando-as recíprocas *Gegenseitigkeit*, pois constituem uma instância mais universal que supera e guarda as diferenças num todo que se expressa pela sua prática: o amor. A prática do amor empenha a vida em seu todo; é um vitalismo ético, razão pela qual não se fixa a determinações particulares como é o caso da propriedade privada, mas que, ao transcendê-la, atinge a plenitude da vida. A vida, que ao atingir seus pontos culminantes, é *Lebenshöhepunkte*, em sua imediatidade fenomênica se expressa como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), e que ao se desdobrar e opor-se na mediatidade lógica se expressa como *Vielfältigkeit* (diversidade) da potência. No entanto, como é possível, mediante o Direito, constituir um ethos singular que reconcilie a diversidade entre o universal e o particular? Dessa reconciliação na política qual a expressão do ethos cristão como *Lebenshöhepunkte*?

A culminância da força como expressão da ética cristã

A lei, enquanto realidade suprema, atinge o conjunto universal dos indivíduos em sua particularidade singular. A relação entre a universalidade da lei e a particularidade do indivíduo constitui a reconciliação de si como singularidade intersubjetiva aberta à plenitude da vida e a cada momento de reconciliação atinge pontos culminantes de força. A lei é satisfeita pela superação do distanciamento entre o dever ser (norma) e aquilo o que é a realidade do indivíduo (sua natureza), o que implica na aproximação entre Normativismo e Naturalismo. Ao partir da particularidade imediata e indeterminada, como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), passando pelas contradições das quais se depreende uma crítica e uma lógica, numa

Vielfältigkeit (diversidade), para buscar se reconciliar com o universal, sem perder o seu diferencial singular, o Direito supera e guarda em si o particular natural e o universal normativo numa *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). É na reciprocidade que o ethos cristão como *Lebenshöhepunkte* atinge a sua reconciliação transvalorada, o caráter mutável dos valores que em redes múltiplas se recriam, ou seja, na diversidade das relações sociais os sujeitos envolvidos reconhecem o outro como outro nas suas diferenças. Este reconhecimento do outro nas suas diferenças reflete o amor cristão; não um bem a ser adquirido como uma propriedade privada mas, como lembra Axel Honneth, “[...] se compõe de relações vivas de relacionamento recíproco.¹⁰” Estas diferenças, ao serem reconhecidas, não dividem, mas operam uma reconciliação transvalorada. Pela reciprocidade se reconhece as diferenças, e não simplesmente uma absorção de um no outro, mas a conservação num plano superior de uma sempre nova potencialidade das polaridades em contraste, portanto, se mantém a tensão constante da qual resulta um novo ponto culminante de vida “[...] ao aprendermos, através do reconhecimento por outras pessoas, a nos compreender como seres cujas necessidades, convicções e habilidades são dignas de serem realizadas.¹¹” A realização destas habilidades consiste, mais uma vez, na afirmação de si para além da moral estranha, na afirmação, portanto, das disposições orgânicas naturalistas. O projeto filosófico, que passa pelo natural para além do moral como bem recorda Christopher Janaway, é algo que, “[...] permanece para ser visto como o valor constitutivo de seu próprio ideal positivo adequado a sua visão naturalista.¹²” Contudo, há ainda espaço em sua filosofia para conjugar o natural ao normativo, e disso se depreende “[...] espaço suficiente para a concepção de valor.¹³” O Naturalismo traz implicações importantes para a sua visão sobre a natureza como um fenômeno em termos de processo psicológico do qual se depreende uma normatividade não afeita a uma alternativa legal positiva, mas que tem como meta a realização de algum valor mais alto que permita se viver nesse mundo moderno. Sobre o porquê do gênero humano ter-se atado à instituição cristã, de onde demandam certas verdades que se tornaram escondidas atrás de um

¹⁰ Cf. HONNETH, 2009, p. 354

¹¹ Ibidem, p. 353

¹² Cf. JANAWAY, 2012, p. 04

¹³ Ibidem

positivismo da fé. Frente à dureza deste Normativismo, o Naturalismo não deriva todas as leis da ciência física, mas consiste na aproximação entre consciência e inconsciência. Ora, a aproximação entre Naturalismo e Normativismo assinala um projeto ético de regulação das relações entre as pessoas mediante sanções informais e disposições internalizadas para além de uma moral, com uma orientação ética singular, portanto pautada sob a reciprocidade. É uma plenitude de vida como processo de ascender a instantes em suspensão marcados por pontos mais culminantes *Lebenshöhepunkte* que passa pela crítica ao positivismo da moral. Atinge-se, assim, a plenitude da lei.

O indivíduo se reconcilia com a lei na medida em que ela não lhe é estranha, como uma realidade hostil a ele. No Sermão da Montanha, Hegel descreve a virtude como modificação da disposição subjetiva do amor “[...] como a fusão da lei e inclinação”¹⁴, a reconciliação sob a forma do direito e “[...] nesta, o universal e o particular se fundem em uma verdadeira união”¹⁵, que é a vida. Não há como destruir algo nela que não se a destrua por completo; por isso, a relação que se estabelece entre crime e castigo é uma relação de estranhos, pela imputação de um dever formal e estranho que desperta um sentimento de resignação passiva e impotente. Por essa razão, só há reconciliação com o destino, na medida em que o castigo estranho seja suprimido, pois a coação resulta em estranhamento e enfraquecimento do ser, portanto, em divisão. A lei, sob a forma do Direito que reconcilia o particular ao universal, é capaz de restabelecer a integridade e a plenitude da vida. Pois, toda a ação que provem da vida é, com ela, um todo, e mesmo o crime que dela nasce, com ela é um todo potencial, diverso e em redes recíprocas. Por isso, a plenitude da vida reclama a dissolução do castigo estranho que é indevidamente associado ao crime, numa relação de causa efeito. O determinismo do castigo é quebrado ao associar-se ao destino como plenitude, diante da qual se depreende um sentimento de resignação ativa, não-fatalista, capaz de criar e não se esmorecer diante do turbilhão niilista: eis o tipo de ser humano capaz de viver no mundo moderno; aquele que atinge a culminância da vida em pontos fugazes de instantes plenos, (*Lebenshöhepunkte*), porque é o todo que está em cada instante. Portador de uma

¹⁴ Cf. ORMISTON, 2004, p. 17

¹⁵ Cf. BRITO, 2004, p. 23

singularidade ética ele realça a luta e a bravura em detrimento da resignação passiva, mediante o desenvolvimento de uma psicologia, e é capaz de se engajar na luta pela criação do novo diante de um mundo moderno premido pelo positivismo da lei.

A aparente universalidade, mediante a qual se apresenta a instância da lei positiva, ou que assim se insinua, frente à particularidade individual tem no Direito um elo de reconciliação que, longe de abandonar-se a um universalismo positivo e formalista e a um individualismo ressentido, se abre a uma singularidade ética vitalista. É uma ética de plenitude que maximiza a vida *Lebenshöhepunkte* pela imediatidade da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), pelo desdobramento da *Vielfältigkeit* (diversidade) e pela reconciliação transvalorada da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). No Direito a lei atinge a sua plenitude como reconciliação capaz de oferecer uma proposta ética para o ser humano no mundo moderno, ou seja, oferece um tipo de psicologia, de paixão e de ser humano capaz de se conectar a esse mundo moderno. Tais tipos têm, na prática de Jesus, um caminho concreto: aquela prática verdadeiramente cristã que se apresenta como uma imediatidade indeterminada, portanto livre, que é não apenas possível, mas até necessária para se viver. Essa prática, ao se elevar para além do legalismo vazio e estranho, corresponde à fidelidade à vida, portanto a liberdade suprema que renuncia a tudo para se conservar. Mediante essa prática se torna viável a reconciliação pelo reassumir das relações de amizade e amor, como Direito universal e objetivo, num nível que não exige dos outros seus direitos violados. É esse o nível do Direito que superou o conflito entre moralidade e Direito; “[...] na concepção de Hegel, moralidade e direito não podem, em última instância, conflitar: a crítica *moral* de disposições sociais e legais correntes raras vezes, ou nunca, é apropriado ou racionalmente sustentável”¹⁶.

A moralidade e o Direito reconciliados implicam no domínio da vida; a hostilidade se transforma em amizade e o determinismo do destino se dissipa; caso contrário, o ódio pessoal, que nasce de uma falta causada a um indivíduo, se desenvolve pelo rigor na observância do dever, como de uma violação aos mandamentos morais. Aqueles que alimentam esse ódio pessoal se recusam a dar e receber o perdão, como a se reconciliar a um destino. Porém, aqueles que toleram,

¹⁶ Cf. INWOOD, 1997, p. 105

nos outros e em si mesmos, apesar das leis, tudo aquilo que se é e possui, estabelecem união pelo amor como obediência à lei, não como mera resignação à mesma, mas inclusão dela com a vida, num todo pleno. A própria dimensão de plenitude se mostra, na filosofia de Hegel num “[...] sentido precisamente cristão, porque ela responde a uma obediência humilde ao amor universal manifesto por Deus na morte de Cristo, à vontade do absoluto do ser presente ‘junto de nós’, e não permanece sem nós”¹⁷. Reconhece-se, assim, pelo sentimento cristão, um estado do coração do qual demanda não uma fé e, sim, um comportamento, um fazer, uma dimensão que não age como força estranha, como um castigo que se apresenta como algo de fora a se imputar sobre alguma falta cometida, mas um destino que envolve a vida em plenitude, através de seus pontos culminantes.

Dentro do universo permeado pelos pontos culminantes de potência, o destino é a acolhida jubilosa do fato que se manifesta a cada ponto culminante que se atinge. O destino em que o ser humano está envolvido provém da ação do outro que é ele mesmo, numa ação na qual ele está envolvido, por isso não lhe é estranha, mas reconhecida, nas faces de uma mesma realidade; são pontos de fuga instáveis que trazem em si a marca da diversidade, de modo que saúde e doença, alegria e tristeza são faces de uma mesma realidade. Esses pontos que, na sua instabilidade preparam sempre algo por vir, mediante os quais se compreende a realidade pós-morte de Deus. Pois, aquele Deus das metanarrativas, como fundamento moral e ato puro de existir, abre espaço para a fugacidade da plenitude do instante, em que nada se cristaliza e presentifica a prática de Jesus, em plenitude. Hegel concebe o Cristianismo genuíno, o seu espírito, como plenitude da vida. O espírito do Cristianismo imediato e indeterminado tem em seu destino a marca de sua exteriorização crítica e conseqüente retorno sobre si como atualização política autoreflexiva, é o Direito. O Direito, por isso, se apresenta como uma modalidade do destino que realça a singularidade do ethos, e não como motivo de disputa e divisão. O Direito, é o eticamente bom, é unidade no amor, plenitude ética que traduz politicamente a vida de Jesus, elevada a sua plenitude, a vida que atinge seus pontos culminantes. A vida que é maximizada se expressa fenomenologicamente como uma

¹⁷ Cf. ROHRMOSER, 1970, p. 107

prática imediata. Ela passa pela diversidade ao defrontar-se com as diferenças, as quais provocam uma transformação interior, que vem culminar num estado do coração que se reconcilia transvalorativamente em redes tensas e recíprocas. Por isso, não se deixa prender à positividade da lei, mas a eleva à plenitude, pelas diferenças que se afirmam na coletividade.

O Direito marca a transição da religião da esfera do privado, da moral individual, para a esfera do público. Pois a *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) não se expressa apenas como um fenômeno em si. Jesus não apenas afirma as dimensões humanas mais imediatas, nem apenas em seu desdobramento e oposição na *Vielfältigkeit* (diversidade), ao negar àquilo que não corresponde à expressão da vida. Porém, nesta diversidade, promove a *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) pela ênfase de Ele na acolhida das diferenças entre nações, línguas e culturas. A comunidade é o lugar do reconhecimento das diferenças, promotor de nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), pela acolhida do destino e intensificação da força para se atingir sempre novos pontos culminantes de vida: *Lebenshöhepunkte*. Contudo, o ethos cristão não perde a marca principal: a de sua singularidade, que se utiliza da esfera pública para o realçar. Esta singularidade ética é base para a práxis de Jesus, mediante a qual inaugura um messianismo que se estabelece como seita do Judaísmo, uma prática original que critica e reconcilia. E nesse movimento de criticar e reconciliar o Cristianismo vai se afirmando como totalidade inclusiva e singular, que não se afirma como absolutismo arrogante e nem como ecletismo indolente¹⁸, dentro da qual o Direito constitui um desses mecanismos. Pelo Direito se reconcilia a moralidade dos cidadãos numa integração do sistema de Direito. No Direito o amor e o destino: a reconciliação àquilo que se é, a marca distintiva do ethos cristão, encontra a sua concretização. Tal concretização do Direito, como realce do ethos cristão, se mostra em Hegel como reconciliação. Por isso, a reconciliação converge para a superação do dualismo entre razão e inclinações na cultura, que se manifesta em pontos culminantes de vida. Em cada ponto se reconcilia o todo em plenitude que, em sua fugacidade, se abre para outros pontos e a cada manifestação da culminância da potência o todo se expressa em

¹⁸ Cf. KÜNG, 1976, P. 92

sua plenitude. Reconciliação e sublimação estética constituem unidade entre razão e inclinações; é a plenitude da vida: *Lebensfülle*, a atingir pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte*, e essa passa pela afirmação de uma ética, tal como mostra Brito ao acentuar que “[...] a vida se revela como uma moldura que permite reconciliar toda a realidade ética [...] uma unidade dialética do amor e da lei [...] a plenitude da vida como uma esfera ainda mais englobante”¹⁹. Em Jesus se expressa a plenitude da vida que, em sua prática imediata, promove embates que vêm culminar num “admirável fracasso”, tal como no herói trágico, pela acolhida jubilosa do destino, a vida é elevada até os seus pontos mais culminantes. O heroísmo de Jesus em Hegel é diferente do heroísmo de Hércules, Jesus não se distingue pelo agir heróico, mas pela sua beleza de alma, ao aproximar o heroísmo de Jesus ao aspecto cândido e simpático do Idiota de Dostoiévski. Jesus é, como diz Peter Wake²⁰, um “herói-não-heróico”, “[...] como Hércules através da pira funerária, o deificado se elevou a condição de herói através de um túmulo [...] [em Hércules] as orações são dedicadas somente à coragem”, aqui [pelo contrário] “[...] os altares não consagram somente o herói”, “[...] o mestre e o convertido e o pregado na cruz também serão venerados” (HEGEL, 2021, p. 212). Como herói trágico, Jesus se mostra como bela alma, ele não age como herói, mas se retira do mundo. A prática de Jesus não consiste em agir, ao modo dos heróis, tampouco em reagir, ao modo dos covardes, mas em retirar-se do mundo e anunciar o Reino de Deus, numa perspectiva sectária e, ao mesmo tempo, plena, pois sua prática se abre a assumir o destino. E nesse assumir o destino a vida mostra em sua plenitude.

Considerações finais

O foco das investigações de Hegel se vincula ao Cristianismo, compreendido como aquele espírito cristão, que em sua prática promove a plenitude da vida e se expressa na ética do amor, de uma reconciliação de acordo com as categorias da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), da *Vielfältigkeit* (diversidade) e da *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Por esta razão, grande parte do Cristianismo

¹⁹ Cf. BRITO, 2004, p. 23-8

²⁰ Cf. WAKE, 2014

continuou existindo graças as críticas de Hegel. Aquele espírito correspondente a uma prática de vida que se eleva para além do Deus moral, das metanarrativas e do fundamento do ser puro, que se afirma para além de um destino contrário ao seu espírito, quando é capaz de realizar, através de uma prática singular, a reconciliação de tudo aquilo que certa compreensão da lei tem separado. Essa prática singular se situa para além de um mero fazer, de uma mera ação no sentido funcional, mas representa uma prática de vida, um viver que se dá e faz forma, uma forma de vida em comum, na qual convive a diversidade de singularidades que rompem a cristalização dos modelos doutrinários, da moral e do poder. Ou seja, um destino que se acolhe com amor e que visa à constituição da liberdade que se vai tecendo a partir das relações entre Deus e os seres humanos: uma relação em que o *nomos* se faz presente na *polis* sem se opor à liberdade e à natureza. Assim, a normatividade e o Naturalismo constituem um todo reconciliado que é o destino que se assume com amor em prol da liberdade. É um modo de conceber o todo que aproxima o combate do jovem Hegel ao positivismo da fé judaico-cristã em prol das mediações históricas que se expressam de modo particular no Cristianismo da prática de Jesus. Pelas mediações históricas, Hegel defende a singularidade ética contra a lei positiva, que se expressam de modo particular no Judaísmo, no Catolicismo e no Protestantismo, ora, sua leitura de mundo é perpassada pela sua respectiva experiência religiosa²¹. Com respeito ao Judaísmo são evidentes as suas críticas a uma apreensão positiva da lei, críticas que por sua vez também irão incorrer o Cristianismo, nas suas versões Católica e Protestante; diante disso, qual poderia ser a forma religiosa que Hegel considera a mais aceitável? Estamos inclinados a apostar naquela vivida pelo Jesus histórico, o Judaísmo, a religião da qual ele fazia parte. Contudo, a diferença está na forma como a viveu, dando sentido de plenitude às suas leis e regulamentações pela sua prática de vida. Hegel é um crítico do Catolicismo e do Protestantismo, por incorrer naquele mesmo problema do estranhamento da lei, mas, mesmo assim, o Catolicismo goza de mais simpatias a Hegel por valorizar as mediações históricas através dos sacramentos e de todo o mundo simbólico. A pesar de todas as suas doutrinas e demais códigos legais, pelas mediações históricas, o Catolicismo ainda

²¹ Cf. ROSENFELD, 2013, p. 47

se aproximaria mais daquele ethos da prática de Jesus que, ao partir de uma imediatidade singular, passando pelas contradições em seu desdobramento lógico crítico para reconciliar-se na política como atualização social, é capaz de promover o ser humano livre: aquele que assume o seu destino. Ora, assumir o destino é maximizar a vida e intensificar a potência, o que só pode acontecer na medida em que estabelecem mediações históricas que, na prática de vida de Jesus, para além do Judaísmo e do Cristianismo de seus seguidores, se efetivou.

A autenticidade da religião se dá pela maximização da prática de vida, *Lebenshöhepunkte*, cujo exemplo é aquele da atuação de Jesus, que inaugurou uma ética ao afirmar a vida e suas inclinações pela etapa categorial da potencialidade, em seu desdobramento e oposição pela etapa da diversidade ao negar o que se opõe a vida, e em sua reconciliação transvalorada em redes constituídas por pólos em luta pela categoria da reciprocidade, acolhendo as identidades nas diferenças, cada ponto culminante carrega a diversidade das polaridades em contraste. Os pontos culminantes de vida consistem numa ética que penetra a plasticidade do tempo sem deixar-se capturar pelas engrenagens representativas que o tentam cristalizar em suas lógicas estáticas e fixadoras do real, impedindo o engendramento do instantâneo nas temporalidades sempre abertas a novas figuras em devir. Mediante esta ética se reúnem todos os lugares, fatos e acontecimentos reconciliados na onipresença do aqui e agora. Tal como o movimento inaugurado por Jesus que, na sua inocência simpatética, não esteve centrado numa doutrina mas numa prática que aponta para orientações de vida, pois, como recorda o teólogo Johann Figl²², uma religião se caracteriza além dos elementos da fé, do culto e da ética pela sabedoria de vida, pela experiência. Ora, se uma religião se esquece da vida e suas preocupações, perde o seu sentido. E, no caso do Cristianismo, Figl chama a atenção por este possuir uma trajetória que remonta à tradição sapiencial, portanto toda aquela dimensão do amor e da compaixão que se depreende do Judaísmo, tal como o Budismo ao centrar-se em cuidados especiais com a vida. As orientações práticas que o Cristianismo apresenta, assim como outras tradições religiosas, estão voltadas para aquelas realidades trágicas que as respostas seculares não atingem,

²² Cf. FIGL, 2013.

portanto transcendem a dimensão doutrinária fundamentalista mediante a qual, muitas vezes injustamente, estas tradições são alvos de críticas. Tais críticas feitas por ateus desde os últimos 150 anos já não fazem mais sentido, pois várias religiões e, de modo particular, o Cristianismo, modificaram-se ao se abrirem ao diálogo e se centraram naquilo que é o seu espírito, o seu diferencial: a afirmação da vida pela prática no reconhecimento das diferenças promotoras de uma sempre nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade).

Pelo reconhecimento das diferenças como diferenças, com características múltiplas, que se é capaz de apresentar um projeto ético que, apesar de anticristão no que diz respeito à sua crítica aos dogmas e à moral, é cristão no que diz respeito às suas intenções de fundo, que se depreendem de seu impulso de constituição de uma ética da intensificação da potência, de intenção e de ação, que é expressão de uma dada condição da vida. Pois, o que se tem convencionado até agora é que, por trás de quadro caótico que este apresenta do mundo, nada se contrói; não se contrói nada quando se atrela aos moldes da moralidade clássica e à sua versão moderna, que cristaliza as diferenças. Ora, são, portanto, essas diferenças as promotoras de vida, expressas na reconciliação de redes que se opõem e atingem pontos culminantes, *Lebenshöhepunkte*, que acolhem e afirmam com amor o destino. Porém, estes são apenas pontos resultantes da intensificação da potência como necessidade orgânica do próprio agir, docilidade ao destino, dos quais se constituem novas forças que, ao se diferenciarem criticamente, se atualizam reciprocamente para dar espaço a novos pontos culminantes, e assim sucessivamente; é aquela unidade sempre original e indivisível: Deus, o instante pleno e eterno, que Hegel derivou de Hölderlin.

Portanto, maximiza a vida todo aquele que supera os limites do estranhamento da lei positiva e a resignação moral do último homem no ethos que é base para a praxis, o que reflete de modo particular a prática de Jesus. Esta suspensão de limites implica na morte do Deus moral, ou seja, a morte daquelas estruturas difinitivas, criadas pela tradição para o nascimento do Deus que se abre ao advento da eterna superação de instantes plenificados em sua encarnação na história; a reconciliação entre a natureza humana e divina que não se dá de uma vez para sempre, mas paulatinamente, mediante a superação de instantes que se

plenificam na reconciliação do *fatum*, que nada mais é senão um ponto culminante de vida, do qual sucedem outros e assim sucessivamente.

Logo, o ethos de Jesus, o seu espírito, a sua prática, é uma prática ativamente disposta a operar mediações, acolher as diferenças e as assumir em sua plenitude ao estabelecer entre elas redes sociais recíprocas (*Gegenseitigkeit*), através de pontos culminantes instantâneos. Estas diferenças fragmentares são assumidas e, longe de se constituírem em massificação, afirmam as diferenças como diferenças em prol da totalidade. As mediações operadas pelas comunidades cristãs não estiveram munidas daquele poder integrador que as permitisse se ampliar socialmente em redes potenciais, diversas e recíprocas pelo moralismo e positivismo estranho a que acabaram incorrendo. O seu amor se tornou atual apenas na esfera privada e não social, o que no fundo apenas o projeto inicial de Jesus, que apesar de seu sectarismo de renúncia ao mundo em nome do Reino do Céu, mais conseguiu se aproximar, pela sua prática que se atualiza numa política de reciprocidade. No entanto tem-se feito muito no sentido de uma releitura ética e religiosa, por várias denominações cristãs, em diversos momentos da história no sentido de uma reconciliação com o mundo; uma reconciliação que guarda as diferenças e até mesmo as tensões, contudo, mesmo estas últimas são benéficas para o funcionamento do todo. E é justamente este todo, o destino não determinístico, mas como porvir, que é afirmado, reconhecido e acolhido por Jesus, a sua ética; uma ética que maximiza a vida *Lebenshöhepunkte*, ao afirmá-la na sua plenitude, desde sua imediatidade, suas diferenças e tensões e em suas redes constituídas por polaridades em contraste. Assim, aquele projeto hegeliano de reconciliação com o mundo a partir do Cristianismo torna-se inconcluso pelo seu sectarismo, no entanto, embora não exista uma reconciliação definitiva, o que inclusive corresponde ao espírito e a prática de abertura e flexibilidade de Jesus que acolhe o destino com amor, esta reconciliação se efetiva a cada momento culminante que atinge. Hegel apresenta uma ética cristã que se efetiva na plenitude de instantes fugazes, o que garante abertura e flexibilidade. O reconhecimento mútuo da diversidade das individualidades como potencialidades para a reciprocidade age como condição de possibilidade para reconciliações sempre vivas e dinâmicas. Nesta ética, vivida por Jesus, temos a resposta à pergunta que Hegel se fez, a de que tipo de ser humano

pode viver nesse mundo moderno: aquele que maximiza a vida, expressa em pontos culminantes, em movimento (fugazes), estabelecidos instantaneamente, para além dos interditos e leis que a tolhem, limitam e cristalizam. Pois, a universalidade que permeia o Cristianismo da prática de Jesus, em seu movimento original de criticar e reconciliar-transvalorar lei e inclinações que se expressa no Direito, aponta para um agir que intensifica a potencialidade de criar e assim, na liberdade, pelo amor ao destino, maximizar a vida em instantes de plenitude: *Lebenshöhepunkte*.

Referências bibliográficas

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento de político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

BRITO, Emílio. La vie dans 'L'esprit du Christianisme'. *Hegel e la Vie*, Paris, p. 17-18, 2004.

CONNOLLY, William E. *Capitalism and christianity, american style*. Duke: Duke University Press, 2008.

CRITES, Stephen. *Dialectic and gospel in the development of Hegel's thinking*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press; Texas: University Park: 1998.

FIGL, Johann. Religionen geben Orientierung. *Kärntner Kirchenzeitung - "Der Sonntag"/GH*, Wien, 8 Aug. 2013. Disponível em: <http://www.kath-kirche-kaernten.at/dioezese/newsdetail/C2644/religionen_geben_orientierung>. Acesso em: 20 dez. 2013.

HEGEL, G. W. F. *Fruhe Schriften*. Werk 1 Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt: Frankfurt am Main, 1994, p. 317-326

_____, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Band 2. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag Hamburg, 2014, p.35-38.40-78.113-328.331-336.

_____, *Friedrich Hegel on Christianity. Early Theological Writings*. Trad. Thomas Malcolm Knox. Chicago: Editora The University of Chicago, 1961.

_____, *L'esprit du Christianisme et son destin*. Trad. Olivier Depré. Paris: Editora Vrin, 1988.

_____, *El espíritu del Cristianismo e su destino*. Trad. Zoltan Szankay. Madrid: Editora Fondo de Cultura Economica, 1978.

_____, *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino*. Trad. Adilson Felício Feiler, Agemir Bavaresco, Federico Orsine, Paulo Konzen, Marcio Schafer. Revisão: Jozivan Guedes. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021.

HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Civitas*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368. set./dez. 2009.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia de história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Dicionários de filósofos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JANAWAY, Christopher; SIMON; Robertson (Ed.). Introduction. In: _____. *Nietzsche, naturalism and normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 01-19.

KÜNG, Hans. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

NATOLI, Charles M. *Nietzsche and Pascal on Christianity*. New York: Peter Lang, 1985.

ORMISTON, Alice. *Love and politics: re-interpreting Hegel*. Albany: State University of New York Press, 2004.

ROHRMOSER, Günter. *Théologie et alienation dans la pensée du jeune Hegel*. Paris: Beauchesne, 1970.

ROSENFELD, Denis Lerrer. Apropriação indébita. In: *O globo opinião*. 25/02/2013.

SIEMENS, Herman; ROOD, Vasti (Org.). *Nietzsche, power and politics*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

THE NEW Oxford annotated Bible: new revised standard version with the Apocrypha. New York: Oxford University Press, 2001.

WAKE, Peter. *Tragedy in Hegel's early theological writings*. Bloomington: Indiana University Press, 2014. (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Disponível em: <http://www.iupress.indiana.edu/product_info.php?products_id=807191>. 20 ago. 2014.

2. Crise do Estado-nação e teoria da soberania (ou as relações internacionais em Hegel)



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-02>

*Agemir Bavaresco*¹

*João H.S. Jung*²

Resumo

O fenômeno da globalização avançada – também compreendida enquanto interdependência complexa - põe em crise a teoria da soberania moderna. O Estado-Nação, forjado a partir da autonomia soberana, não consegue mais controlar e proteger plenamente o seu território, bem como garantir junto ao povo a legitimação de suas decisões. Assim, a soberania moderna, elaborada a partir do século XVII em um contexto de emergência do Estado-Nação fechado sobre si, se vê em declínio. Entretanto, propostas como a teoria da soberania pós-moderna são insuficientes em compreender o espírito do tempo. Nesse cenário, aponta-se um deslocamento do poder para a soberania externa em detrimento da afirmação nacional. Ora, tanto o primeiro como o segundo modelo de soberania caem nos extremos do silogismo, ou seja, não articulam a soberania interna e externa na relação da mediação. Hegel, a nosso ver, propõe uma justa tensão mediadora entre os dois momentos da sua teoria sobre a soberania. Para isso, uma aproximação hegeliana com alguns debates teóricos das Relações Internacionais se mostra proveitoso em vias de compreender a atual situação da soberania e, consecutivamente, da política internacional. Palavras-chave: Soberania moderna e pós-moderna, Soberania interna e externa, Estado-Nação, Teoria hegeliana, Teoria das Relações Internacionais.

Introdução

Os atuais movimentos transnacionais, bem como os desafios globais oriundos do fenômeno da globalização – compreendida enquanto interdependência complexa -, colocam em crise a teoria da soberania moderna. O Estado-Nação, forjado a partir da autonomia soberana, não consegue mais controlar e proteger plenamente o seu território - bem como garantir a legitimação de suas decisões. A

¹ Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Doutor em Filosofia pela Paris 1 Panthéon-Sorbonne. <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109>. Email: abavaresco@pucrs.br.

² Professor do Departamento de Relações Internacionais da PUCRS. Bolsista do Deutsch Akademischer Austauschdienst (DAAD). Doutorando em Filosofia pela FernUniversität in Hagen em cotutela com a PUCRS. <https://orcid.org/0000-0001-9234-6866>. Email: joao.jung@pucrs.br.

soberania moderna foi elaborada a partir da figura do Estado, fechado sobre si mesmo em seu território e travando guerras de expansão contra outros Estados. Nessa perspectiva, existe uma predominância da soberania interna, no que ocorre um eclipse da dimensão interestatal; ao mesmo tempo, em uma outra concepção sobre a soberania, é possível argumentar que emerge uma *soberania pós-moderna*, construída a partir do *Império Mundial*³, que desconhece os Estados nacionais. Aqui, há um deslocamento do poder para a soberania externa em detrimento da afirmação nacional. Ora, tanto o primeiro como o segundo modelo de soberania caem nos extremos do silogismo, ou seja, não articulam a soberania interna e externa na relação da mediação. Hegel, a nosso ver, propõe uma justa tensão mediadora entre os dois momentos da sua teoria sobre a soberania; bem como Hegel, novas leituras no campo das Relações Internacionais vislumbram perspectivas médias entre os dois modelos de soberania supracitados.

Os elementos clássicos que formaram o Estado-Nação são o território, o povo e a soberania. No entanto, é a soberania que constitui o elemento determinante entre os três, pois começando por ela se decide, em última instância, a ocupação do território e se afirma a identidade de um povo como nação soberana. A formação do Estado iniciando por esses elementos pressupõe conceitos de espaço e tempo modernos; com o fenômeno da sociedade em rede, assistimos ao advento de um espaço de fluxos e a um tempo virtual pós-modernos⁴. Isto implica mudanças profundas na constituição do Estado moderno, ou seja, a efetivação de uma nova figuração da soberania.

Antonio Negri e Michael Hardt expõem, em seu livro *o Império*, a tese de que hoje há uma *nova soberania* exercida por um *Império* – que por sua vez se diferencia do conceito de imperialismo⁵. Segundo os autores, o imperialismo é um fantasma do passado. Hoje, assiste-se ao domínio do sistema do *Império*. A diferença

³ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

⁴ CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. v. I, São Paulo: Paz e Terra, 1999. Cf. cap. 5: A cultura da virtualidade real, p. 352; cap. 6; Cf. NEGRI, Antonio e HARDT, Michael. *A nova soberania*. In: Folha de São Paulo. Caderno MAIS!, 24.09.2000, p. 8.

⁵ Antonio Negri (ex-professor de ciência política na Universidade de Paris) e Michael Hardt (professor de literatura na Universidade Duke, nos Estados Unidos) são dois militantes comunistas que escreveram o livro *Empire (Império)* de mais de 500 páginas publicado nos EUA pela editora da Universidade de Harvard (Harvard University Press, 512 pp.).

fundamental entre o imperialismo e o *Império* precisa ser entendida na passagem da soberania moderna para a soberania pós-moderna. Assim temos:

a) A *soberania moderna*: O fenômeno do *imperialismo* é a dinâmica própria do Estado-Nação, o qual se constitui como poder central, exercendo o monopólio da força sobre um determinado território e sua população. O imperialismo expande-se do poder nacional para outras áreas do planeta, as quais também são delimitadas por fronteiras rígidas. A dominação imperialista era exercida pela violência destrutiva dos símbolos (trocar de bandeira) e da supressão da soberania, a tal ponto que o Estado conquistado passa a funcionar como uma extensão do Estado conquistador.

b) A *soberania pós-moderna*: tem fronteiras flexíveis, que se assemelham à forma de dominação do *Império* romano, fenômeno da antiguidade. Hoje, como naquele *Império*, não existem mais Estados soberanos capazes de ampliar sua riqueza e poder simplesmente através da ocupação territorial. O Estado-Nação caracterizava-se por uma delimitação rígida do território, enquanto para o fenômeno do *Império* esta condição fundamental não existe mais, pois seu domínio e sua área de influência é "urbi et orbis".

O Estado nacional movimentava-se para o exterior, através do conflito armado, por meio da guerra imperialista, sendo esta uma característica fundamental da soberania moderna. A nova soberania do *Império* constitui-se à diferença do *Império* Romano, a começar de uma nova dinâmica de dominação. "A nova ordem mundial, produto de uma nova forma de soberania, baseada no poderio econômico, no monopólio da "arma final" e na ampliação da velocidade e quantidade da troca de informação em nível global, constitui-se"⁶.

Está colocada a oposição entre duas figurações de soberania: moderna e pós-moderna. A moderna, construída sobre o modelo do imperialismo expansionista de dominação territorial, e a soberania pós-moderna elaborada pelo modelo do *Império* que flexibiliza as fronteiras e domina a cultura e o mercado partindo do espaço de fluxos e do tempo virtual. Em nosso entender, nenhum dos dois modelos resolve a contradição da soberania, isto é, a capacidade de decidir autonomamente tanto em nível interno, como externo. Ou seja, como garantir a inserção soberana de todos os

⁶ TSU, Victor Aiello. *A nova soberania*. In: Folha de São Paulo. Caderno MAIS!, 24.09.2000, p.6.

Estados na nova soberania global, de tal modo que todos eles possam se autoafirmar interna e externamente? Qual é a originalidade da teoria da soberania hegeliana e qual contato esta pode ter com as leituras das Relações Internacionais?

Primeiramente, nós expomos a formação da soberania moderna e, em seguida, a crise da mesma, diante dos desafios da globalização e da transnacionalização do mundo da vida. Finalmente, descrevemos a teoria da soberania em Hegel como uma proposta de atualização de seu pensamento, o qual, em contato com debates internos das Relações Internacionais, apontam ao encontro de uma saída para o problema da soberania, questão com forte influência em nosso cenário mundial.

1 - A soberania moderna

A soberania é sinônimo de independência no sentido de não ser submissa a qualquer potência estrangeira. Ou ainda, a soberania como expressão de poder jurídico mais alto - o Estado - é o que tem o poder de decisão em última instância, sobre a eficácia de qualquer norma jurídica.

O conceito político-jurídico de soberania indica o poder de mando em última instância, numa sociedade política. Ela é a racionalização jurídica do poder, no sentido da transformação da força em poder legítimo, do poder de fato em poder de direito. São diferentes as suas formas de caracterização, porque são diferentes as formas de organização do poder que ocorreram na história humana. Porém, em todas é possível sempre identificar uma autoridade suprema, embora esta autoridade se exerça de modos bastante diferentes.⁷

O termo soberania, em sua significação moderna, aparece no final do século XVI juntamente com o de Estado; pode-se apontar o evento da *Paz de Westphalia* (1648) como marco histórico para a emergência destes fenômenos. Este termo indica o poder estatal, enquanto sujeito único e exclusivo da política. Tal conceito político permite ao Estado moderno opor-se à organização medieval do poder, representada pelo papado e pelo *Império*. O Estado acentua a soberania com a

⁷ BOBBIO, Norberto. et alii. *Dicionário de Política*. 12ª ed., v. 2, Brasília: UnB, 1999.

finalidade de concentrar o poder numa única instância e, assim, manter o monopólio da força num determinado território, sobre um povo e realizar a máxima unidade e coesão política.

A soberania acha-se relacionada com a realidade primordial e essencial da política: a paz e a guerra. Na Idade Moderna cabe ao soberano vigiar pela paz dentro das fronteiras territoriais do seu Estado, bem como uni-lo para a defesa e o ataque contra o inimigo estrangeiro. O soberano é o único que pode intervir e decidir em última instância, dentro e fora de seu território. Disso decorrem dois níveis da soberania: o interno e o externo.

i) No nível interno, o soberano procura eliminar os conflitos, mediante processos administrativos e políticos, constituindo organismos intermediários e a autonomia mediadora entre o indivíduo e o Estado;

ii) No nível externo, o soberano é quem decide acerca da guerra e da paz. Ora, isto implica um sistema de Estados que não têm juiz acima de si próprios, quer seja o papa ou o imperador. Os Estados equilibram suas relações através de tratados, do direito internacional ou da guerra. O soberano encontra nos outros soberanos seus iguais. Eles estão todos, portanto, numa posição de igualdade, enquanto que em nível interno, o soberano se encontra numa posição de absoluta supremacia, uma vez que tem abaixo de si os súditos, obrigados à obediência.

As teorias sobre a soberania seguem diversas tendências, de acordo com o aspecto a ser destacado. Assim, nós temos duas grandes tendências:

i) A tendência da soberania absoluta: Para Hobbes⁸, o soberano tem o monopólio da força ou da coerção física. Ele encontra a legalização deste monopólio na coerção física do contrato social, a qual sustenta uma série de ligas, contratos e acordos que representa a moralidade e prudência civil de uma sociedade organizada.

ii) A tendência da soberania legal: O jurista Jean Bodin⁹ identifica a essência da soberania no poder de fazer e de anular as leis. O soberano tem o monopólio do direito através do poder legislativo. A identificação da soberania com o poder legislativo foi levada ao extremo por Rousseau com o conceito de vontade geral. O

⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁹ BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Paris : Fayard, [1593] 1986.

soberano só pode elaborar leis gerais e não, decretos individuais. Para Bodin, cabe ao soberano o seguinte poder: decidir acerca da guerra e da paz, nomear os chefes militares e os magistrados, emitir moeda, suspender impostos, conceder indultos e anistias e julgar em última instância. Se desaparecessem estas prerrogativas, o soberano legal, apesar do monopólio da lei, achar-se-ia reduzido à impotência.

Ora, este conceito de soberania que se constitui um dos fundamentos do Estado moderno, está em crise face ao fenômeno da globalização e, segundo J. Habermas, os governos não têm mais poder, para tomar decisões internas, devido à força de outros atores externos, que deslocam o espaço público de decisão.

2 - A crise de soberania no Estado moderno: a proposta de soberania pós-moderna

Segundo Habermas¹⁰, a crise de soberania do Estado moderno formula-se da seguinte forma: Além dos Estados nacionais, num plano supranacional e global, o poder destrutivo ecológico, social e cultural do capitalismo planetário pode ser posto sob controle? Em dois livros posteriores¹¹, o filósofo alemão defende uma democratização destes processos transnacionais de modo a se aproveitar a oportunidade histórica em se levar justiça social e emancipação aos indivíduos para além dos Estados.

De um lado, é verdade que a Europa no pós-guerra e os Estados capitalistas nacionais através do Estado social (*Welfare State*) conseguiram controlar um sistema econômico altamente produtivo partindo da idéia de progresso e desenvolvimentismo; defenderam a promessa republicana da inclusão igualitária de todos os cidadãos; criaram a idéia de autolegislação, isto é, os destinatários das leis são os seus autores; enfim, ampliaram a dimensão política da sociedade, atuando sobre si mesma. De outro lado, verifica-se que o Estado nacional, no contexto modificado da economia e das sociedades mundiais, chega ao limite de sua eficiência, pois a domesticação política do capitalismo global e a democracia

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Nos limites do Estado*. In: Folha de São Paulo. Caderno Mais! 18/07/99, p. 4-6.

¹¹ Refere-se aqui às obras HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001 e ao posterior HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

apresentam problemas de funcionamento quando compreendidas segundo a ótica da soberania moderna.

O Estado nacional defronta-se com uma economia transnacional, isto é, há o rompimento de fronteiras da economia, da sociedade e da cultura que tinham sido erigidas sobre bases territoriais desde o século XVII. Mais ainda, há um desfuncionamento na política e no sistema jurídico, um desequilíbrio na circulação econômica e um desmonte das tradições nacionais tais como tinham sido elaboradas dentro das fronteiras do Estado territorial. Habermas aponta três aspectos da privação do poder ou da soberania do Estado nacional:

i) a perda da capacidade de controle estatal e da autonomia, pois o Estado isolado não consegue defender os seus cidadãos contra efeitos externos e decisões de outros atores fora de suas fronteiras. Há uma transposição espontânea de fronteira.

ii) Os crescentes déficits de legitimação no processo decisório: As decisões democráticas não coincidem com os que são afetados pelas mesmas; as políticas são subtraídas à formação democrática da opinião e da vontade; deslocamento das agremiações nacionais de decisão para as comissões interestatais, compostas de representantes do governo.

iii) A progressiva incapacidade de dar provas, com efeito legitimador, de ações de comando e de organização: restrição da capacidade interventiva do Estado nacional, em estabelecer uma política social legitimadora, como estimular o crescimento ou recolher tributos da economia interna.

No entender de Antônio Negri e Michael Hardt, essa determinação do *Império*, que põe o peso na soberania externa, coloca em desequilíbrio a autodeterminação soberana dos Estados nacionais - ou seja, eles perdem o poder de tomar decisões internas. Segundo Negri e Hardt essa nova soberania está assim estruturada: 1º) Washington é o coração do poder militar que controla o mundo. Está no ápice da pirâmide que dirige o *Império*, atuando sob o guarda-chuva das Nações Unidas; 2º) Logo abaixo, está o G-7, englobando os países ricos, os quais controlam os mecanismos de regulação monetária, portanto, detêm o controle do sistema internacional de trocas financeiras; 3º) Na outra camada, encontram-se as grandes corporações multinacionais, onde circulam os meios materiais que sustentam o

Império; 4º) Enfim, na base da pirâmide, acham-se os representantes da massa: entre eles, estão os Estados Nacionais e as organizações não governamentais (ONGs). O Estado está inserido neste novo cenário mundial, mas de forma a praticamente desaparecer nesta megaestrutura. Sua capacidade de tomar decisão fica diluída pelas macro organizações transnacionais.

Os EUA são para os autores o *Império* do mundo, que efetivam a soberania pós-moderna, no que argumentam sobre a supremacia militar dos Estados Unidos em relação ao resto do planeta depois que a União Soviética deixou de existir. O processo de descolonização iniciado após a Segunda Guerra Mundial já havia colocado em marcha uma transformação da dinâmica imperialista, antes mesmo que desaparecesse a única potência capaz de rivalizar com os EUA. Enfim, no entender de Michael Hardt "o *Império* é ilimitado no sentido espacial, não há fronteiras para o seu domínio; não há nada de externo a seu poder. O *Império* domina a totalidade; é ilimitado no sentido temporal, uma vez que seu domínio é posto como necessário e eterno, em vez de temporário e transicional. Finalmente, o *Império* é ilimitado em um sentido social, pois busca controlar toda experiência social; o objeto do *Império* é a própria forma de vida"¹².

Ainda diz o mesmo autor "no *Império*, nenhum Estado-Nação pode funcionar como centro do poder", porque após o desmonte do bloco soviético, nada mais impediu os Estados Unidos de exercer, em nome da ONU, o papel de polícia da Terra, o que impede, hoje, o desenvolvimento de projetos imperialistas de expansão territorial. A nova soberania do *Império* constitui-se à diferença do *Império* Romano, a começar de uma nova dinâmica de dominação. "A nova ordem mundial, produto de uma nova forma de soberania, baseada no poderio econômico, no monopólio da "arma final" e na ampliação da velocidade e quantidade da troca de informação em nível global, constitui-se".

A visão exposta acima apresenta uma caricatura sobre as movimentações transnacionais que o mundo globalizado perpassa; chamamos ainda a atenção para um aspecto falho na construção da tese de ambos os autores. Em termos gerais, o *Império* de Negri e Hardt pode ser criticado pelas características eurocêntricas e

¹² Entrevista com NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. A nova soberania. In: Folha de São Paulo. Caderno MAIS!, 24.09.2000, p. 7.

etapistas que apresenta ao tentar construir a ideia de que há um contexto de *Império* em termos globais. As premissas que levam à tese do *Império* são contestáveis por reproduzir a lógica dominante no nível epistêmico, observando o mundo através de lentes europeias e ignorando as localidades e particularidades de diversas regiões.

A apropriação do conceito de biopoder em Negri e Hardt parte da suposição de que há uma "sociedade de controle" em nível global, na qual o biopoder atua enquanto elemento-chave para compreender as relações de poder e de produção. A noção de uma pretensa "máquina biopolítica globalizada" enquanto fonte normativa do *Império* descaracteriza os conflitos de escala local e assume que toda a sociedade internacional se encontra sob o mesmo paradigma. Questões como a substituição da força laboral pela imaterial e intelectual na produção da mais-valia não é verdadeiro em locais nos quais ainda há a presença de trabalho semi-escravo e não-especializado, bem como a ausência da figura do Estado-Nação não significa a influência de organizações supranacionais e transnacionais, mas sim o estabelecimento de uma ordem clânica, por exemplo.

Aquilo que Walter Mignolo¹³ coloca enquanto "diferença colonial" é importante para entender o porquê de o *Império*, apesar de ser uma obra interessante, não ser condizente com a realidade. A produção do conhecimento, neste caso, se mantém na mão da classe dominante, colonizadora, que através da retórica da "modernidade" tenta fazer crer que as relações coloniais já não são mais existentes. A "modernidade eurocêntrica" que embasa o trabalho de Hardt e Negri mantém o status de colonização epistêmica. A apropriação do conceito de biopoder no *Império* exclui a própria "virada biopolítica" na qual são os índios, negros, mulheres, e demais identidades historicamente dominadas que produzem o conhecimento sobre si. Apesar do uso de conceitos utilizados em contextos epistemológicos pós-modernos (como o próprio biopoder) o *Império* de Hardt e Negri mantém a noção positivista em se conceber uma análise em escala global, universal e totalizante.

Como bem aponta Ramón Grosfoguel¹⁴, a noção de *Império* contém a mesma perspectiva linear e etapista com a qual Lenin conceitua o "imperialismo" – modo

¹³ MIGNOLO, Walter. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

¹⁴ GROSGOQUEL, Ramón. Do imperialismo de Lenin ao Império de Hardt e Negri: fases superiores do eurocentrismo". In *Universitas Humanística*, n.65, pp.15-26, 28.

epistêmico anti-dialético. Em suma, a apropriação do conceito de biopoder por Negri e Hardt serve para explicar as relações na vida social dentro da sociedade internacional de forma determinística e não acurada, além de, e o mais importante, não levar em consideração o biopoder enquanto forma de produção intelectual pelos grupos historicamente dominados, demonstrando uma grave deficiência epistemológica. O livro, em suma, cai na armadilha de produzir aquilo que eles próprios criticam, ao mesmo tempo no qual criam uma ideia fantasmagórica da transnacionalização do mundo da vida.

O conceito de soberania do Estado moderno, assim como foi exposto até aqui, se encontra em crise. Do mesmo modo, a consideração de uma soberania pós-moderna conforme apontada por Negri e Hardt não oferece uma perspectiva válida, que em última instância coíbe alicerçar normativamente o novo contexto político global. Será que a teoria hegeliana da soberania, enquanto mediação da soberania interna entre os poderes e a relação soberana, em nível externo como os outros Estados, pode oferecer-nos uma saída para este problema? Vejamos como Hegel elabora a sua teoria e depois confrontemo-la com a crise atual.

3 - A teoria da soberania hegeliana

A articulação entre soberania e representação organiza, em primeiro lugar, a constituição política a partir da racionalidade especulativa do poder. Para Hegel, a divisão dos poderes em seus momentos *universal* (legislação), *particular* (governo, administração) e *singular* (decisão do príncipe) corresponde à organização e à estrutura do conceito lógico. Aqui, cada um dos momentos - universal, particular e singular - contém em si ao mesmo tempo o todo e sua especificidade própria¹⁵. Vejamos como Hegel compreende o conceito de soberania, como o Estado soberano se relaciona com as instituições autônomas interna para, na próxima seção, compreendermos a soberania externa em Hegel através de uma leitura cruzada com discussões atuais nas Relações Internacionais.

¹⁵ . HEGEL, G.W.F. *Science de la Logique*. V. III, Paris: Aubier, 1981, p. 68.

Na 3ª seção da *Filosofia do Direito*¹⁶ há a exposição dos momentos da ideia do Estado. Partindo da realidade imediata deste, trata-se do direito político interno no que diz respeito ao exercício da soberania interna do mesmo (FD, §§ 272-320). Depois o Estado passa a relacionar-se com os outros Estados, trata-se do direito político externo, ou seja, a soberania face ao mundo externo (FD, §§ 321-329). No que diz respeito à soberania interna, esta se constitui das funções e dos poderes que compõem o Estado, mantidos na unidade e na identidade.

a) *As raízes da soberania interna*: As funções e os poderes particulares do Estado não têm existência independente e fixa, nem por si, nem pela vontade particular dos indivíduos, mas eles têm sua raiz profunda na unidade do Estado como em sua identidade simples: estas são as duas determinações que lhe constituem a soberania (cf. FD, § 278). As raízes da soberania do Estado são, portanto, a unidade dos vários poderes e a identidade simples que está materializada no príncipe e na constituição.

A constituição política é a vida orgânica do Estado. A constituição é racional, na medida em que o Estado distingue e determina sua atividade, segundo a natureza do conceito. Assim, cada poder é a totalidade, porque ele contém em si os outros momentos (cf. FD, § 272). Há uma falsa divisão dos poderes que é a do entendimento abstrato que concebe uma independência absoluta dos poderes.

b) *A diferença da soberania na monarquia feudal e no Estado moderno*: o papel da constituição. A diferença fundamental é que no Estado moderno há, ao mesmo tempo, a construção da soberania interna, ampliando-se face ao exterior, enquanto na antiga monarquia feudal, o Estado era certamente soberano face ao exterior; em relação, porém, ao interior, a soberania não era exercida nem pelo monarca e nem pelo Estado. De um lado, os assuntos e poderes do Estado e da sociedade civil estavam distribuídos nas corporações e comunidades independentes, assim o todo resultava mais num agregado do que num organismo; de outro lado, aqueles assuntos e poderes eram propriedade privada de indivíduos, e assim o que devia ser feito pelos mesmos em favor do todo tinha a marca de sua opinião, capricho e interesse privado.

¹⁶ . HEGEL, G.W.F. *Principes de la Philosophie du Droit*. Vrin: Paris, 1982, § 259. Abreviaremos esta obra assim: FD.

Tanto em momentos de paz, bem como nos de perigo, é a idéia de soberania que exerce a função de garantir a unidade e a identidade do Estado; estas duas características, já mencionadas no início desta parte, efetivam-se no silogismo constitucional e no exercício da soberania. No entender de Labarrière e Jarczyk¹⁷, o personagem principal no Estado hegeliano é a constituição, enquanto esta elabora um processo de unidade diferenciada, um movimento de unidade orgânica, uma relação de mediação recíproca. "Nós podemos dizer que o personagem principal da configuração do político, segundo Hegel, não é o povo, nem o príncipe ou o governo: é a Constituição, entidade quase viva que desenvolve suas próprias determinações pelo jogo reflexivo. Ora, o equilíbrio constitucional é a articulação dinâmica entre os momentos da singularidade do príncipe, da particularidade do governo e da universalidade que exprime os estados, entendidos como a expressão política das rodas da sociedade no seu conjunto"¹⁸.

Hegel quer evitar sempre a possibilidade do isolamento de cada um dos elementos: 1) o príncipe contra o povo engendra o despotismo; 2) o povo contra o príncipe, a anarquia; 3) o domínio dos funcionários instala a burocracia engessada.

É preciso, portanto, pensar a ponderação recíproca dos diversos momentos, sua articulação no movimento que constitui a lógica do político. A constituição garante o equilíbrio dos poderes e o príncipe, enquanto instância da decisão soberana, insere-se dentro da lógica do silogismo do poder que é a mediação da singularidade, da particularidade e da universalidade.

Acabamos de descrever a soberania interna, a qual tem suas raízes na unidade e na identidade, que encontram sua efetivação no poder de decidir do soberano. Apresentemos, agora, a soberania em sua manifestação externa.

4 - Hegel e as Relações Internacionais: a soberania no Século XXI

Nem o Estado ou a ordem internacional são estáticos, questão esta admitida inclusive pela Teoria Realista Clássica das Relações Internacionais¹⁹. Estão em

¹⁷ JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne?* Paris: Aubier, 1989.

¹⁸ Id. p. 350.

¹⁹ Faz-se referências aqui às obras de Edward Carr e Hans Morgenthau.

constante mutação e há alguns motivos que demonstram uma quebra na primazia do Estado; respectivamente, uma forte alteração na atual ordem mundial. Alguns elementos que podem indicar a ideia proposta são: (i) a ruína da ordem westphaliana a partir da relativização da soberania; (ii) a tendência à criação de regimes que delimitem o poder dos Estados; (iii) a supranacionalidade em âmbito regional; (iv) a ascensão de movimentos transnacionais e da influência das multinacionais.

A ruína da ordem westphaliana se vê na quebra de seu princípio estruturante: a soberania. A relativização da soberania através do discurso dos direitos humanos e as frequentes intervenções externas em territórios legalmente constituídos minam a ordem internacional tradicional. Ainda nesse assunto, é importante notar que atualmente há uma forte preocupação por parte dos Estados em legitimar seus atos, fenômeno este que Zacher²⁰ aponta como determinante na quebra dos pilares westphalianos.

Desde o advento do sistema da Organização das Nações Unidas (ONU), diversas agências reguladoras²¹ foram criadas com fins específicos de controles. Com isso, a posição do Estado nas Relações Internacionais já começava a ser dividido com Organizações Internacionais, as quais visavam criar um arcabouço normativo para direcionar o comportamento dos países. Todavia deve-se notar que nesta época o paradigma neorrealista das Relações Internacionais fornecia a principal explicação sobre a correlação de forças entre Estados Unidos e União Soviética na Guerra Fria, o que respectivamente não levava a uma contestação do papel do Estado nas Relações Internacionais²².

No pós-Guerra Fria, a lógica do equilíbrio de poder cai por terra com a unipolaridade estadunidense. Nesse contexto se verifica tanto a ampliação de regimes quanto a de intenções - e efetivações - de instâncias supranacionais. A União Europeia é o caso mais proeminente de uma instituição supranacional, que até os dias de hoje atua com primazia frente aos Estados que dela fazem parte, através

²⁰ ZACHER, Mark W. Os pilares em ruína do templo de Vestfália: implicações para a governança e a ordem internacional. In: ROSENAU, James N.; CZEMPIEL, Ernst-Otto. *Governança sem governo*. Brasília: Editora da UnB, 2000.

²¹ Como a Agência Internacional de Energia Atômica (AIEA), a Organização Mundial do Comércio (OMC), a Corte Internacional de Justiça (CIJ), entre inúmeras outras.

²² HALLIDAY, Fred. *Repensando as Relações Internacionais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

de uma evolução jurídica do âmbito interno ao internacional²³. A ontologia de uma instituição supranacional é justamente sua posição superior ao Estado que dela faz parte. Para Jürgen Habermas²⁴: “Essa mudança de perspectiva de um direito das gentes clássico para uma constituição política da sociedade mundial não é mais pura construção de pensamento. A própria realidade social impõe essa mudança de perspectiva à consciência contemporânea”. No momento em que um Estado concorda em entrar em um acordo, em vias de abrir mão de diversas prerrogativas tanto frente a população quanto às relações externas, há uma profunda quebra com o modelo westphaliano. A questão da supranacionalidade é um bom exemplo enquanto tipo ideal daquilo que James Rosenau²⁵ coloca como *governança sem governo*, modelo este que é a tendência a ser adotado na política internacional pós-hegemônica²⁶.

Os grupos transnacionais atualmente protagonizam a sociedade internacional em diversos setores, não sabendo muitas vezes o Estado lidar com estas questões, tendo em vista os paradigmas antiquados com os quais as nações ainda encaram as relações mundiais. O terrorismo é a principal preocupação dos Estados Unidos, por exemplo, país que ainda exerce primazia no sistema internacional e que, desde 2001, com o advento da Doutrina Bush, colocou o combate ao terror como sua principal diretriz de política. A descentralização do terrorismo e a localização de grupos ditos terroristas em pontos diversos do globo confunde os países que ainda executam uma doutrina de combate baseada em Estados. Além disso, a cartografia mundial está em constantes mudanças e atualmente existem algumas dezenas de processos de contestações de território, nas quais grupos identitários reivindicam por autonomia e emancipação frente ao controle de Estados com os quais não se identificam. Apesar de ser esta uma questão histórica, é importante pensar na crise que houve nos anos 90 em relação aos Bálcãs na Europa e a respectiva desintegração da Iugoslávia. Tal fenômeno colocou os grupos transnacionais em

²³ HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

²⁴ Id. p.91.

²⁵ ROSENAU, James N. *Governança, ordem e transformação na política mundial*. In: ROSENAU, James N.; CZEMPIEL, Ernst-Otto. *Governança sem governo*. Brasília: Editora da UnB, 2000.

²⁶ COX, Robert. *Gramsci, Hegemony and International Relations: an Essay in Method*. In: GILL, Stephen (ed.). *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: University Press, 1986.

outro paradigma no qual a tendência é à fragmentação dos territórios demandados.

Retomando a questão da soberania em Hegel, de modo a refletir conjuntamente as colocações supracitadas, a soberania interior é a idealidade em que os momentos do Espírito se efetivam no Estado. O Espírito é, porém, infinita relação negativa consigo mesmo que se afirma como ser por si e que incorporou nele a diferença. A individualidade, enquanto ser por si aparece como relação com outros Estados, sendo cada um independente frente aos outros. A independência é a primeira liberdade e a honra mais elevada de um povo. O primeiro poder pelo qual os Estados surgem historicamente, é esta independência, ainda que seja totalmente abstrata e não tenha nenhum desenvolvimento interior (FD, § 322). A autonomia é, portanto, a primeira característica histórica de um Estado. A soberania nacional dá ao povo a honra e a dignidade necessárias, para situar-se frente aos outros Estados.

Há uma dupla dimensão da soberania: interior e exterior. Enquanto idealidade exterior manifesta-se nos acordos, nos contratos ou, então, na guerra que tem sua causa em circunstâncias contingentes. A idealidade interna organiza-se nos poderes internos do Estado, que são momentos orgânicos do todo. Ambas são uma e a mesma idealidade da soberania. Essa unidade da soberania aparece na história, quando um Estado vence uma guerra; então, afirma-se a soberania externa, e, ao mesmo tempo, garante-se a soberania interna do Estado.

Aqueles povos que não puderam garantir a soberania interna, tombaram sob o jugo de outros povos: quanto “menos eles se esforçaram de lutar com sucesso e com honra para sua independência exterior, menos eles foram capazes de estabelecer, no interior, uma primeira instituição do poder do Estado (sua liberdade morreu no medo de morrer ²⁷). Os Estados em que a independência não é mais assegurada pelo poder de suas forças armadas, mas por outros meios (como, por exemplo, aqueles que são extremamente pequenos em relação aos seus vizinhos), podem subsistir com uma constituição interior, que não lhes assegura a tranqüilidade nem ao interior nem ao exterior” (cf. FD, § 324, Obs.).

²⁷ Para Hegel, o medo de morrer arrasta com ele a perda da liberdade. Os homens livres e os povos livres são aqueles que não temem a morte. Trata-se de uma concepção heróica da liberdade. Cf. HYPOLITE, Jean. *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*. Paris: Ed. du Seuil, 1983.

a) A relação entre os Estados enquanto um “dever-ser” conceitual: O Estado, ao estabelecer a relação com outros Estados, rege-se pelo direito internacional, enquanto expressão da necessidade e da contingência dos acordos bilaterais. “O princípio do *direito internacional*, enquanto direito do *universal* que deve valer em si e por si na relação entre os Estados, e a diferença do conteúdo particular dos tratados positivos, consiste em que estes tratados devem ser respeitados, pois neles se baseiam as obrigações recíprocas dos Estados” (FD, § 333).

Hegel compara a relação entre os Estados com a que existe entre os indivíduos, no estado de natureza que é regida por uma vontade particular e não universal. Por isso, os acordos podem ser quase sempre abolidos, considerando que “a relação entre os Estados tem, como princípio, sua soberania, os Estados no seu estado de natureza se opõem, e seus direitos não têm sua realidade efetiva numa vontade universal, que se constituiria como poder sobre eles, senão em sua vontade particular. Aquela determinação universal do direito internacional permanece, portanto, ao nível do dever-ser. O resultado será uma sucessão de relações de acordo com os tratados e de abolições dos mesmos” (Id., § 333).

As relações jurídicas entre os Estados são contingentes, porque estão baseadas na soberania de cada um. Não há nenhuma instância superior que possa ser elevada acima dos Estados, para determinar as relações entre ambos. Hegel caracteriza esta relação com o termo “dever-ser” (*Sollen*, FD, §330), o qual não significa aqui um dever-ser moral ou jurídico, mas um “dever-ser conceitual” que indica o percurso a ser seguido no processo de reconhecimento mútuo entre os Estados. “A existência política de cada Estado, consagrada por um ato de mútuo reconhecimento, é a culminância do movimento de figuração em vários povos. Reconhecer outrem vem a ser a afirmação da identidade conceitual presente em todos os povos em diferentes níveis de concreção”²⁸.

Portanto, para Hegel “não há nenhum pretor para resolver os conflitos entre os Estados, mas apenas árbitros ou mediadores, os quais, todavia, só podem intervir de um modo contingente, de acordo com a vontade particular de cada um dos Estados interessados” (FD, § 333). Se de um lado, a relação entre os Estados está

²⁸ ROSENFELD, Denis. *Politique et Liberté: Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*. Paris: Aubier, 1984, p. 265.

sujeita à contingência da vontade particular de cada um, por outro lado, os conflitos são uma oportunidade para realizar-se o processo de reconhecimento interestatal. Desse modo, o reconhecimento da soberania (cf. FD, §§ 330-333) no "direito público internacional resulta das relações entre os Estados independentes; por conseguinte, o que é em e para si, toma a forma do dever-ser, porque sua existência efetiva repousa sobre diferentes vontades soberanas" (FD, § 330).

b) O reconhecimento depende do conteúdo de cada Estado: O Estado na sua autoafirmação imediata é uma existência soberana absoluta. "O povo é, enquanto Estado, o Espírito na sua racionalidade substancial e na sua realidade imediata, e, portanto, o poder absoluto sobre a *terra*. Como consequência disso, um Estado tem diante do outro uma independência soberana" (FD, § 331).

No entanto, esta realidade imediata precisa de uma legitimação que passa pelo reconhecimento de outro Estado. Por isso "ser enquanto tal *para os outros*, quer dizer *ser reconhecido* por eles, é sua primeira e absoluta legitimação. Porém, esta legitimação é puramente formal, e querer que se reconheça um Estado simplesmente porque é um Estado, é uma exigência puramente abstrata" (Id., § 331).

O reconhecimento fundamental exige que o Estado passe de sua existência formal para a existência efetiva, isto é, "a questão de saber se tal Estado é realmente um Estado, existente em e por si, depende de seu conteúdo, de sua constituição, de sua situação, e o reconhecimento, que implica uma certa identidade entre os dois Estados, repousa sobre o julgamento e a vontade do outro" (Id., § 331). É aqui que se joga a mediação entre a soberania interna e externa. Primeiramente, afirma Hegel, o Estado precisa afirmar sua soberania internamente, ou seja, existir em si e para si, na medida em que ele tem um conteúdo autoconsciente, quer dizer uma constituição que articule organicamente o silogismo dos poderes. Depois, o Estado tem condições de ser reconhecido pelo outro. Isto é capital no processo de reconhecimento. O Estado só pode ser reconhecido pelo outro, na medida em que ele é capaz de se constituir internamente enquanto Estado. Não há reconhecimento sem essa prévia determinação da soberania interna com um conteúdo constitucional. Caso contrário, há uma diluição e perda da soberania nacional.

Hegel entende que o processo do reconhecimento entre os Estados é sempre conflituoso, porque não existe uma organização ou autoridade acima deles para

resolver os problemas que se originam entre as diferentes vontades soberanas estatais. A solução está nos acordos, porém, estes permanecem sempre contingentes. Daí, que a solução bélica passa a ser a saída para regradar os conflitos e, ao mesmo tempo, afirmar o reconhecimento dos Estado. Kant²⁹ tem, porém, uma outra proposta para garantir a paz entre os Estados: organizar uma Federação de Estados como garantidora da paz interestatal. Hegel, no entanto, é cético quanto à solução kantiana.

Fundamentalmente, a crítica de Hegel ao projeto da paz perpétua mostra a falta de efetividade de tal proposição, tendo em vista que os acordos são feitos entre vontades particulares estatais no seu estado de natureza, que é por si sempre contingente. Assim, constatamos que a teoria da soberania externa exige, primeiramente, a autoafirmação identitária soberana do Estado internamente, enquanto portador de uma existência em si para si plena de conteúdo, o qual é dado pela constituição; somente depois é que o Estado pode afirmar-se externamente, pelo processo de reconhecimento. Ora, esta relação interestatal não elimina a soberania interna, pelo contrário, é o palco do reconhecimento entre os Estados, não obstante os conflitos que esta relação implica e os diferentes modos de encontrar a solução destes.

Conclusão

A grande discussão atual é a perda da soberania moderna causada pelo fenômeno da globalização, de tal modo que se afirma: o Estado-Nação moderno foi sepultado. Ora, concedamos que a figura do Estado-nação terminou, e nisto Hegel estaria a favor. "A história do Espírito é sua ação. Cada ato de se apreender a si mesmo é seu ser e seu princípio. E cada apreensão, uma vez que se tornou completa, é, ao mesmo tempo, sua exteriorização e sua passagem a uma outra. Dito de outra maneira, exprimindo-se de modo formal, o Espírito que toma de novo esta apreensão de si mesmo, retorna a si mesmo depois desta exteriorização, é o Espírito num nível superior daquele no qual ele se encontrava na sua precedente apreensão de si" (FD,

²⁹ KANT, Immanuel. *Para a paz perpétua*. Tradução de Bárbara Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

§ 343). A velha forma é superada, porque ela foi apreendida, porque ela deu tudo o que ela podia dar.

O Estado hegeliano morre: prova disso é que a filosofia hegeliana do Estado foi possível. Porque esta forma foi realizada, porque ela penetrou a realidade, ela deve deixar lugar a outra figuração, e o Espírito, no seu trabalho inconsciente e subterrâneo, tende em direção a uma nova *Wirklichkeit* (cf. FD, Prefácio, p.103). O Estado está inserido neste novo cenário mundial. Pelo visto, o Estado-Nação praticamente desaparece nesta megaestrutura. Sua capacidade de tomar decisão fica diluída pelas organizações transnacionais. Julgamos, face a isso, que a teoria hegeliana sobre a soberania permanece uma opção viável para responder aos desafios da transnacionalização. A teoria hegeliana responde a esta nova soberania da seguinte maneira: Na possibilidade de encarar a realidade política internacional, alicerçada na tese da soberania, para além de seus extremos.

A mediação entre uma realidade transnacional universal e a particularidade de cada Estado atua juridicamente no âmbito interno, quando, por exemplo, países formulam leis baseados e influenciados por uma nova realidade internacional. No nível externo percebe-se a pluralização de instâncias transnacionais que atuam em conjunto, mas também, para além do Estado-nação; deve-se ter em vista o papel dos diversos atores políticos, econômicos e sociais que passam a atuar no processo decisório da política internacional. Os agentes são, assim, em sua singularidade, a mediação dos extremos silogísticos representados pelo sistema internacional universal e os Estados particulares.

Enfim, a soberania atual, para além da soberania moderna ou pós-moderna, é uma junção de elementos antigos com uma nova realidade política internacional em que as relações são, mais do que multilaterais, transnacionais. Frente a este cenário, este trabalho tentou contribuir com uma reflexão a partir da filosofia hegeliana no que tange o fenômeno da soberania frente a uma realidade política multifacetada.

Referências

BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de Política*. 12^a ed., v. 2, Brasília: UnB, 1999.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Paris : Fayard, [1593] 1986.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. v. I, São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COX, Robert. Gramsci, Hegemony and International Relations: as Essay in Method. In: GILL, Stephen (ed.). *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: University Press, 1986.

GROSFUGUEL, Ramón. Do imperialismo de Lenin ao Império de Hardt e Negri: fases superiores do eurocentrismo". In *Universitas Humanística*, n.65, pp.15-26, 28.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Nos limites do Estado*. In: Folha de São Paulo. Caderno Mais! 18/07/99.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

HALLIDAY, Fred. *Repensando as Relações Internacionais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Principes de la Philosophie du Droit*. Vrin: Paris, 1982.

HEGEL, G.W.F. *Science de la Logique*. V. III, Paris: Aubier, 1981.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003

HYPOLITE, Jean. *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*. Paris: Ed. du Seuil, 1983.

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

KANT, Immanuel. *Para a paz perpétua*. Tradução de Bárbara Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. A nova soberania. In *Folha de São Paulo*, Caderno MAIS!, 24.09.2000.

ROSENAU, James N. Governança, ordem e transformação na política mundial. In: ROSENAU, James; CZEMPIEL, Ernst-Otto. *Governança sem governo*. Brasília: Editora da UnB, 2000.

ROSENFELD, Denis. *Politique et Liberté: Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*. Paris: Aubier, 1984.

TSU, Victor Aiello. A nova soberania. In: *Folha de São Paulo*. Caderno MAIS!, 24.09.2000.

ZACHER, Mark W. Os pilares em ruína do templo de Vestfália: implicações para a governança e a ordem internacional. In: ROSENAU, James N.; CZEMPIEL, Ernst-Otto. *Governança sem governo*. Brasília: Editora da UnB, 2000.

3. Hegel e Michael Tomasello: Entre a *Aufhebung* da Natureza e o Conceito do Reconhecimento

Hegel and Michael Tomasello on Human Action, Language and Recognition



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-03>

Diogo Ferrer¹

Resumo

Parte significativa do conhecimento acerca do homem, como acontece no campo da antropologia física, da sociobiologia evolutiva ou das ciências cognitivas assenta em um naturalismo, metodologicamente necessário, mas que implica ou visa frequentemente a perda de grande parte da especificidade do humano. Esta conferência procura compreender essa especificidade do humano pela interpretação dos principais resultados empíricos e conceptuais apresentados por Michael Tomasello à luz dos conceitos do reconhecimento e das instituições da liberdade humana segundo a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito* de Hegel. Procura-se mostrar como o conceito hegeliano de *Aufhebung* da natureza permite, tomando em atenção também os dados empíricos, compreender de modo mais coerente o aparecimento e o significado das instituições humanas, incluindo a linguagem e a interação ética, do que alternativas conceptualmente mais rudimentares, como um naturalismo ou um dualismo estritos.

Palavras-Chave: Hegel, Tomasello, Reconhecimento, *Aufhebung*

Abstract

A significant part of our knowledge about the human being, as in the field of physical anthropology, evolutionary sociobiology or cognitive sciences is based on a naturalistic perspective, which is methodologically necessary, but often loses sight of important aspects that are specific to human being. This paper proposes to understand this specificity through the interpretation of the main empirical and conceptual results presented by Michael Tomasello in the light of the concepts of recognition and human institutions of freedom according to Hegel's *Phenomenology of Spirit* and *Philosophy of Right*. It seeks to show how the Hegelian concept of the *Aufhebung* of nature, considering the empirical data, allows a more coherent understanding of the origins and the meaning of human institutions, including language and ethical interaction, than conceptually more rudimentary alternatives, such as strict naturalism or dualism.

Keywords: Hegel, Tomasello, Recognition, *Aufhebung*

¹ (Universidade de Coimbra. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos - CECH). E-mail: ferrer.diogo@gmail.com

1. “As origens culturais da cognição humana”

Parte importante do conhecimento acerca do homem, como acontece nos campos da antropologia física, da sociobiologia evolutiva ou da neurologia e neurofilosofia assenta em um naturalismo, metodologicamente necessário, mas que implica ou visa frequentemente a perda de grande parte da especificidade do humano. O homem é, sem dúvida, um animal territorial, social, com um comportamento cooperativo, um produto da evolução que privilegiou os genes com maior capacidade de replicação, mas possui também especificidades cuja redução à perspectiva naturalista é muito problemática.²

A fim de contribuir para o esclarecimento desta questão, gostaria de passar em revista alguns pontos desta especificidade humana, com base numa leitura de Hegel no espírito de Michael Tomasello, em especial das obras deste sobre *As Origens Culturais da Cognição Humana*, de 1999, e *História Natural da Moralidade Humana*, de 2016.³ A abordagem de Tomasello, centrada no estudo comparado entre o homem e outros primatas e na psicologia cognitiva e do desenvolvimento, permite complementar e enriquecer a perspectiva hegeliana numa base empírica, ao mesmo tempo em que pode ser ampliada, aprofundada e ajudar a fundar conclusões proporcionadas pela conceptualização filosófica. Com esse objetivo, começarei por aplicar ao tema da relação entre o homem e a sua base natural o conceito hegeliano de *Aufhebung* (superação ou suprassunção). Em seguida, com base no tratamento dado aos temas tanto por Hegel quanto por Tomasello, mostrarei como e porquê os fenómenos tipicamente humanos da representação e da linguagem e os conceitos de objetividade e de razão prática constituem uma *Aufhebung* da natureza levada a cabo pela capacidade cognitiva humana de reconhecimento do coespecífico como agente intencional,⁴ tornando inadequada a sua compreensão naturalista.

O método das investigações de Tomasello, que parte dos dados empíricos da primatologia, da antropologia e da psicologia, para, sem intervenção de outros

² Sobre a inadequação do naturalismo fiscalista, consulte-se argumentação decisiva em Jonas 1976. Acerca dos limites desse naturalismo, veja-se também as obras de Kauffman 1991, xv-xviii, 1-36, ou mais recentemente, Kauffman 2019.

³ Tomasello 1999; Tomasello 2016.

⁴ A expressão é de Tomasello 1999, 14, 15, 19, 56.

fatores, procurar mostrar a transição para as instituições humanas, parece-me inteiramente conforme ao procedimento hegeliano, que entende esta imanência dos procedimentos justamente como a marca da cientificidade. Procurarei mostrar que a compreensão filosófica permite aprofundar e projetar as teses de Tomasello, de origem empírica, da antropologia e da psicologia, para uma compreensão do fenómeno humano, ou seja, do que Hegel chamou "espírito".

O ponto principal do estudo de Tomasello acerca da especificidade do humano é a verificação de que não é aparentemente possível desenvolver uma teoria evolucionista para algumas das principais faculdades distintamente humanas, como sejam a capacidade representativa, a linguagem, o peso desmesurado da aprendizagem e das tradições culturais no seu modo de vida, o facto de esta aprendizagem ser cumulativa, o conhecimento de relações causais objetivas, o sentido da obrigação, ou outras que poderíamos acrescentar, como a construção e identificação de imagens, a distinção entre verdadeiro e falso, a mentira, a valorização estética, os rituais religiosos, ou a organização política e ética. A razão por que uma teoria evolutiva para estas faculdades não é viável, segundo Tomasello, é a falta de tempo biológico para que, ao longo da filogénese humana, cada uma destas diferentes características pudesse ser produzida aleatoriamente e seleccionada independentemente das outras.

"Ou seja, existe apenas um mecanismo biológico conhecido que poderia produzir estes tipos de modificações do comportamento e da cognição em tão pouco tempo – seja este tempo considerado de 6,2 milhões ou de um quarto de milhão de anos. Este mecanismo biológico é a transmissão social ou cultural, que trabalha em escalas de tempo que é várias ordens de grandeza mais rápida do que os da evolução orgânica."⁵

O desenvolvimento destas capacidades humanas não pode ter origem natural, em sentido estrito, por falta de tempo para isso.

Esta constatação conduz à necessidade de assumir duas teses fundamentais acerca do desenvolvimento humano. Em primeiro lugar, é necessário admitir um

⁵ Tomasello 1999, 4.

tempo especificamente cultural, com um ritmo muito mais acelerado do que o da seleção apenas natural ou orgânica. Em segundo lugar, não podendo cada uma destas faculdades humanas ser desenvolvida uma de cada vez independentemente, é preciso que todas estas características estejam sistematicamente ligadas. Ou seja, que possam ser reconduzidas a algum princípio comum que faça a transição entre natureza e espírito, a partir do qual se podem ter diferenciado ao longo do tempo cultural. Exige-se, assim, um só princípio, ou muito poucos, com duas características básicas, nomeadamente, que seja cultural e sistemático.

Assim, a passagem do tempo orgânico, próprio da filosofia da natureza, para o tempo cultural, muito mais rápido, próprio da filosofia do espírito, exige uma interdependência sistemática entre as expressões distintamente humanas do nosso comportamento. E Tomasello defende então que uma única mutação e transição, ocorrida no âmbito do desenvolvimento da biologia humana, permitiu realizar essa alteração estrutural sistemática, e partir para o desenvolvimento de todas aquelas características. Antes de abordar essa mutação, gostaria de começar por fazer evidenciar em geral que as teses de Tomasello podem ser abrangidas por meio de conceitos hegelianos como os de *superação* (ou *suprassunção*, *Aufhebung*) e *sistema*.

2.1. Sobre a *Aufhebung* da natureza: A natureza conservada

A *Aufhebung* permite justamente enquadrar o aparecimento de características únicas, que não são já naturais, com base exclusivamente nas condições naturais da vida animal. A "*Aufhebung*" hegeliana, permitam-me repetir este dado elementar, reúne num mesmo pensamento os três significados da palavra alemã, a saber, *conservação*, *supressão* e *elevação*.⁶ Se a compreensão hegeliana é de facto aplicável à relação entre os dois tempos referidos, o tempo filogenético e o tempo histórico-cultural – aos quais Tomasello acrescenta um terceiro, o tempo ontogenético, próprio da psicologia, que não seria possível abordar aqui – deverá dizer-se que o tempo histórico ou cultural *conserva*, *suprime* e *eleva* o tempo

⁶ Hegel 1984, 94-95; Hegel 2016, 111.

filogenético ou biológico ao campo daquilo que Hegel denomina “espírito”. Veríamos aqui uma transição de esfera da natureza para o espírito, com a consequente alteração da lógica operativa e dos princípios cognitivos adequados à sua explanação. A distinção geral de Hegel é explicitamente que enquanto na natureza tudo se resume ao *acaso* e à *necessidade* – com total exclusão da liberdade – o espírito, pelo contrário, é definido pela liberdade. Antecipando *ipsis verbis*, os temas enunciados no título do conhecido livro de Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, lê-se logo no começo da Filosofia da Natureza na *Enciclopédia* de Hegel que “a natureza não exhibe na sua existência qualquer liberdade, mas necessidade e acaso.”⁷ Ao nível do espírito – aquilo a que começámos por chamar especificidades humanas – o ponto central é denominado, assim, a “liberdade”, ou seja o que acontece sem ser por acaso nem necessariamente.

Não entrarei aqui mais além no que se pode entender por liberdade, mas recorro somente que ela é, segundo Kant um domínio autónomo da razão que estabelece o dever como razão exclusiva para a ação moral, um domínio regido por fins estabelecidos de modo inteiramente independente e indiferente aos impulsos naturais, que são regidos pelo mecanismo causal. A concepção de liberdade de Hegel é diferente. Para Hegel, a liberdade é uma relação interpessoal, e também à natureza no ser humano e fora dele que, sem perder a dimensão normativa e de obrigação ou dever impostos pela reciprocidade e igualdade entre as pessoas, não põe fora de consideração, como ocorre em Kant, a busca da satisfação e a felicidade natural, humana ou espiritual. Hegel procura apreender a sua concepção da liberdade com base no conceito de reconhecimento e atribuição recíproca de direitos e deveres.⁸ Do mesmo modo, Tomasello entende uma justaposição, no homem, de diferentes fontes da moralidade, que envolvem “a simpatia, pelos outros, incluindo em especial, os amigos e a família. Os humanos não deixaram para trás esta dimensão moral; desenvolveram, simplesmente, outras formas de moralidade por cima desta,”⁹ como

⁷ “Die Natur zeigt daher in ihrem Daseyn keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit.” Hegel 2000, § 193.

⁸ A liberdade segundo Hegel é (1) liberdade negativa (cf. Hegel 2009, § 5, (2) liberdade de escolha, como arbítrio (Hegel 2009, § 15), e (3) a liberdade como ideia universal realizada, que é o direito e as suas instituições (Hegel 2009, §§ 4, 30).

⁹ Tomasello 1999, 38

o sentido do “dever” (“*ought*”) e da obrigação, e a noção dos papéis sociais objetivos, que permitem instituições já não definidas ao nível da natureza.¹⁰

Se aplicarmos, para a compreensão da transição da natureza para a cultura, a liberdade e a moralidade, o conceito de uma *Aufhebung* hegeliana, em primeiro lugar, o tempo cultural conserva pontos centrais do tempo orgânico, ou biológico, não o anulando simplesmente e substituindo por algo de inteiramente diferente. Em Hegel encontraremos sempre que o tempo cultural tem de conservar fatores do tempo natural – conservação que acontece de facto e tem permitido, aliás, a aplicação hoje de métodos orgânicos e evolutivos para a compreensão da cultura humana, como é o caso, por exemplo, da sociobiologia evolutiva ou da teoria memética, que voltarei a referir mais abaixo. Há uma persistência dos dados naturais na constituição de qualquer instituição humana, como por exemplo, tudo o que resulta da corporalização da pessoa, ou a natureza conservada por debaixo da culturalização e de submissão a uma normatividade social dos impulsos e das necessidades orgânicas em geral.

Poderá interessar aqui uma breve digressão acerca do modo como Hegel constrói a mediação entre o processo natural e o processo histórico. Segundo Hegel, o tempo cultural, a que chama histórico, diferentemente do natural, define-se como desenvolvimento e realização da liberdade, o que significa que não mais deverá estar dependente de um mecanismo de necessidade e acaso – ou seja, daquilo que sabemos hoje ser o mecanismo de variabilidade e seleção reprodutiva cegas. O tempo cultural deve pois seguir um outro princípio – tese com que Tomasello estará de acordo. Este processo cultural-histórico obedece, segundo Hegel, a uma forma teleológica, que o filósofo constrói de maneira a não envolver nem uma providência miraculosa, nem uma intenção humana consciente. Embora a história consista, para Hegel, na realização da liberdade humana, há que admitir que a generalidade das ações propriamente históricas, ou a história em geral, notoriamente na sua fase pré-moderna, não tem como propósito realizar a liberdade humana.

Por força desta constatação, como se sabe, e é frequentemente mal interpretado, Hegel atribui o tempo histórico a uma razão, que não é, pelo menos

¹⁰ Sobre a importância do que poderíamos chamar a função da terceira pessoa, e a sua implicação necessária na primeira e na segunda, consulte-se, por exemplo, Nagel 1970, 14, 144)

imediatamente, divina, e tão-pouco humana, mas tem a forma de uma "astúcia" da razão, que move a história teleologicamente, sem que os protagonistas, ou quem quer que seja, tenham essa intenção ou a consciência disso. Só o filósofo da história, retrospectivamente, trata de construir essa consciência. Hegel pretende assim não abdicar de conferir, por um lado, um desenvolvimento teleológico à história, ou seja, defende que ela tem um sentido qualquer, mas sem a submeter, por outro lado, a uma teleologia humana ou porventura divina, que seriam incompatíveis tanto com os interesses limitados, particulares e opostos à liberdade, quanto com o mal ou com a violência patentes na história. A astúcia da razão, e com ela o desenvolvimento histórico, devem ser pensados, assim, por um conceito, aparentemente contraditório, de uma *teleologia cega*.

Este conceito de uma teleologia cega contradiz a noção, que parece evidente, de que a proposição de fins exige a consciência destes, ou que não é possível agir segundo fins sem ter consciência disso. Baseiam-se nesta noção, que parece óbvia também ao senso comum, as teorias da ação transcendentais de Kant ou de Fichte, para quem a divisão da consciência humana entre ideal e real faz emparelhar a idealidade com a teleologia e a consciência reflexiva explícita. Segundo Kant, a atribuição de teleologia ao mundo natural, dito fenoménico, é espúria se não for enquadrada justamente no âmbito do juízo reflexivo, nos conceitos teleológicos, não objetivos, apenas projetados pelo sujeito, e na consciência crítica e metodológica disso. Para Fichte, por seu turno, que se esforça por unificar todo o mundo da idealidade e da consciência reflexiva sob o conceito da razão prática, ou seja, de *fim*, a divisão dos objetos do pensamento, ou da consciência humana em consciência de objetos reais e ideais obedece ao mesmo princípio da consciência. E serve-se aliás desse mesmo princípio, ou seja que a teleologia implica sempre consciência, para fundamentar uma noção de intuição intelectual, de acordo com a tese de que a ação tem, por definição, consciência de si e, portanto, se há ação, ela está por definição sujeita a uma consciência reflexiva, capaz de intuir diretamente a sua própria ação. A *idealidade*, por isso, gera-se unicamente pela posição intencional de fins. E, inversamente, a *realidade* é definida como a ausência explícita da posição de fins. A possibilidade da imputação da ação ao agente depende, de toda a evidência, da atribuição ao mesmo de um fim, traduzido num propósito consciente do agente.

O conceito de uma teleologia cega, embora sem esse nome, surge também de modo pregnante na concepção da natureza em Schelling e será recebido por Hegel, que o desenvolve em dois níveis da natureza: em primeiro lugar, na mecânica e na química, onde a teleologia opera de maneira exterior, como uma reconstrução de sentido a realizar pelo observador externo; e na orgânica, onde fenômenos como o instinto e o comportamento prático dos animais refletem a operação já imanente de uma teleologia sem consciência, em que o plano ideal se mantém exterior ao sujeito real do instinto ou do comportamento teleológico.

Na sua teoria da ação na *Filosofia do Direito*, por outro lado, Hegel distingue entre o propósito (*Vorsatz*) e a intenção (*Absicht*).¹¹ O propósito (*Vorsatz*) é o ato na sua imediatez, o qual acarreta, porém, consequências mais gerais, que pertencem igualmente à ação. O conjunto destas consequências do ato é denominada por Hegel de "intenção" (*Absicht*) da ação. Esta denominada "intenção" talvez possa ser melhor compreendida pela usual expressão, perante as consequências eventualmente inesperadas de um ato: "eu não tinha a intenção..." Hegel procura mostrar que embora a minha responsabilidade, num sentido, se esgote no propósito (imediatamente) do ato, é preciso atender também ao sentido geral da intenção (mediada) da ação, que inclui muitas, talvez infinitas consequências não necessariamente desejadas ao nível do propósito, mas que têm de ser tomadas em consideração por um ser pensante, ao nível da responsabilidade da intenção. Embora o agente não tivesse a intenção, ainda assim pode, em certos casos, ser responsabilizado. Em termos práticos, por exemplo, cada pequeno ato diário de procrastinação não tem o propósito nem a consequência de transformar o agente num preguiçoso, mas as consequências gerais incluem essa possibilidade, e estão então presentes no ato como a intenção da ação (ou seja, não posso desresponsabilizar-me dizendo: "eu não tinha essa intenção"), mesmo que não estejam abrangidas pelo propósito imediato do ato. O particular transforma-se no universal, diz-nos Hegel, assim como o acender de um fósforo tende a transformar-se num incêndio.¹² Os propósitos limitados incluem sempre 'intenções' muito mais vastas, a maior parte delas desconhecidas do próprio agente. Do mesmo modo, os atos particulares e contrários

¹¹ Cf. Hegel 2009, §§ 115-124.

¹² Hegel 2009, §§ 118-119.

ao bem ou à liberdade universal na história tendem a produzir, contra o seu propósito, e dialeticamente, a liberdade universal no conjunto de consequências da ação. Poder-se-ia dizer que a razão na história não tem como propósito a liberdade, ou teve normalmente o propósito oposto, mas tem, contudo, essa intenção.

O elemento comum entre natureza e espírito, aquilo que é conservado do plano natural no plano histórico, que hoje chamamos também cultural, é, assim, para Hegel, o de uma teleologia cega ou inconsciente. A teleologia histórica é, por isso, fortemente influenciada, segundo Hegel, pela natureza e as suas infinitas contingências, e conserva muitas das suas características. Aliás, a primeira dessas contingências da história é, a geografia. Neste sentido de conservação, deve ser sublinhada a continuidade entre o humano, ou o espiritual, e o natural. Os mecanismos de funcionamento não são fundamentalmente diferentes nos dois casos, o que torna possível hoje o desenvolvimento de uma teoria memética da cultura, segundo a qual esta está submetida a princípios de variação e seleção análogos ao da natureza orgânica;¹³ ou de uma sociobiologia evolutiva, para a qual as formações éticas e culturais não têm nenhum outro significado além de estratégias de replicação dos genes. Se atualizarmos as concepções do desenvolvimento natural hegeliano, será legítimo dizer que também na cultura existe um princípio negativo de acaso, de variação aleatória que faz selecionar determinadas configurações espirituais em detrimento de outras.

2.2. A natureza anulada

Contudo, em segundo lugar, não é menos verdade que o tempo histórico constitui uma supressão do tempo natural, e opõe-se a ele. Principalmente, segundo Hegel, porque é um tempo singular e linear, inconfundível com os ciclos de reprodução naturais, e a sua transformação a longo termo – transformações de tipo linear da natureza¹⁴ que Hegel não poderia conhecer, mas que não são de todo incompatíveis com o seu pensamento. Tomasello compreende esta singularidade e linearidade como o efeito de uma engrenagem de auto-aceleração (*bootstrapping*)

¹³ Para uma discussão sobre o tema, v. Aunger 2000.

¹⁴ V. Kauffman 2019, 3.

provocada pela aprendizagem cumulativa e pelas tradições culturais. Estas são desconhecidas dos restantes animais, e permitem acelerar o movimento e acumular de modo aparentemente indefinido resultados incomparáveis com as escassas e pouco significativas transmissões culturais animais. Aliás, a tensão, entre conservação e anulação, da *Aufhebung*, na cultura humana é referida explicitamente por Tomasello, ao sublinhar aquela “que é talvez a tensão dialética fundamental no desenvolvimento cognitivo humano: a tensão entre fazer as coisas convencionalmente [...] e fazê-las criativamente,”¹⁵ ou seja, conservação e transformação. Em termos hegelianos, deverá somente acrescentar-se que esta tensão se deve aplicar também à origem da cultura a partir da natureza.

A rutura, nalguns casos extrema, entre os dois elementos de desenvolvimento, natureza e espírito é, como dissemos, característica do pensamento transcendental de Kant ou de Fichte.¹⁶ Cindem-se, assim, natureza e cultura por força de lógicas inteiramente distintas. Ou como o próprio Tomasello, que separa natureza e cultura, na medida em que, embora chame de “biológicos” – distinguindo entre “biológico” e “orgânico”¹⁷ – os mecanismos de aprendizagem e transmissão cultural, não aprofunda a que corresponde exatamente a distinção conceptual entre “orgânico”, “biológico” e “cultural”. Ou seja, não explora as coincidências e diferenças específicas entre o tempo histórico e o filogenético. Na verdade, se se trata ainda de *biologia* ao nível da história segundo Tomasello, trata-se de uma “biologia” que, se forem retiradas as suas consequências diretas, só pode estudar a vida num plano inteiramente novo, tornando-se então “biologia” um conceito claramente equívoco. Tomasello supõe uma rutura através de uma única mutação biológica, mas descobre e analisa uma lógica cultural que, na verdade, só continua a ser biológica num sentido muito lato de vida.

¹⁵ Tomasello 1999, 53.

¹⁶ Podemos encontrá-la também na reinterpretação pragmatista de Hegel, em autores como Robert Brandom ou John McDowell, apesar das tentativas deste último em contrário. A reinterpretação de McDowell desenvolve uma tese acerca de uma segunda natureza, um mundo especificamente humano, dominado pela troca de razões, regido, como mostra Brandom, por normas inferenciais, e não por séries causais. Este é fundamentalmente diferente do mundo natural.

¹⁷ Tomasello considera a transição à cultura como um fenómeno “biológico”, conforme atestado na citação referenciada na nota 4 acima.

Hegel é quem mais claramente realiza a mediação entre natureza e cultura, recusando quer a posição transcendental, de oposição rígida entre natureza e liberdade, quer uma simples distinção entre espaço de razões e espaço de leis causais. Mas recusa também a posição naturalística, que procura continuar a aplicar ao espírito, sem solução de continuidade, os mesmos métodos e conceitos da orgânica. Para compreender a posição de Hegel, deve observar-se que se o filósofo indica três sentidos para a palavra "*Aufhebung*" só se pode esperar que o terceiro sentido seja uma síntese dos outros dois, que os reúna num só. E assim acontece. O sentido de *elevantar* que, sem romper inteiramente com o momento superado, só o mantém sob uma forma alterada, como base ou substrato necessário – mas não como o *fundamento*, e isto é importante, – cujo sentido permanece como ingrediente constituinte de um outro, que se pode referir como "mais elevado". Neste sentido, o tempo histórico é um momento mais elevado que o tempo natural, suprime-o numa nova lógica, mas conserva-o, como constituinte e base sobre a qual assenta um desenvolvimento que parte de princípios diversos.

Por estes dois motivos, o de ruptura e o de continuidade, o humano eleva-se além da natureza numa segunda natureza, regida pela ação (como vimos, tanto a nível das intenções quanto dos propósitos) e pela razão (como vimos, mesmo que intervenha somente como uma teleologia inconsciente), e não mais pela necessidade e o acaso naturais. Compreendida pela *Aufhebung* hegeliana, a cultura *rompe* com a natureza porque adota as leis e princípios daquilo que podemos então finalmente chamar *razão* em sentido enfático. Mas, não menos importante, *conserva* a natureza, em dois sentidos: por um lado, os princípios da razão são detetáveis já na natureza e a partir dela, operando em vários aspectos de maneira inconsciente, cega; por outro lado, a própria razão pode, com algum êxito, ser sujeita a explicações reducionistas como as referidas memética, sociobiologia e outras. Assim, a normatividade cultural e a liberdade devem poder ser produzidas somente a partir da contingência e da necessidade naturais tal como é requerido pelo princípio do naturalismo. Mas só dialeticamente é possível responder a estas exigências teóricas aparentemente opostas, entre naturalismo e dualismo.

3. O reconhecimento segundo Hegel e Tomasello

Embora tenha de obedecer a um princípio comum, a transição da natureza ao espírito não ocorre, segundo Hegel, em algum ponto isolado do sistema, mas repete-se em temas muito diferenciados da Filosofia do Espírito. Esta transição entre natureza e espírito é, por exemplo, várias coisas. (1) O reconhecimento da morte, que constitui conduz à reflexão consciente e à consciência subjetiva (i.e. fenomenológica) da *Enciclopédia*, que se descobre como negação do corpo e de todo o conteúdo determinado. (2) A reprodução sexuada natural, que tem como unidade a família, a qual está na base e constitui o cimento das instituições da eticidade humana. (3) O momento espiritual que Hegel denomina "alma", expressividade e unidade situada entre o corpo físico e a sua expressão espiritual que já não pode ser dita material, porque é apenas um elemento funcional unificador, sistematizador, expressivo e significativo do organismo. (4) O emergir do espírito consciente na infância, com a aprendizagem de dizer "eu". Explica Hegel: "a linguagem possibilita ao homem apreender as coisas como universais [...], chegar a expressar o eu. Esta apreensão da sua egoidade é um ponto maximamente importante no desenvolvimento espiritual da criança."¹⁸ (5) A passagem da consciência sensível à auto-consciência e à razão, conforme exposta na *Fenomenologia do Espírito*, passagem que envolve também a tentativa de, por intermédio da linguagem, dar voz à posição natural da consciência, ou à consciência sensível – o que se revela impossível, forçando a transição para uma consciência mais complexa do que a simplesmente sensível. Esta é a transição da simples intuição sensível, uma espécie de "mito do dado", para o pensamento e o conceito. (6) A passagem da posse para a propriedade, na *Filosofia do Direito*. (7) O início da história no Oriente, com base na geografia. Ou outras que poderiam alongar esta lista. Na verdade, toda a passagem do imediato simples a uma sua negação e mediação contém a mesma forma e a virtualidade de uma passagem do natural ao espiritual. O espírito é pura mediação que se torna substancial e auto-acelerador (*bootstrapping*).

¹⁸ Hegel 1970, § 396 Z.

Entretanto, após tantas páginas de posição do problema e contextualização teórica, falta dizer afinal qual o princípio unificador e explicativo de toda esta rutura entre a natureza e a cultura, ou afinal qual a chave da especificidade do homem, que lhe permitiu fazer tanto em tão pouco tempo evolucionário.

Para Hegel, como se referiu, esta chave é o conceito de *Anerkennung*, isto é, *reconhecimento*. Apesar de todas as interpretações que mostram a importância do conceito em Hegel, e do brilhantismo do seu uso explícito na *Fenomenologia do Espírito*, o termo não é de uso generalizado em Hegel, e a gestação do conceito, bem como um uso mais sistematizado, se devem, antes de Hegel, muito mais a Fichte. No Hegel da maturidade, o reconhecimento encontra-se traduzido já como instituição da liberdade positiva, como a racionalidade implicada na comunidade e na lei, sendo o conceito explícito de *reconhecimento*, na verdade, quase inexistente. Tomasello, por sua vez, fornece uma fundamentação empírica explícita, psicológica e antropológica do conceito, com uma formulação atualizada e uma conceptualização bastante coerente. Trata-se, como se disse, de uma única mutação biológica que conferiu ao homem a capacidade unicamente humana de *reconhecer os indivíduos da mesma espécie como agentes intencionais*.¹⁹ Trata-se da faculdade de se “identificar” com os outros homens, compreendendo que eles têm propósitos e expectativas, crenças e opiniões. Trata-se de perceber e retirar conclusões acerca do como e com que fim o outro realiza as suas ações ou utiliza determinados instrumentos. Em termos mais sintéticos, podemos dizer também que se trata de *aceder ao ponto de vista da segunda pessoa*. Segundo Tomasello, “as crianças têm de compreender como, em direção a que fim exterior, a outra pessoa está a utilizar o instrumento ou o símbolo; o mesmo é dizer que elas têm de chegar a compreender o significado intencional do uso do instrumento ou da prática simbólica – «para» que serve, o que «nós», os utilizadores deste instrumento ou símbolo, fazemos com ele.”²⁰ Além de algumas funções estritamente orgânicas indispensáveis à sobrevivência, podem-se atestar na cognição humana desde as primeiras horas após o nascimento a capacidade de se interessar por e realizar duas coisas: o esboço, mesmo que esquemático, de traços fisionómicos humanos; comportamentos miméticos

¹⁹ V. nota 3 acima.

²⁰ Tomasello, 1999, 6.

básicos.²¹ Conjuntamente com a compreensão da intencionalidade dos movimentos que se vai desenvolvendo nos meses seguintes, estes são os primeiros esboços de duas características cognitivas a destacar definidoras do que é específico do homem: o reconhecimento do outro como *alter ego*; e a capacidade mimética, que é comum a muitos animais, mas que fornece resultados revolucionários quando ligada às duas primeiras características, de compreensão da intencionalidade e do reconhecimento.

De modo ainda mais preciso do que Hegel, Fichte reuniu estes três pontos na sua filosofia. A fim de designar alguns dos conceitos centrais definidores da consciência humana, Fichte além de orientar a sua filosofia tardia no sentido de uma teoria da imagem – a consciência humana seria uma imagem, – explicou os princípios da subjetividade pela substantivação precisamente dos mesmos temas que Tomasello retoma, nomeadamente o “*para*” (*Für*) e o “*nós*” (*Wir*), ou seja a compreensão intencionalidade (*Für*) e a sua partilha (“*Wir*”).²²

Segundo Tomasello, na mesma linha de Hegel, os humanos não são somente sociais – isto têm em comum com os outros primatas e não só – mas “ultra-sociais”, ou seja, capazes de se aperceber dos propósitos, pensamentos, expectativas dos outros, do facto de que os outros dirigem a sua atenção intencionalmente para determinados objetos ou perspectivas do objeto, e que são capazes de entender, incluir na sua própria intencionalidade e manipular a atenção dos outros, dirigindo-a para determinados aspectos do mundo – faculdade que está na base de muitos dos processos linguísticos. Esta capacidade cognitiva humana, muito diferente de qualquer faculdade observada na natureza, permite comportamentos imitativos de uma espécie peculiar e revolucionária, não só de gestos e comportamentos observados em outros, como acontece também, de modo limitado, entre todos os primatas, mas também miméticos da intencionalidade do outro. Imitamos os outros, mas imitamos e agimos também com compreensão das suas intenções, crenças e expectativas. Este único ponto deve permitir explicar as principais características especificamente humanas. Trata-se certamente de uma mutação natural, ou biológica, mas os seus resultados implicam a *Aufhebung* da natureza e a sua

²¹ Cf. Tomasello, 1999, 58, 59, 212.

²² Cf. Fichte 1985.

transformação em outra coisa, nomeadamente em espírito. Se isto é correto, e na base de um estrito naturalismo, somos forçados a concordar com Hegel que a natureza contém em si mesma a possibilidade da sua superação.

A mimese, a compreensão da intencionalidade e o reconhecimento do outro implicam, como mostra Tomasello, a faculdade humana da *inversão de papeis*, que Hegel descreve de modo preciso, embora limitado à luta pelo reconhecimento, na dialética do reconhecimento na *Fenomenologia*: "cada um vê o outro fazer o mesmo que ele faz; cada um faz ele próprio o que ele exige do outro; e, por isso, também só faz o que faz porque o outro faz o mesmo."²³ Assim, segundo Tomasello, a criança que repete com uma boneca os gestos normalmente dirigidos a ela, é capaz de assumir uma identidade de terceira pessoa e tratar o outro em reciprocidade. Ou seja, tem a capacidade cognitiva de se colocar no lugar do outro, com resultados dramáticos para o seu estatuto animal. Esta faculdade tem três grandes consequências: (1) a libertação do mundo em relação à minha perspectiva individual, o que conduz à *objetividade acerca do mundo*, e que tem como consequência os nossos conceitos de conhecimento e verdade; (2) *as expectativas éticas* acerca do comportamento mútuo, e a responsabilidade relativamente ao outro, que implicam todo o plano da moral²⁴; (3) *a consideração objetiva de si próprio*, que se traduz nas formas institucionalizadas da eticidade. O gesto humano de chamar um outro para, em conjunto com ele, considerar um objeto é um exercício de descentramento da perspectiva que vai pôr em causa e deslocar toda a compreensão animal do mundo, e trazer o ser humano para a instituição comunicativa, para o estatuto de pessoa jurídica, sujeito moral e parte da comunidade ética.

Conforme Tomasello observa, não há registo de um primata não humano chamar um outro para observar em conjunto um determinado objeto.²⁵ O gesto do apontar para algo é especificamente humano, e significa que se está a mostrar o objeto a outra pessoa, numa relação triádica. E desta comunidade cognitiva, reconhecida como tal, nasce a diferença entre a sensibilidade, a percepção e a razão conforme Hegel tematizou longamente na *Fenomenologia do Espírito*, e, com elas,

²³ Hegel 1980, 110. Sobre a inversão de papeis cf. Nagel 1970, 83; Tomasello 1999, 107; Tomasello 2016, 52.

²⁴ Expõe este ponto de modo especialmente claro Scruton 2017, 54ss.

²⁵ Tomasello 1999, 21.

repita-se, os conceitos, ou princípios cognitivos da objetividade e da verdade. Hegel chama-lhe, muito sinteticamente, a passagem do particular ao universal, e o pensamento – que se usava considerar a grande característica distintiva do homem – consiste apenas nisso. Mas retornaremos ao tema desta relação triangular.

4. Mimese, Representação e Reconhecimento

No seu estudo da imagem, Hans Jonas chama a atenção para que esta não é uma mera aparência ou duplo mimético de algo, mas requer uma série de condições que a tornam, mais uma vez, algo de especificamente humano e reflexivo, que envolve e conduz à capacidade simbólica, a categorias lógicas e à linguagem.²⁶ A imagem e o espaço simbólico por ela construído desligam o objeto da sua ação direta e imediata sobre o homem, permitindo-lhe um comportamento e compreensão, por assim dizer “desinteressada” e distanciada do objeto. Isto permite-lhe, e obriga-o, por ter de lidar ainda e sempre com o objeto real, a desenvolver os conceitos de verdadeiro, de falso e, *a contrario*, por distinção relativamente ao próprio objeto, de subjetividade e objetividade.²⁷ Mas, segundo Tomasello procura mostrar, na base da mimese humana, diferentemente da mimese animal, está a mimese que nos identifica e distingue do outro eu e da sua intencionalidade, diferente ou divergente da minha. Conforme descreve Hegel, “com a consciência de si acedemos ao reino nativo da verdade.”²⁸ No entanto, “a consciência de si só existe como reconhecida”,²⁹ e o processo do reconhecimento é um dos aspectos centrais da celebrada passagem da consciência à consciência de si na *Fenomenologia do Espírito*.

Poderá ser importante sublinhar aqui a razão por que Hegel apresenta esta passagem e este processo ultra-mimético de espelhamento de uma consciência por outra como uma luta, quando, como mostra Tomasello,³⁰ se trata de um processo bastante mais generalizado, de objetividade da relação consigo próprio e com o mundo – nomeadamente, por inversão de papéis e criação de estatutos sociais e

²⁶ Jonas 1966, 157ss; 175s.

²⁷ Como complemento sobre o tema, permito-me referir ao meu estudo Ferrer 2022, 77-99.

²⁸ Hegel 1980, 103.

²⁹ Hegel 1980, 109.

³⁰ Tomasello 2017, 10ss., 42ss., 135ss., *passim*.

ideais de condutas adequadas e inadequadas, corretas e incorretas. Que o reconhecimento seja apresentado por Hegel unicamente como luta é frequentemente questionado, e observado que também o amor, ou o trabalho e a interação ética, por exemplo, sobretudo em textos de juventude do autor, realizam a mesma função³¹; ou ainda conforme acontece em outros modos de transição ao espírito como é o caso da família que, como referi, liga a condição da reprodução sexuada típica dos mamíferos, e as formas de ligação naturais necessárias à sua reprodução, ao compromisso institucional e moral – com base nos mesmos princípios miméticos e intencionais referidos. Ou também pode argumentar-se que o estado de natureza não é necessariamente de luta, mas igualmente de cooperação.³² O privilégio da luta, no passo referido da *Fenomenologia do Espírito*, visa porém tratar o processo de reconhecimento do modo mais evidente como fundado na negatividade e, por conseguinte, o caráter dialético da *Aufhebung* da natureza que se vai seguir. Trata-se de mostrar aquilo que referi acima como uma teleologia cega, ou seja, a transição, feita de rutura e de conservação, entre a natureza e o espírito. E o procedimento da luta torna-se tanto mais significativo quanto se evidencia o aparecimento, não intencional, não procurado por nenhum dos intervenientes numa luta de morte pelo reconhecimento, de um estágio de cooperação determinado pela cultura e pela história. A luta não é provavelmente o fenómeno mais frequente da relação entre viventes ou consciências em estado de natureza, mas é com certeza o mais paradigmático da dialética que conduz para fora dela, ou seja, que o positivo e o universal nascem do negativo e do particular.

Hegel aponta claramente para um procedimento mimético das consciências, onde cada consciência repete a outra, e deve-se entender que o desejo do reconhecimento não é o desejo do outro, como objeto, mas que é desejo do desejo do outro,³³ representa e repete a intenção da outra consciência, e o reconhecimento só pode ocorrer na base não de uma simples intencionalidade, mas de uma intencionalidade refletida, ou intencionalidade da intencionalidade.

³¹ V. por exemplo, Habermas, 1987.

³² Tomasello 2016, *loc. cit.*

³³ Cf. Scruton 2006, 127s.

5. As bases re-cognoscitivas da razão

O conhecimento do outro como agente intencional, dotado de crenças, expectativas e propósitos depende, assim, pelo menos em parte da noção de mimese. A criança, ou o homem imita o outro, coloca-se no lugar dele, reproduz a sua ação e produz assim duas das principais características definidoras do humano referidas, que correspondem justamente ao que se chama *razão*. Kant dividiu a razão em *teórica* e *prática* o que é totalmente adequado ao que está em causa e àquilo que o princípio mimético "ultra-social" do reconhecimento produz. Por um lado, a inversão de papéis permite ao sujeito colocar-se no lugar do outro e a partilha da experiência. O objeto passa a poder ser entendido como autónomo relativamente à minha perspectiva e às minhas sensações individuais, assim como das oportunidades ou ameaças que representa para o observador. Passa a ser objeto da percepção de um mundo dotado de objetividade – que prenuncia já as formas universais objetivas captadas pela razão, – tal como Hegel descreve na passagem da certeza sensível para a percepção, a razão e o espírito. A percepção liberta-se da sensação, do mesmo modo como a libertação do objeto da perspectiva individual está na base da percepção e da capacidade de representação objetiva de acontecimentos. Por outro lado, na base da razão prática está também um princípio mimético e de reconhecimento de intenções. A razão prática é uma consciência acerca da ação, que depende de propósitos e finalidades necessariamente conscientes. Ou seja, de uma imputação mútua da capacidade de dizer "eu" e, portanto, da atribuição ao outro de uma perspectiva da primeira pessoa, responsabilização e pedido de ponderação de consequências, intenções e razões finais para a ação, com a consequente recusa da indicação de causas, mas requerimento de razões, que implicam responsabilidade, culpa ou desculpa.³⁴ Acerca da primeira pessoa podemos dizer, na terminologia de Fichte, que o eu "se põe a si próprio", o que significa que é um ato de autoimputação de uma identidade própria, não uma coisa natural ou objeto metafísico. Na inversão de papéis, em que imito ou *represento* o outro, ponho-o a ele, imputo-lhe e posso exigir-lhe razões, desculpas ou justificações para a sua ação.

³⁴ Cf. Scruton 1999, 82ss.

Mas além da objetividade e da moral, referi ainda um terceiro aspecto do tipo de mimese da inversão de papéis, ou seja, a possibilidade de me objetivar a mim próprio, de me ver a mim próprio a partir da perspectiva do outro. É também por força de me ver a partir de fora, e de instaurar uma percepção de mim como capaz de agir sobre os outros,³⁵ que também esta ação é vista e considerada pelos outros. Ao se ver de fora, o sujeito compreende-se também como objeto, e como terceira pessoa, fundando-se assim as instituições éticas. E talvez por ver-se de fora queira também encobrir e superar a sua naturalidade, através, por exemplo, do adorno do corpo e do vestuário.

E pode-se provavelmente entender ainda que a própria identidade reflexiva, em que me diferencio de mim próprio, porque tenho de ser ao mesmo tempo sujeito e objeto da reflexão, seja decalcada desta capacidade de inversão de papéis. A pessoa adquire assim uma identidade objetiva, uma função e um lugar na comunidade ética, e pode julgar-se a si do mesmo modo como a um outro.³⁶ A objetividade do espírito, plasmada nas instituições, radica nessa mesma capacidade, apreendida também no "si mesmo como um outro" de Ricoeur, ou na "excentricidade" do humano segundo Plessner.³⁷ Nesta base, o ser humano se representa, por assim dizer, com uma perspectiva aérea, "um olho de pássaro"³⁸ exterior, sobre si mesmo. E esta é a perspectiva que o liberta do "idealismo animal" de que fala Hegel, em direção à realidade objetiva e à verdade. Mas liberta-o também de um princípio de paranoia auto-referencial conforme se pode presumir na consciência e no sentir animais. Na imediatez pré-reflexiva da consciência animal, tudo está referido ao sujeito animal, como num delírio de referência. O homem libertou-se desse paranoico idealismo animal, fundando a razão teórica (objetividade), a razão prática (teleologia e imputabilidade) ou, afinal, também a razão estética, como pretende Kant, que depende igualmente de uma contemplação objetiva, no sentido de desinteressada, do belo. Também a faculdade humana do juízo estético provém da objetividade, ou seja, da capacidade de negar o imediato, e

³⁵ Por isso, no âmbito da teoria do reconhecimento, mais do que um agente dotado de vontade e autonomia, pode falar-se de um sujeito capaz, segundo Ricoeur 2005, 149ss., 156.

³⁶ V. Tomasello 2016.

³⁷ Ricoeur 2005, 166ss., 197; Plessner 2009, 10ss.

³⁸ Tomasello 2016, 55.

colocar entre parênteses as vantagens, as desvantagens, as oportunidades ou as ameaças que dominam obsessivamente a consciência animal – e por isso, mesmo para Kant, o belo nada tem de subjetivo. Não há, portanto, belo sem objetividade, ou seja, beleza sem verdade.

No domínio ético, poder-se-ia acrescentar que o descentramento de si, que referimos à inversão mimética dos papéis, tem sido apontado na história da filosofia como uma das definições privilegiadas do amor humano, por exemplo com Schelling, ou mesmo do desejo sexual humano, na sua essencial diferença em relação à sexualidade animal.³⁹ Baseando-nos no que já se referiu a propósito de Hegel, que o desejo do reconhecimento não é o desejo de si próprio, e também não o desejo do outro, mas sim o desejo do desejo do outro, podemos observar que também a sexualidade humana só existe numa dimensão ética da ação consciente sobre o desejo da outra pessoa enquanto homem ou mulher corporalizados e particularizados como homem ou mulher, em mais uma *Aufhebung* ética, que nos liga intimamente e conserva a nossa corporalidade intrínseca, ao mesmo tempo em que nos separa do nosso corpo natural porque o desejo é desejo da outra consciência, na medida em que comparece no seu corpo.

6. Reconhecimento, Linguagem e Objetividade

Entramos assim no domínio da normatividade, da segunda natureza⁴⁰ onde o eu existe com uma identidade teórica e prática, onde se dá a percepção de objetos autónomos em relação ao eu, descritos de forma verdadeira ou falsa, regidos por uma causalidade racional, e também a imputação de atos e propósitos que produzem resultados morais, expectativas de comportamento, os quais podem ser elogiados, censurados, provocar admiração, ressentimento ou indignação. Mas algumas outras consequências importantes para o nosso tema devem ser retiradas acerca da relação entre o apontar, como forma intersubjetiva, e a mimese, ou capacidade humana de representação em geral. Como se tem vindo a ver, o gesto básico de apontar constitui a forma inicial da razão, uma forma

³⁹ Cf. Scruton 2006, *passim*.

⁴⁰ Cf. Hegel 2009, § 4.

“triádica, no sentido em que envolve uma coordenação das suas interações com os objetos e as pessoas, resultando num triângulo referencial entre a criança, o adulto e o objeto ou acontecimento em relação ao qual eles partilham a atenção [...]. Os gestos deícticos são claramente triádicos.”⁴¹

Além destes aspectos já referidos, deve-se contudo sublinhar que no ato de apontar está também presente uma outra intenção específica fundamental, a de comunicar. Segundo Tomasello, na situação de apontar, “para os humanos o objetivo ou a intenção do demonstrador é uma parte central daquilo que eles percebem.”⁴²

Na análise de Hegel do gesto de apontar, este é apresentado como o grau zero do uso de conceitos e da linguagem, onde o conceito ainda não está presente, mas virtualmente contido, de um modo mais uma vez dialético. O apontar é a concretude primitiva da expressão comunicativa humana, mas esta integral concretude coincide, paradoxalmente, com a total abstração, na medida em que o gesto de apontar é destituído de qualquer de conteúdo conceptual. No índice estão contidos apenas os dois sujeitos e um objeto em geral, ainda sem conteúdo dizível, para além do simples facto de que ‘este alguém chama a esse outro a atenção para isso’, o que é o grau zero do dizer alguma coisa, o dizer ainda totalmente vazio. Todos os três elementos são totalmente imediatos e, por isso mesmo, abstratos. Do objeto apenas é dita a intenção comunicativa, isto é, nos termos de Tomasello, a intenção de manipular e canalizar a atenção do outro, e a descoberta da capacidade de o fazer.⁴³

O apontar em si é apenas o gesto de reconhecimento que é, segundo Tomasello, triádico. No entanto, como Hegel observa, o indexical é também vazio e sem determinações; ou como questiona Wittgenstein na sua análise do uso da linguagem, o apontar não é suficiente para diferenciar se me estou a referir à forma, à cor, ao número ou à categoria, e etc., do objeto.⁴⁴ Segundo Tomasello, este preenchimento do conteúdo significativo só é produzido através da utilização de sinónimos, i.e., de diferentes palavras para designar o mesmo objeto ou para a

⁴¹ Tomasello 1999, 62.

⁴² Tomasello 1999, 30. Heidegger, em *Ser e Tempo*, define justamente o sinal como contendo em si a chamada de atenção sobre si próprio como intenção de mostrar.

⁴³ Tomasello 1999, 107.

⁴⁴ Wittgenstein 1983, §§ 28-30.

mesma situação. Estes diferentes sinais para apontar para o mesmo objeto correspondem a uma diferenciação de propriedades ou categorizações possíveis do objeto, onde está sedimentada uma experiência cultural de usos, finalidades e diferentes propósitos que o objeto pode receber. A cena inicial do apontar não traz ainda a representação do objeto, mas apenas o princípio dela.

A análise de Hegel identifica duas virtualidades no índice, que correspondem a outras tantas condições para a passagem do índice ao conceito, conforme plasmado na linguagem. Por um lado, ao se preencher a intenção particular do apontar para um objeto presente aqui e agora, com linguagem representativa – ou seja, mimética, conforme se referiu – o particular vai aceder ao geral, universalizar-se e aparecer como pensamento. Por outro lado, de modo paradoxal, ao se preencher a intenção significativa do apontar com palavras ou pensamentos gerais, ele vai-se tornar mais concreto, menos geral, melhor definido, porque melhor determinado e dotado de aspectos diferenciáveis.

A análise do indexical por Hegel converge para o mesmo ponto de Tomasello, ou seja, que o indexical tanto indica o sujeito quanto aponta para a coisa significada. Por isso, pressupõe também o agente e a atenção, sua e do outro. Recorda Hegel que, quando se aponta para algo,

“este *É*; é imediato; mas só é *Este* na medida em que que é *mostrado*. O mostrar é o movimento reflexivo que se recolhe em si [zusammennimmt] mesmo e põe a imediatez, mas como exterior a si. O singular é decerto também [um] *Este* como o imediato reconstituído a partir da mediação [...].”⁴⁵

O gesto de apontar é um movimento reflexivo que pressupõe ou aponta tanto para o sujeito que aponta, quanto para o outro sujeito e para o objeto.

Mas constitui também, como Hegel desenvolve na *Fenomenologia do Espírito*, o início dialético do processo de conhecimento objetivo, diferenciado e conceptual-linguístico do mundo. O vazio de determinações típico do apontar é a máxima abstração, que contém o princípio não desenvolvido da universalidade. Ou seja, no apontar não se diferenciam ainda aspectos e nada se diz em concreto sobre o objeto.

⁴⁵ Hegel 1981, 52.

Por isso, é um gesto singular e imediato, que traz em si a universalidade vazia, tanto do eu que aponta, que nada diz, quanto do objeto apontado, sobre o qual nada é dito. Este é o indexical em estado puro, em que a total particularidade do objeto é também o princípio da universalidade que se irá explicitar, preencher e determinar na linguagem e na multiplicidade de aspectos que as diferentes representações revelam.

Hegel defende, por isso, que a simples instituição primeira da linguagem implica sempre concretização e universalização.

"Dizemos o sensível também como um universal: dizemos 'este', o que significa, o este universal; ou dizemos: 'isto é' o que significa o ser em geral. Não representamos para nós 'este' como universal, ou o ser em geral, mas dizemos o universal. [...] A linguagem é, como vemos, o mais verdadeiro."⁴⁶

A linguagem diz sempre o universal, o que tem como seu pressuposto e como sua consequência a intenção comunicativa, com o reconhecimento mimético do outro nos termos já estudados.

A linguagem só pode significar com base no universal, mas também tem por função explicitar e dizer esse mesmo universal que está sua base. Assim se ganha acesso ao domínio linguístico. Se a linguagem, por um lado, depende de um universal, por outro, ela diz também esse universal, introduzindo a articulação conceptual e gramatical do juízo, que é a ligação de um particular com um universal. Em termos hegelianos, mas lido também nos parâmetros de Tomasello, a linguagem é um concreto universal, porque ela ao mesmo tempo que concretiza aquilo que diz, torna-o universal e, logo, compreensível pelos outros. Assim, segundo a razão, se cria uma segunda natureza.

Considerações finais

O nosso percurso, feito com Hegel e Tomasello, através da constituição da razão humana a partir da noção de reconhecimento contribui, assim, para a definição

⁴⁶ Hegel 1980, 65.

de uma especificidade do mundo humano, que consiste na necessidade de dar justificações para as afirmações teóricas, segundo uma articulação que não é ela própria causal mas, começando por ser gramatical, é também judicativa, lógica (ou silogística, na terminologia de Hegel) e semântica. Mas observou-se, ademais, que as razões para afirmações ou ações de tipo ético tão-pouco podem ser satisfeitas pela indicação de causas, porquanto as emoções e reações que lhes são específicas assentam sobre o reconhecimento da responsabilidade e já nada têm de animal ou natural. E finalmente, no mundo humano, como se viu, dão-se justificações para juízos estéticos que, embora ligados originalmente a reações de agrado e desagrado naturais, delas se libertaram através de uma *Aufhebung*, que permite igualmente a universalização e a racionalidade do que nos agrada, como Kant mostrou. Este é o domínio da razão, especificamente humano, cuja lógica não é manifestamente reconduzível a mecanismos naturais. O domínio da razão humana é suscetível de abordagens naturalistas válidas, mas com a restrição de não poderem dispensar a sua integração justamente num mundo humano, onde o vocabulário e a interação pertinentes não são os da natureza.

Concluo esperando ter feito recordar, de uma perspectiva que ainda é hegeliana, apesar das transformações de ênfase e de dados empíricos considerados, algumas das bases para que se deva considerar as instituições humanas, culturais, éticas, políticas, religiosas, estéticas ou filosóficas, como um campo de estudos com validade epistemológica e cognitiva específica, dotado de verdade objetiva.

Referências Bibliográficas

Aunger, Robert (Ed.) (2000). *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford, Oxford University Press.

Ferrer, Diogo (2022). "Visão, Emoção e Arquitetura". In Constantino P. Martins – V. Alves (Eds.), *Visão, Possibilidade, Virtualidade / Vision, Possibility, Virtuality*, pp. 77-99. Porto: Ordem dos Arquitectos - Secção Regional Norte.

Fichte, Johann Gottlieb (1985). *Wissenschaftslehre 1804. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I/2*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.

Habermas, Jürgen (1987). *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984). *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik. Gesammelte Werke 21*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981). *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik. Gesammelte Werke 12*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980). *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke 9*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2000). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1817). Gesammelte Werke 13*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Gesammelte Werke 14*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke 9*. Frankfurt a.M.; Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2016). *Ciência da Lógica 1: A Doutrina do Ser*. Tradução coordenada por Agemir Bavaresco. Petrópolis: Vozes.

Jonas, Hans (1966). *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press.

Jonas, Hans (1976). *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kauffman, Stuart (1991). *The Origins of Order*. Oxford: Oxford University Press.

Kauffman, Stuart (2019). *A World Beyond Physics*. Oxford / New York: Oxford University Press.

Nagel, Thomas (1970). *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

Plessner, Helmut (2009). *Mit anderen Augen: Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.

Ricouer, Paul (2005). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Gallimard.

Scruton, Roger (2006). *Sexual Desire. A Philosophical Investigation*. London: Continuum.

Scruton, Roger (2017). *On Human Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Tomasello, Michael (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Tomasello, Michael (2016). *A Natural History of Human Morality*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1983). *Philosophical Investigations*. Tradução de G. E. Anscombe. London: Basil Blackwell.

4. Crítica Social e o Problema do Progresso: Hegel à Luz de Questões na Filosofia Social Contemporânea



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-04>

Erick Lima¹

Resumo

Depois de uma introdução geral em que estabeleço uma conexão entre Hegel e a filosofia social contemporânea (1), gostaria de mostrar que, ao privilegiar as experiências de 'ruptura normativa', Hegel conecta sua tese acerca da incontornável historicidade das 'formas de vida' à 'negatividade' de experiências coletivas (2). A partir disso, tentarei interpretar uma das mais célebres ideias da filosofia hegeliana da história – o "progresso na consciência da liberdade" – e ilustrá-la, no caso da sociedade moderna, em termos da ideia de "eticidade perdida" (3). Finalmente, procuro mostrar que uma interpretação da passagem da moralidade à eticidade a partir disso pode servir à delimitação de uma percepção menos afirmativa do progresso em Hegel (4).

Palavras-Chave: G.W.F Hegel; Filosofia Social; Progresso; História; Crítica.

1. Hegel e a Filosofia Social Contemporânea: diretrizes gerais

No livro II da *República* de Platão, a dimensão social, caracterizada pela divisão do trabalho e pela satisfação multilateral das carências, aparece como uma pressuposição para o experimento de pensamento que Sócrates realiza com seus interlocutores – um experimento que visa ascender à ideia de cidade justa, a partir da qual se deixa derivar também a mais virtuosa organização da alma humana. A partir de Aristóteles, na *Ética Nicomaquéia* ou na *Política*, passa a vigorar um postulado fundamental do pensamento político ocidental que só vem a ser definitivamente contestado no século XVI com Maquiavel, e no século XVII com Hobbes: a identificação teleológica da sociedade com o estado, ou seja, a compreensão da comunidade política como tendência inscrita naturalmente em sociedades humanas. É preciso ter isso em vista para entender a inovação conceitual proposta pelo conceito hegeliano de sociedade civil.

¹ UnB/CNPq. E-mail: erick.lima@unb.br

“A criação da sociedade civil pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Ideia. Se o Estado é representado como uma unidade de pessoas diversas, como uma unidade que é somente ser-em-comum, então só se visa com isso a determinação da sociedade civil. Muitos teóricos modernos do Estado não puderam alcançar nenhuma outra maneira de ver o Estado.”²

O conceito hegeliano de sociedade civil capta retrospectivamente o contraditório processo de consolidação da sociedade moderna. Por um lado, trata-se da formação de um tecido social, destacado da família e do estado, no qual os indivíduos rompem sua dependência de formas pré-modernas e tradicionalistas de vida, passando a orientar sua existência nos termos das regras do direito subjetivo e dos procedimentos da moral da autonomia. Por outro lado, a dependência mútua se intensifica na forma da divisão industrial do trabalho e de um sistema multilateral de satisfação mútua das carências. Assim, sob a primeira perspectiva, trata-se de um movimento histórico que trouxe oportunidades em termos de emancipação individual. Porém, por outro lado, trata-se de um tecido social contraditório e que subordina os indivíduos à sua própria dialética. Hegel tem em vista quanto a isso fenômenos estruturais tão diversos quanto interrelacionados, tais como pauperização, desigualdade, fragmentação, estranhamento, massificação, embotamento da experiência, alienação, anomia e mesmo o colonialismo. A modernização como processo com efeitos sociais contraditórios, que giram em torno da perda pelo mundo moderno de orientações práticas comunitárias e do caráter contraditório das promessas emancipatórias do esclarecimento, tornou-se um tema influente entre pensadores do século XIX e XX. Pensemos, por exemplo, em Marx, em Ferdinand Tönnies, em Durkheim, em Weber, em Lukács ou na Escola de Frankfurt.

Seguindo estas correntes mais clássicas, a filosofia social contemporânea, sobretudo em suas vertentes mais inspiradas em Hegel, procura manter irreduzível a duplicidade de uma abordagem descritiva e prescritiva. Isso é o mesmo que dizer que, além da análise das estruturas que compõem o mundo sociocultural

² HEGEL, 2022, §182A

(instituições, práticas, relações, normas e valores), a filosofia social deseja fazer valer uma perspectiva normativa, voltada à crítica imanente de formas concretas de vida, e isso portanto com intenções emancipatórias. Sendo assim, é preciso encontrar uma base normativa para a crítica que seja capaz de superar os desafios provocados não apenas pelas modificações de conjuntura na modernidade política, mas também por insuficiências teóricas. Esta base normativa não pode ser pressuposta como já dada, de algum modo como pronta e acabada, passível de formulação infalível. Não pode se tratar de uma suposição subjetivista, como uma razão pura ou transcendental, mas tampouco pode ter a feição de um padrão substancialista, ao modo das doutrinas do direito natural objetivo.

É preciso uma concepção de normatividade que seja capaz de captar a realidade social por dentro, talvez como um conjunto de promessas emancipatórias, ainda que estruturalmente não cumpridas. Ao mesmo tempo, deve ter força suficiente para encampar a transcendência a partir das opressões intrínsecas ao mundo. Um ponto de partida interessante neste contexto é o conceito de liberdade social, desenvolvido por Hegel e Marx, na esteira de Rousseau. Dito de maneira simples, seria a ideia de que relações sociais não constituem simplesmente um entrave à liberdade individual, prometida pelas instituições do mundo moderno. Em casos específicos, relações sociais e comunitárias não apenas não são obstáculos estruturais à realização da liberdade individual, como ainda constituem na verdade condições necessárias e suficientes para sua concretização. Neste pensamento confluem, obviamente, pensamentos que remontam a Aristóteles, mas sob o signo de uma reformulação pelos teóricos modernos da liberdade como autonomia: Rousseau e Kant. Coube a Hegel e Marx radicalizarem o caráter societário da liberdade como autodeterminação, transformando-a num emblema e num paradigma tipicamente não individualista. É esta concepção que aparece, por exemplo, na ideia marxiana da auto-organização dos produtores livremente associados, embora já tivesse sido desenvolvida pelo jovem Marx à luz da ideia hegeliana do ser-reconhecido como estrutura normativa da liberdade concreta.

Assim, para Marx e Hegel, liberdade concreta tem um sentido comunitário e societário. E isto remonta à tese, defendida por Fichte e Hegel, de que a autoconsciência individual é um conceito recíproco e comunitário, a tese hegeliana

de uma mediação intersubjetiva da consciência associada à ideia do reconhecimento recíproco. Para Hegel, bem como para muitos de seus sucessores, o ser humano se encontra sempre em relações de reconhecimento nas quais se individualiza ao mesmo tempo em que se socializa. Eis por que a emancipação do indivíduo jamais pode ser tematizada fora de relações sociais que fomentem esta mesma emancipação.

As reflexões hegelianas sobre o reconhecimento acabaram influenciando gerações de filósofos sociais e teóricos críticos, os quais em geral aderiram à ideia de que a concretização da liberdade em termos de relações sociais marcadas pela reciprocidade e simetria constituiria a melhor base normativa para a crítica imanente da sociedade contemporânea. Outros filósofos e filósofas, apesar da influência hegeliana, viram neste modelo um excesso de otimismo e, sobretudo, uma insensibilidade para o fato de que relações reais de reconhecimento sempre passam pela determinação do outro e, com isso, para sua identificação, classificação e coisificação. Perceberam então um núcleo eminentemente opressivo visceralmente conectado à realização intersubjetiva da liberdade. Foi o caso com Sartre, Franz Fanon e Judith Butler, dentre outras propostas.

Neste embate entre teorias negativas e positivas do reconhecimento, como bem lembram Robin Celikates e Rahel Jaeggi, talvez um novo retorno a Hegel possa ajudar. Pois Hegel sempre pensou, sobretudo do ponto de vista histórico, uma dialética entre o ser-reconhecido e a luta por reconhecimento. O caráter inexoravelmente conflituoso da dinâmica do reconhecimento nos faz ver que a coisificação do outro, sua identificação e subjetivação, tampouco é um *telos* aceitável diante da estrutura normativa que é constitutiva deste conceito. Ao contrário, até nas formas em que de tempos em tempos as relações sociais se estabilizam pode ser que continue a pulsar a negatividade da crítica e da dialética. Certamente, o reconhecimento contém o momento da determinação sumária, mas de acordo com sua estrutura normativa tudo com respeito à liberdade continua a depender do modo específico como indivíduos se apropriam e dissolvem esta mesma determinação. Afinal, a dialética continua sempre, como dissera Marx, nos obrigando a cantar para as coisas sua própria melodia, a fim de fazê-las descongelar.

Podemos concluir nossa introdução a partir desta ideia geral. Habermas certa vez disse que somos contemporâneos dos jovens hegelianos, experienciamos talvez algo próximo aos dilemas que tiveram. Isto pode significar que devemos encarar as consequências teóricas de compreender a sociedade moderna como uma forma estável de ser-reconhecido, trazida à tona historicamente por algumas lutas por reconhecimento. Sendo fiéis a ideias de Hegel, talvez mais do que à sua ciência do estado, isto significa que habita na realidade social a luta e o conflito que a trouxeram à tona. Nada precisa nos fazer concluir que as formas estáveis do ser reconhecido sejam relações sociais e intersubjetivas completamente simétricas e recíprocas.

Com base no conceito social de liberdade temos condições, tal como aparece na crítica de Marx à filosofia do Direito de Hegel, de levar em frente a tarefa de uma filosofia social ao mesmo tempo compreensiva e descritiva, mas também sensível às específicas relações de opressão e de poder, de estranhamento e de desigualdade. A ideia é fazer voltar contra elas a negatividade, o caráter em si conflituoso das formas parciais de reconhecimento, a luta que em cada uma delas habita. Finalmente, penso que seja possível perceber, através da relação entre o tema da *Aufhebung* da moralidade na eticidade e a teoria hegeliana da sociedade moderna, uma específica forma de lidar com a negatividade gerada pela diferença entre ser-reconhecido e reconhecimento, e isto de maneira a sustentar algo que chamarei abaixo de *historicidade do ponto de vista crítico*.

2. Rupturas Normativas e Historicidade das Formas de Vida

Há certamente uma boa dose de sentido em se atribuir à filosofia hegeliana um viés eurocêntrico. Boa parte do pensamento de Hegel se dedica a pensar a forma como tendências filosóficas e culturais surgidas com a Grécia Clássica e o Cristianismo encontram seu pleno desdobramento e consolidação na Europa pós-napoleônica. Assim, para usar uma tradicional distinção, se conforme a letra a filosofia hegeliana possui em múltiplas dimensões um teor inconfundivelmente eurocêntrico, resta discutir se, de acordo com seu espírito, o pensamento de Hegel possuiria ainda potenciais capazes de transcender o eurocentrismo, isto é, se sua filosofia apresenta um teor experiencial a ser aproveitado teoricamente de maneira

menos restrita, condizente com o fato de um pluralismo axiológico. É esta a hipótese que pretendo investigar, restringindo-me ao âmbito daquilo que Hegel chama de “filosofia do espírito objetivo”, e que talvez possamos denominar hoje em dia de “filosofia social”.

Ao discutir recentemente o problema das bases normativas para a crítica social, Amy Allen criou a influente distinção entre a concepção de progresso como “fato” e como “imperativo” (2016). Segundo Allen, o recurso da filosofia social à ideia do progresso como “fato”, decantado num acúmulo coletivo de saber, em traços de evolução social ou em processos coletivos de aprendizado, representa um compromisso inevitável com orientações eurocêntricas, as quais estiveram, em última instância, implícita ou explicitamente envolvidas na legitimação do sistema colonial, do imperialismo e da escravidão. Assim, sustenta Allen, a definição da base normativa para uma crítica da sociedade contemporânea tem de ser desacoplada deste conceito cumulativo de progresso, e isto em prol da descolonização da filosofia social.

Não é difícil mostrar que as noções hegelianas de ‘eticidade’ e ‘espírito objetivo’ se conectam à ideia de que processos de transformação histórica da racionalidade foram sedimentados em instituições e práticas compartilhadas³. Tampouco é difícil mostrar a influência desta postura sobre pensadores como Marx, Lukács, Adorno, Horkheimer, Habermas, Honneth e outros. A questão sobre a necessária ligação da filosofia social e da teoria crítica com uma noção (ainda que deflacionada e pós-metafísica) de progresso, caracterizada pela sedimentação institucional dos processos de transformação histórica da racionalidade, tornou-se um dos temas mais relevantes nas discussões contemporâneas sobre o legado de Hegel e do hegelianismo de esquerda. Meu ponto de partida é constituído por este contexto de discussão, estabelecido recentemente na filosofia social, uma dimensão filosófica sobre a qual Hegel continua a ter uma influência marcante e decisiva⁴.

Uma intuição importante a guiar a contribuição que pretendo aqui, eu posso apenas recuperar de forma muito sistemática. Trata-se de alguns dos principais resultados da influente leitura proposta por Brandom para a *Fenomenologia do*

³ LIMA, 2020

⁴ CELIKATES/JAEGGI, 2018

Espírito. A meu ver, Brandom lança luz sobre a forma como Hegel compreende as transformações do mundo social compartilhado, historicizado, regulado por normas e onde se estabelecem pretensões de objetividade reciprocamente reconhecidas. A noção de reconhecimento, central para a leitura semântica proposta por Brandom, não apenas entrelaça conteúdos representacionais e justificação, semântica e pragmática, teoria e prática, cognição e teoria da ação, mas também permite compreender tal entrelaçamento de forma dinâmica e historicizada, enfatizando os hiatos neste processo. “Este hiato é interno à prática. Não se trata de insuficiência empírica, ou de uma dúvida cética sobre os objetos tais como seriam em si mesmos; e se seguirmos as reformulações de Brandom, tal inflexão teria de ser compreendida como um tipo de ‘colapso semântico’”⁵ Ao privilegiar as experiências de ‘colapso semântico’ ou, tal como prefiro chamar, de ‘ruptura normativa’, Hegel faria ver, *sob condições de atrito entre conceitos*, a historicidade incontornável das formas de vida, das normas e práticas compartilhadas. Esta dimensão inevitavelmente historicizada da racionalidade social, que lhe rende uma feição ‘reconstrutiva’⁶, viria justamente à tona por experiências de ‘colapso semântico’ e ‘ruptura normativa’. Esta ideia de ‘ruptura normativa’ é de vital importância para minha hipótese porque ela conecta a concepção sócio-histórica de racionalidade em Hegel à ‘negatividade’ das experiências coletivas. Robert Pippin me parece trazer este ponto à baila quando, sob a influência de Brandom, menciona o seguinte:

“Autoridade normativa, a ‘força’ de uma norma, pode falhar. No sentido coletivo em que isso interessa a Hegel, tudo o que significa para uma prática ou instituição falhar consiste em que ela não mais é reconhecida como portadora de autoridade por um espectro amplo o bastante de uma comunidade de forma a fazer sua sanção e imposição o mero exercício de poder, e a falha ajuda a revelar que sua autoridade original era autoconstitutiva. Mas este é apenas o caso mais simples. Obviamente, nós gostaríamos de fazer distinções como aquela entre falha contingente (insignificante do ponto de vista da história mundial, talvez uma questão de penúria, decadência ou de irracionalidade

⁵ PIPPIN, 2005, p. 385

⁶ BRANDOM, 2019, p. 744-757

coletiva) e o tipo de rupturas internas ao qual Hegel dedica tanto tempo na Fenomenologia, tal como o colapso que ele pensara estar para acontecer no moralismo individualista, que ele considerou estar no âmago da instituição moral central para o ocidente."⁷

Hegel parece então compreender "experiências de crise", a consciência de conflitos éticos a serem superados, a reação reflexiva a "rupturas normativas" e a "colapsos semânticos" – portanto, experiências coletivas, historicamente determinadas, que poderíamos compreender em geral como "negatividade" – como parte constitutiva da vida do espírito, não no sentido de que têm necessariamente de acontecer, mas de que, falando um pouco obscuramente, estão necessariamente previstas como uma possibilidade latente. Fazem parte, portanto, da essência do espírito ou da natureza ética e, por conseguinte, de sua liberdade. O *progresso na consciência da liberdade* pode assim significar fundamentalmente, para Hegel, o incremento nesta percepção da profundidade e dos abismos, das perdas e do sofrimento, dos riscos e desafios. O próprio Hegel resume este ponto numa bela colocação de sua Introdução à Filosofia do Espírito. "O Outro, o negativo, a contradição e a cisão pertencem assim à natureza do espírito. Nessa cisão reside a possibilidade da *dor* [...] Mesmo nessa sua cisão extrema, nesse arrancar-se pela raiz, de sua natureza ética sendo em si, nessa mais completa contradição consigo mesmo, o espírito permanece, portanto, idêntico a si mesmo e, por conseguinte, livre."⁸

Pretendo apenas indicar em seguida, à maneira de uma elaboração de hipótese, se é possível, a partir deste preâmbulo, fazer uma interpretação menos teleológica e mais retrospectiva – ou talvez reconstrutiva – do conceito de progresso em jogo na "Introdução à Filosofia da História". A noção de progresso poderá ser então compreendida como processo de acúmulo de experiência, ou seja, em termos de uma noção de 'processos de aprendizado' associada à estrutura dialética que Hegel atribui à sua concepção não-essencialista de espírito.

⁷ PIPPIN, 2008, p. 74/75

⁸ HEGEL, 1995, § 382 A

O “espírito não é algo em repouso; antes, é o absolutamente irrequieto, a pura atividade, o negar ou a idealidade de todas as fixas determinações-do-entendimento. Não é abstratamente simples, mas em sua simplicidade, ao mesmo tempo, é um diferenciar-se de si mesmo. Não é uma essência [já] pronta, antes de seu manifestar-se, ocultando-se por trás dos fenômenos; mas na verdade, só é efetivo por meio das formas determinadas de sua necessária manifestação de si.”⁹

Minha expectativa é que uma interpretação nesta linha possa nos direcionar não só a uma compreensão da ideia mestra da filosofia hegeliana da história, a tese de que “a história do mundo é o progresso na consciência da liberdade”¹⁰, a ponto de ilustrá-la, no caso da sociedade moderna, em termos das noções de “liberdade concreta” e “direito da subjetividade e da objetividade”, discutidas na *Filosofia do Direito*. Isso, por sua vez, poderá auxiliar numa interpretação bastante seletiva da teoria hegeliana da sociedade moderna em termos de instabilidades objetivas (contradições e tendências a crise) e subjetivas (déficits de reconhecimento). Este me parece ser apenas um primeiro passo para possivelmente reconsiderar, à luz do debate contemporâneo sobre filosofia social, o potencial da crítica hegeliana à modernidade política para transcender o eurocentrismo.

3. Em que Sentido a Sociedade Moderna Representa um “Progresso na Consciência da Liberdade”?

A *Filosofia do Direito* de Hegel é, ao menos em sua pretensão mais fundamental, o pleno desenvolvimento das determinações conceituais da liberdade concreta. Uma boa maneira de proceder na tentativa de apreender o alcance, em termos de filosofia social, da postura de Hegel ao tornar a tensão constitutiva da sociedade moderna como momento deste desenvolvimento seria interpretar de maneira mais intuitiva duas teses colhidas em sua interpretação dialética da autodeterminação, tema do célebre §7, ambas as teses profundamente relacionadas

⁹ HEGEL, op. cit., § 377

¹⁰ HEGEL, 1970, 12/31

à ideia de que a filosofia especulativa ousa “apreender a *negatividade* imanente no universal e no idêntico, como no eu”, e que, por causa disso, torna-se capaz de apreender “o *dualismo da infinitude e da finitude ... na imanência e na abstração.*”¹¹ Primeiramente, a tese de que a autodeterminação da vontade, quando compreendida coerentemente, é, enquanto unidade dialética da indeterminação e da determinidade, o conceito como singularidade mediada consigo e em si mesma e que, sendo assim, “o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) não é a universalidade que tem o particular por oposto, mas um particular que pela sua reflexão dentro de si igualou-se ao universal”¹². Em segundo lugar, a ideia de que o “conceito concreto de liberdade”¹³ – o qual torna claro que “a liberdade não reside ... nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas”¹⁴ – acha-se explicitado, ainda que como sentimento, em relações intersubjetivas simétricas e recíprocas de reconhecimento. Tem-se aqui, em relações que perfazem o ser-reconhecido, um autêntico e paradigmático caso de conexão imanente entre infinitude e a finitude, entre a indeterminidade e a determinidade. Penso que o mais desafiador quanto a isso tudo seja perceber e demonstrar que Hegel não tem aqui em vista uma noção puramente afirmativa da liberdade concreta, mas, como mostra sua teoria da sociedade moderna, uma concepção impregnada da negatividade gerada pelos processos históricos formadores da modernidade política.

É com este pano de fundo em mente que gostaria agora de me voltar ao conteúdo normativo (e negativo) da concepção hegeliana de sociedade moderna. De maneira bastante sumária, poderíamos dizer que Hegel entende a peculiaridade normativa da sociedade moderna como sendo o momento em que processos históricos constitutivos do paradigma de racionalidade em jogo no direito privado e na moralidade abstrata, que sustenta a autossubsistência da particularidade livre, estabelecem uma tensão sistêmica com o tecido social, formado pelas regras, normas e práticas de que é constituída a substância ética. “É o sistema da eticidade perdida nos seus extremos [...]”¹⁵, “o [elemento] ético está aqui perdido nos seus

¹¹ HEGEL, op. cit., vol.7, 52

¹² HEGEL, op. cit., vol.7, 54

¹³ HEGEL, op. cit., vol.7, 56

¹⁴ HEGEL, op. cit., vol.7, 56

¹⁵ HEGEL, 2022, §184

extremos e a unidade imediata da família desagregou-se numa multiplicidade. A realidade é, aqui, exterioridade, dissolução do conceito, subsistência própria dos momentos sendo-aí tornados livres.”¹⁶

Hegel entende, portanto, a condição histórica alcançada pela sociedade moderna, a autonomização da particularidade, como sendo a própria razão para o sistêmico esgarçamento da eticidade e, com isso, para a manifestação de tendências contraditórias estruturais, e não simplesmente epifenomênicas.

“A particularidade para si, enquanto ela é, por um lado, a satisfação, se expandindo para todos os lados, das suas carências, do arbítrio contingente e do capricho subjetivo, destrói nas suas fruições a si mesma e o seu conceito substancial; por outro lado, enquanto infinitamente excitada e em completa dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como restringida pelo poder da universalidade, a satisfação da carência, seja ela necessária, seja ela contingente, é [ela própria] contingente. A sociedade civil oferece, nestas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas.”¹⁷

A dialética de Hegel ganha, a partir desta compreensão crítica do conteúdo normativo da sociedade moderna em termos de sua negatividade intrínseca, um aporte muito concreto, lançando raízes na percepção profunda da tensão constitutiva da liberdade moderna, componente daquilo que poderíamos chamar de dimensão negativa do progresso, necessariamente constitutivo, por sua vez, do “progresso na consciência da liberdade”. Hegel exorta o leitor ao estudo da realidade inglesa como meio de confirmar que “no *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é rica o suficiente*, isto é, que, na riqueza patrimonial que lhe é peculiar, ela não possui o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe”¹⁸, algo que ele entende como “dialética da sociedade civil”¹⁹.

¹⁶ HEGEL, 2022, §184A

¹⁷ HEGEL, 2022, §185

¹⁸ Hegel, 2022, §245

¹⁹ Hegel, 2022, §246

Penso que há muitas indicações na filosofia social de Hegel de que, em vista da estrutura normativa desta eticidade perdida em seus extremos, a negatividade específica à sociedade moderna não tem apenas uma feição sistêmica ou estrutural, uma versão moderna do dilaceramento do ético, mas também – levando em conta a ideia fundamental de que o ser-reconhecido constitui “a forma da consciência de toda substância espiritual”, como diz Hegel na *Enciclopédia* (§484) – revela sua manifestação naquelas relações cognitivas que explicam dialeticamente as formas patológicas de individualização neste contexto ético específico. É neste ponto em que se conectam as expressões estruturais e objetivas, por um lado, e cognitivas e subjetivas, por outro lado, da negatividade de uma forma de vida que se caracteriza como eticidade perdida nos seus extremos. A propósito, como indicamos acima, Hegel qualifica a conexão interna de pobreza e riqueza na sociedade civil-burguesa ao longo de todo o texto como sendo “sua dialética”, aquilo que justamente a impeliria para além de si própria. É este o ponto fundamental que, explorando a tensão entre indeterminidade e determinidade, revela a instabilidade conflituosa do ser-reconhecido, ao mesmo tempo em que conecta perspectivas descritivista e normativa em termos de uma transcendência a partir da imanência.

É no contexto formado pela extrema contradição que se manifesta com a dialética da sociedade moderna, alimentada pelas experiências e circunstâncias vinculadas à sua específica perda de eticidade, que Hegel tematiza, no polêmico §248, o tema da colonização.

“Essa conexão ampliada oferece, também, o meio da *colonização*, para o qual – esporádica ou sistemática – a sociedade civil plenamente formada é impelida e pela qual ela, ora proporciona a uma parte de sua população o retorno ao princípio familiar num novo solo, ora proporciona a si mesma com isso uma nova demanda e um novo campo de sua diligência laboriosa.”²⁰

Sustento a posição de que tais declarações não têm necessariamente de ser compreendidas como uma defesa pessoal da colonização por parte de Hegel – e

²⁰ Hegel, 2022, §248

nisso discordo de alguns leitores²¹. “A sociedade civil é impelida a fundar colônias. O aumento da população já tem, por si só, esse efeito; mas, sobretudo, surge uma multidão, que não pode obter a satisfação das suas carências pelo trabalho, quando a produção excede as carências de consumo.”²² Sustentar que aqui Hegel está, ao vincular a colonização à dialética da sociedade moderna, de alguma forma legitimando esta tendência histórica, ou assumindo perante ela uma postura apologética, seria o mesmo que sugerir que Hegel estaria considerando justificáveis todos os demais efeitos deletérios e intrínsecos desta mesma dialética – algo que significaria, na verdade, desconhecer todo o esforço de Hegel, desde seus textos de juventude, para oferecer condições para a crítica da sociedade moderna, inclusive de seu paradigma insuficiente de racionalidade²³. É preciso recordar que, de acordo como o §31, Hegel entende a exposição na *Filosofia do Direito* como embasada logicamente em certo “primado do objeto”. “Para este desenvolvimento da ideia, enquanto atividade própria da sua razão, o pensar enquanto subjetivo apenas olha, sem adicionar ingrediente algum de sua parte. Considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao objeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão que o objeto é por si mesmo racional”²⁴, e isso no sentido de sua compreensibilidade, não necessariamente de sua legitimação. Nesta consideração da colonização, no âmbito de sua apresentação das contradições da sociedade moderna, Hegel não adota uma postura prescritiva, mas expositiva, revelando o alcance das tendências a que a sociedade moderna é pressionada em virtude de sua própria dialética. Em seus cursos sobre dialética de 1958, o próprio Adorno havia sugerido uma interpretação “negativa” da teoria hegeliana da sociedade moderna e de sua relação extrínseca ao estado.

²¹ Bernasconi in Barnett, 1998, 54; Tibebu, 2011, 324

²² Hegel, 2022, §248A

²³ “A carência por compreender a lógica num sentido mais profundo do que aquele da ciência do pensar simplesmente formal é ocasionada pelo interesse da religião, do estado, do direito e da eticidade. [...] Foi exigida do pensamento uma justificação (*Rechtfertigung*) acerca de seus resultados, e a investigação acerca da natureza do pensamento e da sua legitimação (*Berechtigung*) é o que, nos tempos modernos, tem constituído em grande parte o interesse da filosofia.” (HEGEL, 1995, §19)

²⁴ HEGEL, 2022, §31

“Poderíamos dizer então que o progresso se origina no fato de que a justiça que desemboca numa repetição da identidade é desmascarada como injustiça e perpétua desigualdade. [...] Onde a sociedade burguesa satisfaz o conceito que ela celebra acerca de si mesma, ela não conhece qualquer progresso; onde ela conhece o progresso, ela peca contra sua própria lei, na qual essa ofensa já está presente, e com desigualdade ela perpetua o equívoco que o progresso deveria transcender. Este equívoco, contudo, é também condição de possível justiça.”²⁵

4. Progresso e Historicidade da Crítica: além do eurocentrismo?

Ao fim da *Filosofia do Direito*, Hegel estabelece uma relação entre o “espírito do mundo”, cujo desdobramento e atualização correspondem à “história mundial”, e os diversos estágios desse desenvolvimento, os espíritos dos povos (*Völkergeister*)²⁶, que é repleta de consequências. Depois de sublinhar que apenas uma determinada nação deve figurar como “a predominante na história mundial em sua época”²⁷, sustenta que “em contraste com o direito absoluto que ela possui como representante do presente estágio do desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos das demais nações são sem direitos e, portanto, assim como aqueles cuja época passou, não mais contam na história do mundo”²⁸. Trata-se de uma declaração forte e que constitui, poderíamos dizer, a espinha dorsal da filosofia da história em Hegel e, portanto, da compreensão ontológica da progressiva autorrealização do espírito do mundo e da teleologia objetivista que lhe é constitutiva. Ela implica, como é claro, consequências, por assim dizer, sincrônicas e diacrônicas: não apenas haveria em cada época uma única nação predominante do ponto de vista da efetivação do espírito do mundo, mas também nações tanto contemporâneas quanto sucessivas poderiam ser classificadas como superiores ou inferiores conforme o estágio da autoatualização do espírito do mundo que manifestam respectivamente. Assim, não apenas cada nação *dominante* descreve em seu desenvolvimento histórico um desdobramento de seu princípio intrínseco até

²⁵ ADORNO, 2006, p. 238

²⁶ HEGEL, 2022, §§ 341 e 346

²⁷ HEGEL, 2022, §341

²⁸ HEGEL, 2022, §341

o ponto de dar lugar a um estágio mais avançado (conduzindo a outro povo *dominante*), como ainda povos contemporâneos podem ser considerados comparativamente como ocupando um estágio inferior na medida em que não correspondam, em seu desenvolvimento histórico, à realização plena do espírito do mundo²⁹.

Tais ideias devem ser consideradas à luz daquilo que Hegel, tanto na *Filosofia do Direito* (§ 358) quanto na passagem do espírito objetivo ao espírito absoluto na *Enciclopédia* (§552)³⁰, concebe como meta do desenvolvimento histórico, ou da autoefetivação do espírito do mundo. "O espírito agora capta a *positividade infinita* de sua própria interioridade, o espírito da unidade da natureza divina e humana, e a reconciliação da verdade objetiva e da liberdade que apareceu no âmbito da autoconsciência e da subjetividade. A tarefa de realizar esta reconciliação é atribuída ao princípio nórdico dos *povos germânicos*"³¹. Com efeito, de acordo com o esquema mais geral da filosofia da história mundial de Hegel, o movimento imanente do espírito do mundo conspirava para o atingimento deste estágio de reconciliação que se manifesta na Europa protestante e pós-napoleônica, o qual passa a constituir o critério para avaliação do grau de desenvolvimento de povos historicamente anteriores, bem como também para formas de vida contemporânea. Muitos veem nisto, não sem razão, contornos explícitos de eurocentrismo e, portanto, comprometimento com um programa filosófico centrado no rebaixamento do significado de formas específicas e não ocidentais de constituição cultural e de desenvolvimento histórico, ou ao menos um comprometimento implícito com a legitimação, retrospectiva ou prospectiva, de infames experiências históricas como a colonização, a escravidão e, consideradas as devidas mediações, inclusive com o racismo.

Parece então que, do ponto de vista da *Filosofia da História* de Hegel, é impossível embasar uma filosofia social de matriz não eurocêntrica. Porém, seria esta a única maneira de se considerar o problema da historicidade em Hegel? À guisa de conclusão, gostaria de levantar a hipótese de uma outra dimensão para a

²⁹ HEGEL, 2022, §341. Sobre as consequências deste princípio geral no contexto do tratamento dado à América ou à África: (Bernasconi in Barnett, 1998, p.62)

³⁰ HEGEL, 2007, p. 256

³¹ HEGEL, 2022, §358

compreensão da ideia de “progresso na consciência da liberdade”, uma na qual a historicidade possa ser acessada de maneira ascendente e experiencial. Honneth, por exemplo, já chamou atenção para a forma como as noções de ‘eticidade’ e ‘espírito objetivo’ em Hegel podem ser compreendidas, do ponto de vista dos concernidos, como sedimentações do processo histórico.

Toda essa problemática é também amplamente impactante para a retomada contemporânea, inspirada em Hegel, do projeto de crítica imanente da sociedade, inclusive do seu renitente eurocentrismo. Habermas explica que uma apropriação crítica de tradições depende de entendê-las como expressão de processos de aprendizagem, o que exige, por sua vez, “um ponto de vista prévio de avaliação crítica”³². Creio que, se compreendida além da acusação de convencionalismo³³, este possa ainda ser o caso quanto à filosofia social proposta por Hegel, com a vantagem de ela conferir ao ponto de vista crítico sua historicidade. O esforço da *Filosofia do Direito* consiste, em última instância, em apreender o conteúdo volitivo e pulsional na forma de uma sistematização racional enquanto “deveres” (Hegel, 1970, 7, p. 69), ou seja, enquanto um tecido de práticas compartilhadas condizentes com o emblema moderno da justificação moral, ou ainda, uma mediação história entre o direito da objetividade e o direito da subjetividade.

Em forte conexão com sua interpretação dialética da noção de autodeterminação como reconhecimento recíproco ³⁴, ou seja, enquanto

³² “A filosofia pode dispor dele em sua própria busca por objetividade e imparcialidade. Mas em seu próprio acesso às determinações procedimentais da razão prática a filosofia pode sentir-se de novo *confirmada* por uma perspectiva que ela encontra na própria sociedade: pelo ponto de vista moral a partir do qual as sociedades modernas são criticadas pelos seus próprios movimentos sociais. A filosofia só pode se comportar em termos afirmativos em relação ao potencial de negação incorporado nas tendências sociais a uma autocrítica irrestrita” (Habermas, 2011, p.177/178).

³³ “Tentarei eximir a explicação contextualista da moralidade em Hegel da acusação de mero convencionalismo. Tentarei mostrar que seu conceito de eticidade fornece ao autor da *Filosofia do Direito* um conjunto de critérios historicamente imanentes que lhe permitem distinguir, no horizonte de uma dada forma de vida, entre normas válidas e meramente aceitas.” (HONNETH, 2014, p. 818)

³⁴ De acordo com a famosa formulação de Brandom, “A ideia mestra, que anima e estrutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de desenvolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o insight de Kant e Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia.” (BRANDOM, 2002, 234). A este pensamento crucial, Honneth confere, com relação à teoria hegeliana da eticidade, a seguinte formulação: “Em sua opinião, podemos falar de uma incorporação ou superação social da moralidade apenas quando as normas validadas por meio de nosso reconhecimento recíproco proporcionam uma interdependência entre nossos deveres e nossas inclinações.” (HONNETH, 2014, 820)

reciprocidade entre direito e dever, entre submissão à lei e autoria da mesma³⁵, Hegel restringe consideravelmente o potencial do ponto de vista moral para alcançar, quando tomada como algo absoluto ou separado da prática cotidiana, a determinação de deveres concretos, algo que Hegel vê como essencial ao seu projeto de “uma doutrina imanente e conseqüente dos deveres”³⁶, a qual conteria o “desenvolvimento *das relações*, que através da ideia de liberdade são necessárias e, por isso, são efetivas.”³⁷ “Na visão de Hegel, normas meramente dadas e praticadas habitualmente são transformadas em obrigações éticas quando os participantes da prática relevante concedem mutuamente a autoridade para manter suas respectivas ações em certos padrões fundamentais. Assim, não pode haver esfera ética, nenhum domínio institucionalizado de ação moral, que não esteja ancorado em relações de reconhecimento recíproco.”³⁸

A parte mais fundamental da crítica de Hegel à absolutização do ponto de vista moral operada por Kant e, por conseguinte, o preâmbulo para a demonstração da necessidade da passagem (*Übergang*) para o ponto de vista da eticidade, está contida nos §§ 133-135, após a enfática diferenciação dos direitos da objetividade e da subjetividade, feita no §132. No §133, Hegel fornece uma lacônica, porém profunda, caracterização do ponto de vista alcançado pela moralidade kantiana: a esfera de uma obrigação que se caracteriza por uma relação extrínseca do bem ao sujeito particular³⁹.

³⁵ “Se é verdade que, na medida em que exercemos a autodeterminação moral, devemos pressupor a validade daquelas normas às quais devemos a liberdade assim exercida, então as práticas só podem ser candidatas à “eticidade” se sua estrutura normativa der origem a essa espécie de liberdade. A atividade humana conta como uma forma de moralidade socialmente realizada não em virtude de ser guiada por quaisquer regras, mas apenas em virtude de ser guiada por princípios normativos que permitem aos participantes se verem mutuamente tanto como seus autores quanto como seus destinatários.” (HONNETH, 2014, 819)

³⁶ HEGEL, 1970, 7, p. 296

³⁷ HEGEL, 1970, 7, p. 296. Ver também: HEGEL, 1970, 7, p. 208

³⁸ HONNETH, 2014, 823

³⁹ HEGEL, 1970, 7, p. 249 “A moralidade moderna é fundamentalmente monádica em sua estrutura ... Por outro lado, na “vida ética”, temos relações diádicas incorporadas em práticas que estabelecem as maneiras pelas quais somos profundamente dependentes dos outros, mesmo para essa independência moral. [...] Somente esses bens diádicos – os da eticidade, *Sittlichkeit* – podem criar as motivações capazes de colocar alguém verdadeiramente no espaço das razões no interior do sistema da moral universalista e, assim, sustentar tal motivação moral. [...] Para responder às razões morais como razões, são necessárias as práticas da “eticidade” como incorporando uma espécie de saber-fazer prático autoconsciente, enquanto envolve a forma da autoconsciência sem ter que haver um ato reflexivo separado de consciência.” (PINKARD, 2017, p. 157/158)

“Assim, do ponto de vista de Hegel, uma prática merece o rótulo de “ética” apenas se um grupo de pessoas, que pode variar em tamanho, seguir uma norma à qual cada uma delas pode, em princípio, apelar para avaliar as ações de um dos outros participantes. [...] somente quando tal condição é atendida, a realidade social manifesta o intercâmbio entre autodeterminação e obrigação normativa, que Kant pensava que poderia ser entendida apenas como um ato isolado de reflexão, removido da prática cotidiana.”⁴⁰

É digno de nota que Hegel não propriamente condenará Kant rejeitando sua posição, mas a unilateralidade da mesma, sua incapacidade de passar ao ponto de vista, teoricamente mais relevante, de uma eticidade reflexiva. Em geral, a crítica de Hegel pode ser assim compreendida: em condições modernas de vida, o ponto de vista moral é imprescindível, pois agora, mais do que em qualquer outra época, operamos sob a exigência, historicamente produzida, de um acolhimento autodeterminado ou autônomo de máximas. Entretanto, o ponto de vista instaurado pela pura e simples pressuposição da autodeterminação como capacidade subjetiva não é capaz em si mesmo de determinar o conteúdo de deveres particulares⁴¹. Segundo Hegel, apenas uma teoria normativa do mundo moderno como eticidade reflexiva é capaz, a um só tempo, de compatibilizar o reconhecimento do mérito do ponto de vista kantiano com a supressão de sua unilateralidade. O grande problema é que a permanência no ponto de vista da “pura e incondicionada autodeterminação da vontade como a raiz do dever”⁴², a insistência apenas na perspectiva do “pensamento da autonomia infinita da vontade”, não permite “a passagem ao conceito de eticidade”, ou seja, aquilo que poderia tornar possível uma teoria da modernidade do ponto de vista da visualização da compatibilidade de práticas compartilhadas com formas enfaticamente modernas de justificação normativa, ou, nas palavras de Hegel, o que poderia tornar possível uma “doutrina imanente do dever”. A rigor, esta normatividade imanente é uma tal que capta a validade meramente social das regras, acessando-as em sua historicidade, e as força em direção à sua legitimidade e aceitabilidade universal, por assim dizer, a partir de

⁴⁰ HONNETH, 2014, p. 819

⁴¹ HEGEL, 1970, 7, p. 250

⁴² HEGEL, 1970, 7, p. 251

dentro. Trata-se assim de uma teoria da normatividade capaz de conceber, de maneira intrínseca e historicamente específica, a passagem de valores a normas⁴³ e, por conseguinte, de compreender o processo, modernamente exigido, de apropriação crítica e emancipatória das tradições próprias⁴⁴.

O caráter abstrato da filosofia prática de Kant se encontra no fato de que não se pode ampliá-la ao ponto de vista de uma teoria imanente da normatividade, isto é, por permanecer necessariamente extrínseca a formas historicamente determinadas de justificação, a filosofia prática de Kant se torna incapaz de pensar a relação intrínseca entre formas diferenciadas de normatividade, entre graus diferenciados de justificação, os quais têm que ser levados sempre em conta do ponto de vista das práticas compartilhadas nas quais os sujeitos aptos aos procedimentos morais de justificação de normas sempre já se encontram, por assim dizer, historicamente. Com isso, a filosofia prática de Kant não encontra condições em si mesma, sugere Hegel, de se estabelecer como uma teoria normativa das instituições historicamente produzidas pelos processos de modernização, uma vez que se estabelece um hiato tal entre os graus de justificação que as práticas compartilhadas simplesmente não podem ser reconhecidas como eticamente relevantes ou irrelevantes. Hegel critica em Kant, portanto, as bases e consequências de uma abstração primordial entre a justificação de normas e as práticas cotidianas. Porém, sem esta conexão, as normas não apenas perdem a condição de sua aceitabilidade universal, mas também comprometem seu potencial emancipatório.

“Quando as regras normativas deixam de ser amalgamadas com valores, os participantes de uma prática não podem mais conceber suas obrigações mutuamente atribuídas como condições de sua respectiva autorrealização, e sua prática compartilhada não é mais ética. É já por meio dessa manobra conceitual bastante básica que Hegel faz depender a validade normativa de qualquer

⁴³ “Na visão de Hegel, as normas morais são conceitualmente inseparáveis dos valores, mesmo porque, na ausência de conteúdo ético substantivo, essas normas dificilmente seriam capazes de desencadear um processo coletivo de autocoesão recíproca.” (HONNETH, 2014, p. 820/821)

⁴⁴ “Hegel concebe a moral como socialmente enraizada na medida em que é o resultado da instituição coletiva de normas cuja aplicação e exercício individuais estão sujeitos à avaliação recíproca dos membros de um grupo.” (HONNETH, 2014, p. 822)

sistema de normas de um processo histórico que não está sob o controle dos agentes nele envolvidos."⁴⁵

Mas, afinal, com que tipo de perspectiva teórica se compromete a incorporação, tencionada por Hegel, da teoria kantiana da normatividade numa teoria da eticidade moderna? Em primeiro lugar, Hegel quer eliminar o inconveniente causado por uma doutrina da subjetividade pura, a qual, na solidão de seu livre exame do teor moral das máximas, paira no vazio de práticas, valores e orientações prévias. Em segundo lugar, a partir disso, estabelece-se uma relação mais horizontal entre práticas compartilhadas e processos de justificação de normas, uma relação que pode ser compreendida em termos de graus de justificação e, por conseguinte, também do ponto de vista da tese enfática acerca da incontornabilidade das justificações prévias nas quais sempre já nos encontramos. Em terceiro lugar, tornar-se-á possível, sobretudo na parte dedicada à eticidade na *Filosofia do Direito*, uma teoria normativa das instituições historicamente produzidas na modernidade política, uma teoria que não simplesmente toma as instituições e práticas compartilhadas como por princípio extrínsecas ao ponto de vista de uma justificação pela via da concepção da liberdade como autodeterminação, mas sim que detém uma sensibilidade *sui generis* para a investigação do potencial das práticas compartilhadas para manifestarem ou não formas emancipadas de engajamento, condizentes com o emblema moderno da autonomia, do estar em si no seu absolutamente outro.

Além disso, esta articulação imanente entre a historicidade e os impulsos emancipatórios, que caracteriza a noção hegeliana de normatividade, poderia conter uma visão mais crítica e menos apologética do conceito de progresso, ao menos da forma como ele pode ser apreendido de sua filosofia da história⁴⁶. O pragmatismo

⁴⁵ HONNETH, 2014, p. 821

⁴⁶ "É sabido que a resposta de Hegel a esse desafio é uma filosofia da história cuja tarefa é demonstrar que o processo histórico como um todo pode ser entendido como uma autorrealização progressiva do espírito, que em seus estágios finais traz à tona equivalentes éticos do universalismo moral kantiano." (HONNETH, 2014, p. 822) "Minha principal preocupação [...] não é se Hegel conseguiu apresentar o conteúdo universalista da moralidade kantiana como resultado de um progresso na consciência da liberdade. Isso não nos parecerá mais plausível hoje. Em vez disso, perguntarei se seu modelo padrão de vida ética contém elementos teóricos que nos permitiriam conceber esse tipo de progresso mesmo sem pressupor uma filosofia objetivista da história." (HONNETH, 2014, p. 822) Ou

ético⁴⁷ de Hegel, formulado a partir de sua tese de que a moralidade da autonomia implica necessariamente o conceito de eticidade reflexiva, introduz, na compreensão das normas – e de sua relação a valores e práticas cotidianas⁴⁸ como um processo societário e necessariamente cooperativo –, um elemento inextirpável de historicidade, falibilidade e, por conseguinte, de revisibilidade, posto que profundamente dependente da aptidão das normas vigentes para serem compreendidas como parte da autorrealização dos concernidos⁴⁹.

ainda: "Embora Hegel reconheça e mencione explicitamente esses dois aspectos nos quais a história entra no mundo ético, ele não diz muito a respeito deles em sua apresentação do progresso na história humana. Ele às vezes menciona a luta pelo reconhecimento como um motor de transformações e melhorias históricas, mas em geral ele se baseia na concepção ontológica de uma autorrealização progressiva do espírito avançando independentemente de qualquer esforço deliberado por parte dos agentes humanos. Dado o fracasso desse tipo de teleologia histórica objetivista, a questão hoje é se os elementos de mudança histórica inerentes ao conceito de vida ética de Hegel podem talvez ser suficientes, ou pelo menos nos fornecer algumas pistas, para tornar a ideia de progresso moral na história inteligível sem pressupor a existência de um espírito anônimo que se autorrealiza." (HONNETH, 2014, p. 823)

⁴⁷ "A crítica de Hegel ao formalismo e ao ceticismo ético, sua defesa de um realismo ético com respeito a práticas sociais e sua adesão a uma concepção de ética materialmente enriquecida, são características teóricas que se contrapõem a alguns desenvolvimentos na ética e na metaética contemporânea. Como para Hegel as práticas sociais são para elas fundacionais, deixam-se nele encontrar traços fundamentais de um pragmatismo ético." (Quante, 2004, p.10/11) Quante chega à interessante conclusão de que Hegel apresenta vários paralelos com o modelo de pragmatismo defendido por Putnam, sobretudo no que diz respeito ao "primado do prático sobre o teórico", à "recusa da dicotomia entre normas e valores", ao "falibilismo" na filosofia prática (Quante, 2004, p. 287) e a uma "posição fundamentalmente anticética" (Quante, 2004, p. 280). Dessa leitura inovadora, Quante conclui que "a tese hegeliana acerca da superação da moralidade na eticidade é para ser interpretada não de um ponto de vista da teoria da validade [...], mas da perspectiva de uma teoria da fundamentação. Com outras palavras, trata-se para Hegel não de provar que as pretensões de validade da eticidade devem predominar sobre as pretensões de validade da moralidade, mas antes de mostrar, em primeiro lugar, que toda argumentação moral tem de se apoiar sobre premissas éticas pressupostas." (Quante, 2004, p. 287) Assim, o argumento hegeliano de "superação da moralidade na eticidade" se deixa ler como uma "estratégia pragmatista de fundamentação" (Quante, 2004, p. 293), profundamente vinculada à "fragilidade do espírito objetivo" (Quante, 2004, p. 288-291), à *vulnerabilidade*, portanto, da tessitura intersubjetiva dos nexos do mundo da vida aos quais os sujeitos devem, em qualquer caso, sua orientação prática.

⁴⁸ Sobre esta importante distinção: "[N]ormas e valores se distinguem, primeiro, por sua relação com diferentes tipos de ação: ação guiada por normas ou ação orientada para fins; segundo, por sua pretensão de validade: codificação binária ou gradual; terceiro, por sua obrigatoriedade: absoluta ou relativa; e, quarto, pelos critérios de coerência que os sistemas de normas ou os sistemas de valores devem cumprir." (HABERMAS, 2018, p. 116/117)

⁴⁹ "Um segundo aspecto em que a vida ética se torna dependente de processos históricos emerge da observação, feita anteriormente, de que Hegel considera a ressonância ética ou expressividade das normas como uma pré-condição de sua adoção bem-sucedida na prática ética. Em sua opinião, uma determinada norma socialmente praticada será apropriada por um grupo da maneira exigida apenas se os membros da prática puderem conceber conjuntamente essa norma como desejável para sua autorrealização. Mas as inclinações e disposições individuais mudam com o tempo e, portanto, as normas "éticas" socialmente habitadas podem perder subitamente o poder motivacional que devem aos valores que incorporam. Assim, também neste aspecto há um elemento ineliminável de abertura histórica em toda vida ética. A qualquer momento, regras práticas que até então gozavam de

“Na medida em que os participantes de qualquer forma particular de vida ética concedem uma palavra ao outro no que conta como a realização adequada de uma norma, sua prática compartilhada se torna sujeita a uma certa dinâmica histórica, uma vez que cada membro da coletividade pode criticar as ações de outro ou outros, e pode convidá-los a agir de forma mais adequada. Mesmo que Hegel nem sempre tenha enfrentado as implicações dessa ideia, segue-se que a moral, entendida como a totalidade das normas aceitas de maneira relevante, é caracterizada por um elemento inextirpável de revisibilidade e abertura histórica.”⁵⁰

Assim, seguindo a proposta de Honneth, se pudermos operar por um momento a significativa abstração da relação da teoria da eticidade à envergadura teleológica da noção de história universal⁵¹, talvez sejamos capazes de ampliar o significado da interpretação da sociedade civil como “eticidade perdida em seus extremos”, lançando-a retrospectivamente sobre o “argumento da eticidade”. “Quanto a um ponto que teria muito provavelmente sido surpreendente para o próprio Hegel, “justiça como liberdade”, desde sua época, ampliou-se no sentido de uma crítica da injustiça racial e de gênero.”⁵² Talvez assim se possa contribuir para uma visão menos conservadora de Hegel, de um pensador preso ao próprio provincialismo de alguns de seus enunciados, principalmente aqueles alinhados ao eurocentrismo. Pois, neste caso, teríamos a oportunidade de ler a teoria da eticidade como dimensão que mantém latentes as lutas por reconhecimento. Teríamos assim uma mediação ainda dinâmica entre o ser-reconhecido e a luta por reconhecimento. “Embora a justiça e a liberdade muito raramente tenham estado na frente e no centro da “sucessão inquieta” da história humana, no entanto, como componentes de uma luta conflitante por autocompreensão coletiva e, portanto, por reconhecimento, elas

aceitação intersubjetiva podem deixar de ser seguidas e, conseqüentemente, perder sua validade “objetiva” por não mais refletirem suficientemente os desejos, intenções e fins predominantes em determinada época.” (HONNETH, 2014, p. 822)

⁵⁰ HONNETH, 2014, p. 822

⁵¹ “Será importante apresentar o método de Hegel de uma forma que evite, na medida do possível, mantê-lo refém de sua filosofia do espírito, que dificilmente pode servir como uma premissa aceitável hoje. A doutrina da eticidade em Hegel só será uma opção viável para a filosofia moral se puder ser traduzida em um idioma que não se baseie na pressuposição ontológica de um espírito que se autorrealiza universalmente.” (HONNETH, 2014, p. 818)

⁵² PINKARD, 2017, p.149

emergiram como aquilo acerca do que todas as lutas têm sido travadas."⁵³

A posição de Hegel consiste em afirmar que a moral da autonomia e sua concepção de liberdade como autodeterminação implica uma relação intrínseca entre normas e valores, uma relação que pressupõe, no modo como deveres concretos são gerados, a colaboração dos concernidos em sua alternância de papéis: a obediência à lei e a autoria dela. Este desdobramento intersubjetivo da subjetividade moral kantiana, o qual contém uma articulação mais intrínseca daquelas dimensões ao longo das quais progride a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (o saber ético compartilhado e a razão pura prática), introduz na teoria da ação o componente de uma historicidade aberta, preenchida gradualmente pela renegociação constante das normas quanto à sua aceitabilidade universal e sua prestabilidade como dimensão de autorrealização dos indivíduos⁵⁴.

“Assim concebida, a história de uma esfera ética é um processo de aprendizagem não planejado, mantido em movimento por uma luta por reconhecimento, uma vez que os participantes disputam maneiras específicas de aplicar uma norma institucionalizada de acordo com suas respectivas situações e sensibilidades. Quanto mais essa luta avança – ou seja, quanto mais revisões já foram feitas na prática de uma determinada norma – mais restrito é o espaço dialético que permanece disponível para novas objeções e queixas. Dessa forma, a história de uma esfera ética pode ser pensada como um processo conflitante pelo qual um certo excedente de validade inicialmente inerente a toda norma ética é gradualmente despojado.”⁵⁵

Esta leitura do argumento de Hegel sobre a necessária implicação da eticidade no conceito moral de autonomia torna mais horizontal, no âmbito da filosofia social, a relação entre o ser-reconhecido e a luta por reconhecimento, e isso de maneira que revela um componente de historicidade diferente daquilo que nos faz ver a gramática

⁵³ PINKARD, 2017, p. 168

⁵⁴ “Em sua teoria da vida ética, e não em sua filosofia teleológica da história, Hegel argumenta que cada conflito sobre a aplicação de uma norma provoca mudanças nos próprios desejos e inclinações que primeiro deram origem a esse conflito. A própria luta, poderíamos dizer, tem um efeito socializador sobre aqueles que dela participam, na medida em que os obriga a compreender melhor seus próprios motivos e, assim, potencializa a força da individualização.” (HONNETH, 2014, p. 824)

⁵⁵ HONNETH, 2014, p. 824

teleológica da história universal, em cujo escopo a institucionalização da liberdade ocorre, por assim dizer, pelas costas dos concernidos. Assim, o argumento hegeliano pela eticidade revela potenciais que podem inclusive exceder as formas específicas por meio das quais a liberdade encontra sua institucionalização na filosofia do espírito objetivo, algo que pode se dar sob a pressão da necessidade de renegociar⁵⁶ deveres e normas concretos em termos de sua aceitabilidade universal e de seu potencial para efetivação das estruturas pulsionais dos concernidos.

“Dessa forma, a história da vida ética poderia ser pensada como uma série de normas institucionalizadas de tal forma que cada norma sucessiva supera as anteriores em sua capacidade ética e em sua acomodação do bem. É claro que é verdade que, também nessa visão, os agentes não controlam a evolução histórica de suas várias inclinações e aspirações. Mas pelo menos a história dessas motivações cambiantes seria mediada pela mesma luta por reconhecimento que também impulsiona o progresso moral encontrado nas esferas da vida ética.”⁵⁷

Algumas das principais orientações teóricas da crítica social contemporânea se nutrem da convicção de que a enfática denúncia de opressões no mundo contemporâneo depende de um ponto de vista moral sustentável. Apenas sob este ponto de vista poderíamos decretar como inaceitáveis todas as formas de violência e discriminação. A crítica de Hegel ao ponto de vista moral opera um tipo de apropriação que lhe confere enraizamento e flexibilidade histórica. Ademais, uma leitura do “argumento da eticidade”, em conjunto com a discussão acerca da dimensão negativa da normatividade constitutiva da apresentação hegeliana da sociedade moderna, abre-nos uma perspectiva diferente sobre o problema da historicidade e do progresso, sobretudo se tivermos em vista a orientação

⁵⁶ “Quando essa ideia de um efeito de retroalimentação socializante da luta por reconhecimento é transposta para contextos históricos mais amplos, a implicação pode ser que, no curso de um conflito prolongado sobre a realização adequada de um determinado princípio ético, os motivos das partes desse conflito são transformados a um ponto em que eles não consideram mais a norma relevante como desejável. Devido às pressões de individuação liberadas pela luta, seus objetivos e inclinações e suas concepções do bem teriam mudado a tal ponto que eles não consideram mais a norma costumeira como tendo qualquer valor inteligível.” (HONNETH, 2014, 824)

⁵⁷ HONNETH, 2014, p. 824

fortemente eurocêntrica da filosofia hegeliana da história. Na medida em que no progresso histórico se inserem elementos de falibilidade, possibilidade de revisão e abertura, conectados também às dimensões de aceitabilidade universal das normas e de seu papel na emancipação e autorrealização dos concernidos, podemos estar diante de uma acepção mais experiencial dele. E esta acepção experiencial do progresso, consideravelmente distinta de sua acepção teleológica enfática, parece ser capaz de conservar em si a negatividade necessária para a crítica, do ponto de vista dos concernidos, não apenas de formas de vida opressivas e não-emancipatórias, mas inclusive de visões apologéticas do progresso – em particular de sua orientação eurocêntrica. Talvez seja possível também conectar esta discussão, empreendida a partir da *Filosofia do Direito*, com o modo como Hegel, nas discussões sobre o perdão na *Fenomenologia do Espírito*, pensa a transformação intersubjetivista da concepção kantiana de autonomia em termos de reconhecimento recíproco.

Referências Bibliográficas

ALLEN, A. (2016). *The End of Progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press.

ALLEN, A. and MENDIETA, E. (2018) *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*: The Pennsylvania State University Press.

BARNETT, S. (1998). *Hegel After Derrida*: Routledge

DUDLEY, W. (2009). *Hegel and History*: University of New York Press.

HABERMAS, J. (1989). *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Padiós, I.C.E-U.A.B.

_____. (2002b). "Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams *Kantischen Pragmatismus*". In:

_____. (2018). *A Inclusão do Outro. Estudos de Teoria Política*. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora da Unesp.

HEGEL, G.W.F. (1970). *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1995). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – Terceiro Volume: A Filosofia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses/J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola.

_____. (2022). *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução e Notas: Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34.

HONNETH, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1995). *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (2000). "Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung" in: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2004. "Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel", in: Merker, B. – *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis.

_____. 2007. *Sofrimento de Indeterminação*. São Paulo: Editora Singular/Esfere Pública.

HONNETH, A., KOCH, F. (2014) *The normativity of ethical life. Philosophy & Social Criticism*. 40(8):817-826. doi:10.1177/0191453714541538

HODGSON, P. C. (2012). *Shapes of Freedom. Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective*: Oxford University Press.

LIMA, E. 2020. *The Normative Authority of Social Practices: A Critical Theoretical Reading of Hegel's Introduction to the Philosophy of Right*. *Hegel Bulletin*, 41(2), 271-293. doi:10.1017/hgl.2017.16

McCARNEY, J. (2000). *Hegel on History*. (Routledge philosophy guidebooks): Routledge.

JAEGGI, R., CELIKATES, R. (2017). *Sozialphilosophie: eine Einführung*: C.H. Beck.

PINKARD, T. (2017). *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*. Harvard University Press.

PIPPIN, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2005). *Die Verwirklichung der Freiheit: Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Campus.

TIBEBU, T. (2011). *Hegel and the Third World*: Syracuse University Press.

THIBODEAU, M. (2013). *Hegel and Greek Tragedy*. Lexington Books.

5. O pragmatismo político nas situações de guerra e paz na Filosofia do Direito de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-05>

Gonzalo Tinajeros Arce¹

Resumo

O que pensa Hegel sobre as situações de guerra e paz entre Estados modernos? Como ele clarifica de maneira dialética e especulativa as determinações conceituais que configuram a política internacional dos Estados modernos? Qual o sentido racional e efetivamente real que Hegel dá ao conflito armado entre potências éticas independentes? No presente escrito, analiso e desmembro essas questões centrais para logo desenvolver e apresentar as respostas possivelmente mais firmes e mais próximas da refinada reflexão teórica hegeliana sobre o pragmatismo político, que vigora nas relações internacionais entre Estados soberanos modernos. As situações passageiras ou contingentes entre guerra e paz são para Hegel figurações de "estados dialéticos de assuntos político-militares", que se configuram em distintos modos nos fenômenos do espírito humano ao longo da história universal. Finalmente, neste estudo darei ênfase à moderna visão de *Realpolitik*, que se apresenta no capítulo B. *O Direito estatal externo, da Filosofia do Direito*. Lugar reflexivo onde é tratada a questão político-militar nas *guerras modernas*, tendo ali presente a implementação tecnológica de armas de fogo de longa distância, utilizadas por exércitos profissionalmente treinados e comandados por senhores da guerra, os quais, após a realização das campanhas militares nos campos de batalha, negociarão cenários possíveis para concretar situações de paz.

Palavras-chave: Situações de guerra; Situações de paz; Pragmatismo político; Soberania; Potências éticas.

1. Aproximações aos meios de conexão do pragmatismo político nas situações de guerra e paz

Uma das características principais da filosofia política de Hegel é estudar de maneira relacional as situações políticas de guerra e paz entre os Estados soberanos modernos. Essas situações relacionais, para Hegel, têm de ser analisadas nos seus movimentos dialéticos de configuração racional e também têm de ser levadas a seus termos na vida prática, através da realização de distintas atividades, próprias do

¹ Universidade Federal de Brasília UnB. gonzalo.tinajeros@unb.br

pragmatismo político ou *realismo político*. O pragmatismo, ou realismo, primeiramente deve realizar esforços e ir obtendo experiências sensíveis para poder compreender e descrever com precisão o mundo político tal como ele é, e desprovido de tabus morais, para posteriormente se poder direcionar livremente à produção de atos que gerem de maneiras distintas a complexidade da vida política dentro de uma comunidade humana integrada pelo Estado moderno. Guerra e paz estão ambas conectadas situacionalmente na realidade efetiva da atividade política. Para Hegel, então, as duas situações têm de ser compreendidas e postas na realidade ao longo do devir dialético da efetividade, seguindo as suas próprias determinações lógicas e determinações empíricas da atividade política. As determinações lógicas têm desenvolvimentos dialéticos tanto no âmbito conceitual como também no âmbito empírico, onde a experiência sensível impregna tanto o conteúdo objetivo como o conteúdo subjetivo na realidade efetiva. Assim, as ideias efetivas de guerra e paz fazem conjuntamente e em diferentes situações, o percurso relacional "*lógico-dialético*" da autodeterminação racional no mundo efetivo da história mundial.

Para Hegel, o conhecimento filosófico da política passa por ser um conhecimento de tipo científico racional, capaz de estudar detalhadamente todo o processo de autodeterminação conceitual da *coisa política*, tendo em vista, para isso, a manifestação gradual do conceito na realidade efetiva do seu próprio tempo:

A tarefa da filosofia é conceituar o *que é*, pois o *que é*, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um *filho de seu tempo*; assim a filosofia é também *seu tempo apreendido em pensamentos*. É tão insensato presumir que uma filosofia ultrapasse seu mundo presente quanto presumir que um indivíduo salte além de seu tempo, que salte sobre Rhodes. Se sua teoria de fato está além, se edifica um mundo *tal como ela deve ser*, esse mundo existe mesmo, mas apenas no seu opinar, - um elemento maleável em que se pode imaginar qualquer coisa [...]. Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, com isso, alegrar-se com esse, tal discernimento racional é a *reconciliação* com a efetividade de que a filosofia concede aos que já atingiram alguma vez a exigência interna de *conceituar* [...]"².

² Hegel. *Filosofia do Direito* (Berlim, 25 de junho de 1820). Prefácio. p. 43.

A filosofia para Hegel é a atividade de conceituar o que é a coisa mesma no seu desdobramento dialético de autoconhecimento racional, o qual se realiza no mundo em um tempo concreto e com determinidades precisas. Por isso afirma Hegel: "A filosofia é seu tempo apreendido em pensamentos". A tarefa da filosofia enquanto ciência é reconhecer *a presença da razão espiritualmente ativa no mundo* - metaforicamente falando: "a rosa na cruz do presente"³ - mas empregando uma linguagem propriamente conceitual é: "A *reconciliação da razão com a realidade efetiva mediante a ideia lógica-especulativa que se torna mundo presente*", abolindo-se, dessa forma, a separação entre a razão e a realidade ou pensamento especulativo e pragmatismo para a vida.

Nas distintas investigações hegelianas sobre a guerra⁴ (Πόλεμος), levantam-se considerações polêmicas (Πολέμικας), por exemplo, aquela que coloca a guerra como uma atividade ética extraordinária, essencialmente necessária para preservar o *ethos* nacional⁵ frente à oposição violenta e exterior de outra potência ética ou Estado-nação. Este exemplo, para o exercício filosófico do pensamento, não quer dizer que a realização de guerras internacionais ou promoção da violência extrema⁶

³ Hegel. *Filosofia do Direito* (Berlim, 25 de junho de 1820). Prefácio, p. 43.

⁴ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – II. A Soberania Externa e B. O Direito Estatal Externo. §§ 321 – 340, pp. 296 – 306.

⁵ Hegel nas suas *Lições da Filosofia do Direito* dos anos (1817/1818), fala da concepção de *Ethos nacional* como forma comportamental dos cidadãos de um Estado particular, que nas situações contingentes (*der Zufälligkeit*) de guerra internacional se opõem como um corpo frente a outro corpo que também possui um *ethos* nacional: "das gegenseitige Verhalten überhaupt auf den Sitten der Nation". Tendo cada corpo dos povos discordantes, possibilidades de preservar mediante a violência (*der Gewalt*) a sua independência nacional: "Übrigens wird im Kriege auch die Selbständigkeit eines Volkes der Zufälligkeit ausgesetzt". Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (1817/1818). - Nachschrift Wannenmann. § 163, p. 216.

⁶ Jorge Dotti, no seu artigo: *Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporanea* [Anuario Filosófico XL/1 (2007) pp. 69-107], toma ao pensamento hegeliano sobre a guerra como sendo um pensamento belicista, continuador das linhas reflexivas de Hobbes sobre o estado de natureza e a violência extrema (pp. 95-97). Do mesmo modo, coloca ao pensamento hegeliano como precursor (p. 93) do "*Ius Publicum Europaeum*" e fundador dos conceitos políticos de Carl Schmitt. Dotti posiciona a Hegel como um pensador político do belicismo moderno, que nas suas reflexões embora ditas no artigo como incipientes, elas não conseguiram realmente ir no fundo da questão criando uma verdadeira *Gestalt* da Guerra, o que lhe tivesse permitido a Hegel apresentar fundamentos para estruturar uma sólida *Phänomenologie des Krieges* (p. 106). Nós pensamos diferente de Dotti, porque como se vê no presente capítulo, Hegel "*sim*" tem uma teoria elaborada sobre as situações de guerra e paz, a qual apresenta traços originais nas suas determinações políticas, e pertence ao espírito desdobrado do sistema da eticidade (*die Sittlichkeit*). Além disso, o pensamento político hegeliano se distingue claramente e em muitos aspectos relevantes do pensamento político de Carl Schmitt, especialmente em tópicos sensíveis como os das liberdades –individual e substancial-, e da violência extrema com a extinção física e moral do inimigo político. Algo próprio das reflexões de C. Schmitt,

sejam coisas predeterminadas e absolutamente necessárias. Ao contrário, o âmago da questão é pensar se é possível de alguma maneira ou é mesmo impossível suprimir a guerra das relações internacionais. Dito de outra forma, se a condição de paz é capaz de superar completamente o conflito extremo da guerra na história mundial, transcendendo os limites da violência armada e da desconfiança diplomática entre Estados soberanos modernos.

Acentuando nosso olhar no *pragmatismo ou realismo político* nas relações internacionais, Hegel produziu profundas reflexões sobre as situações extraordinárias de guerra, uma vez que as considerou como sendo momentos necessários da história mundial da vida ética⁷, que os seres humanos experimentaram direta ou indiretamente, pois ela é infelizmente real, sensível e arrasadora da vida humana, motivos pelos quais a compreensão *filosófica da guerra* torna-se absolutamente necessária e tem de ser feita empregando um olhar realista e racionalista, já que conflitos armados existem e se tornam presentes nas distintas relações internacionais entre *Potências éticas* ou *Estados soberanos*, e cabe aos filósofos políticos estudar cuidadosamente as determinações dialéticas das situações relacionais de guerra e paz.

A guerra internacional é, para Hegel, um assunto de extrema prioridade para a segurança de um Estado-nação moderno. Nela, os fundamentos dialéticos da vontade substancial⁸ na Liberdade de um povo nacional: 1) Soberania "*Souveränität*", 2) Independência "*Unabhängigkeit*", 3) Autonomia "*Selbständigkeit*"; encontram-se em situação de risco iminente, pelo qual um Governo livre (configurado segundo os fundamentos de uma *constituição orgânica racional*⁹) tem a necessidade de tomar decisões oportunas e pôr em marcha distintas estratégias políticas e militares concretas, que sejam capazes de preservar com eficiência o espírito do povo¹⁰: a) A *ordem constitucional* emanada do espírito do povo contém dentro de si tanto as

porém não de Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – B. O Direito Estatal Externo. §§ 338-339, p. 305.

⁷ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – II. A Soberania Externa. § 324, pp. 297 – 299.

⁸ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – Terceira Secção: O Estado. §§ 257- 260, pp. 229 – 236.

⁹ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – A. O Direito Estatal interno. – I. Constituição Interna Para Si. §§ 265 – 320, pp. 239 – 296.

¹⁰ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821).- I. Constituição Interna Para Si. § 274, pp. 259 – 260.

instituições públicas da sociedade civil burguesa¹¹ como as instituições e as leis estatais –universais¹²–; b) As *liberdades individuais* das pessoas em geral e dos cidadãos membros de um Estado moderno devem ser elas diligentemente precauteladas nas guerras¹³, servindo-se os Estados para atingir esta finalidade dos fundamentos jurídicos do *Direito internacional das Gentes “Völkerrecht”*, direito que estipula limites claros ao uso da violência nos conflitos internacionais, restringido a utilização de distintos tipos de armas dirigidas *contra a vida privada dos civis*, das suas *famílias* e das suas *instituições essenciais* privadas e comunitárias (hospitais, escolas, refúgios, sítios sagrados, mercados para o subministro de alimentos e água), a fim de limitar que se cometam crimes de guerra e crimes contra a humanidade; c) *O comando hierárquico militar* no estado de guerra tem que operar prontamente com todas as condições logísticas para procurar a supervivência do povo. Este comando tem, no seu topo decisório ao poder soberano do Príncipe, autoridade que define em última instância as questões essenciais da guerra e paz¹⁴. Acompanham as decisões do poder soberano o alto-comando militar, conformado pelos conselheiros-estratégicos e mais próximos do Príncipe, que, no âmbito

¹¹ Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). Vejam-se especialmente da tradução espanhola com adendos, o § 287 e o adendo § 290. Parágrafos onde os poderes públicos da sociedade civil burguesa, Judiciário e Policial, são subsumidos “*Subsumtion*” funcionalmente dentro do poder Governamental do Estado, isto é, que os poderes Judiciário e Policial conservam as suas atribuições autonómicas na esfera ética da sociedade civil, mas também eles tem que coordenar suas outras funções diretamente com o poder Governamental, principalmente as que se referem às políticas públicas do Estado, onde estão definidas constitucionalmente em uma hierarquia funcional a partir de uma pasta Ministerial: “El punto central respecto del Poder Gubernativo es la división de las tareas. Ésta se relaciona con el tránsito de lo universal a lo particular e individual, y las tareas deben dividirse según sus diferentes ramas. Lo difícil es que se vuelvan a encontrar por arriba y por abajo. Porque los poderes de Policía y Judicial, por ejemplo, toman distintas direcciones, pero en cualquier asunto se encuentran nuevamente. La salida que aquí se aplica consiste con frecuencia en nombrar un Canciller, un primer Ministro y Ministros Consejeros, para simplificar la conducción superior. De esta manera, todo puede surgir al mismo tiempo de arriba, del Poder Ministerial, con lo que las tareas están centralizadas”. Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – b) El poder Gubernativo. Agregado § 290, pp. 271- 272.

¹² Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – I. Constituição Interna Para Si. § 272, pp. 253 – 255.

¹³ “[...] de modo que na guerra mesma, a guerra é determinada como algo que deve ser passageiro. Com isso, ela contém a determinação do direito dos povos de que nela a possibilidade de paz seja preservada, assim, por exemplo, os embaixadores sejam respeitados e, em geral, que ela não seja conduzida contra as instituições internas e a vida familiar e privada pacífica, contra as pessoas privadas”. Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – B. O Direito Estatal Externo. § 338, p. 305. [Sublinhado nosso].

¹⁴ “Por isso sua relação com outros [Estados] recai no *poder do príncipe*, ao qual, por causa disso, compete imediata e unicamente comandar a força armada, manter as relações com os outros Estados mediante embaixadores etc., decidir a guerra e a paz e outros tratados”. Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – II. A Soberania Externa. § 329, p. 301.

institucional do Estado hegeliano, são os membros do poder governamental, porque eles estão adscritos ao estamento da valentia "*der Stand der Tapferkeit*"¹⁵ e constituem um Ministério de assuntos especiais¹⁶ nas situações de guerra que experimenta um determinado Estado na história mundial¹⁷. Dependente do Ministério especial da Guerra ou da Defesa, encontram-se tanto a armada nacional conformada pelos "*Oficiais de carreira*" como também pelos reservistas da nação "*national militia*", integrada massivamente esta última pelo povo recrutado mediante o serviço militar obrigatório¹⁸, além dos mercenários de guerra, através de normas excepcionais para recrutar combatentes; d) Os *canais diplomáticos* devem permanecer abertos em razão do Estado necessitar manter latentes as *possibilidades de negociações políticas, militares, e comerciais*, para assim resolver de *distintos modos* os conflitos internacionais. É função do máximo representante de um Estado comandar as relações diplomáticas com os outros Estados; decidir soberanamente quando fazer a guerra, quando costurar a paz¹⁹, quando assinar tratados; respeitar o acordado ou violar o pactuado, dependendo exclusivamente da decisão soberana do Príncipe hegeliano²⁰. Finalmente, designar os altos representantes da política internacional, chanceler²¹ e embaixadores²².

¹⁵ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – II. A Soberania Externa. §§ 325-328, pp. 299 - 301.

¹⁶ Hegel. *Principios de la Filosofía do Direito* (1820/1821). – b) El poder Gubernativo. Agregado § 290, pp. 271 - 272.

¹⁷ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – B. O Direito Estatal externo, e, C. A História Mundial. §§ 340-341, pp. 305 - 306.

¹⁸ Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – II. La Soberania Exterior. § 326 y agregado § 299, pp. 277 - 297.

¹⁹ Decisão final sobre guerra e paz é atribuição soberana e imediata do poder do príncipe, quem mantém aberta as relações diplomáticas via embaixadores com os outros Estados soberanos. Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – II. A Soberania Externa. § 329, p. 301.

²⁰ "O Estado tem sua orientação para fora pelo fato de que ele é um sujeito individual. Por isso sua relação com outros [Estados] recai no *poder do príncipe*, ao qual, por causa disso, compete imediata e unicamente comandar a força armada, manter as relações com os outros Estados mediante embaixadores etc., decidir a guerra e a paz e outros tratados". Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – II. A Soberania Externa. § 329, p. 301.

²¹ Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820/1821), agregado § 290, pp. 271 - 272.

²² No parágrafo 338 da *Filosofia do Direito*, Hegel reconhece a máxima relevância dos costumes jurídicos do *Ius Gentium* nas relações diplomáticas modernas, fundamentadas em: - O respeito contínuo das Embaixadas, considerando-as como espaços soberanos para produzir a conciliação da paz internacional mediante acordos e tratados; - A proteção ou salvaguarda das vidas da população civil –não combatente- nas situações de guerra; - O respeito da integridade física e operacional das instituições privadas da sociedade civil burguesa –hospitais, escolas, refúgios, sítios sagrados, etc.,-; - E finalmente (parágrafo § 339 da *Filosofia do Direito*), possibilitar em todo momento a troca de prisioneiros de guerra, princípio que repousa *nos costumes de guerra* e nas convenções de guerra. O direito internacional põe claramente os limites do uso da força nas situações de guerra, *abrindo assim*

Visualizando estes quatro grandes eixos da ideia hegeliana de guerra, observemos a continuação como é que funciona o poder/violência (*Der Gewalt*) de maneira pragmática ao interior da constituição política do Estado.

2. A formação do espírito da constituição política hegeliana através das guerras napoleônicas e da libertação da Alemanha

A ordem constitucional que configura as determinações do Estado moderno, é conceituada na *Filosofia do Direito* no subtítulo: "A Constituição interna para si"²³. Essa configuração política que se move animicamente pelo *espírito do povo*²⁴, espírito que se funda e emerge na energia política comunitária compartilhada pelos membros de um Estado particular, que tem nos seus cidadãos o presente político de toda a nação, e que é sensível de maneira imediata nos costumes²⁵ de um povo, produzidos e reproduzidos no dia a dia pela comunidade política. Este espírito comunitário manifesta-se de modo mediato, através da realização de trabalhos éticos altamente complexos em prol dos interesses particulares e interesses substanciais²⁶ para todos os membros do Estado, produzidos qualitativamente de maneiras autoconscientes mediante disposições espirituais (*die politische Gesinnung*)²⁷ para a vida política.

cenários possíveis de paz ao restringir as possibilidades para perpetrar crimes de guerra e crimes contra a humanidade. Abismos que produzem as situações de guerra e que podem inviabilizar claramente as distintas negociações para gerar situações de paz. Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – B. O Direito Estatal Externo. §§ 338-339, p. 305.

²³ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – I. Constituição Interna Para Si. §§ 272-320, pp. 253 – 296.

²⁴ "Visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei *compenetrando todas as suas relações*, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição". Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – I. Constituição Interna Para Si. § 274, pp. 259 – 260.

²⁵ "Mas, na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles – como *costume*, - o *hábito* deles como uma *segunda natureza*, que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e são a alma, a significação e a efetividade que penetram seu ser-aí, o *espírito vivo* e presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito.". Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – Terceira parte: A Eiticidade. § 151, pp. 171 - 172.

²⁶ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – A. O Direito Estatal Interno. § 268, p. 240.

²⁷ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – A. O Direito Estatal Interno. §§ 268 – 269, pp. 240 – 241.

A constituição política do Estado é uma Lei de caráter universal, diferenciada especialmente em direitos e obrigações²⁸. Ditas distinções jurídicas que têm de ser cumpridas pelos cidadãos para efetuar a liberdade concreta dentro dos limites da jurisdição do Estado, isto é, poder fazê-las efetivas no círculo de necessidade ética²⁹. A constituição política é também a organização institucional dos poderes autônomos do Estado, que nos seus processos de interdependência e diferenciação, vão produzir as políticas públicas de um Estado moderno, fundamentado nos princípios das liberdades particulares e substanciais³⁰.

No âmbito histórico germânico, um processo conturbado da formação da constituição política moderna da Alemanha, vivenciada intensamente por Hegel no início do século XIX, principalmente experimentada e refletida em cenários de guerra com as invasões militares napoleônicas, perpetrando terríveis derrotas ao exército prussiano nas famosas batalhas de Austerlitz e Iena. O rei da Prússia, Friedrich Wilhelm III, montou por causa disso, de maneira emergencial, um novo governo com jovens políticos e militares talentosos, que serão logo depois conhecidos como os reformadores prussianos³¹. Eles substituíram os membros do antigo gabinete ministerial e ao alto-comando militar prussiano, assentado até esse tempo no estamento social dos *Junker*.

Os jovens reformadores eram homens com ideias inovadoras sobre política, economia, defesa militar, direito e cultura. Essas ideias não faziam parte dos fundamentos tradicionais do antigo regime feudal-estatal, porém, já integravam os *valores cotidianos* da vida da sociedade civil burguesa alemã, especialmente nas suas relações econômicas, industriais, comerciais e laborais.

²⁸ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). - A. O Direito Estatal Interno. § 261, pp. 236 – 238.

²⁹ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – Terceira Parte: A Eiticidade. § 148, p. 169.

³⁰ Para um estudo pormenorizado sobre o desenvolvimento da teoria hegeliana da diferenciação dos poderes do Estado expressados nos silogismos da necessidade política, veja-se: Tinajeros Arce, G. *Lógica y Política en Hegel – Silogismos y poderes*. 2017, pp. 56 - 83.

³¹ O soberano prussiano que confiava na capacidade militar dos reformadores para recuperar a independência da nação, mas não era partidário das reformas políticas, econômicas e sociais, que propunham estes pela guinada liberal do seu projeto reformador: “[...] el emperador alemán, acorralado por Napoleón y por la urgencia de una reorganización estatal, debió ceder ante estos hombres llenos de ideas e iniciativas, pese a no compartir sus concepciones [...] Cuando el emperador alemán llama a los reformadores para capitanear las transformaciones que se hacían necesarias, no toma esa actitud como simpatía personal, sino como necesidad política”. Rosenfield Denis. *¿Cuál libertad? Hegel y los reformadores prusianos*. Revista Deus Mortalis, nº 5, 2006. Páginas 125 y 128.

Os reformadores prussianos dividiram, entre 1807 e 1815, as suas campanhas político-militares em duas frentes:

1) A primeira frente foi dirigida estrategicamente para *liberar* a Alemanha da dominação francesa nos campos de batalha e, para isso, os generais Scharnhorst, Gneisenau, Blücher (*Junker*), Schuckmann, Grolman, Tredemann e Clausewitz elaboraram uma estratégia completa de estado-maior, a fim de reorganizar toda a estrutura da armada prussiana que havia sido derrotada militarmente pela *grand arméé* francesa. Para atingir esse ambicioso objetivo, a reforma deu-se a partir da *formação "Bildung"* de um exército profissional permanente, preparado dentro da instituição militar: *Altos Estudos de Guerra*, onde os Oficiais formaram-se nas disciplinas de: 1) matemáticas, 2) táticas, 3) estratégias, 4) artilharia, 5) geografia militar, 6) física, 7) química, 8) adestramento da cavalaria, 9) administração em tempos de guerra. As promoções eram periódicas e dependiam dos desenvolvimentos particulares nas provas de formação profissional, que estritamente respondiam ao mérito acadêmico e principalmente à valentia apresentada nos distintos campos de batalha. Em último termo, os Oficiais eram chamados pelo Alto Comando para ascender ao estamento classificado como "*Selekta*"; estamento ou classe que era recrutada diretamente para o *Staff General* do Estado.

Hegel, na sua *Filosofia do Direito* (1820/1821) preservará na ideia de Soberania estatal externa, o estamento militar, seguindo o modelo da *Kriegsakademie*. Nos parágrafos §§ 324-329, Hegel tomará uma postura lógica-política, argumentando dialeticamente por um lado, a necessidade estatal de possuir um exército profissional permanente, integrado por oficiais de carreira. Por outro lado, o exército necessita apoiar-se se em uma reserva militar, serviço obrigatório e temporário para todos os cidadãos - uma espécie de "*Landwehr - national militia*", e que seguirá estritamente um comando hierárquico militar em cujo topo decisório situa-se o soberano. Esse soberano, como autoridade suprema, realizará as escolhas estratégicas quando necessário e definirá quando e como se deverá comandar a guerra e quando e como pactuar a paz. Estes são os momentos que conformam a estrutura militar do Estado livre proposto por Hegel, e podemos

sintetizá-los claramente nos seguintes argumentos desenvolvidos pelo nosso autor, nos parágrafos §§ 325, 326 e 329, seguindo aqui por razão da sistematização político-militar, a tradução espanhola de Paredes Martín, da *Filosofía do Direito*:

Puesto que el sacrificio por la individualidad del Estado es la relación sustancial de todos y por ello *deber universal (allgemeine Pflicht)*, dicha relación, como el aspecto de la idealidad frente a la realidad del existir particular, se convierte al mismo tiempo en una relación particular y se le dedica un estamento propio, el *estamento de la valentía (der Stand der Tapferkeit)*³²[...] Las contiendas de los Estados entre sí pueden tener por objeto cualquier aspecto *particular* de su relación; para estas contiendas tiene también su destino principal el sector *particular* dedicado a la defensa del Estado. Pero en la medida en que entra en peligro el Estado como tal, su independencia el deber llama a todos los ciudadanos a su defensa (die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Verteidigung auf) [...] Que la fuerza armada del Estado llegue a ser un *ejército permanente* y la determinación para la tarea particular de su defensa se transforme en un estamento, es la misma necesidad por la cual los otros momentos, intereses y asuntos particulares se transforman en un matrimonio, en un estamento industrial, o del Estado³³ [...] el *poder del príncipe*, en virtud de lo cual le compete única e inmediatamente el mando de las fuerzas armadas, mantener las relaciones con otros Estados por medio de embajadores, etc., declarar la guerra, firmar la paz y concluir otros tratados³⁴.

Perante situações de guerra os Estados modernos experimentam riscos profundos de perderem suas liberdades substanciais, isto é, perderem suas *independências nacionais* e capacidades para decidirem politicamente como entidades soberanas. São nas situações de guerra que o agir político-militar se dá forma como obra da liberdade (*die Krieg als die Notwendigkeit zum Werke der*

³² Hegel. *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – II. La soberanía respecto al exterior. §§ 325, 326 e 329, pp. 332 -335.

³³ Hegel. *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – II. La soberanía respecto al exterior. § 326, pp. 332 – 333.

³⁴ Hegel. *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – II. La soberanía respecto al exterior. § 329, pp. 334 -335.

Freiheit)³⁵, nesta obra os cidadãos de um Estado têm a necessidade de *lutar pela conservação das suas liberdades, individuais e substanciais*, sem elas não há possibilidade de ter uma vida ética livre em uma comunidade social e política, segundo o olhar comunitário hegeliano.

A obrigação universal (*allgemeine Pflicht*³⁶) é essencialmente um mandato substancial para todos os indivíduos que integram um Estado livre e que têm que tomar as armas para defender as estruturas éticas de liberdade. Necessita-se que cada membro empunhe as armas no *momento ético da guerra*, realizando grandes sacrifícios (*Aufopferung*³⁷), deixando para trás suas vidas privadas, suas famílias, seus bens, seus trabalhos, e até, dirá Hegel, suas opiniões próprias e seus raciocínios subjetivos (*Abtun des eigenen Meinens und Rasonierens*³⁸). Em situação de guerra, chega a ser suspenso até o direito privado³⁹, que estava consagrado na constituição política interna. Tudo isso em razão de que há, em determinados momentos excepcionais da vida dos Estados, *situações reais de extermínio de comunidades humanas*, circunstâncias extremas que exigem necessariamente combater com armas de fogo para *preservar as vidas frente a aniquilação* nos campos de batalha, onde se escrevem com sangue as páginas da história mundial.

Este tipo de comprometimento total dos cidadãos com o Estado, tal como propõe Hegel na sua *Filosofia do Direito*, tem, no âmbito da *soberania externa*, a finalidade de que o Estado tenha capacidade bélica plena para manter uma guerra, derrotar o inimigo com a maior quantidade de soldados profissionais (estamento da

³⁵ Hegel. *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – II. La soberanía respecto al exterior § 324, pp. 330 -332.

³⁶ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 325. Hegel Werke, 2000. CD-ROM.

³⁷ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 324, 325. Hegel Werke, 2000. CD-ROM.

³⁸ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 328: “[...] gänzlichen Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Rasonierens, so *Abwesenheit* des eigenen Geistes und intensivste und umfassende augenblickliche *Gegenwart* des Geistes und Entschlossenheit, [...]”. No mesmo sentido de **completa subordinação** da consciência subjetiva na guerra à Suprema autonomia da consciência Para si do Soberano, a encontramos no (§ 324) que ainda mais, engloba os sacrifícios da vida mesma mediante oferendas externas das propriedades objetivas e oferendas internas das opiniões subjetivas dos indivíduos: “Dies Verhältnis und die Anerkennung desselben ist daher ihre substantielle Pflicht - die Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigentums und Lebens, ohnehin ihres Meinens und alles dessen, was von selbst in dem Umfange des Lebens begriffen ist, diese substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souveränität des Staats zu erhalten”. Hegel Werke, 2000. CD-ROM. [Sublinhado nosso].

³⁹ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 323: “[...] die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, [...]”. Hegel Werke, 2000. CD-ROM.

valentia) para distribuí-los com uma logística adequada nas diferentes frentes de batalhas. Entretanto, esse argumento hegeliano de *Realpolitik* ou *pragmatismo político*, contém um *paradoxo perigosíssimo* que afetaria muito provavelmente a todas as outras determinações da ideia de liberdade (opinião, raciocínios, vida, bens, trabalho, etc.). Há nesse argumento de *Realpolitik* um aspecto que outorga um *poder absoluto*⁴⁰ à *substância ética em detrimento dos seus indivíduos*, situando-os simplesmente como sendo seus acidentes⁴¹ dentro do círculo da necessidade ética. Mesmo que uma das finalidades da substância ética seja o de conservar as liberdades individuais, porém, por outro lado, elas ficam temporariamente *suspensas* e passam a ser internamente vigiadas pelo Poder da Polícia⁴² nos períodos de Guerra, que podem ser longos ou curtos dependendo da situação. Abre-se um *risco extremo* em tempos de guerra de que o *abuso de poder* se instaure com violência brutal, e o Governo chegue a tornar-se na lei abstrata em detrimento da vida dos cidadãos. As situações de guerra abrem espaços para a excepcionalidade do direito e dos exercícios irrestritos das liberdades. A guerra por isso deve ser transitória, segundo Hegel, porque há um risco iminente de que se percam as liberdades no estado de violência extrema. Os custos seriam muito altos para as populações civis envolvidas indiretamente no conflito armado.

O espírito efetivo do patriotismo contém três elementos que se diferenciam entre si e também se articulam como um só espírito para realizar a defesa coordenada e plena do Estado:

O **primeiro** destes elementos constitui a base substancial da defesa física de toda nação. Este elemento é o estamento da valentia, o qual é composto por militares formados em academias especializadas, onde aprendem e defendem corporalmente

⁴⁰ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 323: “[...] - die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum Dasein und Bewußtsein bringt”. Hegel Werke, 2000. CD-ROM.

⁴¹ Hegel. *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – Tercera parte: la Eticidad. § 145, p. 174: “[...] la esfera de la necesidad cuyos momentos son los *poderes éticos* que rigen la vida de los individuos y en éstos, en cuanto accidentes suyos, tienen su representación, su figura fenoménica y su realidad efectiva”.

⁴² Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – a) El poder de policía. § agregado 234, p. 215: “En épocas de guerra, por ejemplo, deben considerarse perjudiciales muchas acciones que no lo son en circunstancias normales. Por este aspecto de accidentalidad y personalidad arbitraria el Poder de Policía tiene algo *odioso*”. Traducción de Juan Luís Verma. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

os valores éticos do patriotismo, que tem como seu conteúdo (*Gehalt*) e fim último-absoluto (*absoluten Endzweck*) a integridade completa da soberania do Estado-nação. Os Oficiais de carreira experimentam nas suas vidas (em carne própria) distintos tipos de sacrifícios necessários nos campos de batalha (físicos, morais e intelectuais, etc.), para que a virtude da valentia⁴³ possa realizar ações conscientes dos agentes combatentes juntos às *mediações* da vida particular dos sujeitos com a realidade substancial – universal do ethos público. É dessa maneira que o primeiro elemento do espírito do patriotismo apresenta-se no subtítulo da *Soberania externa* na figura do Exército Permanente⁴⁴ do Estado racional hegeliano, organizado como um *corpo material vivo* que é conformado por um estamento particular – militar, o qual cumpre uma função universal de sacrifício físico e ético nos campos de batalha. Esse sacrifício tem como finalidade lutar pela conservação da idealidade da soberania do Estado moderno, preservando a constituição política com a distribuição orgânica dos poderes públicos, a fim de que possam continuar trabalhando para garantir a liberdade do espírito do povo, de maneira diferenciada e coordenadas, apesar do estado de guerra:

Der Militärstand ist der Stand der Allgemeinheit, dem die Verteidigung des Staates zukommt und der die Pflicht hat, die Idealität an sich selbst zur Existenz zu bringen, das heißt sich aufzuopfern [...] Die wahre Tapferkeit gebildeter Völker ist das Bereitsein zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur eines unter vielen ausmacht⁴⁵.

Contudo, o sacrifício do estamento da valentia não é mais aquele que realizavam os heróis militares dos exércitos antigos, onde as façanhas eram feitas por grandes individualidades, que marcavam desde o início o destino da guerra – a exemplo de Aquiles, Agamenon, Eteocles, Péricles, Temístocles, Alexandre, Júlio

⁴³ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 328: “Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der *Souveränität* des Staates; - die *Wirklichkeit* dieses Endzwecks als Werk der Tapferkeit hat das Hingeben der persönlichen Wirklichkeit zu ihrer Vermittlung”. FD (§ 328). Hegel Werke, 2000. CD-ROM.

⁴⁴ Hegel. *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – II. La soberanía respecto al exterior. § 326, pp. 332 – 333.

⁴⁵ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts - Zusatz* § 327. Hegel Werke, 2000. CD-ROM.

César, Mario, Scipione, etc., os quais sacrificaram suas vidas ordinárias para obter uma honra extraordinária e indelével, cultuada nos tablinos das casas nobres como sendo os deuses protetores da casa, os Penates. De outro modo, o estamento da *valentia moderna* que Hegel conceitua na sua *Filosofia do Direito* também não se corresponde com o estamento da *valentia medieval* - senhorial dos cavaleiros nobres e dignos⁴⁶ da fé cristã, ou dos seus príncipes temporais – a exemplo de Teodósio, Carlomagno, Carlos V, Felipe II, etc., os quais, pela honra religiosa, incursionavam em campanhas militares para conquistar novos territórios que eram governados por senhores infiéis, a fim de impor-lhes (mediante o *Ius Gentium* e o *Iustum Bellum*) valores civilizatórios da conquista Cristiana e greco-latina. Porém, longe desses dois tipos de sacrifícios heroicos, o estado da *valentia moderna*, seguindo a Hegel, não será mais uma virtude individual de um agente beligerante, e sim *será uma disposição político-militar para o espírito objetivo*, a fim de cumprir adequadamente o serviço de defender obrigatoriamente a integridade do Estado, o qual vai além do mero caráter de uma individualidade valente, seja heroica antiga ou cavalheiresca medieval, porque a *moderna valentia* é principalmente um objeto universal de sacrifício ético de todos os membros livres do Estado que interagem como sendo completamente o espírito de um povo. Essa nova *valentia objetiva*, obrigatória, virtuosa e espiritual do período moderno está presente nos conflitos bélicos modernos, passando então de ser uma virtude da destreza individual⁴⁷ para tornar-se em uma responsabilidade *obrigatória objetiva e universal* na qual os *novos combatentes enfrentam-se audaciosamente à longa distância* com armas de fogo e

⁴⁶ "España y Portugal habían tenido el noble espíritu de la caballería, de una caballería conquistadora. Más esta caballería salió de sí, hacia América y África, en lugar de volverse sobre sí, en su intimidad. Los españoles son el pueblo del honor, de la dignidad personal individual y, por tanto, de la gravedad de lo individual. Este es su carácter principal. Pero en él no hay un verdadero contenido; pues ponen la dignidad en el nacimiento y en la patria, no es la razón. Su caballerosidad ha descendido así hasta convertirse en un honor inerte, que es bien conocido: la grandeza hispánica". Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal – a) Las monarquías y el sistema de los Estados europeos*. 1982, p. 676.

⁴⁷ "¿Cuántas veces los guerreros no murieron en aras del deber y la patria? Pero no hay que admirar en eso la valentía, el espíritu elevado y el coraje, sino más bien el objeto de su sacrificio, la acción y el resultado, los cuales son únicos en su especie. Todas las restantes batallas tienen un interés más particular; pero la gloria inmortal de los griegos es de estricta justicia a causa de la excelencia de lo que fue puesto a salvo. En la historia universal quien debe decidir acerca de la gloria no es la valentía formal ni lo que llamamos el mérito, sino el valor de la cosa en cuestión". Hegel. *Lecciones de la filosofía de la historia – Las guerras con los persas*. 2010, p. 582.

precisão. Esses novos confrontos não são realizados em função da honra ou do ódio ao povo adversário, mas sim dirá Hegel, pela obrigação e pelo serviço disciplinado que devem ser realizados pelos cidadãos para salvaguardar a liberdade da vida ética no mundo moderno:

El principio del mundo moderno, el *pensamiento* y lo *universal*, ha dado a la valentía la figura más elevada de que su exteriorización parece ser mecánica y no como la acción de esta persona *particular*, sino sólo como *miembro* de un todo, igualmente ella aparece dirigida no contra personas individuales, sino contra una totalidad hostil en general, y por tanto el coraje personal aparece como no personal. Aquel principio ha inventado, por ello, el *arma de fuego* y no es un invento casual de esta arma lo que ha transformado la figura puramente personal de la valentía en algo más abstracto⁴⁸.

O **segundo** elemento do espírito efetivo do patriotismo reside na valentia que se dispõe a realizar a totalidade do povo, e esta disposição de espírito vem a ser **a convicção** de realizar a obrigação universal, combater com coragem e valentia nas guerras, e ao mesmo tempo mostrar pericia suficiente para operar mecanicamente as armas à longa distancia, - "*ein moderner Krieg, der äußerlich und mechanisch zu sein scheint*" -. Isto não porque a valentia moderna seja uma obediência absolutamente cega, inconsciente e servil ao todo, mas porque a nova valentia depende do *aperfeiçoamento das armas de fogo, da logística de deslocamento mecânico de tropas*, e de táticas calculadas por meio da física e da matemática, muito diferentes das táticas extremamente criativas do heroísmo disciplinado⁴⁹ -

⁴⁸ Hegel. *Líneas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – II. La soberanía respecto al exterior. § 328, p. 334.

⁴⁹ Hegel, grande conhecedor da história das estratégias e das táticas militares escreve sobre o antigo exército romano o seguinte: "La disciplina de los romanos y su arte de la guerra les ayudaron a vencer. La estrategia romana tiene algunas peculiaridades frente a la griega y la macedónica. Casi todo gran general ha inaugurado una nueva estrategia. Entre los macedonios fue la falange, cuya octava fila llegaba con su pica de hierro hasta la primera. Su fuerza residía en la acción de la masa. El orden romano de batalla actuaba también por la masa; pero estaba a la vez organizado. La legión romana estaba muy dividida, sin dejar de ser una, y este principio es superior a la masa de la falange. Las legiones romanas constituían conjuntos cerrados, pero a la vez interiormente organizados; reunían los dos extremos de la masa y del desmenuzamiento en tropas ligeras; concentrábanse sólidamente y a la vez se desplegaban con facilidad. Arqueros y honderos precedían en el ataque al ejército romano, para dejar después la decisión a la espada". Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal – El Estado romano*. 1982, p. 529.

antigo e medieval. Agora a valentia moderna depende quase exclusivamente dos serviços mecanizados e tecnológicos à disposição dos exércitos que combatem à longa distância sem visualizar-se *vis-à-vis*. A artilharia pesada e o fogo ligeiro mudaram também as estratégias de combate. Contudo, não mudou substancialmente a *disposição de espírito patriótico*, elemento essencial para mobilizar os militares que compõem o Exército permanente e aos reservistas do povo ("*Landwehr -national militia*"), quando a situação de guerra exigir dos reservistas que se alinhem e estejam prontos para defender em bloco corporal e com rigor mecânico a independência do Estado:

Pero en la medida en que entra en peligro el estado como tal, su independencia, el deber llama a todos los ciudadanos a su defensa. Cuando el todo es así transformado en poder y es arrancado de su vida interna en sí hacia el exterior, la guerra defensiva se transforma en guerra de conquista⁵⁰.

É interessante notar dois aspectos que se revelam neste § 326. O primeiro aspecto, recupera a concepção estratégica da defesa do Estado moderno, seguindo as reformas implementadas no exército prussiano por seus contemporâneos, Scharnhorst e Gneisenau. Essas reformas criaram uma reserva nacional "*Landwehr -national militia*" com serviço militar obrigatório para todos os membros do Estado. Da mesma maneira, criaram um Exército permanente e profissionalizado dentro de uma academia de formação especializada para a guerra ("*Kriegsakademie*"). É preciso manter a ordem hierárquica no alto-comando militar e tendo no topo decisório ao Monarca ou Príncipe soberano. Já o segundo aspecto, que é bem chamativo deste parágrafo, é que Hegel pensa estrategicamente a *guerra de conquista* não a partir da tradição escolástica do *Iustum bellum*⁵¹, porém pensado

⁵⁰ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. - § 326: "Insofern aber der Staat als solcher, seine Selbständigkeit, in Gefahr kommt, so ruft die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Verteidigung auf. Wenn so das Ganze zur Macht geworden und aus seinem inneren Leben in sich nach außen gerissen ist, so geht damit der Verteidigungskrieg in Eroberungskrieg über". Hegel Werke, 2000. CD -ROM.

⁵¹ Tradição filosófica da escolástica ibero-americana que tem na América Latina uma ampla recepção dentro do direito indiano, que se debruçou sobre as possibilidades legítimas e racionais de **guerras justas**, nos períodos de conquista dos espanhóis aos distintos povos indígenas. Um dos mais destacados pensadores do período colonial americano foi pela sua originalidade e basamento jurídico, Juan de Solórzano Pereira, quem escreveu sobre a guerra de conquista no *Indiarum Iure* os seguintes argumentos de aquisição: "Nosotros sin embargo, que sólo consideramos justo y legítimo (*iustum et*

estrategicamente na vitória, a partir do “Ato Decisório de Guerra”, que necessariamente tem de acontecer nos *momentos exatos* em que todo o quê é poder armado de uma determinada nação é retirado completamente da sua paz interior para ser levado à atmosfera da guerra exterior. É assim que a guerra tem de ser decidida como a *conquista imperativa do inimigo*, para assim entrar com as armas na história mundial.

A diferença hegeliana entre guerra defensiva e guerra de conquista parece assentar-se na concepção de que a guerra defensiva é realizada para expulsar o invasor com todas as forças que se tem à disposição, a fim de tentar garantir a independência nacional de um Estado moderno. Entretanto, a guerra de conquista é o *passo decisivo* da *invasão armada* maciça, que tem de ser realizada pelo estamento da valentia, especialmente nos batalhões escolhidos pelos altos funcionários do Estado para vencer claramente a guerra, tomando, com as armas, o controle físico violento do Estado inimigo.

O **terceiro e último** elemento do espírito efetivo do patriotismo se encontra na *subjetividade última* (idêntica a si mesma e à vontade substancial⁵²), razão pela qual o poder soberano do Príncipe está no topo e ao longo do espírito envolvente do seu povo, e que, mediante os princípios da constituição política orgânica determina o momento da singularidade da decisão última do Estado. Essa subjetividade do Príncipe também é a totalidade das articulações, mediações e determinações⁵³, que produzem organicamente os três poderes do Estado enquanto configuram

legitimum) lo que desde todos los puntos de vista se sostiene por el derecho, las leyes y la razón (*iudicamus quod iure, legibus et ratione*); de ninguna manera queremos conceder el dominio de este Nuevo Mundo por conquista de guerras sin más (de ellas hemos tratado últimamente), si antes no probamos que se pudieron declarar justa y legítimamente esas guerras a los indios. [...] Sin embargo, podemos y debemos afirmar con razón y con certeza aquella norma jurídica según la cual las guerras han tenido su origen y su aprobación por ley y uso común y natural de todos los pueblos, y para lo que en ellas se captura a los enemigos ceda a favor de los vencedores, es preciso que la norma se entienda de las guerras que son ciertamente justas y legítimas declaradas. Porque en modo alguno el derecho divino, de gentes o civil ha aprobado las guerras injustas y emprendidas por pura violencia (*per solam violentiam*) y ambición contra inocentes sin merecerlo, ni tales guerras pueden crear dominio o poder alguno legítimo antes bien hay que tenerlas por enormes latrocinios e implican la necesidad de restitución, como ampliamente prueban y concluyen todos los teólogos después de Santo Tomás [...]”. Solórzano Pereira J. *Indiarum Iure*. - Lib.II De acquisitione Indiarum – Cap. 6, 48-51. 1999, pp. 197-199.

⁵² Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 320: “der Subjektivität als identisch mit dem substantiellen Willen”. Hegel Werke, 2000. CD-ROM.

⁵³ Veja-se: TINAJEROS ARCE, G. *Lógica e Política em Hegel - Silogismos e poderes*. 2017, pp. 110 e ss.

simultaneamente, a *Idealidade* em si e para si mesma, uma vez que esse Príncipe, necessite exteriorizar-se como vontade substancial de um povo em um *para si* individual excludente (*ausschließend*), obtendo efetividade concreta e individual frente a outros Estados soberanos:

Die Souveränität nach innen (§ 278) ist diese Idealität insofern, als die Momente des Geistes und seiner Wirklichkeit, des Staates, in ihrer *Notwendigkeit entfaltet* sind und als *Glieder* desselben *bestehen*. Aber der Geist, als in der Freiheit *unendlich negative* Beziehung auf sich, ist ebenso wesentlich *Für-sich-Sein*, das den bestehenden Unterschied *in sich aufgenommen hat* und damit ausschließend ist. Der Staat hat in dieser Bestimmung *Individualität*, welche wesentlich als Individuum und im Souverän als wirkliches, unmittelbares Individuum ist (§ 279)⁵⁴.

A figura soberana do Príncipe tem na *efetividade* do espírito do patriotismo o poder supremo para decidir em última instância como preservar da melhor forma possível a integridade física da vida ética do Estado, que em situação de extrema necessidade "Not" interna ou externa de Guerra, recai nas suas mãos (de maneira constitucional) a soberania como conceito simples e imediato. Soberania política traduzida no poder de conservar com as suas decisões públicas ou universais, o funcionamento distributivo (§ 272 FD) das outras instituições e das leis do Estado, para que, assim, a liberdade substancial gerada pelo espírito desse povo particular subsista e não se perca com os desastres próprios das guerras. É confiada na investidura do príncipe a preservação do Estado, pelo qual o monarca contrai uma responsabilidade ética de sacrifício muito relevante à conservação das liberdades do seu povo:

- im *Zustande der Not* aber, es sei innerer oder äußerlicher, ist es die Souveränität, in deren einfachen Begriff der dort in seinen Besonderheiten bestehende Organismus zusammengeht und welcher die Rettung des Staats mit Aufopferung

⁵⁴ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 321. Hegel Werke, 2000. CD-ROM.

dieses sonst Berechtigten anvertraut ist, wo denn jener Idealismus zu seiner eigentümlichen Wirklichkeit kommt (s. unten § 321)⁵⁵.

O conceito simples de soberania externa é determinado essencialmente pelas funções próprias desenvolvidas pelo Príncipe na sua relação com outros soberanos. As relações podem ser tranquilas em tempos de paz e podem ser extremamente tensas e violentas em situações de guerra. Situações diplomáticas oscilantes e contingentes entre Estados soberanos ao longo da história mundial, cenário político-militar onde o estado de natureza é recíproco entre Estados soberanos "*im Naturzustand gegeneinander*" (FD § 333). Estados de coisas políticas nas quais o Príncipe terá de agir para conservar a funcionalidade dos outros órgãos do Estado mantendo a idealidade conceitual racional. Além disso, o Príncipe hegeliano também *terá que agir* no mundo real como sendo politicamente uma individualidade efetiva, capaz de tomar a decisão última e exclusiva enquanto é o poder soberano do seu Estado. De acordo com a constituição política racional hegeliana, compete ao poder do Príncipe: Única e imediatamente o comando das forças armadas; declarar a guerra; concertar a paz; cumprir ou descumprir os Tratados internacionais e demais encargos necessários para o funcionamento das relações diplomáticas com os outros Estados:

Seine Richtung nach außen hat der Staat darin, daß er ein individuelles Subjekt ist. Sein Verhältnis zu anderen fällt daher in die *fürstliche Gewalt*, der es deswegen unmittelbar und allein zukommt, die bewaffnete Macht zu befehligen, die Verhältnisse mit den anderen Staaten durch Gesandte usf. zu unterhalten, Krieg und Frieden und andere Traktate zu schließen⁵⁶.

Com a apresentação desenvolvida neste terceiro e último elemento que configuraria o espírito do patriotismo na concepção política hegeliana sobre as situações contingentes de guerra paz, passo então às conclusões do presente capítulo.

⁵⁵ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 278. Hegel Werke, 2000. CD-ROM.

⁵⁶ Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 329. Hegel Werke, 2000. CD-ROM.

A guisa de conclusão

No presente escrito, fiz a tentativa de desenvolver de maneira sistemática uma interpretação provável e firme sobre a teoria dialética relacional da guerra e da paz na *Filosofia do Direito*, de Hegel. Essa teoria relacional pode tratar com profundidade e sutileza conceitual as situações contingentes de guerra e paz nas relações internacionais entre Estados modernos. Conflitos e resoluções, que para Hegel têm de ser abordados sem tabus e com alto rigor científico político, isto é, de maneira pragmática e dialética, onde os fatos históricos mostram claramente às sociedades modernas a necessidade de refletir e empreender politicamente decisões diversas, para assim poder encarar com ânimo suficiente as situações trágicas nas guerras atuais, e poder gerar situações e cenários possíveis para consertar a paz nos distintos âmbitos mutáveis da história mundial.

Como se nota ao longo deste escrito, Hegel desenvolveu uma sofisticada reflexão filosófica sobre a guerra e a paz, nos capítulos: *II. A Soberania Externa; B. O Direito Estatal Externo; C. A História Mundial, da Filosofia do Direito* (1820/1821), §§ 320-354. Além das reflexões das *Lições da Filosofia do Direito* dos anos (1817/1818), Hegel também tratou nas *Lições sobre a Filosofia da História universal*, **uma muito provável e sutil sistematização das relações orgânicas e mutáveis entre situações de guerra e situações de paz na história mundial**. Embora este trabalho seja muito provavelmente uma primeira aproximação rigorosa a uma sistematização completa sobre o conflito armado na *Filosofia do Direito*, de Hegel, tentei colocar em evidência que nosso autor refletiu amplamente sobre a guerra e a paz na história do mundo moderno, a partir do mundo Germânico (FD § 358 e ss.) do seu tempo. Tais reflexões dialéticas e pragmáticas nos permitem compreender melhor filosoficamente as determinações da guerra moderna, convencional e mecânica com a implementação de armas de fogo à longa distância, e que nos dias de hoje estão se replicando muitas dessas determinações da guerra mecânica, especialmente nos modos brutais de ataques incessantes com altas chances de perpetrar crimes de guerra e crimes contra a humanidade⁵⁷, que estamos observando e vivenciando cotidianamente com

⁵⁷ Apertura da investigação na Corte Penal Internacional: <https://www.icc-cpi.int/ukraine>

a invasão injustificada da Ucrânia no atual conflito armado internacional entre os Estados, da Rússia e da Ucrânia⁵⁸, tendo até aqui por enquanto um amplo suporte militar por parte da Bielorrússia, dos Estados Unidos, e do bloco de países da OTAN (fevereiro - abril de 2022).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADDINTON, Larry. *The patterns of War since Eighteenth century*. U.S.A: Indiana University Press, 1994.

BESSON, Samantha and TASIOULAS, John. *Laws of War*. Published in: *The Philosophy of International Law*. Jeff McMahan (editor). New York: Oxford University Press, 2010.

BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803) Commentaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

BREHM, Maya. *Protecting Civilians from the Effects of Explosive Weapons. An Analysis of International Legal and Policy Standards*. New York and Geneva: United Nations Institute for Disarmament Research, 2012.

BROOKS, Thom. *Hegel on War*. U.K.: University of Newcastle, 2012.

DOTTI, Jorge. *Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporánea*. Buenos Aires: Anuario Filosófico XL/1, 2007. Pp. 69-107.

GRAIG, Gordon. *The Political Influence of the Military – Stein, Scharnhorst, and Reformers*. U.S.A: Yale University Press, 1980.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke. Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Sämtliche Werke*, hg. Hermann Glockner (Jubiläumausgabe). Stuttgart: Frommanns Berlag, 1952.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Edition und Kommentar in 4 Bänden von Karl- Heinz Ilting*. Sttugart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, Günther Hozboog KG. (Frommann-Holzboog), 1973-1974.

⁵⁸ <https://www.understandingwar.org/backgrounder/ukraine-invasion-update-24>

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz, Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen, São Paulo: Loyola; São Leonardo: Unisinos, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Traducción y notas de M. del Carmen Paredes Martín. Madrid: Editorial Gredos, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducción con agregados por Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada editores, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones de la Filosofía de la Historia*. Traducción y notas de Josep Maria Quintana Cabanas. Madrid: Editorial Gredos, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal [1822... 1830]*. Prólogo de José Ortega y Gasset, advertencia de José Gaos, traducido del alemán por José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

KERVÉGAN, Jean-François. *La Philosophie Politique de Hegel comme Épistémologie*. Brasil: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 18, Nº 31, 2021. file:///Users/usuario/Downloads/455-Texto%20do%20artigo-1286-1-10-20220312.pdf

MARMASSE, Gilles. *Force et Fragilité des Normes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

MEINECKE, Friedrich. *The age of German liberation (1795-1815)*. Translated, edited and introduction by Peter Paret. U.S.A: University of California press, 1977.

PERTILLE Pinheiro, José. *O estado racional Hegeliano*. Porto Alegre: Revista Veritas V.56, N. 3 Porto Alegre, set./dez 2011. Pp. 9-25.
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/9782/7311>

ROSENFELD, Denis. *¿Cuál libertad? Hegel y los reformadores prusianos*. Buenos Aires: Revista Deus Mortalis No 5, 2006, p. 117-133.

SOLÓRZANO PEREIRA, Juan. *De Indiarum iure– Liber II: De acquisitione Indiarum*. Madrid: Editora CSIC, 1999.

TINAJEROS ARCE, Gonzalo. *Lógica y política en Hegel. Silogismos y Poderes*. Madrid: Editorial Académica Española, 2017.

TINAJEROS ARCE, Gonzalo. *O pragmatismo político nas situações de guerra e paz na Filosofia do Direito, de Hegel*. BRASIL: Canal da Sociedade Hegel brasileira, <https://youtu.be/BDV111ACutY> 8 - XI – 2021 (29:46 minutos).

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios secretos de guerra*. Traducción de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Editora Gredos, 2009.

6. Rights e law na Grundlinien der Philosophie des Rechts de Hegel¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-06>

Jean-François Kervégan²

Resumo

A palavra alemã *Recht* que aparece no título da *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel é difícil de traduzir para alguns idiomas, como para o inglês. Ela pode significar tanto *right(s)* quanto *law*. A tradução usual de *Recht* como *right* é certamente justificada, mas não deveria implicar uma compreensão da filosofia do espírito objetivo de Hegel como simplesmente baseada em *rights*, no sentido de Ronald Dworkin. Sugiro, primeiramente, uma leitura matizada, retracando a história filosófica dos conceitos de *right* e *law*. Uma análise quantitativa do uso que Hegel faz da palavra *Recht* revela então como ele conscientemente mobiliza toda a gama de seus significados. Proponho então uma abordagem institucional da Filosofia de *law* e *right* de Hegel: *Recht* funciona como um epítome metonímico das instituições jurídicas, sociais e políticas. Regras objetivas, comportamentos e atitudes subjetivos estão interligados nessas instituições. Seria contrário a toda a filosofia de Hegel favorecer unilateralmente o ponto de vista de *rights* sobre *law* (ou sobre os *duties*); portanto, sua teoria do espírito objetivo não é meramente uma "*philosophy of right(s)*".

Introdução

Os tradutores anglófonos da [obra] *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [cujo título será abreviado aqui por *Grundlinien*] se depararam com um problema que não surge para os usuários das línguas românicas: como a palavra *Recht* deveria ter traduzida? De fato, essa palavra pode ser traduzida para o inglês, de acordo com o contexto, como *right* ou *law*. Por exemplo, *das deutsche Recht* será traduzido como *the German law* e *das international Recht* como *the international law*, enquanto *das Eigentumsrecht* e *die Menschenrechte* será traduzido como *the property right* e *the*

¹ Tradução: Ricardo Pereira Tassinari. Nota do tradutor: Como este trabalho realiza uma análise da(s) acepção(ões) do termo alemão *Recht* a partir de acepções dos termos ingleses *right* e *law*, optou-se por mantê-los no original e não os traduzir. Optou-se também por traduzir a partir do texto em inglês do autor as passagens citadas da *Grundlinien*, já que, além de fornecer a localização no texto alemão, faz-se referências a traduções de língua inglesa.

² Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Jean-Francois.Kervegan@univ-paris1.fr

human rights. Em muitos casos, a decisão é baseada em assunções interpretativas. Por exemplo, *Naturrecht* deveria ser traduzida por *natural law* ou por *natural right*? Depende tanto do contexto quanto da própria concepção do que são *natural law* e *natural right*... Os tradutores anglófonos da *Grundlinien* tem optado, de forma unânime, por traduzir *Philosophie des Rechts* como *Philosophy of Right*³. É uma opção que certamente pode ser defendida com bons argumentos. Mas esses tradutores, seguidos pela maioria dos estudiosos de língua inglesa, geralmente tomaram tal opção por autoevidente e sem necessidade de justificativa especial. De forma similar, assumiram que a palavra *law* era a tradução indiscutível de *das Gesetz*, enquanto a língua jurídica inglesa preferencialmente usa outros termos para descrever atos legislativos: tanto na Grã-Bretanha quanto nos Estados Unidos, *law*, no sentido europeu do termo, isto é, atos legislativos parlamentares, são conhecidos como *Acts, Bills* ou *Statutes*. O termo *law* tem um escopo muito mais amplo, uma vez que inclui todas as normas jurídicas, sejam elas de origem parlamentar, administrativa, jurisdicional ou consuetudinária (*common law*): é, portanto, extensionalmente similar ao francês *le droit* ou ao alemão *das Recht*. A tradução de *Rechtsphilosophie* como *philosophy of right*, portanto, implica tacitamente uma compreensão geral da filosofia de *law* de Hegel, em que a noção de *right* subjetivo é a pedra angular dessa filosofia. Em outras palavras, toda a teoria do espírito objetivo (dado que, na *Enciclopédia*, tal é o nome técnico do que a *Grundlinien* chama de *Recht*) seria uma filosofia de *law* (objetivo) porque é uma filosofia de *rights* (subjetivos). Para usar a terminologia de Ronald Dworkin, a filosofia de *law* de Hegel seria baseada em *right* (*right-based*)⁴.

Parece-me que a questão não é tão simples. Podemos ver que Hegel, ciente de sua complexidade semântica, ora enfatiza um sentido da palavra *Recht*, ora outro; ele também às vezes combina vários deles, de acordo com sua estratégia conceitual

³ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*. Traduzido por W. Dyde. Amherst; Nova York: Prometheus Books, 1996 (primeiramente: Londres: G. Bell, 1896); *Outlines of the Philosophy of Right*. Traduzido por T. M. Knox, revisado, editado e introduzido por Stephen Houlgate. Oxford-New York: Oxford University Press, 2008. *Elements of the Philosophy of Right*. Editado por Allen W. Wood, traduzido por H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

⁴ Veja: Ronald Dworkin, *Taking Rights seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, 171p. Dworkin identifica três tipos de teorias políticas: teorias baseada em *right*, baseadas em deveres e baseadas em objetivos.

nessa *Rechtsphilosophie* (uma expressão incomum em sua época) que ele concebe como parte de um sistema filosófico enciclopédico, e que, portanto, é dependente dos princípios desse sistema e seus conceitos nucleares. Por exemplo, quando Hegel escreve: "Cada estágio no desenvolvimento da Idéia de liberdade tem seu *Recht* distinto"⁵, e quando ele afirma que "o sistema de *Recht* é o reino da liberdade efetivada (*actualized*)"⁶, não é óbvio que ele está usando a palavra *Recht* com o mesmo sentido, embora ele sublinhe em ambos os casos a forte ligação entre o conceito de *Recht* e o de liberdade (ao qual Hegel confere um sentido muito particular).

Além disso, as decisões que estamos tomando ao ler ou traduzir a obra de Hegel (ou qualquer outra) obviamente dependem de nossas próprias assunções filosóficas. Utilizando [por exemplo] a oposição usual das duas principais correntes na filosofia de *law*: se eu sou um proponente de *law* natural, não lerei o texto da *Grundlinien* da mesma forma como se eu subscrevesse uma ou outra versão do positivismo jurídico; em ambos os casos, estarei inclinado a interpretar o texto de minha própria perspectiva. Pessoalmente, acredito que seja preferível ir além dessa alternativa *law natural versus positivismo jurídico*, que é frequentemente considerada, por ambos lados, como inevitável. Entender *law* como um arranjo institucional, historicamente variável, e que define conjuntamente as características objetivas do sistema jurídico (*the law*) e os poderes subjetivos (*the rights*) que ele confere aos indivíduos e grupos sociais, pode ser uma forma de superar o conflito entre as duas escolas, unindo as determinações às quais o jusnaturalismo e o juspositivismo dão preferência exclusiva. Minha própria leitura da *Grundlinien* é baseada nessa assunção institucional, com a qual tenho a esperança de poder ajudar a esclarecer a questão da relação entre *law* e *rights* em Hegel. Mas, primeiro, revisarei rapidamente a distinção entre *objektives Recht (law)* e *subjektives Recht (right)*.

⁵ Hegel, *Grundlinien*, § 30 Anm., GW 14-1, p. 46 (*Elements of the Philosophy of Right*, a partir daqui abreviado por *Elements*, p. 59).

⁶ Hegel, *Grundlinien*, § 4, GW 14-1, p. 31 (*Elements*, p. 35).

Law objetivo e rights subjetivos: algumas observações gerais

A distinção lexical entre *subjektives Recht* e *objektives Recht* apareceu na Alemanha, no início do século 19. Por volta de 1830, tornou-se usual, como relatou o estudioso britânico John Austin após visitar diferentes universidades alemãs. Observando que as línguas alemã, francesa e italiana usam a mesma palavra (*Recht*, *droit*, *diritto*) para se referir a duas coisas muito diferentes (ele não mencionou as línguas espanhola e portuguesa), Austin lamenta o uso generalizado das expressões *Recht im subjektiven Sinn* [*Recht no sentido subjetivo*] e *Recht im objektiven Sinn* [*Recht no sentido objetivo*] para denotar o que a língua inglesa chama de *right* e *law*, respectivamente⁷. Considerando, como seguidor de Jeremy Bentham, que "todo *right* legal é fruto de *law* positivo", Austin enfatiza que o vocabulário de *rights* subjetivos apaga a dependência de *rights* em relação a *law*, entendido como uma ordem do soberano⁸. Quer sigamos ou não o imperativismo cru de Austin (que foi fortemente criticado por Herbert Hart⁹), estamos aqui no cerne da questão: a afirmação da existência de *rights* subjetivos, *a fortiori* de *rights* básicos originários (os "*rights* naturais e inalienáveis do homem"), não minam a primazia lógica de *law* e das obrigações legais sobre *rights*? Em todo caso, essa terminologia tornou-se aceita entre os juristas continentais na segunda metade do século 19, em particular, pela escola pandectista alemã, que desenvolve uma interpretação *voluntarista* de *right* subjetivo como uma força de vontade (*Willensmacht*), ou, por outro lado, no *Interessenjurisprudenz*, que concebe *right* subjetivo como um *interesse juridicamente protegido*, segundo a famosa definição de Jhering¹⁰. Seja como for interpretada, a noção de *right* subjetivo é de importância central para a autocompreensão das sociedades pós-revolucionárias e, conseqüentemente, para a teoria jurídica e a filosofia de *law*.

⁷ John Austin, *The Province of Jurisprudence determined* (1832). Cambridge UP, 1995, p. 236-237.

⁸ J. Austin, *The Province of Jurisprudence determined*, p. 231. De sua parte, Bentham escreve: "*Rights* são os frutos de *law*, e de *law* apenas. Não existem *rights* sem *law*, não há *rights* contrários a *law*, não há *rights* anteriores a *law*" (*Pannomial Fragments*, em *The Works of Jeremy Bentham*, editado por J. Bowring, vol. III, p. 212).

⁹ Herber, por L. A. Hart, *The Concept of Law*. 2ª edição, Oxford UP, 1994, p. 18 sq.

¹⁰ Rudolf von Jhering, *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Teil 3. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1865, p. 332.

Essa elevação de *rights* à categoria de conceito jurídico central obviamente não é coincidência. A linguagem jurídica meramente espelhou uma evolução em curso desde o início da era moderna, culminando na *Bill of Rights* [Declaração de Direitos] no final do século 18. Esse conceito está ausente do Direito Romano, em que *jus* define uma capacidade de *actio* jurídica dentro de um quadro normativo definido por *law* tradicional ou pelo édito do pretor, e não prerrogativas dos indivíduos. É, portanto, sem dúvida, um conceito *moderno*; a sua emergência, a partir do final do século 16 em diante (primeiro em Suarez, depois em Grotius e, claro, em Hobbes), anda de mãos dadas com o de *sujeito jurídico*, ele próprio ligado à ideia moderna de subjetividade¹¹. No quadro de uma ampla reorganização do campo jurídico, o conceito de sujeito jurídico (*Rechtssubjekt*) adquire uma posição central que não possuía em suas formas pré-modernas.

A crescente importância de *rights* está unida a certas características estruturais das sociedades modernas, das quais as diferentes Declarações de Direitos (*Bills of Rights*) do final do século 18 foram o resultado e não a origem. Max Weber apontou a conexão entre, por um lado, o desenvolvimento de um sistema jurídico dotando os indivíduos de poderes (*rights*) que são exercíveis independentemente de suas qualidades e *status* social, e, por outro lado, a agência de "duas grandes forças racionalizadoras", que são "a expansão da economia de mercado" e a redução do âmbito de *law corporativo* em favor de *law* do Estado¹². Esse é um paradoxo interessante: a emergência da questão de *rights* caminha de mãos dadas com a formação do Estado soberano moderno, levando a uma crescente submissão dos sujeitos a um poder irresistível. Para dizê-lo em alemão, o *Rechtssubjekt* também é um *Untertan*. Foucault reforçou essenexo que expressa que "desde o início, o Estado foi ambos individualizante e totalitário"¹³.

A desconexão entre *right* e obrigação confere a *rights* uma flexibilidade que permite sua mobilização nos mais diversos contextos. É um dos principais fatores do sucesso político e teórico da questão de *rights*, que também corresponde a

¹¹ Veja: Alain de Libéra, *Archéologie du sujet. 2 : La quête de l'identité*. Paris: Vrin, 2008, p. 69 sq. e 255 sq.

¹² Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1972, p. 419.

¹³ Michel Foucault, "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique", in: Foucault, M., *Dits et écrits*, t. II. Paris: Gallimard (Quarto), 2001, p. 980.

mudanças objetivas na organização social. Retrospectivamente, poder-se-ia dizer que a distinção entre *objektives Recht* e *subjektives Recht* não se destinava apenas a solucionar uma dificuldade lexical. Seu verdadeiro desafio era uma reformulação do campo de *law* com base em *rights subjetivos* (ou *rights humanos* [direitos humanos]), cujo resultado foi uma inversão da bem conhecida fórmula de Bentham: para a consciência contemporânea, *law* é filho de *rights*...

A posição de rights em Hegel e os juristas contemporâneos

Hegel, que tinha um conhecimento apreciável da literatura jurídica de sua época, pode ter descoberto a distinção entre *objektives Recht* e *subjektives Recht*, por exemplo, na obra de Gustav Hugo, o precursor da Escola Histórica do Direito (*law*), contra quem ele vigorosamente polemiza no parágrafo 3 da *Grundlinien*, e quem publica ele mesmo uma revisão devastadora da obra¹⁴. O líder da Escola Histórica do Direito, Friedrich Carl von Savigny, colega de Hegel e poderoso oponente na Universidade de Berlim, define em 1840 *subjektives Recht* como "um poder que a pessoa individual tem". Ele explica: "Chamamos esse poder de *right* da pessoa, significando uma competência (*Befugnis*); alguns o chamam de *right* no sentido subjetivo."¹⁵ Mas ele imediatamente acrescenta que um tal *right* necessita de uma "base mais profunda"; isso se encontra na relação jurídica (*Rechtsverhältnis*) das pessoas dentro de uma instituição jurídica (*Rechtsinstitut*), por exemplo, a propriedade, que tem uma natureza objetiva e cuja significação é o resultado de uma criação coletiva e histórica pelo espírito do povo (*Volksggeist*). Assim, *law* objetivo é "a regra geral que domina *rights* individuais"¹⁶. Em oposição à visão de *law* baseada em *right* que informa as Declarações de Direitos (*Bills of Rights*), Savigny visa uma concepção sistemática focada na noção de *Rechtsinstitut*, em que *rights* têm uma posição derivada, não originária.

Hegel, que está obviamente bem ciente do duplo sentido da palavra *Recht*,

¹⁴ Veja a revisão de Hugo em: Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. Band. 1. Ed. por K.-H. Ilting. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973, p. 377-385 (com a replica de Hegel).

¹⁵ F. C. von Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*. Band 1. Berlin: Veit, 1840, p. 7.

¹⁶ Savigny, *System*, p. 9.

raramente usa as expressões *subjektives Recht* ou *objektives Recht*, ou outras expressões semelhantes. E quando ele o faz, não é da maneira que os juristas passam a usá-las. Assim, o parágrafo 140 da *Grundlinien* menciona “o direito subjetivo (*subjektives Recht*) da autoconsciência”¹⁷; mas esse “direito (*Recht*) da vontade subjetiva” diz respeito apenas à subjetividade moral, e não ao sujeito de *law* (a pessoa jurídica): não é de forma alguma um *subjective right* no sentido jurídico. Além disso, o sujeito, ao exercer o seu *right*, deve ou nunca deveria esquecer que esse *right* está em todo o caso submetido ao “*right* absoluto de objetividade”¹⁸.

Em contraste, Hegel sempre enfatiza o caráter basicamente objetivo de *Recht* abstrato (ou privado): *Law racional (vernünftiges Recht)* é idêntico a *liberdade objetiva* e deve ser cuidadosamente diferenciado de *liberdade formal* e *interesse particular privado*¹⁹. *Law* significa liberdade objetivada em normas e instituições que são resistentes à intrusão de arbitrariedades subjetivas, bem como a várias formas de alienação devido a pressões sociais externas. No entanto, essas normas objetivas, tanto legais quanto morais e éticas, precisam do compromisso da subjetividade, sem a qual ficam sem efetividade [*inactual*]. A questão das respectivas partes de subjetividade e de objetividade na conceituação de Hegel de *Recht* não está, portanto, esgotada: Hegel concebe *law* com base em *rights* ou, inversamente, ele considera *rights* (no sentido jurídico) como um resultado de *law* ou, como diz Bentham, como seu *filho*?

Law e rights em Hegel: uma avaliação quantitativa

Se considerarmos as instâncias da palavra *Recht* e sua família lexical (*rechtlich, gerecht, Unrecht, etc.*) na *Grundlinien*, somos confrontados com três casos: um em que a palavra tem o sentido exclusivo de *right*, um em que indubitavelmente se refere a *law*, e aquele em que os dois sentidos parecem se sobrepor. Listando essas instâncias, é possível identificar, em qualquer caso dado, qual dessas três

¹⁷ Hegel, *Grundlinien*, § 140 Anm., GW 14-1, p.124 (*Elements*, p. 171).

¹⁸ Hegel, *Grundlinien*, § 140 Anm., GW 14-1, p.124 (*Elements*, p. 171).

¹⁹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (a partir daqui abreviado por *Enzyklopädie*), § 544 Anm., GW 20, p. 519.

opções está envolvida.

Um exemplo típico do primeiro e mais frequente caso (cerca de 50% das ocorrências documentadas): "Uma pessoa tem *right* de colocar a sua vontade em qualquer coisa"²⁰. Trata-se obviamente de *right* de propriedade, *right* subjetivo básico da pessoa, na medida em que está investida de capacidade jurídica (§ 36), de "dar-se uma externa *esfera de liberdade*"²¹. Personalidade certamente não é redutível à personalidade jurídica, mas "ser uma pessoa" é, antes de mais nada, ser um titular de *rights*. De um modo geral, quando a palavra *Recht* é usada com um possessivo ou determinante, ou (com algumas exceções) quando é usada no plural, o sentido *subjetivo (right)* tem prioridade. Isso não se refere apenas à esfera de *law* privado, em que *rights* das pessoas e os deveres que elas criam nas transações jurídicas são considerados, mas também às esferas da moralidade e da *Sittlichkeit* [eticidade], da qual uma das diferenças com as duas esferas anteriores é a coincidência (e não a mera complementaridade) de *rights* e deveres:

Portanto, *dever* e *right* coincidem nessa identidade da vontade universal e particular, e, no domínio ético, o ser humano tem *rights* na medida em que tem deveres, e deveres na medida em que tem *rights*.²²

No entanto, teremos que reconsiderar a questão: o vínculo traçado por Hegel entre *Recht* abstrato, personalidade e vontade significa que a concepção de *Recht* de Hegel é baseada em *right*?

Exemplo do segundo caso (cerca de 25% das ocorrências), em que a palavra *Recht* se refere principalmente a *law* no sentido amplo do termo, ou seja, um conjunto mais ou menos sistemático de normas gerais independentes da vontade dos indivíduos: os parágrafos 211 e 212, que asserem a exigência de que seja dada a *Recht* a forma universalizante de *Gesetz*:

²⁰ Hegel, *Grundlinien*, § 44, GW 14-1, p. 57 (*Elements*, p. 75).

²¹ Hegel, *Grundlinien*, § 41, GW 14-1, p. 55 (*Elements*, p. 73).

²² Hegel, *Grundlinien*, § 155, GW 14-1, p. 143 (*Elements*, p. 197).

Quando o que é *law in si* mesmo é *posto* em seu ser-aí objetivo (*Dasein*), i. e. determinado pelo pensamento para a consciência e *conhecido* como o que é *right* (certo) e válido, torna-se *estatuto*; e, por essa determinação, *law* se transforma em *law positivo* em geral. [...] Nessa identidade de *ser in si* e de *ser posto*, só o que é *estatuto* tem força obrigatória como *law*.²³

Nesse excerto, as duas traduções em inglês atualmente em uso traduziram a palavra *Recht* como *right* e a palavra *Gesetz* como *law*. Mas isso levanta problemas que dizem respeito à própria ideia de *Recht* segundo Hegel. Em todo caso, parece-me dificilmente discutível que a equivalência entre *Recht* e *Gesetz* estabelecida nesses dois parágrafos, ou pelo menos a asserção de que *das Recht* é destinada a se tornar *Gesetz*, o que é reforçado pela forte crítica feita no parágrafo 211 da “enorme confusão” da *common law* britânica, implica que a palavra *Recht* aqui tem, antes de tudo, o sentido de um corpo de normas objetivas; *rights subjetivos* estão relacionados apenas na medida em que *law* os estabelece e os protege. Temos aqui uma asserção muito clara da subordinação de *rights* a *law*, entendida como uma ordem normativa objetiva. As traduções para o inglês, que usam a mesma palavra *right* para ambos os sentidos, não captam essa oposição, que obviamente corresponde, na linguagem jurídica, àquela entre *right* e *law*.

Finalmente, em um número significativo de instâncias (cerca de 25%), à palavra *Recht* pode ser dados ambos os sentidos objetivo e subjetivo, por exemplo, no parágrafo 4:

A base de *Recht* é o reino do espírito em geral e sua localização precisa e ponto de partida é a *vontade*, que é *livre*, de modo que a liberdade constitui sua substância e destino (*Bestimmung*) e o sistema de *Recht* é o reino da liberdade efetivada [*actualized*], o mundo do espírito produzido de dentro de si mesmo como uma segunda natureza.²⁴

²³ Hegel, *Grundlinien*, § 211-212, GW 14-1, p. 175 e 177 (*Elements*, p. 241 e 243, modificado).

²⁴ Hegel, *Grundlinien*, § 4, GW 14-1, p. 31 (*Elements*, p. 35).

Nesse parágrafo, a menção à vontade livre como o ponto de partida de *Recht* parece implicar uma primazia da dimensão *subjética*: *das Recht* parece ser antes de tudo meu *right*, na medida em que é um ato de vontade sendo expresso em certas formas. Mas a consideração do "sistema de *Recht*" e sua qualificação como uma segunda natureza do espírito também envolve uma compreensão *objetiva* de *Recht* como um sistema de normas cuja quase-naturalidade atesta sua independência da subjetividade dos agentes jurídicos. Aqui, como em muitos outros casos, *das Recht* denota um conjunto complexo de regulações e poderes cuja articulação deve ser considerada, acima da terminologia e suas ambiguidades. Efetivamente, a menção da vontade sugere que o sentido *subjético* está em jogo aqui: Hegel, em suma, oporia *meu right*, ou minha reivindicação de *right*, ao(s) *right(s)* da pessoa em geral. Essa interpretação é bastante plausível. Mas não devemos esquecer que, para Hegel, a vontade que está na base de *Recht* não se reduz à vontade subjética, à do indivíduo único ou de cada indivíduo: é uma *vontade totalmente objetiva*, que tende à universalidade, e se separa do que pode conter de arbitrariedade.²⁵

O que aprendemos com essa rápida análise não é, de fato, muito surpreendente: Hegel usa toda a gama de sentidos que a palavra *Recht* pode ter. Essa flexibilidade é especialmente necessária porque a *Grundlinien* estende significativamente o uso do vocabulário de *Recht*, aplicando-a [a palavra *Recht*] a cada uma das formações do que a *Enciclopédia* chama de espírito objetivo: "Cada etapa no desenvolvimento da Idéia de liberdade tem seu *Recht* distinto, porque é o ser-aí (*Dasein*) da Idéia em uma de suas próprias determinações"²⁶. Mas isso apenas desloca a questão. Pois o que significa "seu *Recht* distinto"? Isso significa que cada nível do espírito objetivo tem, de certa forma, um direito [*entitlement*] subjético, *right* de existir da mesma forma que os outros? Ou significa que cada um desses níveis (*Recht* abstrato, moralidade...) tem seu próprio quadro normativo? Ambos, provavelmente... No entanto, a parte seguinte do parágrafo 30 esclarece parcialmente a ambigüidade; Hegel de fato assere que "moralidade, eticidade e o interesse do Estado – cada um deles é uma variedade distinta de *Recht*, porque cada um deles dá

²⁵ Hegel, *Grundlinien*, § 26, GW 14-1, p. 44 (*Elements*, p. 55).

²⁶ Hegel, *Grundlinien*, § 30, GW 14-1, p. 46 (*Elements*, p. 59, modificado).

forma e ser-aí à liberdade"²⁷. O uso da palavra é onde se esperaria *tem* sugere que, nesse parágrafo, Hegel primeiro considera *das Recht* (ou as diferentes esferas de *law* em sentido amplo) como um corpo objetivo de normas. Mas, é claro, a cada uma dessas esferas pertencerá um tipo específico de *rights subjetivos* e detentores desses *rights*: *rights* da pessoa jurídica, da subjetividade moral, dos membros da família, dos membros da sociedade civil, e, finalmente, do cidadão do Estado. Esses tipos de *rights* são diversos, como são [diversas] as estruturas institucionais em que eles estão integrados (*embedded*).

A única maneira de remover essas ambigüidades – ou talvez de explicar sua existência – é considerar a relação entre os conceitos de *Recht* [direito], *Wille* [vontade] e *Freiheit* [liberdade]. Mas isso implica reinscrever a filosofia de *Recht* (de *law* e *rights*) de Hegel no contexto de sua Filosofia do Espírito e, conseqüentemente, de sua *Lógica*.

Right/law, liberdade, vontade: a rede conceitual do espírito objetivo

O parágrafo 29 da *Grundlinien* dá a seguinte definição de *Recht*:

Recht é qualquer ser-aí (*Dasein*) em geral que é o ser-aí da vontade livre. *Recht* é, portanto, em geral, liberdade, como Idéia.²⁸

Essa definição é um resumo de uma [definição] dada no parágrafo 4, já citada. Fazendo *Recht* a expressão externa da vontade livre, que é o seu "ponto de partida" (§ 4), essa definição liga dois conceitos densos, os de *vontade* e de *liberdade*, e os conecta à *ideia*. Tudo isso só se torna compreensível se considerarmos a reformulação desses conceitos dentro da obra de Hegel. À primeira vista, a definição de *Recht* como o "ser-aí da vontade livre" situa Hegel entre aqueles para quem *right naturais*, existindo, por assim dizer, por si próprios, são a base de *law* objetivo e de suas normas. O segundo título da *Grundlinien*: *Law Natural* (ou *Right?*) e *Ciência do*

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Hegel, *Grundlinien*, § 29, GW 14-1, p. 45 (*Elements*, p. 58, modificado).

Estado (*Naturrecht und Staatswissenschaft*), parece ir nessa direção, pois assume a oposição jusnaturalista entre *law* natural, ou seja, acima de todos *rights* naturais do indivíduo, e da ordem estatal que deve assegurar esses *rights* incorporando-os à ordem objetiva de *law*. Mas, o Comentário do mesmo parágrafo 29 critica fortemente essa visão *subjetivista* de *Recht* e as implicações que tem para a compreensão da vontade e sua liberdade:

Na definição kantiana de *Recht*, que também é mais amplamente aceita, o elemento essencial é "a limitação de minha liberdade ou arbítrio (*Willkür*) de tal forma que ele possa coexistir com o arbítrio de todos os demais de acordo com um *law* universal". [...] A definição de *Recht* em questão incorpora a visão, especialmente predominante desde Rousseau, segundo a qual a base substancial e o fator principal é suposto ser não a vontade como vontade racional que tem o ser em e para si ou o espírito como espírito *verdadeiro*, mas vontade e espírito como o indivíduo particular, como a vontade da pessoa singular (*des Einzelnen*) em sua arbitrariedade distintiva. Uma vez que esse princípio seja aceito, o racional pode, é claro, aparecer apenas como uma limitação da liberdade em questão, e não como a racionalidade imanente, mas apenas como um universal externo e formal. Esta visão é desprovida de qualquer pensamento especulativo e é recusada pelo conceito filosófico.²⁹

Contra Rousseau e Kant, que tomam a vontade do indivíduo como um ponto de partida e, portanto, apenas concebem *law* objetivo como, pelo menos, uma aparente restrição de *rights* subjetivos do indivíduo³⁰, Hegel aponta que a verdadeira base de *Recht* não é a vontade individual, mas a vontade universal e racional, "a *vontade totalmente objetiva*" estabelecida em um *corpus* de normas independente da vontade de qualquer pessoa³¹. O parágrafo 258 da *Grundlinien* reafirma, contra o que Hegel acredita ser a concepção rousseauiana da *volonté générale*, a objetividade

²⁹ Hegel, *Grundlinien*, § 29, GW 14-1, p. 45 (*Elements*, p. 58, modificado).

³⁰ Como se bem sabe, Rousseau modera essa conclusão afirmando que o contrato social é na realidade apenas uma "troca vantajosa" da liberdade natural pela liberdade civil (*Du contrat social*, livro II, capítulo 4, nota de rodapé, OC III, p. 375). De forma semelhante, Kant declara a exigência de conversão dos direitos naturais "provisórios" em direitos "peremptórios", garantidos pelo poder comum (*Rechtslehre*, Einleitung, § 9, AA VI, p. 257).

³¹ Hegel, *Grundlinien*, § 26, GW 14-1, p. 44 (*Elements*, p. 55).

básica da vontade racional, que é o princípio de *Recht*:

Em oposição ao princípio da vontade individual, devemos lembrar o conceito fundamental segundo o qual a vontade objetiva é racional em si mesma, i. e. em seu *conceito*, seja ela reconhecida ou não pelos indivíduos e desejada por eles a seu critério – e que seu oposto, conhecimento e volição, a subjetividade da liberdade (que é o *único* conteúdo do princípio da vontade individual) incorpora apenas *um* momento (conseqüentemente unilateral) da *ideia da vontade racional*, que só é racional porque tem concomitantemente ser *em si* e *para si*.³²

A vontade livre, cujo ser-aí é *Recht* (§ 4, 29), não é, portanto, a vontade do indivíduo, que pode ignorar a vontade racional, ou mesmo resistir a ela. Porém, a vontade objetiva, consubstanciada em “*laws* e instituições que têm ser em e para si”³³, requer, para não permanecer abstratamente universal, ser sustentada pela adesão de vontades subjetivas. Esse consentimento da subjetividade individual ao conteúdo universal da vontade objetiva (às normas jurídicas no sentido mais amplo) traz uma superação concomitantemente das formas imperfeitas da vontade subjetiva abstrata e da [vontade] objetiva em favor da objetividade vivida das práticas éticas que, incorporadas no mundo social, também são subjetivas, pois envolvem a consciência e as escolhas normativas de sujeitos concretos.

A reformulação do conceito de vontade por Hegel não consiste apenas em “dessubjetificá-la”; o ponto principal é libertá-la da oposição entre objetividade e subjetividade e, conseqüentemente, rejeitar os tópicos tradicionais das faculdades mentais, em particular, a oposição entre *voluntas* e *ratio*³⁴. A vontade não é uma *faculdade* da mente, um poder que pode ser exercido, ao lado da razão subjetiva, em e sobre um mundo de coisas existentes independentemente dela; é um processo de auto-realização, uma mundo-realização (*world-making*) de si mesma³⁵. A liberdade da vontade é precisamente essa capacidade de se dispor (*divest*) de si própria, de

³² Hegel, *Grundlinien*, § 258, GW 14-1, p. 203 (*Elements*, p. 277).

³³ Hegel, *Grundlinien*, § 144, GW 14-1, p. 137 (*Elements*, p. 189).

³⁴ O último Kant precedeu Hegel nessa direção: ele também elimina a oposição entre razão e vontade, e aumenta a distância entre *Wille* e *Willkür* (*Metaphysik der Sitten*, Einleitung, AA VI, p. 213).

³⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12, p. 231 (*The Science of Logic*, traduzida por George De Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 729).

entrar num mundo que assim se torna o seu mundo; em outras palavras, consiste em tornar-se espírito objetivo.

Como aponta a *Ciência da Lógica*, esse processo envolve uma dimensão intelectual. Querer significa não escolher entre alternativas dadas (essa é a tarefa do *Willkür* [arbítrio], que está portanto envolvido na má infinitude de razões e contrarrazões), é antes abstrair-se de qualquer determinação particular e, assim, pensar-se, ou seja, realizar seu conceito abstrato de uma forma universal:

A autoconsciência que purifica e eleva seu objeto, conteúdo, e fim a essa universalidade o faz como *pensamento se afirmando* na vontade. Aqui está o *ponto em que se torna claro* que é apenas como inteligência *pensante* que a vontade é verdadeiramente ela mesma e livre.³⁶

Essa capacidade de *fazer-se um ser*, que é a vontade livre em seu sentido mais forte, não deve ser entendida como uma qualidade de uma subjetividade finita, do Si. Não é uma característica "ontológica", com tudo o que isso pode implicar em termos de fixidez, mas sim uma dinâmica de objetivação; a *Enciclopédia* também aponta, em uma fórmula impressionante, que a liberdade é "a efetividade (*actuality*) dos homens, não a que eles têm, mas a que eles são"³⁷. Além disso, a liberdade da vontade racional integrada nas instituições do espírito objetivo é um processo *dialético*. Como [o] ser consigo mesmo na alteridade (*Beisichsein im Anderen*)³⁸, a liberdade é para ser pensada sempre como libertação, e essa libertação, como o Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* afirma, envolve a confrontação com o "tremendo poder do negativo", [um negativo] que o espírito deve "olhar na cara" para ganhar sua própria identidade³⁹. Além disso, essa conquista da liberdade não significa que a negatividade (que significa a resistência do mundo) seja apagada; ao contrário, é por se estabelecer na negatividade, por entender que a negatividade não é um dado hostil, mas sua própria externalidade para si mesmo, que o espírito (na forma de vontade)

³⁶ Hegel, *Grundlinien*, § 21, GW 14-1, p. 41 (*Elements*, p. 53).

³⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, § 482 Anm., GW 20, p. 477.

³⁸ Veja Hegel, *Enzyklopädie*, § 382, GW 20, p. 382.

³⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 27 (*The Phenomenology of Spirit*, traduzida por T. Pinkard, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 20-1).

ganha acesso à liberdade, ou seja, à “negatividade absoluta do conceito como identidade consigo mesmo”⁴⁰. A esfera do espírito objetivo é o lugar especial para esse confronto com a negatividade.

Law, rights e deveres dentro de um contexto institucional

O espírito objetivo reúne um conjunto de normas, práticas e crenças que conferem à liberdade um conteúdo independente dos sujeitos individuais, porém exigindo sua adesão; é por isso que o vínculo com a vontade é ainda essencial, mesmo que seu conceito precise ser substancialmente revisto. As estruturas que constituem a densa rede do que Hegel chama de *Sittlichkeit* [eticidade] são o meio dessa adesão (que nunca pode ser extorquida), porque contribuem para garantir “a unidade da vontade racional com a vontade singular”⁴¹. Que consequências essa redefinição da vontade e da liberdade como um processo de superação da oposição entre subjetividade e objetividade tem sobre o status de ambos *law* e *rights*? A teoria de Hegel de *Recht* é baseada em *right*, como a maioria dos comentaristas supõe, ou é baseada no dever? Ou [ainda,] ela não está tentando contornar essa alternativa?

A seção sobre o espírito objetivo da Introdução da *Enciclopédia* fornece algumas respostas a essas perguntas. O espírito objetivo liga dois processos interdependentes: primeiro, a unificação da vontade individual e da vontade universal (ou, nos termos de Rousseau, da *volonté particulière* e da *volonté générale*), e segundo, o da objetivação da liberdade que, “sendo configurada na efetividade [actuality] de um mundo, assume a *forma de necessidade*”⁴². Assim, o espírito objetivo tem tanto um componente objetivo quanto um componente subjetivo: é constituído tanto de arranjos normativos impessoais, que são denotados pelo termo genérico *Gesetz*, quanto de formas de apropriação subjetivas desse normatividade – os *costumes éticos* (*Sitten*) ou, por assim dizer, as crenças comuns incorporadas nas práticas⁴³. O espírito objetivo é a unidade complexa, nunca totalmente estabelecida,

⁴⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, § 382, GW 20, p. 382.

⁴¹ Hegel, *Enzyklopädie*, § 485, GW 20, p. 479.

⁴² Hegel, *Enzyklopädie*, § 484, GW 20, p. 478.

⁴³ Hegel, *Enzyklopädie*, § 485, GW 20, p. 479.

de *laws* e modos, como indicado por Montesquieu, cujo “ponto de vista genuinamente filosófico” e “profundidade de visão”, Hegel repetidamente elogia.

O parágrafo 486 da *Enciclopédia*, completando os parágrafos 151 e 261 da *Grundlinien*, contém informações adicionais sobre o status de *rights* no quadro geral do espírito objetivo. Justifica o uso estendido do conceito de *Recht*, para além de *limitado Recht jurídico*, ao espectro completo do espírito objetivo, na medida em que suas propriedades são *determinações de liberdade*⁴⁴; *Recht*, de certa forma, é tudo o que tem a ver com normatividade objetiva (institucionalizada). O parágrafo sublinha, então, que essas determinações, para os indivíduos, aparecem primariamente como deveres destinados a ser interiorizados sob a forma de hábitos, costumes e modos, portanto, como práticas *involuntárias*, mesmo quando criam *rights* para os indivíduos. Isso pode ser comprovado em *law* privado, que é, à primeira vista, o campo mais adequado para uma leitura baseada em *right*; efetivamente, mesmo que o fio condutor da teoria de *law* abstrato seja a noção de *right* (da qual a propriedade é o paradigma), Hegel aponta que esses *rights*, os da pessoa, são correlativos de um dever básico, chamado, em uma forma propriamente kantiana, de o comando de *law* (*Rechtsgebot*): “*seja uma pessoa e respeite os outros como pessoas*”⁴⁵. É, portanto, a norma objetiva da personalidade que produz e garante *rights* tal como são definidos nas seções que tratam da propriedade, do contrato e das formas pelas quais *law* e *rights* são violados e recuperados. Além disso, o ponto principal do parágrafo 486 da *Enciclopédia* é que devemos superar a oposição abstrata entre a visão de *Recht* baseada em *right* e a visão baseada em dever, porque “o que é um *right* também é um dever, e o que é um dever é também um *right*”⁴⁶. Efetivamente, é apenas “no campo dos fenômenos” que *rights* e deveres parecem ser atribuídos a diferentes pessoas da seguinte maneira: *right* de A está correlacionado com o dever de B e vice-versa. Mas, “de acordo com o conceito”, cada tipo de *right* está, *para o seu próprio detentor*, atrelado a deveres. Por exemplo, se sou proprietário de uma coisa, tenho *right* exclusivo de *usus et abusus* sobre ela, mas esse direito está atrelado ao dever tácito de demonstrar, por meio do uso, manutenção, etc., minha disposição de continuar

⁴⁴ Hegel, *Enzyklopädie*, § 486, GW 20, p. 479.

⁴⁵ Hegel, *Grundlinien*, § 36, GW 14-1, p. 52 (*Elements*, p. 69).

⁴⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, § 486, GW 20, p. 479.

sendo seu proprietário⁴⁷. Mesmo o *right* que tenho sobre meu próprio corpo (que exclui o *não-direito absoluto* de escravidão, mesmo que os argumentos abolicionistas usuais sejam deficientes, de acordo com Hegel), deve ser sustentado pelo trabalho de auto-apropriação que é a cultura tanto material quanto espiritual das próprias habilidades⁴⁸. Em suma, "a aparente diferença entre *rights* e deveres" é apenas devido à discrepância persistente na esfera de *law* abstrato entre as determinações normativas e a forma como são interiorizadas por sujeitos finitos.⁴⁹

Apesar dessa convertibilidade fundamental entre *rights* e deveres, a situação é diferente em cada uma das três esferas do espírito objetivo. *Grosso modo*, pode-se dizer que na esfera de *Recht* abstrato prevalece (pelo menos à primeira vista) a perspectiva de *rights*. Na esfera moral, ao contrário, prevalece o ponto de vista dos deveres; trata-se, então, de reduzir o hiato existente entre a norma objetiva do Bem e o desejo subjetivo de autodeterminação (o "*right da vontade subjetiva*")⁵⁰. Somente na esfera da *Sittlichkeit* [eticidade] se confirma plenamente a tese da congruência entre *rights* e deveres: "No domínio ético, um ser humano tem *rights* na medida em que tem deveres e deveres na medida em que tem *rights*"⁵¹. Seja na família, na sociedade civil ou no Estado, o indivíduo não tem apenas *rights* aos quais estão vinculados deveres de outrem: seus *rights* geram obrigações *para si próprio* (os dos pais para com os filhos, os do ator social para com as instituições a que pertence etc.), caso contrário, não são *rights* reais. Somente na esfera do Estado, ou seja, no nível das relações políticas, pode ser demonstrada a "identidade absoluta de dever e *right*": "dever e *right* estão *unidos* dentro do Estado em uma e mesma relação"⁵².

Em suma, a concepção de Hegel de *Recht* (do espírito objetivo) refuta a alternativa, muitas vezes apresentada como inevitável, entre as perspectivas baseadas em *right* e baseadas em dever. É claro que, de acordo com as áreas em questão, uma das duas perspectivas pode passar ao primeiro plano; mas, basicamente, essas duas perspectivas são rigorosamente indissociáveis. A esse

⁴⁷ Hegel, *Grundlinien*, § 64, GW 14-1, p. 69 (*Elements*, p. 93-4).

⁴⁸ Hegel, *Grundlinien*, § 57, GW 14-1, p. 64-5 (*Elements*, p. 86-8).

⁴⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, § 486, GW 20, p. 480.

⁵⁰ Hegel, *Grundlinien*, § 107, GW 14-1, p. 100 (*Elements*, p. 136).

⁵¹ Hegel, *Grundlinien*, § 155, GW 14-1, p. 143 (*Elements*, p. 197).

⁵² Hegel, *Grundlinien*, § 261 Anm., GW 14-1, p. 209 (*Elements*, p. 284).

respeito, deve ser apontado que *Sittlichkeit* [eticidade], no sentido de Hegel, não é uma terceira esfera que seria justaposta àquelas de *law* e da moralidade. Antes, *Recht* abstrato e moral devem ser vistos como constituintes não-independentes da totalidade ética: eles só são efetivos [*actual*] quando articulados dentro da unidade concreta de *Sittlichkeit*. De fato, apenas a *Sittlichkeit* realmente cumpre a definição completa do espírito objetivo. Portanto, tanto *rights* da pessoa jurídica quanto os deveres do sujeito moral dependem da perspectiva da *Sittlichkeit*, que rejeita expressamente o primado de qualquer um deles.

Na minha opinião, o que permite à teoria do espírito objetivo superar a oposição de *rights* e deveres é a sua construção institucional. Somente enquanto agindo dentro das instituições, os indivíduos são capazes de conciliar suas aspirações, tomando a forma de reivindicações de *rights*, com as condições normativas de sua agência, que surgem para eles na forma de deveres. A natureza institucional de configurações como família, casamento, mercado, corporação e, obviamente, o Estado, permite-lhes definir, para os indivíduos que são seus agentes, um conjunto de *rights* e deveres estatutários que não podem ser adequadamente contabilizados nem por uma perspectiva jusnaturalista nem por uma juspositivista.

Mas o que se deve entender por instituição no pensamento de Hegel? A meu ver, o termo deveria ter um sentido muito amplo, como é o caso entre os juristas institucionalistas. Uma instituição é um sistema normativo que coordena de forma duradoura as ações de indivíduos ou grupos, geralmente de modo informal, e que pode (mas não precisa) ser organizado de acordo com regras explícitas. Sua origem não deve ser buscada em um evento natural, mas em uma *regra constitutiva* de natureza social⁵³. Essa regra pode ser efetiva [*actual*] (quando a instituição é a matéria de uma definição explícita) ou mítica (se seu fundamento for atribuído a uma autoridade supra-humana). Finalmente, as instituições não devem se restringir ao que Maurice Hauriou chamou de *instituições-pessoas* (instituições com personalidade jurídica, como Estado, Universidade, exército, associações, etc.), ou seja, àquelas que podem, em virtude de certas funcionalidades, desfrutar de uma quase individualidade; há também *instituições-coisas*, como dinheiro, posse e

⁵³ Veja John Searle, *Les actes de langage*, p. 72 sq.; *La construction de la réalité sociale*, p. 64 sq.; *Making the social world*, p. 96-7.

contrato, que correspondem ao que Savigny chama de *Rechtsinstitute*⁵⁴. Instituições, nesse sentido muito amplo, são a "sintaxe" da teoria do espírito objetivo em sua totalidade, e não apenas da teoria de *Sittlichkeit*⁵⁵. Na *Grundlinien*, *Recht* é o termo metonímico para um conjunto de instituições legais, morais, sociais e políticas nas quais regras objetivas e disposições subjetivas estão entrelaçadas e que definem tanto *rights* quanto deveres. É, portanto, inconsistente com a perspectiva da *filosofia de Recht*, no sentido amplo que Hegel dá a essa expressão, favorecer o ponto de vista único de *rights*, bem como o dos deveres. É por isso que essa filosofia de *Recht* não é, independentemente do que dizem muitos tradutores e comentaristas ingleses, uma mera filosofia de *right* ou de *rights*.

⁵⁴ Veja Maurice Hauriou, "La théorie de l'institution et de la foundation" (1928), in: Hauriou, *Aux sources du droit: le pouvoir, l'ordre, la liberté*. Presses Universitaires de Caen, 1986, p. 96 sq. – Friedrich Carl von Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, Band 1, p. 9-10.

⁵⁵ Veja J-F. Kervégan, *The Actual and the Rational*. Hegel and Objective Spirit. University of Chicago Press, 2018, p. 330ff.

7. Hegel e a sociedade burguesa



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-07>

Joãosinho Beckenkamp¹

Resumo

No âmbito de uma leitura materialista da filosofia hegeliana (iniciada em *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*, publicado em 2009, e aprofundada em *De Kant a Marx: (Re)Visões da Modernidade*, em vias de conclusão), tornou-se decisivo o que chamo de desentrelaçamento semântico de dois conceitos entrelaçados na expressão alemã "*bürgerliche Gesellschaft*", um complexo que cumpre uma função estruturante capital nas *Lições de filosofia do direito* de Hegel. Pois "*bürgerliche Gesellschaft*" pode significar tanto sociedade civil quanto sociedade burguesa, não sendo nada indiferente a maneira como se lida com esta distinção ou indistinção. Na apresentação, depois de uma rápida exposição do desenvolvimento da mencionada expressão, serão analisados alguns aspectos do tratamento que Hegel confere à sociedade burguesa, de amplas consequências para a incorporação da economia política e para a compreensão da sociedade moderna em sentido restrito, quer dizer, da sociedade burguesa.

Palavras-chave: Hegel. Sociedade burguesa. Economia política. Materialismo.

Apresento aqui uma pequena parte do que pode ser considerado uma leitura materialista da filosofia idealista de Hegel, entendendo-se o termo 'materialista' no sentido do materialismo histórico de Karl Marx, quer dizer, de um programa de investigação que situa conceitos e temas em sua concretude histórica, tratando-os, portanto, como partes de um processo de totalização social essencialmente histórico. Tal programa deve ser executado em vários níveis, correspondentes às diversas profundidades em que se situam os desenvolvimentos históricos que se quer compreender. Assim, a parte que apresento em seguida diz respeito a um nível ainda bastante superficial, no qual se registra a incorporação na filosofia hegeliana de temas e conceitos oriundos da reflexão moral, social e econômica sobre a especificidade da moderna sociedade burguesa.

A perspectiva de longa duração que Hegel adota em sua caracterização do

¹ UFMG. EMAIL: jobeqk@gmail.com

moderno permite identificar já na antiguidade a constituição dos primeiros elementos da sociedade civil, entendida esta como a associação dos cidadãos ou membros de uma cidade ou Estado. Até Hegel, a expressão "sociedade civil" sempre esteve diretamente associada ao Estado, seja como expressão sinônima, seja como expressão do lado societário do poder político. Com Hegel se verifica um deslocamento semântico, em princípio tornado possível por uma ambiguidade original da expressão alemã "*bürgerliche Gesellschaft*", que começa a causar dificuldades lá para o fim do século dezoito, na medida em que se incorpora aos debates alemães também uma distinção, que começa a ser feita pelos enciclopedistas franceses (nomeadamente D'Alembert, Rousseau e Diderot), entre o "*citoyen*", como sujeito político do Estado, e o "*bourgeois*" como mero habitante da cidade. A dificuldade que os alemães encontram em sua expressão se deve ao fato de o termo "*Bürger*" ser usado nos dois sentidos, o que leva Kant, por exemplo, a explicitar que o "*Bürger*" que tem direito a voto e, portanto, participa ativamente do processo legislativo, é o "*citoyen*, isto é, o *cidadão*, e não o cidadão, *bourgeois*" (TP, AA 08: 295).

Esta ambiguidade da expressão permite a Hegel trabalhar sob a mesma rubrica de "*bürgerliche Gesellschaft*" dois momentos distintos, ainda que estreitamente relacionados, da sociedade moderna. Ao longo do século dezenove, e em virtude inclusive da recepção desta parte da filosofia hegeliana, os dois momentos começam a se diferenciar progressivamente, resultando nas noções contemporâneas de sociedade civil e de sociedade burguesa. Hegel, aliás, registra muito cedo (já em Jena, no esboço de sistema de 1805/6) a distinção francesa entre o "*citoyen*" e o "*bourgeois*": refletindo sobre os desdobramentos daquele princípio da individualidade que levou à dissolução da comunidade política antiga, mas agora constitui o fundamento de uma nova ordem social e política, Hegel observa que o indivíduo aparece aqui sob dois aspectos diferentes, sendo que "o mesmo cuida de si e de sua família, trabalha, faz contratos etc., e ao mesmo tempo trabalha também para o universal, tem esse como *fim* – de acordo com aquele lado, chama-se *bourgeois*, de acordo com esse, *citoyen*." (GW 8, 261).

Se a distinção entre "cidadão" e "burguês" se encontra cedo nos textos de Hegel, a expressão "*bürgerliche Gesellschaft*" só passa a ser usada regularmente no

contexto das aulas de Hegel sobre filosofia do direito. Manfred Riedel, que se dedicou à pesquisa da gênese desse conceito, lembra que a expressão ainda não é empregada na *Enciclopédia das ciências filosóficas* de 1817, e considera uma grande coincidência que ela seja empregada em 1816 numa polêmica contra a doutrina do direito natural, no prefácio do primeiro volume da *Restauração da ciência do Estado*, de Carl Ludwig von Haller.² Como o posicionamento de Hegel, sobretudo no período de Berlim e diante do Estado prussiano, tem similaridades com o de von Haller, não parece tratar-se aqui de mera coincidência. Von Haller, que chama Rousseau de “o mais miserável dos sofistas”³ e critica severamente Kant por defender a ideia do Estado como totalidade representativa da vontade de todos, registra aqui “a ideia fixa da sociedade civil <die Grille der *bürgerlichen* Gesellschaft>”.⁴ Como bem mostrou Riedel em seus trabalhos, antes de Hegel não se trata ainda da moderna sociedade burguesa, mas da sociedade civil, numa terminologia tomada de empréstimo à antiguidade romana e seu ideário republicano; ao rejeitar as doutrinas que propõem pensar o Estado a partir da ideia de uma sociedade civil ou dos cidadãos, entretanto, von Haller avança na direção de uma distinção essencial entre sociedade civil e Estado, o que se fixaria então na filosofia hegeliana.

A característica inovadora da doutrina hegeliana da “*bürgerliche Gesellschaft*” é a incorporação da moderna economia política para pensar o que é específico da sociedade burguesa. Como a sociedade burguesa propriamente dita se constitui e se afirma somente a partir do fim da Idade Média, na medida em que o burgo medieval vai ganhando importância econômica e o burguês conquistando mais e mais direitos, impõe-se inclusive uma definição de modernidade num sentido mais limitado, podendo aquela colocação de Hegel em *Princípios da filosofia do direito* (GPR § 182 adendo: “Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an”) ser entendida tanto no sentido da longa duração da modernidade, caso em que se traduziria por “ademais, a criação da sociedade civil pertence ao mundo moderno”, quanto no sentido mais restritivo de modernidade, caso em que deveria ser traduzida por “ademais, a criação da sociedade burguesa pertence ao mundo

² Cf. RIEDEL, 1984, p. 132.

³ HALLER, 1816, p. XXVIII.

⁴ HALLER, 1816, p. XXVIII.

moderno".

Uma vez que a tensão entre os dois sentidos da expressão é latente na época de Hegel (da Revolução Francesa e seus desdobramentos, no decorrer da qual o cidadão vai progressivamente se impondo como burguês), não há de constituir um anacronismo, mas antes um recurso para tornar explícitos problemas e tensões latentes, se no que se segue forem tratados em separado os dois momentos. Nesta apresentação, se trata do conceito de sociedade burguesa, ficando o de sociedade civil para outra ocasião.

Depois que autores de influência marxista (Lukács, Marcuse) começaram a chamar atenção para a importância da incorporação de temas econômicos ao pensamento filosófico de Hegel, chegou a vez dos liberais descobrirem o potencial da filosofia hegeliana para a defesa das ideias hegemônicas no "mundo ocidental livre", o que era, aliás, bastante oportuno, sobretudo na Alemanha posterior à derrocada do nazismo, então ocupada por um novo poder imperial, muito zeloso de seu liberalismo. Este é o contexto em que Joachim Ritter publica, em 1957, seu opúsculo *Hegel e a Revolução Francesa*, no qual a seção sobre a sociedade civil/burguesa cumpre um papel decisivo, o de mostrar que a incorporação do liberalismo econômico defendido pela economia política inglesa constitui na filosofia prática hegeliana um contrapeso ao liberalismo político decorrente do movimento revolucionário francês. Em Ritter, o acima apontado entrelaçamento do civil e do burguês praticamente se reduz ao momento burguês, o que se expressa na tese de que Hegel, na esteira da economia política inglesa, compreende a sociedade civil/burguesa como sistema das necessidades, "não contendo, por seu próprio princípio, nada que não seja posto pela "mediação da necessidade e satisfação do indivíduo por seu trabalho e pelo trabalho e satisfação das necessidades de todos os demais" (§ 188)."⁵ Apesar de esta redução parecer ter respaldo no texto de Hegel, que afinal diz ele mesmo que "na sociedade burguesa em geral o objeto é o *burguês* (como *bourgeois*)" (GPR § 190), ela não dá conta do conjunto de temas tratados na seção sobre a sociedade civil/burguesa, cujo segundo e terceiro itens são, respectivamente, a administração da justiça e as esferas da polícia e da corporação,

⁵ RITTER, 1965, p. 53.

em que se encontram antes já momentos de compensação dos excessos característicos daquele "sistema da atomística", como Hegel se refere à sociedade burguesa na passagem correspondente de sua *Enciclopédia das ciências filosóficas* (cf. § 523).

Tendo aderido ao conservadorismo liberal da Alemanha do pós-guerra, não surpreende que Ritter se identifique com a crítica de Hegel ao liberalismo político, na versão das teorias políticas comprometidas com a Revolução Francesa, e com sua recepção muito mais franca da economia política inglesa, dupla atitude que faz bem em registrar.⁶ Neste ponto, torna-se patente um entrelaçamento semântico que marca os termos "liberal" e "liberalismo" desde seus primórdios, e que o conservadorismo liberal, assim como o atual neoliberalismo, não cansam de explorar: ao se assumir como liberal *tout court*, fica sugerido que se é um liberal político, quando de fato se defende ferrenhamente o liberalismo econômico, enquanto a adesão ao liberalismo político fica dependente da conjuntura política. Desde o século dezoito, encontra-se sempre de novo o liberalismo econômico convivendo perfeitamente com o antiliberalismo político, como é, aliás, o caso da filosofia *política* de Hegel, não nos enganemos. O desentrelaçamento dos significados é aqui um passo decisivo na análise crítica dos temas em questão.

O principal do tratamento da sociedade burguesa se encontra em Hegel, desde o período de Jena aliás, no que ele chama de "sistema das necessidades", e que se poderia também chamar de "sistema da interdependência econômica generalizada".⁷ A ideia capital de Hegel neste item é a de que, na moderna sociedade burguesa, a satisfação das necessidades dos indivíduos (ou do sujeito singular) se dá tão somente pela mediação das necessidades de todos os outros e sua satisfação (quer dizer, por uma mediação generalizada ou universal), encontrando-se nesta

⁶ Cf. RITTER, 1965, p. 53-54.

⁷ Formulações semelhantes se encontram tanto no ensaio de 1802 *Sobre as maneiras científicas de tratamento do direito natural* quanto no esboço de 1802/3, não publicado e intitulado por Rosenkranz de "Sistema da eticidade". No primeiro, Hegel fala do "sistema da dependência recíproca universal" (GW 4, 450); no segundo, refere-se ao sistema das necessidades como "sistema da dependência física recíproca universal" (GW 5, 350). Para manter a devida perspectiva histórica, cabe lembrar que o reconhecimento da interdependência econômica como algo positivo, apesar de significar a perda da independência ou da autossuficiência (que é vista como o fim de uma vida virtuosa pela moral antiga), é um aspecto importante do desenvolvimento do pensamento liberal em seus primórdios, encontrando-se já em *A fábula das abelhas, ou vícios privados, benefícios públicos* (1714), de Mandeville.

natureza sistemática associada à satisfação das necessidades mais egoístas um importante momento da elevação da singularidade à universalidade, ou seja, na lógica hegeliana, de realização da razão em seu ser-aí efetivo. Hegel mesmo reconhece que esta ideia é emprestada da moderna economia política, uma disciplina que só pôde formar-se, aliás, com base nos desenvolvimentos da sociedade moderna: "Esta é uma das ciências que surgiram no tempo moderno como seu solo. Seu desenvolvimento mostra o interessante de como o *pensamento* (cf. Smith, Say, Ricardo), partindo da multidão infinita de particularidades que inicialmente se encontram diante dele, descobre os princípios simples da coisa, o entendimento que nelas é eficaz e as rege." (GPR § 189). O que interessa a Hegel nesta descoberta de uma interdependência universal no modo como os homens satisfazem suas necessidades na sociedade moderna é justamente o momento da universalidade, que lhe permite situar no âmbito da mais desenvolvida atomização social a necessidade da superação da singularidade no universal das relações econômicas, um aspecto decisivo de seu programa de reconciliação do singular com o universal, que consiste aqui em "reconhecer na esfera das necessidades este aparecer da racionalidade que se encontra na coisa e nela atua" (GPR § 189). Trata-se do reconhecimento por parte da economia política das consequências do fenômeno da universalização da divisão social do trabalho, que torna os produtores incapazes de satisfazer suas necessidades pessoais com o produto de seu próprio trabalho, forçando-os para tanto à troca com o produto do trabalho de outros, somente do qual obtêm sua própria satisfação. Assim, a satisfação das necessidades é mediada por um sistema de interdependência de todos os produtores, inviabilizando a satisfação imediata e singularizada de cada produtor com o produto de seu trabalho.

Hegel encontra um elemento mediador muito mais real e constringente na interdependência que se forma na sociedade moderna no âmbito mesmo das necessidades e sua satisfação. Pois as necessidades constituem o extremo capaz de se opor frontalmente às demandas de universalidade provindas da razão ou, como diz Hegel, "a *necessidade subjetiva* é a determinidade inicialmente como o geralmente determinado contra o universal da vontade" (GPR § 189). Ora, e esta é a lição aprendida dos economistas liberais, na forma como os homens satisfazem

suas necessidades na sociedade moderna se encontra uma interdependência generalizada de todos em relação a todos, uma vez que a necessidade subjetiva só "obtem [sua] *satisfação* através do meio de (α) coisas externas que agora são igualmente a *propriedade* e o produto de outras necessidades e *vontades* e (β) pela atividade e trabalho como o mediador de ambos os lados" (GPR § 189). A própria multiplicação das necessidades promovida pelo processo civilizatório, identificada por Rousseau como fonte principal das mazelas da vida moderna, tem isto de positivo para Hegel, que ninguém já consegue satisfazer tantas necessidades sem recorrer aos outros. Além de se multiplicarem, as necessidades se tornam cada vez mais refinadas, particularizadas e abstratas (cf. GPR § 190-1), consolidando a interdependência dos indivíduos e suas necessidades: "As necessidades e os meios se tornam como ser-aí real um *ser* para *outros*, por cujas necessidades e trabalho a satisfação é mutuamente condicionada. A abstração, que se torna uma qualidade das necessidades e dos meios, torna-se também uma determinação da relação mútua dos indivíduos uns com os outros; esta universalidade como *estar reconhecido* é o momento que as transforma de sua singularização e abstração em necessidades, meios e formas de satisfação *concretas*, enquanto *sociais*." (GPR § 192). No processo civilizatório em questão naqueles debates do século dezoito, constata-se uma progressiva abstração dos afazeres humanos em relação às necessidades naturais concretas dos indivíduos e às formas naturais de sua satisfação; do lado de Rousseau, registra-se este processo como perda de naturalidade, simplicidade e independência; do lado de seus críticos, aponta-se para a necessidade do processo e para seu resultado positivo, que em Hegel inclui a necessidade da universalização do singular para obter a satisfação de suas necessidades mais básicas, quer dizer, a forçosa passagem pelo social para a obtenção concreta dos meios de satisfação das necessidades, agora definitivamente enredados nesse processo de abstração.

A progressiva socialização das próprias necessidades já significa para Hegel uma libertação do homem em relação aos impulsos naturais ou necessidades em sua forma bruta, estando misturada a cada necessidade sempre também uma representação ou fantasia de origem social: "Posto que na necessidade social, como a conexão de necessidades imediatas ou naturais com a necessidade espiritual da

representação, a última se torna dominante como o universal, encontra-se neste momento social o lado *libertador* de que a rigorosa necessidade natural da necessidade fica escondida, relacionando-se o homem com *sua opinião*, na verdade universal, e com uma necessidade apenas criada por ele mesmo" (GPR § 194). No instinto animal, a necessidade se manifesta naturalmente de forma explícita, não sendo refreada senão por injunções externas; as necessidades humanas se tornam cada vez mais mediadas por representações sociais, decidindo-se sua satisfação ou não em ponderações internas do arbítrio de um sujeito que se espelha em expectativas sociais. Assim, a superação da natureza imediata pelo espírito, aqui na forma de representações e injunções sociais, realiza-se já no âmbito das necessidades subjetivas.

Esta superação da natureza pela socialização das necessidades constitui já uma libertação do homem em relação aos impulsos naturais que tem enquanto animal, criticando Hegel a posição de Rousseau, que pretende sustentar uma liberdade natural que caracterizaria o homem no estado de natureza: "A representação de que o homem viveria em vista das necessidades em *liberdade* num assim chamado estado de natureza, no qual ele só teria assim chamadas necessidades naturais simples e usaria para sua satisfação apenas meios tais como uma natureza contingente lhe forneceria imediatamente, é uma opinião inverídica, porque a necessidade natural enquanto tal e sua satisfação imediata seria apenas o estado da espiritualidade imersa na natureza e, com isto, da rudeza e iliberalidade, consistindo a liberdade tão somente na reflexão do espiritual em si, sua distinção em relação à natureza e seu reflexo nesta." (GPR § 194). Na concepção de Hegel, como na de tantos outros racionalistas, a determinação do arbítrio a partir do impulso natural constitui servidão espiritual, encontrando-se liberdade ou vontade livre tão somente onde o espírito já emergiu da natureza. A superação da determinação imediata pela necessidade natural, implicada em sua socialização progressiva no processo civilizatório, deve por isto ser vista como uma libertação inicial do sujeito; e Hegel acrescenta: "sem ainda considerar o momento da libertação que se encontra no trabalho, do que se tratará adiante" (GPR § 194), a saber, logo em seguida.

Acontece que a multiplicação das necessidades e sua progressiva socialização ocorrem num processo desde logo delimitado pela propriedade privada,

confrontando-se uma carência em ampliação infinita com a dureza de um mundo que de fora a fora já tem dono: "A tendência do estado social à multiplicação e especificação indefinida das necessidades, meios e gozos, que, tal como a diferença entre necessidades naturais e culturais, não tem limites, – o *luxo* – constitui igualmente um aumento infinito da dependência e da carência, a qual [agora] tem de se haver com uma matéria que opõe resistência infinita, a saber, com meios externos que têm a característica particular de serem propriedade da vontade livre." (GPR § 197). Vontade livre, aliás, que não só estará disposta a defender com unhas e dentes seu direito de propriedade, mas se disporá a financiar um aparato repressor capaz de vigiar e punir o mínimo atentado à propriedade com o rigor da lei estabelecida pelos proprietários. Ao infeliz despossuído só resta, pois, o caminho do trabalho, no qual será decerto libertado do resto de veleidade natural que ainda possa porventura ter.

Pois no modo como o homem moderno produz o meio para a satisfação de suas necessidades, quer dizer, no modo do seu trabalho, encontra-se um momento decisivo da perda definitiva da independência. Em geral, o trabalho nada mais é do que aquela atividade do homem por meio da qual ele obtém os meios com que satisfaz suas necessidades: "A mediação, que consiste em preparar e adquirir para as necessidades *particularizadas* os meios igualmente *particularizados*, é o *trabalho*, o qual especifica em vista destes múltiplos fins, através dos processos mais diversificados, o material imediatamente fornecido pela natureza. Este dar forma confere então ao meio o valor e sua finalidade, de modo que o homem se relaciona em seu consumo sobretudo com produções *humanas*, consumindo tais esforços." (GPR § 196). Neste sentido, pode ser dito que o homem é o único animal que trabalha, ou seja, modifica o material fornecido pela natureza de acordo com suas necessidades igualmente modificadas; os demais animais se limitam a satisfazer suas necessidades (fixas ao longo de milhões de anos) com o que a natureza lhes oferece, enquanto o homem com o tempo tende mesmo a se satisfazer exclusivamente com produtos da atividade humana, ou seja, do trabalho.

Num estágio primitivo da produção dos meios de satisfação de suas necessidades, os homens não se tornam inteiramente dependentes dos outros para essa satisfação, pois cada qual aprende concretamente a obter por si só os meios

necessários, mesmo que apenas diretamente da natureza, ainda não loteada em propriedades particulares. É claro que neste estágio de pouca especialização não é possível produzir os meios necessários para satisfazer necessidades mais refinadas e diversificadas como as que dominam a sociedade moderna. Assim, a própria multiplicação e diversificação das necessidades, junto com a diversificação dos meios de sua satisfação, induzem um processo de especialização na produção e provocam uma crescente divisão social do trabalho. Este processo acarreta finalmente uma abstração dos elementos implicados, que força o trabalhador singular ou o trabalho subjetivo a se submeter incondicionalmente a um universal que se impõe na esfera do trabalho assim especializado: “O universal e objetivo no trabalho se encontra, entretanto, na *abstração* causada pela especificação dos meios e das necessidades, que com isto igualmente especifica a produção e provoca a *divisão dos trabalhos*.” (GPR § 198).

A especificação da esfera da produção implica a especialização do trabalho individual, tendo a maior divisão social do trabalho como resultado um aumento tanto na quantidade de produtos obtidos no processo do trabalho quanto na qualificação técnica requerida do trabalhador para ter acesso ao mundo do trabalho: “O trabalho do indivíduo se torna *mais simples* pela divisão, tornando-se através disto maiores a habilidade em seu trabalho abstrato bem como a quantidade de suas produções.” (GPR § 198). Se no cômputo social global o aumento da quantidade de bens produzidos será o fator determinante na sociedade moderna, para o trabalhador, quer dizer, para as pessoas de carne e osso, as consequências mais decisivas deste processo de abstração na esfera da produção dos meios de satisfação das necessidades são a dependência generalizada dos outros para a satisfação da própria necessidade e a necessidade de se submeter a um processo de formação disciplinadora de sua singularidade, tendo em vista alcançar os padrões de qualificação universalmente exigidos no mundo do trabalho.

A especialização do trabalho implica para o trabalhador a abstração tanto de sua capacidade de produzir quanto dos bens produzidos em relação a suas necessidades concretas, que já não podem ser satisfeitas com o produto deste seu trabalho, mas somente pelo produto do trabalho de outros igualmente especializados: “Ao mesmo tempo, esta abstração da habilidade e do meio completa a *dependência* e a *inter-relação*

dos homens para a satisfação das demais necessidades, tornando-as uma necessidade total." (GPR § 198).

Uma vez tornado dependente do produto do trabalho dos outros para a satisfação de suas próprias necessidades, o trabalhador precisa disciplinar sua atividade produtora de maneira tal que satisfaça os critérios qualitativos e quantitativos universalmente vigentes em determinado momento na esfera das trocas que realizam a permuta das produções recíprocas. Isto torna inquestionavelmente necessário um processo de formação prática, pelo qual o trabalhador aprende a produzir de forma adequada, quer dizer, de modo a atender às exigências universalmente postas no mundo das trocas: "*A formação prática pelo trabalho consiste na necessidade que se reproduz e no hábito da ocupação em geral, ademais na limitação de seu fazer, em parte de acordo com a natureza do material, em parte, entretanto, e sobretudo, de acordo com o arbítrio de outros, e [finalmente] num hábito, que se adquire por meio deste disciplinamento, de atividade objetiva e de habilidades universalmente válidas.*" (GPR § 197). Em formações sociais mais primitivas, decerto o trabalho menos qualificado ainda chega a um produto que serve para satisfazer as necessidades. Na sociedade moderna, estando o trabalho inteiramente enredado num sistema de interdependência generalizada, o produto de um trabalho que não atinge a habilidade universalmente requerida se torna inútil, primeiro porque, tratando-se sempre de trabalho especializado, o trabalhador não pode satisfazer suas necessidades com o produto do próprio trabalho, depois porque, não atingindo o trabalho os padrões vigentes, o produto não pode ser trocado pelo produto do trabalho de outros.

À primeira vista, disciplinamento, submissão incondicional às condições impostas pela esfera das trocas e uma dependência dos outros que se tornou uma necessidade total parecem bem algo negativo e que prenunciariam uma crítica social. Em suas aulas, Hegel chega a reforçar este aspecto negativo da moderna divisão do trabalho, como se encontra, por exemplo, nos apontamentos de Homeyer, que acompanhou as lições sobre filosofia do direito do semestre de inverno de 1818/19: "Exemplo da fabricação de agulhas. – Quanto maior a divisão do trabalho, tanto mais destituído de espírito, tanto mais mecânico ele se torna, tanto mais ele degrada o homem e o torna dependente deste lado unidimensional do trabalho."

(Ilting I, p. 314). O caráter mecânico do trabalho num mundo dominado por uma divisão crescente do trabalho é apontado também no texto de 1821, no qual Hegel acrescenta, entretanto, uma fantasia sua, derivada antes dos limites da compreensão dos processos econômicos reais em curso do que de uma intuição original: "A abstração do produzir torna ademais o trabalhar cada vez mais *mecânico*, capacitando com isto por fim o homem a se retirar disso e a deixar entrar em seu lugar a *máquina*." (GPR § 198).

Ao longo de toda sua exposição do sistema da interdependência econômica generalizada, Hegel parece ter em mente um estado de coisas em que produtores livres contribuem com seu trabalho para a formação de um fundo de bens, um patrimônio comum a que cada um teria acesso na medida em que se dispõe a trabalhar segundo o padrão vigente: "Esta necessidade que se encontra no entrelaçamento generalizado da dependência de todos é então para cada um o *patrimônio permanente universal*, que contém para ele a possibilidade de dele participar por sua formação e habilidade, a fim de estar assegurado em sua subsistência, – assim como este ganho obtido por seu trabalho mantém e aumenta o patrimônio universal." (GPR § 199). Do ponto de vista da história econômica, esta representação não corresponde sequer ao estágio da manufatura, em que se encontra particularmente o tipo de divisão do trabalho ilustrado no famoso exemplo da fabricação de agulhas, tirado de Smith. Apesar de se ater no essencial de sua teoria econômica ao estado de coisas encontrado na manufatura, Smith reconhece nele a contraposição de capital e trabalho, o que implica que o acesso do produtor, quer dizer, do trabalhador em sentido restrito, ao conjunto dos bens produzidos depende, não só de suas habilidades, mas do arbítrio de seu empregador, ou seja, do detentor do capital em sentido econômico estrito. Em Hegel, esta circunstância se expressa vagamente ao tratar da particularização da participação, ou seja, da apropriação particular do que cabe a cada um: "Mas a *possibilidade da participação* no patrimônio universal, o patrimônio *particular*, é *condicionada*, em parte por um fundo próprio (capital), em parte pela habilidade, a qual, por sua vez, é condicionada por aquele, e então ainda pelas circunstâncias contingentes, cuja multiplicidade produz a *diversidade* no *desenvolvimento* das disposições naturais físicas e mentais, já *por si desiguais*" (GPR § 200). Tomadas as coisas assim, num sistema de

interdependência constituído por produtores livres e com igual direito à particularidade, não teriam decerto razão os rousseunianos em seu protesto contra a desigualdade social, pois uma análise histórica de sua origem num processo de que todos podem igualmente participar mostra que de direitos inicialmente iguais se chega, sim, a uma desigualdade muito maior do que a já existente nas disposições naturais dos homens. Não ver a justiça deste processo seria coisa de um entendimento vazio e abstracionista, não de uma razão que se efetiva e se reconhece na objetividade concreta das particularizações históricas.

Um passo decisivo na direção do reconhecimento da racionalidade da economia moderna foi dado justamente pelo novíssimo pensamento liberal (Mandeville, Hume, Ferguson, Smith), ao mostrar como da perseguição dos interesses mais particulares resultam benefícios comuns, podendo os indivíduos, nesta formação social moderna, ser liberados para o egoísmo de sua privacidade, que já não constitui uma ameaça para o todo social, mas antes contribui para seu engrandecimento: "Nesta dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação das necessidades o *egoísmo subjetivo* se transmuta na *contribuição para a satisfação das necessidades de todos os outros*, – na mediação do particular pelo universal como movimento dialético, de tal modo que cada qual, ao adquirir para si, produzir e gozar, justo com isto produz e adquire para o gozo dos demais." (GPR § 199). Os liberais do futuro sempre de novo voltarão a enfatizar esta transfiguração do vício em virtude ou do egoísmo, não decerto em altruísmo, mas em ganho para todos. Descobriu-se naquela altura que, na moderna sociedade burguesa, o indivíduo egoísta acaba fazendo dupla com uma universalidade social que o engloba e totaliza mesmo contra suas intenções imediatas: "A pessoa concreta que é para si fim *particular*, como um todo de necessidades e uma mistura de necessidade natural e arbítrio, é um dos *princípios* da sociedade burguesa, – mas a pessoa particular como essencialmente em *relação* a outra determinidade semelhante, de modo que cada uma se faz valer e se satisfaz através da outra e ao mesmo tempo simplesmente só enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, [é] o *outro princípio*." (GPR § 182). Como visto, o interesse de Hegel por estes temas econômicos não está na delimitação de uma nova ciência econômica, mas precisamente na necessária mediação de necessidades singulares por um universal, mediação que remotamente

significa ainda um aparecimento da razão lá onde parece dominar o extremo oposto, quer dizer, a irracionalidade dos desejos e caprichos, dos egoísmos e particularismos, da exploração de todos por todos.

A lição aprendida com os liberais diz que o egoísmo, longe de levar a uma pulverização total da sociedade e à luta de todos contra todos, fornece na verdade a energia que move uma sociedade dinâmica como a moderna, refluindo continuamente ao enredo social que em última instância sempre o condiciona: "O fim egoísta, destarte condicionado pela universalidade, funda em sua efetivação um sistema de dependência generalizada, de forma que a subsistência e o bem-estar do indivíduo e seu ser-aí jurídico estão entrelaçados com a subsistência, bem-estar e direito de todos, fundando-se nisto e sendo efetivos e assegurados apenas nesta conexão." (GPR § 183). Na unidade sistemática que se constitui pela confluência dos interesses particulares se trata de um Estado da necessidade, e não da liberdade, porque em relação a ela o indivíduo se vê desde logo forçado a se submeter a um processo de formação que o eleve até a universalidade vigente: "Esta unidade [...] não é a identidade ética, e com isto tampouco é como *liberdade*, mas como *necessidade* de que o *particular* se eleve até a *forma da universalidade*, busque e tenha nesta forma sua subsistência." (GPR § 186). Como pessoa privada (o burguês deste "Estado de necessidade"), o indivíduo persegue naturalmente seu próprio interesse; na sociedade moderna, entretanto, que se constitui e afirma como sistema de interdependência econômica generalizada, o fim egoísta perseguido pelo indivíduo só pode ser alcançado mediante a universalidade das relações socioeconômicas vigentes em cada estágio do desenvolvimento.

Na perspectiva egoísta do indivíduo, esta universalidade constitui apenas o meio para alcançar seu fim particular, um meio de que ele só pode apropriar-se por sua própria formação, pela qual eleva sua singularidade até a universalidade requerida. É pela formação ou, em termos mais contemporâneos, pela qualificação ao trabalho socialmente mediado, que os indivíduos da moderna sociedade burguesa "determinam seu saber, querer e fazer de maneira universal, transformando-se em um *elo* da corrente desta concatenação." (GPR § 187). Ao se transformarem, assim, em elo de uma cadeia maior, os indivíduos ficam sujeitados, entretanto, à dinâmica desta ordem superior, caracterizada por Hegel como "o interesse da ideia" que se

efetiva no processo simultâneo de elevação do indivíduo (sujeito) ao universal (substância) e de realização do substancial por meio deste mesmo processo de elevação ou formação dos indivíduos: "A *formação* é assim em sua determinação absoluta a *libertação* e o *trabalho* da libertação superior, a saber, o ponto de passagem absoluto para a substancialidade subjetiva infinita da eticidade, já não da imediata, natural, mas da espiritual, igualmente elevada à figura da universalidade." (GPR § 187). O que à primeira vista aparece como repressão do impulso natural nos indivíduos, é, na perspectiva da ideia ética a se realizar, a verdadeira libertação dos indivíduos em relação à sua natureza animal imediata. No processo de formação, é o indivíduo que realiza o trabalho de libertação, pelo qual abdica progressivamente da satisfação imediata de seu desejo e se eleva à condição de só se satisfazer mediante a satisfação dos demais. Se a socialização das necessidades e sua satisfação já foi caracterizada como uma libertação do indivíduo em prol da ideia do todo social, muito mais o merece este processo de formação que vai desgastando as rebarbas da singularidade, até deixar por fim apenas um sujeito plenamente ajustado às demandas da dinâmica social universal: "Esta libertação é no sujeito o *árduo trabalho* contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatidade do desejo, bem como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do capricho." (GPR § 187).

A formação para o trabalho cumpre assim no sistema hegeliano a função da mediação necessária entre os extremos da forma universal da razão e da matéria singular de uma natureza bruta, que já Schiller havia buscado para que se pudesse finalmente superar o Estado da necessidade e fazer a transição para o Estado racional. De acordo com Hegel, a supressão sublimadora dos impulsos naturais canalizará as energias dos indivíduos para a consecução de fins universais sem que eles sequer se deem conta disto. Uma vez que já não podem satisfazer suas necessidades mais íntimas ou atender a seus interesses mais particulares sem passar pela mediação universal do sistema da interdependência, estarão sempre a serviço do interesse universal, por mais egoístas que sejam seus propósitos. Como nesta ordem de coisas o interesse universal não é livremente escolhido pelos indivíduos, que antes se aferram a seu interesse egoísta, também Hegel considera que o universal assim imposto constitui um Estado de necessidade. A transição para

o Estado de liberdade, quer dizer, para a livre escolha do interesse universal de um povo, será agora, entretanto, uma questão de simples tomada de consciência, pois a superação efetiva da naturalidade imediata ou a libertação em relação ao impulso natural já ocorreu, tratando-se apenas ainda de reconhecê-la na esfera da autoconsciência ou do indivíduo, que assim se reconciliará com seu tempo e seu Estado, vendo neles efetivada a liberdade que desde sempre constituiu sua natureza espiritual.

Referências Bibliográficas

HALLER, C. L. von. *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*. Winterthur: Steinerische Buchhandlung, 1816.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Meiner, 1995.
[Abreviado por GPR]

RIEDEL, M. *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

RITTER J. *Hegel und die Französische Revolution*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965, p. 53.

8. Da Filosofia hegeliana do Estado a uma Filosofia hegeliana do Direito¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-08>

José Luiz Borges Horta²

Resumo

Todo filosofar, quando compreendido em marcos hegelianos, exige a prévia constituição de conhecimentos científicos, sobre os quais a Filosofia então se volta, como Saber de saberes. Ao tempo de Hegel, a *Ciência do Direito* (doutrina) – mesmo que buscasse remontar aos gregos e romanos, ou às muitas escolas de estudo e ensino jurídico emergentes com a criação das universidades medievais –, era ainda incipiente e insuficiente para alimentar uma Filosofia do Direito. Por isso, não foi possível a Hegel produzir uma Filosofia do Direito, mas uma *Filosofia do Estado*. Somente após o desenvolvimento das Ciências Jurídicas, nos séculos XIX e XX, o hegelianismo pôde encontrar na obra de Joaquim Carlos Salgado – filósofo mineiro do Direito e do Estado, formado pelo introdutor dos estudos hegelianos no Brasil, Henrique Cláudio de Lima Vaz –, uma Filosofia *hegeliana* do Direito. O texto reconstitui o itinerário lógico de aparecimento da Filosofia do Direito salgadiana, revelando na história do Direito, do pensamento jurídico e da Filosofia os principais passos necessários à construção de seu pensamento jusfilosófico.

Palavras-chave: Hegel; Idealismo alemão; Escola Jusfilosófica Mineira; Ciências do Estado; Filosofia do Estado

*Para Joaquim Carlos Salgado,
quem há décadas cultiva nas montanhas
a Filosofia do Direito e do Estado,
o pensamento vazeano
e a dialética hegeliana.*

¹ A redação do presente texto insere-se na linha de pesquisa *Estado, Razão e História* e nos projetos *Macrofilosofia, Direito e Estado* e *Democracy and Development*, estes últimos contando com incentivo, entre outros, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), da Comissão Européia (Erasmus Plus) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

² Professor Titular de Teoria do Estado na Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em Filosofia do Direito (UFMG, 2002), com pós-doutorado em Filosofia pela Universitat de Barcelona (2010-2011). Membro da Sociedade Hegel Brasileira e do Grupo de Trabalho (GT) Hegel da Anpof. Coordenador (desde 2005, ao lado de Joaquim Carlos Salgado) do Grupo de Pesquisa dos *Seminários Hegelianos* e (desde 2011, ao lado de Gonçal Mayos Solsona) do Grupo internacional de Pesquisa em *Cultura, História e Estado*. E-mail: zeluiz@ufmg.br.

1. A proposta do texto

Nossa reflexão é extraída da Tese de Cátedra, ou de Titularidade, que propusemos à UFMG em 2020³ – tese depositada na data do aniversário de nascimento de 250 (duzentos e cinquenta) anos de Hegel, exatamente no dia vinte e sete de agosto de 2020. Aqui, destacamos passagens para homenagear não somente os 250 anos de Hegel, como o Bicentenário da *Filosofia do Direito*⁴ de 1821 e o Centenário de nascimento de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), para nós, em Minas Gerais, muitíssimo importante⁵ – e o deveria ser para o Brasil todo, uma vez que Lima Vaz é o grande introdutor dos estudos hegelianos no País, aquele que deu origem às excelentes traduções que conseguimos ter em Português do Brasil, com uma vertente canônica que podemos aceitar no nosso orbe filosófico como traduções de altíssimo nível.

O Centenário de Lima Vaz para nós é também muito valioso já que implica em uma percepção de que Belo Horizonte e Minas Gerais são um centro histórico de construção, de reflexão e de divulgação do hegelianismo e portanto que os mineiros pretendemos continuar sempre operando para que Minas Gerais tenha um protagonismo ativo na construção das ideias hegelianas, na divulgação do sistema hegeliano e, digamos, na sedução daqueles que são nosso maior tesouro: os novos hegelianos. É encantador o universo de novos pesquisadores, às vezes bem mais hegelianos do que os próprios orientadores, e é uma grande maravilha ver como Hegel consegue ser ainda mais sedutor hoje do que era há dez, vinte, trinta ou

³ HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*; Ensaio de uma Ontoteologia do Estado do Brasil. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020. (Tese, Titularidade em Teoria do Estado).

⁴ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*; ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo/Recife/São Paulo: EdUNISINOS/UNICAP/Loyola, 2010. [Há "segunda" edição, digital, com gravíssimos problemas de tradução não verificados na primeira, mas com a virtude de publicar os importantíssimos adenda (*Zusätze*) – ou acréscimos feitos ao texto a partir das anotações em classe dos discípulos e alunos diretos de Hegel; cf. HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*; ou Direito Natural e Ciência Política (*sic*) em Compêndio. Trad. Paulo Meneses (*in memoriam*), Agemir Bavaresco et al. Porto Alegre: Fênix, 2021.]

⁵ Na Faculdade de Direito da UFMG, uma de suas mais expressivas discípulas e ex-alunas publicou em 2021 a obra BROCHADO, Mariah. *Ética & Direito*; Pelas trilhas de Padre Vaz. Curitiba: CRV, 2021, e, na esteira da obra e da efeméride, fundou no Programa de Pós-Graduação em Direito *Seminários Vazeanos*, ofertados por todo o ano de 2021.

quarenta anos. Uma grande vitória do pensamento hegeliano⁶!

A tese foi proposta em sede de Teoria do Estado, e o presente texto composto por passagens extraídas de sua primeira parte — na qual tratamos de *Elementos de Filosofia do Estado* — com o fito de compreender que, a partir da Filosofia hegeliana do Estado, é possível propor uma Filosofia hegeliana do Direito, e quando e de que forma essa Filosofia hegeliana do Direito é, ou foi, desenvolvida⁷.

2. Filosofia e ciências

A Filosofia hegeliana, como todos sabemos, é uma filosofia que abarca lógica e empiria⁸, dando conta do pensar e do ser⁹.

Hegel no entanto possuía a mais rigorosa das posições sobre a natureza do conhecimento filosófico e de suas relações com o conhecimento científico.

Não há Filosofia, a verdadeira Ciência ou a Ciência da verdade — verdade porquanto totalidade —, sem que preliminarmente o conhecimento a ela inferior, o das ciências da particularidade, tenha atingido seu limite máximo, o que Hegel inspiradamente recolheu na seguinte imagem: **"A coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo."**¹⁰

Hegel nos mostra que a Filosofia é essa coruja que só pode alçar seu vôo no entardecer, no crepúsculo de uma civilização ou de uma cultura: isso significa que é preciso primeiro fazer ciências, primeiro atingir o plano da particularidade das ciências *particulares*, para então fazer Filosofia destas ciências.

Ousemos interpretar diretamente esta passagem. Minerva (ou Palas-Atena) é a deusa greco-romana da sabedoria, para quem se forjou uma simpática coruja por

⁶ A comunidade jusfilosófica mineira, representada por boa parte dos doutores egressos dos nossos *Seminários Hegelianos* e seus interlocutores, preparou obra comemorativa das efemérides mencionadas: HORTA, José Luiz Borges (org.) *Hegel, Paixão & Diferença*. Belo Horizonte: Expert, 2021.

⁷ Trata-se, portanto, de texto fruto de pesquisa que já foi desenvolvida e que já gerou produção sob a forma de uma tese, que também já foi submetida a uma banca examinadora e resultou em ascensão à cátedra, ou à titularidade em Teoria do Estado, no âmbito de um projeto de pesquisa desenvolvido com apoio da nossa Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais, à qual agradecemos, como aos amigos e amigas da UNESP de Marília, da SHB e dos *Seminários Hegelianos* da UFMG.

⁸ V. MAYOS, Gonçal. *Entre lógica i empiria*; Claus de la filosofia hegeliana de la història. Barcelona: Editorial PPU, 1989.

⁹ Em alguma medida, buscamos essas dualidades in: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2017.

¹⁰ HEGEL, *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, cit.*, p. 44.

cujos olhos Minerva consegue observar do alto a totalidade que lhe interesse, bastando que a coruja alce seu vôo.

Para Hegel a Filosofia é esta coruja, mas ela somente alça seu vôo em um momento bastante definido: o *crepúsculo*, o entardecer, o pôr do sol. *Primum vivere, deinde philosophari*, como no inspirado brocardo. A vida do saber – a ciência ou as ciências, sempre em minúsculas – precisa vir antes do vôo que caracterizará o filosofar – a Ciência, sempre com C maiúsculo para Hegel.

O filosofar, assim, não é somente lógico-histórico, mas saber de cumeada que não pode ser alcançado sem a prévia experiência da ciência respectiva – não por acaso, o subtítulo imaginado para a *Fenomenologia do Espírito* é **ciência da experiência da consciência**.

Daí um significativo problema hermenêutico reiteradamente presente em muitas das interpretações que se busca fazer em torno do que seria a jusfilosofia de Hegel.

3. Direito e proto-Direito

As ciências jurídicas, como nós as manejamos, ao menos nos marcos romanísticos ou romano-germânicos, eram absolutamente incipientes ao tempo de Hegel.

Se pensarmos em sede de Teoria do Direito, com o auxílio do Direito Comparado, verificaremos que o Direito ocidental, como afirma René David, assenta-se fundamentalmente sobre duas fontes: a lei e a doutrina¹¹.

Não há dúvidas, e esta contribuição é tanto da História do Direito e da Antropologia Jurídica quanto do Direito Romano, de que esta lógica legislativo-doutrinária tem raízes profundas na mentalidade jurídica romana; nada obstante, até

¹¹ DAVID, René. *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1986, p. 91. O Direito ocidental é, tautologicamente, o que unifica a experiência jurídica da civilização ocidental, vulgarmente chamado de *civil law*, em contraposição aos sistemas normativos da civilização extremo-ocidental (calvinista e anglófona em suas raízes culturais e axiológicas), que se valem do epíteto de *common law*. Sobre o tema das múltiplas civilizações, inclusive no seio da Cristandade, v. HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. Entre as Veredas da Cultura e da Civilização. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, IBF, v. 233, p. 235-264, 2009.

fins do século XVIII a ordem jurídica, ou o Direito como todo, por força de circunstâncias históricas, ainda não se havia perfeccionado suficientemente para que o nosso olhar valide sua cientificidade.

O Direito que reputamos científico é fruto do profundo embate político e cultural no mundo franco-germânico, gerado em decorrência da assunção do Estado de Direito com a Revolução Francesa de 1789 e, especialmente, do furor legislativo de Napoleão Bonaparte, que trouxe à França o fenômeno da codificação legal, pelo qual a lei surgirá triunfante como fonte do Direito.

Igualmente herdeiros de Carlos Magno, os povos alemães, sequer unificados durante a maioria do século XIX, resistiram intensamente à codificação, desenvolvendo por todo o século a doutrina jurídica nos principais ramos do Direito, contrapondo à codificação francófila a cientificação teutônica. Se conhecemos hoje o Direito cientificamente, devemos aos alemães do século XIX, que criaram toda a doutrina jurídica basilar – chegando mesmo a (re)construir o próprio e multimilenar Direito Romano, cujo estágio efetivamente científico só se alcança com a *Pandectística* lentamente construída ali mesmo no século XIX¹².

Cientificamente falando, estritamente, o Direito não se constituía como saber científico ao tempo de Hegel, que portanto não pôde contemplar nenhum pôr do sol na *alvorada* das ciências do Direito.

Talvez pudéssemos considerar o conjunto de experiências jurídicas ocidentais anterior à formação do sistema romano-germânico propriamente dito – e agora sabemos por que o sistema ou família é chamado de romano-germânico e não apenas de romanístico –, não de Direito, mas de *proto-Direito*. Proto-Direito no sentido ainda de um sistema jurídico precário, terrivelmente abstrato, carente de inúmeras perspectivas, mal estruturado e, em vista de tal estágio, desprezível.

¹² Escrevemos sobre o tema do Direito e de sua construção como ciência nos marcos ocidentais e romanísticos em: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. Recepção fundante do Direito Romano na cultura ocidental. In: XX Encontro Nacional do CONPEDI, 2011, Belo Horizonte. *Anais do XX Encontro Nacional do CONPEDI*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2011, p. 10141-10157. Para a história da emergência da pandectística em seu maior expoente, cf. FERNÁNDEZ-CREHUET LÓPEZ, Federico. *La perspectiva del sistema em la obra y vida de Friedrich Carl von Savigny*. Granada: Comares, 2008.

4. Hegel e sua Filosofia [da ciência] do Estado

Mas em 1821 Hegel chega a publicar sua *Filosofia do Direito*¹³. Filosofia do Direito anterior à existência do Direito como ciência... – hegelianamente, não se trata de *Filosofia do Direito*¹⁴.

De fato, o estudo da *Filosofia do Direito* de Hegel incomoda e irrita juristas e, muitas vezes, até mesmo jusfilósofos. Eles buscam, em uma obra com este título, algo que Hegel jamais poderia produzir e se dilaceram com o solene desprezo, inclusive topológico, que temas propriamente jurídicos, ou jusfilosóficos, ocupam na mencionada obra de Hegel. Nada daquele Direito, ou melhor, daquele *proto-Direito* gera a menor comoção em Hegel. Ao contrário, a *Filosofia do Direito* de Hegel cuida fundamentalmente dos temas referentes ao Estado e a Política, que a tradição vinha debatendo com profunda sabedoria desde os gregos: Hegel, reitere-se, escreveu uma **Filosofia do Estado**, dando a ela para publicação o título de *Filosofia do Direito*.

Não somente esclarece, no subtítulo da obra, que trata do ancestral debate sobre “direito natural”, a seu tempo um dos tradicionais termos com que se referia aos estudos jusfilosóficos, como indica com inequívoca precisão que ciência particular permite aquela ascensão ao plano filosófico: a **Ciência do Estado** (*Staatswissenschaft*)¹⁵.

¹³ HEGEL, *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, cit.

¹⁴ Pode-se buscar uma separação entre *Filosofia do Direito* e *Jurística*, reservando a primeira para a atividade dos filósofos acerca do Direito e a segunda para a filosofia construída pelos juristas, ou seja, aqueles que conhecem o Direito como Ciência. Seriam *Filosofia do Direito*, mas não *Jurística*, assim, a *Die Metaphysik der Sitten* (*Metafísica dos Costumes*, 1797), de Kant, bem como as obras “jurídicas” de Fichte, os *Grundlagen des Naturrechts* (*Fundamentos de Direito Natural*, 1796-7) e o *Das System der Rechtslehre* (*Sistema da Doutrina do Direito*, 1812). Cf. KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1994; FICHTE, Johann Gottlieb. *Fundamento del Derecho Natural*; según los principios de la Doctrina de la Ciencia. Trad. Jose L. Villacañas Berlanga et al. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994; FICHTE, Johann Gottlieb. *Das System der Rechtslehre*; Exposition zum Begriff des Rechtsverhältnisses, Gesetz und Natur, Über das persönliche Recht, Die Macht des Rechts, Über den Staatsbürgervertrag. Prague: e-artnow, 2018.

¹⁵ Não será demasiado solicitar a atenção dos estudiosos para a terminologia hegeliana: *Die Grundlinien der Philosophie des Rechts*; oder Naturrecht und **Staatswissenschaft** im Grundrisse [grifos nossos]. Sob todos os aspectos, em Hegel e com Hegel, o Estado de Direito é o ponto de chegada de toda a história, digamos, jurídico-política. O que, *aquém-Hegel*, poder-se-ia intitular *Política* (como região filosófica) ou *Filosofia Política*, **na Metafísica Especulativa é e não pode não ser** – apoditicamente –, sob pena de grave retrocesso intelectual e evidente incompreensão do Sistema, **Filosofia do Estado**. Sobre o Estado de Direito, v. HORTA, José Luiz B. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda: 2011.

5. Dialética e Filosofia do Direito

Cabe então indagarmos: não há uma Filosofia do Direito hegeliana? Em sentido rigoroso, no Sistema, não. No hegelianismo, sim.

A par dos muitos intelectuais do Direito que se devotaram ao hegelianismo, desde seu braço direito, Eduard Gans, autor de uma combativa *Das Erbrecht in Weltgeschichtlicher Entwicklung; Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte* – cujo título seria *Direito das Sucessões no desenvolvimento histórico mundial*; Um tratado sobre a história do direito universal¹⁶ –, passando por inúmeros juristas que receberam fortes influxos hegelianos na construção de seu pensamento, é de destacar-se, na história do hegelianismo mundial, a inestimável contribuição do jurista e filósofo Joaquim Carlos Salgado¹⁷, ao menos no que se refere a dois dos cinco tomos de sua *Teoria da Justiça*.

Joaquim Carlos Salgado, líder emblemático da *Escola Jusfilosófica Mineira*¹⁸, responsável por um sem número de inovações institucionais em nossa Universidade,

¹⁶ Cf. GANS, Eduard. *Das Erbrecht In Weltgeschichtlicher Entwicklung; Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte*. 4 v. Berlin: Mauersche, 1824-35, onde enfrenta o historicismo savignyano e constrói uma história do direito a partir de Hegel. Gans está em redescoberta, como atestam: HOFFHEIMER, Michael H. *Eduard Gans and the Hegelian Philosophy of Law*. Dordrecht: Kluwer, 1995; e suas próprias lições GANS, Eduard. *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte; Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, editadas por Johann Braun.

¹⁷ Joaquim Carlos Salgado (1939) pertenceu ao grupo mais próximo de discípulos de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), sacerdote jesuíta e filósofo introdutor de Hegel no Brasil, consolidando-se depois como jurista e jusfilósofo com pensamento fortemente alicerçado no Idealismo Alemão. Catedrático de Teoria Geral e Filosofia do Direito na UFMG entre 1991 e 2009, refundou a Filosofia do Direito na UFMG, inicialmente a partir de um grupo de pesquisa em *Jurística e Filosofia do Direito*, depois mais diretamente com os *Seminários Hegelianos*, fundados em 2005 e ininterruptos desde então. Hegeliano e culturalista, seu forte compromisso com a doutrina dos direitos fundamentais o levou a conceber uma Teoria da Justiça própria, que o aproximou fortemente da Filosofia do Estado, e de que já foram publicados quatro dos cinco volumes previstos, a saber: SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de Justiça no Período Clássico*; ou Da Metafísica do Objeto, a Igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018; SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant*; Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012; SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996; SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo*; Fundamentação e Aplicação do Direito como o *Maximum Ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

¹⁸ A mais recente sistematização da *Escola Jusfilosófica Mineira* parece ser a de Layon Duarte-Costa [DUARTE-COSTA, Layon. *Estado, Poder e Liberdade*; uma reflexão a partir dos Culturalismos de Nelson Nogueira Saldanha e Joaquim Carlos Salgado. Belo Horizonte: UFMG, 2018, p. 81-101. (Dissertação, Mestrado em Direito).] Destacamos:

“No percurso realizado pelo jusfilósofo mineiro na formação de intelectuais (na orientação de dissertações e, especialmente, de teses) podemos perceber, claramente, a constituição de duas gerações distintas. [...]

desenvolve há décadas um pensamento hegeliano (mas com forte diálogo com as principais matrizes fundantes do pensamento ocidental), no qual Salgado assenta uma teoria culturalista da justiça em que **o Direito é expressão máxima da Ética e o Estado expressão máxima da Cultura**. O nível de rigor lógico a que Salgado submete seu próprio pensar confere a muitas de suas reflexões ares racionalistas, ou jusracionalistas, mas tal aparência é mais de estilo que de escola.

O terceiro tomo de sua Teoria da Justiça decorre de sua tese de cátedra, defendida em 1991 e publicada originalmente em 1996 com o título *A Ideia de Justiça em Hegel*¹⁹. Neste tratado, Salgado mergulhou no pensamento hegeliano, tanto nos aspectos referentes ao Estado quanto naqueles conectos à liberdade, dali inferindo os elementos da ideia de justiça em Hegel, que enumerou na liberdade, na igualdade e no trabalho²⁰.

Dez anos depois, em 2006, o quarto tomo da coleção salgadiana preencheu a lacuna jusfilosófica hegeliana com obra autoral de grande fôlego: *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo; Fundamentação e aplicação do Direito como maximum*

A primeira geração formada por Joaquim Carlos Salgado, de vertente hermenêutico-kantiana, realizou investigações a respeito da aplicação, interpretação e integração da norma jurídica, com utilização da filosofia transcendental kantiana para dar-lhe sustentáculo filosófico, representando, quase que inexoravelmente, reflexões a respeito da ética e da moral.

A segunda geração, de vertente histórico-hegeliana, mais substantiva para o desenvolvimento do trabalho que se propõe, utilizou-se 'do idealismo especulativo hegeliano no decifrar da Ideia de Justiça [...], abordando as temáticas que gravitam em torno da Teoria da Justiça' e do Estado de Direito." (DUARTE-COSTA, *Estado, Poder e Liberdade*, cit., p. 83-84; aqui, cita passagem de PINTO COELHO, Saulo de O. *O Idealismo Alemão no Culturalismo Jurídico de Miguel Reale*. Belo Horizonte: UFMG, 2010).

Duarte Costa registra, no entanto: "Neste ponto, devemos esclarecer o fato de que a divisão entre duas gerações mencionadas é meramente didática. Não reflete, portanto, em nenhuma hipótese, um critério temporal; atende menos ainda a um modo de sistematizarmos um hipotético amadurecimento das ideias do Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado, ainda que refletidas nas orientações de teses e dissertações aqui trabalhadas. A divisão entre duas gerações (primeira e segunda) é utilizada para melhor estruturação e exposição das ideias do presente trabalho, única e exclusivamente." (DUARTE-COSTA, *Estado, Poder e Liberdade*, cit., p. 84).

¹⁹ SALGADO, *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit. Com este trabalho, defendido em fins de 1991 perante banca presidida por Gerson de Britto Mello Boson (UFMG) e integrada pelos eminentíssimos Celso Lafer (USP), Tércio Sampaio Ferraz Jr (USP), Lourival Vilanova (UFPe) e Edgard de Godoy da Matta-Machado (UFMG, a quem sucedia e que o orientara em seu doutorado), Salgado galgou a cátedra de Teoria Geral e Filosofia do Direito na UFMG, que exerceu entre 1991 e 2009.

²⁰ SALGADO, *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 429-496, na qual conclui: "Se a ideia de justiça em Hegel é a racionalidade desses momentos históricos significativos que embasam essa dialética, essa racionalidade somente se mostra como tal no movimento dialético, cujo conteúdo são os valores que compõem a sociedade política contemporânea: a igualdade, o trabalho e a liberdade"; SALGADO, *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 496 (grifos no original).

ético²¹. Com firmes alicerces na Filosofia do Estado hegeliana, e manejando o cabedal científico já agora disponível, Salgado constrói uma Filosofia do Direito genuinamente hegeliana — frise-se: Salgado pôde o que Hegel jamais poderia.

Interessante remarcar que a obra salgadiana, como ao gosto dos culturalistas, retoma o diálogo entre institutos contemporâneos da Ciência do Direito e institutos tradicionais do Direito romano, sem descurar, evidentemente, da dialeticidade ínsita ao hegelianismo.

Temos, sim, uma *Filosofia hegeliana do Direito*²². A paciência do conceito, porém, exigiu o entardecer da Ciência do Direito para que o hegelianismo pudesse, afinal, produzi-la, em absoluta coerência com o Sistema e especialmente com a Filosofia do Estado hegeliana.

6. Justiça: teoria e realidade²³

Para concluir a exposição do que nós aqui pleiteamos e reivindicamos para a filosofia salgadiana, enunciemos algo do projeto acadêmico desenvolvido por Salgado na UFMG — naquilo que chamamos de *revolução jusfilosófica*²⁴ promovida por Salgado, e que impactaria imensamente dentro (e para além) da Faculdade de Direito da UFMG.

Como catedrático, entre 1991 e 2009, Salgado: a) ampliou a rede de disciplinas jusfilosóficas na graduação em Direito, na reforma curricular decorrente da Portaria 1886/1994; b) criou o *Mestrado em Filosofia do Direito*, em 1996, onde só tínhamos o Doutorado; c) contribuiu para a institucionalização do curso noturno de Direito, na virada do milênio; d) fundou o Grupo de Pesquisa em *Jurística e Filosofia do Direito*, para receber os novos docentes em ambiente de pesquisa; e) reformou o Programa

²¹ SALGADO, *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*, cit.

²² O quinto volume da Teoria da Justiça de Joaquim Carlos Salgado talvez torne mais válida nossa afirmação. Acaba de vir a lume obra que podemos considerar, *ab initia*, como *Prolegomena* ao seu quinto volume: SALGADO, Joaquim Carlos. *Sacra Scientia: A Metafísica; Liberdade e Poder do Pensamento*. Belo Horizonte, D'Plácido, 2022.

²³ Com este título, o projeto filosófico de Salgado está em marcha desde os anos 1980.

²⁴ O contexto da *revolução jusfilosófica*, no plano do desdobrar histórico na Faculdade de Direito da UFMG, talvez seja melhor apreendido in: HORTA, José Luiz Borges. Interdisciplinaridade, Direito e Estado; memórias da Faculdade de Direito da UFMG. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 40, p. 193-217, 2012.

de Pós-Graduação em Direito em 2004, priorizando a articulação em linhas de pesquisa e o núcleo de disciplinas (ou laboratórios) jusfilosóficos – criando na Pós-Graduação, com grande destaque, a *Filosofia do Estado*; f) fundou os *Seminários Hegelianos*, mais longeva experiência de ensino e pesquisa da história da Velha Casa de Afonso Pena (e talvez da recepção do hegelianismo no Brasil), reunindo-se desde 2005 semanalmente; g) fundou em 2008 e instalou em 2009, já na condição de Diretor da Casa, o bacharelado vespertino em *Ciências do Estado* (na seara do subtítulo da Filosofia do Direito de Hegel: *Staatswissenschaft*); h) ampliou o número de docentes em sua área (Filosofia do Direito) de cerca de cinco, em 1991, para cerca de vinte, em 2011, ao final de seu mandato como Diretor.

Saudações hegelianas a todos e a todas!

Referências bibliográficas

BROCHADO, Mariah. *Ética & Direito*; Pelas trilhas de Padre Vaz. Curitiba: CRV, 2021.

DAVID, René. *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

DUARTE-COSTA, Layon. *Estado, Poder e Liberdade*; uma reflexão a partir dos Culturalismos de Nelson Nogueira Saldanha e Joaquim Carlos Salgado. Belo Horizonte: UFMG, 2018. (Dissertação, Mestrado em Direito).

FERNÁNDEZ-CREHUET LÓPEZ, Federico. *La perspectiva del sistema em la obra y vida de Friedrich Carl von Savigny*. Granada: Comares, 2008.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Das System der Rechtslehre*; Exposition zum Begriff des Rechtsverhältnisses, Gesetz und Natur, Über das persönliche Recht, Die Macht des Rechts, Über den Staatsbürgervertrag. Prague: e-artnow, 2018.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Fundamento del Derecho Natural*; según los principios de la Doctrina de la Ciencia. Trad. Jose L. Villacañas Berlanga et al. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

GANS, Eduard. *Das Erbrecht In Weltgeschichtlicher Entwicklung*; Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte. 4 v. Berlin: Mauersche, 1824-35.

GANS, Eduard. *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*; Vorlesungen nach G. W. F. Hegel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*; ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo/Recife/São Paulo: EdUNISINOS/UNICAP/Loyola, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*; ou Direito Natural e Ciência Política (*sic*) em Compêndio. Trad. Paulo Meneses (*in memoriam*), Agemir Bavaresco *et al.* Porto Alegre: Fênix, 2021.

HOFFHEIMER, Michael H. *Eduard Gans and the Hegelian Philosophy of Law*. Dordrecht: Kluwer, 1995.

HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*; Ensaio de uma Ontoteologia do Estado do Brasil. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020. (Tese, Titularidade em Teoria do Estado).

HORTA, José Luiz Borges (org.) *Hegel, Paixão & Diferença*. Belo Horizonte: Expert, 2021.

HORTA, José Luiz B. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda: 2011.

HORTA, José Luiz Borges. Interdisciplinaridade, Direito e Estado; memórias da Faculdade de Direito da UFMG. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 40, p. 193-217, 2012.

HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. Entre as Veredas da Cultura e da Civilização. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, IBF, v. 233, p. 235-264, 2009.

HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2017.

HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. Recepção fundante do Direito Romano na cultura ocidental. *In: XX Encontro Nacional do CONPEDI*, 2011, Belo Horizonte. *Anais do XX Encontro Nacional do CONPEDI*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2011, p. 10141-10157.

KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1994.

MAYOS, Gonçal. *Entre lògica i empíria*; Claus de la filosofia hegeliana de la història. Barcelona: Editorial PPU, 1989.

PINTO COELHO, Saulo de O. *O Idealismo Alemão no Culturalismo Jurídico de Miguel Reale*. Belo Horizonte: UFMG, 2010 (Tese, Doutorado em Filosofia do Direito).
SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Kant; Seu fundamento na Liberdade e na Igualdade*. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo; Fundamentação e Aplicação do Direito como o Maximum Ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de Justiça no Período Clássico; ou Da Metafísica do Objeto, a Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Sacra Scientia: A Metafísica; Liberdade e Poder do Pensamento*. Belo Horizonte, D'Plácido, 2022.

9. O Cuidado do Direito como Administração da Justiça na Filosofia do Direito de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-09>

Pablo Pulgar Moya

Resumo

O presente capítulo objetiva tanto ilustrar os momentos-chave da parte sobre a administração da justiça (§ 209-229) dentro *das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, como expor alguns elementos conflitantes no que diz respeito à sua compreensão. Este capítulo está dividido em três momentos: i) o primeiro tematiza a tarefa da administração da justiça como salvaguarda do direito; ii) o segundo caracteriza a coesão narrativa da administração da justiça na sociedade civil e sua tensão com o conceito de Estado e, finalmente, iii) a problemática da personalização dentro do sistema do direito e a interpelação de Marx. A hipótese que surge, então, é que Hegel está tentando provar a necessidade da codificação do direito em virtude da defesa da liberdade pessoal e da propriedade, mas que isso só é possível mediante o poder/violência judicial.

Palavras-chave: administração da justiça, sociedade civil, Estado, personalidade

1. A administração como cuidado

O problema da jurisdição associada à noção hegeliana de sociedade civil gera inquietações quando se pensa na inter-relação entre os estamentos civis e estatais. A duplicação da análise, a caracterização da sociedade civil como distribuidora e administradora da justiça são problemas que dizem respeito à reflexão da mediação política e incitam a possibilidade de pensar também sobre o Estado de forma eficaz, na medida em que este tenta mediar os propósitos individuais e pessoais das atividades subjetivas. A abertura dos parágrafos da seção sobre a sociedade civil (§ 182-188) caracteriza a dupla leitura dos propósitos perseguidos pelos indivíduos: a) como a realização de seus próprios interesses egoístas (internamente) e b) como a realização do universal em geral através da inter-relação com outros sujeitos nos quais ele consiste (externamente). O caráter lógico da sociedade civil apresenta uma macrodialética na qual ela assume o caráter

de uma eticidade negativa, onde o universal ético exige uma mediação entre os dois aspectos. É na ilustração desta relação que surge a necessidade (Notwendigkeit) segundo a qual o sistema de necessidades (Bedürfnisse) requer o cuidado e a administração da justiça a fim de garantir e salvaguardar seu cumprimento.

No presente texto pretendemos dar conta dos principais aspectos daquilo que Hegel concebe como "administração da justiça" (Rechtspflege), a parte central da caracterização da sociedade civil de Hegel e, portanto, no coração da parte dedicada à eticidade apresentada em sua *Filosofia de Direito*. A intenção principal desta introdução é descrever os passos fundamentais da composição do direito em sua estrutura de proteção de uma propriedade que assegura a personalidade (Persönlichkeit) em e para si mesma no sistema de necessidades precedente. É esta "administração da justiça" que permite, segundo Hegel, a realização efetiva da universalidade abstrata da liberdade individual como direito. Em outras palavras, é a Rechtspflege que assegura, através de sua "aplicação" (Anwendung), que a justiça seja cuidadosamente instanciada de acordo com os preceitos da teoria geral do direito. Esta seção, que se situa entre o § 209 e o § 229 da obra, articula conceitos fundamentais da particularidade ou particularização do direito como uma ciência filosófico-jurídica. Em nossa apresentação, devemos mencionar, de início, uma dificuldade de linguagem, já que o termo Rechtspflege enfatiza o cuidado (Pflege), a manutenção ou o cuidado com o direito (Recht). O cuidado do direito torna-se, assim, sinônimo de manutenção, provisão e administração da justiça (Justiz). A predominância do termo alemão sobre o latino é atribuída à tarefa empreendida na obra de superar uma visão dicotômica entre direito natural abstrato e direito positivo hipotético, enfatizando a necessidade de um constante ajuste do direito como um autocuidado jurídico pela sociedade civil, na medida em que ela administra e é administrada pela justiça. O caráter julgador do direito mostra seu enraizamento fenomenal na medida em que é conhecido e reconhecido pela sociedade civil, tornando-o universalmente válido para a consciênciaindividual. Assim, o direito abstrato só teria realidade quando se tornasse lei universal. Isto é mencionado no início desta seção:

Para que se tenha o pensamento do direito, tem de ser ter sido formado para o pensamento e não mais demorar-se no meramente sensível; tem de se adequar aos objetos a forma da universalidade (Form der Allgemeinheit) e igualmente na vontade deve reger-se de acordo com algo universal. Somente depois que os homens inventaram para si múltiplas necessidades (Bedürfnisse) e a aquisição das mesmas é devorada na satisfação, as leis poderão ser constituídas (GW 14.1, § 209, Anm.).

A administração da justiça, às vezes interpretada como jurisdição, *iuris dictio*, manifesta principalmente a mediação entre o direito e a existência real (Dasein) através da lei. Esta lei, entretanto, não como meramente externa, mas de m o d o universal, (GW 14.1, § 209) é, de acordo com Hegel, reconhecida, retorna conscientemente e é exigida pela sociedade civil como um todo. É necessário especificar, entretanto, que o conhecimento da regra fundamental que é um componente da lei como *formulação* não é suficiente para a consolidação desta relação, *ou seja*, não termina em seu aspecto formal, mas na conclusão conceitual abrangente de sua dimensão na sociedade civil. Este ponto não é irrelevante, pois lança as primeiras luzes para entender a dimensão redistributiva da justiça em Hegel, como assinalou Seelmann (1995, pp. 11 e seguintes), pois Hegel procura entender a punição através da aplicação da lei como uma restituição (Widerherstellung) do direito do lesado. Neste sentido, o "cuidado" do direito que a administração da justiça procura institucionalizar tem como tarefa principal a salvaguarda do universal (direito) contra o ataque dos indivíduos, em vez de uma tentativa de devolver o sujeito ofensor ao caminhoda "retidão moral" por meio da reforma que o exercício punitivo implica. A "administração da justiça" hegeliana enfatiza, então, mais um caráter de ajuste, da repartição da justiça, em razão de uma vontade universal contra as investidas particulares de sujeitos racionais, sobre cujos próprios ombros descansaria sua retidão moral, do que a busca de um sistema penal reformador. O cuidado do direito hegeliano traz consigo, através da aplicação da lei, a restauração da "dignidade" do direito de modo universal à sociedade civil, defendendo a liberdade e a propriedade dos indivíduos que dela são membros. Somente desta forma o direito abstrato se torna lei positiva, é

reconhecido na sociedade burguesa em seu verdadeiro conceito. Neste sentido, o Hegel da *Filosofia de Direito* não nega a contradição imanente do exercício histórico dos costumes dos indivíduos, mas concentra sua ênfase na hegemonia da sociedade civil, e (somente), em certa medida, "indiscernível" do Estado. Se a sociedade civil enfatiza as relações econômicas no "sistema de necessidades", deve ser enfatizado que as determinações legais e políticas da sociedade civil também são enfatizadas através da administração da justiça. Esta transição, entretanto, delineia a tentativa de Hegel de superar o direito como uma expressão abstrata da liberdade do homem e como uma expressão da eticidade do Estado, onde esta última seria a instituição legítima que surgiu no calor da singularidade civil.

2. A administração da justiça como centro de distinção entre a sociedade civil e o Estado.

A distinção entre a sociedade civil e o Estado ilustra um dos pontos mais estimulantes do debate memorável e polêmico sobre o caráter político da exposição da eticidade hegeliana, enfatizando ora um caráter liberal, ora um conservador. As perspectivas opostas disputam o espaço que adquire a exposição da sociedade civil, seja sob uma abordagem conservadora e reacionária, ligada a um estado prussiano forte e que beira o absolutismo epistemológico-político, por um lado, ou sob uma visão liberal próxima a uma matriz vinda da economia política inglesa, por outro. Este debate, entretanto, não é novo dentro da tradição interpretativa da filosofia do direito de Hegel, mas que se desenvolve desde os próprios contemporâneos de Hegel como Sietze, Schubarth, Stahl, Elsner ou Gans, através dos comentadores da chamada Hegelschule como Ruge, Marx, Rosenkranz ou Haym e pensadores tão diferentes como Ritter, Riedel, Foster, Lukács, todos os quais darão vida a um acalorado debate. Diferentes abordagens que, em certa medida, serão refletidas nas caracterizações contemporâneas do pensamento jurídico, político e ético hegeliano, e que encontrarão um centro nevrálgico no esclarecimento da administração da justiça.

Como bem advertia Julio de Zan (2012, p. 64), é nas preleções de Hegel sobre *Natur und Staatsrecht* do semestre de inverno de 1818, seu primeiro semestre do período berlinense, que encontramos pela primeira vez uma diferenciação sistemática entre a sociedade civil e o Estado, que será replicada dois anos depois na *Filosofia do Direito* e na terceira edição (1830) da *Enciclopédia*. Este elemento será crucial para distinguir a necessidade racional da relação imanente entre os dois conceitos. Assim:

A sociedade civil dos modernos não corresponde mais, nem em pensamento, nem na realidade, à "Polis" dos antigos. Por isso [Hegel] cunhou pela primeira vez a diferença conceitual e terminológica entre: 'sociedade civil' para o sentido moderno, e 'Estado' para o sentido clássico e tradicional da comunidade política. Seu esforço terá como objetivo distinguir e ao mesmo tempo reconciliar os dois em sua diferença (De Zan, 2012, p. 64-5.),

O termo, portanto, renova a terminologia da época para explicar a necessidade de separar os dois níveis, dotando-o de uma carga epistemológica tal que será crucial para o desenvolvimento do pensamento político moderno. A caracterização do que constitui a modernidade, portanto, toma da contribuição de Hegel uma parte importante de sua própria definição. As esferas da sociedade civil e do Estado foram, até o início do século XVIII, indiferenciadas, adotando num mesmo âmbito elementos sociais, políticos, econômicos e jurídicos. "Neste contexto moderno, a teoria hegeliana da diferença das duas esferas visa resgatar o sentido perdido do político" (De Zan, 2012, p. 71), reservando à sociedade civil seu caráter burguês imanente. O modo de apresentação do direito hegeliano desdobra, então, um ato de resgate do Estado político que se apropria da reconstrução do ético, característica da realização ideal da "Polis" grega. Neste contexto, a administração da justiça é colocada no centro da estrutura da *Darstellung* da sociedade civil e atua como uma articulação entre as necessidades individuais sistematizadas e o binômio administração pública/corporação. A questão fundamental, no entanto, é saber se este cuidado com o direito, esta administração jurídica ilustrada por Hegel, corresponde ao modo imanente das determinações que são necessárias para a

construção conceitual da sociedade moderna ou se se refere a uma ordenação que carece de fundamento expositivo. O objetivo fundamental da administração da justiça é cumprir o papel de fiador e mediador dos conflitos que podem surgir, por exemplo, entre os interesses comerciais de produtores e consumidores, na medida em que o direito subsume universalmente os indivíduos, resolvendo conflitos de interesse reais e possíveis. O problema surge, entretanto, na derivação conceitual da ordem expositiva fornecida pela Hegel.

Neste ponto, os conceitos de administração da justiça e administração pública (Polizei) se encontram muito próximos, o que se torna ponto de interesse para o segundo momento do presente escrito. Esta unicidade só é possível através do reconhecimento civil da lei em sua existência efetiva. A administração da justiça surge, assim, como o palco onde o universal, o direito, encontra realidade efetiva como mediação com o particular, ou seja, com as necessidades individualizadas.

No modo de exposição da ideia de direito, este trânsito, que não é temporário, mas sistemático, onde existe o aparato estatal para proteger o próprio direito, nos é mostrado de uma forma que é posterior à economia política concebida no sistema de necessidades. Desta forma, a Rechtspflege seria sensu lato o modo formal de exposição jurídica daquela primazia econômico política dos parágrafos imediatamente anteriores, concretizando os elementos que se manifestavam de maneira abstrata. O reconhecimento da propriedade privada adquire, portanto, existência imediata. A demanda organizacional da sociedade civil exige a salvaguarda, segundo Hegel, do direito através de "formas de ação" e "diferenciações organizacionais" (Blasche & Schwemmer, 1972, p. 473) da propriedade privada, dentro da qual a administração da justiça tem preeminência (GW 14.1, § 208). A moderna estrutura estatal como forma-instituição arrogou para si mesma a administração da justiça, mas somente na medida em que sua reivindicação se afirma no reconhecimento da própria sociedade civil, na medida em que esta se vê confrontada na mediação silogística entre o indivíduo e o universal, onde a produção de leis viria para salvaguardar esta proteção. A violência "legítima" (Gewalt) do Estado é assim transformada em razão universal (VRph, 17/18, § 46). No entanto, a razão como critério universal para a administração da justiça, como o *cuidado com o direito*, encontra uma leitura crítica

dentro da mesma escola de jovens Hegelianos. Arnold Ruge (1840) foi o primeiro e mais sistematicamente crítico *radical* deste ponto, assim como Bruno Bauer (1842) e depois Karl Marx em seu conhecido *manuscrito de Kreuznach* (1843-44).

Sob a administração da justiça de Hegel, o "poder judicial" (*richterliche Gewalt*) é conceitualmente constituído como parte dos poderes do Estado, que não teve uma existência autônoma durante a Idade Média. Assim, a implementação "de um poder autônomo de justiça, dentro da órbita do Estado moderno, exigiu, entre outros fatores, a construção de um discurso legitimador tanto do novo Estado-nação (expresso na figura do rei) quanto da própria atividade dos juristas dentro dele". (Assalone, 2011, p. 59). O contexto da realização teórica ou conceitual (Mertens, 2008, p. 325) da administração da justiça contém, segundo Hegel, estes três momentos necessários: 1) o direito como lei (§ 211- 214); 2) a existência real (*Dasein*) da lei (§ 215-218) e 3) o tribunal (§ 219-229). A mediação destas necessidades sistematizadas exige a lei como realização e garantia do direito ao qual ela corresponde, razão pela qual o reconhecimento da necessidade do direito positivo, do direito como lei ou, em outras palavras, como lei em vigor (*gesetzt*), é tão importante na forma em que esta administração da justiça é apresentada. Esta pedra angular marca o ponto de partida para a lei positiva dentro do sistema do trabalho, onde a forma da lei (*Gesetzform*) encontra a realidade como universal, ou seja, como validade sobre os indivíduos dotados pela própria sociedade civil no ato de dar realidade efetiva à disposição racional do sistema de necessidades. Enquanto lei é direito objetivo em si, mas que somente é em identidade com o ser-posto (*Gesetzsein*) (§ 212) e, desta forma, a lei se entenderá não somente como existência efetiva, mas terá realidade no próprio processo de sua aplicação (*Anwendung*). Desta forma, a mera forma universal é superada, a fim de traduzir o direito na particularização que sua determinação implica, ou seja, no reconhecimento do conteúdo do direito em sua universalidade determinada (Mertens, 2008, p. 325). Esta ênfase do direito repostado na aplicação da lei é importante, o que devolve seu caráter de justiça na sanção penal diante do indivíduo que causa dano, não apenas a um outro, mas a toda uma arquitetura sistêmica de necessidades. O *cuidadoso* restabelecimento do universal *jurídico* torna-se então, do ponto de vista de Hegel, uma necessidade da própria

administração da justiça, na medida em que procura *ajustar* o direito violado. Assim, Mizrahi comenta:

Consequentemente, a justificativa hegeliana de punição não baseia sua legitimidade em nenhum raciocínio reformista ou *retributivo* (como o fazem aqueles provenientes da tradição kantiana), mas somente na base de um de *restituição*: a pena correspondente a um crime deve ser a mínima que permita a restituição (*Wiederherstellung*) do direito como tal, ou seja, o mínimo que suprima o crime qua crime. (Mizrahi, 2004, p. 19).

O posto, a lei, será a salvaguarda do universal contra o interesse próprio de vontades individuais. Limitação, sanção, punição, punição, compensação serão diferentes meios indispensáveis em nome do restituição (*Wiederherstellung*) do direito como uma defesa de propósitos egoístas. Neste sistema:

Se o direito é estabelecido e conhecido, tudo o que é acidental no sentimento, tudo o que é meu, a forma de vingança, de impiedade, de egoísmo, desmorona, e desta forma o direito primeiro atinge sua verdadeira determinação e atinge sua honra. Somente através da disciplina da concepção é que ela [lei] se torna capaz de universalidade (GW 14.1, § 210, An.)

Agora, porém, será o conteúdo que dotará a lei de uma realidade racional, uma lei que compõe esta sociedade civil/civilizatória na qual a relação material da forma de universalidade e individualidade deve ser determinada pelo conteúdo que lhe diz respeito. O conteúdo das leis se constitui apenas no movimento sistemático entre direitos e deveres determinados através da administração da justiça. O cuidado com o direito, a administração da justiça, torna-se inevitavelmente coercitivo através de seu exercício, através de sua aplicação. Para o Hegel da *Filosofia do Direito*, o direito administrado é lido como direito penal, que busca o controle social através de sanções punitivas. Esta coerção, na qual o Estado, através da administração pública (*Polizei*), enfatiza efetivamente seu caráter de violência sobre as partes envolvidas no desrespeito à lei universalmente válida para

os indivíduos que participam da sociedade civil. Esta administração reconduz a sociedade civil ao seu conceito (GW 14.1, § 229), a qual se havia perdido na particularidade do direito abstrato, e a deixa predisposta à realização efetiva e unitária da administração pública e da corporação, que representam grupos de interesse de forma associativa.

Entretanto, o direito não termina com a lei formal, mas na medida em que existe uma relação vinculante e mediada entre o indivíduo e a universalidade desta lei. Neste contexto, os indivíduos representam sua própria personalidade, porque têm um certo papel social, uma máscara de um personagem dentro de um teatro social moderno. Somente nesta caracterização jurídica as pessoas cumprem um papel social no qual são iguais na comunidade. Eles são pessoas jurídicas. Esta é a condição para a realização da liberdade consciente de *conceituação* desta reconciliação entre indivíduos e universal (Cobben, 2017, p. 550). O direito positivo aqui patenteado, formulado por Hegel muito antes do positivismo jurídico, concebe a necessidade de mecanismos punitivos para salvaguardar o direito, no entanto, esta reivindicação normativa não pode ser simplesmente explicada de forma redundante, mas recai sobre a lei como expressão do direito, como sua exterioridade, assumindo sua universalidade e a subsunção sob ela das vontades individuais. É, entretanto, o respeito mútuo entre os indivíduos que sustentará a realização efetiva da liberdade. O caráter punitivo da lei, portanto, não será apenas uma restrição da liberdade individual, mas seu reforço no âmbito comunitário em relação a outras liberdades, liberdades pertencentes a "outras pessoas". Desta forma, seguindo Jakobs, seria cumprido aqui que "o direito penal como proteção de bens legais significa (em qualquer caso!) que uma pessoa, incorporada em seus bens, é protegida contra os ataques de outra pessoa". (Jakobs, 2003, p. 42).

O reconhecimento mútuo dos indivíduos na sociedade civil como personalidades, ou seja, como pessoas jurídicas, é uma característica da *própria* sociedade civil e, portanto (expositivamente) precede o Estado como tal. O reconhecimento mútuo como pessoas dentro de um sistema jurídico, no entanto, não esgota a realização efetiva da necessidade.

Entretanto, esta instituição não é meramente formal, nem abstrata, nem anterior à própria organização, assim como não é a liberdade. O Estado Hegeliano

moderno é e deve ser o justo garante e concretização de uma *liberdade substancial* (GW 14.1, § 257), tanto em seu caráter subjetivo quanto objetivo, onde os diferentes momentos da sociedade civil são subsumidos sob uma universalidade ética, embora sem sacrificar a liberdade subjetiva (Edwards, 1987, p. 27). A coesão narrativa da sociedade civil moderna é dotada pela coexistência entre a realização da liberdade individual e a universalidade do direito (VRph, 18/19 § 109), que é finalmente realizada no aparato do Estado, na medida em que a lei, exigida pela sociedade civil como proteção de sua livre atividade e como garantia de si mesma, não pode simplesmente ser separada das obrigações contratuais, mas é um produto do Estado. Hegel "a traz à sociedade civil através da administração da justiça e assim contribui para a formação da própria sociedade" (Valls Plana, 1997, p. 19). A administração da justiça constitui uma coordenação necessária no âmbito da sociedade civil, com base no reconhecimento mútuo de uma personalidade que, em última instância, se torna a base do direito abstrato, da propriedade e do contrato.

3. A personalidade e seu conflito com Marx

Embora a administração da justiça possa ser entendida como um aparato estatal, é a administração da justiça que é central para a exposição hegeliana, na medida em que serve como garantia do funcionamento da satisfação das necessidades sistematizadas. Não obstante, ela é apresentada como um órgão constitutivo da sociedade civil, ele se eleva como uma articulação mediadora entre esta mesma sociedade e o Estado, onde a figura da lei começa a adquirir existência efetiva (Dasein) a fim de dar ao tribunal, entre outras coisas, os critérios concretos de julgamento para mediar em caso de conflito, para restaurar o direito do mal cometido, seja o autor uma autoridade governamental ou um membro singular da sociedade civil. O tribunal viria a pulverizar as assimetrias de poder dos atores que aparecem na sociedade civil sob o Estado de direito (GW 14.1, § 224; VRph 18/19 § 109, VRph 22/23 § 219, etc.), tornando-se assim absolutamente necessário como exercício do poder público (VRph 18/19 § 109). A vontade universal adquire realidade efetiva no tribunal, onde todos os membros da sociedade civil se

submetem, sem dar lugar ao exercício da vingança privada (GW 14.1, § 221), à confiança racional no exercício do direito do tribunal como aquele que "anuncia a justiça". Será este aspecto repressivo institucionalizado da sociedade civil que se traduzirá infalivelmente em uma visão coercitiva do Estado, pois mesmo que a existência efetiva da lei esteja na perfectibilidade dos costumes dos membros da sociedade, a injustiça e a arbitrariedade são sempre possíveis. O "cuidado" (Pflege), portanto, não aparece na exposição de Hegel exclusivamente como algo puramente administrativo, mas também como um caráter de poder/violência (gewaltig) do judiciário como uma forma de restaurar o direito. A administração da justiça é apresentada na exposição como uma composição negativa para resolver dilemas e conflitos de interesse entre "pessoas" da sociedade civil e para dar garantias para a proteção dos direitos de propriedade e a punição de sua violação. Este caráter civil negativo, de realização do direito privado, encontra uma contrapartida na administração pública que, "em seu poder administrativo, tem a tarefa positiva de salvaguardar a ordem pública e cuidar do bem geral, pois sem ela o livre jogo dos interesses privados é impossível" (Wang, 2004, p. 210).

Neste sentido, as figuras da propriedade e o contrato são formalizadas e reconhecidas pela sociedade civil como modos de identificação dos indivíduos na rede de relações sociais, *expressando* isto sob códigos e leis que apoiam a prática judicial, que emana de uma influência marcadamente kantiana (Kant, 1989 [1797], pp. 47 e 335 ss.). A propriedade, já tratada como um momento constitutivo do direito abstrato enquanto uma externalização da vontade, adquire realidade efetiva na própria exposição da sociedade civil em virtude do reconhecimento mútuo de seus membros, o que permite a interconexão entre eles como "pessoas", ou seja, na medida em que desempenhem um papel social específico. No parágrafo anterior ao capítulo sobre a administração da justiça (GW 14.1, § 208), aprendemos que a função da administração da justiça, precisamente de suas instituições, é servir à proteção do direito de propriedade na medida em que a q u e l a q u e dá realidade efetiva ao sistema de necessidades, elevando a sociedade civil a uma sociedade regulada e ordenada, que é entendida, em última instância, como uma forma de Estado ou forma de Estado (Staatsform). A sociedade civil forja institucionalidade a fim de ordenar a realização da ideia ética, tornando-se, como vimos no sistema de

necessidades, um “estado de necessidade e entendimento” (Not- und Verstandesstaat) (GW 14.1, § 183). Esta organização jurídica, como uma particularidade da sociedade civil, será então um passo importante para a caracterização do que Xavier Zubiri denominará em Hegel uma “ontologia do Estado” (1994, p. 225).

A tensão silogística entre o particular e o universal mantida pelo sujeito e pela lei, respectivamente, encontra uma concretização mediadora na administração da justiça e é o lugar onde as determinações descritas no direito abstrato são realizadas através de um direito que se tornou positivo, ou seja, através de sua existência efetiva na lei. O sistema de leis será o garantidor do sistema de necessidades, onde o caráter administrativo da lei também implica um caráter coercitivo. O reconhecido sujeito de direitos (GW 14.1, § 209) traz consigo um tratamento de outros sujeitos também “como pessoas” (GW 14.1, § 36), como pessoas de direitos. A codificação do direito permite a defesa da liberdade pessoal e da propriedade, mas a proteção da propriedade só é possível através do Judiciário, em virtude de sua violência “judicial”. É a administração da justiça, segundo Hegel, que abrirá a porta para a compreensão da propriedade como base sobre a qual os homens são iguais perante a lei, sendo universalmente reconhecidos intersubjetivamente e fornecendo as instituições a fim de prevenir coercivamente os danos à propriedade.

Que o reconhecimento da personalidade jurídica do indivíduo seja reconhecido através da propriedade é um marco na compreensão moderna do direito, adquirindo uma base legal com base na exigência decorrente de um sistema de necessidades. A existênciada pessoa (a representação do indivíduo) salvaguarda, desse modo, o bem-estar do indivíduo(membro da sociedade civil) como uma vontade particular (Fulda, 2003, p. 220). Esta personalidade jurídica, entendida por Hegel como princípio de individuação, será aquela que articula, concretiza e maximiza a liberdade do sujeito. Este ponto gerará um conflito, por outro lado, na exposição da dinâmica entre o conceito de pessoa e o de propriedade na interpelação de Marx. Uma primeira etapa do conflito é representada pela falta de “personalidade” que vem com a falta de propriedade privada. Uma pessoa sem propriedade violaria seu papel civil na sociedade:

Nada poderia ser mais estranho (komisch) do que o desenvolvimento da propriedade privada por Hegel. O homem como pessoa deve dar realidade efetiva à sua vontade como alma da natureza externa, portanto, tomar posse desta natureza como sua propriedade privada. Se esta for a determinação da "pessoa", do ser humano como pessoa, seguir-se-ia que todo ser humano deve possuir propriedade para se realizar como pessoa. Segundo Hegel, a propriedade privada gratuita em terras, um produto muito moderno, não é uma relação social específica, mas uma relação do homem como pessoa em relação à "natureza" (MEGA2 II.15, p. 604, n. 26).

A este respeito, Marx contraria o papel no modo de exposição normativa da pessoa dentro da economia política. A exposição de Marx *d'O Capital* - precisamente no segundo capítulo - trará esta reflexão, ou seja, onde o caráter normativo da propriedade no marco do direito positivo como encarnação concreta não seria mais lido como o resultado (expositivo) da economia política que sustenta o sistema de necessidades, mas como a base abstrata (expositiva) integral do processo de intercâmbio. Esta reflexão entre dois proprietários é a forma necessária de subjetividade que medeia a troca (processo). A personalidade do proprietário baseia-se em uma relação jurídica e é limitada pela forma do contrato, compondo, assim, uma relação limitadora que segue um conceito de subjetividade que coordena os membros da comunidade de forma interdependente. Este "comportamento" expressa uma confirmação da *independência* pessoal do proprietário, que ao mesmo tempo é objetivamente *dependente de* sua propriedade. O reconhecimento mútuo mediado entre os proprietários leva à configuração da pessoa como um ser autônomo e isolado com base em um processo intersubjetivo no qual a pessoa como proprietário tem o poder de comando sobre os objetos. O reconhecimento da pessoa (como proprietário) é o reconhecimento de seu controle sobre a natureza e isto é, ao mesmo tempo, o que torna a troca em si plausível.

Para Marx, este ato de personificação mostra um certo fetichismo (Harvey, 2010, p. 47) da ação humana: a abstenção naturalizada e mistificada do ser humano como indivíduo coincide com o início de sua ação na sociedade civil moderna. Assim, na sociedade "burguesa", as pessoas são deliberadamente fetichizadas: o

proprietário de uma mercadoria possui um objeto que pode ser trocado por outros, de modo que ele só aparece como o proprietário privado dessa mercadoria. As pessoas são abstraídas, "fetichizadas" ou reduzidas a uma certa personificação porque são mutuamente reconhecidas como proprietários exclusivos e excludentes. Esta "fetichização" do proprietário como proprietário privado permitiria o comportamento humano como pessoa dentro da rede de relações modernas. Os sujeitos se confrontam como representantes de seus bens e não reivindicam nenhum outro conteúdo epistemológico além daquele que possuem como pessoas jurídico-econômicas. Esta ligação recíproca do conceito de fetiche e pessoa não só ilustra uma relação de sujeito ou uma correção da compreensão cotidiana, mas também leva a uma crítica direta deste resultado inevitável da economia política como um todo e a uma interpelação destas figuras na exposição hegeliana da sociedade civil, incluindo a administração da justiça (MEGA2 II.15, p. 604, p. 604). A tragédia da "personificação" na sociedade civil neste "drama" seria precisamente a ilusão da ação livre do sujeito, que de fato só é mistificada na economia política. Afastado do seu discurso antropológico de seus primeiros escritos, Marx descreve as relações temáticas sob relações de dependência socialmente personificadas e formula claramente sua ruptura teórica com o pressuposto de uma conexão social entre a forma civil (ou, em Marx, "burguesa") e uma concretização da liberdade pessoal. A propriedade personaliza o sujeito em virtude de uma relação de representação legal, mas o faz de forma excludente (na medida em que há sujeitos que não podem se representar por falta de propriedade), que é o que ele discute com Hegel em sua concretização da pessoa na sociedade civil. Em outras palavras, os proprietários aparecem em Hegel como pessoas livres com base em seu status de proprietários privados mutuamente reconhecidos e sustentados pelo contrato (GW 14.1, § 217), mas que - segundo Marx - de fato caem impotentes na reprodução assimétrica do poder, que é, em última análise, salvaguardado pelo próprio exercício punitivo da administração da justiça (Pulgar Moya & Clochec, 2020, p. 29).

4. Palavras finais

Hegel está engajado em uma discussão feroz com os representantes da famosa escola histórica de direito, especialmente no que diz respeito às concepções de Savigny e Fries, e a administração da justiça não está excluída desta disputa. Deve-se notar também que a presença das formas de economia política como base social e política no sistema de necessidades dá forma a uma influência que tem estado presente desde os escritos de Jena. Seria injusto atribuir a Hegel uma simples vontade de reproduzir as figuras econômicas liberais que estavam em voga em seu tempo, mas também é necessário destacar o entusiasmo e o otimismo que ele terá para a construção do Estado ético, onde a administração da justiça dota a sociedade civil de instituições para a proteção universal do direito. Assim, a justiça e o público administrado se manifestam como características da sociedade civil, compondo uma e a mesma intenção, mas que não encontram poucas dificuldades em seu modo de exposição. A personalidade jurídica pouco representativa vai além de uma simples interpretação normativa e reside em uma reformulação da universalidade civil do direito, uma "revolta *contra as instituições*", que não implicaria necessariamente "um retorno a uma suposta anarquia *sensu Hobbesiana* original, mas a reformulação dessas disposições e regras em favor da justiça" (Cadahia, 2019, p. 226).

10. O conceito de liberdade de imprensa da bicentenária Filosofia do Direito de Hegel e sua atualidade



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-10>

Paulo Roberto Konzen¹

Resumo

O objetivo é expor e analisar a atualidade do conceito de liberdade de imprensa (*Pressefreiheit*) defendido por Hegel na sua bicentenária *Filosofia do Direito*, de 1821, conforme o tema do XI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, a saber, "A *Filosofia do Direito* de Hegel - 200 anos". Além disso, reiterar ou relembrar aspectos da minha tese de doutorado, defendida em 2012 (10 anos), intitulada "O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade de Comunicação Pública na *Filosofia do Direito* de G. W. F. Hegel" [Porto Alegre: Editora Fi, 2013.² Em resumo, trata-se de pesquisa, exposição e análise crítica-filológica, histórica e hermenêutica da obra de Hegel, nos fundamentando em textos clássicos e interpretativos, buscando assim apreender (*begreifen*) devidamente o conceito (*Begriff*) hegeliano de liberdade de imprensa ou de comunicação pública.

Palavras-chave: Hegel, *Filosofia do Direito*, liberdade de imprensa, atualidade.

Introdução

Inicialmente, a pesquisa, exposição e análise crítica-filológica, histórica e hermenêutica³ sobre o conceito de liberdade de imprensa (*Pressefreiheit*) na bicentenária *Filosofia do Direito*, de 1821, de G. W. F. Hegel (1770-1831), é uma continuação, ampliação e reformulação de alguns elementos já apresentados⁴. A justificativa do presente estudo é a atualidade da questão, sobretudo no atual momento (2019-2021) de pandemia de Covid, em que existe tanta falta de

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS. Professor de Filosofia no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia, UNIR. E-mail: prkonzen@unir.br

² Disponível em: <https://www.editorafi.org/product-page/o-conceito-de-liberdade-de-imprensa-ou-de>.

³ Cf. Vaz (1995, p. 225): "[...] sobre o fundamento assegurado da leitura filológica [ou do trabalho crítico-filológico] e da leitura histórica, podemos tentar nos situar no nível da leitura hermenêutica [ou da interpretação crítica] para buscar aí as razões que comprovem, para nós, a atualidade do texto hegeliano".

⁴ Ver sobretudo KONZEN, 2013.

informação, excesso de desinformação e/ou de deformação por meio de muitas mídias, empobrecimento do grau de formação/cultura, entre outros tantos aspectos vinculados com o necessário papel da imprensa e/ou dos meios de comunicação social no Brasil e no mundo.

Inclusive, o conceito ou o tema da liberdade de imprensa tornou-se a pouco ainda mais atual ou reconhecido, mais precisamente no dia 08 de outubro de 2021, quando dois jornalistas (Maria Ressa, das Filipinas, e Dmitri Muratov, da Rússia), "por sua corajosa luta pela liberdade de expressão", receberam o Prêmio Nobel da Paz de 2021. Conforme noticiado, com a escolha, o comitê do Nobel, quis destacar a importância da proteção das liberdades de expressão e de imprensa. Os dois laureados são "representantes de todos [...] que defendem esse ideal num mundo em que a democracia e a liberdade de imprensa lutam contra condições cada vez mais adversas"⁵, destacou a instituição responsável pelo prêmio Nobel.

Para expor e analisar os citados conceitos, buscaremos *ver, de forma crítica-filológica, histórica e hermenêutica, o que Hegel realmente afirmou em sua obra*⁶, evitando as muitas exposições e interpretações equivocadas, pois há uma disputa entre o que Hegel disse e o que dizem que ele disse e/ou do que deveria ou poderia ter dito; *por isso, o trabalho possuirá propositadamente muitas citações, notas e aspas*, nos fundamentando em textos clássicos e interpretativos hegelianos.

Resumo sobre o Conceito Hegeliano de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na *Filosofia do Direito*

A seguir, iremos expor um resumo sobre o conceito hegeliano de "liberdade de imprensa" ou de "liberdade de comunicação pública", que, para Hegel, congrega a

⁵ Cf. <https://veja.abril.com.br/mundo/nobel-da-paz-premia-jornalistas-por-trabalho-pela-liberdade-de-expressao/> e <https://www.dw.com/pt-br/jornalistas-das-filipinas-e-r%C3%BAssia-recebem-nobel-da-paz/> Acesso 08.10.2021.

⁶ Nas citações dos diversos textos de Hegel sempre consta a referência, primeiro, do número do volume (*Band*) e, depois, da página (*Seite*) de HEGEL, G. W. F. *Hegel Werke*. Berlin: Hegel-Institut - Talpa Verlag, 2000. Ainda consta sempre o respectivo texto original em língua alemã. O parágrafo (§) citado seguido da letra A indica *Anmerkung* (anotação) e o da letra Z designa *Zusatz* (adendo) ao *caput*. O texto aqui traduzido ou alterado consta com a respectiva especificação de [TN] = Tradução Nossa. Além disso, muitas vezes, consta ainda o acréscimo de termos em alemão nas citações, com o objetivo de destacá-los e/ou mostrar alterações na tradução publicada (termos citados sempre mantendo o itálico ou não da versão original e entre colchetes [...]).

“imprensa” e também o “discurso oral”, que eram os “meios” existentes na sua época. A obra principal a ser analisada será a *Filosofia do Direito*, pois nela consta o conceito de “comunicação pública”, junto com os conceitos de “liberdade de falar e escrever”, de “publicidade” e de “liberdade de pensamento e de ciência”⁷, etc. Com isso, o embasamento teórico da pesquisa se encontra, sobretudo, nos §§ 319 e 319 A, os quais apresentam um amplo conjunto de dados acerca, por exemplo, da relação entre tais elementos e a ideia da liberdade, em especial sobre a suposta ou a possível regulação que a liberdade de imprensa ou de comunicação pública seria passível de receber por parte do âmbito estatal, enquanto é a instância mediadora da liberdade dos seus membros.

Assim sendo, é importante fazer uma análise crítica acerca do conceito hegeliano de liberdade de imprensa ou da comunicação pública, exposto na sua *Filosofia do Direito*. Ora, com isso, poderemos examinar a estrutura lógica e os aspectos sistemáticos de sua obra, sem deixar de analisar a sua crítica política e a inserção de sua obra no âmbito mais abrangente da História da Filosofia, da Filosofia Política e da Ética. Para isso, buscamos nos fundamentar nos textos clássicos hegelianos e em bibliografia interpretativa, sempre citando, com rigor, as referências e efetuando a análise crítica dos principais aspectos em questão.

Sobre isso, convém destacar que o Prefácio da *Filosofia do Direito* de Hegel apresenta a data de 25.06.1820, ou seja, somente nove (09) meses depois da entrada em vigor dos decretos da Convenção de Karlsbad, o que se deu em 20.09.1819, e oito (08) meses após os decretos ainda mais rigorosos na Prússia, divulgados em 18.10.1819. O intervalo de tempo é curto, sobretudo pensando nas características próprias daquela época, em que ainda não se vivia na velocidade de divulgação de informações como nos nossos dias. Mas, enfim, o que convém ressaltar é que a discussão, naquele momento, sobre a liberdade de imprensa e a rigorosa censura era recente, latente, presente na vida dos cidadãos.

Ora, a ocorrência direta ou explícita do conceito de liberdade de comunicação pública se dá no caput do § 319 e o denominado conceito de liberdade de imprensa

⁷ R.: Pressefreiheit; Freiheit der öffentliche Mitteilung; Presse; mündliche Rede; Mitteln; öffentliche Mitteilung; Freiheit zu reden und zu schreiben; Öffentlichkeit; Freiheit des Denkens und der Wissenschaft.

ocorre na anotação do § 319. A princípio, podem até ser tomados como distintos, sendo o primeiro num sentido mais abrangente e o segundo no sentido mais restrito da imprensa, como um dos vários meios da comunicação pública. Porém, dada a forma como usados, trata-se muito mais de sinônimos em Hegel, significando exatamente todos os meios ou âmbitos da liberdade de expressão ou de divulgação constante de informação ou de conhecimento.

Iniciemos, assim, citando a primeira parte do caput do § 319:

Die Freiheit der öffentlichen Mitteilung – (deren eines Mittel, die *Presse*, was es an weitreichender Berührung vor dem anderen, der mündlichen Rede, voraus hat, ihm dagegen an der Lebendigkeit zurücksteht), – die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, seine Meinung zu sagen und gesagt zu haben, hat ihre direkte Sicherung in den ihre Ausschweifungen teils verhindernden, teils bestrafenden polizeilichen und Rechtsgesetzen und Anordnungen; die indirekte Sicherung aber in der Unschädlichkeit, welche vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfassung, der Festigkeit der Regierung, dann auch in der Öffentlichkeit der Ständeversammlungen begründet ist.⁸

Assim, no início do § 319, Hegel registra que a “liberdade de comunicação pública” possui como “meios” tanto (I) a “imprensa” quanto (II) o “discurso oral”⁹, pois eram as formas existentes na época. No início do século XIX, a comunicação ainda era limitada pelo alcance da voz e da escrita manuscrita ou impressa; isto é, na época de Hegel (1770-1831), ainda não existiam todas as formas ou os meios atuais de comunicação. Apesar disso, importa analisar o que Hegel afirma sobre a comunicação pública, independente do veículo de comunicação a ser usado, pois os princípios expressos se aplicam a todos.

Inclusive, como Hegel destaca, (5.1) “a *imprensa*, excede o outro, o discurso oral, pelo contato mais extenso, mas, em contrapartida, fica-lhe atrás em vivacidade”¹⁰. Ora, atualmente, a televisão e a internet, que associam som e imagem,

⁸ HEGEL, *FD*. § 319. 7/486.

⁹ Cf. HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486. R.: Freiheit der öffentlichen Mitteilung; Mitteln; **Presse**; mündlichen Rede.

¹⁰ HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486 „die *Presse*, was es an weitreichender Berührung vor dem anderen, der mündlichen Rede, voraus hat, ihm dagegen an der Lebendigkeit zurücksteht“.

além de diversos outros recursos, apresentam um contato extenso e uma vivacidade, que, aliados, certamente surpreenderiam Hegel em vários aspectos. Contudo, em outros aspectos, como vimos acima, principalmente no § 315, o autor mostra que já tinha consciência do quanto a comunicação podia ser um “palco” ou um “grande espetáculo”, mostrando o seu conhecimento da “arte”, sobretudo do “teatro”¹¹, que usa, normalmente, muitos de tais recursos. Especificamente sobre as diversas traduções dessa parte do texto, existem algumas diferenças, mas nada de relevante.

Na sequência, Hegel apresenta que “a liberdade da comunicação pública” seria “a satisfação desse impulso que comicha de dizer e de ter dito sua opinião”¹². Ora, a tradução de “*Trieb*” por desejo e/ou instinto, no caso, não é a forma mais correta, mas sim por impulso. Além disso, o adjetivo “*prickelnden*” designa algo que pica, arde ou faz comichão, o que remete a algo irreprimível, pungente, vivo; ou seja, algo que nos move e que, de certa forma, não pode ser freado. Assim, a liberdade da comunicação pública, a liberdade de cada um dizer e ter dito sua opinião, segundo Hegel, satisfaz um impulso constitutivo e incoercível da natureza humana.

Depois disso, Hegel afirma que uma declaração, na medida em que é tornada pública ou é externalizada, pode gerar “*Ausschweifungen*”, termo alemão que foi traduzido por “excessos” ou “extravagâncias”. Ora, na tradução, convém lembrar que o termo alemão “*Ausschweifung*” nos remete à noção de desregrado, de extravagante, de abuso, ou seja, de algo que envolve excessos. Os diferentes termos usados não necessariamente remetem ao mesmo sentido, podendo induzir o leitor a uma interpretação equivocada.

Além disso, para Hegel, toda externação tem tanto uma “*direkte Sicherung*”, isto é, uma “garantia direta”, quanto uma “*indirekte Sicherung*”, isto é, uma “garantia indireta”¹³, que veremos na sequência. No caso, Hegel fala que tais garantias, em parte, “*verhindern*”¹⁴ e, em parte, “*bestrafen*”¹⁵. O verbo “*verhindern*”, no caso, designa impedir, prevenir, e o verbo “*bestrafen*”, que se vincula ao substantivo “*Straf*” (pena),

¹¹ R.: Schauplatz; großes Schauspiel; Kunst; Theater, Schauspielhaus, Schauspielkunst.

¹² HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486 „die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, seine Meinung zu sagen und gesagt zu haben“.

¹³ HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486 „ihre direkte Sicherung (...) indirekte Sicherung“.

¹⁴ HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486 „teils verhindernden“.

¹⁵ HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486 „teils bestrafenden“.

designa punir.

Para Hegel, a garantia direta fundamenta-se "in den polizeilichen und Rechtsgesetzen und Anordnungen". No caso, o verbo "*anordnen*" significa ordenar, dispor e, assim, o substantivo "*Anordnungen*" indica ordenamentos, disposições; já "*Gesetzen*" designa leis e "*Rechts*", no caso, expressa do direito. Assim sendo, são ordenamentos e leis do direito. Porém, consta ainda o termo "*polizeilichen*", o qual pela etimologia remete ao substantivo "*Polizei*", que designa polícia. A questão é que a noção de "polícia" em Hegel é distinta em alguns aspectos da vigente, por exemplo, no Brasil, significando muito mais a esfera da "administração pública". Um leitor desavisado de Hegel poderia aí já se inclinar mais para uma compreensão repressiva ou impositiva. Por isso, a melhor tradução, do ponto de vista hegeliano, é "nas leis e nos ordenamentos da administração pública e do direito". Convém, ainda, destacar que "do direito" (*Rechts*), no caso, não significa propriamente apenas o direito legal, jurídico (próprio do Direito Abstrato ou Formal), mas envolve também o direito moral (próprio da Moralidade) e ainda o direito ético (próprio da Eticidade), pois, inclusive, como Hegel bem registra, é difícil dar leis jurídicas que sejam completamente determinadas no que respeita à liberdade de imprensa.

Na sequência, Hegel afirma que, em contrapartida, a garantia indireta encontra-se (5.1) "na inocuidade, fundada, principalmente na racionalidade da constituição, na estabilidade do governo e, então, também na publicidade das assembleias estamentais" ¹⁶. Ora, no caso, convém ver e analisar o termo "*Unschädlichkeit*", pois, quase todas as traduções destacam que "*Unschädlichkeit*" designa inocuidade ou, então, caráter inofensivo, pois, o adjetivo "*unschädlich*" significa inofensivo, sem dano, sendo vinculado ao verbo "*schaden*", que significa prejudicar, fazer mal, e ainda ao substantivo "*Schaden*", que designa dano. Para Hegel, então, a externação é inócua por ser "fundada" ou "fundamentada" (*begründet*) na racionalidade da constituição, na estabilidade do governo e na publicidade das assembleias estamentais.

Enfim, a análise das diferentes traduções a partir dos aspectos crítico-

¹⁶ HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486 „in der Unschädlichkeit, welche vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfassung, der Festigkeit der Regierung, dann auch in der Öffentlichkeit der Ständeversammlungen begründet ist“.

filológicos permite uma melhor compreensão do que Hegel realmente disse ou quis dizer e, assim, evitar interpretações equivocadas. Diante disso, sintetizando, a liberdade de comunicação pública (envolvendo todos os meios, principalmente o da imprensa), a satisfação do impulso que comicha de dizer e de ter dito sua opinião, para Hegel, tem sua garantia direta nas leis e nos ordenamentos do direito e da administração pública, que, em parte, impedem, em parte, punem seus excessos, e tem sua garantia indireta na inocuidade, fundada principalmente na racionalidade da constituição, na estabilidade do governo e, também, na publicidade das assembleias estamentais¹⁷. Enfim, trata-se de aspectos importantes que cabem ser analisados, o que faremos na sequência.

Além disso, logo na sequência do § 319, Hegel ainda afirma que a publicidade das assembleias estamentais, na medida em que “expressa o discernimento sólido e culto sobre os interesses do Estado”, no caso, “deixa aos demais dizer o menos significativo”, isto é, assim “lhes é tirada a opinião de que tal dizer seja de peculiar importância e eficácia”, pois cai, antes, “na indiferença e no desprezo face ao discurso superficial e odiento, ao que logo se rebaixa necessariamente”¹⁸. Ora, Hegel declara, com isso, que a imprensa pode (ou mediante a imprensa se pode) expressar ou externar “discurso superficial e odiento”¹⁹, que requer, contudo, por não envolver “importância e eficácia”²⁰, apenas “indiferença e desprezo”²¹. Realmente a comunicação pode envolver diversos tipos e níveis de externalização.

Porém, para a questão da ‘indiferença’ e do ‘desprezo’, segundo consta, precisa haver “*gediegene und gebildete Einsicht*”, isto é, “discernimento sólido e culto”²² ou elevada cultura. Por isso, o Estado deve garantir a comunicação, a publicidade ou publicização da informação, a fim de desenvolver uma apropriada ou a melhor formação ou cultura. Em Hegel, havendo adequada cultura ou

¹⁷ Cf. HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486.

¹⁸ HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486 „in der Öffentlichkeit der Ständeversammlungen begründet ist – in letzterem, insofern sich in diesen Versammlungen die gediegene und gebildete Einsicht über die Interessen des Staats ausspricht und anderen wenig Bedeutendes zu sagen übrig lässt, hauptsächlich die Meinung ihnen benommen wird, als ob solches Sagen von eigentümlicher Wichtigkeit und Wirkung sei; – ferner aber in der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen seichtes und gehässiges Reden, zu der es sich notwendig bald heruntergebracht hat“.

¹⁹ HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486. „seichtes und gehässiges Reden“.

²⁰ HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486. „Wichtigkeit und Wirkung“.

²¹ HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486. „Gleichgültigkeit und Verachtung“.

²² HEGEL, 2010, p. 293. § 319: 7/486. „gediegene und gebildete Einsicht“.

discernimento culto, pode vir a ser noticiado pela imprensa até o discurso mais superficial e odioso, pois isso não afetará a opinião pública, mas, antes, ela reagirá com indiferença e desprezo diante do que é “menos significativo” ou de “menor importância” (*wenig Bedeutendes*). Trata-se, a princípio, da tese hegeliana de que o povo não se deixa enganar, ao analisar a questão se é permitido [ou possível] enganar um povo.

Depois do caput, na primeira frase da anotação (*Anmerkung*) do § 319, Hegel declara no § 319 A: “Definir a liberdade de imprensa²³ como a liberdade de dizer e de escrever *o que se quer* está em paralelo com o declarar de que a liberdade em geral seria a liberdade de *fazer o que se quer*”; mas, segundo Hegel, “tal discurso pertence à rudeza e à superficialidade ainda totalmente incultas [*ungebildeten*] do representar”²⁴. Assim sendo, Hegel, como em outras passagens da *Filosofia do Direito*, mostra que liberdade não significa mera arbitrariedade, simples arbítrio, isto é, meramente poder fazer o que se quer.

Sobre isso, inclusive, convém destacar a expressão de Hegel usada na carta de 1808 para Niethammer, em que declara que alguns confundem “*Preßfreiheit*” com “*Freßfreiheit*”, termos que em alemão são praticamente iguais etimologicamente, exceto pela primeira letra. Afinal, é um exemplo do que pode significar a mera concepção de liberdade de imprensa enquanto liberdade de fazer o que se quer, isto é, ser “liberdade de devorar” (*Freß-freiheit*), via palavras, um indivíduo, uma família, uma sociedade, um Estado, etc. Na sequência do § 319 A, constam diversas sentenças que procuram explicitar o que Hegel considera liberdade de imprensa, mas que não apresentaremos todas no presente artigo, porém apenas o resumo abaixo.

Assim, em primeiro lugar, Hegel diferencia conteúdo interno, meramente privado, de conteúdo externo, público. No caso, o autor zela pela esfera da subjetividade, da privacidade, que todo Estado livre deve envolver e respeitar, não se imiscuindo no seu conteúdo. Com isso, a primeira definição ou determinação

²³ O termo na *Hegel Werke* está grafado assim: *Preßfreiheit*, mas atualmente se escreve *Pressefreiheit*. Contudo, o termo alemão original, usado por Hegel (Berlin: Nicolaischen Buchhandlung, 1821), é *Preßfreyheit*.

²⁴ HEGEL, 2010, p. 293. § 319 A: 7/486 „Pressefreiheit definieren als die Freiheit, zu reden und zu schreiben, *was man will*, steht dem parallel, wenn man die Freiheit überhaupt als die Freiheit angibt, zu *tun, was man will*. - Solches Reden gehört der noch ganz ungebildeten Rohheit und Oberflächlichkeit des Vorstellens an“.

hegeliana é a negação da possibilidade de interferir, de se intrometer ou de se imiscuir do Estado naquilo que não diz respeito, no domínio próprio da subjetividade, que deve ou precisa ser devidamente garantido. Portanto, ele circunscreveu bem o possível domínio de atuação de uma possível lei de imprensa, que não pode versar sobre o conteúdo meramente privado, subjetivo da liberdade de comunicação ou de imprensa.

Em segundo lugar, Hegel trata do conteúdo que sai da esfera interna, privada, e entra no âmbito externo, público, tornando-se passível de estar sob o "domínio do Estado", pois, sendo algo com "existência pública que afeta o público", então se coloca através disso imediatamente sob as leis da justiça, da administração pública, do Estado. Mas, no caso, Hegel bem destaca outra importante determinação ou negação, a saber, de que nem toda "externação" é, de fato, uma "ação cumprida" ou "ação levada a termo", pois não alcança propriamente "existência efetiva". Com isso, registra outra negação de possibilidade de atuação do Estado, limitando os casos de enquadramento enquanto ilicitude, delito ou crime apenas para uma externação que realmente "alcança uma efetividade". Afinal, muitas vezes, a externação é "apenas um opinar e pensar", "apenas um dizer" ou "um mero opinar e dizer", enquanto uma "mera subjetividade", sem efetividade ou sem objetividade; por isso, no caso, se requer, igualmente, "a impunidade dos mesmos"²⁵.

Depois disso, entre as externações realmente efetivas, segundo Hegel, existem ainda as que são do âmbito da "insignificância e não-importância". Trata-se das externações que não envolvem "periculosidade", por isso, devem ser antes toleradas ou desprezadas, não punidas. No caso, bem se ressalta a questão da "tolerância" e/ou do "desprezo" das assim chamadas externações insignificantes, sem importância ou não perigosas²⁶.

Hegel ainda afirma que a "externação científica" tem "seu direito e sua garantia" em "sua matéria e seu conteúdo". No caso, registra que a "matéria" e o "conteúdo, teor, assunto" da "ciência" envolve uma externação "inequívoca, precisa, não dúbia, não ambígua", com um "significado" e um "sentido" que é "determinado,

²⁵ R.: Gebiet des Staats; öffentliche, das Publikum berührende Existenz; Äußerung; *ausgeführten Handlung*; wirkliche Existenz; nur ein Meinen und Denken; nur ein Sagen; eines bloßen Meinens und Sagens; bloßen Subjektivität; die *Straflosigkeit* desselben.

²⁶ R.: *Unbedeutendheit und Unwichtigkeit; Gefährlichkeit; Duldung; Verachtung.*

exato", além de "público". Por isso, ela é diferente de uma externalização no "terreno" da mera opinião ou consideração subjetiva²⁷.

Assim, para Hegel, a externalização científica, por determinação ou por negação, também não pode ser considerada um "dano", uma "lesão, violação ou infração", um "delito" ou, então, um "crime". Com isso, enfim, Hegel cita e analisa os casos em que uma externalização não pode ser julgada um "excesso", fruto ou obra de atitude "excessiva"²⁸.

Depois disso, excluídos os casos acima citados, Hegel procura avaliar a denominada externalização excessiva, que, enquanto for realmente uma "ação cumprida/levada a termo", com "existência efetiva", envolvendo "periculosidade", "significância" ou "importância", torna-se passível de "punibilidade", de respectiva "pena". Assim, inicialmente, vimos os casos de "impunibilidade" ou de "ausência de punibilidade" e, depois, o contrário²⁹.

Sobre isso, Hegel cita, por exemplo, os casos de "calúnia" e de "injúria", que são, ainda hoje, normalmente, considerados delitos ou crimes, passíveis de punição. Igualmente cita, entre outros, a "incitação à revolta", que aparece também catalogada no rol dos possíveis delitos ou crimes de imprensa. Contudo, Hegel registra e realça que tais possíveis "danos", "lesões, violações ou infrações", "delitos" ou, então, "crimes" podem ainda ter ou expor as "mais variadas gradações". Trata-se da questão de classificar segundo seu grau, sendo que, para ele, por exemplo, tudo depende da natureza do terreno, pois uma fâsca lançada num monte de pólvora tem uma periculosidade bem distinta do que a lançada sobre a terra firme, em que desaparece sem deixar vestígio. Tudo depende, segundo Hegel, de seu efeito próprio e de sua periculosidade para os indivíduos, a sociedade e o Estado, o que se vincula, ainda, ao código penal vigente, que não pode valer para todas as épocas, mas que pertence, sobretudo, ao seu tempo e à situação específica da sociedade. Afinal, para ele, alguns crimes têm existências aparentes que podem atrair a si uma repulsa maior ou menor, portanto, de mais ou menos punibilidade. Trata-se dos aspectos

²⁷ R.: wissenschaftliche Äußerung; ihr Recht und ihre Sicherung; ihrem Stoffe und Inhalt; Stoff; Inhalt; Wissenschaft; unzweideutige; Bedeutung; Sinn; bestimmten; offen; Boden.

²⁸ R.: Schaden; Verletzung; Vergehen; Verbrechen; Ausschweifung; ausschweifend.

²⁹ R.: ausgeführten Handlung; wirkliche Existenz; Gefährlichkeit; Bedeutendheit; Wichtigkeit; Strafbarkeit; Straf; Straflosigkeit.

relevantes para avaliar a “qualidade ou grandeza” ou a “importância exterior da violação”, pois disso, inclusive, depende a “grandeza do crime”, a chamada “periculosidade da ação”, que pode determinar uma “maior clemência” ou “maior indulgência” no caso de prescrição de uma “pena”. Enfim, como vimos, a lei de imprensa, em Hegel, deve “impedir” e “punir” só os “excessos” perigosos, os quais, contudo, são mínimos num “Estado vigoroso”, com povo culto, em que a natureza do terreno não é de pólvora, predominando, então, as ações de “tolerância” ou de “desprezo”³⁰.

Além disso, convém ressaltar que, para Hegel, os possíveis “delitos de imprensa” devem ser todos “legalmente” julgados, em processos públicos, e não de forma arbitrária ou autoritária passíveis de “pena”. Isso garante, como vimos, um julgamento legal público, com atinente processo de acusação e de defesa, além de uma possível pena proporcional ao delito. Trata-se, portanto, da ação da justiça frente aos excessos da liberdade de imprensa. Enfim, com isso, no âmbito da liberdade de imprensa, alguém tem todo direito de vir a expressar o que pensa, mas também tem o dever ou a obrigação de pensar o que expressa, porquanto, segundo Hegel, precisará arcar com a responsabilidade sobre aquilo que vir a externar. Afinal, o autor sempre procurou defender a liberdade e não a irresponsabilidade, o que se vincula com a definição realçada várias vezes na sua obra *Filosofia do Direito*, de que liberdade de imprensa não é uma liberdade para “fazer o que se quer”, como consta no § 319 A, nem uma liberdade de “poder fazer o que se quer”, como consta no § 15 A, pois, segundo se afirma no § 27, antes a “vontade livre” é a “quer a vontade livre”. E, conforme a nossa epígrafe, convém “o agir livre do homem prudente”, que “tanto sabe o que ele quer, quanto pode o que ele quer”³¹.

³⁰ R.: Verleumdung; Schmähung; Aufforderung zum Aufruhr; Schäden; Verletzungen; Vergehen; Verbrechen; mannigfaltigsten Abstufungen; Qualität oder Größe; äußerliche Wichtigkeit der Verletzung; Größe des Verbrechens; Gefährlichkeit der Handlung; größere Milde; Straf; verhindern; bestrafen; Ausschweifungen; starke Staat; Duldung; Verachtung.

³¹ R.: Preßvergehen; gesetzlich; Straf; tun, was man will; tun könne, was man wolle; freie Wille; will den freien Willen; das freie Tun des besonnenen Menschen; der ebensosehr weiß, was er will, als er kann, was er will.

A Bicentenária *Filosofia do Direito* e a Atualidade do Conceito Hegeliano de Liberdade de Imprensa

Primeiramente, convém observar que muitos dos elementos destacados por Hegel, em 1820/21, na sua *Filosofia do Direito*, sobretudo nos §§ 314 a 319, aparecem em exposições posteriores sobre a liberdade de imprensa. Por exemplo, Hegel ressalta que a imprensa é apenas um dos meios do que chamamos hoje de “liberdade da comunicação pública” (§ 319). Outros intitulam tal conjunto de liberdade de expressão, em que, além da liberdade de imprensa, destaca-se a livre manifestação do pensamento e o sigilo de correspondência, que se relacionam, ainda, com a liberdade de reunião e/ou de associação, que, sem exceção, têm grande relevância para que o indivíduo possa formar de forma livre a sua consciência. Além disso, Hegel demonstra consciência de que todos os que abusam da chamada liberdade de imprensa precisam responder por suas ações ilícitas.

Ora, na Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU), em 10.12.1948, o artigo XIX também defende que toda pessoa tem direito à liberdade de opinião e expressão; sendo que esse direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e ainda independentemente de fronteiras. Na Convenção Europeia de Salvaguarda dos Direitos Humanos e das Liberdades Fundamentais, de 04.11.1950, o artigo X defende que todo ser humano tem direito à liberdade de expressão, que envolve a liberdade de opinião e a de receber e de comunicar informações e ideias, sem a interferência de autoridades públicas e sem a consideração de fronteiras³². Além disso, em 28.11.1978, na 20ª reunião da Conferência Geral da ONU para a Educação, a Ciência e a Cultura, foram declarados os princípios fundamentais relativos à contribuição dos meios de comunicação de massa para o fortalecimento da paz e da compreensão

³² Tal artigo não proíbe os Estados de submeterem as empresas de comunicação a um regime de concessão, tudo porque o exercício da liberdade de expressão, que comporta deveres/obrigações e responsabilidades, é sujeito a certas formalidades, condições, restrições ou sanções previstas em lei, as quais constituem medidas necessárias, por exemplo, à segurança nacional, integridade territorial, defesa e manutenção da ordem pública, prevenção de crimes, proteção da saúde e da moral, proteção da reputação ou dos direitos de terceiros, e para impedir a divulgação de informações confidenciais ou garantir a autoridade e imparcialidade do poder judiciário.

internacional para a promoção dos direitos humanos e a luta contra o racismo, o *apartheid* e o incitamento à guerra; ora, são onze artigos, cujo preâmbulo relembra que a liberdade de informação é um direito humano fundamental e o alicerce de todas as liberdades às quais estão consagradas as Nações Unidas; mas que a liberdade de informação requer, como elemento indispensável, a vontade e a capacidade de usar e de não abusar de seus privilégios, já que requer a disciplina básica, a obrigação moral de pesquisar os fatos sem prejuízo e difundir os dados sem intenção maliciosa. Em síntese, trata-se da luta contra a difusão de notícias falsas ou deformadas que podem ou poderiam provocar ou estimular ameaças contra o interesse da paz e do bem-estar da humanidade.

Atualmente, todos os anos, no dia 03.05, celebra-se o Dia Mundial da Liberdade de Imprensa, proclamado na Assembleia Geral da ONU, de 1993. O objetivo é lembrar os princípios fundamentais da liberdade de imprensa, avaliar a liberdade de imprensa em todo o mundo, defender os meios de comunicação de ataques à sua independência e prestar homenagem aos jornalistas que perderam suas vidas no exercício de sua profissão. Além disso, como afirma a ONU, serve como uma ocasião para informar sobre as violações da liberdade de imprensa – um lembrete de que em dezenas de países ao redor do mundo, publicações são censuradas, multadas, suspensas e fechadas, e também jornalistas, editores e editoras são perseguidos, atacados, detidos e até assassinados.

Enfim, são muitos aspectos que poderiam e, de certa forma, deveriam ser citados; por exemplo, sobre os possíveis crimes cometidos através de órgãos de comunicação social, tal como a calúnia, a difamação e a injúria, a ofensa à memória de alguém falecido, de pessoa coletiva ou instituição, entre outros atos tidos como abusos da liberdade de imprensa, todos podendo envolver a colisão do direito subjetivo e objetivo, público e privado, pessoal e patrimonial, social e individual, setorial e profissional, civil e político; ou a relação entre os segredos de justiça e a liberdade de informação; dos direitos autorais; dos possíveis crimes no âmbito da internet e/ou das novas mídias.

Além disso, na atualidade, o conceito de “liberdade imprensa” e o de “publicidade”, como na época de Hegel, estão vinculados com a “liberdade de fala” ou “expressão”, de “liberdade de opinião”, de “liberdade de informação”, de “liberdade

de assembleia" ou de "reunião", de "liberdade de associação", etc. todos considerados, normalmente, como sendo realmente direitos fundamentais. Deles depende especialmente a questão importante, por exemplo, da "formação da vontade"³³.

Sobre isso, existe a preocupação com a questão da "cultura" ou "formação" (*Bildung*), pois pode haver igualmente um "deformar" (*missbilden*) ou uma "deformação" (*Missbildung*). Inclusive, na língua portuguesa, o radical "form" tem a possibilidade de distintos prefixos ("con-", "de-", "des-", "des-con-", "des-en-", "des-in-", "dis-", "en-", "in-", "in-con-", "in-de-", "irre-", "re-", ...) e de sufixos ("-ar", "-ação", "-ad-", "-al", "-ant-", "-at-", "-dad-", "ism-", "-ist-", "-ment-", "-or", "-vel", ...), podendo formar várias combinações. Mas, entre elas, convém aqui destacar as seguintes: formar, conformar, deformar, desformar, desconformar, disformar, enformar, inconformar, reformar e transformar, que, além disso, vinculam-se ao informar e desinformar. São aspectos que se manifestam nos meios de comunicação ou na imprensa, pois toda informação ou desinformação provém de uma fonte (de quem?), que passa a ser transmitida por alguém (transmissor: quem?), através de um meio (como?), que veicula a dita mensagem (o quê?), com algum propósito ou motivo (por quê?), sendo recebida por alguém (receptor: a quem?), o qual pode ou não ser influenciado (efeito?), dependendo das suas condições ou predisposições, que, inclusive, pode ou não reagir diante da mensagem, tornando-se, por exemplo, até um novo emissor. Assim, do fato de informar ou desinformar pode influenciar, no receptor, por exemplo, a ação de se conformar ou de se inconformar com a mensagem recebida e, assim, reformar ou transformar sua mentalidade e prática, reagindo realmente diante do estímulo, que pode ter sido voluntário ou não da parte do emissor.

Além disso, cabe realçar que, às vezes, a 'informação' não busca servir o informado, mas somente ao informador ou àquele sobre quem se informa. No caso, o 'informar' possui o propósito de conformar, deformar ou, mesmo, enformar os outros. Trata-se de uma crítica para, por exemplo, muitas propagandas privadas ou públicas, que não procuram informar e/ou formar a opinião pública, mas realmente

³³ R.: Redefreiheit; Meinungsfreiheit; Informationsfreiheit; Versammlungsfreiheit; Vereinsfreiheit; Willensbildung.

como que 'doutrinar' a opinião alheia.

Mas, afinal, o que e como se forma a opinião privada e/ou a opinião pública? Ora, muitas opiniões são movidas e estruturadas pelas ideias ou pelo conjunto de ideias que se tornaram e ainda se tornam públicas. O que é informado pela publicidade e/ou divulgado pela propaganda influencia, em grau maior ou menor, a opinião privada e pública.

Os meios, veículos ou instrumentos de expressão, de externalização ou de manifestação das mais diversas ideias existentes ou idealizadas são distintos entre si. Conforme Hegel, alguns ganham em vivacidade, outros no seu alcance ou contato; uns são apenas impressos, outros só orais ou visuais; alguns aliam viés discursivo, sonoro e visual, entre outros recursos. Contudo, independente do meio usado, a 'informação' tornada pública ou publicizada sempre está relacionada com um conjunto de elementos, quase sempre, mais abrangente, ou seja, por mais minuciosa que seja, no caso, ela expressa normalmente apenas uma parte da realidade, a qual é retratada, enquanto outras deixam de ser relatadas. Com isso, muitas vezes, os elementos divulgados são os assim considerados mais importantes ou interessantes, mas isso pode ser segundo uma determinada perspectiva ou interpretação particular. Trata-se, assim, de um mero recorte da realidade, que pretende explicar ou retratar toda a realidade.

Além disso, o problema é que, muitas vezes, se julga a realidade segundo uma ótica ou uma perspectiva determinada ou influenciada pelo que conhecemos e/ou até acreditamos previamente. Com isso, passamos para a análise dos dados recebidos, quase sempre, influenciados por tais ideias, ou ideais, o que, dependendo do debate, da discussão, etc., que pode ou não existir, induz a um julgamento mais ou menos imparcial, consciente ou, então, ciente das diferentes possibilidades e elementos envolvidos em tal 'informação', gerando ou não uma decisão.

Mas, trata-se da questão de ter apropriada "cultura/formação" (*Bildung*), pois quando alguém tiver acesso ao maior número possível de dados envolvidos na questão, precisa poder discernir, escolher ou decidir devidamente, ou seja, de forma racional ou livre. No caso, surge a questão se algumas 'informações', em determinadas circunstâncias históricas, podem ou não ser publicizadas ou tornadas públicas, sobretudo quando o público receptor não é devidamente culto. Existem os

que pregam a restrição, alegando, por exemplo, a segurança no caso de um Estado em conflito. Por outro lado, a publicização de tais informações talvez até gerasse um aprimoramento cultural dos indivíduos, das famílias, do povo, do Estado. Trata-se, entre outros, do problema da relação entre saber e querer, pois, de um lado, existe o dever ou a obrigação de informar e o direito à informação; no entanto, de outro lado, existe o dever ou a obrigação de querer se informar ou a responsabilidade de se informar. Vivemos uma época em que existe mais acesso à informação³⁴, não ocorrendo o que acontecia na época de Hegel (e ainda ocorre em Estados autoritários e/ou totalitários), em que não existia a devida publicização ou disponibilização das informações. Hoje, por exemplo, caso se queira, existe muitas vezes a possibilidade de acesso às informações sobre a ação do governo, dos trâmites legislativos, etc., por mais que praticamente todos os políticos tentem difundir os dados que lhes são favoráveis e ocultar ou mascarar os desfavoráveis ou as críticas.

Sobre isso, Jean-François Revel afirma que, atualmente, na maioria dos países, "encontram-se, ao mesmo tempo, mais conhecimentos e mais homens que têm conhecimento desses conhecimentos", isto é, que "os meios de comunicação de massa se multiplicam e nos cumulam de mensagens, num grau inconcebível anteriormente", sendo que "uma tão ditosa convergência de fatores favoráveis deveria ter, segundo a lógica, gerado sem dúvida uma sabedoria e um discernimento sem pares no passado e, conseqüentemente, uma melhoria prodigiosa da condição humana"; mas, depois, pergunta e responde: "Terá sido mesmo assim? Responder afirmativamente seria precipitado" (REVEL, 1991, p. 8). Ora, no caso, o autor afirma haver "abundância de conhecimentos acessíveis e informações disponíveis", inclusive de que não há "falta de informação", mas "a informação existe em abundância", a ponto de haver uma "ineficácia da informação", uma "indiferença" ou "apatia frente à informação" (REVEL, 1991, p. 9, 10, 24, 235 e 237), que pode ser tanto

³⁴ Apesar de que ainda existem, segundo a ONU, dezenas de países ao redor do mundo, em que publicações são censuradas, multadas, suspensas e fechadas, e onde jornalistas, editores e editoras são perseguidos, atacados, detidos e até assassinados. Além disso, existem organizações, como a chamada "Repórteres Sem Fronteiras" (*Reporters Without Borders*), que, a cada ano, expõe um "ranking de liberdade de imprensa". Segundo consta, em 2012, os países com mais liberdade de imprensa foram a Finlândia, Noruega, Estônia, Holanda e Áustria, e com menos, foram a Eritreia, Coreia do Norte, Turcomenistão, Síria e Irã; o Brasil, conforme divulgado, ocupa a 99ª posição do ranking de liberdade de imprensa, dentro de uma lista composta por 179 países mundiais. Cf. <http://en.rsf.org/press-freedom-index-2011-2012,1043.html>

da parte do receptor quanto do emissor. Trata-se, assim, do alegado problema de existir um número atual de informações muito grande, inclusive sobre aspectos específicos. Entretanto, no mais das vezes, além da questão da quantidade, destaca-se propriamente o problema da qualidade da externalização sobre algo ou alguém, em que mera opinião ou externalização arbitrária ou subjetiva (*doxa*) passa por conhecimento científico ou justificado (*episteme*). Inclusive, o autor até alega que existiria a “destruição da informação verdadeira e a construção da falsa informação”, a “falsificação da informação” e que haveria a “mentira científica” (REVEL, 1991. p. 19, 30 e 49). Porém, trata-se de conceitos questionáveis, pois se algo é científico não pode ou poderia ser mentira ou omissão da verdade e se é informação não pode ou poderia ser algo falso. Inclusive, o próprio Revel admite que existe a “informação” e a “desinformação” (REVEL, 1991, p. 33 e 338), sendo “informar” o contrário de “desinformar”, que é, especificamente, não informar ou falsear uma informação.

Contudo, o que ocorre é que a exposição da realidade pela ou via mídia, muitas vezes, é parcial, enquanto mera parte do todo, induzindo um julgamento não imparcial no receptor; outras vezes, é sensacionalista, distorcendo realmente os fatos, exacerbando alguns aspectos em detrimento de outros; além disso, há os boatos sem base (fazendo eco de meros rumores), a generalização de fatos parciais ou particulares, como via coleta de dados insuficientes (usando pesquisas de opinião ou de laboratório, sem uso de regras científicas), expondo como descoberta científica uma simples hipótese, ainda não comprovada, etc. No caso, pode existir o problema da honestidade ou sinceridade do emissor, mas, às vezes, falta responsabilidade e competência na hora da emissão, não pesquisando devidamente o objeto da comunicação.

Assim, ao invés de informação, muitas vezes, divulga-se desinformação, fruto de mentira, omissão, descontextualização, generalização, sensacionalismo, falácia, metáfora, eufemismo, etc., todas formas de perverter a realidade. Atualmente, nas livrarias ou na internet, é possível encontrar orientações para fazer uso da ‘retórica da desinformação’, via adulação, apelo à autoridade, ao medo, a slogans, estereótipos ou rotulagem, imprecisão, projeção, simplificação, transferência, criação de bode expiatório (com demonização de um indivíduo ou grupo de indivíduos), etc. Com isso, em suma, promove-se a execração pública de alguém ou

algo, com danos imensuráveis e irreparáveis.

Sobre isso, cabe citar a fala de Edward R. Murrow, no filme *Boa Noite e Boa Sorte*. Primeiro, ele fala: "O que vou dizer não deve agradar a ninguém. (...) É meu desejo ou melhor meu dever usar de franqueza para falar sobre o que está acontecendo no rádio e na televisão"; e, depois, ressalta: "A nossa história será lembrada pelos nossos atos. Se houver historiadores daqui a 50 ou 100 anos e se houver material de uma semana (...), haverá em preto-e-branco e em cores provas da decadência, alienação e falta de cobertura da realidade do mundo em que vivemos"; no caso, ele registra: "a televisão está sendo usada para desviar a atenção, enganar, distrair e nos isolar"; e, na sequência, reforça: "De tempos em tempos, devemos exaltar a importância das ideias e da informação. (...) Para aqueles que dizem que as pessoas não se interessam, que são complacentes, indiferentes e alienadas, eu apenas respondo, que na minha opinião de repórter, há provas concretas de que essa afirmação é incorreta"; por fim, assevera: "Esse veículo pode ensinar [não só] divertir as pessoas e alienar]. Pode esclarecer e até mesmo inspirar. Mas só poderá fazer isso se as pessoas o usarem com esse objetivo. Ou será apenas um aglomerado de fios e luzes dentro de uma caixa. Boa noite e boa sorte"³⁵.

Além disso, convém observar que, às vezes, as mídias, sobretudo a televisão e o cinema, parecem realmente usadas para alienar os indivíduos, no sentido de tornar os receptores ou os espectadores pessoas complacentes e indiferentes. Trata-se, propriamente, do problema do amordaçamento do senso crítico, enquanto condicionamento para algo ou, então, incutindo certa tendência, conformismo e/ou mera passividade, não questionando a mensagem recebida, mas, como sedado, aceitando tudo sem qualquer reação. Mas, isso é o contrário de mídia livre, independente, imparcial e responsável.

Para Hegel, aliás, um dos fatores essenciais para desenvolver uma realidade própria de vivência racional e livre é a disponibilização ou publicização da informação ou do conhecimento. Trata-se da necessidade de tornar público, de conhecimento do público todas as informações necessárias para o devido desenvolvimento das consciências individuais. Apenas quando as pessoas tiverem

³⁵ Filme *Boa Noite e Boa Sorte* (Título original: *Good Night, and Good Luck*), Direção: George Clooney; Ano: 2004; País de origem: EUA; Gênero: Drama; Duração: 93 min. Paris Filmes.

suficiente ciência dos principais aspectos envolvidos na sucessão dos fatos é que poderão cultivar/formar uma consciência crítica e atuante em relação a tal realidade. Inclusive, todos os cidadãos, ao buscar sempre manter-se devidamente informados através da imprensa, precisam ser ativos e não meramente passivos em relação ao que é divulgado.

Assim, para Hegel, a opinião privada e pública precisa ser informada, a fim de que consciente, esclarecida, possa agir com o maior grau possível de conhecimento ou saber e, com isso, também de responsabilidade pelas suas ações. No caso, a informação ou o conhecimento é condição necessária, mesmo que não suficiente, para a liberdade, pois, em Hegel, 'vontade livre' e, logo, 'responsável' requer respectivo 'saber' e 'querer'. Logo, o conceito hegeliano de liberdade de imprensa, vinculado ao de publicidade, é considerado "meio de formação" ou "meio de cultura" (*Bildungsmittel*), às vezes, "o maior meio de formação/cultura" (*das grösste Bildungsmittel*), de "aprimoramento" (*Ausbildung*) da *Bildung*, tanto a nível individual, quanto familiar, social, estatal ou mundial. Inclusive, em Hegel, o "espírito do povo" (*Volksgeist*), o "do tempo" (*Zeitgeist*) e o "do mundo" (*Weltgeist*) dependem de tal "meio" (*Mittel*). Em Hegel, o cidadão ou o povo deve ser bem informado sobre as questões de ordem pública, pois quando informado ele não se deixa enganar ou iludir. Porém, sobre isso, convém perguntar: sabemos que um cidadão ou um povo encontra-se devidamente culto ou informado, quando não se deixa mais iludir ou enganar ou, então, só podemos saber que não está devidamente culto ou informado quando se deixa iludir ou enganar?

Além disso, sabemos que existe o problema da relação entre informar e formar a opinião privada ou opinião pública, pois, para formar é necessário informar, mas, às vezes, informar não é suficiente para formar ou ser culto. Enfim, é necessário, mas não suficiente. Trata-se da necessidade da devida imprensa, enquanto baluarte ou sentinela da liberdade, de informar o cidadão sobre o que ele tem o direito, o dever e a obrigação de saber.

Além disso, diante de notícias opostas, qual irá "formar" a opinião privada ou pública? Afinal, existe a diferença entre informar as opiniões e desinformar as opiniões, cuja diferença apenas pode ser percebida por um discernimento culto. Mas, igualmente, convém registrar a seguinte questão: Diante de um indivíduo ou de um

povo inculto convém ou não uma menor liberdade de expressão, pois as externalizações podem “formar” as opiniões mais extremas? Ora, em caso restritivo, como garantir o processo de “formação” ou de esclarecimento, na medida em que se mantêm alguns aspectos ocultos? Em contrapartida, em caso não restritivo, como evitar que as opiniões serem ainda mais “formadas” pelas desinformações? Afinal, a desinformação negativamente “...forma” (deforma, conforma, etc.), diversas vezes, muito mais do que “forma” positivamente a informação, sobretudo quando os seres humanos foram acostumados a não saber e a nem querer saber. Para Hegel, contudo, como vimos, o cidadão tem o direito de ser informado, de saber, mas é seu dever ou sua obrigação também querer ser informado e, assim, se informar. Daí o direito/dever/obrigação de informar e de se informar.

Trata-se, enfim, para Hegel, da necessidade de (se) informar e formar, que envolve um processo constante e, a princípio, gradativo de esclarecimento, sempre aprimorando as consciências. Porém, dada a natureza humana, ser culto ou esclarecido não significa estar determinado a ser ético. Afinal, a informação ou a formação pode ser usada pelo ser humano, enquanto ser livre, tanto para o bem quanto para o mal.

Considerações Finais

Vimos como Hegel concebe o uso ou o abuso da liberdade de imprensa; ora, por exemplo, afirma-se que todo indivíduo tem 1) liberdade para fazer o que quer, desde que não sejam produzidos danos nem riscos de danos para os outros, e 2) isenção de coerções injustificáveis para obter o que quer, desde que seja por meio de trabalho honesto e dentro de competição justa com os outros. Inclusive, apenas ilicitudes comprovadas podem ser punidas. Enfim, em síntese, ser livre é ter a liberdade para fazer o que se quer, porém com a respectiva responsabilidade pelo que se faz.

Assim, no âmbito da liberdade de imprensa alguém tem todo direito de expressar tudo o que pensa, mas tem igualmente o dever ou a obrigação de pensar sobre tudo o que expressa, já que precisará arcar com a responsabilidade pelo que expressar. Aliás, o direito à liberdade de imprensa não é ilimitado, pois, a princípio,

nenhuma liberdade ou nenhum direito é absoluto³⁶, mas também, reciprocamente, ninguém pode ser punido de forma arbitrária ou autoritária.

Em suma, baseados principalmente nos conceitos hegelianos de Estado livre e orgânico, que depende de povo culto, do espírito do povo, de sua cultura, que se manifesta ainda na opinião pública, a qual depende da publicidade, enquanto um dos meios da imprensa, pode-se ver, na bicentenária *Filosofia do Direito*, de Hegel, que sem a liberdade de imprensa, o princípio da liberdade perde um dos seus baluartes, um dos seus paladinos, por ser instrumento ou meio de proteção e de promoção da liberdade em geral. Resumindo, inclusive de certa forma inversa da exposta por Hegel, quanto mais existe informação (via imprensa/publicidade) maior a possibilidade da opinião pública ou da população ser apropriadamente culta (ter cultura, formação), ser consciente e, com isso, tanto mais pode ser responsável por suas ações e, assim, também mais pode ser racional e livre, por exemplo, o cidadão, o poder legislativo, as leis, a Constituição e, enfim, o Estado.

Assim, examinamos a atualidade do conceito hegeliano de liberdade de imprensa, registrando, por exemplo, a pertinência da exigência de Hegel de sempre informar o público, que envolve um processo constante e, a princípio, gradativo de esclarecimento, aprimorando, paulatinamente, as consciências. Afinal, quanto mais esclarecidas ou mais informadas, tanto mais tais consciências podem tornar-se devidamente responsáveis, podendo sair da minoridade, assumir a maioridade, com respectiva autonomia ou autodeterminação. Com isso, relaciona-se devidamente o conceito hegeliano de liberdade de imprensa ao todo de sua *Filosofia do Direito*, enquanto elo essencial da corrente interligada do seu conceito de liberdade. São todos aspectos que se encadeiam, enquanto verdadeiros elos vinculados uns com os outros, que somente juntos mostram a complexa conexão ou corrente interligada de dados exposta por Hegel.

Em suma, os costumes ou os princípios da vida ética, frutos do espírito de um povo, agregado ainda ao espírito do tempo e ao espírito do mundo, precisam todos ser promovidos e cultivados no processo constante de formação e, em especial, de aprimoramento da cultura, no qual, para Hegel, a filosofia tem papel fundamental e

³⁶ No Brasil, inclusive, o direito à vida não é considerado um direito absoluto, pois em possível caso de guerra, a Constituição Federal prevê a possibilidade da "pena de morte" (art. 5º, XLVIII).

que apresenta como espaço e âmbito privilegiado de (in)formação a liberdade de imprensa ou a liberdade de comunicação pública.

Referências bibliográficas

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito (Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio)*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Hegel Werke 7*. E. Moldenhauer e K. M. Michel (ed.). Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

KONZEN, Paulo Roberto. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade de Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

REVEL, Jean-François. *O conhecimento inútil*. Trad. de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. "Por que ler Hegel hoje?". In: *Finitude e Transcendência - Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Luis A. De Boni (Org.). Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 222-240.

11. Da pobreza da propriedade à propriedade da pobreza



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-11>

Pedro Geraldo Aparecido Novelli¹

Resumo

A pobreza se caracteriza pela falta de algo ou pela abundância da carência. O pobre é aquele que não tem e não de forma contingente nem esporádica, mas permanente. A falta é suprida pelo ter ou pela satisfação da carência. A forma clássica do ter se dá através da figura da propriedade ou do que pode ser apropriado como alimento, moradia, vestimenta, etc. Isso não exclui as apropriações espirituais como educação, saúde, conforto, proteção, etc. O filósofo alemão Hegel (1770-1831) em sua obra Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito viu muito bem em seu tempo o sistema de carências ao qual multidões eram submetidas. Ele indica claramente na obra mencionada que a pobreza tem causas coletivas e estas encontram-se ligadas estritamente à possibilidade ou não de participar do bem da propriedade que ele identifica com os bens materiais e a apropriação de si mesmo. O pobre, para Hegel, é aquele que se encontra numa situação criminosa porque é impossibilitado de ter a si mesmo porque é prevenido de participar do desfrute da propriedade na qual ele também se determina.

Palavras-chaves: acúmulo, concentração, necessidade extrema

Introdução

A pobreza é um problema? Até onde se sabe parece que a pobreza sempre existiu. É um estado de vida típica e exclusivamente humana. Entende-se aqui a pobreza como a dificuldade de viver com menos do que o necessário. Mais do que o necessário tem-se o supérfluo até mesmo muitas vezes o luxo. Ter conforto e segurança é possível quando se tem pelo menos o necessário o que talvez possa ser também caracterizado como o suficiente. Uma vida simples também é vida, mas é inegável que viver sob a tensão causada pela carência transforma a vida humana em sofrimento constante. Então, sim, a pobreza é um problema, que o filósofo alemão G.W.F. Hegel (1770-1831) reconheceu ser o maior desafio a ser enfrentado pelas sociedades modernas. Mais do que isso Hegel qualifica a pobreza como um crime

¹ Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – FFC – da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília. pedro.novelli@unesp.br

(Unrecht) praticado contra o ser humano. Isso porque Hegel compreende que a pobreza não é fenômeno do particular, mas do universal, ou seja, não é uma realidade individual, embora atinja indivíduos, e sim uma realidade coletiva que resulta das formas organizadas de vida.²

Hegel considerou a pobreza em inúmeros textos do seu sistema de filosofia. Desde a sua juventude a pobreza sempre recebeu sua atenção detida.³ Na presente reflexão toma-se um texto de sua idade madura, isto é, "Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito" publicada em 1821. Os interesses da juventude dificilmente são esquecidos na idade adulta e este é o caso do texto apenas mencionado. Na terceira seção do texto dedicada à Eticidade Hegel se detém demoradamente sobre o problema da pobreza e o faz na subseção destinada à sociedade civil burguesa. Aí, Hegel investiga as causas e possíveis soluções da pobreza. No entanto, as seções que precedem o momento da Eticidade já introduzem o problema da pobreza como é, por exemplo, o caso considerado nessa reflexão, na seção sobre o Direito Abstrato. Tal seção seria, aparentemente, a apresentação da formalidade do direito através da exposição das figuras da propriedade, do contrato e do ilícito ou crime. Na verdade a aparente formalidade significa, para Hegel, o que já seria um compromisso histórico dos Estados modernos ao assumirem o direito à propriedade, sua regulamentação através de um contrato legal com validade reconhecida e a assunção do crime na desconsideração do direito.

Dedica-se especial atenção nessa reflexão à figura da propriedade, pois esta é tomada por Hegel como a realização do indivíduo num ser-aí. Hegel permite identificar os mandos e desmandos sobre a propriedade como uma causa importante da pobreza. O que Hegel compreende por propriedade também possibilita uma maior e melhor compreensão da causa da pobreza. É interessante mencionar que não é determinante, para Hegel, que a propriedade seja privada, visto que ele vê a significância disso, mas sim a privatização da propriedade tanto pela sua escassez quanto pela impossibilidade instituída de acesso a ela.

² HONNETH. *Leiden an Unbestimmtheit*. 2001, S. 17-43.

³ Ver O sistema da vida ética e textos da Filosofia Real.

A pobreza tematizada por Hegel

O tema da pobreza não é algo sobre o qual se possa calar facilmente embora se possa acostumar-se e suportar o fato de ser aventado volta e meia. No entanto, muito mais do que falar sobre um tema fala-se sobre seres humanos vivendo as privações mais básicas para a preservação de suas vidas. O filósofo alemão G.W.F. Hegel (1770-1831) considera o tema, a realidade da pobreza em sua obra "Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito"⁴ originalmente publicada pela primeira vez em 1821 muito embora em suas Lições sobre a Filosofia do Direito que remontam ao ano de 1817 ele já havia apresentado e tratado o problema da pobreza. Hegel afirma tratar-se da questão mais importante a ser resolvida pela sociedade moderna. A modernidade a qual Hegel se refere é a mesma que ele indicara em sua "Fenomenologia do Espírito" de 1807.⁵

"Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração - um salto qualitativo - interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo."⁶

⁴ No original "Grundlinien der Philosophie des Rechts" cuja edição mais recente é a publicação do volume 14.1 das *Gesammelte Werke* (Obras Completas) de Hegel pela Felix Meiner, Hamburg, 2009.

⁵ No original "Phenomenologie des Geistes" também fazendo parte das *Gesammelte Werke* pela Felix Meiner com o volume de número 9, 1980.

⁶ HEGEL. G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Vozes, 1995, § 11, p. 31.

Hegel se sabe filho de seu tempo e não adiante do mesmo. Portanto, ele fala do que ele experimenta, constata como seu mundo, mundo este que não é outra coisa que as relações travadas entre os seres humanos. Não há registros na bibliografia de Hegel de uma vivência marcada pela pobreza muito embora ele nem sempre tenha vivido tranquilamente sob o ponto de vista financeiro. Hegel foi professor durante toda a sua vida desde os primeiros anos como preceptor em Berna, Suíça, até sua morte em Berlim como professor e reitor da universidade. Apesar de Hegel não ter jamais se encontrado em situação de extrema vulnerabilidade social isso não o impediu de expressar sua insatisfação social e sobretudo política diante da realidade da pobreza. Em sua "Ciência da Lógica"⁷ Hegel deixa bastante claro que o ser é sempre relação e que muito embora o momento da negação também implique em afirmação a afirmação, por sua vez, nem sempre acolhe em si a negação. Hegel sabia muito bem que a diminuição de qualquer ser humano significava a diminuição de todo ser humano. Para Hegel é intrigante a questão de como é que se pode tolerar tal situação. Isso é evidenciado pelos escritos de juventude de Hegel e pela sua adesão aos ideais defendidos pela revolução francesa na declaração universal dos direitos do homem e do cidadão.⁸ Hegel teria comemorado até o fim de seus dias os eventos da mencionada revolução. Na idade madura Hegel expressou ainda mais suas convicções políticas que são explicitadas em sua "Filosofia do Direito". A pobreza não aparece tratada como questão marginal, mas que marginaliza. Hegel chega a dizer que o pobre é aquele que não possui nem a si mesmo, pois não tem ao seu alcance os meios para sua subsistência.⁹

Na obra acima citada Hegel situa a pobreza na seção dedicada à eticidade ou no momento da coletividade na qual o sujeito se dá enquanto sujeito porque se objetiva nas relações estabelecidas entre outros sujeitos. Na mencionada seção Hegel trata da pobreza na subseção dedicada à sociedade civil burguesa (Bürgerliche Gesellschaft) e aí, ainda mais especificamente, na parte identificada como "O Sistema dos Carecimentos" (Das System der Bedürfnisse). O termo "Bedürfniss" indica uma necessidade, um desejo de receber algo que se precisa, algo que deve

⁷ No original "Wissenschaft der Logik", volumes 11, 1978 e 12, 1981, edições de 1812-13 e 1816 Da Gesammelte Werke, Felix Meiner.

⁸ ROSENZWEIG, Hegel e o Estado. 2008, p. 82 e seguintes.

⁹ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. 2010, § 241, p. 221.

ser, de qualquer modo, obtido. A sociedade civil burguesa se define pela carência, pela falta que é sistematicamente estabelecida. Não se trata da carência de um ou de outro, mas de todos indistintamente. O problema se encontra na satisfação da carência que estaria teoricamente à disposição de todos, porém não é o que acaba por acontecer porque, segundo Hegel, não se pode tomar os indivíduos em pé de igualdade entre si, pois inúmeros fatores podem intervir nas condições de cada um poder obter sua satisfação. Para Hegel a sociedade civil burguesa não é capaz de garantir o que promete, ou seja, que todos terão suas carências satisfeitas porque, por um lado, não há o suficiente para todos e, por outro lado, todo e qualquer excesso através de uma super produção, também gera um grande número de excluídos que perderão seus postos de trabalho por haver mais oferta do que procura e, portanto, menor necessidade de produção. Quanto menor a produção tanto menor é o trabalho exigido. A sociedade civil burguesa impõe a determinação do social sobre o político ou do interesse particular sobre o universal fazendo com que o político tenha sua razão de ser na garantia e proteção do social. O social é que dita os procedimentos que devem ser adotados e o político não tem outra função que não seja referendar o indicado pelo social.¹⁰ Nesse sentido a pobreza tem, para Hegel, causa e origem social, mas não enquanto ação de indivíduos isolados e sim de indivíduos que se articulam por algo comum que é o interesse, contudo, não vislumbrando o interesse pelo comum. É por esse motivo que Hegel entende que a solução da pobreza não pode ser encontrada no domínio da sociedade civil burguesa uma vez que esta precisaria deixar de ser o que é. Hegel é aqui bastante duro em relação à sociedade civil burguesa porque esta é em sua essência geradora da exclusão e da desigualdade. Em outras palavras, a sociedade civil burguesa somente pode ser o que é se ocasionar a carência e, por conseguinte, a desigualdade. Entretanto, Hegel é mais dialético do que se poderia gostar, o que faz compreender que, contraditoriamente, a sociedade civil burguesa já é responsável pela resolução da pobreza em seu campo ao exigir para si um controle tal que inaugura o surgimento do Estado.

¹⁰ HORSTMANN. In SIEP. G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. 2014, S. 193 ff.

“O princípio desse sistema de carecimentos tem, enquanto particularidade própria do saber e do querer, a universalidade sendo *em si e para si*, a universalidade da *liberdade apenas abstrata*, por conseguinte, enquanto *direito de propriedade* dentro de si, mas que aqui não é mais apenas *em si*, porém em sua efetividade vigente, enquanto *proteção da propriedade* mediante a *administração do direito*.”¹¹

O que se denomina aparelho jurídico na sociedade civil burguesa é a defesa dos bens comuns como a fortuna coletiva, a propriedade universal, contra a arbitrariedade dos indivíduos. Desse modo não se trata de mediar as disputas privadas, mas de julgar a justa participação de um indivíduo na fortuna da sociedade como um todo, ou seja, o que faz, seu trabalho recebe uma retribuição justa ou não? Portanto, não é o direito privado que atua, mas o direito coletivo que considera o estado de coisas numa competição econômica livre. O direito privado protege a propriedade onde ele assim é feito, isto é, na sociedade civil burguesa. O próprio capitalismo coloca a propriedade como posse coletiva no sentido de que qualquer um pode possuir. No entanto, se possui de fato, é outra coisa. Na época moderna, segundo Hegel, a propriedade não pode ser arbitrariamente possuída. Se faz necessária uma regulamentação de caráter universal. A perspectiva liberal não pode aqui ser esmagada ou anulada, pois significa o momento da iniciativa de indivíduos que se submetidos a uma legislação totalitária seriam conduzidos à escravidão. A responsabilidade pela satisfação e ou carência dos membros de uma sociedade não é dos indivíduos, mas da sociedade como um todo. Daí, reclama Hegel, uma legislação que contemple o universal e não assuma simplesmente que as chances são iguais.¹²

O sujeito dessa justiça é ainda abstrato, porém menos do que o sujeito do direito abstrato porque ele já foi educado pelo trabalho. Seus méritos são reconhecidos pela sociedade, pois o que conquistou é fruto de seu trabalho que contribui para a fortuna coletiva. Nesse sentido ele não é mais considerado por ser judeu, católico, alemão ou italiano, mas como homem que desempenha uma função

¹¹ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. 2010, § 208, p. 203.

¹² FISCHER. Das Recht und seine Voraussetzung. 2018, S. 122-126.

determinada na sociedade. Hegel vê o cosmopolitismo como uma invenção do pensamento abstrato burguês que é superado pela pertença ao Estado que transforma o burguês em cidadão. Para Hegel o sistema jurídico burguês deve se submeter ao Estado histórico concreto que regula as relações de produção e consumo. Os homens somente são capazes de criar leis quando suas necessidades são satisfeitas. As leis sociais não são jamais absolutas, mas se realizam num contexto histórico que as permitem, formam e deformam.

“Por um lado, é através do sistema de particularidade que o direito se torna necessário externamente como proteção para a particularidade. Mesmo que venha do conceito, ele só existe porque é útil para as necessidades. Para se ter a ideia do direito, é preciso educar-se no pensar e não mais habitar-se ao puramente sensível: é preciso adaptar a forma de universalidade aos objetos e, de acordo com a vontade, também se conformar a um universal. É somente depois que os homens inventaram múltiplas necessidades, e a assunção delas se entrelaça com a satisfação, que leis puderam ser formadas.”¹³

A propriedade na origem da pobreza ou a pobreza na origem da propriedade

A promessa de satisfação na e da sociedade civil burguesa passa necessariamente pela obtenção de algo ou do que se precisa para viver. Poder apropriar é a condição para toda satisfação mesmo que a apropriação seja temporária como, por exemplo, no comer, beber, vestir, morar, etc. A satisfação da carência se dá por uma coisa, pela sua apropriação que resulta da realização da liberdade, do libertar-se da carência e do limite e impedimento posto por esta. Aqui se tem a esfera exterior da liberdade para a imediatidade da vontade livre que é imediatamente diferente, ou seja, uma coisa, o exterior. “A pessoa precisa se dar uma esfera externa *de sua liberdade*, a fim de ser enquanto ideia.”¹⁴ A racionalidade da propriedade reside não na satisfação da necessidade, mas na suprassunção da personalidade. Esta aparece aqui pela primeira vez, mesmo que seja por meio de uma

¹³ HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 209, p. 2009, Z. (Tradução do autor)

¹⁴ HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* 2010, § 41, p. 83.

falsa realização, isto é, uma coisa. A imediatez da propriedade encontra-se na imediatez da coisa. Trata-se da coisa que não é voluntariamente quista. Portanto, versa-se sobre coisas não através do querer do contrato, enquanto objetos cientificamente, religiosamente, artisticamente quistos enquanto tais. Pela coisa a pessoa aparece como apropriadora absoluta por direito. Contudo, como a propriedade é sabiamente posta por Hegel no momento do Direito Abstrato, fica, então, revelado o caráter abstrato universal da pessoa. "No direito abstrato, que somente tem por objeto a pessoa como tal, e também por isso o particular que pertence ao ser-aí e à esfera de sua liberdade, somente na medida em que esse particular é algo de separável e imediatamente diverso dela, (...)." ¹⁵

A pessoa tem, enquanto tal, por fim substancial, fazer todas as coisas suas, poder por em cada coisa sua vontade. Isso é o que Hegel denomina "(...) o direito de *apropriação* absoluto do homem sobre todas as Coisas". ¹⁶ Isso significa que a vontade livre, como espírito do mundo dos objetos, é fundamentalmente superior e, portanto, pode tornar todas as coisas suas propriedades. Mas, a coisa carece de subjetividade tanto em relação ao sujeito quanto em relação a si mesma. Ela impressiona o sujeito, mas não se põe, por sua vez, como tal. Assim ela permanece exterior ao sujeito. A coisa aparece a nós e a si mesma como exterior. O eu que vem a ser por uma coisa vazia de si, carente de racionalidade, portanto, de realidade, é um carente de racionalidade e de realidade.

A pobreza se instaura aqui gradativamente, pois a coisa vazia de si se põe como uma coisa em si, por um lado, insignificante e, por outro lado, inaccessível porque a coisa pareceria poder ser autosuficiente. A essa perspectiva se opõe, em Hegel, o espírito livre que põe os próprios limites, pois estes é que dependem de reconhecimento. A aparência de independência somente fica para a consciência contemplativa e representativa, porém não tem consistência alguma para a vontade livre.

O agir da vontade livre, de se apropriar de tudo, não permite o caráter de desconhecida da coisa.

¹⁵ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito 2010, § 43, p. 84-85.

¹⁶ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito 2010, § 44, p. 85.

“Todas as coisas podem se tornar propriedade do homem, porque essa vontade livre e, como tal, é em si mesma, mas o contrário não possui essa propriedade. Portanto, todo mundo tem o direito de fazer da sua vontade uma coisa ou fazer do seu jeito, ou seja, pegar a coisa e fazê-la dele; pois a externalidade não tem fim em si mesma, não é a relação infinita de si mesma consigo mesma, mas consigo mesma como externa. Tal externo também é o vivo (o animal) e, a esse respeito, é uma coisa. Somente a vontade é o infinito contra todo o resto, enquanto o outro é apenas relativo. Apropriar-se basicamente significa apenas manifestar a soberania da minha vontade contra a coisa e mostrar que ela não é por si só, não é um fim em si mesma. Essa manifestação acontece porque eu coloquei um propósito diferente no objetivo que ela tinha imediatamente; (...) A vontade livre é, portanto, o idealismo, que não toma as coisas para si como são, enquanto o realismo as declara absolutas, mesmo que estejam na forma de finitude. Mesmo o animal não tem mais essa filosofia realista, porque consome coisas e prova que não são absolutamente independentes.”¹⁷

Mesmo no Direito Abstrato Hegel mostra que o ser humano é que determina a coisa apesar da coisa se manifestar como independente e submeter o humano a si. Na verdade, Hegel faz notar que é o ser humano que submete a coisa, porém não tendo sempre clareza e consciência disso o que é o mesmo que dizer que a consciência de si ainda não se deu porque não se tornou consciência para si. A coisa posta como independente, assim posta pelo ser humano, faz com que ela seja o centro e toda vida deva convergir para ela de modo a existir. Por isso, a pobreza é uma consequência político-social e jamais natural, pois o ser humano é afastado da coisa, prevenido da coisa e posto como dependente da coisa. O ser humano é apresentado para a coisa e somente é humano pela coisa. Daí, coisificar-se é humanizar-se. Não sem razão muitas vezes se diz que o ser humano não é coisa alguma porque sua substância se dá na coisa, numa coisa, nas coisas que quanto mais melhor.¹⁸

¹⁷ HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 2009, § 44 Z., S. 106-107. (Tradução do autor)

¹⁸ HOFFMANN. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: eine Propädeutik* 2004, S. 422-423.

A posse como objetivação da vontade livre: a impossibilidade da liberdade de muitos

No parágrafo 45 de sua Filosofia do Direito Hegel fala do possuir algo ou de ter algo sob o poder exterior como meu. Isso constitui a posse pela qual a vontade se faz objetiva.

“Mas o aspecto segundo o qual eu sou, enquanto vontade livre, objetivamente para mim, e somente assim sou vontade efetiva, constitui o que há aí dentro de verdadeiro e de jurídico, a determinação da *propriedade*.”¹⁹

O “eu” se sabe na propriedade, na posse, como vontade. Pode-se, portanto, falar da propriedade como um meio em termos da teoria da carência. No quadro da Filosofia do Direito enquanto filosofia das determinações da liberdade a propriedade é, porém, o primeiro ser aí da liberdade na linha de suas figuras: a propriedade é, por isso, essencialmente fim para si. Ter poder sobre algo exterior é o que constitui a posse. Fazer algo meu é satisfeito pela posse em termos de interesse particular movido pela necessidade natural, pelo arbítrio, pelo impulso. Por isso, o fundamento da propriedade é a vontade livre que se quer objetivamente no que quer. Esta é a primeira vez pela qual a liberdade se efetiva nisso que a incorpora. Não se apropria de algo porque se tem necessidade natural, mas necessidade lógico-histórica. Os animais necessitam, mas não se apropriam porque não são livres para fazê-lo. A pessoa pode pôr sua vontade numa coisa, numa exterioridade impessoal e dar à sua liberdade uma existência aí, ou seja, pela posse através da qual o Eu se exterioriza. Por outro lado, a coisa é elevada à categoria de coisa minha e minha vontade é depositada e identificada em sua determinação como fim substancial. Meu corpo é possuído na mesma medida em que ele é minha vontade.

Na medida em que deposito minha vontade numa coisa eu lhe dou a forma não só da exterioridade, mas também da imediatidade. Eu me torno exterior e a coisa ingressa na interioridade da determinação absoluta. Eu posso dispor de meu corpo, Os animais não. As coisas são objetos imediatos e eu também sou um particular imediato. A unificação se dá no Estado na eticidade. A apropriação é imediata porque tomo a coisa sem necessidade de mediação alguma que não seja eu mesmo. A

¹⁹ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. 2010, § 45, p. 85-86.

mediação se dá quando dois são intermediados por um terceiro. Possuir não é suficiente para minha vontade interior, mas é necessário que a posse da coisa seja tomada e se mostre no ser-aí aos outros que ela é minha. A posse é confirmada na relação com o outro.

A posse é essencialmente a exterioridade da vontade que é interior e precisa se exteriorizar. Através do ser-aí minha vontade passa a ser vontade para o outro. A coisa precisa ser posta sob o domínio de alguém de modo a não ser apropriada por outro desavisadamente. A relação com o outro é aqui antecipada.

A indicação que um objeto me pertence não é uma apropriação efetiva, mas por um lado a apresentação do objeto e por outro lado a exposição de seu significado ainda indeterminado.

Através da indicação de que um objeto me pertence minha vontade se manifesta através da formação impressa por mim sobre o objeto, porém a coisa é feita minha. A indicação, identificação ou ainda representação da coisa adverte que a coisa não pode ser danificada por outrem por ser mais ou menos arbitrária. Desse modo tal momento é ainda insuficiente.

A tomada de posse pertence já à vontade enquanto momento do apreender.

A apropriação tem o lado exterior da coisa pelo qual se põe a relação entre a coisa e eu. A coisa é posta em minha vontade como propriedade ou a relação substancial atemporal da liberdade. A distinção entre posse e propriedade expõe a relação com a coisa na exterioridade.

Posse e propriedade são essencialmente o mesmo, mas a posse é imediata e permanece quando a propriedade não está mais presente. A propriedade depende do direito e é, portanto, mediada. A posse, por ser indefinida, pode ultrapassar o tempo, a propriedade se dá pelo contrato e seu tempo é determinado. Um trabalhador pode trabalhar indefinidamente ou definidamente sendo ou posse ou propriedade.

A posse não é uma exterioridade abstrata de minha vontade porque a exterioridade não é para si abstrata senão que é concreta, parte porque a coisa é posta sob meu poder e parte porque a coisa é necessitada, usada e desfrutada. A posse da coisa é sua posse material, pois a posse da coisa não é mera abstração,

mas posse concreta. Possuir algo não é permanecer na possibilidade, mas encontrar-se na efetividade.²⁰

Reside aqui a diferença entre possuir diretamente e possuir de forma útil. Pode-se possuir segundo a utilidade de inúmeras formas. A coisa possuída por um não pode simplesmente ser tomada por outro senão segundo um contrato. O uso da coisa pode ser motivo para sua posse na medida em que não se tem a posse da coisa senão pela simples posse.

A propriedade legalmente posta ou a relação da vontade ideal em geral é o momento absoluto da personalidade e também da particularidade. A pessoa está contida na propriedade. Desse modo a propriedade afirma a liberdade da posse e se dá como propriedade privada. Servir-se da propriedade de outro é pôr-se ao serviço desse outro o que não impede que aquele que serve possa vir a possuir. O cristianismo afirmou a liberdade do ser humano e do ser humano em sua propriedade negando toda servidão. Com a revolução francesa a propriedade se tornou propriedade do indivíduo e não somente por cessão ou concessão, mas através da lei. O direito romano pôs limites à propriedade indicando seu caráter de relativa satisfação, porém foi um momento importante da livre propriedade.

Ao ser aí da propriedade pertence o tempo e a vontade enquanto universal que contém nesse aparecer a determinação de uma contínua exteriorização no tempo. Sem isso a propriedade seria perdida com o passar dos anos.

A propriedade aparece no tempo e a vontade que é atemporal precisa também aparecer. A vontade aparece na posse da coisa em seu uso no qual a vontade põe sua impressão. A vontade é vista no uso da coisa. Caso contrário a coisa possuída deixa de ser reconhecida como posse. O passar dos anos não limita a posse da coisa, mas também exige que a posse seja além de afirmada confirmada. Por isso, os romanos assumiram o usucapião como mais universal. O direito positivo regula o tempo de posse para mais ou para menos visto que a necessidade empírica precisa disso.

A propriedade não possuída legalmente por uma pessoa efetiva contradiz o momento da propriedade, pois tanto a vontade quanto a posse seriam efetivas.

²⁰ WEISSER-LOHMANN. Rechtsphilosophie als Praktische Philosophie. 2011, S. 129-130.

Quando a propriedade não é mais reivindicada pela posse consciente ou pelo uso, mas vai à tumba com sua propriedade, então a posse se torna inefetiva.

A propriedade privada como desagregação do coletivo: a pobreza exacerbada

A propriedade do indivíduo é, segundo Hegel, conforme apresentada no parágrafo 46 de sua Filosofia do Direito, a propriedade privada da vontade pessoal.²¹ É significativo aqui que a propriedade privada pressupõe o direito privado, mas que, segundo Hegel, tem como condicionante o Estado que regulamenta o privado em relação ao público. A vontade singular objetivada funda a propriedade privada. Esta tem sua razão de ser na universalidade que se dá através de seus momentos particulares. Assim, a verdade da propriedade privada somente aparece na sua totalidade no momento do Estado. Contudo, a simples supressão da propriedade privada pela vontade particular em favor da propriedade coletiva encerra em si a contradição de que a vontade particular merece toda a desconfiança e que isso seria superado no momento da coletividade. A vontade universal livre não suprime a vontade particular livre, mas a contempla em si na medida em que a promove e a garante na sua especificidade.

“Mas as determinações que concernem à propriedade privada podem ser necessariamente subordinadas a esferas superiores do direito, a uma comunidade, ao Estado, como é o caso no que respeita o caráter privativo da propriedade do que se chama pessoa moral, da propriedade de mão-morta. No entanto, tais exceções não podem ser fundadas no acaso, no arbítrio privado, na utilidade privada, mas somente no organismo racional do Estado.”²²

O conceito de pessoa exige que se tenha propriedade. Não poder possuir se constitui numa absoluta irregularidade do direito. Os seres humanos são iguais enquanto pessoas. Aí reside o direito de terem propriedade. O direito à propriedade segundo a justiça é poder apropriar-se e não que se deve apropriar de qualquer

²¹ SCHNÄDELBACH. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. 2007, S. 132-133.

²² HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. 2010, § 46, p. 86.

forma. A sociedade civil burguesa funda a propriedade sobre o direito que não é garantido enquanto poder se apropriar. Trata-se de uma afirmação vazia, pois não basta dizer que todos podem, porque necessitam, se apropriar, que a apropriação se torna efetividade. Exige-se para a efetivação da apropriação a sua realização político-social. Para tanto se faz necessária a intervenção do Estado, da primazia do público, que protege as individualidades de toda e qualquer arbitrariedade inclusive propagadas e efetivadas pelas mesmas individualidades.²³

No caso da propriedade sobre coisas o Estado encontra-se em posição de regular e regulamentar a propriedade privada segundo certas condições. Não é a arbitrariedade que ajusta e adequa a propriedade e, mais ainda, a propriedade privada, mas a liberdade. Isso se relaciona também com a propriedade do corpo e da vida. A compreensão de liberdade apresentada por Hegel, ou seja, o alcance da liberdade que é marcado pela infinitude, confronta a perspectiva da escravidão e dos moldes feudais que ensejavam a apropriação do ser humano. O ser humano tomado não somente como um "eu", mas também e, principalmente, como um "nós", torna-se o novo, como sempre foi, segundo Hegel, no entanto, nem sempre reconhecido, fundamento do direito sobre a propriedade. "Mas, enquanto pessoa, eu tenho ao mesmo tempo *minha vida e corpo*, como outras Coisas, apenas na *medida em que é minha vontade*." ²⁴ E, ainda, "Pelo fato de que eu sinto, o contato e a violência contra meu corpo atingem-me imediatamente enquanto *efetivo e presente* [;] isso faz a diferença entre a ofensa pessoal e a violência de minha propriedade externa, (...)." ²⁵ O sujeito é seu corpo. Não se trata de alguma coisa, mas do próprio sujeito. A vontade livre se dá efetivamente aí. Mas, pode-se fazer o que bem se entende com o próprio corpo? Se é resultado de minha vontade, então não pode ser disposto de qualquer modo visto que a vontade não pode ser nem agir arbitrariamente. Por outro lado, se o corpo é uma imediatidade, então me é dado para desfrute. A corporeidade é também para Hegel mediata e imediata. Não pode ser considerada somente sob um aspecto.

²³ WEIL. Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito 2011, pp. 69-70.

²⁴ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. 2010, § 47, p. 87.

²⁵ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. 2010, § 48., p. 88.

Também fica claro, mais adiante, que Hegel concede ao Estado o direito superior de reivindicar a vida da pessoa a serviço da idéia.²⁶

O ser humano é sua vida e seu corpo não como algo contingente, mas como seu ser-aí que não pode estar sujeito à apropriação de qualquer espécie ainda mais de forma privada. O ser humano privado de sua vida e de seu corpo deixa de ser o que é porque existe e é nessas manifestações.

O direito é, para Hegel, a realização da liberdade e ele reconhece que o que é decisivo para o direito na modernidade é que o status da pessoa se diferencia do status de escravo, pois o direito se mostra como a autodeterminação do ser humano sobre sua vida e sua capacidade de se dar e viver segundo o direito. Hegel reconhece que isso se desenvolve na linha do direito formal afirmando também a inalienabilidade desse mesmo direito.

*"Inalheáveis são, por isso, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha pessoa mais própria e a essência universal da minha autoconsciência, como minha personalidade em geral, a minha liberdade da vontade universal, minha eticidade, minha religião, assim como o direito a elas é imprescritível."*²⁷

O direito formal depende necessariamente do Estado, ou seja, funda-se a partir da existência do Estado, que, por sua vez, garante o direito privado. Essa forma do direito somente obtém seu ser-aí no Estado moderno que Hegel reconheceu na forma do Estado prussiano que aboliu a servidão, tornou a propriedade alienável, reduziu os privilégios da nobreza, introduziu algumas liberdades para o comércio, a indústria e a administração das cidades. Na medida em que o direito formal se aplica em toda a sua força o Estado tem, segundo Hegel, o direito acima do direito formal, de suprassumir a esfera do privado e negar o direito privado sobre a vida e outra propriedade funcional. Contudo, o Estado ainda marcado pelo viés burgues também não desconhece o que acima é caracterizado. Aqui Hegel distingue entre o Estado em seu conceito e seu conceito realizado ou em realização histórica.

²⁶ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito 2010, § 70, p. 105.

²⁷ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito 2010, § 66, p. 100-101.

O conceito de propriedade realizado historicamente avança em relação à determinação da propriedade seja qualitativa quanto quantitativamente. A Filosofia do Direito indica que não há aí diferença alguma e o que é determinante é que se trata pura e simplesmente de um direito da pessoa. "(...) *o que e quanto* eu possuo é uma contingência jurídica." ²⁸

Hegel toma a esfera da posse como o "terreno da desigualdade" ²⁹ já aqui no momento do Direito Abstrato sendo que, depois, na seção dedicada à Sociedade Civil Burguesa isso será reafirmado. Primeiramente Hegel tem em mente aqui a aparente igualdade das pessoas diante do direito, independentemente de toda particularidade. Pelo menos entende Hegel que o direito enquanto tal é assim caracterizado, pois do contrário não se trata mais de direito e sim de exercício da arbitrariedade. ³⁰

Tanto no § 46 quanto no 49 motra-se que Hegel rejeitava a ideia de uma sociedade utópica, posição explicitada já no prefácio à Filosofia do Direito, e que se mantém ao longo do mesmo texto. Isso se dá na recusa à abolição da propriedade privada, pois o que Hegel detecta aí é a objetividade da liberdade confrontada pela representação da liberdade.

"A representação de uma fraternização piedosa, amigável ou mesmo obrigatória dos homens com *comunidade de bens* e do banimento do princípio da propriedade privada pode oferecer-se facilmente à disposição do espírito que desconhece a natureza da liberdade do espírito e que não os apreende em seus momentos determinados." ³¹

Ao final do parágrafo apenas citado Hegel menciona a reação de Epicuro diante de seus discípulos que queriam estabelecer uma comunidade de bens que ele via como uma desconfiança diante dos outros. Estaria Hegel se submetendo à necessidade da propriedade privada? Por um lado, sim, porque se trata de um momento do indivíduo. Por outro lado, não porque a propriedade privada deve ser regradada pela coletividade.

²⁸ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito 2010, § 49, p. 88.

²⁹ „Boden der Ungleichheit". HEGEL, 2009, § 49, p. 89.

³⁰ D'HONDT. Hegel. 2013, p. 240 e seguintes.

³¹ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito 2010, § 46, p. 86-87.

No parágrafo 49 Hegel também recupera o ditado do Prefácio à Filosofia do Direito de que a filosofia não deve se antecipar à história quando ele descreve o desejo de “Que todos os homens devam ter os recursos para atender a seus carecimentos (...)”.³² Hegel está apenas tentando entender o que existe historicamente em termos de liberdade; demandas ou desejos políticos não podem ser sistematizados nessa estrutura.

Que o direito deve valer igualmente diante de toda particularidade, posto que será denominado sobretudo direito formal ou abstrato, forma a tese hegeliana na primeira parte da Filosofia do Direito: a igualdade abstrata das pessoas, seu direito de propriedade principalmente, é a pressuposta tomada particular de posse ou desigualdade.

A tomada de posse, segundo Hegel, permanece uma abstração, mera formalidade, direito inócuo se a vontade não consegue se objetivar aí. A objetivação vai da consciência do direito à sua efetivação ou na identificação do sujeito na coisa como sua. “O ser-aí que esse querer adquire dessa maneira, inclui em si a cognoscibilidade pelos outros.”³³

Enquanto pessoa eu me delimito diante dos outros através da tomada de posse da coisa, pois eu apareço na minhas coisas e pelas minhas coisas. Nelas também eu me perco, mas sem elas também me perco. “Meu ato interno de vontade, que diz que algo é meu, também deve ser reconhecido pelos outros. Se faço algo meu, dou a ele esse predicado, que aparece nele de uma forma externa e não precisa permanecer em minha vontade interior.”³⁴

De acordo com a vontade individual, posse é sempre posse individual: “(...) a maneira de apoderar-se e de apossar-se tem um sentido infinitamente múltiplo e igualmente uma delimitação e uma contingência infinitas”.³⁵ O acesso à propriedade é imenso assim também como as dificuldades e ou os impedimentos para tanto. Para Hegel não se trata simplesmente de tirar de alguém e dar a outro como, aliás, ele reconhece nas práticas feudais e eclesiásticas arbitrarias. A relação direta do ser humano sobre a matéria na natureza permite identificar a exteriorização da vontade

³² HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito 2010, § 49, p. 89.

³³ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito 2010, § 51, p. 89.

³⁴ HEGEL. Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1970, § 51, Z. S. 115. (Tradução do autor)

³⁵ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito 2010, § 52, p. 90.

que aí não se esgota, mas é pelo trabalho que o ser humano faz a coisa sua porque ele se põe nela e ela é por ele posta. No entanto, mais do que pôr a coisa o trabalho é a mediação pela qual o ser humano põe a si mesmo como livre ou assume a liberdade que funda o direito e o direito à propriedade. Se, por um lado, pelo trabalho a coisa é formada, o que permite unir subjetividade e objetividade, por outro lado, a forma dada retém e delimita na especificidade. Mesmo assim a inventividade humana transforma e inova sempre a forma. "Quando apreendo ou formo uma coisa, o último significado também é um sinal, para excluir os outros e mostrar que coloquei minha vontade nela." ³⁶ Novamente os outros me veem nas minhas coisas, pois apareço no mundo de forma e com conteúdo determinado no que faço, no que possuo e até no que não possuo. Cabe lembrar que a propriedade não é a maior nem a melhor expressão da liberdade historicamente dada, mas também se trata de momento importante, porque necessário, da realização da liberdade.

Destacadas determinações da propriedade

A propriedade determina o ser livre assim como este determina aquela. No § 53 a propriedade recebe as determinações da tomada de posse, do uso e da alienação. Como o sujeito se põe na coisa, aqui como proprietário, ele aparece também como possuído e não somente possuidor porque precisa da coisa. Aparece também não somente como aquele que usa a coisa, mas que também é usado na coisa porque se desgasta no desfrute da coisa. E, ao alienar a coisa aparece também como alienado porque seu si posto na coisa é transferido ao governo e desfrute de outrem. ³⁷

³⁶ HEGEL. Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1970, § 58, Z., S. 127.

³⁷ "O qualitativo desaparece aqui na forma do quantitativo. Falando em necessidade, este é o título sob o qual as coisas mais diversas podem ser criadas, e o que elas têm em comum, faz com que eu possa medi-las. A progressão do pensamento aqui é, portanto, da qualidade específica da coisa à indiferença dessa certeza, isto é, à quantidade. Algo semelhante acontece em matemática. Eu defino, por exemplo, o que é o círculo, o que são a elipse e a parábola, vemos que eles são encontrados especificamente diferentes. No entanto, a diferença entre essas diferentes curvas é determinada apenas quantitativamente, a saber, que apenas uma diferença quantitativa é importante, relacionada apenas ao coeficiente, à mera quantidade empírica. Na propriedade, a certeza quantitativa que emerge da qualitativa é o valor. A qualitativa fornece o quantum para a quantidade e, como tal, é preservada e cancelada. Olhando para o conceito de valor, a coisa em si é vista apenas como um sinal, e não é considerada ela mesma, mas o que vale a pena. Uma mudança z. B. não apresenta sua natureza de papel, mas é apenas um sinal de outro universal, o valor. O valor de uma coisa pode ser

As determinações da propriedade são as determinações do Direito Abstrato que, por sua vez, é o ser-aí da liberdade desde a Lógica do Ser. Tais determinações tratam das relações da vontade livre para com a coisa em relações de juízo. A coisa propriedade enquanto ser-aí da liberdade tem inicialmente sua universalidade na indeterminação e se determina como particularidade por ser a determinação vazia, ou seja, a indeterminação e somente se torna universalidade realizada ao se pôr como um direito que vem a ser. Isso equivale ao "(...) *juízo positivo, negativo e infinito da vontade sobre a Coisa*".³⁸ Enquanto conceito abstrato a vontade é como momento da ideia que se concretiza na figura do Direito Abstrato.

Hegel fala da ideia enquanto propriedade, contrato, alienação por serem determinações adequadas da propriedade, porém não como não sendo determinações do sujeito ou determinações da vontade livre, que serão substanciais enquanto totalidade assumida, mas que nesse momento ainda não se tornaram essa apresentação de si. Portanto, no Direito Abstrato já se fala do sujeito que não se percebe nem é facilmente percebido no arcabouço legal, legalista, formal do Direito Abstrato. O conceito já se encontra aqui em curso, mas ainda não tem sua efetivação instituída no ser-aí que já é ser-em-si e para si.

A propriedade é também descrita nas forças de trabalho e no possível uso temporal limitado de minha atividade através de outra vontade. A exteriorização temporal da atividade diferencia a pessoa universalmente capaz do escravo. O servo alemão é, segundo Hegel, livre comparado ao escravo ateniense que faria trabalhos manuais até mais leves e muitos de caráter intelectual, porém mesmo assim permanece escravo por ser possuído pelo seu senhor na sua totalidade, ou seja, tomado como coisa cuja determinação lhe é dada de fora. Segundo Hegel, se a propriedade se configura como expressão da liberdade, então ela somente pode ser

muito diferente em relação à necessidade; mas se você deseja expressar não o específico, mas o resumo do valor, esse é o dinheiro. O dinheiro representa todas as coisas, mas como não representa a necessidade em si, mas é apenas um sinal da mesma coisa, é novamente governado pelo valor específico que apenas expressa como abstrato. Você pode ser o dono de alguma coisa sem se tornar seu valor. Uma família que não pode vender ou comprometer sua propriedade não é a dona do valor. No entanto, como essa forma de propriedade é inadequada ao conceito de propriedade, essas restrições (feudos, propriedade) desaparecem principalmente." HEGEL. Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1970, § 63, Z., S. 137. (Tradução do autor)

³⁸ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. 2010, § 53, p. 91.

uma realidade e garantia históricas uma vez as vontades em relação sejam confirmadas em sua liberdade.

A teoria hegeliana da propriedade deve passar pelo crivo da história o que o próprio Hegel endossa.

“Há cerca de mil e quinhentos anos que a *liberdade da pessoa* começou a florescer graças ao cristianismo e tornou-se princípio universal entre uma parte aliás, pequena do gênero humano. Mas apenas ontem, por assim dizer, que a *liberdade da propriedade* foi reconhecida aqui e ali como princípio. – Um exemplo tomado da história do mundo, da dimensão do tempo de que o espírito precisa para progredir na sua autoconsciência – e contra a impaciência do opinar.”³⁹

Conclusão

Ao longo dos tempos inúmeras contraposições foram estabelecidas e contraposições normalmente irreconciliáveis como ser ou ter. Hegel explicita na exposição de seu sistema na Enciclopédia da Ciências Filosóficas em Compêndio que a tarefa da filosofia é reunir o que foi separado. Nesse sentido, segundo Hegel, não basta nem somente o ser, como ele mostra muito bem em sua Ciência da Lógica afirmando que o ser vem a ser o que é como essência e como conceito, e não basta somente nem o ter por não resumir em si toda a expressão da satisfação nem a plena realização da liberdade. Hegel empenha-se em destruir a falsa dicotomia posta entre ser e ter entatizando que ser exige ter assim como ter exige ser. Para Hegel trata-se de uma ilusão ou até de tentativa de engano e de exploração afirmar que vale mais ser do que ter. De igual modo Hegel combate a afirmação de que somente com o ter é que se é. Ao indicar que alguém é pessoa não porque é judeu ou cristão, alemão ou italiano e, como permite também acrescentar, rico ou pobre, Hegel afirma a dignidade humana independentemente de seu status político, social, econômico, religioso, etc. No entanto, ele também sabe que a pessoa não passa de uma abstração sem as condições mínimas para sua existência, pois sua vida e seu corpo são absolutos e não se dão sem a mínima base material.

³⁹ HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. 2010, § 62, p. 98.

É nesse contexto que Hegel situa a propriedade, ou seja, como uma das formas mais básicas de realização da pessoa que não somente é uma interioridade, mas também uma exterioridade. Nos parágrafos iniciais da Introdução à Filosofia do Direito Hegel usa a analogia da alma e do corpo dizendo que uma sem o outro não é, não existe, não vive. A interioridade aparente da alma precisa da aparente exterioridade do corpo e vice-versa. Em outras palavras não há interioridade que subsista sem a exterioridade assim como o reconhecimento da exterioridade depende da identificação da interioridade, o que quer que isso possa significar ou como se queira entender a interioridade.

Mas, como se deve entender a propriedade? Hegel deixa claro ao longo da seção dedicada ao Direito Abstrato que a propriedade não se restringe a algo material, mas também engloba o produto da espiritualidade humana, aqui entendida como intelectualidade. Deve-se incluir ainda a propriedade de si mesmo obviamente não como coisa, mas como senhorio de si diante de toda possibilidade de escravizamento. Hegel reconheceu já em seus anos de juventude a hierarquia entre senhores e servos e o tratamento que se dispensava aos últimos. Atualmente deve-se pensar na massa de trabalhadores cujos salários, sua porção de sal, não permite nem garante a propriedade de si mesmos nem dos seus.

Daí, não somente a insuficiência da propriedade, mas também de propriedade atira uma massa cada dia maior de não proprietários na vala do descarte, do dispensável. Sem poder se apropriar o ser humano não tem como se reconhecer aí e é ludibriado com o ser no depois após haver investido sua depossessão no agora. Por isso, a pobreza é definida por Hegel como o depossuir do necessário para si o que equivale a despossuir de si mesmo. Ao evocar o valor infinito da pessoa assim como seu caráter eterno Hegel indica que a carência deixa de grassar porque não há mais lugar aí para o privado. Isso não significa, para Hegel, a extinção da propriedade, mas significa a universalização da propriedade não somente como direito de todos, mas também como garantia para todos. Essa perspectiva Hegel sabe que o Direito Abstrato não comporta, mas já insinua em suas entrelinhas que é no momento do Estado que tal resolução se dará porque, como ele mesmo afirma, as coisas do público, do Estado, não podem ser privatizadas, não podem ser exclusividade senão do universal aqui visto como realização de toda particularidade.

Bibliografia

D'HONDT. J. *Hegel*. Trad. de Carlos Pujol. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2013.

FISCHER. F.A. *Das Recht und seine Voraussetzung*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2018.

HEGEL. G.W.F. *Ciência da Lógica*. Trad. de Christian Iber et al. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL. G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEGEL. G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL. G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Neu herausgegeben von Hans-Fridrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Gesammelte Werke, Band 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.

HEGEL. G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEGEL. G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Naturrecht und Staatswissenschaft Im Grundrisse. Herausgegeben von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, Hamburg: Felix Meiner, 2008.

HEGEL. G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL. G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Werke 5 und 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

HEGEL. G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Gesammelte Werke Bänden 11 und 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981.

HOFFMANN. T.S. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: eine Propädeutik*. Wiesbaden; Marix Verlag, 2004.

HONNETH. A. *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam, 2001.

WEISSER-LOHMANN. E. *Rechtsphilosophie als Praktische Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2011.

ROSENZWEIG. F. *Hegel e o Estado*. Trad. de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHNÄDELBACH. H. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Hamburg: Junius, 2007.

SIEP. Ludwig (Hrsg.) *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 2014.

WEIL. E. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito*. Trad. de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

12. Patriotismo, indivíduo e Estado: as reflexões de G.W.F. Hegel sobre um dilema da filosofia política



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-12>

Ricardo Crissiuma¹

Resumo

Este texto consiste em um ensaio exploratório que pretende analisar o conceito de patriotismo na filosofia política hegeliana para interpelar a cena política contemporânea (intro). Para tanto, procura-se, ainda que esquematicamente, identificar na gênese do conceito de patriotismo hegeliano (de Stuttgart a Frankfurt) uma síntese entre a tradição republicana e o liberalismo do iluminismo escocês (seções I e II). Em seguida, argumenta-se que esta síntese é remodelada na *Filosofia do Direito* na medida em que o patriotismo defendido por Hegel como disposição de ânimo política conserva (sem deixar de também negar e elevar, é bem verdade) a valorização do interesse particular da sociedade civil (seção III). Dedicar-se, por fim, uma especificação de como a conversação do interesse particular da sociedade civil no patriotismo que se coloca como a disposição de ânimo do Estado depende da mediação do reconhecimento pelo trabalho obtido nas corporações. Quando esta mediação, que Hegel chega a chamar de “o segredo do patriotismo dos cidadãos”, está ausente, podemos assistir precisamente a uma degeneração do patriotismo em um instrumento para se acometer parcelas da população contra a universalidade das instituições estatais (seção IV).

Palavras-chave: patriotismo ordinário, patriotismo extraordinário, Estado, Hegel, disposição de ânimo

O patriotismo, na virada do século XX, parecia vivenciar o seu ocaso. Avanços nos processos de integração produtiva, comercial, financeira e mesmo política alimentavam a crença de que a base para o patriotismo, o Estado nacional, estava se desfazendo e a governança global tendia consolidar-se como prerrogativa de acordos e organismos internacionais. Embora a pátria ainda despertasse paixões, fomentasse guerras e estivesse presente no imaginário dos cidadãos comuns, assumia-se largamente que caminharíamos todos, ainda que em ritmos muito diversos e com choques no meio do trajeto, para uma ordem cosmopolita liberal. O

¹ r_crissiuma@yahoo.com.br

futuro parecia prometido a um mundo em que o Estado nação e os sentimentos a ele associados não teriam mais lugar.

Houve quem buscasse salvar o patriotismo no momento da sua queda. Seja descolocando-o da nação para os valores e as normas de uma constituição, de modo a torná-lo assim mais ao abrigo de derivas identitárias e mais aberto à configuração de novos blocos políticos,² seja propondo uma ampla reforma no ensino para poder introduzir um modelo de patriotismo que construísse uma ponte entre as emoções das pessoas e a preocupação com o destino de seus países sem recair em exclusivismo nacionalistas³. Eram vozes que vislumbravam na cultura patriótica o meio de fomentar a disposição política necessária a corrigir uma globalização tocada de maneira tecnocrática, concentradora e excludente.

O que assistimos na esteira da guinada populista de 2015-2016, é que o patriotismo, que se julgava relegado a um papel marginal e a regiões marginais, teve sua desforra e se impôs como uma força determinante nos momentos políticos mais decisivos dos agitados últimos anos. Discursos, ideologia e políticos patriotas determinaram as eleições e as decisões que abalaram profundamente a nossa história recente. O patriotismo passou a compor a base de justificação e mobilização de uma agenda de solapamento dos blocos políticos supranacionais e de esvaziamento e descrédito de instituições de cooperação internacional criadas no pós-guerra do século passado. Bandeiras e as cores nacionais se proliferaram nas fachadas das casas, nos parachoques de caminhões, nas vestes e nos corpos das pessoas.

Esses efeitos estão certamente distantes dos imaginados por quem um dia queria ver no patriotismo um aliado para um aprofundamento da democracia. Mesmo os descontentes da globalização – que eventualmente simpatizem com este ou aquele efeito deste patriotismo redivivo ao vê-lo frear ou mesmo reverter a marcha de grandes tratados internacionais de comércio que acabavam por acentuar desigualdades – não podem escapar à conclusão de que, no computo geral, o fortalecimento do patriotismo a que se assiste tem predominantemente resultado

² Müller, J.-W. *Constitutional Patriotism*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

³ Nussbaum, M. *Political Emotions: Why love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

em supressão de direitos civis, sociais e políticos conquistados ao longo do século XX a ponto de estarmos diante da erosão das condições de possibilidade da democracia. Do Brasil à Índia, dos EUA à Hungria, das Filipinas à Polônia, emergiram atores que se valem do patriotismo para caminhar na construção de uma identidade moral e política que reserva a representação da vontade de seus povos exclusivamente a líderes ou movimentos populistas, em detrimento dos canais institucionais de participação do Estado e da sociedade civil que estabeleciam o pluralismo como um valor.⁴

O teórico que se mostrar aflito por este quadro dificilmente irá puxar os livros de G.W.F. Hegel da prateleira de sua biblioteca. Formulada há mais de dois séculos, com fortes invectivas contra princípios democráticos e cheia de passagens exaltatórias ao Estado prussiano, as obras políticas de Hegel não parecem recomendadas para pensar uma saída para o tipo de guinada autoritária que estamos vivenciando. Se há uma associação que costuma ser feita entre hegelianismo e patriotismo autoritário, ela é antes de afinidade do que de contraposição. O hegelianismo serviria mais para esboçar a gênese do patriotismo autoritário do que a estabelecer parâmetros para a sua crítica.

A contrapelo desta tendência predominante, o esforço deste artigo será mostrar que a filosofia hegeliana guarda uma análise muito refinada da questão do patriotismo que costuma estar soterrada pelos preconceitos interpretativos do século XIX. Uma atenção aos desenvolvimentos conceituais de Hegel sobre esta questão permite entender e conferir orientações para oferecer resistência aos processos em que nos vimos arrastados sem apelar para um simples regresso ao estado que lhes proporcionou as condições para germinar.

O sentido crítico que se pode encontrar na obra hegeliana para a questão do patriotismo reparte sob a capa comum duas acepções diferentes: uma, que, no limite, menoscaba do princípio da liberdade e da vida individual e que acaba servindo a modulações anti-pluralistas e mais ou menos autoritárias do Estado; e outra que se mostra como a via necessária para conseguir que a disposição de ânimo [*Gesinnung*]

⁴ Sanahuja, José Antonio; Burian, Camilo López. La nueva extrema derecha neopatriota latinoamericana: el internacionalismo reaccionario y su desafío al orden liberal internacional. In: Revista Conjuntura Austral, v.11, n.55 | jul./set. 2020, pp.22.34.

dos sujeitos não se aparte das instituições políticas e conserve um vínculo concreto, racional e imanente entre o indivíduo e o Estado.

Para desenvolver da melhor maneira meu argumento, divido este texto em quatro partes. Na primeira parte, busco abordar a relação entre o projeto hegeliano de religião popular, apresentado nos seus primeiros anos, em uma apropriação já de saída muito própria sobre a questão nação alemã. Na segunda, passo a avaliar o momento em que, na fase seguinte, a religião popular engata na questão do Estado, e a questão do nacionalismo passa a lidar antes com o patriotismo. Depois, na terceira parte, transito para a fase de maturidade, buscando analisar como de Bamberg a Berlim, Hegel vai desenvolver da maneira mais bem acabada o seu conceito de patriotismo. Por fim, já na chave de considerações finais, apresento o que Hegel chama do "segredo do patriotismo" com o que quero buscar as bases de um patriotismo que viesse efetivamente reforçar a democracia e não arruiná-la.

I

A questão em torno da qual orbitam os primeiros escritos de Hegel pode ser condensada na pergunta: *como superar a cisão social que traveja as sociedades dos "mais novos tempo"*? Na maior parte dos seus fragmentos de 1786-1788, esta questão engata na da *nação alemã*. A superação da cisão social passaria pelo desenvolvimento de um sentimento nacional. Um sentimento que passaria certamente por um cuidado com a língua alemã como língua nacional. Haja vista que como em muitas regiões européias do século XVIII, a Alemanha contava com uma série de "lexicógrafos, filólogos, gramáticos, folcloristas, jornalistas e compositores" que produziam a consolidação de um vernáculo alemão por meio da produção para um público leitor⁵. No entanto, precisamente esta aposta na formação nacional simplesmente pela escrita a um público leitor que já se assume formado e unitário de antemão é que se mostrava deficiente para Hegel. A noção de *público* para Hegel vinha carregada de ecos de uma instância capaz de oferecer um horizonte de destino

⁵ Anderson, B. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. (trad. Denise Bottman) São Paulo: Cia das Letras, 2015, p.117-118.

comum e um sentido compartilhado para a nação como um todo.⁶ E ficava claro para ele que a Alemanha estava por demais cindida para que se pudesse contar com um público neste sentido mais forte do termo. Os que escreviam para formar a nação, estariam, aos olhos de Hegel, presos ao seguinte dilema: ou se perdiam a unidade da obra, ou se perdiam a unidade do público⁷. Em outras palavras, ou produziam escritos incapazes de sintetizar forma e conteúdo, ou escolhiam se sua obra seria produzida para as classes mais ilustradas ou a mais inculta. O problema do público rachado só poderia ser resolvido, para Hegel, pela promoção de uma nova sociabilidade⁸.

A questão da sociabilidade emerge em suas anotações de diário relativas a um exercício de escola e engata em seu interesse pelas religiões populares dos antigos expresso em seus escritos de Stuttgart. Embora *Sobre a religião dos gregos e romanos* (1787) pareça não passar de um exercício escolar, neste escrito também pulsa a questão nacional e o problema de sua unificação. A tematização da nação cindida, da perda do contato com os *Märchen*,⁹ jaz a preocupação com os efeitos da divisão do trabalho. A nação cindida é resultante, antes de mais nada, do processo de criação de culturas e valores próprios a diferentes estamentos por conta da divisão do trabalho – um tema sabidamente caro a toda a literatura que, desde os iluministas escocês, debruçava-se sobre o surgimento das sociedades comerciais. Ainda que as especificidades da Alemanha – dividida nas mais variadas organizações políticas e carente de qualquer centro de vida nacional de onde se pudesse irradiar uma cultura comum, – pudesse agravar o problema. Está claro para Hegel que a recuperação das religiões populares era uma maneira de resgatar uma noção de público que se encontrava comprometido pela configuração das sociedades comerciais.

⁶ Taylor enfatiza que, em uma chave republicana, Hegel assume a noção de público como a instância capaz de oferecer um horizonte de destino comum e de sentido compartilhado para um povo, Taylor, C. "Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism". In: Cornell, D & Rosenfeld, M. & Carlson, D.G. *Hegel and Legal Theory*. Routledge, 1991, pp.64-77.

⁷ É mais ou menos este o dilema apresentado em *Sobre algumas diferenças características dos poetas antigos* (1788).

⁸ Hegel, G.W.F. "os célebres feitos de nossos alemães mais antigos, tanto quanto dos mais atuais", dirá Hegel em 1788, "não estão nem entretidos em nossa constituição, nem tem sua lembrança conservada por meio da transmissão oral", GW I, p.46.

⁹ Sobre a temática da divisão do trabalho no desenvolvimento do pensamento do jovem Hegel, ver Waszek, N. *A divisão do trabalho: do Iluminismo escocês a Hegel*. In: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, v. 18, n.32 (2021).

Como fica melhor exposto no *Tübingerschrift*, o projeto hegeliano de religião popular um contraponto em relação ao uso da religião para “enganar o povo” e garantir a ordem social ou uma religião determinada exclusivamente por fins políticos como é o caso do “Culto ao Ser Supremo” de Robespierre. A religião popular em Hegel, remontando em dada medida a alguns traços da tradição protestante, apresenta um propósito inclusivo e igualitário, assentando-se fortemente em um objetivo de gerar uma nova socialidade capaz de garantir uma maior participação dos indivíduos, mediando seus carecimentos, em um empreendimento cooperativo comum¹⁰. Ocorre que, embora a gênese destas ideias para superação da cisão encontre raiz em tradições nacionais, realizar um projeto de religião popular não teria validade restrita à nação alemã.

Isso se dá primeiramente porque o projeto de religião popular hegeliana não deixa de ser tributário da Revolução Francesa e está voltado à realização dos seus ideais universalistas: igualdade, liberdade e fraternidade. Hegel tem a preocupação de fundar a religião popular em “sementes morais” presentes em todo ser humano. A religião popular quer promover o desdobramento dos sentimentos não-egoísticos, tais como o amor, a amizade e a benevolência.¹¹ Sentimentos que seriam encontráveis nos princípios de todas as manifestações autenticamente religiosas das mais diversas sociedades. Em outras palavras, Hegel parte da premissa de que as *religiões* de todos os povos – na medida em que carregam autenticamente este nome – poderiam conter princípios capazes de reforçar os móveis do agir e o conhecimento de deveres já dispostos de saída na natureza humana.¹²

Em relação a este ponto, podemos resumir a questão assim: o projeto de uma religião popular foi talhado para combater um processo de desintegração interno da nação alemã. E, assim sendo, teria sim de partir da particularidade da história, dos costumes e da religiosidade do que se pressupunha de maneira um tanto nebulosa como sendo o povo alemão. Este ponto é indisputável. No entanto, a religião popular, ao partir do particular não estaria voltada para enaltecer o particularismo. Pelo

¹⁰ GW I, p.102.

¹¹ GW I, p.100.

¹² GW I “Em todo homem, a natureza plantou uma semente de sentimentos finamente despontados da moralidade, ela colocou nele um senso para o que é moral; para fins mais amplos do que a mera sensibilidade [*Sinnlichkeit*] [...]”, p.89.

contrário. Sua finalidade já era de promover uma transição do particular para o universal, mas sem modelos prontos, sem corresponder a universalidade à uniformidade. Eis, para Hegel, o seu ponto de contenda com o universalismo iluminista. E se os princípios mesmos deste programa estariam voltados para a Alemanha, não haveria de saída a impossibilidade de que, com as devidas adaptações, um projeto de religião popular fosse empreendido a partir de outras determinantes nacionais.

II

O desenvolvimento do pensamento do jovem Hegel transcorreu com as batalhas entre revolucionários e os aliados como pano de fundo. Hegel logo não deixa de incorporar este pano de fundo em seu pensamento. O projeto hegeliano de unificação via religião não demora assim a ter de levar mais a sério o papel do Estado. Aos riscos de desintegração *interna* ditados pela dinâmica da divisão de trabalho, vem somar-se a preocupação com as ameaças de um processo de desintegração externo ditado pela dinâmica que a guerra incutia à Europa. À medida que acompanha os desdobramentos da Revolução Francesa e as convulsões na Europa ditadas pelas guerras napoleônicas, Hegel vai também trazendo para o centro de suas preocupações a questão da criação de um Estado moderno capaz de reorganizar os pequenos estados, principados, ducados, repúblicas que compunham Alemanha de maneira a que se pudesse fazer frente às forças estrangeiras que vinham abocanhando partes cada vez maiores e significativas do território por que se espalhavam as nações alemãs. Surge a questão: ao defender a criação de um Estado alemão como reação a um contexto de guerras europeias, Hegel não passaria do problema da nação cindida para a defesa de um patriotismo que, ao fim e ao cabo, acabaria se mostrando particularista e mesmo o prelúdio à própria literatura que vai dar vazão às modernas concepções autoritárias de Estado?

São dois os momentos próprios a esta fase do desenvolvimento do pensamento de Hegel privilegiados por aqueles que querem retratar a filosofia política hegeliana comprometida com um princípio patriótico de corte autoritário

desde o seu começo: 1- o republicanismo de Berna, 2- a tomada de posição pela unificação da Alemanha na *Constituição do Império*.¹³

Podemos verificar, primeiramente, que, em seus estudos de Berna, Hegel engata definitivamente o projeto da religião popular no eixo de uma investigação acerca do caráter do Estado. "Tornar a religião objetiva subjetiva" preconiza Hegel em um manuscrito de 1794 "tem de ser a grande tarefa do Estado".¹⁴ É a partir do reconhecimento desta "grande tarefa" que começam a surgir os desafios mais sérios para o projeto hegeliano de unificação. Pois, afinal, como Hegel aponta na continuidade do texto, mesmo ao perseguir sua tarefa, o Estado precisa "se sustentar junto à liberdade das disposições de ânimo [*Gesinnungen*]" e, portanto, tem de cuidar para não "impor coerções à consciência moral e à liberdade, mas atuar indiretamente sobre os fundamentos da determinação da vontade".¹⁵ Aqui se destaca o desafio que Hegel se auto-impõe a esta altura de seu desenvolvimento: conciliar o projeto de unificação dado por uma religião popular promovida pelo Estado com princípios liberais que visam preservar a liberdade dos indivíduos.

Serão muitas dificuldades colocadas para pensar uma relação não viciada entre religião e Estado. Tanto que, a se fiar naqueles que defendem sua autoria para este texto, Hegel ainda se permitirá deixar encantar por uma perspectiva de que uma mitologia da razão permitiria uma sociedade sem Estado.-Refiro-me ao trecho do assim chamado "O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão", em que vai escrito: "O Estado tem de cessar"! Todos os outros textos do mesmo período, contudo, tomam distância esta invocação anarquista e reforçam esta dificuldade hegeliana de conciliar Estado e religião (o que reforça a tese de que Hegel seria antes copista do que autor deste manuscrito).

A preocupação de Hegel com o Estado surge precisamente da convicção de que uma união dada somente pelos sentimentos não-egoísticos não tem como se sustentar. "Quando a posse e a propriedade perfazem uma parte tão importante dos seres humanos, suas preocupações e pensamentos", dirá Hegel "então mesmo aqueles que se amam [*Liebenden*] não podem evitar refletir sobre esta parte de seus

¹³ Notoriamente, Carl Schmitt, como demonstra Kervégan, J-F. em Kervégan, J-F. Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade. Barueri, SP: Manole, 2006.

¹⁴ GW 1, p.139.

¹⁵ GW 1, p.140.

relacionamentos".¹⁶ O Estado já se impõe não só como meio de lidar com ameaças externas, mas também como instância necessária para reger a dinâmica das propriedades. Hegel se torna ciente muito cedo de que não há como se superar os particularismos feudais, os sectarismos religiosos e os caprichos da subjetividade burguesa sem colocar o Estado, como garantidor das leis e da vontade geral, no cerne de seu projeto de superação das cisões da modernidade – por mais que, sabidamente, Hegel se recuse, de modo enfático, a assumir o Estado *apenas* como regular de propriedades. Ocorre que esta legítima relevância que Hegel confere ao Estado em meio aos desdobramentos da Revolução Francesa, na ordem externa, e como fonte para se conter uma dinâmica desagregadora derivada da propriedade privada e da perda da unidade religiosa, na ordem interna, são logo exacerbadas por uma leva de comentadores que fazem Hegel a despontar como um defensor da virtude patriótica marcada pelo autossacrifício individual.¹⁷

Os laivos patrióticos de Hegel deveriam ser encontrados já no seu "republicanismo de Berna". A tese do republicanismo hegeliano de Berna quer fazer crer que, durante o breve período em que residiu nesta célebre cidade suíça (1793-1796), o jovem Hegel teria escrito um capítulo à parte – e bastante *sui generis* – da tradição do humanismo cívico. O *amor patriae*, virtude tão atacada por David Hume e Adam Smith como signo de um *ethos* guerreiro que teria sido superado pela sociabilidade das sociedades comerciais¹⁸ e alvo de fortes reservas mesmo do *próprio Kant*¹⁹, acabaria reabilitado pelas habilidosas mãos hegelianas que lhe

¹⁶ GW 2, p.94-95.

¹⁷, que resulta o estereograma de um interlúdio em meio ao desenvolvimento do pensamento do jovem Hegel denominado "republicanismo ou kantianismo de Berna". Quanto durou este interlúdio? Quais são os textos que a ele pertencem? Quais são as principais leituras ou acontecimentos políticos que o propiciaram? Todas essas questões mais formais ficam ainda bastante em aberto na literatura o que me faz ter sérias dúvidas quanto quão proveitosa é esta hipótese do interlúdio.

¹⁸ David Hume já menoscabara do "patriota", que mesmo quando carregando reivindicações as mais justas, acabaria por convulsionar a cena política. Um efeito que acabaria impedindo a moderação própria de quem quer abordar os assuntos políticos de maneira mais científica. Hume prefere daí a paciência do filósofo ao zelo do patriota. Cf.: Hume, D. Ensaios Políticos (org. Haakonsen, K.). Tradução Pedro Pimenta. São Paulo, 2003, p.121 ss.

¹⁹ A sombra da dúvida de que móveis sensíveis possam vir a se imiscuir na motivação daquele que sacrifica a própria vida já é suficiente para Kant desacreditá-lo como modelo a ser seguido, ver Kant, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (trad. Valério Rohden): "[...] permanece algum escrúpulo sobre se é um dever tão perfeito consagrar-se" ao "o sacrifício magnânimo de sua vida pela preservação da pátria", "[...] a esse propósito por si mesmo e sem ser mandado [...]", pois este princípio atentaria contra "o conceito de dever para consigo mesmo", p.250.

infletiria uma justificação a partir de uma interpretação “radicalizada” da filosofia prática kantiana.

Do cruzamento entre o patriotismo republicano e o kantismo, resultaria que o sumo bem, objeto da razão prática, que Kant construía tão cuidadosamente como uma unidade *sintética* entre felicidade e moralidade, passa a ser derivado analítica – e portanto, exclusivamente – da ação moral. A defesa da figura do herói que se autossacrifica pressupõe que Hegel teria colapsado a concepção kantiana do sumo bem no estoicismo “ascético” do republicano imbuído dos ideais do Estado francês.²⁰ Alude-se assim que Hegel guardaria uma certa simpatia os desdobramentos da Revolução Francesa no momento em que esta entrava em sua fase mais radical e que o conceito de patriotismo assumia uma aceitação das medidas autoritárias do Comitê de Salvação Pública.²¹ Uma simpatia, no entanto, que destoa fortemente de passagens das cartas que Hegel enviara a Schelling à mesma época e mesmo de sua conhecida admiração pelos escritos de K. Oelster.

Não é necessário negar que Hegel tenha sido – em alguma medida – republicano, kantiano e revolucionário em Berna. No entanto, é preciso qualificar todas essas filiações. A radicalização de Hegel em relação à filosofia kantiana é de outra ordem. Ela não passa pela exacerbação da lei moral mas pela ampliação da capacidade de autodeterminação do ser humano. O valor do republicanismo, por outro lado, também não passa tanto pela exaltação do amor à pátria mas precisamente pela recuperação de um conceito de público.²² A bem dizer, aos olhos de Hegel, o patriota que sacrifica a sua própria vida pelo seu país poderia até ser

²⁰A tese de que o Hegel de Berna cultivaria uma fascinação pelo sacrifício republicano é partilhada por uma fileira de autores a perder de vista, destaque, dentre eles, Lukács 1973, Düsing 1973 e Habermas 1963. Lukács congraçava Hegel por superar a “modernen Spießbürgerlichkeit” e valorizar “o heroísmo ascético do revolucionário francês”, Habermas chega a insinuar que a lógica do auto-sacrifício do indivíduo em relação ao Estado se torna um “*fetich*” do pensamento político de Hegel que serviria ainda de índice de que a dinâmica do destino próprio ao princípio da eticidade agora subordina-se a um processo monológico de desdobramento do espírito.

²¹ Godechot localiza, valendo-se para tanto da ironia que ele encontra em um jornal da época, esta deriva como ocorrendo por volta de 1791,. “Le patriotisme prime toutes les autres qualités, et efface même les défauts. Un journal ironise à ce sujet en 1791 : ‘Aujourd'hui, c'est tout dire, le patriotisme ! Soyez mauvais fils, mauvais père, mauvais mari, mauvais citoyen aux yeux de la loi, soyez sans foi, sans honneur, sans vertu, sans talent; soyez sans état, banqueroutier, flétri; si vous avez du patriotisme vous êtes le type, et le prototype du bon citoyen’”, Godechot, J. Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIII Siècle. In: Annales historiques de la Révolution française, 43e Année, No. 206 (Octobre-Décembre 1971), pp. 481-501, p.497.

²² Novamente, ver Taylor 1991.

digno de glória, mas seria igualmente digno de pena. Hegel pode até compartilhar com aqueles para quem, nas palavras de Rousseau, o amor à pátria é um “sentimento doce e vivo [...] a mais heroica de todas as paixões”. Ele, contudo, nunca se cegará ao quanto o auto-sacrifício pela pátria pode ter de bárbaro. E cedo desconfiará daqueles que decidem identificar esse tipo de ardor extremado como a disposição de ânimo político por excelência, sem conferir outro meio de se valorizar o universal necessário à vida ética do Estado.

A maneira criteriosa pela qual Hegel vai recorrer a uma noção de pátria revela-se no momento pungente em que ele se põe a rascunhar o texto que ficou conhecido como a *Constituição do Império*.²³ O texto, atravessado pelo clamor de ver a Alemanha se constituir em um Estado verdadeiramente moderno para não continuar perdendo porções cada vez mais vastas de seu território para potências estrangeiras, afasta-se tanto do *Reichpatriotismus*²⁴, de um lado, quanto do patriotismo *tout court* que serve de princípio à organização de Estados modernos tais como o francês e o prussiano. Convicto de que a estrutura do Sacro Império Romano Germânico está ultrapassada – Hegel chega a taxar o Sacro Império como um “não-Estado” –, o apelo de Hegel pela unificação da Alemanha em um Estado moderno não se vale do argumento da necessidade política a partir de um conceito reificado de nação, e propõe antes um pragmático arranjo de forças entre diversos pequenos estados alemães reunidos sob os auspícios de uma monarquia mais proeminente (na interpretação de Pöggeler, a da Áustria)²⁵. Contava-se, no entanto, que o Estado moderno resultante desta unificação se mostraria afastado do paradigma do Estado-máquina que marcaria os estados da França e da Prússia – que atentariam contra a autonomia – quiçá a existência – de corpos sociais intermediários (associações, corporações etc) bem como contra um regime de caráter mais federativo. Em suma, embora não quisesse se satisfazer com os pequenos Estados alemães e seu enfeixe no não-Estado do Sacro Império Romano Germânico, Hegel tampouco queria que a

²³ Hegel, G.W.F. *Über die Reichsverfassung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

²⁴ A respeito desta peculiar forma de patriotismo alimentada pelos publicistas do *Heilige Römische Reich* e da posição de Hegel quanto a ele, ver Arentin, K. “Reichspatriotismus” In: Birtsch, G (Hg.) “Patriotismus” *Aufklärung*. JG. 4, Heft 2; pp.25-36.

²⁵ A respeito do afastamento em relação à França e à Prússia, ver Pöggeler, O. “Hegels Option für Österreich – die Kozeption korporativer Repräsentation”. In: *Hegel-Studien*, 12.

unificação resultasse nos Estados-máquinas que enxergava como a herança que as “linhagens” mais ocidentais do absolutismo²⁶ conferiram aos grandes Estados modernos europeus.

É sob o pano de fundo desta intenção mais geral de buscar um novo modelo para o Estado moderno que deve ser interpretado, inclusive, o recurso de Hegel à lenda da primitiva liberdade germânica. Pois ainda que o recurso dessa lenda visasse apreender o “caráter” alemão que faria esta nação, para o bem e para o mal, resistente a um Estado absolutista moderno, cabe notar que este recurso de corte certamente mais nacionalista – mas no sentido meramente de tratar de um traço nacional – é destituído de uma intenção apologética. Pelo contrário. Por meio do movimento de recuperação da lenda da liberdade primitiva alemã, Hegel visa interrogar em que medida este caráter, a despeito de seu potencial, não aprofunda ainda mais a miséria do presente político alemão. O escrito sobre a *Constituição do Império* não deixa de indicar que a Alemanha selou seu trágico destino ao recair na obstinação [*Eigensinn*] própria ao conceito de liberdade que melhor se afeiçoa a esta lenda – uma liberdade subjetiva que se furta a uma organização em um Estado centralizado. Algumas das contraposições que Marx vai explorar entre a Alemanha e os países mais avançados de seu tempo, na sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, já parecem estar antecipadas neste escrito hegeliano da virada para o século XIX.

III

Em cada uma das estações de G.W.F. Hegel, após sua saída de Jena, é possível ver sinais de não alinhamento em relação a uma atitude patriótica ou nacionalista. É notória sua atuação pró-napoleônica no período em que trabalhou como editor de um jornal em Bamberg. Suas cartas de Nüremberg registram a sua desolação com a notícia da queda de Napoleão e seu sarcasmo com aqueles que falavam em libertação.²⁷ Otto Pöggeler reconstrói muito bem o claro afastamento e

²⁶ Para as diferentes linhagens do absolutismo na Europa, ainda Anderson, P. *Linhagens do Estado absolutista*, São Paulo: Brasiliense, 1995.

²⁷ Avineri, S. Avineri, Shlomo. “Hegel and Nationalism.” *Review of Politics* 24 (4): 461-84, 1962.

contraposição de Hegel em relação aos círculos românticos durante seus anos de Heidelberg.²⁸

É, portanto, sobre o período de Berlim, local em que o pensamento hegeliano teve a sua maior repercussão e passou mesmo a “fazer escola”,²⁹ que recairia o estigma de um Hegel patriota. Para dar devidamente conta da questão seria recomendado abordar a *Antrittsrede* de 1818 e o propósito mais geral de suas obras políticas do período, mas, aqui, vou me limitar a analisar o conceito de patriotismo que desponta no interior da própria *Filosofia do Direito* de 1820.

Hegel introduz o conceito de patriotismo ainda nos parágrafos iniciais da seção dedicada ao Estado. A bem dizer, o patriotismo ainda é tratado sob a égide do que Hegel denomina de “passagem imanente” da segunda para a terceira seção da Eticidade – ou seja, da *Sociedade Civil* para o *Estado*. Com efeito, antes do conceito de patriotismo ser introduzido nas *Linhas Fundamentais*, Hegel promove uma reconstituição histórica do desenvolvimento do Estado. Nela, Hegel afirma que uma eticidade do Estado moderno, diferentemente das eticidades antigas, deveria ser o ponto da “interpenetração do substancial e do particular” (§261). No Estado moderno:

o indivíduo tem de encontrar de alguma maneira no cumprimento do seu dever, simultaneamente, o seu próprio interesse, a sua satisfação e o seu proveito³⁰

Se, nas repúblicas antigas, o Estado se colocava como deslocado e contraposto à esfera dos interesses particulares dos indivíduos, nos tempos modernos, o Estado passa a se instituir como dependente do desenvolvimento da busca pela satisfação dos interesses do indivíduo em meio à sociedade civil. Nesta chave, o direito do particular e o princípio de satisfação de seu bem-próprio tem de

²⁸ Pöggeler, O.

²⁹ Waszek, N. “1789, 1830 und kein Ende. Hegel und die Französische Revolution”. In: Ulrich Herrmann and Jürgen Oelkers (ed.) *Französische Revolution und Pädagogik der Moderne*. Weinheim/Basel, Beltz, 1989, pp. 347-359./ _____. 1789, 1830 e nenhum fim. (tradução Ricardo Crissiuma e Polyana Tidre), no prelo.

³⁰ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1999, p.216. Para todas as traduções de passagens das *Linhas Fundamentais* da *Filosofia do Direito*, recorri à tradução da seção *Estado* do Marcos L. Müller, ainda em manuscrito.

ser preservados no Estado. É oportuno, neste sentido, retomar as anotações feitas por Hotho, em relação ao §201, de um dos cursos sobre *Filosofia do Direito* proferidos por Hegel:

o ser humano é este ser bipartido que ora trabalha para um fim universal, ora para o interesse particular. - Não se tem o direito de exigir de ninguém que deva *sacrificar-se*. A particularidade tem de ser satisfeita [...] [grifo meu]³¹

O Estado moderno coloca-se precisamente como o encontro entre as atividades que conferem o elemento substancial da liberdade e os sentimentos subjetivos do indivíduo. Traz consigo uma confluência entre interesses particulares do indivíduo, como burguês, e deveres do cidadão frente ao Estado. Ao cumprir seus deveres o indivíduo encontra simultaneamente, como Hegel afirma no §261:

a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, a consideração do seu bem-próprio particular e a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o sentimento do valor próprio de ser membro de um todo.

Da passagem da sociedade civil e da família, deve-se conservar um início de conciliação entre pessoa privada e pessoa substancial – este início deve ter “a sua autoconsciência essencial nas instituições”. As instituições formam a constituição e colocam-se como base da “confiança do indivíduo no Estado e da sua *disposição de ânimo [Gesinnung]* a favor dele” (§265).

Ora, no parágrafo §268, é a esta disposição de ânimo necessária ao Estado moderno que Hegel vai conferir o nome de “*patriotismo*”.

A disposição de ânimo política, o patriotismo em geral, como certeza que está na verdade (a mera certeza subjetiva não desponta da verdade, e é tão somente opinião) e como querer que se tornou hábito, é somente resultado das instituições presentes no Estado [...]

³¹ A *Sociedade Civil*. Com uma seleção de Apontamentos das “Lições” de 1822/23 e 1824/1825. Cadernos de Tradução. trad. e notas Marcos L. Muller. Campinas, Unicamp, 2000. Adendo §201, Hotho III, 621-622, p.36.

Cabe reparar aqui a correlação estabelecida por Hegel entre patriotismo e instituições: o patriotismo é "apenas resultado" [*nur Resultat*] das instituições. Não de quaisquer instituições, certamente, mas somente daquelas em que a racionalidade já está efetivamente presente: em outras palavras, nas instituições que já conseguem comportar o desenvolvimento da individualidade levada ao seu extremo. Cabe por sinal reparar que há um deslocamento importante neste ponto. O patriotismo hegeliano não se dá em relação ao conceito de nacionalidade – enquanto *jus sanguinis* ou *jus solis* – mas em relação a um conceito de Estado. O patriotismo, como disposição de ânimo, é uma certeza de que se participa das instituições de um Estado racional. Ora, se este é o critério, nada impede que estrangeiros, que se integrem às instituições do país (o que também poderia ser visto como função do Estado), possam desenvolver uma disposição de ânimo patriótica. O conceito de patriotismo hegeliano, tal como apresentado até aqui, não poderia, portanto, justificar ou servir de alibi a ataques xenófobos.

Cabe atentar ainda que Hegel faz questão de frisar que esta certeza não pode ser confundida com a da subjetividade opiniática. Não se trata de uma mera profissão de fé que se esgotaria na expressão simbólica, por mais extrema e radical que ela se mostre, de um comprometimento pela pátria. Certamente, o patriotismo para Hegel não seria medido pela quantidade de bandeirinhas que se coloca em sua SUV. Este patriotismo de Hegel corresponde, em suas palavras, a uma: "disposição de ânimo que na situação e nas relações-de-vida ordinárias está habituada a considerar a comunidade como fim e como base substancial".³²

Como corolário dessas distinções, ainda no comentário do §268, Hegel contrapõe este patriotismo que ele chama este "patriotismo ordinário" calcado no hábito – portanto, literalmente, habitual (*gewöhnlich*) –, nas instituições e na certeza àquele baseado na "disponibilidade a sacrifícios e ações extraordinárias (*außergewöhnlich*)". Este sim, poderia se mostrar não mais do que fruto da opinião, não guardaria relação (a não ser, de oposição) com o hábito e fugiria ao senso de comunidade. Hegel acusa mesmo o "patriotismo extraordinário" [*außerordentlichen Patriotismus*] de servir de subterfúgio para fugir à sua relação com a comunidade e com o direito. Mais do que meramente

³² *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p.219.

contraposto ao verdadeiro patriotismo, o patriotismo extraordinário serve para os indivíduos persuadirem-se que podem “poupar-se desta verdadeira disposição de ânimo ou desculpar-se de sua carência”.³³

Pode-se argumentar, certamente, que esta disjuntiva entre patriotismo e sacrifício é novamente suspensa quando Hegel trata mais à frente da soberania externa, mais especificamente entre os parágrafos §323-328. Ao falar sobre “o interesse e o direito dos singulares” como um “momento evanescente” e do “dever substancial” que deve ser perseguido “por risco e sacrifício de sua propriedade e vida [...]”. Mas se bem analisados esses parágrafos não suspendem a disjuntiva feita no §268. Pelo contrário. Neles, Hegel pondera que no Estado moderno, esse “dever substancial” de promover um sacrifício de sua individualidade tem de ficar delegado àqueles que vão compor um “exército permanente”, que deve formar um “estamento próprio”, a classe militar (§325).

E mesmo ao entrar na natureza do sacrifício desta classe, Hegel promove uma dissociação entre a bravura militar, o sacrifício e a virtude. A coragem, a disposição de sacrificar-se não deve derivar da *hybris* do amor à pátria, mas do próprio respeito às instituições. Antes do sacrifício, há uma entrega [*Hingeben*] da realidade pessoal. A coragem do militar não é louvada em si, mas somente quando está posta a “serviço” [*Dienstes*] (§329) da soberania. E, ao contrário do que certas interpretações querem fazer crer, soberania para Hegel não se resume à decisão do soberano. Soberania envolve todo o conjunto de instituições que conferem aquilo que Hegel chama de constituição do Estado.

Está longe do que é esperado do estamento militar aquele que age em nome do que ele ou os seus próximos julgam ser o melhor para o país. Esta opinião não pode ter lugar neste estamento sob pena de uma degeneração completa de sua função. A coragem virtuosa é fruto da obediência ante quem detém a soberania do Estado e não do arrebatamento individual ou da conspiração golpista entre pares.

³³ Vale citar na íntegra a censura hegeliana: “Como, contudo, os seres humanos são amiúde de preferência voluntariosos [*großmütig*] do que justos [*rechtlich*], então eles se persuadem facilmente de possuírem aquele patriotismo extraordinário para poupar-se desta verdadeira disposição de ânimo ou desculpar-se de sua carência”, p.219.

IV

A compreensão da concepção de patriotismo hegeliano não pode ser devidamente efetuada sem nos determos com mais vagar em quais são os pressupostos institucionais pré-políticos que Hegel julga necessários para fomentar a conexão entre a particularidade e a universalidade no Estado Ético. Até agora, insisti que Hegel assume em seu conceito de patriotismo uma mediação síntese entre o princípio particularista da sociedade civil e o princípio universalista do Estado. Abordamos pouco, no entanto, a configuração desta mediação. Precisamos analisar, nesta última parte, a relação que Hegel estabelece entre a disposição de ânimo do patriotismo e o reconhecimento social obtido na esfera do trabalho. É esta mediação que permite identificar melhor a tendência de que o patriotismo descambe para o patriotismo extraordinário, alimentando as derivas autoritárias que temos assistido nos últimos anos.

Entre a apresentação do conceito de patriotismo (§268) e a tematização da coragem militar (§323-328), Hegel releva, no §289, o que ele denomina como “o segredo do patriotismo dos cidadãos”. É neste ponto que Hegel desvela o quão amplamente a sua noção positiva de patriotismo está ligada às relações de reconhecimento que tendem a ser desenvolvidas na esfera do trabalho. No momento em que Hegel apresenta as corporações, §§250-256, de maneira prospectiva, já encontramos a concepção de que essas instituições seriam “as raízes éticas do Estado”(§255). No mencionado §289, de maneira retrospectiva, Hegel alude a uma “interservação” do “espírito de corporação” em “espírito do Estado”:

O espírito de corporação [*Korporationsgeist*], que se engendra na legitimação das esferas particulares, interverte-se simultaneamente, dentro de si mesmo, no espírito do Estado, visto que ele tem no Estado o meio da conservação dos fins particulares. Este é o *segredo do patriotismo dos cidadãos*. [grifo meu]

Sabemos que a corporação de Hegel [*Korporation*] distancia-se da corporação medieval [*Zunft*] ainda presa a uma noção de estamento que se mostra em larga medida estática. Sabemos também a importância que Hegel confere ao

reconhecimento por pares obtido no interior da corporação – ou à honra corporativa “Ehre in der Korporation” – com vistas a quebrar o reconhecimento pelo “tipo e maneira de satisfação do carecimento” (§193) que ainda relega a sociedade civil a uma libertação meramente formal e abstrata. Sem o reconhecimento por pares dado em estruturas corporativas, a libertação da espera do sistema do carecimento continua tão somente formal, incapaz de se enraizar em instituições comunitárias que garantam satisfação particular sem a dinâmica disruptiva do carecimento.

O reconhecimento encontrado em meio às corporações funciona para Hegel como uma espécie de requisito necessário para a formação da verdadeira disposição de ânimo patriótica que vai requerer o Estado Ético:

é no espírito de corporação, já que ele contém imediatamente o enraizamento do particular no universal, que está a profundidade e o vigor que o Estado tem na disposição de ânimo.

Quando Hegel está tratando aqui do espírito da corporação, certamente ele não está falando do mesmo fenômeno que denominamos “espírito de corpo”. O “espírito de corpo” é mesmo anti-tético ao “espírito da corporação”: aquele retira deste o elemento que Hegel mais valoriza: o reconhecimento que o indivíduo recebe por sua “determinação própria, por sua atividade, sua faina [*Fleiß*] e sua habilidade” pelos seus pares no trabalho (§207). É por se saber reconhecido por meio de sua atividade que o indivíduo pode se ver como “um elo da sociedade universal, e que ele tem interesse e realiza esforços para o fim mais desinteressado desse todo” (§253). Sem a mínima organização prévia no âmbito do trabalho, sem contar com o desempenho como princípio de um reconhecimento *inter pares*, a disposição de ânimo própria ao verdadeiro patriotismo não tem como ser formada. No lugar do verdadeiro patriotismo, surge então um patriotismo de ocasião que apela à mera opinião subjetiva, faz uso da indignação generalizada que se espraia pelo aumento das desigualdades, para arremeter os trabalhadores transformados em população contra as instituições do Estado.

Hegel não dispensa a importância do patriotismo. Pelo contrário, ele aparece como o nome próprio conferido à disposição de ânimo política que deve acompanhar

a eticidade do Estado moderno. No entanto, não se trata de um patriotismo que se faz valer à margem e como meio de sabotagem das instituições do Estado moderno, mas um patriotismo que se exerce a partir e em nome da racionalidade contida nessas mesmas instituições. Não se trata de um patriotismo que se faz contra o conjunto da diversidade dos interesses particulares dos cidadãos, inclusive dos mais pobres, inclusive das minorias ou dos grupos subalternizados, mas integrando-os e promovendo-os como a força viva do universal.

A partir da necessária conexão entre particularidade e universalidade pressuposta ao conceito hegeliano de Estado, fica mais evidente que não há necessária colisão entre a valorização do patriotismo e o princípio do pluralismo. Mesmo tanta ênfase na disposição de ânimo patriota não funciona como um controle do princípio da pluralidade, deixando a liberdade de disposição de ânimo individual comprometida pela "disposição de ânimo afirmadora do Estado" [*staatsbejahende Gesinnung*].³⁴ A capacidade de se perseguir seus próprios interesses particulares é condição para o vigor do Estado Hegeliano. A eticidade das instituições pré-políticas como as corporações, permite uma formação individual para além do seu caráter meramente auto-interessado, continua mesmo pressuposta para o desenvolvimento da disposição de ânimo do patriotismo.

Em um momento em que, pelas elevadas taxas de desemprego, de informalidade e uma precarização generalizada do trabalho, as condições para se sentir parte de uma cooperação social a partir do trabalho se perderam. E, ao que tudo indica, são essas as condições para que se desponte um patriotismo de proveta e fancaria que ainda apela a atos extraordinários e à mera opinião subjetiva como uma forma vicária de incutir nas pessoas um senso comunitário. Baseado na distinção hegeliana, podemos afirmar que o patriotismo deveria ser antes mobilizado para fazer frente ao completo desmonte dos Estados que apaga a própria noção de soberania, o senso comunitário e a liberdade individual e coletiva.

³⁴ Siep, L. "Gesinnung" und "Verfassung". Bemerkungen zu einem nicht nur Hegelschen Problem. _____. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, p.272.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, P. *Linhagens do Estado absolutista*, São Paulo: Brasiliense, 1995.

ARENTIN, K. "Reichspatriotismus" In: Birtsch, G (Hg.) "Patriotismus" *Aufklärung* . JG. 4, Heft 2; pp.25-36.

DÜSING, K. "Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels". In: *H-St.*, Beiheft 9. Bonn: Bouvier Verlag, 1973.

GODECHOT, J. "Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIII^e Siècle". In: *Annales historiques de la Révolution française*, 43e Année, No. 206 (Octobre-Décembre 1971), pp. 481-501.

HABERMAS, J. *Theorie und Praxis*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1963.

HEGEL, G. W. F. *Fruhe Schriften I* (herausgegeben von Friedhelm Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schuler), GW 1. Hamburg: Felix Meiner, 1989.

_____. *Fruhe Schriften II* (bearbeitet von Friedhelm Nicolin, Ingo Rill und Peter Kriegel; herausgegeben von Walter Jaeschke), GW 2. Hamburg: Felix Meiner, 2014.

_____. *Über die Reichsverfassung*. Hamburg: Felix Meiner, 2004.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

HEGEL, G.W.F. *A Sociedade Civil*. Cadernos de Tradução. trad. e notas Marcos L. Muller. Campinas, Unicamp, 2003.

_____. *O Estado*. trad. Marcos Lutz Muller (cópia disponibilizada pelo tradutor).

_____. *A Sociedade Civil*. Com uma seleção de Apontamentos das "Lições" de 1822/23 e 1824/1825. Cadernos de Tradução. trad. e notas Marcos L. Muller. Campinas, Unicamp, 2000.

HUME, D. *Ensaio Político* (org. Haakonsen, K.). Tradução Pedro Pimenta. São Paulo, 2003.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (trad. Valério Rohden).

KERVEGAN, J-F. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Barueri, SP: Manole, 2006.

LUKÁCS, G. *Der junge Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

MARX, K. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. (trad. Rubens Enderle). São Paulo: Boitempo editorial, 2005.

MÜLLER, J.-W. *Constitutional Patriotism*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

NUSSBAUM, M. *Political Emotions: Why love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

PÖGGELER, O. "Hegels Option für Österreich – die Konzeption korporativer Repräsentation". In: *Hegel-Studien* 12, Bonn: Bouvier Verlag, 1973.

SIEP, L. "Gesinnung" und "Verfassung". Bemerkungen zu einem nicht nur Hegelschen Problem. _____. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, p.272.

TAYLOR, C. "Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism". In: Cornell, D & Rosenfeld, M. & Carlson, D.G. *Hegel and Legal Theory*. Routledge, 1991, pp.64-77.

TORRES, João Carlos Brum "Hegel e o Patriotismo". In: _____. *Transcendentalismo e Dialética: Ensaios sobre Kant, Hegel, o Marxismo e outros Estudos*. Porto Alegre: L & PM, 2004, pp.124-144.

WASZEK, N. "1789, 1830 und kein Ende. Hegel und die Französische Revolution". In: Ulrich Herrmann and Jürgen Oelkers (ed.) *Französische Revolution und Pädagogik der Moderne*. Weinheim/Basel, Beltz, 1989, pp. 347-359./ _____. 1789, 1830 e nenhum fim. (tradução Ricardo Crissiuma e Polyana Tidre), no prelo.

_____. *A divisão do trabalho: do Iluminismo escocês a Hegel*. In: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, v. 18, n.32 (2021).

13. Filosofia como Sistema na Atualidade: Sobre a Filosofia Espiritual Especulativa



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-13>

Ricardo Pereira Tassinari¹

Resumo

Como fazer filosofia como Sistema hoje em dia, em especial, considerando a infinidade de filosofias, de campos de estudo, de histórias, de interesses, de interpretações e de divergências? Neste trabalho, propõe-se estabelecer o sentido da possibilidade e da estabilidade de se fazer filosofia como Sistema, hoje em dia, a partir de certos *Conceitos Sistematizadores* (a saber: *filosofia, filósofo, grau de elaboração de uma filosofia, Ilusão Científico-Filosófica, realidade para cada um de nós, autoconsciência, Sistema das Autoconsciências, Sistema das Filosofias, Razão, Filosofia, coisa-para-nós, coisa-em-si, objeto, espírito, Espírito Absoluto*) que possibilitam a integração contínua dos campos de estudo a um Sistema, bem como estabelecer o sentido da possibilidade e da estabilidade dessa integração contínua, a partir de certos *Princípios* desse Sistema (a saber: *Princípio da Compreensão, Princípio da Superação, Princípio da Autocompreensão e Princípio da Autocompreensão Suprema*) que servem de guia e referência a raciocínios desenvolvidos nele. Este trabalho termina por expor, mais detalhadamente, a proposta (feita anteriormente) por Tassinari (2013, 2018a e 2020a) de uma Filosofia Espiritual Especulativa e de uma Interpretação Espiritual Especulativa (neo) hegeliana contemporânea.

Palavras-chaves: Filosofia como Sistema; Sistema das Filosofias; Sistema das Autoconsciências; Espírito Absoluto; Hegel.

Introdução

Como fazer uma filosofia sistêmica e sistemática hoje em dia? Que seja sistêmica e sistemática não apenas em relação a sua malha conceitual, mas que, concomitantemente, dê conta da diversidade de campos de estudos de hoje em dia e do passado, bem como trate também da história das ideias anteriores a ela, ou seja, sem excluir a diversidade de visões filosóficas anteriores a ela, mas que dialogue com elas e, mais ainda, que até as venha a explicar e superar, como almejaram fazer grandes filósofos, como Aristóteles e G. W. F. Hegel? Como fazer isso, com toda a

¹ Universidade Estadual Paulista (UNESP), Departamento de Filosofia, Campus Marília. ricardotassinari@gmail.com; orcid.org/0000-0003-1026-730X

História da Filosofia que temos antes de nós ? E como fazer isso com a quantidade estonteante de conteúdo com que somos bombardeados todos os dias, não apenas nas esferas da vida cotidiana, mas, inclusive, em nossos campos de estudo, em que dificilmente conseguimos acompanhar o catálogo de produções, o que dirá seu conteúdo mesmo ? Tal cenário parece levar a um relativismo epistêmico *de facto*, em que já não se consegue decidir ou mesmo escolher entre as diversas possibilidades. Estaríamos condenados eternamente ao mero plano da opinião, da *doxa*, como expresso na filosofia grega antiga, tendo que desistir do conhecimento, da *episteme* ? Mais ainda, como elaborar tal filosofia hoje em dia, com a incontável multiplicidade de interesses (que nem querem se encontrar e) que fomentam a própria diversidade apontada, inclusive a divergência no estudo de um mesmo tema ou interpretação de um autor ? De forma breve: Como, pois, nesse contexto, fazer uma Filosofia como Sistema hoje em dia ?

O Problema do Conhecimento e o Todo

É interessante, inicialmente, notar que o citado relativismo epistêmico *de facto* acabaria se transformando, hoje em dia, para muitos, em um relativismo *de jure*, isto é, como que se a aludida diversidade justificasse por si própria tal relativismo, como uma espécie de constatação auto-evidente; do que se concluiria: não existe uma verdade absoluta, isto é, não existe uma asserção que, em algum momento, não venha a se mostrar como limitada, relativa e até mesmo falsa. Nesse sentido, talvez, a função primeira da Filosofia, que seria a de conhecer e organizar o Todo para nós, pareceria fadada ao fracasso *ab ovo*, não restando à Filosofia, de acordo com alguns, senão o papel de interpretação e análise de discursos e de conceitos, ou de uma exposição de conteúdos (fortemente) experienciamos e vividos, ou até, apenas, a função crítica de levantar questionamentos. Certamente, muitas e muitos concordariam que é necessário, ao exercício da filosofia, o levantamento de dúvidas e questionamentos, a exposição de conteúdos experienciados e vividos, o exercício da crítica, no sentido de verificar a solidez e consistência do que é apresentado, bem como a análise rigorosa de discursos e conceitos, como também de sua relação com o que é vivido por nós. Mas estaria a Filosofia confinada a esses limites *apenas* ?

Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a questão de se conhecer e organizar o Todo (para nós) enfrentaria, ainda hoje, o antigo problema do conhecimento, ou seja, a busca de resposta às questões: o conhecimento é possível? Se sim, como? Como passar de nossas meras opiniões a uma forma de ver que se mostraria universal, não apenas individual? Certamente se pode afirmar (e reafirmar) suas próprias posições, tomá-las como verdades e até ter convicção delas. Mas, certamente também, tal atitude por si só não garantiria que nossas posições fossem um conhecimento universal, em especial, que, no futuro, elas se manteriam. Aliás, dado o panorama descrito, parece quase certo que o conhecimento não seria possível.

Cabe notar, nesse sentido também, que o acúmulo dos conhecimentos particulares, apenas por ele, também não nos levaria a um conhecimento do Todo. Isso porque, já, desde o início desse procedimento, faltariam aos conhecimentos particulares o que os ligariam entre si. Cada conhecimento particular seria um conhecimento sobre a sua esfera, e o que seria inter-esferas, isto é, que ligaria as esferas de dois ou mais conhecimentos, não seria intra-esfera, isto é, não estaria no interior das esferas desses conhecimentos particulares. Aliás, também, se houvesse um conhecimento inter-esferas que viria a conectar diversas esferas de conhecimentos particulares, o todo constituído também seria apenas um conhecimento particular, cuja esfera se comporia das esferas anteriores.

Logo, o acúmulo de conhecimentos particulares, apenas por ele, não nos levaria a um conhecimento do Todo. Faltaria a ele o que se relaciona com o universal, com o próprio Todo, que se relacionaria à *unidade do Todo*. Nesse sentido, faltaria o que possibilitaria constituir o conhecimento do Todo ele próprio: a unidade conceitual que articularia a multiplicidade das partes e que não surgiria das partes, mas as organizariam. Ou ainda, dizendo de outro modo, faltaria o elemento que possibilitaria considerar o Todo do Conhecimento. Sem se considerar essa unidade do conhecimento do Todo, que também seria a unidade do Todo do Conhecimento, ter-se-ia que aquela infinidade de conteúdos, de campos de estudo, de filosofias, de histórias, de interesses, de interpretações e de divergências, que, enquanto seriam apenas fonte de conhecimentos parciais e particulares, não apenas não contribuiriam, mas, mais ainda, dificultariam ainda mais uma síntese rumo a um conhecimento e organização do Todo. Nesse sentido, em vista desse conhecimento

do Todo, poder-se-ia dizer com Hegel (2018, p. 77) que:

Queremos, antes de mais, ter uma visão global de uma floresta para, só então, conhecermos as [vistas] árvores singulares. Quem primeiramente se vira para estas e apenas a elas se atém, não abarca a floresta inteira, perde-se e confunde-se nela. Também assim sucede com as filosofias; existe uma quantidade infinita delas, que se combatem e contrapõem entre si. [...] Perante as árvores genuínas, não se veria a floresta; diante das simples filosofias, não se divisaria a filosofia.

O Verdadeiro é o Todo e o Princípio da Compreensão

Nesse sentido, poder-se-ia, pois, dizer aqui que: se se quiser conhecer (e organizar) o Todo, tem que se partir da consideração do Todo.

Inicialmente, em especial, por todo o exposto, ter-se-ia que tomar cuidado com o que se costuma chamar de "Miopia do especialista", ou seja, o desejo e a atitude de se partir de (e mesmo de se manter em) pontos particulares e específicos, sem uma consideração do Todo. Por exemplo, às vezes, pode-se se prender a pontos particulares e específicos porque é o mais conhecido pelo especialista; às vezes, também, se prede a tais pontos porque eles fazem parte da sua história; em ambos os casos, desejar-se-ia manter-se sempre dentro do que é mais conhecido e não avançar-se-ia rumo ao estranho, que, muitas vezes, vem a se torna ameaçador à visão inicial, o que acaba fixando tal visão quase que de uma forma *absoluta*... Nesse sentido, também por exemplo, poder-se-ia dizer que existem visões contemporâneas que gostariam de ser (tão) originais que até evitariam dialogar efetivamente com soluções já apresentadas, inclusive na História da Filosofia, chegando até a negá-las, sem conhecê-las efetivamente (!), e que, mais que uma "miopia" se transformaria em uma espécie de "síndrome de avestruz". Inclusive, existiriam propostas atuais de como chegamos ao conhecimento, mas que, diferente de soluções já existentes na História da Filosofia, seriam incapazes de expor, explicitar e explicar como seríamos capazes de, por exemplo, fazer Matemática (mesmo a euclidiana), de fazer Física, com suas diversas teorias, inclusive as antigas e as atuais, com sua evolução científica, bem como, também e principalmente, não conseguiriam mostrar como se

constituíam os demais conhecimentos diferentes delas e nem conseguiriam mostrar como se constituíam a si próprias (e, nesse sentido, nem seriam efetivamente conscientes de si).

Como dizer que se conseguiria compreender e organizar o Todo, se não se conseguir compreender (isto é, expor, explicitar o porquê e explicar) uma certa (outra) visão parcial (que não a sua própria)? Não seria possível, pois, ao se excluir uma outra visão (que a sua própria), ficar-se-ia apenas na própria visão parcial e não se atingiria o Todo.

Nesse sentido, buscando-se, pois, a compreensão e organização do Todo, assumir-se-á aqui que, para compreender e organizar o Todo: (1) tem-se que partir da unidade do Todo, e (2) tem-se que conseguir, pelo menos em princípio, compreender, expor, explicitar e explicar não apenas a si próprio e a própria visão, mas também as demais visões. "O Verdadeiro é o Todo": Aqui utilizar-se-á dessa frase de Hegel (2014, §20, p. 33) para que sempre se mantenha em vista essas duas exigências.

Logo, assumir-se-á aqui o que pode ser denominado de *Princípio da Compreensão: para compreender e organizar o Todo, não bastaria e não se trataria apenas de afirmar "verdades" pessoais, mas tratar-se-ia sim de compreensão, isto é, de se conseguir, pelo menos em linhas gerais, expor e explicitar os porquês e explicar a possibilidade das outras visões parciais.*

Cabe, pois, notar, portanto, que *também* se faz aqui o que se denomina de *metafilosofia*, ou seja, dentre os objetos (do Todo) que serão considerados aqui, também se considerará as diversas filosofias e/ou visões filosóficas, bem como a própria necessidade de considerar a diversidade de filosofias e/ou visões filosóficas. Nesse sentido, não seria e não poderia ser aqui um empecilho, aquela infinidade de conteúdos, de campos de estudo, de filosofias, de histórias, de interesses, de interpretações e de divergências.

É importante também notar que o termo *Princípio* será usado aqui para destacar uma conclusão a que se chegou e que serve de referência e de guia aos raciocínios que virão a ser desenvolvidos. Nesse sentido, o termo *Princípio* não indicaria um dogma do qual se partiria e que não poderia ser questionado; ao contrário, *Princípio* aqui visa indicar uma asserção que foi questionada e que, apesar

e devido a esse questionamento e sua superação, conseguiu estabelecer a si própria.

Seria uma verdade absoluta que não existiriam verdades absolutas ?

Nesse contexto metafilosófico, caberia, pois, inicialmente, notar que existiriam filosofias que diriam que não existiriam asserções absolutas, ou seja, que não existiriam asserções que valeriam hoje, que sempre valeram no passado e que sempre valerão no futuro. Ora, mas, se assim o fosse, elas estariam dizendo que “não existiriam asserções absolutas” e considerariam que essa asserção valeria hoje, valeu sempre e valerá sempre, e fariam dessa asserção “não existiriam asserções absolutas” uma asserção absoluta. Ou seja, com isso não apenas não demonstrariam que “não existiriam asserções absolutas” como demonstrariam o contrário. Ou seja, demonstrariam que existem asserções absolutas e que elas seriam apenas inconscientes, tanto de si próprias, que absolutizam uma “verdade” sem o saber, quanto seriam inconscientes da necessidade de asserções absolutas para se tornarem conhecimento.

Mais ainda, tais filosofias que diriam que “não existiriam asserções absolutas” também seriam inconscientes de que asserções absolutas não eliminariam a diversidade e multiplicidade existentes no Todo. Poderia parecer o inverso, pois, com asserções absolutas, não haveria a possibilidade do contrário delas. Mas é justamente por mostrar que não valeria tudo que asserções absolutas mostram que não valeria nada. Asserções absolutas possibilitam verdadeiramente compreender e organizar o Todo, conhecê-lo, e não apenas ter uma opinião a seu respeito; mostram como caminhar da(s) opinião(ões) ao conhecimento. Aristóteles dizia que não seria possível criticar o exercício da Filosofia sem se autocriticar, pois criticar o exercício da Filosofia já seria, por sua natureza, fazer Filosofia, e, nesse sentido, a Filosofia é sempre necessária. Analogamente, poder-se-ia dizer que não seria possível criticar a existência de asserções absolutas sem se autocriticar, pois criticar a existência de asserções absolutas já seria, por sua natureza, querer realizar asserções absolutas (ainda que inconscientemente), e, nesse sentido, a existência de asserções absolutas é sempre necessária.

Conhecendo...

Abordar-se-á, a seguir, alguns pontos norteadores para a nossa busca de compreender e organizar o Todo, no sentido de se buscar estabelecer certas asserções absolutas e conceitos a elas relacionados, bem como de se buscar manter sempre sob a vista a "floresta" e não se perder apenas em algumas "vistas árvores".

Partindo-se de que "O Verdadeiro é o Todo", no sentido exposto – isto é, (1) de se partir da unidade do Todo e (2) de se conseguir tratar as diversas visões do Todo, inclusive no sentido de compreender, expor, explicitar e explicar a si próprio e a tais visões – pode-se, pois, considerar o seguinte.

(1) Como o Todo é o Verdadeiro, ele é a medida do Verdadeiro e, nesse sentido, determina também o *quanto* um conhecimento é verdadeiro, em relação a ele.

(2) Nesse sentido, falar-se-á aqui também de um conhecimento *parcialmente Verdadeiro*. Ou seja, só o Todo do Conhecimento é o Verdadeiro, mas o *quanto* um conhecimento é verdadeiro não será visto aqui como "ou tudo ou nada", "ou Verdadeiro ou Falso", como dicotômico e maniqueísta. Usar-se-á aqui o termo "verdadeiro" com inicial minúscula para indicar esse verdadeiro relativo frente ao "Verdadeiro", com inicial maiúscula, que é o Todo. Nesse sentido, o verdadeiro seria gradual: existe o Verdadeiro (o Todo), o menos Verdadeiro (verdadeiro parcial), o menos Verdadeiro ainda (verdadeiro mais parcial ainda), e assim por diante. E, nesse sentido, também, qualquer conhecimento sempre tem algo do Verdadeiro.

(3) Note-se que, em relação aos diversos conhecimentos, o parcialmente verdadeiro não constituiria uma escala linear: existem conhecimentos diferentes em relação a diferentes partes do Verdadeiro, de tal forma que um não é mais ou menos verdadeiro do que o outro; nesse sentido, não estão dispostos em uma escala linear.

(4) A princípio, pois, no que concerne a elaboração do conhecimento do Todo, pode-se começar por qualquer conhecimento do Todo, inclusive um conhecimento parcial, pois ele é parcialmente Verdadeiro, e, a partir daí, pode-se ir completando, buscando correlacionar ele com o Verdadeiro, com o Todo. Em relação a Hegel, pode-se observar aqui, que por isso, ele não opunha completamente fé e saber: partindo-se da fé, pode-se chegar ao Saber (Absoluto).

(5) Por outro lado, poder-se-ia questionar: ora, mas não se viu que apenas com partes não se chega ao Todo ? Sim. Nesse sentido, considerando que apenas com partes não se chega ao Todo, vai (e deve-se, como argumentado) se juntar aos nossos conhecimentos parciais certos conhecimentos a respeito do Todo, o que foi denominado aqui de "asserções absolutas"; o que leva as considerações a seguir.

(6) Mesmo *apenas uma* asserção pode ser absoluta, se aquilo que ela asserere se adequar perfeitamente ao Todo. Por exemplo, considere-se a asserção, já citada anteriormente: "O Verdadeiro é o Todo". Pode-se considerar que, mesmo sendo apenas *uma* asserção, ela é absoluta, no sentido de se adequa ao Todo: o Verdadeiro é o Todo agora, o Verdadeiro sempre foi o Todo, e o Verdadeiro sempre será o Todo; nunca deixará de ser. O mesmo ocorre também com a própria asserção "existem asserções absolutas" que é adequada sempre, e sua negação leva a uma autodestruição, como se viu. Nesse sentido, pode-se, pois, chegar a asserções absolutas.

(7) Pode-se, pois, chegar a asserções absolutas e, com isso, poder-se-á (e deve-se) ir completando nossos conhecimentos, seja com asserções absolutas, seja com conhecimentos parciais. É clara, pois, a necessidade (do movimento eterno) de complementação de nossos conhecimentos. Em especial, ao se considerar a sentença "O Verdadeiro é o Todo", ter-se-á sempre que ir completando nosso conhecimento do Todo, do Verdadeiro, com novos conhecimentos, inclusive os parciais.

(8) Quanto mais considerações absolutas vai se atingindo, que expressam diretamente as relações existentes no Todo, mais vai se conhecendo absolutamente o Verdadeiro, o Todo.

Conhecendo a Diversidade: Conceitos Sistematizadores

Voltando às questões iniciais, viu-se que existem várias filosofias, várias interpretações, inclusive várias interpretações de uma mesmo assunto ou mesmo autor, além, é claro, da quantidade estonteante de produções citadas anteriormente, no início deste trabalho. Como, pois, nesse contexto, fazer uma Filosofia como Sistema hoje em dia ?

Elaborar exaustivamente uma tal Filosofia como Sistema, de forma a abranger os diversos campos do saber, implicaria em, para cada um dos campos do saber, desenvolver uma argumentação que correlacionasse os conceitos dessa Filosofia com os conceitos de cada campo. Tal tarefa é, claramente, humanamente impossível.

Por outro lado, pode-se considerar a *possibilidade* e a *efetividade* da *elaboração contínua* da Filosofia como Sistema na atualidade. Mais exatamente, a *possibilidade e efetividade da Filosofia como Sistema na atualidade* tem aqui o sentido da exposição de um conjunto de conceitos gerais e sistematizadores que orientarão e possibilitarão a efetiva integração, em um Sistema, das diversas argumentações que podem ser desenvolvidas relativas a cada campo. Nesse caso, tem-se, pois, a necessidade de considerações metafilosóficas, ou seja, tais conceitos serão estabelecidos em um contexto teórico que é também metateórico, isto é, tais conceitos, bem como as próprias teorias filosóficas e científicas, também farão parte do domínio de discurso, em um discurso também autorreferente. A partir de tais conceitos, pode-se pois chegar a asserções que nos possibilitam conhecer e organizar (para nós) o Todo e, com isso, organizam aquela diversidade também. A partir deles, pode-se, pois, proceder aos estudos particulares, sempre concatenando-os a esse Sistema. Em especial, a partir deles, considerar-se-á um conjunto crescentes de asserções que se mostrarão ser absolutas conjuntamente com aquela infinidade mesma. Trata-se aqui, pois, de expor, neste trabalho, alguns desses conceitos e asserções.

Um conjunto de tais conceitos já foram apresentados por Tassinari (2018a) e serão aqui retomados, em especial: *filosofia* (p. 237), *filósofo* (p. 237), *grau de elaboração de uma filosofia* (p. 237), *Ilusão Científico-Filosófica* (p. 244), *realidade (para cada um de nós)* (p. 247), *autoconsciência* (p. 248), *Sistema das Autoconsciências* (p. 248), *Sistema das (diversas) filosofias (possíveis)* (p. 248), *Razão* (p. 248), *Filosofia* (p. 249), *coisa-para-nós* (p. 249), *coisa-em-si* (p. 249), *objeto* (p. 251), *espírito* (p. 253) e *Espírito Absoluto* (p. 253). Dadas as exposições já realizadas, irá se realizar aqui apenas a retomada de alguns desses conceitos, buscando-se estabelecer a possibilidade, estabilidade e efetividade de tal Filosofia como Sistema e de tal integração contínua dos campos de estudo ao Sistema, por

meio dos Conceitos Sistematizadores.

Conhecendo na Diversidade: O Sistema das Filosofias

Inicialmente, como se trata de uma diversidade de visões e interpretações, considerar-se-á aqui, de forma geral, que se pode chamar de *filosofia* a cada visão (ainda que parcial), que se fez ou que se pode fazer, nessa infinidade de conteúdos, de campos de estudo, de histórias, de interesses, de interpretações e de divergências. Em especial, tal acepção está de acordo com o exposto por Tassinari (2018a, p. 237), que denomina de *filosofia* à visão de mundo / vida / totalidade que alguém tem e de *filósofo* (p. 237) ao agente elaborador de uma filosofia. Nesse sentido, ter-se-ia, necessariamente, diversas filosofias.

As diversas relações que existem entre as várias filosofias fazem com que se tenha que considerar as filosofias não apenas em um conjunto, como um agregado, um amontoado, mas sim como um sistema, em que cada filosofia está em relação com as outras. Nesse sentido, pode-se considerar, como Tassinari (2018a, p. 248), o *Sistema das Filosofias*, indicando com esse termo a unidade sistêmica e sistemática das diversas filosofias.

Note-se que, como salientado, não se deve dividir aqui o Sistema das Filosofias entre aquelas que estão certas, as verdadeiras, e as que estão erradas, as falsas. Como se viu, considera-se aqui que o verdadeiro é uma questão de grau; nesse sentido, todas tem um grau de veracidade, umas mais outras menos, de acordo com o grau que possibilitam compreender e organizar o Todo. Nesse sentido: *o grau de veracidade de uma filosofia é o quanto ela consegue compreender, expor, explicitar e explicar do Todo.*

Nesse contexto, pode-se considerar também, como Tassinari (2018a, p. 237), o *grau de elaboração de uma filosofia*: quanto maior o conjunto das questões e do campo de abrangência das respostas a elas propostas por uma filosofia, maior o grau de elaboração de uma filosofia.

Pode-se também considerar o que Tassinari (2018a, p. 244) denominou de *Ilusão Científico-Filosófica*, que consiste em tomar simplesmente como verdadeiro o conhecimento científico e filosófico que atualmente se tem, sem o considerar como

uma construção contínua frente as demais. O reconhecimento da Ilusão Científico-Filosófica leva à necessidade de se considerar a construção contínua de sua própria visão filosófica, rumo ao Todo, bem como o conhecimento expresso pelas demais.

Quanto ao Sistema das Filosofias, cabe, pois, notar que a filosofia de cada um de nós faz parte do Todo, e assim faz parte também do Sistema das Filosofias. Uma filosofia pode ou não reconhecer o conceito de Sistema das Filosofias aqui introduzido e, com isso, reconhecer-se -ia como uma filosofia no Sistemas das Filosofias. Note-se que um não reconhecimento não impediria de a considerar como uma filosofia do Sistema das Filosofias. Ao contrário, o fato dela divergir da argumentação filosófica aqui exposta só reforçaria o fato de existir a diversidade de filosofias que possibilita estabelecer o Sistema das Filosofias.

Nesse sentido, pode-se considerar que se uma filosofia vem a reconhecer o conceito de Sistema das Filosofias aqui introduzido, então o Sistema das Filosofias passará a fazer parte dessa filosofia e, mais ainda, ela poderá se auto-identificar com o próprio Sistema das Filosofias. Logo, o próprio Sistema das Filosofias poderá ser visto como *uma* filosofia, ou melhor, como *a* Filosofia (com inicial maiúscula para indicar um substantivo próprio), da qual todas as demais são apenas uma parte. Em especial, se duas filosofias reconhecem o conceito de Sistema das Filosofias, elas podem se ver como um desenvolvimento desse Sistema que começou do ponto de partida que elas começaram, mas cujo desenvolvimento será o próprio Sistema das Filosofias, ou seja, serão a própria Filosofia. Nesse contexto, pode-se, como feito por Tassinari (2018a, p. 258), denominar de *Razão* ao Sistema (total) das diversas filosofias possíveis, incluindo nele o nosso próprio conhecimento atual do Mundo, da Vida, do Universo, de nós próprios e da Totalidade, e de *Filosofia* (p. 249) à atividade de elaboração de filosofias que busquem o conhecimento da Razão.

Cabe novamente salientar que a mera recusa do Sistema das Filosofias, da Filosofia e da Razão não demonstraria que tais não existiriam. Como as filosofias que asserem que "não existiriam asserções absolutas" de uma forma absoluta (e, com isso, não apenas não demonstrariam que "não existiriam asserções absolutas", como demonstrariam o contrário, isto, que existiriam asserções absolutas), aqui também as que negam o Sistema das Filosofias, a Filosofia e a Razão só mostrariam haver diversas filosofias e relações entre elas, em uma unidade, ou seja, mostrariam

que existiriam o Sistema das Filosofias, a Filosofia e a Razão. Tais filosofias, na verdade (como aquelas que negariam existir asserções absolutas) só mostrariam ser inconscientes, tanto do próprio Sistema das Filosofias, da Filosofia e da Razão, quanto de si próprias, na medida em que seriam a expressão desse Sistema. Novamente, análogo ao argumento aristotélico citado que mostraria a necessidade da Filosofia, pode-se dizer que não seria possível criticar o Sistema das Filosofias, a Filosofia e a Razão sem se autocriticar, pois, ao criticar o Sistema das Filosofias, a Filosofia e a Razão, já, por sua natureza, fariam filosofia, e, nesse sentido, mostrariam ser uma filosofia no Sistema das Filosofias, na Filosofia e na Razão, e, portanto: *Sistema das Filosofias, Filosofia e Razão são conceitos sempre necessários e, com isso, absolutos*; ou seja, as suas existências e efetividade podem ser assumidas hoje, no passado e no futuro. Bem como, pode ser assumido que cada filosofia que os consideram e se identificam com eles, identificam-se com a própria Filosofia e com a própria Razão.

Uma filosofia mais verdadeira que a outra?

Considerando as filosofias no Sistema das Filosofias, como se viu, uma poderia explicar mais um aspecto do Todo e outra poderia explicar mais um outro aspecto do Todo, de tal forma que, neste caso também, como argumentado antes, não seria possível comparar, entre essas duas filosofias, qual seria a mais verdadeira, no sentido de melhor compreender e organizar o Todo. Mas, não existiria nenhuma ordem no Sistema das Filosofias relativamente ao grau de veracidade, de exposição, explicação e compreensão do Todo ?

Considerando o contexto metafilosófico, em que uma filosofia compreende e organiza também as demais filosofias, pode-se estabelecer que: se uma filosofia, a partir de si mesma, compreende, expõe, explicita e explica uma outra filosofia, então aquela filosofia será mais verdadeira, pois estará mais próxima do Todo que essa. Ou dizendo de outra forma: se uma filosofia explica (parte de) o Todo e, com isso, possibilita compreender essa parte do Todo, e, nessa sua explicação, também possibilita explicar e compreender uma outra filosofia, em especial, seus porquês, então, ela possibilita explicar mais do Todo e, nesse sentido, é mais verdadeira.

Nesse sentido, pode-se considerar que o que motiva os resultados obtidos até aqui seria, principalmente, uma busca de compreensão da Vida, que leva a buscar a compreensão do Todo e da sua organização, e não seria (apenas) uma busca de poder frente as diversas visões filosóficas. Ou ainda, se existe tal busca de poder, ela se dá compreendendo que é justamente a (cada vez) melhor compreensão do Todo e da Vida que o confere a uma filosofia: uma filosofia se torna mais poderosa em relação a outras filosofias quanto mais ela compreende do Todo e da Vida e, com isso, também, daquelas filosofias.

Princípio da Superação

Tal busca de compreensão do Todo e da Vida e das demais filosofias pode ser expressa pelo termo *Princípio da Superação* (com o uso da palavra *Superação* motivado e compreendido no sentido da palavra alemã *Aufhebung*, ou seja, o de superar, mas também de conservar em certa medida o anterior). Isso é: *dada duas formas de compreensões, duas filosofias diversas que versariam sobre um mesmo contexto e, que são incomparáveis, no sentido de uma não explicar a outra, sempre é possível se chegar a uma visão que compreende as duas anteriores e as expõe como compreensões parciais em relação a compreensão do Todo.*

Conhecendo a si: a Filosofia

Note-se que, ao se constituir uma filosofia, ela própria e sua constituição fazem parte do Todo. Em especial, fazem parte do Todo tanto sua constituição conceitual atual quanto a sua constituição temporal, histórica, inclusive com os porquês e os comos se chegou a ser o que se é na atualidade.

A busca de compreensão (que termina por ser uma busca de compreensão da Vida e do Todo), passa necessariamente pela busca de compreensão de si. Nesse sentido, no contexto metafilosófico, tem-se também a possibilidade de uma filosofia ser objeto de si própria, isto é, vir a expor, explicitar, compreender e explicar a si própria e sua própria constituição. Talvez tal possibilidade seja ainda mais notável do que uma filosofia poder compreender e explicar uma outra, como analisado

anteriormente.

Diz-se aqui que a possibilidade de uma filosofia ser objeto de si própria seria uma característica "mais notável" do que uma filosofia poder compreender e explicar uma outra, pois, tem-se o seguinte.

(1) A possibilidade de uma filosofia ser objeto de si própria leva a autocompreensão.

(2) A autocompreensão, na medida em que é compreensão (realizada pelo sujeito do objeto que é compreendido) e é *autocompreensão* (o objeto não é apenas o próprio sujeito mas é a própria autocompreensão), ela é compreensão e autocompreensão de si própria, por si própria, para si própria e em si própria.

(3) O próprio objeto compreendido é parte da filosofia que se autocompreende.

(4) Nesse sentido, a natureza da autocompreensão é a natureza tanto do(s) diversos) sujeito(s) como do(s diversos) objeto(s). A autocompreensão estabelece uma natureza própria, uma unidade autônoma e subsistente em si, por si e para si, que se mostra como a única natureza, comum ao sujeito e ao objeto.

(5) A autocompreensão leva, pois, a noção de *noésis noéseos*, a atividade cognoscente de si própria, em si própria, por si própria e para si própria, na qual conhecimento e conhecido são o mesmo. Por exemplo, na autocompreensão, contempla-se o suporte material em que esse texto está escrito como um pensamento que está sendo pensado, não apenas como um objeto (suporte material) frente a um sujeito que o conhece, mas se contempla tal suporte material como autocompreensão, com a natureza da autocompreensão: eu o contemplo como meu próprio pensamento.

(6) A autocompreensão suscita e possibilita pesquisar a natureza do Todo, na medida em que a autocompreensão faz parte do Todo.

(7) E, como a autocompreensão exhibe uma natureza própria, que não se deixa constituir por uma outra a não ser por si mesma, que é também natureza do sujeito e do objeto, então: *a própria natureza do Todo é autocompreensão, Conhecimento autocompreensível, noésis noéseos, atividade cognoscente de si própria, em si própria, por si própria e para si própria.*

Tal conclusão, expressa nesse último item, mostra-se como resultado da

busca de compreensão e de determinação do que é Todo, e se pode aprofundar seu sentido e significado levando em consideração o Sistema das Filosofias, a Filosofia e a Razão, como se verá a seguir.

O Princípio da Autocompreensão

No Sistema das Filosofias, na Filosofia e na Razão, na medida em que, partindo do Princípio da Compreensão, uma filosofia compreendeu também a necessidade de sempre ser autocompreensão, então, pelo Princípio da Superação, pode-se considerar o seguinte, que será denominado aqui de *Princípio da Autocompreensão*: *existe sempre possibilidade de que duas compreensões possam se compor em uma autocompreensão maior, cujas compreensões anteriores sejam compreensões parciais dessa autocompreensão maior.*

A Autocompreensão do Todo e o Todo como Autocompreensão Suprema

No contexto do Sistema das Filosofias, da Filosofia e da Razão, pode-se, pois, colocar a questão: o que seria o Todo ?

Como no Todo está todo conhecimento, o conhecimento do Todo seria o todo do Conhecimento. Para nós que buscamos conhecer o Todo, o conhecimento do Todo e o todo do Conhecimento coincidem e estão no Sistema das Filosofias, na Filosofia e na Razão, e, portanto, para nós, o Todo seria o Sistema das Filosofias, a Filosofia e a Razão. Mais exatamente: *para nós, o Todo é a Razão, isto é, o Sistema (total) das diversas filosofias possíveis como Filosofia, incluindo nele o nosso próprio (sempre) atual conhecimento do Mundo, da Vida, do Universo, de nós próprios e da Totalidade.*

E, na medida em que, como se viu, a compreensão leva à autocompreensão, a busca de compreensão do Todo é sempre também uma busca com autocompreensão. E, na medida em que, pelo Princípio da Autocompreensão, sempre existe possibilidade de que duas compreensões distintas de um mesmo objeto possam vir a se compor em uma autocompreensão maior, cujas compreensões anteriores são compreensões parciais dessa autocompreensão maior, o próprio

Todo como Filosofia e Razão é autocompreensão, é a Autocompreensão Suprema.

Portanto, nesse sentido: *o Todo é a Autocompreensão Suprema; e nós somos (auto)compreensões no interior dela*. Pode-se denominar tal asserção de *Princípio da Autocompreensão Suprema*.

Em especial, considerando o que se denominou de *Razão* (isto é, ao Sistema total das diversas filosofias possíveis, incluindo nele o nosso próprio conhecimento atual do Mundo, da Vida, do Universo, de nós próprios e da Totalidade) e de *Filosofia* (a atividade de elaboração de filosofias que busquem o conhecimento da *Razão*), tem-se que, para nós: *o Todo é a própria Razão (em especial, como a Autocompreensão Suprema) e nós somos autocompreensões no interior da Razão (como Autocompreensão Suprema)*.

Como se verá, na próxima seção, tal conceito de Razão levará ao conceito de *espírito*. Porém, antes de introduzir o conceito de espírito, pode-se aduzir algumas considerações a respeito da Razão e de sua significação.

Pode-se, pois, a partir do exposto, viver o Todo como sendo Filosofia, Razão e Autocompreensão Suprema. Mais ainda, nesse contexto, ao nos considerarmos autocompreensões no interior da Autocompreensão Suprema, podemos nos auto-identificar com essa Autocompreensão Suprema, análogo a identificação de uma filosofia com o Sistema das Filosofias, a Filosofia e a Razão, no seguinte sentido.

(1) A parte de um todo refere ao todo e, além disso, a parte é esse todo (em especial, se se excluir o todo, então a parte é excluída; e, se se excluir a parte, então o todo não é o todo); nesse sentido, somos a Autocompreensão Suprema (o Todo).

(2) Mais ainda, a parte é *determinada* pelas relações com as demais partes no Todo e, portanto, a autoconsciência é determinada como a Autoconsciência Suprema (pelo item anterior) e pelas relações na Autoconsciência Suprema (o Todo).

(3) A Autoconsciência Suprema é o conhecimento de tudo e do Todo, e, portanto, ao nos aprofundarmos no Conhecimento do Todo, aproximamos o nosso conhecimento da Autoconsciência Suprema que somos; nesse sentido: a Autoconsciência Suprema é nosso interior, somos *em si* Autoconsciência Suprema.

(4) Por fim, ao encontrar um "novo" conhecimento, na medida em que ele também é parte da Autocompreensão Suprema e nos identificamos com ela, tal "novo" conhecimento é e deve ser considerado (e incorporado) a nossa filosofia e a

nossa autocompreensão. Ou seja, ao nos identificarmos com a Autocompreensão Suprema somos a *Liberdade Suprema e Absoluta*.

Note-se que a existência de diversas filosofias (inclusive das que negariam o Princípio da Autocompreensão Suprema) não afetaria a demonstração aqui realizada, ao contrário. Com efeito, a mera recusa do Princípio da Autocompreensão Suprema, isto é, de que o Todo não seria a Autocompreensão Suprema, não demonstraria que ele não a seria; mostraria apenas a inconsciência de si dessa filosofia ou de sua relação com o Todo. Novamente, análogo ao argumento aristotélico citado que mostraria a necessidade da Filosofia, poder-se-ia dizer que, ao se criticar o Princípio da Autocompreensão Suprema e se asserir que o Todo não seria Autocompreensão Suprema, estar-se-ia se autocriticando como filosofia e conhecimento (do Todo). Ora, uma filosofia constitui-se em uma compreensão e, se consegue expor, explicitar e explicar a si própria e à sua própria constituição, então é autocompreensão. Logo, se uma filosofia não se compreende como autocompreensão, ela está se autocriticando como filosofia. Por outro lado, se ela é autocompreensão e conhece o Todo, o Todo é autocompreensão: o Todo tem que corresponder para ela a autocompreensão que ela é. Dito de outra forma: por um lado, ela asserir conhecer o Todo (já que se dá a prerrogativa de asserir algo sobre o Todo); por outro lado, ao asserir que o Todo não é autocompreensão, ela asserir, com isso, que sua própria (auto)compreensão do Todo não corresponde ao Todo e nem lhe constitui. Nesse sentido, ou uma filosofia se mostra ser inconsciente de si, não sendo autocompreensão, ou se mostra inconsciente dos elementos que relacionam sua autocompreensão com o Todo que ela está explicando (e que lhe permitiria asserir algo sobre o Todo). Portanto: ao negar que o Todo seja autocompreensão, tem-se que: (1) *ou ela nega ser autocompreensão, e é pois inconsciente de si própria*, (2) *ou ela nega que a (auto)compreensão que ela é constitui e corresponde ao Todo*. Portanto, ao criticar o Princípio da Autocompreensão Suprema e se asserir que o Todo não seria Autocompreensão Suprema, ela está se autocriticando como filosofia e conhecimento (do Todo). Portanto, novamente, análogo ao argumento aristotélico de existência da filosofia (e dos argumentos da existência de asserções absolutas e do Sistema das Filosofias), não é possível criticar o Princípio da Autocompreensão Absoluta sem se autocriticar. Nesse sentido, tem-se também que o Princípio da

Autocompreensão Suprema é sempre necessário e, com isso, absoluto; ou seja, como os demais, sua existência deve ser assumida hoje, no passado e no futuro. De forma geral, pode-se compreender por esse argumento e demonstração que o Absoluto não é apenas Substância, mas é também Sujeito; entretanto, por estar além do tema tratado aqui neste momento, reserva-se a sua exposição para trabalhos futuros.

Por outro lado ainda, a existência de diversas filosofias (inclusive das que negam o Princípio da Autocompreensão Suprema) é essencial à visão aqui exposta. Nesse processo de (auto)compreensão no interior da Autocompreensão Suprema, para atingi-la, como vimos, necessitamos compreender os outros, suas filosofias, no interior do Sistema das Filosofias, para se chegar à Filosofia. Nesse sentido, a existência de diversas filosofias (inclusive das que negariam o Princípio da Autocompreensão Suprema) não afetariam o Princípio da Compreensão Suprema, ao contrário, ela é necessária a autocompreensão do Todo.

Em especial, viver o Todo como Razão, Autoconsciência Suprema, fazendo Filosofia, possibilita ver a relação entre as diversas filosofias e suas evoluções, entre as diversas autocompreensões individuais feitas por cada ser humano e suas evoluções, bem como possibilita, a partir daí, compreender o Mundo atual e sua História, inclusive com a Natureza e as Ciências Contemporâneas (que são uma espécie de filosofia do que é a Natureza). Com tal concepção pode-se (e deve-se) buscar compreender as diversas filosofias e suas relações, especialmente como manifestações dos diversos seres humanos, esses como autocompreensões, e não apenas os descartar como contrários a si. É compreender o Todo tal como ele se mostra.

Com isso, caminhou-se da(s) opinião(ões) ao Conhecimento, e mostrou-se a possibilidade e efetividade de dar uma resposta positiva, quanto a constituição de uma filosofia sistêmica e sistemática atual, não apenas em relação a sua malha conceitual, mas que, concomitantemente, dá conta da infinidade de conteúdos, de campos de estudo, de filosofias, de histórias, de interesses, de interpretações e de divergências, bem como mostrou-se a sua razão de ser.

Cabe dizer que, muitos dos *soi-disant* "pós-modernos" recusariam a argumentação aqui exposta justamente pelas consequências a quais se chega, mas

não explicariam como poderia ser de outra forma, a menos que partam de certas "verdades" (inconscientemente tomadas como absolutas); talvez justamente porque não seja possível, como se viu, e talvez porque tal recusa em admitir a Autoconsciência Suprema diga mais sobre eles próprios (e sobre suas escolhas individuais) do que propriamente sobre a Filosofia como compreensão (do Todo), que eles recusam.

Espírito e Espírito Absoluto

A partir do exposto, pode-se agora usar o termo *espírito* para se denominar uma autoconsciência no interior da Razão. Em especial, tal denominação é consoante a significação de *Espírito* introduzida por Tassinari (2018a, p. 253, *cf* também, 2013, p. 278-279), de acordo com a qual

a noção de *noésis noéseos*, atividade cognoscente em si e para si própria, na qual conhecimento e conhecido são o mesmo, pode levar a uma concepção de Razão, na qual a Razão é a Totalidade consciente de si própria, sabe-se a si própria; e nós, autoconsciências no interior dela, nos auto-expomos ela, em um movimento no interior dela, seguindo suas razões ou ainda sua Razão.

Pode-se chamar de *Espírito* à Razão assim compreendida.

Em especial, também em consonância com Tassinari (2018a, p. 253-256, 2013, p. 279), pode-se denominar *Espírito Absoluto* à própria Razão, pois, ela é uma Autoconsciência (Suprema) no interior de si própria.

A partir de tais considerações, pode-se analisar melhor a efetividade do Todo como Autoconsciência Suprema, mostrando como tal efetividade leva a uma visão (neo) hegeliana contemporânea, o que se reserva a trabalhos futuros, embora, parte de tal argumentação já tenha sido desenvolvida em trabalhos anteriores. A seguir, expomos parte das linhas gerais dessa argumentação.

Pode-se considerar, inicialmente, em consonância com Tassinari (2018a, p. 247; *cf.* também, 2013, Seção 3, p. 258-264), que a *realidade (para cada um de nós)* é a compreensão que cada um de nós tem do Todo. Em especial, como se viu, o

reconhecimento da Ilusão Científico-Filosófica, citada anteriormente, leva à necessidade de se considerar a construção contínua de nossa própria visão filosófica, rumo ao Todo, bem como o conhecimento expresso pelas demais visões filosóficas. Em especial, pode-se estudar os detalhes dessa construção da realidade (para cada um de nós) e correlacionar com a constituição de nosso próprio conhecimento e das estruturas a ele necessárias, por exemplo, como feito por Tassinari (2012, p. 43-61, 2013, 2014, 2020c, 2020d) e colaboradores (FREITAS; TASSINARI, 2022, MARÇAL; TASSINARI; 2013 e 2014, FERREIRA; TASSINARI, 2015, FERRAZ; TASSINARI, 2015 e 2016, PENTEADO; TASSINARI, 2016, DANTAS; TASSINARI, 2016).

Nesse contexto, pode-se considerar, também consonante com Tassinari (2018): a *coisa-para-nós* (p. 249) como a compreensão de uma coisa dada pela ciência e filosofia atuais; a *coisa-em-si* (p. 249) como a coisa considerada como existente por si própria e em si própria, e que buscamos compreender; e o *objeto* (p. 251) como a coisa-em-si considerada como o sistema dos vários momentos da coisa-para-nós.

Considerando-se o exposto aqui e que a filosofia de uma pessoa vem a constituir a autocompreensão dessa pessoa, o Todo sempre se mostrará como sendo a Razão como Autocompreensão Suprema, e a Filosofia se mostrará como sendo a atividade de elaboração de filosofias que buscam o conhecimento da Razão como Autocompreensão Suprema.

Tal condição, como analisado por Tassinari (2018a, p. 248, cf. também, especialmente, 2021, p. 178 e 185, e 2013, p. 276-277), leva ao conceito de *autoconsciência*, ou seja, o ser humano considerado como capaz de reconhecer a construção de seu próprio conhecimento do Universo e da Totalidade. Bem como, da mesma forma, pode-se falar aqui, também em consonância com Tassinari (2018a, p. 248, cf. também, 2013, p. 276-277), do *Sistema das Autoconsciências*, isto é, o Sistema dos seres humanos considerados com tal capacidade.

Nesse contexto, considerando o exposto aqui, fazendo Filosofia, pode-se viver o Todo como Razão, Autoconsciência Suprema, buscando-se compreender as diversas filosofias e suas relações em evolução, buscando-se compreender as diversas autoconsciências e suas evoluções, no Sistema das Autoconsciências,

buscando-se compreender o Mundo atual e sua História, bem como a Natureza e as Ciências Contemporâneas (como espécie de filosofias do que é a Natureza).

Nesse sentido, podemos nos compreender como espíritos, autoconsciências, eus, no interior da Razão, essa como a Autoconsciência Suprema, o Eu Supremo, o Espírito Absoluto, pois o Todo sempre se mostrará como Autocompreensão Suprema e, portanto, o próprio Todo se mostrará ser uma pessoa, a Subjetividade Absoluta (que também é a Objetividade Absoluta).

Nesse contexto, de um ponto de vista superior, especulativo, contemplativo, a Filosofia como Sistema se mostra como esse próprio Espírito Absoluto, essa identidade absoluta viva que é em si eternamente e está retornando a si e já está retornada a si a própria, como esse próprio saber eterno dela nela, como parte integrante e imanente do próprio saber do Espírito Absoluto dele nele.

A Filosofia Espiritual Especulativa

Pode-se chamar de *Filosofia Espiritual Especulativa* à Filosofia como Sistema tal como aqui exposta, em que se pode haver sempre o completamento progressivo dessa Filosofia rumo à Autoconsciência Suprema, à Razão, ao Espírito Absoluto, que é em si, por si e para si, e que se mostra para nós como o Sistema total das diversas filosofias possíveis, incluindo nele o nosso próprio conhecimento atual do Mundo, da Vida, do Universo, de nós próprios e da Totalidade, em que os conhecimentos / saberes / ciências / filosofias particulares, em especial, os de cada um de nós e o de Hegel, se encontram nele.

Quanto ao termo *especulativo*, como salientado por Tassinari (2019, p. 166-167, *cf.* para mais detalhes), por sua etimologia:

[ele] remete ao verbo latino *especulari*, que tem o sentido de olhar de cima, como de uma torre de vigia. No latim tardio, *speculativus* se empregava na linguagem filosófica com o valor de contemplativo ou teórico, relacionado ao termo grego *teoretikós*, que supõe um conhecimento da prática e uma prática do conhecimento, ou seja, um agir compreendendo as razões pelas quais se age e as razões pelas quais os fatos ocorrem. Logo, o termo *Filosofia Especulativa* tem,

entre outros, o sentido de um olhar de cima, o resultado da busca de uma visão geral, considerando que essa visão geral exista: a Ideia Absoluta ou Especulativa. [...]

Pode-se ainda acrescentar a essa acepção do especulativo a que se refere também a um espelho, na medida em que a Ideia é a unidade do subjetivo e do objetivo, como se os objetos enxergados mostrassem o próprio sujeito, como um espelho.

Note-se, pois, que a Filosofia Espiritual Especulativa exposta aqui e a Interpretação Espiritual Especulativa, proposta por Tassinari (2020a, p. 253-254), coincidem, pois esta última constitui uma

interpretação universal [da Filosofia, em geral, e da filosofia hegeliana, em particular,] (em que [se] pode haver sempre o completamento progressivo de sua exposição para nós, mas não dela para ela própria) em que a Ideia da Filosofia / Espírito Absoluto é em si, por si e para si, e em que os conhecimentos / saberes / ciências / filosofias particulares, em especial, os de cada um de nós e o de Hegel, se encontram nela.

Tal identidade entre a Filosofia Espiritual Especulativa e a Interpretação Espiritual Especulativa se dá porque elas nasceram de e se constituem em um método interpretativo proposto por Tassinari (2013, p. 276) e inspirado na filosofia hegeliana que visa investigar a Totalidade:

Mais exatamente, proponho aqui um projeto geral de pesquisa (que o presente trabalho apenas anuncia) que objetiva usar conceitos e argumentos inspirados na Filosofia Especulativa Hegeliana (ou a ela relacionados) para compreender o sistema dos comportamentos humanos, principalmente na medida em que uma das características principais de seus elementos é a possibilidade de eles pensarem tal sistema e a si próprios por meio de um pensar que, por um lado, pensa a si próprio e se estabelece a si próprio, e, por outro lado, realiza a diversidade de sistemas filosóficos, pelos quais eles se pensam.

Em certo sentido, a Filosofia e Interpretação Espiritual Especulativa se mostram como tal projeto mesmo.

É interessante, pois, notar que a consideração da Filosofia como Sistema, especialmente como aqui exposta, forneceria também uma forma de se interpretar a filosofia hegeliana. Tais considerações são importantes também pois possibilitam avaliar o que se poderia chamar de *mito da neutralidade de interpretação de uma filosofia pelo historiador da filosofia* frente as filosofia que expõe, analisa e descreve. Com efeito, como a realidade e a totalidade para cada um é a filosofia de cada um de nós, os próprios grandes problemas filosóficos recaem no interior da filosofia do interprete de tal forma que ele, primeiro, compreende o problema e a solução apresentada pelo(s) filósofo(s) que ele estuda, e, em segundo lugar, compreende tais problemas e suas possíveis (ou impossíveis) soluções de acordo com sua filosofia (autocompreensão do Todo), sendo tal problema e solução parte de sua (auto)compreensão filosófica do problema e da solução, e, por fim, no interior de seu mundo filosófico, decide sobre os conceitos e princípios, como eles podem ser aplicados. Diferente do futebol em que o comentarador futebolístico não participa do jogo, aqui o comentarador é necessariamente um filósofo, e a inconsciência de tal fato só pode vir a prejudicar a análise desse mesmo historiador, especialmente frente aos demais comentaradores da obra.

Conclusão

Pode-se concluir este trabalho retrazando os passos da argumentação aqui apresentada, reservando para outro lugar correlacioná-la com a própria exposição hegeliana da Filosofia.

(1) A diversidade de conhecimentos e a busca de os conhecer levaram à necessidade de se considerar tal diversidade em um Todo.

(2) Nesse sentido, tal diversidade e busca de conhecer levaram ao *Princípio da Compreensão: para compreender e organizar o Todo, não bastaria e não se trataria apenas de afirmar "verdades" pessoais, mas tratar-se-ia sim de compreensão, isto é, de se conseguir, pelo menos em linhas gerais, expor e explicitar os porquês e explicar a possibilidade das outras visões parciais.*

(3) Por outro lado, tal necessidade de se considerar a diversidade de filosofias e/ou visões filosóficas em um Todo levou a considerar que:

(3.1) "O Verdadeiro é o Todo";

(3.2) O conhecimento verdadeiro tem graus, frente ao Verdadeiro (com inicial maiúscula), que é o Todo;

(3.3) O grau supremo de uma asserção frente ao Verdadeiro é o de ser uma asserção absoluta, cujo conteúdo expressa o que ocorreu ontem, ocorre hoje e ocorrerá no futuro;

(3.4) Deve-se considerar um conjunto crescentes de asserções absolutas, conjuntamente com a infinidade de filosofias e/ou visões filosóficas.

(4) A impossibilidade da elaboração e exposição completa e exaustiva do Todo, levou a considerar *Conceitos Sistematizadores* (a saber: *filosofia, filósofo, grau de elaboração de uma filosofia, Ilusão Científico-Filosófica, realidade para cada um de nós, autoconsciência, Sistema das Autoconsciências, Sistema das Filosofias, Razão, Filosofia, coisa-para-nós, coisa-em-si, objeto, espírito, Espírito Absoluto*) que possibilitam a integração contínua dos campos de estudo a um Sistema, bem como de certos Princípios (a saber: *Princípio da Compreensão, Princípio da Superação, Princípio da Autocompreensão e Princípio da Autocompreensão Suprema*) que servem de guia e referência aos raciocínios desenvolvidos e estabelecem a possibilidade e a estabilidade dessa integração contínua.

(5) A diversidade de conhecimentos levou a considerar, pois, o *Sistema das (diversas) filosofias (possíveis)*, elaboradas pelos diversos *filósofos*, em diversos *graus de elaboração*, de forma a organizá-las e relacioná-las com o Todo.

(6) A *Ilusão Científico-Filosófica* levou à necessidade de se considerar a construção contínua de nossa própria visão filosófica, rumo ao Todo, bem como o conhecimento expresso pelas demais. Nesse sentido, amplia-se a *realidade para cada um de nós*, em que o *objeto* é a *coisa-em-si* considerada como o sistema dos vários momentos da *coisa-para-nós*.

(7) Nesse contexto, o *Princípio da Superação* considera que: *dada duas formas de compreensões, duas filosofias diversas que versariam sobre um mesmo contexto e, que são incomparáveis, no sentido de uma não explicar a outra, sempre é possível se chegar a uma visão que compreende as duas anteriores e as expõe*

como compreensões parciais em relação a compreensão do Todo.

(8) A busca de compreensão (de acordo com o *Princípio da Compreensão*) levou a busca de compreensão de si e à possibilidade de autocompreensão, que conjuntamente com o *Princípio da Superação*, levou ao *Princípio da Autocompreensão: existe sempre possibilidade de que duas compreensões possam se compor em uma autocompreensão maior, cujas compreensões anteriores sejam compreensões parciais dessa autocompreensão maior.*

(9) Por fim, a *Razão* (como o Sistema total das diversas filosofias possíveis, incluindo nele o nosso próprio conhecimento atual do Mundo, da Vida, do Universo, de nós próprios e da Totalidade) e a *Filosofia* (como a atividade de elaboração de filosofias que busquem o conhecimento da Razão), levou a possibilidade e necessidade de se considerar o cume, a Autocompreensão Suprema. O que foi expresso como o *Princípio da Autocompreensão Suprema: o Todo é a Autocompreensão Suprema; e nós somos (auto)compreensões no interior dela.* Levou também à conclusão de que, para nós, o *Todo é a Razão como Autocompreensão Suprema, e, a Filosofia é a atividade de elaboração de filosofias que buscam o conhecimento da Razão como Autocompreensão Suprema.*

(10) Nesse contexto, pôde-se definir o *espírito* como uma autoconsciência, um eu, no interior da Razão, essa como o Eu Supremo, o *Espírito Absoluto*, que estabelece uma dinâmica *sui generis* do Sistema das Autoconsciências, cuja exposição dos detalhes e sua relação com a filosofia hegeliana reservamos para outro lugar.

(11) Finalizando-se, buscou-se mostrar a identidade entre a argumentação filosófica aqui exposta, denominada de *Filosofia Espiritual Especulativa* e a *Interpretação Espiritual Especulativa* da Filosofia, em geral, e da filosofia hegeliana, em particular.

(12) O método se mostra como sendo:

(12.1) a consideração das diversas compreensões,

(12.2) a busca da unidade delas em uma autocompreensão maior,

(12.3) o encontrar a unidade delas e a sua dinâmica no seio de uma Autocompreensão Suprema.

Com isso, pode-se afirmar que se caminhou da(s) opinião(ões) ao

Conhecimento, e que se mostrou a possibilidade e a efetividade de uma resposta positiva quanto a constituição de uma filosofia sistêmica e sistemática atual, não apenas em relação a sua malha conceitual, mas que, concomitantemente, dá conta da infinidade de conteúdos, de campos de estudo, de filosofias, de histórias, de interesses, de interpretações e de divergências, bem como mostrou-se a sua razão de ser. Em especial, pôde-se estabelecer os sentidos da possibilidade e da estabilidade de se fazer filosofia como Sistema, hoje em dia, a partir dos *Conceitos Sistematizadores* e de certos *Princípios* que possibilitam a integração contínua dos campos de estudo a tal Sistema, bem como se pôde estabelecer os sentidos da possibilidade e da estabilidade dos Princípios deste Sistema, que servem de guia e referência a raciocínios desenvolvidos nele, tornando mais clara a proposta (feita anteriormente) de uma Filosofia Espiritual Especulativa (neo) hegeliana contemporânea.

Referências Bibliográficas

DANTAS, L. C. V.; TASSINARI, R. P. A Ressignificação na Terapia Cognitiva: Uma Análise a Partir do Modelo do Sistema de Esquema de Ações e Operações sobre Símbolos e Signos. In: *IV Colóquio Internacional de Epistemologia e Psicologia Genéticas: Teoria e Prática na Construção do Conhecimento*. Marília - SP: Fundepe - Editora, 2016.

FERRAZ, A. A.; TASSINARI, R. P. *Como é Possível o Conhecimento Matemático? As Estruturas Lógico-Matemáticas a partir da Epistemologia Genética*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

FERRAZ, A. A.; TASSINARI, R. P. *Como é Possível o Conhecimento Matemático: Uma Análise Fundamentada no Modelo do Sistema de Esquemas de Ações e Operações sobre Símbolos e Signos*. *IV Colóquio Internacional de Epistemologia e Psicologia Genéticas: Teoria e Prática na Construção do Conhecimento*. Marília - SP: Fundepe Editora, 2016.

FERREIRA, R. R.; TASSINARI, R. P. *Piaget e a Predicação Universal*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013.

FREITAS, S. F.; TASSINARI, R. P. *Construção filosófica da realidade e suas estruturas: Epistemologia Genética, animismo e artificialismo*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2022.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Volume I: A Ciência da Lógica. Volume II: Filosofia da Natureza. Volume III: A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Petrópolis; São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução brasileira de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heiz Efken e José Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições Almedina, 2018.

MARÇAL, V.E.R.; TASSINARI, R. P. O Modelo Grupo Prático de Deslocamentos em Psicologia e Epistemologia Genéticas e sua Formalização. *Schème: Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, v. 5, p. 6-18, 2013.

MARÇAL, V. E. R.; TASSINARI, R. P. O Caráter a priori das Estruturas Necessárias ao Conhecimento, Construídas segundo a Epistemologia Genética. *Schème: Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, v. 6, p. 225-241, 2014.

PENTEADO, M. L.; TASSINARI, R. P. Teoria da Relatividade Restrita, Epistemologia Genética e o Modelo do Sistema de Esquema de Ações e Operações sobre Símbolos e Signos. In: *IV Colóquio Internacional de Epistemologia e Psicologia Genéticas: Teoria e Prática na Construção do Conhecimento*. Marília - SP: Fundepe Editora, 2016.

TASSINARI, R. P. A Epistemologia Genética. In: TASSINARI, R. P.; GUTIERRE, J. H. B. *Lógica e Filosofia da Ciência*. 2ª ed., São Paulo - SP: NEaD; Secretaria Estadual da Educação SP, 2012.

TASSINARI, R. P. O Sistema das Autoconsciências: da Epistemologia Genética a um Idealismo Especulativo. *Schème: Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, v. 5, p. 247-283, 2013. Republicado (com revisões) em: SOUZA, D. G.; LIMA, F. J. G. (Org.). *Filosofia & Interdisciplinaridade: Festschrift em Homenagem a Agemir Bavaresco*. 1ª ed., Porto Alegre - RS: Editora Fi, 2015, p. 851-890.

TASSINARI, R. P. O Modelo do Sistema de Esquema de Ações e Operações sobre Símbolos e Signos. *Schème: Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, v. 6, p. 7-44, 2014.

TASSINARI, R. P. Deus na Filosofia Hegeliana. In: SANTOS, L.R.; MARQUES, U.R.A.; AFONSO, F. (Orgs.) *Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015: Filosofia & Atualidade*. 1ª ed., Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015, p. 331-340.

TASSINARI, R. P. Ser (Neo)Hegeliano Hoje: O Espírito Enciclopédico. In: TASSINARI, R.P.; BAVARESCO, A.; MAGALHÃES, M. M. (Org.). *Enciclopédia das ciências*

filosóficas: 200 anos. 1ª ed., Porto Alegre - RS: Editora Fi, 2018a, p. 237-257.

TASSINARI, R. P. O Desenvolvimento Essencial da Ciência da Lógica. In: BAVARESCO, A.; PERTILLE, J. P.; TAUCHEN, J.; MIRANDA, M. (Org.). *Leituras da Lógica de Hegel*. 1ª ed., Porto Alegre - RS: Editora Fi, 2018b, v. 2, p. 267-282.

_____. Ciência da Lógica: Ciência Subjetiva, Ciência Objetiva e Teologia Especulativa. In: HELFER, I. (Org.). *Lógica e Metafísica em Hegel*. 1ª ed., São Leopoldo - RS: Unisinos, 2019, p. 150-173.

TASSINARI, R. P. Sobre as Interpretações da Filosofia Hegeliana e suas Superações na Ideia da filosofia e no Espírito Absoluto: A Interpretação Espiritual Especulativa. In: TASSINARI, R. P.; BAVARESCO, A.; MAGALHÃES, M. M. (Orgs.). *Hegel e a Contemporaneidade*. 1ª ed., Porto Alegre - RS: Editora Fundação Fênix, 2020a, p. 247-268.

TASSINARI, R. P. Tudo é Filosofia! A Ideia da Filosofia e sua Exposição em Hegel. In: FERRER, D.; ORSINI, F.; BORDIGNON, M.; BAVARESCO, A.; IBER, C. (Org.). *A Autobiografia do Pensamento: A Ciência da Lógica de Hegel*. 1ª ed., Porto Alegre - RS: Editora Fundação Fênix, 2020b, p. 347-367.

TASSINARI, R. P. Como é Possível a Filosofia Uma Análise a partir do Modelo do Sistema de Esquema de Ações e Operações sobre Símbolos e Signos. *Schème: Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, v. 12, p. 6-40, 2020c.

TASSINARI, R. P. Como Chegamos às Noções de Conservação de Substância, Peso e Volume: Uma Análise a partir do Modelo do Sistema de Esquemas de Ações e Operações sobre Símbolos e Signos. *Clareira – Revista de Filosofia da Região Amazônica*, v. 7, p. 44-66, 2020d.

TASSINARI, R. P. Sobre a Atuação do Espírito Absoluto no Espírito Objetivo; Ou, Por Que Nos Tornamos Éticos. In: BAVARESCO, A.; TAUCHEN, J.; COSTA, D. V. C. R. M.; TASSINARI, R. P. (Org.). *Razão & Efetividade: 200 anos da Filosofia do Direito de Hegel*. 1ª ed., Porto Alegre - RS: Editora Fundação Fenix, 2021, p. 169-194.

Parte II - Comunicações

14. Religião e Estado, segundo Hegel: uma investigação entre a “Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio” e “Filosofia do direito”



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-14>

Alexandre Tuma Junior

Resumo

Buscar-se-á, neste capítulo, explicitar a aproximação entre o conceito de religião e o conceito de Estado através do pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Dito isto, ao longo da exposição, tentar-se-á responder às seguintes questões, a saber: “O que se entende por religião?”; e, “O que se entende por Estado?” Para tal, lançar-se-á mão das obras *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, de 1830, em especial, *A Filosofia do Espírito*, e, *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio* [Filosofia do direito]. Particularmente, o primeiro conceito [religião] será analisado através da terceira seção da Filosofia do Espírito: O Espírito Absoluto; além do que, no caso do segundo conceito [Estado], utilizar-se-á a terceira seção da obra já referida. Em linhas gerais, o conceito de religião nos aproxima de maneira imediata ao conhecimento de Deus (ou Espírito Absoluto). Com efeito, na filosofia de Hegel, o momento imediato é de suma importância, pois é, a partir deste momento, que se alça o pensar conceitual acerca D’Ele. Por sua vez, o Estado, desnuda-se na efetivação da Ideia ética, isto é, o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta.

Palavras-chaves: Direito, Estado, Hegel, Religião.

Abstract

In this chapter, we will seek to explain the approximation between the concept of religion and the concept of State the thought of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. That said, throughout the exhibition, an attempt will be made to answer the following questions, namely: “What is understood by religion?”; and, “What is meant by the State?” To this end, the Encyclopedia of Philosophical Sciences in a compendium of 1830 will be used, in particular, The Philosophy of the Spirit, and Fundamental lines of the philosophy of law, or Natural Law and the science of the State in a compendium [Philosophy of Law]. In particular, the first concept [religion] will be analyzed through the third section of the Philosophy of Spirit: The Absolute Spirit; in addition, in the case of the second concept [State], the third section of the aforementioned work will be used. In general terms, the concept of religion brings us immediately to the knowledge of God (or the Absolute Spirit). In fact, in Hegel’s philosophy, the immediate moment is of paramount importance, as it is from this moment that conceptual thinking about Him is raised. In turn, the State strips itself in the realization of the Ethical Idea, that is, the ethical spirit as a manifest substantial will.

Keywords: Law; State; Hegel; Religion.

1. Considerações iniciais

Buscar-se-á, neste capítulo, explicitar a relação entre os conceitos de religião e Estado através do pensamento do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Desta forma, ao longo do desenvolvimento deste capítulo, tentar-se-á responder as seguintes questões, a saber: 1) "O que se entende por religião?"; e, 2) "O que se entende por Estado?" Posto isto, como referencial teórico, o capítulo pautar-se-á entre as obras *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*¹, de 1830, em especial, *A Filosofia do Espírito*, e, *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio, a Filosofia do direito*. Com efeito, sanadas as perguntas, o capítulo terá por objetivo, também, aproximar ambos os conceitos, no ímpeto de demonstrar, de modo sucinto, a presença da religião na constituição do Estado, e vice-versa.

Assim sendo, desde a juventude, Hegel perspectivou em seus escritos filosóficos (e em geral) a teologia. Deste modo, a teologia, na visão de Hegel, estaria marcada por sua práxis histórica, em que estaria voltada, segundo Novelli (2006), para uma moral kantiana, isto é, uma teologia voltada para a utilização da razão ("razão do dever"), e não para a derradeira irracionalidade. Segundo Novelli² (2006):

A divindade não pode ser adequadamente respeitada numa situação de opressão ou miséria humana, pois aquele que dirige o respeito à divindade não experimenta isso em sua existência. Certamente, Deus poderia ser encontrado numa tal situação, porém a diminuição do homem é a concomitante diminuição de Deus. Deve-se lembrar que o 'Jesus' hegeliano não aparece divinamente senão em sua humanidade. (NOVELLI, 2006, p. 107).

Como se vê em tal passagem, tanto a humanidade, assim como, Deus, reconciliam-se. Doravante, o que Novelli (2006) explicita, portanto, nesta citação,

¹ A obra que está sendo utilizada como referencial teórico exprime-se pela tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado.

² Pedro Geraldo Aparecido Novelli é Professor Assistente da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho". Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas, a saber: Dialética, Hegel, Marx, idealismo e materialismo.

intermediada por Hegel, constitui-se por aproximar o Espírito Absoluto, a divindade, da humanidade, dos seres humanos. Além do mais, a partir desta perspectiva, torna-se inconcebível um Espírito Absoluto individual, singular e egoísta, mas um Espírito Absoluto mais próximo e afável da humanidade³.

Noutro viés, o Espírito Absoluto, na filosofia de Hegel, nos é apresentado como a Ideia da filosofia, a Razão que se sabe, o absolutamente que se cinde em natureza e espírito. Deus ou Espírito Absoluto, enquanto verdade, é o próprio objeto da filosofia, em que, a filosofia, teria os seus objetos em comum com a religião. Especificamente, os objetos da filosofia, bem como, os da religião, configurar-se-iam pela busca da verdade; o que mudaria seria a forma de sua apreensão. Neste sentido, a filosofia ter-se-ia Deus pelo pensamento, enquanto a religião pela representação, sentimento, intuição etc. Conforme Tassinari⁴ (2015) o conhecimento de Deus, a partir da filosofia de Hegel, se dá através das determinações do pensamento. Tais determinações do pensamento estão postas como universais concretos, e não simplesmente como universais abstratos. Com isso, quando um filósofo ou filósofa buscam conhecer aquilo que [é], é através de universais concretos que tais saberes se tornam efetivos (TASSINARI, 2015, p. 333-334). Além do mais, quando Hegel se refere a universais concretos, ele está se referindo a determinações de um único sistema. Desta forma, a razão compreende, em si, todo o conteúdo inteligível, contendo todas as determinações concretas, inclusive aquelas que permitem pensar efetivamente a totalidade (TASSINARI, 2015). A "Enciclopédia das Ciências Filosóficas", o sistema do pensamento de Hegel, busca, portanto, expor racionalmente esses diversos princípios, das diversas determinações de Deus, em que a substância última [télós] de tudo o que existe é a Ideia da filosofia, a Razão que se sabe, a Autoconsciência, a Ideia Absoluta etc.

Por sua vez, Hegel nos apresenta a concepção de Estado na *Filosofia do direito* como a manifestação da vontade substancial. Isso significa que, no âmbito do

³ Conforme Novelli (2006) Hegel estaria preocupado com "a valorização deste enquanto obra maior da criação" (NOVELLI, 2006, p. 108).

⁴ Ricardo Pereira Tassinari é livre-docente em Lógica, Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho". Além do que, tem como interesse de estudos e pesquisas o pensar como estruturador da realidade na filosofia especulativa de G. W. F. Hegel.

Estado, a vontade geral é a substância que rege o Estado e as suas determinações. Além disso, o Estado, conforme Hegel, transmuta-se como a vontade divina, no sentido de sobrepor-se como racional. Em contrapartida, à título de observação, Axel Honneth⁵ (2007), no livro, *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito*, argumenta que um dos problemas da filosofia política de Hegel estaria fundado em três vieses: 1) a oferta de um quadro institucional para os princípios abstratos do direito moderno; 2) o papel do direito formal na práxis moral cotidiana; e, 3) no desenvolvimento de uma teoria do direito no prisma de uma individualização. Além disso, encontra-se, nos dias de hoje, segundo Honneth, uma situação paradoxal no que tange a utilização da filosofia do direito de Hegel. Isso se dá na medida em que, por um lado, a literatura acadêmica sobre a filosofia do direito começa a crescer; e, por outro lado, na permanência do teor sistemático da filosofia do direito para a autocompreensão política do presente⁶. Com isso, o que Axel Honneth tenta demonstrar configura-se na tentativa de indicar que a *Filosofia do direito*, como projeto de uma teoria normativa, "tem que ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas" (HONNETH, 2007, p. 51). Por fim, Honneth demonstra como a ideia, entendida na filosofia do direito como vontade livre universal, determina o âmbito total do direito.

⁵ Axel Honneth é um filósofo e sociólogo alemão; é professor de filosofia social na Universidade de Frankfurt, e professor de humanidades no departamento de filosofia na Universidade de Columbia. Por último, é diretor do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt desde 2001.

⁶ Especificamente, conforme Axel Honneth (2007): "[...] O que se convencionou como um primeiro preconceito à *Filosofia do direito* exprime-se na afirmação de que a obra traz consigo, voluntária e involuntariamente, consequências antidemocráticas, uma vez que os direitos de liberdade individual são subordinados à autoridade ética do Estado; há diferentes partes ou ideias do livro que permitem fundamentar um tal projeto, mas, em todo caso, no centro se coloca a tendência inconfundível de Hegel de querer entender a autonomia individual de todo cidadão do Estado, não precisamente no sentido kantiano, como princípio da soberania popular; e na medida em que esse traço não-democrático da obra foi trazido ao primeiro plano, torna-se então evidente que ela, por sua vez, não pode se deixar entender de forma produtiva como um tipo de metateoria do Estado democrático de direito. A segunda reserva, que impede hoje aquele recurso atualizador da *Filosofia do direito*, possui antes um caráter metodológico e relaciona-se com a estrutura de argumentação do texto como um todo; os passos de fundamentação desenvolvidos por Hegel, objeta-se, só podem ser adequadamente reconstruídos e avaliados se forem referidos às partes correspondentes de sua "Lógica", mas que entretanto se tornou completamente incompreensível em razão de seu conceito ontológico de espírito; por isso, parece aconselhável tratar o texto antes como um tipo de fonte de brilhantes ideias individuais, em vez de aspirar uma tentativa frustrada de reconstrução da teoria integral enquanto tal" (HONNETH, 2007, p. 48-49).

Portanto, buscar-se-á, neste capítulo, explicitar a relação dos conceitos de religião e Estado a partir do pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Além do que, tentar-se-á responder às seguintes questões: 1) "O que se entende por religião?"; e, 2) "O que se entende por Estado?" Para tal, lançar-se-á mão das obras *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, de 1830, em especial, *A Filosofia do Espírito*, e, *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio, a Filosofia do direito*.

2. Religião e Estado, segundo Hegel: uma investigação entre a "Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio" e "Filosofia do Direito"

O que se entende por religião? Brevemente, a religião nos aproxima de maneira imediata a Deus ou Espírito Absoluto. Com efeito, na filosofia de Hegel, o momento do imediato é de suma importância, pois é, a partir deste momento, que se alça o pensar conceitual D'Ele. Ou seja, o imediato torna-se o primeiro contato com o conceito. Na *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): A Filosofia do Espírito*, Hegel explicita que por religião entenda-se o conhecimento imediato e, portanto, representacional, acerca de Deus ou Espírito Absoluto. Neste sentido, enquanto [forma], os diferentes momentos do conceito se dividem em esferas particulares, onde o Espírito Absoluto se manifesta. Assim, na filosofia do espírito de Hegel, Deus ou Espírito Absoluto, divide-se em: 1) conteúdo eterno; e, 2) essência.

Com isso, na esfera do puro pensamento, Deus ou Espírito Absoluto é posto como potência substancial, manifestando-se [self-manifesting] como pressuposição, como substância universal, que, através de sua abstração, efetiva-se na consciência de si singular⁷. Além do mais, para Hegel, a religião precede o conhecimento de Deus ou Espírito Absoluto, na medida em que ela, a religião, constitui a apreensão da verdade no sentido mais alto⁸. Desta maneira, Deus ou

⁷ A consciência de si singular é a consciência de si em sua imediatez, singularidade (simples e única) e desejo.

⁸ Cf. HEGEL, 1995, §1, p. 39: "A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o método do conhecer – para começar e para ir adiante. Em primeiro lugar, a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que Deus é a verdade, e só ele é a verdade [...]."

Espírito Absoluto tem por essência se manifestar no tempo, em que esta manifestação, no tempo, seria a manifestação da eternidade. Na perspectiva de Taylor⁹ (2014):

E assim chegamos ao segundo nível, à religião. Esse é o domínio da *Vorstellung*, que é a forma mais interior da consciência. Ela é, em certo sentido, uma internalização do que é corporificado na forma sensível das artes. Porque o ato de *Vorstellen* faz uso de imagens, do sensível e do pictórico. (TAYLOR, 2014, p. 518).

Na filosofia hegeliana, a representação [*Vorstellung*] é o momento da libertação, tendo por objetivo alcançar o universal. Contudo, este nível não se encontra por completo, porque ainda está presa no âmbito do sensível, intuitivo e pictórico. Além do mais, a religião não é somente a representação de Deus ou Espírito Absoluto. Nesta perspectiva, o culto, por exemplo, não se torna somente o conjunto destas representações, mas o meio de reconciliação dos seres humanos com o espírito divino.

A religião, na perspectiva de Hegel, tem diante de si o infinito, onde a sua confirmação estaria em si mesmo, em seu próprio espírito. Desta forma, o seu saber é pura e simplesmente manifestação, em especial, “[...] o espírito só é espírito na medida em que é para o espírito; e na religião absoluta é o espírito absoluto que manifesta não mais seus momentos abstratos, mas a si mesmo” (HEGEL, 1995, §564, p. 346). A respeito disto, Hegel (1995) diz:

O espírito absoluto, tendo suprassumido a imediatez e a sensibilidade da figura do saber, é, segundo o conteúdo, o espírito essente em si da natureza e do espírito. Como se vê, o absoluto só é absoluto quando suprassume-se a imediatez da representação e pensamento. Ou seja, o Absoluto só é absoluto na medida que se sabe como Absoluto, isto é, como autoconsciência. (HEGEL, 1995, §565, p. 347).

⁹ Charles Taylor é um filósofo contemporâneo. É professor de Filosofia e Ciência Política na Universidade de McGill, tendo diversas contribuições. Além do que Charles Taylor escreveu trabalhos sobre Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ludwig Wittgenstein, Heidegger e Merleau-Ponty.

Destarte, o intuito da religião é ser revelada, e revelada por Deus (HEGEL, 1995, §564, p. 346). Neste sentido, o conteúdo verdadeiro da religião, segundo Hegel, é o Espírito Absoluto. Portanto, o Espírito Absoluto tem por objetivo se manifestar, em que a própria manifestação desembocará na religião absoluta¹⁰. Hegel, na filosofia do espírito argumenta que se, se se toma a palavra "Deus", em geral, deve-se determinar o conteúdo e o princípio da religião (HEGEL, 1995, §564, p. 347). Ou seja, a determinação, conteúdo e o princípio da religião advém de Deus mesmo e de sua própria manifestação. Mais ainda, Deus como Espírito só tem sentido se, e somente se, revelar-se a si mesmo. Por conseguinte, o conteúdo da religião¹¹ se divide em três momentos: 1) o momento da universalidade; 2) o momento da particularidade; e, 3) o momento da singularidade.

O primeiro momento, o momento da universalidade, torna-se o primeiro pressuposto. Conforme Hegel, no momento da universalidade, o Espírito Absoluto gera a si mesmo como a seu filho, permanecendo idêntico. Por sua vez, no momento da particularidade, Deus ou Espírito Absoluto torna-se, também, o pressuposto; no entanto, esta particularidade faz com que se crie o movimento do fenômeno, ou seja, do espírito finito¹². Por último, no momento da singularidade, da subjetividade e do conceito mesmo, Deus ou Espírito Absoluto se apresenta como: 1) substância universal; 2) totalidade objetiva; e, 3) essência; essência imanente à consciência de si, "na presença efetiva do espírito essente em si e para si, como espírito universal" (HEGEL, 1995, §570, p. 349).

Ademais, para Hegel, estes três momentos são, na verdade, três silogismos, que constituem a mediação absoluta do espírito consigo mesmo. Além do mais, estes três silogismos, universalidade, totalidade e essência, no âmbito da singularidade, são a revelação deste mesmo espírito. Na [forma] do pensar, o Espírito Absoluto se torna o objeto da filosofia¹³. Portanto, Deus ou Espírito Absoluto tendo

¹⁰ Cf. HEGEL, 1995, §564, p. 346.

¹¹ A título de observação, o conteúdo da religião é Deus ou Espírito Absoluto.

¹² Conforme Hegel (1995, §568, p. 348-349): "[...] Esse [espírito finito], como o extremo da negatividade essente em si, se autonomiza como o mal; é tal extremo por sua relação a uma natureza que se lhe contrapõe, e, por sua própria naturalidade assim posta, está nela enquanto pensante ao mesmo tempo voltado para o Eterno; mas por isso em uma relação exterior".

¹³ A este respeito, Hegel (1995) diz: "Esses três silogismos que constituem o silogismo único da mediação absoluta do espírito consigo mesmo não são a revelação desse espírito, a qual representa a vida dele no ciclo das figuras concretas da representação. A partir do dispersar dessas figuras e de

suprassumido a representação (saber imediato) e o saber (pensar conceitual), torna-se o espírito essente em si da natureza e do espírito. Segundo Hegel (1995):

[...] Esta, de um lado, dá autonomia aos momentos do conteúdo do espírito absoluto e faz deles pressuposições, uns para com os outros, e fenômenos que se seguem uns aos outros, e uma conexão de acontecer segundo as determinações finitas da reflexão. De outro lado, tal forma de modo-representação finito é também suprassumida na fé no único espírito, e na devoção do culto. (1995, §565, p. 347-348).

O que se entende por Estado? Nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*, Denis Rosenfield¹⁴ (2010) ressalta que o Estado é a elevação e a realização da família e da sociedade civil-burguesa. Detidamente, o Estado é a “realização dessas duas figuras anteriores, sua culminação, de tal maneira que os indivíduos, elevados à condição de cidadãos, nele se realizam” (ROSENFELD, 2010, p. 16). Além do mais, o Estado tem o seu cume na realização da família e da sociedade civil-burguesa através da Constituição. A Constituição, por sua vez, tem por função “regrar as relações internas do Estado consigo mesmo e desse com a sociedade” (ROSENFELD, 2010, p. 17).

Denis Rosenfield, ainda, ressalta que o Estado é a instância administrativa e política da sociedade. Deste modo, a instância administrativa configura-se por ser a ascensão das funções do Estado através do concurso público, pelo mérito, em que esta finalidade tem por objetivo almejar o bem público dos cidadãos, e “não para os interesses particulares de alguns” (ROSENFELD, 2010, p. 18). Sendo assim, a instância política ganha uma forma através do governo representativo. Noutra perspectiva, a *Filosofia do Direito* corrobora-se por ser, segundo Konzen¹⁵ (2010, p.

seu suceder-se, temporal e exteriormente, o desdobramento da mediação se recolhe em seu resultado – o concluir-se do espírito consigo mesmo – não só na simplicidade da fé e da devoção do sentimento, mas também no pensar, em cuja simplicidade imanente o desdobramento tem igualmente expansão, [que é] porém sabida como conexão indivisível do espírito universal, simples e eterno em si mesmo. Nessa forma da verdade, a verdade é o objeto da filosofia” (HEGEL, 1995, §571, p. 350).

¹⁴ Denis Rosenfield é professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, tendo experiência na área de Filosofia, com ênfase em democracia e política, entre outras coisas.

¹⁵ Paulo Roberto Konzen é professor adjunto da Universidade Federal de Rondônia. Tem experiência na área de Filosofia, tendo interesse nos seguintes temas: Filosofia do Direito, Filosofia Política, História da Filosofia, Lógica etc.

24), o desenvolvimento sistemático da concepção de Hegel da filosofia do Espírito Objetivo, configurando-se como “uma das partes do todo sistemático e lógico de Hegel” (KONZEN, 2010, p. 28).

G.W. F. Hegel na *Filosofia do direito* explicita que o Estado é a efetivação da Ideia ética enquanto vontade substancial manifesta [§257]. Desta forma, enquanto costume, o Estado é apreendido como imediato. Todavia, enquanto Estado mediado, o Estado se torna liberdade substancial. Tal liberdade substancial implica, neste contexto, a Autoconsciência singular, sua atividade, sua existência, a disposição de seu espírito e o produto deste¹⁶. Quando se é elevado à Autoconsciência, o Estado se comporta como o racional em si e para si¹⁷. Ressalta-se que essa “unidade substancial” é posto por Hegel como um “autofim imóvel absoluto”. Com efeito, se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa, então essa unidade substancial será o fim último. Posto isto, o Estado, conforme Hegel (2010, §258, p. 230), é a efetivação do espírito objeto e, portanto, tem como determinação, à elevação dos espíritos a uma vida universal. Contudo, visto que o Estado é a efetivação do espírito objetivo, o indivíduo participa de maneira objetiva, enquanto a verdade e a eticidade aparecem de maneira a constituírem. Neste contexto, o indivíduo tem por determinação levar uma vida universal¹⁸. O princípio do Estado surge através e, exclusivamente, segundo Hegel (2010, §258, p. 231), da vontade. A este respeito, na filosofia do direito, Hegel faz jus a Rousseau. Ou seja:

¹⁶ Particularmente, segundo Hegel (2010): “O Estado é a efetivação da idéia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costume, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua liberdade substancial”. (HEGEL, 2010, §257, p. 229).

¹⁷ Em especial, “o Estado, enquanto efetividade da vontade substancial, que ele tem na autoconsciência particular elevada à sua universalidade, é o racional em si e para si”. (HEGEL, 2010, §258, p. 230).

¹⁸ Neste aspecto, Hegel ressalta o papel da racionalidade, a saber: “[...] **A racionalidade** [...] consiste na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e da vontade buscando seus fins particulares”. (HEGEL, 2010, §258, p. 231, grifo do autor).

[...] **Rousseau** teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não apenas segundo a sua forma (como algo do impulso da sociabilidade, da autoridade divina), porém segundo o conteúdo é pensamento, e de fato é o próprio pensar, a saber, a vontade. (HEGEL, 2010, §258, p.231, grifo do autor).

Como se nota, a contribuição de Rousseau no tocante a gênese do Estado, segundo Hegel, centra-se na vontade enquanto coletivo, isto é, através de um contrato¹⁹. No entanto, o Estado configura-se pela: 1) efetividade imediata; 2) relação singular do Estado com outros Estados (direito estatal externo); e, 3) Ideia universal em gênero e potência absoluta (história mundial). Em especial, em observação, do § 270²⁰ da *Filosofia do direito*, Hegel explicita a relação do Estado com a religião. Neste sentido, em princípio, o fim do Estado configura-se no interesse universal. Adiante, Hegel expõe três sentidos a este respeito, a saber: 1) efetividade abstrata ou substancialidade; 2) poderes; e, 3) cultura. Com efeito, na época de Hegel, viu-se má fundamentada a tese de que a religião é o fundamento do Estado. Para o próprio Hegel (2010), por exemplo:

[...] Pode, inicialmente, parecer suspeito que a religião seja principalmente recomendada e buscada para as épocas de miséria pública, de desorganização e de opressão e que seja indicada como consolação frente ao ilícito e como esperança da reparação da perda. Quando se considera, em seguida, como uma instrução da religião, ser indiferente quanto aos interesses mundanos, ao curso e às ocupações da efetividade, enquanto que o Estado é o espírito que está no

¹⁹ Conforme Hegel (2010, §258, p. 231): “[...] Assim a união dos singulares no Estado torna-se um contrato, que com isso tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso e caprichoso, e disso se seguem as consequências ulteriores do mero entendimento, destruindo o divino sendo em si e para si e a sua autoridade e majestade absolutas”.

²⁰ Conforme Hegel (2010): “Que o fim do Estado é o interesse universal como tal, e nisso, enquanto sua substância, a conservação dos interesses particulares constitui 1. Sua efetividade abstrata ou sua substancialidade; mas ela é 2. sua necessidade enquanto ela se dirige nas diferenças conceituais da sua atividade eficaz, que, por aquela substancialidade, são igualmente determinações efetivas estáveis, poderes; 3. mas precisamente essa substancialidade é o espírito que se sabe e quer, enquanto atravessou a forma da cultura. Por isso o Estado sabe o que ele quer, e o sabe em sua universalidade, enquanto algo pensado; por causa disso, ele atua e age segundo fins conscientes, segundo princípios conhecidos e segundo leis que não são apenas em si, porém para a consciência; e igualmente, à medida que suas ações se vinculam com as circunstâncias e as relações presentes, ele atua e age segundo o conhecimento determinado das mesmas” (HEGEL, 2010, § 270 A, p. 241).

mundo: assim a ênfase posta na religião parece imprópria para elevar o interesse e a ocupação do Estado a um fim sério essencial, ou, de outra parte, tudo no regime do Estado parece passar por Coisa de arbítrio indiferente, de que a discussão apenas seja levada como se, no Estado, os fins das paixões, da violência ilícita etc. seriam o dominante ou que tal ênfase na religião queira em seguida valer somente para si reivindicar o determinar e o manejar do direito. Tal como seria considerado um escárnio se todo sentimento contra a tirania fosse recusado pelo fato de que o oprimido encontraria seu consolo na religião: assim igualmente é preciso não esquecer que a religião pode adotar uma forma que tem por consequência a mais dura das servidões sob as cadeias da superstição e da degradação do homem abaixo do anima (como entre os egípcios e os hindus, que veneram animais como seus seres superiores). (HEGEL, 2010, § 270, p. 242).

O que podemos apreender de tal citação encontra-se na afirmação de que a religião, no âmbito do Estado, e de suas relações, pode vir a causar certa instabilidade, desorganização e opressão. Como se vê inicialmente, a religião não é recomendada na situação da miséria pública, haja vista que não seria lícito a consolação e esperança no momento da miséria e perda. A religião, neste sentido, cumpre o papel de exigir um poder salvador, tomando para si o direito da razão da autoconsciência²¹. A relação entre religião e Estado encontra o seu apogeu na medida em que, na religião, busca-se uma verdade absoluta, recaindo na mais elevada disposição do espírito; e, no Estado, na medida em que se busca uma comprovação e obrigatoriedade supremas²². Por último, na concepção de Hegel, o Estado teria por objeto a vontade divina. No entanto, entenda-se por “vontade divina” a busca e a apreensão da verdade, na qual o “divino” estaria relacionado com a razão, isto é, na elevação do espírito no grau mais alto de seu próprio desenvolvimento.

Segundo Konzen (2014) às relações entre Estado e religião concorrem para a formação do espírito do povo [*Volksggeist*]. Além do mais, assim como a filosofia tem

²¹ Especificamente, a religião, “exige muito mais um poder salvador, que toma sobre si os direitos da razão e da autoconsciência” (HEGEL, 2010, p. 242).

²² Conforme Hegel (2010): “[...] Se, então, a religião constitui o fundamento que contém o elemento ético em geral e mais precisamente a natureza do Estado enquanto vontade divina, assim ao mesmo tempo é apenas fundamento o que ela é, e aqui é onde os dois se separam. O Estado é a vontade divina enquanto espírito presente, desdobrando-se em figura efetiva e organização de um mundo” (HEGEL, 2010, § 270 A, p. 243).

os seus objetos em comum com a religião (HEGEL, 1995, §573, p. 352), segundo Konzen (2014, p. 52), o Estado e a religião trabalham juntos para o conhecimento do princípio da verdade. Além do que, em Hegel, segundo Konzen (2014, p.40), o elemento vital é o princípio da liberdade. Este princípio, para Konzen, “deve encontrar-se no Estado, para constituí-lo e orientá-los” (KONZEN, 2014, p. 52). Sobretudo, assim como Hegel, Konzen nos alerta que deve haver a distinção entre a esfera estatal e a esfera religiosa. Tal diferença se expressa, por exemplo, na consciência da representação e do pensamento. Desta forma, a religião expressaria Deus ou Espírito Absoluto de forma representacional e sensitiva. Em particular, “[...] assim sendo, a religião, do ponto de vista da consciência, até apreende a verdade pela fé, mas não a suprassume ao nível do conceito” (KONZEN, 2014, p. 53). Ainda, segundo Konzen (2014):

Portanto, o Estado e a religião, em Hegel, tal como a filosofia e a religião, diferem na sua forma de apreender a verdade; isto é, na filosofia e no Estado na forma do conceito, enquanto na religião como fé, ou seja, um saber em uma outra consciência. A fé, como verdade apreendida, mas não de todo suprassumida, coloca sempre uma outra consciência frente à sua consciência. Enfim, trata-se da mesma distinção que perpassa a consciência religiosa e real unidade consigo mesma da consciência filosófica ou estatal. (KONZEN, 2014, p. 54).

O Estado, neste sentido, é o juiz das ações da Igreja, pois, “para Hegel, no Estado a doutrina é racional” (KONZEN, 2014, p. 54).

Considerações finais

Neste capítulo, *Estado e Religião, segundo Hegel: uma investigação entre a Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio e Filosofia do direito*, pautou-se por explicitar e relacionar, sucintamente, a relação entre os conceitos de religião e Estado. Por conseguinte, neste capítulo pautou-se por explicitar, explicar e compreender o que se entende por religião e Estado, por meio do pensamento do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Conclui-se, neste sentido, que o

Estado, enquanto efetivação ética da vontade substancial (HEGEL, 2010, §257, p. 229) sobrepõe-se à religião, no ímpeto de se constituir como racional e efetivo. Entretanto, a perspectiva religiosa de Hegel sempre se mostrou fecunda em seus escritos em geral; não é à toa, a religião sempre esteve presente como tema: no período de juventude com a *A Vida de Jesus*, até em seu pensamento mais maduro com a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Além do que, por religião entenda-se a apreensão de Deus ou Espírito Absoluto na *forma* da representação, intuição, pictórico etc.

Dito isto, expressar o pensamento hegeliano em tão poucas páginas torna-se uma tarefa árdua. Nesta toada, explicitou-se, portanto, delinear de forma propedêutica acerca das concepções de religião e Estado. Sendo assim, a filosofia hegeliana teria como finalidade, portanto, abarcar o todo e suas determinações. Sobremaneira, o pensamento de Hegel configurar-se-á como a busca racional e, com isso, especulativa, daquilo que se entende por real. Além do que, o pensamento de Hegel configura-se por ser o eterno suprassumir [*Aufhebung*] de si, do mundo e da totalidade.

Doravante, relacionar ambos os conceitos em duas obras, de fases de pensamento tão diferentes, corrobora-se na tentativa de entender a relação do papel da religião, entendida como verdade absoluta, e, do Estado, com as leis etc. Deste modo, percebeu-se, durante o desenvolvimento deste capítulo, que a religião impera no sentido de garantir o papel ético dos indivíduos, comportando-se de maneira efetiva no Estado. Por conseguinte, o Estado cumpre o papel de resguardar esta verdade absoluta, estando voltado para a elevação do espírito.

Logo, buscou-se, neste capítulo, explicitar a aproximação entre os conceitos de religião e Estado através do pensamento do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Dito isto, ao longo da exposição, tentou-se responder às seguintes questões, a saber: 1) "O que se entende por religião?"; e, 2) "O que se entende por Estado?", a fim de desmistificar, de maneira sucinta, as contradições que ambos os conceitos envolvem. Por último, sem o pensamento de Hegel, bem como, a de seus intérpretes, o presente capítulo não seria possível de ser imaginado e realizado.

Referências bibliográficas

Referências primárias: obras de Hegel

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830). Vol. I - A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830). Vol. III - A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Edições Unisinos, 2010.

Referências secundárias: comentadores

HONNETH, Axel. Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

KONZEN, Paulo Roberto. Contexto Histórico e Sistemático da Filosofia do Direito de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio**. São Leopoldo, RS: Edições Unisinos, 2010, p. 23-28.

_____. A Relação entre Estado e Religião em Hegel. **Revista Dialectus**, Ceará, v.4, n.4, p.39-62, 2014.

NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. A perspectiva Político-Teológica do Jovem Hegel. **Temas e Matizes**, Paraná, v.1, n.9, p. 105-110, 2006.

ROSENFELD, Denis. Apresentação da tradução e da atualidade da Filosofia do Direito de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio**. São Leopoldo, RS: Edições Unisinos, 2010, p. 5-22.

TASSINARI, Ricardo Pereira. Deus na Filosofia Hegeliana. **Filosofia e Atualidades: Problemas, Métodos e Linguagem**, Lisboa, CFDUL, p. 331-340, 2015.

TAYLOR, Charles. Hegel: Sistema, Método e Estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

15. Direito internacional e a igualdade entre os Estados: De Hegel a Rui Barbosa



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-15>

André Luiz Valim Vieira¹

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo o estudo do princípio da igualdade entre os Estados enquanto postulado e norma de Direito Internacional. Como objetivo específico procuraremos demonstrar a aproximação entre o pensamento de Hegel e de Rui Barbosa quanto ao tema da isonomia entre as nações no cenário internacional. Para isso utilizamos dos métodos analítico e dialético, mediante uma pesquisa documental e bibliográfica. Na obra *Princípios de Filosofia do Direito*, publicada em 1820, Hegel propõe algumas reflexões sobre o direito internacional e a relação entre os Estados, propugnando pela preservação da soberania, autonomia de vontade e igualdade entre as nações. Menos de um século depois, quando da realização da Segunda Conferência de Paz, em Haia no ano de 1907, o mesmo princípio de igualdade entre os Estados proposto pelo brasileiro Rui Barbosa, possibilitando assim seu reconhecimento como norma imperativa de direito internacional e fundamento para a construção e existência do direito internacional e das relações internacionais até o momento contemporâneo. Pretendemos assim, demonstrar a proximidade de pensamentos entre Hegel e Rui Barbosa e como ambos contribuíram para os fundamentos da sociedade internacional.

Palavras-chave: igualdade entre Estados; isonomia; sociedade internacional; Hegel; Rui Barbosa.

"É preciso correr muito para ficar no mesmo lugar. Se você quer chegar a outro lugar, corra duas vezes mais" (Lewis Carroll).

Introdução

Em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito* Hegel trata, nos §§ 330 e seguintes, dos temas de Direito Internacional. Segundo o pensamento jusfilosófico hegeliano o direito internacional resulta das relações entre Estados independentes e

¹ Advogado. Bacharel e Mestre em Direito pela UNESP – Universidade Estadual Paulista (Franca). Doutor em Ciências Sociais (Relações Internacionais e Desenvolvimento) pela UNESP – Universidade Estadual Paulista (Marília). Pós-doutorando em Direito Internacional Público pela UNESP – Universidade Estadual Paulista (Franca). E-mail: alv.vieira@unesp.br

como tal, soberano e autônomo, em relação aos outros Estados. O dever de respeito de um Estado para com outro enquanto mecanismo de reconhecimento recíproco contratualmente estabelecido, na realidade daquilo que se reconhece na atualidade como os tratados internacionais, permite a existência da realidade das suas recíprocas relações.

Para Hegel os Estados, em sua situação recíproca de independência, são como vontades particulares, porque a validade dos tratados assenta nessas vontades das nações. Inicialmente, as relações e os diálogos entre Estados quando não possibilitavam um acordo comum se sobressaía a guerra como um meio de resolução de contendas. Todavia, no âmbito do Direito Internacional as duas primeiras conferências mundiais de paz realizadas em Haia, na Holanda, respectivamente, em 1899 e 1907, propõem-se na abolição da guerra nas relações internacionais e como meio de solução de conflitos e controvérsias.

Em igual medida, posteriormente, a participação do Brasil na segunda Conferência de Paz, representado por Rui Barbosa, mostrou-se fundamental para o aceite, como norma internacional inderrogável e imutável, da igualdade entre as nações a partir de proposta do jurista brasileiro. Percebemos com isso a aproximação entre os pensamentos de Hegel e de Rui Barbosa, separados por algumas décadas e pela distância entre suas nações de origem, todavia, próximas quanto à sistematização lógico-racional da igualdade entre os Estados soberanos no Direito Internacional e quando das relações entre si na sociedade internacional.

Hegel e o Direito Internacional

O pensamento e a contribuição filosófica de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) para as ciências e para o conhecimento humano é incomensurável. Sua vida e sua obra, seu modo de refletir e suas proposições são bases para toda uma construção da sociedade moderna e para o mundo até os dias contemporâneos. Se o próprio Hegel afirmara que a filosofia anterior a ele se dividiria em filosofia grega e filosofia germânica (HEGEL, 1991); não é exagero, contudo, afirmar-se da divisão do pensamento filosófico e jurídico entre antes e depois do legado de Hegel.

Entre toda uma profusão de obras e de publicações, cujas contribuições filosóficas reverberam os dias atuais na construção do pensamento racional, nosso objetivo é identificar os postulados de Hegel atinentes ao Direito Internacional e cuja expressão na sua filosofia do direito – mesmo duzentos anos depois – encontram-se hoje como sendo os fundamentos do pensamento moderno. Mais especificamente, o quanto as tratativas teóricas e princípios propostas por Hegel são reflexos da construção da base das relações internacionais entre as Nações, principalmente sob o primado da igualdade entre todos os países e todas as nações.

Logicamente, em uma obra tão grande e tão complexa – e ainda atual – como os princípios da filosofia do direito de Hegel precisamos realizar um recorte mais específico e metodologicamente se apresenta como mais plausível considerando as propostas e objetivos: identificar o fundamento da igualdade entre os Estados no Direito Internacional com primeira referência em Hegel e sua continuidade, posteriormente, com Rui Barbosa, onde houve a sistematização e o reconhecimento na sociedade internacional deste postulado, cujo precursor fora o filósofo germânico. Evidentemente, em uma obra tão vasta e tão profunda como a própria filosofia do direito de Hegel sua compreensão envolve um pensar sobre as proposições e tomar em conta todo o contexto das demais obras e das linhas de pensamento hegeliano. Até porque:

A linguagem e as pré-condições sistemáticas inibem uma compreensão fácil. O esforço que se faz para entender um texto de Hegel invariavelmente deixa o leitor com a impressão de estar diante de um enigma, pois mesmo aí o sentido do todo está presente e se faz notar e exige a compreensão com o alcance desse mesmo todo. (NOVELLI, 2021, p. 145)

Enquanto o direito interno tem o seu nascimento a partir do Estado e das fontes locais de poder de controle da organização social, o direito internacional tem a sua sistematização a partir das relações e das negociações entre as nações e Estados a partir de sua soberania. Sobre isso a proposição (§330) de Hegel afirma: “O direito internacional resulta das relações entre Estados independentes. O seu

conteúdo em si e para si tem a forma do dever ser porque a sua realização depende de vontades soberanas diferentes."

Sob o contexto e o momento histórico ao qual pertencem esta afirmação, revela como a construção das normas internacionais são erigidas a partir das formulações normativas de condutas e práticas pelos Estados no jogo mundial, ou seja, para além dos limites da soberania e perante um espaço não necessariamente sob o domínio de algum daqueles. O elemento vontade na formação do direito internacional como previsto na teoria subjetivista era a tônica que regia as relações: Para os defensores das doutrinas subjetivistas, a obrigatoriedade do direito internacional decorre do "[...] cruzamento das subjetividades dos próprios Estados – mais simplesmente, da vontade dos estados" (ACCIOLY, 2019, p. 103).

Em outro excerto, logo em seguida, Hegel coloca a racionalidade como critério de valoração e legitimação da atuação dos Estado, assim como dos sujeitos. Quanto aos Estados, então, o elemento da soberania como poder autônomo e incondicionado, isto é, perante o qual não podem as demais nações impor restrições ou limitações, faz com que se possibilite as relações internacionais entre os Estados mediante seu reconhecimento e respeitos mútuos.

Enquanto Estado, o povo e o Espírito em sua racionalidade substancial e em sua realidade imediata. E, pois, o poder absoluto sobre a terra. Em relação aos outros Estados, o Estado e, por conseguinte, soberanamente autônomo. Existir como tal para um outro Estado, isto é, ser reconhecido por ele, e a sua primeira e absoluta legitimação. Ao mesmo tempo, porém, esta legitimação é formal, e em reclamar o reconhecimento de um Estado, só porque se é um Estado, há algo de abstrato. Do seu conteúdo, da sua constituição e da sua situação e que depende que seja verdadeiramente um Estado que existe em si e para si, e o reconhecimento que implica a identidade dos dois Estados assenta também na opinião e na vontade do outro. (HEGEL, §331)

Um Estado existiria em si e para si e enquanto tal o reconhecimento dos outros aliada à soberania possibilitam a atuação no cenário internacional com os demais, mediante seu interesse e conveniência: o elemento volitivo ou do consentimento.

Outra questão a demonstrar a contribuição de Hegel para o direito internacional está no §333 de sua obra, quando identifica que na relação entre os Estados há de ser aplicado o direito das gentes ou *jus gentium*, o conjunto de normas de e preceitos das relações internacionais que somente depois, foi chamado de direito internacional. Sendo as normas das relações entre os Estados preceitos de dever-ser, normas prescritivas de comportamentos ou de condutas que procuram equilibrar a soberania e a vontade, instituindo a regra de vinculação ou de obrigatoriedade nos tratados os quais foram aceitos.

O fundamento do direito dos povos como direito universal que entre os Estados e valido em si e para si e que e diferente o conteúdo particular dos contratos reside no dever de se respeitar os contratos, pois neles se fundam as obrigações dos Estados uns para com os outros. Como, porém, a relação entre eles tem por princípio a sua soberania, daí resulta que se encontram uns perante os outros num estado de natureza e os seus direitos não consistem numa vontade universal constituída num poder que lhes e superior, mas obtém a realidade das suas reciprocas relações na sua vontade particular. Esta condição geral mante-se no estado de dever-ser e o que realmente se passa e uma sucessão de situações conformes a tais tratados e de abolições desses tratados. (333)

Assim como os sujeitos racionais que tem suas relações no universo particular e na esfera privada, os Estados os têm nas relações entre si seguindo uma ordem moral e tendo por pressuposto suas independências. Sujeitam-se àquilo que lhes convêm segundo sua vontade. Até as relações e o direito internacional entre os Estados se encontram sujeitos ao espírito de seu tempo (*Zeitgeist*) ou o princípio do espírito de cada povo. Nas palavras de Hegel:

Nas relações entre si, os Estados comportam-se como particulares. Tem elas, por conseguinte, aquilo que há de mais mutável na particularidade, nas paixões, interesses, finalidades, talentos, virtudes, violências, injustiças e vícios, mas elevado a mais alta potência que possa assumir. Trata-se de um jogo em que o próprio organismo moral, a independência do Estado está exposta ao acaso. Os princípios do espírito de cada povo ficam essencialmente limitados a causa

da particularidade em que possuem a sua objetiva realidade e a consciência de si enquanto indivíduos existentes. Por isso os seus destinos, os seus atos nas reciprocas relações constituem a manifestação fenomênica da dialética destes espíritos enquanto finitos. E em tal dialética que se produz o espírito universal, o espírito do mundo enquanto ilimitado, e ele que exerce, ao mesmo tempo, sobre esses espíritos o seu direito (que é o direito supremo) na história do mundo como tribunal do mundo. (HEGEL, 2017, §340)

A atualidade do pensamento de Hegel parece notável quando olhamos do presente ao passado. Muito daquilo que foi formulado pelo pensador se apresenta existente na realidade da atualidade. A formulação de um tribunal internacional como proposto no excerto acima representou um dos fundamentos apresentados por Rui Barbosa nos diálogos para a construção de uma sociedade internacional de nações. Percebe-se que tanto a proposta de um tribunal internacional quanto ao princípio da igualdade entre Estados formulados e desenvolvidas por Hegel tomam forma e existência no início do século XX, perante a sociedade internacional, a partir do esforço e dos argumentos dialógicos propostos por Rui Barbosa.

Rui Barbosa e a Conferência de Paz

Em 15 de junho de 1907, estiveram reunidos em Haia, na Holanda, diversas nações e seus representantes plenipotenciários realizaram a Segunda Conferência de Paz cujo objetivo era o de o estabelecimento de regras pacíficas dos conflitos internacionais. Naquele evento representando os Estados Unidos do Brasil esteve como delegado Rui Barbosa, embaixador extraordinário e plenipotenciário. No mesmo local, anteriormente em 1899 havia sido realizada a Primeira Conferência. Esta, hoje reconhecida como uma conferência de paz teve, entretanto, seu convite e iniciativa tendo por desiderato o estabelecimento de regramentos internacionais relativos à guerra. Tanto que em razão disso, os resultados da primeira conferência foram resultados de severas críticas: o que motivou menos de dez depois, o convite e a iniciativa de um novo encontro por iniciativa da Federação da Rússia.

A Conferência de Haia realizada em 1899 é considerada a primeira conferência mundial para tratar do tema da paz e das guerras entre as nações. Embora nas décadas anteriores tenha havido o estabelecimento de diversos acordos internacionais e bilaterais sobre o tema como: a Declaração de Paris, de 16 de abril de 1856; o Código Lieber, de 24 de abril de 1863, que consistiu em instruções gerais para o governo dos exércitos dos Estados Unidos no campo de batalha; e, a Declaração de São Petersburgo, de 29 de novembro de 1868; somente com a conferência realizada em Haia que se pode falar em uma iniciativa internacional multilateral para a construção do direito à paz. A segunda Conferência da Paz, igualmente realizada em Haia, no limiar do século XX trouxe à luz no cenário internacional – menos de dez anos depois da primeira conferência – a discussão e busca por consensos quanto aos problemas da guerra e de como seria possível o estabelecimento de medidas de paz.

Da Conferência de Haia realizada em 1899 – depois de meses de trabalho tantos nas etapas preparatórias (trabalhos preparatórios) envolvendo correspondências, relatórios e declarações; quanto nas etapas de realização da conferência e resultados desse evento diplomático – temos a consolidação de diversos documentos que representam as discussões, ideias, propósitos e o consenso quanto ao entendimento do direito à paz: limites ao direito de guerra. Inicialmente, perante a primeira conferência a ideia de paz estava diretamente atrelada à previsão de regras, limites e normativas sobre o direito de guerra. Entre inúmeras resoluções e declarações podemos citar: a *Hague I: Pacific Settlement of International Disputes*, de 29 de julho de 1899, e seus 61 (sessenta e um) artigos; até a Ata Final da Conferência de Paz de Haia.

Apesar do pioneirismo da Primeira Conferência, ainda no século XIX, como uma tentativa de proclamação da paz e de limites aos esforços de guerra, da força e da violência, este encontro não alcançou propostas factíveis e reais, as quais pudessem ser colocadas em prática. Por essa razão, uma segunda conferência – essa sim mais exitosa em suas propostas, negociações e deliberações – conseguiu fixar parâmetros seguros e razoáveis para as relações entre as nações. Essas balizas, contudo, foram pouco a pouco sendo esquecidas com a realização da Primeira Grande Guerra.

Em 1918, cinco potências declararam, em Aix-la-Chapelle, que não se afastariam jamais, nem nas suas relações recíprocas nem nas que tivessem outros Estados, da observação mais restrita dos princípios dos *direitos das gentes*; que as Conferências da Paz, reunidas em Haya, importam numa afirmação semelhante, não mais feita apenas por cinco potências, mas por todos os países cultos, não mais obrigando as nações da Europa, somente, porém a Estados do antigo e do novo continente (...). (BEVILAQUA, 1939, p. 19)

Ainda com a Grande Guerra (1914-1918), resta indiscutível que a Segunda Conferência de Paz, em 1907, foi um marco para a construção dos fundamentos do direito internacional e da diplomacia dos Estados no século XX. Como resultado da segunda Conferência de Paz de Haia, realizada em 18 de outubro de 1907, temos o estabelecimento de 13 (treze) documentos, Haia de I a XIII, onde se preveem diversas normativas sobre solução pacífica de disputas internacionais, abertura de hostilidades, direitos e deveres de poderes neutros em caso de guerra na terra e no mar, entre outras.

Para a Segunda Conferência, no ano de 1907, o Brasil nomeou como seu representante extraordinário e plenipotenciário o jurista Rui Barbosa, naquela época com cinquenta e sete anos, para participação e discussão dos interesses e expectativas brasileiras. A participação e o destaque de Rui Barbosa foi tanta que lhe fora outorgado o cognome de “Água de Haia”, outorgado pelo Barão do Rio Branco à época o Ministro das Relações Exteriores brasileiro, pelo destaque e brilhantismo participação do jurista baiano. Entre as inúmeras reuniões e trabalhos preparatórios, propostas e regras, destaca-se a iniciativa da tese da igualdade entre Estados no cenário internacional.

O princípio da isonomia, embora tenha encontrado resistência de algumas outras nações (como o próprio Estados Unidos da América) foi aceito e reconhecido pela maioria dos países presentes à conferência. Surgia assim um dos fundamentos modernos do direito internacional: a igualdade jurídica entre os Estados. Afinal:

Na II Conferência de Paz da Haia de 1907, Rui Barbosa defendeu a tese da igualdade jurídica entre os Estados, com êxito inquestionável. O jurista baiano

consagrou-se como a personalidade mais influente da conferência e é possível afirmar que, sem ele, seria outra a face da sociedade internacional nos cinquenta anos subsequentes. (BORGES, 2016, p. 424)

O patrocínio e a defesa de Rui Barbosa, na Segunda Conferência de Paz, do princípio da igualdade entre os Estados se notabilizou em duas vertentes: primeiro, no reconhecimento da igualdade como um princípio regente do direito internacional; e, em segundo, na desqualificação da guerra e do uso da força e da violência como ferramentas cotidianas da diplomacia e das negociações internacionais. O postulado da igualdade proposto pelo jurista brasileiro encontrou ressonância e aceitação no sistema internacional e constitui um dos fundamentos da própria fundamentação das relações diplomáticas e da existência das organizações internacionais nos anos seguintes. Isso sem contar na proposição de um tribunal internacional, tema que não constitui objeto de nossas reflexões mais aprofundadas neste trabalho, porém, que merecem reflexão e apreciação futuras.

Por essas e outras que:

No início do século XX, o Brasil se notabilizou no cenário internacional pela defesa intransigente de dois princípios de Direito Internacional: a igualdade jurídica dos Estados e o primado do Direito sobre a força..(...) Ambos são associados à figura de Rui Barbosa e à sua participação na II Conferência de Paz da Haia de 1907. (BORGES, 2016, p. 426-427).

Sem a participação de Rui Barbosa e sua defesa intransigente da igualdade entre os Estados no cenário internacional a realidade do mundo hoje seria completamente diferente. Sem a formulação teórica e filosófica de Hegel em sua obra, da tese da isonomia entre as nações, talvez a própria proposta nas convenções internacionais não existiria por ausência de fundamentos racionais e lógicos. Logo, não se pode pensar que ambas as propostas – tanto a de Hegel como a de Rui Barbosa – constituem fatos históricos isolados ou estanques; senão, como convergências teóricas e conceituais que encontram reconhecimento em si mesmas e entre si. Podemos, então, conceber pela própria circunstância e pela ordem das

coisas em Rui Barbosa como leitor e divulgador das hipóteses hegelianas sobre o direito internacional.

Igualdade entre Estados: Contribuições de Hegel e Rui Barbosa

Se a soberania é elemento reinante e pêndulo equilibrador da relação entre os Estados no cenário internacional na medida em que as concordâncias e submissões a regras e condições são firmadas mediante outorga e reconhecimento sem, contudo, abdicação de seu caráter soberano e independente. Se em igual medida, um Estado soberano e autônomo trava relações ou negociações com outros o reconhecimento recíproco de seus limites e poderes encontra ressonância no outro, em paridade de condições, proposições e propósitos.

A regra do direito internacional ou do direito das gentes de isonomia entre as nações e todos os Estados em suas relações, diálogos e negociações é – no limiar do século XX – uma realidade tornada factível a partir das fundamentações teóricas propostas por Hegel um século antes. Até o encontro promovido pela Segunda Conferência de Paz a guerra e o poderio militar ou econômico de um Estado valia como instrumentos de imposição de vontades na ordem internacional. Tanto que subjazia no imaginário das nações a máxima da guerra como a continuidade da diplomacia por outros meios (CLAUSEWITZ, 1996, p. 27). No jogo político internacional, não havendo consenso, prevaleceria a vontade da nação mais forte, com melhores condições bélicas ou econômicas: seja por consentimento da outra parte ou pela utilização da guerra como força de condicionamento.

O reconhecimento da igualdade entre os Estados como uma circunstância jurídica, independente das igualdades de condições fáticas, representa uma relevante conquista do início do século XX cujas bases estruturais e filosóficas tem em Hegel um contributo incomensurável. Se algumas poucas décadas anteriores não se concebia uma igualdade entre as nações no xadrez internacional senão como um critério de medição de forças militares e bélicas, após a Segunda Conferência de Paz, em Haia, em 1907 – e pelos tempos seguintes até os dias atuais – não se concebe mais o direito internacional sem o postulado da isonomia entre os Estados como paradigma das relações internacionais.

No início do século XX a solidariedade entre as nações aliada à vontade representavam o motivo e razão da existência de tratados e de relações entre nações soberanas:

Partindo da ideia da sociedade dos Estados, dá-se por fundamento o direito público internacional, não a soberania, princípio de direito interno, mas a solidariedade, fenômeno social de alta relevância, pelo qual devemos entender: a consciência de que as nações cultas tem interesses comuns, que transbordam de suas fronteiras, e para a satisfação dos quais necessitam umas do concurso das outras; e, ainda, a consciência de que a ofensa desses interesses se reflete sobre todas elas, de onde a necessidade de garanti-los por um acordo comum (BEVILAQUA, 1939, p. 11).

Esse reconhecimento da igualdade entre os Estados é destacado ainda pelo jurista pernambucano, Clóvis Bevilacqua, um dos maiores juristas nacionais – que por mais de vinte e oito anos – foi consultor e assessor do Ministério das Relações Exteriores, ao proclamar:

Não se compreende a sociedade dos Estados governada por princípios do direito, sem tomar-se por ponto de apoio a igualdade dos Estados, na esfera de sua ação. A livre atividade de cada um deles deve ser limitada por um princípio, por uma regra, a fim de que possa permitir a atividade dos outros. Que princípio será esse? Se disserdes que é o direito, que é a justiça, tereis implicitamente te admitido a igualdade do Estado; se, ao contrário, recusardes esta igualdade, não tendes como fechar a porta ao princípio da prepotência. (BEVILAQUA, 1939, p. 76)

O princípio da igualdade no direito internacional pressupõe, portanto, a vedação aos Estados de submeter outro à sua exclusiva autoridade (MAZUOLLI, 2019, p. 745). Se na perspectiva direito internacional e das relações interestatais, cuja mentalidade moderna pressupõe o diálogo e a diplomacia, com a abolição da guerra e do uso da força, tendo por consideração todos as nações como detentoras de iguais direitos e obrigações para com os demais a partir de sua soberania tal

afirmação, apenas escrita de modo diverso, denota-se da interpretação dos parágrafos 331 e 333 da obra hegeliana.

O princípio da igualdade entre os Estados, se no início do século XX representava uma proposta teórica cuja aceitação a tornou uma norma de direito costumeiro ou mesmo uma cláusula de *jus cogens*, posteriormente, com a Carta das Nações Unidas de 1945, tornou-se um preceito expresso em convenção internacional (art. 2º, § 1º): "A Organização é baseada no princípio da igualdade soberana de todos os seus membros".

Conceber nos dias atuais uma sociedade entre as nações sem, contudo, uma igualdade entre os Estados embora possa causar estranheza, sem dúvida, tal proposta representou significativo avanço na concepção da solidariedade e da responsabilidade coletiva dos países possibilitando conquistas econômicas, sociais, comerciais, tecnológicas e políticas. Se no pretérito o critério da força, do poder, da guerra e da submissão eram os critérios definidores das potências e vontades de cada nação; com o a regra pressuposta da paridade que se mostrou possível alcançar o patamar de uma "[...] sociedade internacional descentralizada, constituída sobre o princípio da *igualdade* entre seus membros e dependente da coordenação de seus esforços" (REZEK, 2018, p. 123).

O reconhecimento da igualdade entre Estados, pelos próprios Estados e seus representantes, encontra um importante marco teórico com a Segunda Conferência de Paz e a proposta do plenipotenciário brasileiro, Rui Barbosa, quando nos grupos de discussão e nos diálogos empreendidos no evento, propôs a criação de um tribunal internacional cujas regras de designação, reconhecimento e nomeação fossem semelhantes entre todas as nações. Isso porque, diante do cenário da sociedade internacional, cada Estado teria igual direitos e obrigações para com os demais e para com a própria organização entre si. Percebemos, então, na proposta brasileira os fundamentos e mesmos argumentos vertidos por Hegel quando da proposta no §§ 330, 331 e 333 nos princípios de filosofia do direito.

A participação e a proposta de Rui Barbosa encontram, portanto, ressonância e reflexo dos fundamentos hegelianos. Sua construção enquanto proposta normativa internacional constitui um dos suportes de existência do próprio direito internacional e das práticas modernas das relações internacionais.

A precedência da proposta de Rui Barbosa, hoje reconhecida e admirada mundialmente, sem dúvida encontra em Hegel uma de suas pilastras. Até por que o jurista brasileiro, leitor e fluente em alemão, mostrara-se notável orador e conhecedor dos mais renomados e conhecidos autores da filosofia.

A tese da igualdade jurídica dos Estados é bastante conhecida e remonta a quase todos os pais fundadores do Direito Internacional. Mas é possível afirmar sem medo que, até 1907, circulava uma versão mais branda e bem anódina desse princípio. (...) Os países eram considerados iguais apenas porque eram soberanos; tratava-se de uma igualdade na soberania, uma mera igualdade de vinculação que os Estados teriam *a priori* de se engajarem em acordos internacionais: a igualdade se referia à capacidade dos Estados antes de ingressarem num compromisso internacional, mas nada influenciaria sobre o resultado mesmo desse compromisso, que poderia ser manifestamente desigual. . (BORGES, 2016, p. 427).

Quando da realização da conferência de paz de Haia de 1907, o próprio jurisconsulto brasileiro afirmara em seu discurso que:

Por certo que entre os Estados, como entre os indivíduos, diversidades há de cultura, probidade, riqueza e força. Mas disso derivará, com efeito, alguma diferença no que lhes entende com os direitos essenciais? Os direitos civis são idênticos para todos os homens. Os direitos políticos são os mesmos para todos os cidadãos. Na eleição desse augusto parlamento soberano da Grã- Bretanha Lord Kelvin ou Mr. John Morley não dispõe de outro sufrágio que o mesmo do operário embrutecido pelo trabalho e pela miséria. Acaso, entretanto, a capacidade intelectual e moral desse mecânico, aviltado pelo sofrer e labutar, emparelhará com a do sábio, ou com a do estadista? Pois bem; a soberania é o direito elementar por excelência dos Estados constituídos e independentes. Ora soberania importa igualdade, quer em abstrato, quer na prática, a soberania é absoluta: não admite graus. Mas a distribuição do direito é um dos ramos da soberania. Logo a ter de existir entre os Estados nesse órgão todos os Estados hão de ter uma representação equivalente um órgão comum de justiça, necessariamente. (STEAD; BARBOSA, 1912, p. 105)

A existência do mundo globalizado e altamente tecnológico do século XXI – com o fluxo constante de pessoas, informações, economias e propriedades – impescinde de segurança das relações jurídicas e sociais entre as nações. A própria relação entre os Estados nacionais suporta uma zona de existência e interdependência com respeito a regras e preceitos de ordem internacional: o principal deles é, sem dúvida, da igualdade entre todos os Estados na sociedade internacional.

A igualdade entre os Estados, enquanto fundamento das relações diplomáticas e da regência do direito internacional, fortalece-se como preceito indispensável com as proposições filosóficas de Hegel aliada ao trabalho de Rui Barbosa e sua defesa desse preceito: sem os quais não teríamos o mundo que hoje reconhecemos com suas conquistas e avanços.

Bibliografia

ACCIOLY, Hildebrando; SILVA, G. E. do Nascimento; CASELLA, Paulo Borba. Manual de Direito Internacional Público. 24 ed. São Paulo: Saraiva, 2019.

AFONSO, Henrique Weil. Passado, presente e contexto à luz da historiografia do Direito Internacional. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 07, n. 04, 2016, p. 169-199.

BARBOSA, Rui. Os Conceitos Modernos do Direito Internacional. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1983.

BEVILAQUA, Clovis. Direito Público Internacional. Tomo I: A synthese dos princípios e a contribuição do Brasil. 02 ed. Rio de Janeiro: Livraria Editora Freitas Bastos, 1939.

CLAUSEWITZ, Carl von. Da guerra. Tradução: Maria Teresa Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HEGEL. G.W.F. Filosofia do Direito. Trad. de Paulo Meneses. São Leopoldo: Loyola, 2010.

HEGEL. G.W.F. Princípios da Filosofia do Direito. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL. G.W.F. Introdução à História da Filosofia. Vol. I. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

HUDSON, Manley Ottmer. The First Conference for the Codification of International Law. *American Journal of International Law*. Cambridge, v. 24, n. 03, jul. 1930, p. 447-466.

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. Clóvis Beviláqua e a justiça internacional: entre o sim e o não a Rui Barbosa. *Revista de Direito Internacional*, Brasília, v. 13, n. 2, 2016, p. 423-442.

NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. Da Filosofia do Direito ao Direito da Filosofia. In: BAVARESCO, Agemir *et al.* Razão & Efetividade: 200 anos da *Filosofia do Direito* de Hegel. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

REZEK, José Francisco. *Direito Internacional Público: curso elementar*. 18 ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

STEAD, William; BARBOSA, Rui. *O Brasil em Haya*. Belém: Livraria Bittencourt, 1912

16. As configurações da vontade na Introdução dos Princípios da filosofia do direito, de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-16>

Fabrcio Rodrigues Pizelli¹

Marcelo Marconato Magalhães²

Resumo

Objetiva-se, nesse artigo, expor as diferentes figuras do conceito de *vontade*, presentes na Introdução dos *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel. Desse modo, iniciaremos com a *vontade formal*, a qual é caracterizada pela pura indeterminação da reflexão dentro de si (§5-8); a *vontade imediata* ou *natural*, livre em si, de modo que as determinações da diferença aparecem na vontade como um conteúdo de forma imediata (§11-12). Com efeito, há a *vontade finita* que se estabelece ao mesmo tempo do *eu infinito*, que se encontra acima dos conteúdos, pois mesmo ligado aos conteúdos determinados, configura-se como formalmente infinita (§14). Por último, encontra-se a *vontade infinita* ou *universal* (§22), constituída em si e para si, uma vez que seu objeto é ela mesma. Portanto, a *vontade infinita* ou *universal* suprassume as demais vontades em uma relação do determinado e indeterminado, do objetivo e subjetivo, em uma verdadeira infinitude do singular e universal.

Palavras-chave: Vontade Infinita, Universal Concreto, Direito

1. Vontade formal ou reflexiva

De acordo com Hegel, a vontade, em um primeiro momento, contém o elemento da *pura indeterminação* ou da pura reflexão do eu em si mesma (HEGEL, 2021, p. 41). Nesse momento, a vontade possui suas limitações dissolvidas, de modo que todo o conteúdo estabelecido carrega uma *infinitude indelimitada*, isto é uma abstração absoluta em sua própria constituição (HEGEL, 2021, p. 41). Com efeito, salienta-se que essa figura da vontade, enquanto reflexiva formal, apenas pode ser atribuída aos seres humanos, pois, de acordo com o adendo do §5: “No elemento da vontade reside que eu possa me libertar de tudo, abandonar todas as finalidades,

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: fabriciorieno@hotmail.com.

² Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). E-mail: marconato.marcelo@gmail.com

abstrair de tudo. Somente o ser humano pode abandonar tudo; também a sua vida: ele pode cometer um suicídio; o animal não o pode." (HEGEL, 2021, p. 42). Uma vez que o ser humano pode ser compreendido como o *puro pensamento de si mesmo*, conseqüentemente pode-se compreender o ser humano como capaz de excluir a particularidade e determinidade, de modo a participar do universal.

Essa figura da vontade reflexiva ou formal, de acordo com Hegel, aparece de maneira mais concreta no fanatismo ativo da vida política e religiosa. Neste aspecto, menciona-se o exemplo da Revolução Francesa, como uma manifestação do fanatismo político e a sua relação com a vontade reflexiva, pois no tempo da Revolução Francesa, "[...] toda a diferença de talento, de autoridade, deveria ser supressumida. Esse tempo foi de um tremor, um terremoto, uma intolerância contra todo particular." (HEGEL, 2021, p. 42). Isso ocorre porque o fanatismo requer um abstrato e a vontade formal não dispõem de delimitações, em um primeiro momento, para se determinar. Em outras palavras, ao surgir as diferenças, o fanatismo considera-se contrário ao seu aspecto indeterminado. Ademais, no final do adendo ao §5, explica-se: "Por isso também o povo, na revolução, destrói novamente as instituições que ele mesmo tinha feito porque toda instituição é contrária à a autoconsciência abstrata da igualdade." (HEGEL, 2021, p. 42).

No entanto, é importante salientar que o indeterminado e imediato é uma das primeiras definições do ser e suas definições são em si e por isso abstratas. É por isso que o fanatismo se assenta na vontade reflexiva, pois no início do processo de pensar, não há outra coisa além do pensamento em sua *carência-de-determinação* e alteridade precisa se assentar para se supressumir (HEGEL, 2012, p. 176). Visto isso, quando essa indeterminação da vontade que se pode observar no concreto as manifestações de fanatismo: "[...] torna-se no domínio político como no domínio religioso o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem, assim como se torna a aniquilação de toda organização [...]" (HEGEL, 2021, p. 41). Além disso, no adendo ao §5 menciona-se uma "liberdade negativa" intrínseca à vontade reflexiva, a qual se manifesta por meio da indeterminidade da vontade, mas que também apresenta uma determinação em-si, por isso não se pode considerá-la: "Essa liberdade negativa ou essa liberdade do entendimento é unilateral, mas esse unilateral sempre contém uma determinação

essencial em si: por isso ele não é de se jogar fora [...]." (HEGEL, 2021, p. 42). Se recorrermos à *Enciclopédia*, no §87 encontramos que o puro ser é pura abstração e, por conseguinte, *absolutamente negativo*, pois é tomado de modo imediato. Desse modo, a vontade reflexiva encontrada nas manifestações de fanatismo político e religioso também pode ser relacionada à *liberdade* a qual o adendo faz menção.

Outro aspecto da vontade reflexiva, é a passagem do indeterminado, ausente de diferença, rumo à diferenciação, determinando-se ao pôr um conteúdo e objeto (HEGEL, 2021, p. 42). Como já ressaltamos, a vontade reflexiva quer colocar o seu diferente e elevá-lo ao momento seguinte. Desse modo, o *eu* presente nessa figura da vontade, antes ensimesmado em uma fórmula "Eu=Eu", agora vê-se entrar nas características do *ser-aí*, possibilitando "[...] o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do eu." (HEGEL, 2021, p. 43, grifo do autor). A respeito da determinação e o *ser-aí*, Hegel atesta: "O *ser-aí* é o ser com uma *determinidade*, que é como determinidade imediata ou essente, é a *qualidade*." (HEGEL, 2012, p. 186, grifo do autor). Por conseguinte, no primeiro momento da vontade reflexiva, não se aborda a verdadeira infinitude, tampouco a universalidade concreta, isto é, o conceito. Quando se avança para o segundo momento, encontra-se o determinado unilateral (HEGEL, 2021, p. 43).

No adendo ao §6, afirma-se: "O eu passa aqui da indeterminidade destituída de diferença à diferenciação, para o pôr de uma determinidade como de um conteúdo objetivo." (HEGEL, 2021, p. 43). Trata-se de uma vontade que se dirige rumo ao universal abstrato e, em última análise, a vontade reflexiva ou formal, ao ficar fechada em si, é desprovida de conteúdo, não quer nada "[...] e por isso não é nenhuma vontade." (HEGEL, 2021, p. 43). Desse modo, é importante ressaltar que a indeterminidade da vontade se versa sobre uma negação contra o determinado, em oposição à finitude. "O eu é essa solidão e absoluta negação. A vontade indeterminada é, portanto, igualmente unilateral como aquela que simplesmente permanece na determinidade." (HEGEL, 2021, p. 44).

Portanto, como afirma Hegel no §7, a vontade é a unidade de dois momentos: 1) a particularização refletida dentro de si, isto é, singularidade; 2) a autodeterminação do eu em se colocar em algo como negativo de si mesmo, isto é, determinidade. (HEGEL, 2021, p. 44). Entretanto, esses dois momentos são

abstrações, pois “o concreto e verdadeiro [...] é a universalidade que tem por oposto o particular, mas o particular que é tomado igual ao universal pela sua reflexão dentro de si.” (HEGEL, 2021, p. 44).

Além disso, de acordo com Hegel, o aspecto mais determinado da particularização estabelece a diferença das formas da vontade, uma vez que a *determinação* e *particularização* compõem o segundo elemento presente na vontade reflexiva. Ademais, no processo de particularização também há algumas diferenças que dizem respeito a suprassunção dos momentos (objetivo, subjetivo e especulativo), os quais a vontade se manifesta através de suas diferentes figuras. Desse modo, “[...] a vontade *formal* enquanto autoconsciência que *encontra ali* um mundo exterior e que, [...], é o processo que consiste em *transportar o fim subjetivo na objetividade* pela mediação da atividade e de um meio.” (HEGEL, 2021, p. 46). Neste aspecto, é importante salientar que as determinações da vontade são, de modo geral, próprias da vontade, haja vista sua particularização ensimesmada, ou seja, as determinações caracterizam-se como o conteúdo da vontade (HEGEL, 2021, p. 46).

Visto isso, como a determinação possui um caráter limitador em Hegel, pois toda determinação é uma negação, as determinações da vontade também sinalizam para um fim. No adendo ao §8, atesta-se: “[...] a finalidade é primeiramente só algo interno para mim, subjetivo, mas deve tornar-se objetiva, livrar-se do limite da mera subjetividade.” (HEGEL, 2021, p. 46). Desse modo, determinação, em um segundo momento, da vontade reflexiva ou formal, implica uma relação do subjetivo e objetivo.

2. Vontade imediata ou natural

O conteúdo que mencionamos na seção anterior ou a determinação diferenciada da vontade são estruturas fundamentais para a caracterização da vontade imediata ou natural, haja vista que esse *conteúdo*, em um primeiro momento, é *imediato* (HEGEL, 2021, p. 47). Desse modo, a vontade imediata ou natural configura-se como apenas livre *em si* ou *para nós*, pois ainda não se determinou e devido a isso não estabeleceu, ainda, uma relação de alteridade a ser suprassumida em um terceiro momento. Ademais, Hegel salienta que “Somente quando a vontade

tem a si mesma por objeto, ela é *para si* o que ela é *em si*." (HEGEL, 2021, p. 47). Com efeito, haja vista a determinação que caracteriza a finitude na vontade, ou a vontade consiste em algo *em si* ou em algo diferente do que é *para si*, de modo que o *ser-fora-de-si* abstrato da natureza é *em si* o espaço, mas *para si* o tempo (HEGEL 2021, p. 47).

Hegel afirma, no segundo volume da *Enciclopédia das ciências filosóficas*: "A determinação primeira ou imediata da natureza é a abstrata *universalidade* de seu *ser-fora-de-si*, a equivalência dele sem mediação, o *espaço*." (HEGEL, 1997, p. 27). Ao passo que o tempo, de acordo com Hegel, também se dá na esfera do *ser-fora-de-si*, mas enquanto *para si*, permitindo a negatividade se relacionar com o espaço (HEGEL, 1997, p. 53). O autor ressalta esses pontos sobre o espaço e tempo, pois ao mesmo tempo constitui-se o *ser aí*, isto é, a determinação particular que possibilita o segundo momento, uma vez que a vontade, por estar ensimesmada, é livre "[...] mas também, ao mesmo tempo, não livre, pois a vontade seria verdadeiramente livre só como conteúdo verdadeiramente determinado, então ela é livre para si, tem a liberdade como objeto, é a liberdade." (HEGEL, 2021, p. 47). Desse modo, pode-se compreender a liberdade não como algo que é dada imediatamente, em um momento indeterminado, mas se dá por meio de um processo.

De acordo com o §12, a vontade, em vez de decidir algo no suprasumir da indeterminidade do conteúdo, contém a origem de todo ser aí, "[...] contém dentro de si as determinações e os fins e apenas os produz a partir de si." (HEGEL, 2021, p. 49). Ademais, a vontade imediata também é formal, haja vista a diferença entre sua forma e conteúdo (§11), de modo que a decisão ainda reside no âmbito abstrato. Neste aspecto, a "decisão" é um aspecto importante da vontade, seja qual figura for, pois uma vontade que não *decide* ou *escolhe* não pode ser considerada uma vontade efetiva. De acordo com Hegel, uma pessoa destituída de caráter é uma pessoa que não consegue chegar a uma decisão (HEGEL, 2021, p. 50), isto é, há um problema na determinação e sua relação com finitude. A respeito disso afirma Hegel:

Quem quer [algo] grande, diz Goethe, precisa poder se limitar. Somente por meio do decidir o ser humano entra na efetividade, por mais amargo que isso venha a ser, pois a inércia não quer sair da ninhada na qual mantém uma possibilidade

universal. Mas a possibilidade ainda não é efetividade. A vontade, certa de si mesma, não se perde por isso no determinado. (HEGEL, 2021, p. 50).

A vontade, por conseguinte, possui sua relação com um limitar-se em relação ao indeterminado, um finito que se opõe ao infinito. Contudo, acredita-se que o *infinito* da vontade, caracterizada por sua indeterminação, seja uma má-infinitude que não tem nada a ver com a verdadeira infinitude que é resultado do suprassumir dos limites. A vontade finita, segundo Hegel, se reflete dentro de si mesma segundo o aspecto da forma e não do conteúdo (HEGEL, 2021, p. 50) e está relacionado, de maneira formalmente infinita, ao conteúdo e suas determinações. A respeito da relação da vontade com o conteúdo, o *Eu* se caracteriza como a possibilidade de se determinar para um ou outro conteúdo. Em outras palavras, o escolher entre as determinações (HEGEL, 2021, p. 50).

3. Vontade verdadeiramente infinita

A *vontade verdadeiramente infinita* (§22) se estabelece em si e para si e tem sua relação com a verdadeira infinitude, haja vista a supressão do finito e infinito dos momentos anteriores. Desse modo, retomaremos um pouco da finitude e infinitude na *Grande Lógica* para situar a vontade verdadeiramente infinita. No primeiro volume da *Ciência da Lógica*, Hegel estabelece, em linhas gerais, um primeiro momento em que o infinito pode ser considerado como uma nova definição do absoluto em relação consigo mesmo, isto é, o *infinito* está posto como ser e devir. (HEGEL, 2016, p. 142). Desse modo, o infinito se caracteriza como negação do *finito*, de modo que, no âmbito do *infinito* nega-se qualquer delimitação do ser e do devir. Contudo, a infinitude, por ser negação da finitude, ainda não se desvincula, de maneira efetiva, da delimitação e da finitude próprias das formas do *ser-aí*. Por essas razões, é imprescindível distinguir o conceito da *má-infinitude* do *infinito verdadeiro*; o primeiro é caracterizado por um *infinito finitizado*, ou seja, um infinito com relação de determinação recíproca, resultando um *infinito abstrato unilateral*, ao passo que o segundo se assenta no suprassumir do infinito e do finito enquanto *processo* (HEGEL, 2016, p. 142). De acordo com André Doz, “[...] a infinitude ‘é a realidade em

um sentido superior' ao da realidade inicialmente considerada. 'Não é o finito que é o real, mas o infinito. Deste modo, a realidade é determinada pela sequência como essência, conceito, ideia etc.³' (DOZ, 1987 p. 24).

Nesse sentido, a compreensão hegeliana bem estabelecida compreende que o infinito não pode ser distinto do finito – ou, em outras palavras, limitado pelo finito. Se o infinito limitado ou distinto pelo finito fosse, então o infinito seria até mesmo mais finito que o próprio finito, impossível de alcançar a si mesmo como verdadeiro infinito. É nesse sentido que se enuncia que Deus não pode ser distinto do mundo pois, caso o fosse, seria igualmente finito. Da mesma forma, delineamentos gerais de separação da vontade do que efetivamente ocorre e realiza vêm à luz em sua compreensão própria, pois a cisão é concebida, assim, como também conjunção. O infinito assim concebido, portanto, não se distingue de modo absolutamente separado da finitude, mas a compreende em si como um momento de si mesmo, tendo o finito seu verdadeiro valor preservado e sua dignidade efetiva atingida.

Outrossim, a verdadeira infinitude é do mesmo modo diferente do infinito concebido enquanto um avanço indiscriminado ou uma investigação zetética, mesmo como progressão ou regressão infinitas, mas tais compreensões acabam por, novamente, macular a natureza do infinito que, assim, não se deixa apreender verdadeiramente, mas acaba enredando em incoerências. Não que tal capacidade não seja prerrogativa da verdadeira infinitude, mas, frise-se, é momento desta e não o que a exaure por completo. Destaca-se que ambos, avanço e regressão infinitos, bem como séries de descrição infinita, implicam o sempre e perene ir além do finito determinado, da série finita que se floresce infinita, mas apenas a partir da sequência finita, olvidando-se do infinito verdadeiro enquanto tal.

A má infinitude, enquanto produto e realização do entendimento, é um sempre além do finito, um infinito que se coloca limitado por um outro, que não toca nem se realiza em um outro, mas que, como característica intelectual própria, separa-se para salvaguardar suas manifestações finitas, ainda que ele próprio finito, mesmo que não saiba de tal faceta própria.

³ « [...] l'infinitude « est la *réalité* en un sens supérieur » à celui de la *réalité* d'abord considérée. « Ce n'est pas le fini qui est le réel, mais l'infini. Ainsi la *réalité* est déterminée par la suite comme essence, concept, idée, etc. ». Todas as traduções aqui presentes são de nossa responsabilidade.

[...] é precisamente isso que ocorreria com o infinito; que, enquanto é o negativo, seria de seu lado igualmente embotado no Outro. De fato, tal sucede também com o infinito, abstrato e unilateral, do entendimento. Porém o verdadeiro infinito não se comporta simplesmente como o ácido unilateral, mas se conserva. A negação da negação não é uma neutralização: o infinito é o afirmativo, e só o finito é o [que é] suprassumido (HEGEL, 2012, § 95A, p. 193)

A verdadeira infinitude, por sua vez, não é apenas ilimitada, posto que tal compreensão seria a marcada apreensão intelectual, opoente à finitude como um contraste, em que os opostos se atraem mas não se reconhecem neles mesmos, mas é a infinitude verdadeira por ser ilimitada e, racionalmente, limitada, em que seus limites não são apenas ou meros óbices à sua atividade, mas são produtos de sua própria atividade em que, assim, o verdadeiro infinito realiza-se e compreende-se enquanto criador e criado, posto ser impossível que o mesmo se dê de outro modo, já que a universalidade abstrata ilimitada e infinitamente poderosa nada mais é, como já aventado acima, do que a mera possibilidade de determinar-se e, portanto, infinitamente má poderosa.

A verdadeira infinitude, de fato, compreende-se, na ordem da exposição conceitual, como a negação da negação, o finito que se desprende de si mesmo e eleva-se à compreensão infinita de si enquanto momento do verdadeiro infinito; o negativo que compreendendo-se como limitado, ainda que querendo-se ilimitado, alcança o momento de que aquilo que o nega também o constitui e, dessa forma, é momento de realização do verdadeiro infinito. A afirmação, assim, quer-se como afirmação infinita, pois resultado e autora das negações das quais é fruto e, verdadeiramente, criadora e motriz.

Entretanto, na constituição da *verdadeira infinitude*, por ser resultado de um suprassumir da determinação simples e de um infinito abstrato, unilateral, o finito ainda nos apresenta como um aspecto importante no processo que culmina na determinação recíproca do finito e do infinito. A *verdadeira infinitude* conserva em si uma forma de negação.

Neste aspecto, no que diz respeito à vontade, nos *Princípios da filosofia do direito*, em sua figura *verdadeiramente infinita*, ela se torna seu próprio objeto (HEGEL, 2021, p. 56). De acordo com Hegel, a vontade enquanto seu próprio objeto, em si e para si, “[...] não é para ela nem um *outro* nem um *limite*, ao contrário, nele ela apenas retornou para dentro de si.” (HEGEL, 2021, p. 56). Em outras palavras, o ser aí do conceito de vontade é também o interior. A respeito disso, finaliza Hegel: “A vontade livre é verdadeiramente infinita, pois ela não é apenas uma possibilidade e disposição, mas sua existência exterior é a sua interioridade, ela mesma.” (HEGEL, 2021, p. 56).

É importante que se frise, bem como estabeleça-se a relação à verdadeira infinitude acima aventada, de que é apenas enquanto vontade livre, verdadeiramente infinita, junto de si mesma, que a vontade não se relaciona com algo outro que não seja ela mesma - e, portanto, tal qual a verdadeira infinitude, o outro é momento de sua própria constituição e, assim, ela própria. A sua verdade consiste na sua autodeterminação e estabelecimento de si mesma em seu ser-aí resultante e compreendendo-se a si mesma enquanto realização e, também, intuição de si. Enquanto universal, e verdadeiramente infinita, a limitação, embora limitante e opoente, a constitui, e a singularidade, enquanto singular e contrastante, é suprassumida, pois tanto limitação quanto singularidade são nada mais que diversidades do próprio conceito que as engendra e nelas se realiza e nelas se quer, “enquanto eles residem somente na diversidade do conceito e de seu objeto ou de seu conteúdo, ou, dito de outra forma, na diversidade de seu ser-para-si subjetivo [...] e de sua universalidade mesma” (HEGEL, 2021, p. 57).

Faz-se necessário, não obstante, considerar-se aqui que a universalidade concreta, cujas determinações pormenorizadas vão além do escopo deste trabalho, é a verdadeira atuante no processo acima descrito. Nesse sentido, é imperativo compreender que as determinações concretas são nela, compreendidas e compreensíveis como momentos da totalidade, não meramente determinadas, mas também meramente determinadas e suprassumidas à universalidade concreta infinitamente verdadeira substancial e espiritual em si e por si.

[...] no caso da universalidade, sendo em si e para si, tal como se determinou aqui, não se deve pensar nem na universalidade da reflexão, na comunidade ou na totalidade, nem na universalidade abstrata que se situa do outro lado, fora do singular, a saber, na identidade de entendimento abstrata (cf. § 6, Anotação). É a universalidade concreta, dentro de si, e, assim, sendo para si, que é a substância, o gênero imanente ou a ideia imanente da autoconsciência; – o conceito da vontade livre enquanto universal, que abarca seu objeto, que perpassa sua determinação, que nela é idêntica consigo. – O universal sendo em si e para si é, de maneira geral, o que se chama o racional e o que não pode ser apreendido senão de modo especulativo (HEGEL, 2021, p. 57).

O direito surge, assim, enquanto resultante do desenvolvimento da vontade livre, que é o seu próprio ser-aí, a liberdade desdobrando-se sua própria ideia de si. A vontade livre, verdadeiramente infinita, determina-se resultando no direito, enquanto não apenas formalidade abstrata ou imediata, mas mediatizada por si mesma em que a ideia é efetivada. O que ocorre é a atuação da vontade na superação e no assumir a razão que se é a partir de uma oposição ainda irresoluta entre a subjetividade e a objetividade, almejando a suprassunção de tal compreensão e destas determinações, intentando a determinação de si mesma e o repouso junto a si e assim o exequindo. Assim, o que se objetiva é o "desenvolvimento essencial do conteúdo substancial da ideia" (HEGEL, 2021, p. 60), enquanto efetividade imediata e, por isso mesmo realizada e verdadeira, determinada conceitualmente para a sua destinação racional, como ideia, ou razão mesma.

Nesse aspecto subjetivo da vontade, de completa relação a si, Hegel, na *Enciclopédia*, que "[...] é a determinidade *universal* do querer nele próprio, isto é, seu autodeterminar mesmo, a *liberdade*. O arbítrio, dessa maneira, é a vontade, somente enquanto é a pura subjetividade [...]." (HEGEL, 2011, p. 274). Em outras palavras, a vontade, em sua determinação universal, em sua relação com o conceito, podemos estabelecer que a vontade passa a colocar como objeto essa determinação universal, isto é, o espírito que se sabe como livre e toma a liberdade seu objeto. A vontade verdadeiramente livre, em relação com o absoluto, pertence ao pensar que já em si

mesmo *universal*, pois “[...] o conteúdo tem sua verdadeira determinidade somente na forma da universalidade” (HEGEL, 2011, p. 274). Neste aspecto, afirma Hegel:

Porém essa liberdade, que tem o conteúdo e a meta da liberdade, ela mesma é antes de tudo conceito, princípio do espírito e do coração, e se destina a desenvolver-se em objetividade, em efetividade jurídica, ética religiosa, como também científica. (HEGEL, 2011, p. 276).

Ademais, no que tange à *Enciclopédia*, no volume dedicado à Filosofia do Espírito, a divisão da vontade se estabelecem em termos um pouco diferentes, mas que conservam a mesma ideia. A vontade livre, por sua vez, ainda possui seu primeiro momento como imediata e singular; a vontade refletida com sua relação interior de si, manifestando o direito da vontade *subjéti*va; por fim, a vontade *substancial*, que representa a efetividade conforme o seu conceito e totalidade dos momentos (absoluto), propiciando a *eticidade* (HEGEL, 2011, p. 281). Por conseguinte, o conceito de *vontade* se faz fundamental para a compreensão da liberdade, em Hegel, pois os momentos da vontade fornecem uma condição para a efetivação plena do que é *ser livre*. Por exemplo, Hegel, na *Enciclopédia*, afirma que “A verdadeira liberdade, enquanto eticidade, é não ter a vontade como seu fim, [um] conteúdo subjétivo, isto é, egoísta, e sim [um] conteúdo universal.” (HEGEL, 2011, p. 263). Esse aspecto “egoísta” pertence ao primeiro momento da vontade em sua *imediatez*, pois ela não se determina livre e objetivamente, mas subjétividade e se encontra em função de um determinado objetivo e, por essa razão, se encontra em um conteúdo *singular* (HEGEL, 2011, p. 264).

Hegel considera o direito como algo de sagrado por ser o ser-aí do conceito absoluto, do livre que é consciente de si, ou de Deus, que desenvolve a ideia da vontade livre (HEGEL, 2021, p. 62). Desse modo, a realização da vontade conta também com graus de desenvolvimento da ideia da liberdade, implicando direitos característicos, já que é o ser-aí em uma de suas determinações próprias, afeitas ao desenvolvimento correspondente de sua autocompreensão. O revelar-se do conceito das profundezas enquanto espírito do mundo é o absoluto em sua realização para si,

enquanto momentos de seu desenvolvimento surgem e desaparecem meio à necessária atuação da vontade livre.

Conclusão

Em conclusão, há diferentes figuras do conceito de *vontade* presentes na Introdução dos *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel. A primeira figura, a *vontade formal*, é caracterizada pela pura indeterminação da reflexão dentro de si (§5-8). A *vontade formal* contém o elemento da *pura indeterminação* ou da pura reflexão do eu em si mesma. Neste aspecto, a vontade possui suas limitações dissolvidas, de modo que o conteúdo estabelecido carrega uma *infinitude indelimitada*, isto é, uma abstração absoluta em sua própria constituição, de certo modo, uma má-infinitude. Em seguida, temos a *vontade imediata* ou *natural*, caracterizada por ser livre *em si*, de modo que as determinações da diferença aparecem na vontade como um conteúdo de forma imediata (§11-12). O conteúdo que mencionamos na seção anterior ou a determinação diferenciada da vontade são estruturas fundamentais para a caracterização da vontade imediata ou natural, haja vista que esse *conteúdo*, em um primeiro momento, é *imediato* (HEGEL, 2021, p. 47). Desse modo, a vontade imediata ou natural configura-se como apenas livre *em si* ou *para nós*, pois ainda não se determinou e devido a isso não estabeleceu, ainda, uma relação de alteridade a ser suprassumida em um terceiro momento. Por conseguinte, a *vontade finita* se estabelece ao mesmo tempo do *eu infinito*, que se encontra acima dos conteúdos, pois mesmo ligado aos conteúdos determinados, configura-se como formalmente infinita (§14). Por último, encontra-se a *vontade infinita* ou *universal* (§22), constituída em si e para si, uma vez que seu objeto é ela mesma. No que tange à *Enciclopédia*, a vontade livre se dá em três momentos, *mediata*, singular; *refletida* e particular; *vontade substancial* que é efetiva conforme o conceito e na totalidade da necessidade. Portanto, a *vontade infinita* ou *universal* suprassume as demais vontades em uma relação do determinado e indeterminado, do objetivo e subjetivo, em uma verdadeira infinitude do singular e universal.

Referências

- DOZ, A. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris : Vrin, 1987.
- HEGEL, G. W. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do Ser*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830) – A Ciência da Lógica I*. Trad. Paulo Menezes. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830) – A Filosofia da Natureza II*. Trad. José Machado. São Paulo: Loyola, 1997.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830) – A Filosofia do Espírito III*. Trad. Paulo Menezes. 2ª ed. São Paulo : Loyola, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Jean-François Kervégan. 3ª ed. Paris : P.U.F, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021.
- ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ROSENFIEL, D. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SALGADO, J. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- KONDER, L. *Hegel: A razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

17. O príncipe, poder constitucional do estado hegeliano, efetivação da totalidade ética entre os cidadãos



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-17>

*Francisco de Assis Sobrinho*¹

*Marcelo Igor da Silva e Souza*²

*Marly Carvalho Soares*³

Resumo

Na divisão dos poderes políticos do Estado, em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel afirma que o poder legislativo tem a tarefa de definir e estabelecer o universal, o que implica legislar em prol do bem-estar de todos os cidadãos. O poder governamental encarrega-se de promover a integração dos domínios particulares e dos casos individuais no universal ou geral, mediante a execução do que está definido na Constituição. O poder do príncipe enquanto elemento singular é a síntese da efetividade do Estado na pessoa do príncipe, uma vez que nele se dá a reunião dos poderes numa unidade individual, que é o ápice e o início de toda monarquia constitucional. Dessa forma, a presente pesquisa objetiva explicitar a relevância do poder do príncipe como poder constitucional do Estado, na sua relação com os demais poderes políticos e da possibilidade de efetivação da totalidade ética entre os cidadãos. Para tanto, partimos de uma abordagem metodológica dos conceitos fundamentais de todo o universo teórico que constitui a relação dialética dos poderes na organização política do Estado: totalidade orgânica, soberania, universalidade, particularidade e singularidade. Adotamos o método dialético-especulativo desenvolvido por Hegel em sua *Ciência da Lógica*, como procedimento que nos leva compreender a passagem do Estado histórico para o Estado enquanto conceito, para assim, esclarecer o papel desempenhado pelo príncipe na promoção da harmonia entre os poderes do Estado em sua efetivação como totalidade ética e liberdade concreta dos cidadãos. No intercurso de nossa exposição, partimos da problematização do tema o poder constitucional do príncipe na efetivação da totalidade ética entre os cidadãos, tendo como base a proposição hegeliana que rejeita a tese de que o poder do príncipe seja absoluto, baseado no direito divino,

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Membro do GT Hegel – UECE e Professor da Rede Estadual de Ensino do Estado do Ceará vinculado à Secretaria da Educação Básica - SEDUC-CE.

E-mail: diassis.sobrinho@gmail.com

² Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Membro do GT Hegel – UECE. Professor Efetivo da Prefeitura Municipal de Pentecoste -Ceará. Professor de Filosofia e Sociologia do Ensino Médio- SEDUC. Formador de professores na área de Ciências Humanas.

E-mail: prof.igorsilva@gmail.com

³ Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana em Roma. Professora Titular em Filosofia – UECE. Orientadora da pesquisa. E-mail: marly.soares@uece.br

argumentado assim, que se a soberania existe em e como poder do príncipe, ele não é mais do que mediador.

Palavras-chave: Príncipe. Constituição. Estado. Cidadãos.

1. Introdução

A presente pesquisa foi desenvolvida no contexto da filosofia política de Hegel, tendo como objetivo explicitar a ideia de liberdade como fundamento do direito, a partir do Estado enquanto forma de evidenciar o ápice da liberdade na existência humana e com isto trazer à tona a real possibilidade de aproveitamento dessa concepção em relação à legitimação do poder do príncipe na monarquia constitucional. A temática a ser trabalhada está inserida no contexto da eticidade, contida na obra *Filosofia do Direito*, do próprio autor.

A grande contribuição de Hegel a partir da configuração política da modernidade foi a definição de um novo conceito de Estado fundamento na eticidade, da liberdade concreta, em contraposição tanto aos Estados modernos, originários do contrato social⁴, fundamentados na liberdade individual, quanto à poliarquia da aristocracia feudal⁵ – baseada na fragmentação política e na concentração de privilégios.

Para Hegel, o Estado é “realidade em ato da liberdade”, a efetivação de liberdade concreta, a síntese coerente e determinada da liberdade subjetiva com a liberdade objetiva. Desse modo, Hegel compreende o Estado como a efetivação da ideia de liberdade como determinação concreta de seu conceito, constituindo-se como uma instância necessária que está acima das particularidades e dos interesses corporativos, preservando a universalidade, o interesse do todo (Cf. WEBER, 1993, p. 133). Vale ressaltar que ético, no sentido da esfera suprema de realização da liberdade, não pode ser compreendido como sinônimo de moral, mas é uma esfera ontológica. Nesse sentido, a liberdade é concebida como um processo

⁴ A oposição entre o estado do contrato social e o estado ético, consiste no fato de que enquanto no contrato as relações sociais são entre as partes, isto é, os indivíduos, no estado ético essas relações se dão entre as partes e o todo.

⁵ A esse respeito Hegel argumenta que a realização universal do direito, só se tornou possível mediante a vitória do poder monárquico sobre a ‘poliarquia da aristocracia feudal. De modo que, a monarquia constitucional poderia suprimir os privilégios da nobreza feudal e garantir os direitos de liberdade e propriedade para todos.

no qual se dá a passagem do natural, universalidade abstrata, para o racional, concreto. Trata-se do movimento de determinação da vontade natural em vontade livre ou liberdade. Ao realizar a saída do universal imediato e abstrato, em direção ao particular, a vontade natural e infinita torna-se “particularidade refletida” de si mesmo e, como tal, se lança em direção ao universal enquanto singularidade, isto é, mediado e concreto.

Nesse processo, a vontade não se anula, porque sua determinação é na verdade uma “autodeterminação do Eu”, ou seja, sua negação é relação consigo mesmo e se constitui na sua própria decisão de limitar as suas escolhas. Isso significa que, mesmo reunida no todo, ela conserva aquilo que faz parte de sua identidade, já que sua determinação foi ela mesma que quis por saber o que é necessário e ideal para si. Na perspectiva de Hegel, é esse um processo dialético de efetivação da liberdade, que na *Filosofia do Direito* tem a seguinte configuração: o primeiro momento é o direito abstrato que é negado pela moralidade que, por sua vez, negada, conduz à eticidade, ou seja, a efetivação do ético, enquanto concretização da ideia de liberdade, passa por três momentos ou esferas: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade (Cf. (ROSENFELD, 1983. p. 40-51).

O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si. Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado (HEGEL, 20210, § 258, p. 230, itálicos do autor).

Neste ensaio faremos uma análise acerca do poder constitucional do príncipe, no Estado como totalidade ética e orgânica, que tem na Constituição a potência organizadora, nas suas dimensões interna e externa. Para tanto, partimos da ideia de Estado, onde delinearemos sobre sua especificidade no contexto do projeto político-filosófico de Hegel. Em seguida nos deteremos sobre a temática da soberania inicialmente, a partir das concepções de Thomas Hobbes e de Hegel, concluindo-se com a ideia de soberania na obra *Princípios da Filosofia do Direito*.

Por fim, analisaremos o papel do poder constitucional do príncipe, na articulação dos poderes e na efetivação da totalidade ética entre os cidadãos do Estado.

2. A ideia de estado na filosofia política de Hegel

O projeto político de Hegel marca a superação de um conceito de Estado, justificado pela realização dos interesses individuais fundados na propriedade privada, por um novo conceito definido como a comunidade política ética, síntese das conquistas práticas do direito e das exigências universais da liberdade, caracterizando-se como totalidade ética, organismo resultante da relação de suprassunção das partes com o todo, pressuposto de um povo livre, consciente de seus direitos e deveres, e organizado por uma Constituição como potência articuladora da totalidade ética e orgânica. "A constituição política é *em primeiro lugar*: a organização do Estado e o processo de sua vida orgânica *em vinculação consigo mesmo*, na qual ele diferencia seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra até o *subsistir*." (HEGEL, 2010, § 271, p. 253). A ideia de Constituição pode ser compreendida como um processo de organização do Estado primeiramente, em sua configuração interna e, posteriormente, na relação externa com outros Estados.

A *Constituição* é essa articulação da *potência do Estado*. Contém as determinações da maneira como a vontade racional, enquanto nos indivíduos é somente *em si* a vontade universal, pode, por um lado, chegar à consciência e à inteligência de si mesma, e ser *encontrada*, e por outro lado, pela eficiência do governo e de seus ramos particulares, pode ser posta em efetividade e aí preservada e protegida; tanto contra a subjetividade contingente como contra a dos singulares. É a *justiça* existente, enquanto é a efetividade da *liberdade* no desenvolvimento de todas as suas determinações racionais (HEGEL, 2012, § 539, p. 306, itálicos do autor).

Para Hegel, a Constituição se configura num constituir-se do Estado que, em outras palavras, significa a realização do espírito objetivo que é o Estado, podendo ser compreendida como a "racionalidade plena, desdobrada e realizada". Disto

resulta que a Constituição não pode ser criada por ninguém, mas somente reformulada de acordo com a realidade social, política e cultural de um povo, pois, como a Constituição vai se efetivando dialeticamente, possibilita que cada povo tenha a Constituição que lhe seja adequada e lhe corresponda. A Constituição é, portanto, a vida de um povo e manifesta por meio das leis, os anseios e ideais que garantem a unidade deste povo. A razão de ser do Estado é a lei, pois, 'as leis expressam o conteúdo da liberdade objetiva' sendo, portanto, compreendidas como obra do universal. Isto faz com que a Constituição seja a expressão dos interesses de todos, e os poderes políticos sejam apenas instrumentos da lei constitucional. (Cf. MARCUSE, 2004, p. 190).

No pensamento político de Hegel, a monarquia constitucional ⁶ é compreendida como a verdadeira realização do conceito da vontade em seu estágio ético, pois nela se encontram distintos os três poderes: o legislativo – responsável pelo estabelecimento da universalidade; o governamental – cuja função é a aplicação do universal ao particular; a função do príncipe – responsável pela autodeterminação ou decisão; "mas, ao mesmo tempo retomados na identidade daquilo que é então a totalidade ética".

Outrossim, a verdade especulativa da fundamentação do direito abstrato no direito político do Estado está na monarquia constitucional. É sob essa perspectiva da ênfase na monarquia constitucional, que Hegel atribui ao príncipe um importante papel de articulador de forças políticas, que no Estado dá-se por meio da relação dos poderes políticos autônomos e dependentes, pois na condição de mediador da história universal e do direito público internacional, o príncipe exerce papel fundamental na vida do Estado, visto que é ele quem faz também a mediação entre o direito público internacional e o direito público interno, da mesma forma que

⁶ "A monarquia constitucional, segundo Hegel, seria o que hoje chamaríamos de democracia representativa, com instâncias perfeitamente instituídas, tendo em vista a harmonia do todo e, mais do que isso, a realização da Ideia da Liberdade. Fica, no entanto, a questão: por que Hegel não emprega com uma conotação positiva o conceito de democracia? Por uma simples razão. A democracia, para ele, correspondia à democracia direta, tal como tinha sido implementada na França revolucionária pelos jacobinos, em particular por Robespierre. Isto é, a democracia possuía o significado do 'terror jacobino', da violência que não deixa se erigir diante dela nenhuma instituição representativa que faça a mediação dos cidadãos com aqueles que decidem no nível do Estado" (ROSENFELD, Denis Lerrer. Apresentação da tradução e da atualidade da filosofia do direito de Hegel. In: HEGEL, 2010. p. 18).

permeia neste último, a diferença interna da constituição política, em seu aspecto puramente interno da soberania para o exterior.

O poder do príncipe contém em si os três elementos da totalidade (§ 272º), a universalidade da Constituição e das leis, a deliberação como relação do particular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinação de si, de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade (HEGEL, 1997, § 275, p. 251-252).

Sublinha-se, no entanto, que a compreensão da monarquia constitucional como uma unidade concreta da vida do Estado não se contrapõe, de forma alguma, à ideia de que a dinâmica de funcionamento dos poderes políticos requer precisamente que um entre eles possa assumir plenamente na forma de poder preponderante, a função de mediador no Estado racional enquanto totalidade ética. É "esta determinação absoluta de si que se constitui o princípio característico do poder príncipe," (MARCUSE, 2004, p. 190). que pretendemos desenvolver em primeiro lugar nessa proposta de pesquisa, cuja base teórica é o Estado político enquanto unidade substancial e idealidade de seus momentos (Cf. HEGEL, 1997, p. 252).

3. A soberania nas concepções de Thomas Hobbes e Hegel

Quando nos propomos estudar dentro do conceito de Estado a temática da soberania, torna-se inevitável começarmos com uma breve exposição das ideias de Thomas Hobbes, a fim de estabelecermos uma comparação com o pensamento de Hegel. Nossa análise terá como elementos motivadores os seguintes questionamentos: 1). Qual é o fundamento da soberania? 2). Qual o critério da decisão do soberano em Hobbes? 3). Qual o critério da soberania em Hegel? 4) Como se caracteriza a decisão do príncipe hegeliano?

Em sua obra *Leviatã*, Hobbes afirma que a soberania está relacionada à instituição do Estado quando uma multidão de homens estabeleceu um pacto entre eles, atribuindo a um homem ou assembleia de homens, o direito de representar a pessoa de todos eles sem exceção, ou seja, tanto os que votaram a favor como os

que votaram contra deverão autorizar todos os atos e decisões do soberano como se fossem seus atos e suas próprias decisões, afim de que possam viver em paz entre si e se protejam do restante dos homens. Hobbes salienta que esse pacto social não é firmado pelos súditos com o soberano, mas, pelos súditos entre si, de modo que o soberano fica fora do pacto, permanecendo como o único a manter todos os direitos originários "É desta instituição do Estado que derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido" (HOBBS, 1997, p. 145).

Dado o caráter autoritário desse Estado, não há ato cometido pelo soberano que possa ser questionado como injusto, nem se pode punir ou julgar o soberano, já que cada homem é autor do que faz o soberano e parte do mesmo, e ninguém pode, por direito, injuriar-se a si mesmo. Disto se conclui que o Estado em Hobbes, fundamenta-se na necessidade que os homens têm de se proteger da situação de guerra de todos contra todos. E assim, diante do medo e da insegurança os homens assumem a condição de súditos e concordam em alienar seus direitos ao Estado na pessoa do soberano em troca de proteção e de paz. Tal situação faz com que a soberania esteja concentrada nas mãos de um chefe maior (soberano) que por estar acima das leis, governa e controla de forma autoritária a vida dos súditos em todos os aspectos. Desse modo, é vetada aos súditos qualquer forma de resistência em prol da liberdade individual ou coletiva porque, nesse Estado, a soberania legitima-se pela necessidade de os indivíduos alienarem os seus direitos em troca da proteção proporcionada pela espada (força) do Estado. Assim, a soberania que antes da instituição do Estado pertencia aos indivíduos, agora pertence ao soberano que decide por eles independente de suas vontades.

Para Hegel, a soberania do Estado, por meio do príncipe, está fundamentada na ideia do todo como totalidade orgânica, não devendo ser confundida com totalitarismo ou despotismo, visto que há na lei o elemento constitutivo e essencial o qual atua como princípio orientador das decisões do príncipe, ao passo que, no despotismo não há lei, fazendo com que o único critério para se tomar uma decisão seja o da vontade singular do monarca. De acordo com Hegel, a soberania tem seus fins definidos pelo objetivo do conjunto – o *bem do Estado*. Isso significa que no

Estado constitucional⁷ legal a soberania manifesta o que há de totalidade ética e efetiva. As duas formas de manifestação desta totalidade são o estado de paz e o estado de guerra. O primeiro caracteriza-se por uma normalidade dos diferentes domínios e das atividades particulares em prosseguirem o seu caminho em busca da realização de seus fins pessoais, enquanto que o segundo é marcado pela perturbação que pode ser tanto de origem interna como uma guerra civil, ou externa como é o caso de uma guerra entre nações, em que a soberania "dita o conceito simples no qual se reúne o organismo que existe pelo sacrifício daquilo que, em outras ocasiões, é justificado" (HEGEL, 1995, § 462, p. 254). Enfim, no estado de paz a soberania manifesta-se tanto nos domínios universais como particulares, isto é, na relação dos interesses individuais com os interesses da coletividade, ao passo que, num estado de guerra se expressa apenas no domínio da universalidade, da totalidade do Estado.

Diante do exposto é possível identificar as diferenças entre Hobbes e Hegel no tocante à soberania. Para Hobbes, o pacto social que expressa o consentimento de todos é feito pela multidão dos indivíduos entre si, sem incluir aquele ou aqueles que irão governar. Hegel argumenta que a natureza do Estado não consiste em relações de contrato, quer de um contrato com todos, quer de todos com o príncipe ou governo, pois, considera o contrato um produto do livre-arbítrio e, como tal, se restringe aos acordos particulares em que envolve duas partes concernentes a propriedade privada. Em Hobbes os indivíduos são, nos termos de Aristóteles, a causa material do poder soberano do Estado, mas não a causa final porque só participam da instituição do poder político e não de sua execução, visto que na condição de súditos aceitam as ações e decisões do soberano como se fossem suas. Trata-se da alienação dos direitos individuais em prol do poder forte e controlador

⁷ Sobre a ideia de Estado constitucional, Denis Rosenfield faz o seguinte comentário: "Digno de nota é o fato de Hegel colocar como central, do ponto de vista de sua concepção, a necessidade de uma Constituição, tendo como função reger as relações internas do Estado consigo mesmo e desse com a sociedade. (...) Logo, quando nosso filósofo coloca a Constituição como central de seu conceito, fundado na monarquia constitucional, ele está indo contra a própria organização do Estado prussiano. Ele adota claramente uma atitude liberal, propugnada por uma Carta Maior, que limitasse o arbítrio do imperador, forçando-o a fazer da Prússia um Estado representativo, moderno. Criticar a sua posição monarquista é de uma puerilidade atroz, pois ele segue o modelo inglês, até hoje vigente". (ROSENFELD, Denis Lerrer. Apresentação da tradução e da atualidade da filosofia do direito de Hegel. In: HEGEL, 2010. p. 17-18.

do Estado, representado na pessoa do soberano. Em Hegel os membros do Estado são denominados de cidadãos e são conscientes de seus direitos e deveres, não sendo necessária a alienação de seus direitos individuais na medida em que participam da instituição e da execução da soberania no governo do Estado enquanto totalidade ética e orgânica.

Enquanto no Estado hobbesiano, a soberania fundamenta-se na necessidade dos indivíduos se sentirem protegidos pela força do soberano, para Hegel, o fundamento da mesma é a liberdade, o que implica dizer que a adesão dos cidadãos ao Estado não é movida pelo medo, mas, pelo consentimento das partes que se sentem contempladas no todo. De acordo com Hobbes, o poder do soberano se configura como um poder autoritário e despótico uma vez que suas decisões são arbitrárias, isto é, acima da lei. Diferentemente de Hobbes, Hegel afirma que o príncipe deve tomar suas decisões baseadas nos critérios da lei, enquanto princípio orientador, e no bem-estar da coletividade dos cidadãos que compõem o Estado.

Hegel rejeita a tese de que o poder príncipe seja absoluto, baseado no direito divino e argumenta que se a soberania existe em e como poder do príncipe, ele não é mais do que mediador⁸. A Constituição política, para Hegel, representa o equilíbrio entre o poder civil e o poder militar, o fator capital e determinante na vida do Estado, entretanto pondera que a lei maior só pode estar assegurada pelo príncipe, que é ao mesmo tempo o homem da guerra e o homem da lei ou do direito. Pela compreensão hegeliana, não se sustenta a tese de que haja uma oposição entre o poder soberano do príncipe e a ideia de soberania popular, uma vez que as decisões do príncipe estão fundamentadas na lei que subordina os interesses particulares aos da objetividade universal. Isso significa que o poder de auto decisão ou autodeterminação do príncipe não se contrapõe aos interesses da coletividade dos cidadãos, visto que é por meio deste poder decisório que se dá a efetividade do Estado ético em Hegel⁹.

⁸ "Hegel atribuiu a soberania ao Estado como um todo e não simplesmente ao monarca ou mesmo ao 'poder dos príncipes' (*die Fürstliche Gewalt* ou 'Coroa') como um todo (§ 278). Nenhum elemento do Estado sustenta a soberania (embora cada um tenha um papel institucional definido na soberania) e nenhum cargo constitui um bem privado individual (§§ 277, 278R)" (WESTPHAL, Kenneth. O contexto e a estrutura da Filosofia do Direito de Hegel. In: BEISER, 2014. p. 308 (itálicos do autor).

⁹ Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel se refere a esta questão nos seguintes termos: "Dentro do povo, a consciência - de- si desce do universal somente até a particularidade, não até individualidade singular, que põe no agir da consciência-de-si, um Si exclusivo, uma efetividade negativa de si

4. A totalidade ética como pressuposto do poder constitucional do príncipe

Na *Filosofia do Direito* de Hegel a definição do Estado como totalidade ética e orgânica, pressupõe a Constituição como potência articuladora da vida deste Estado, em suas dimensões interna e externas. Enquanto totalidade ética o Estado pressupõe a existência de um povo livre e organizado, consciente de direitos e de deveres; já no que se refere a totalidade orgânica, está pressuposto nela a divisão dos poderes, numa relação dialética de autonomia e interdependência no funcionamento do todo, que é o Estado.

A constituição política é *em primeiro lugar*: a organização do Estado e o processo de sua vida orgânica em *vinculação consigo mesmo*, na qual ele diferencia seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra até o *subsistir*. *Em segundo lugar*, enquanto uma individualidade, ele é um *uno excludente*, que com isso se relaciona com *outros* [Estados], assim, volta sua diferenciação *para fora* e, conforme essa determinação, põe suas diferenças subsistentes no interior de si mesmo, na sua *idealidade* (HEGEL, 2010, § 271, p. 253, itálicos do autor).

Para Hegel, a Constituição se configura num constituir-se do Estado, que em outras palavras, significa a realização do espírito objetivo que é o Estado podendo ser compreendida como a "racionalidade plena, desdobrada e realizada". Igualmente, a teoria do Estado em Hegel aponta sempre para a superação de uma situação de fragmentação, assinalada pelos interesses particulares, isto é, individuais em direção a uma unidade determinada pela ideia de liberdade enquanto Bem vivente que tem na consciência de si o saber e o seu querer e que, mediante a ação desta consciência, torna-se realidade (Cf. HEGEL, 2010, §142, p. 167). O Estado enquanto seguidor da racionalidade interna da liberdade é ao mesmo tempo o cumpridor, em sua forma plena, daquilo que foi prefigurado pela sociedade civil. Nessa sequência, é próprio do Estado promover a integração dos interesses particulares com os da coletividade.

mesma. Contudo, na base de seu operar, está a firme confiança no todo, à qual nada de alheio se mistura: nem medo nem hostilidade" (HEGEL, 2014, § 468, p. 317).

A essência do estado [sic] é o universal em si e para si, o racional da vontade; mas enquanto é sabendo-se e atuando é pura e simplesmente subjetividade, e enquanto efetividade é um só indivíduo. Sua obra em geral consiste, em relação ao extremo da singularidade, enquanto é a massa dos indivíduos, na dupla [tarefa]: [a] de uma parte, conservá-los como pessoas, e assim fazer do direito uma atividade necessária e, em seguida promover o seu bem, do qual cada um toma, primeiro, cuidado por si mesmo, mas que tem de um lado absolutamente universal, de proteger a família e a sociedade civil. [b] Mas, de outra parte, reconduzir os dois [direito e bem próprios dos indivíduos] – assim como toda a disposição e atividade do singular enquanto se esforça por ser um centro para si mesmo – à vida da substância universal, e nesse sentido, como livre potência, causar prejuízo a essas esferas subordinadas a ela, e conservá-las em imanência substancial (HEGEL, 1995, §537, p. 305).

Isto porque em sua obra o Estado tem a tarefa de promover o bem comum através da unidade do particular com o universal. É nas instituições que o indivíduo encontra o verdadeiro sentido do universal e, por consequência, é direcionado para viver no universal. É nessa perspectiva que Hegel considera as instituições como a base segura do Estado, pois é nelas que a certeza se fundamenta na verdade e a razão adquire sua eficácia, indicando assim, que a base do que denominamos de patriotismo é objetiva e não subjetiva como geralmente se costuma pensar. Para Hegel, é nas instituições enquanto expressão do “que há de virtualmente universal, nos seus interesses particulares” que os indivíduos possuem a essência da consciência de si, e nessas instituições são direcionados a exercer atividades e ocupações que estejam voltadas para um fim universal.

Tais instituições formam a Constituição, quer dizer, a razão desenvolvida e realizada no particular e são, por conseguinte, a base segura do Estado bem como da confiança e dos sentimentos cívicos dos indivíduos, são pilares da liberdade pública, pois, por elas, é racional e real a liberdade particular e nelas se encontram reunidas a liberdade e a necessidade (HEGEL, 1997, § 265, p.229).

É nessa perspectiva, da universalidade do Estado, que se justifica a tese de que o poder constitucional do príncipe, tem como pressuposto a ideia de Estado como uma totalidade ética e orgânica, cujo fundamento é a Constituição, na condição de articuladora da vida do Estado, a partir da divisão e da relação dos poderes políticos.

Na divisão dos poderes¹⁰ políticos, o poder legislativo tem a tarefa de definir e estabelecer o universal, o que implica legislar em prol do bem-estar de todos. O poder governamental encarrega-se de promover a integração dos domínios particulares e dos casos individuais no universal ou geral, mediante a execução do que está definido na Constituição. O poder do príncipe enquanto elemento singular é a síntese da efetividade do Estado na pessoa singular do príncipe, uma vez que nele se dá a reunião dos poderes numa unidade individual, que é a cúpula e o começo do todo que forma a monarquia constitucional. Isso significa que o príncipe no seu poder de decisão singular, participa diretamente do processo de sistematização e consolidação do Estado ético e racional garantidor do direito e da liberdade. Tal poder foi compreendido a partir da experiência de monarquias constitucionais que representariam o fim das monarquias feudais fundamentadas no poder absoluto dos reis e nos privilégios da nobreza e do clero. O príncipe como elemento singular de síntese da efetividade do Estado, contrapõe-se à compreensão do Estado hegeliano como uma tecnocracia burocrática administrada pelos funcionários do poder governamental, além de esclarecer que sua origem está diretamente ligada às ideias de direito e de liberdade.

Vale ressaltar que, a compreensão do poder do príncipe como elemento da singularidade tem sido marcada por divergências, entre os intérpretes da *Filosofia do Direito* de Hegel, mais precisamente, em sua teoria do Estado. Filósofos, como Eric Weil, por exemplo, considera que a ideia de poder supremo contraria o caráter constitucionalista da monarquia – assim, leva-os a afirmarem que o príncipe na

¹⁰ O adendo ao parágrafo 272 da *Filosofia do Direito* traz a seguinte redação: "Os poderes do Estado têm que ser diferenciados, mas cada um tem que formar em si mesmo o todo e conter os outros momentos em si. Quando se fala das atividades diferenciadas dos poderes, não se deve incorrer no monstruoso erro de aceitar que cada poder deveria estar ali abstratamente, já que os poderes, mais propriamente, devem ser apenas como momentos da diferenciação do conceito" (HEGEL, 2021, p. 282).

estrutura do Estado tem apenas a função de decidir ou executar o que está na lei. "Pôr os pingos nos is", pois "o príncipe não é o centro nem a engrenagem principal do Estado"(WEIL, 2011, p. 73) – já para outros, como Bourgeois, o poder decisório ou "arbitrário" do príncipe não se opõe de forma alguma, à ideia de totalidade ética que envolve a relação dialética entre os poderes do Estado. Para esses pensadores, o poder preponderante do monarca é, ao contrário do que afirmam outros autores, o meio pelo qual se consolida a totalidade ética que é o Estado em Hegel. Nas entrelinhas desta discussão está a concepção de que enquanto para Weil, o poder superior pertence aos membros do poder governamental na qualidade de funcionários do Estado, para Bourgeois, o referido poder reside na figura do príncipe, como mediador preponderante dos poderes do Estado (Cf. BOURGEOIS, 1999, p. 109).

Para Hegel, a decisão do príncipe, como toda decisão, é constituída de uma forma e de um conteúdo, que se manifestam no poder do príncipe. A determinação do conteúdo não integra o momento da decisão como aspecto prático do querer, que se configura na singularidade do Eu. Não sendo o momento propriamente principesco do poder do príncipe, porque ele elabora sua decisão sem elaborá-la diretamente, apesar, de ser ele quem faz com que ela seja elaborada. Desse modo, a manifestação do poder príncipe em sua essência é pontualmente a diferença da elaboração do conteúdo da decisão e a decisão propriamente dita, pois a elaboração do conteúdo é de competência dos 'conselheiros' do príncipe, que segundo Bourgeois, não é necessário de forma alguma confundir com o governo, "mesmo que eles realizem, no interior do poder do príncipe o momento que obtenha sua efetividade separada do governo" (BOURGEOIS, 1999, p. 117). Nas palavras de Hegel:

Dado que o que há de objetivo na decisão – conhecimento do conteúdo e das circunstâncias, os motivos legais ou outros – é o que unicamente é suscetível de provas objetivas de criar a responsabilidade, só isso poderá dar lugar a uma deliberação diferente da vontade pessoal do monarca e só, portanto, aqueles conselhos ou indivíduos estão obrigados a dar contas de tal deliberação. A majestade própria do monarca, como subjetividade suprema decisiva, está

acima de toda a responsabilidade aos atos de governo (HEGEL, 1997, § 284, p. 263-264).

Na decisão é possível se distinguir a decisão propriamente dita, da aplicação das decisões do príncipe e, de uma forma genérica, da execução e manutenção do que já foi decidido, das leis existentes, das administrações e institutos que têm em vista os objetivos da coletividade dos cidadãos. Dessa forma, um traço marcante de decisão do príncipe é o fato de ela está separada de sua execução, o que significa que o príncipe não é o responsável pelos erros que venham a ocorrer na aplicação de suas decisões.

Hegel vê, na monarquia constitucional e na hereditariedade do poder do príncipe, a garantia da unidade real do Estado porque ela impede a desintegração da cúpula de poder do Estado e conserva o universal¹¹. Em contraposição a Hegel, Marx afirma que os dois elementos que Hegel aponta como fundamentos da monarquia hereditária no § 281 da *Filosofia do Direito*, - "a autonomia absoluta e suprema da vontade e a existência também absoluta enquanto determinação entregue à natureza" – não passam de acasos, logo, a "unidade real" do Estado hegeliano é o acaso, que tem sua expressão máxima no poder arbitrário do monarca (Cf. MARX, 2013, p. 61). Denis Rosenfield, em seu livro *Política e Liberdade em Hegel*, argumenta que a individualização do Estado na pessoa do príncipe não é arbitrária porque não deve depender apenas do seu livre-arbítrio, "mas concretizar-se na universalidade do poder legislativo onde se expressa a participação orgânica dos cidadãos na vida política".

Isso significa que no interior da decisão do príncipe está a participação consciente de todos os cidadãos nos assuntos comunitários, a qual não se restringe somente a instância do poder legislativo, mas que se manifesta nas corporações, na

¹¹ Hegel trata da monarquia constitucional no comando do Estado por considerar este regime adequado, uma vez que parte do princípio do qual o Estado necessita de alguém para manter a unidade. É nessa perspectiva, que se justifica a defesa de uma monarquia hereditária, porque somente ela permite ao príncipe prover a unidade exigida e necessária, pois, se eleito fosse o mesmo representaria os interesses de seus apoiadores e talvez não fosse referenciado como origem da unidade por aqueles que votaram em outra pessoa. Assim, é essencial que a monarquia seja hereditária e não baseada em eleições (Cf. BROOKS, Thom. *Filosofia Política* In: BAUR, 2021, p.120).

administração e na opinião pública. Trata-se, de uma individualização do universal em duas esferas: uma exprime a individualização do Estado, materializada no poder do príncipe, enquanto a outra expressa a participação consciente de todos os indivíduos nos assuntos concernentes à vida política (Cf. ROSEFIELD, 1983, p. 234-235). Sobre essa questão, (WEBER, 1993, p. 160-161), faz o seguinte comentário: "Cai, porém, numa contradição, ao afirmar, por um lado, que nenhum indivíduo está destinado, por nascimento, ao exercício dessas tarefas e, por outro, sustenta que o poder do príncipe é hereditário".

Na sua obra *La Costituicion de Alemania*, Hegel é categórico ao afirmar que a autoridade pública, enquanto governo, tem que se concentrar em um ponto central, tanto para as decisões a ele relacionadas como para sua execução (Cf. HEGEL, 1972, p. 30). Isso significa que o príncipe, no seu poder de decisão singular, participa diretamente do processo de sistematização e consolidação do Estado ético e racional como garantidor do direito e da liberdade. "A vontade do Estado chega, então, à efetividade no 'eu quero' de um indivíduo concreto. Com efeito, o Estado enquanto subjetividade só chega à sua vontade num sujeito" (TAYLOR, 2014, p. 478). Tal poder foi compreendido a partir da experiência de monarquias constitucionais que representariam o fim das monarquias feudais fundamentadas no poder absoluto dos reis e nos privilégios da nobreza e do clero.

O príncipe, na condição de elemento singular de decisão, síntese da efetividade do Estado e personificação da Constituição, contrapõe-se à compreensão do Estado hegeliano como uma tecnocracia burocrática administrada pelos funcionários do poder governamental, além de esclarecer que sua origem está diretamente ligada às ideias de direito e de liberdade. Hegel afirma, que a decisão do príncipe como indivíduo singular "é a instância suprema que suprime na sua unidade todas as particularidades, que interrompe a perplexidade sem fim entre as causas e os objetos, que conclui pelo *eu quero*, iniciando toda a ação e toda a realidade" (HEGEL, 1940, p. 255).

Conclusão

A questão de o príncipe ter poder de decisão singular, no que se refere aos demais poderes, não quer dizer que ele seja um monarca déspota e absoluto, uma vez que sua ação precisa ser coerente com a totalidade concreta da Constituição política que rege o Estado, isto é, dentro da lei cuja expressão é a universalidade objetiva e racional. Assim sendo, a soberania do Estado, por meio do príncipe, está fundamentada na ideia do todo como totalidade ética e orgânica, não devendo ser confundida com totalitarismo ou despotismo, visto que há na lei o elemento constitutivo e essencial, o qual atua como princípio orientador das decisões do príncipe. Porquanto, essa argumentação está fundamentada na ideia de Constituição como potência articuladora da totalidade ética e orgânica, que é o Estado, cuja finalidade última é a efetivação do direito e da liberdade.

Para Hegel, o príncipe enquanto singularidade que decide é, fundamentalmente um poder constitucional que, no contexto do Estado como totalidade ética, trata-se efetivação dos direitos e da liberdade dos cidadãos, mediante a conciliação do indivíduo com a coletividade dos cidadãos sem que ele tenha sua subjetividade sacrificada. Isso porque a Constituição criou as condições de possibilidade para a organização política da vida ética no Estado, através da monarquia constitucional e da divisão lógica das formas de poderes. Assim, o poder do príncipe atua nas formas da individualidade e da subjetividade para si, por meio de suas decisões, para garantir a unidade real do Estado ético e racional.

Nessa investigação, concluímos que a soberania do Estado, por meio do príncipe, está fundamentada na ideia do todo como totalidade orgânica, não devendo ser confundida com totalitarismo ou despotismo, visto que há na lei o elemento constitutivo e essencial o qual atua como princípio orientador das decisões do príncipe.

Referências bibliográficas

BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tradução Paulo Neves da Silva. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 1999.

BROOKS, Thom. Filosofia política. In: BAUR, Michael (org). **G.W.F. Hegel: Conceitos fundamentais**. Tradução José Maria Gomes de Souza Neto. 1. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio**. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado, SJ. 9. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. Tradução Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.

_____. **La Costitucion de Alemania**. Introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar 1972.

_____. **Principes de la philosophie du droit**. Traduction André Kaan. Nrf: Gallimard, 1940.

HOBBS, Thomas Malmesbury de. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (coleção os pensadores).

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e- Terra, 2004.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

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

_____. Apresentação da tradução e da atualidade da filosofia do direito de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

WEBER, Thadeu. **Hegel: liberdade, estado e história**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

WEIL, Eric. **Hegel e o Estado**: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.

WESTPHAL, Kenneth. O contexto e a estrutura da Filosofia do Direito de Hegel. In: BEISER, Frederick C. (org.) **Hegel**. Tradução Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

18. Hegel e a altercação do indivíduo



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-18>

Gabriel de Souza Oliveira e Silva¹

Resumo

No eterno embate entre *razão* e *liberdade* como posto por Salgado, ou entre o entendimento do todo e da parte presente na complexa filosofia sistêmica hegeliana, existe um óbice muito interessante e pouco discutido que é o *indivíduo*. Mundivisões ou interpretações, dentro das chamadas ciências sociais – que ainda discutimos se como ciências podem ser propriamente cognominadas – tentam realizar a explicação da realidade, a partir ou não do indivíduo. Parece bastante claro, que a bicentenária obra da Filosofia do Direito soluciona esta peleja, entretanto, muitas interpretações continuam a defender a possibilidade de se ver, no indivíduo, uma certa importância. Nosso entendimento parte da ideia de que, embatumada de explicações errôneas essa interpretação não se sustenta. A empreitada desta comunicação, tentará aclarar, como a intoxicação ideológica da única ciência social dotada de consistência metodológica e propriamente científica, tem chegado a conclusões reducionistas e equivocadas pelo desentendimento desta publicação canônica hegeliana. A importância da *razão de Estado* figura no vértice central desta possibilidade de esclarecimento.

Palavras Chaves: Razão, Liberdade, Razão de Estado, Indivíduo.

Resumen

En el eterno choque entre razón y libertad publicado por Salgado, o entre la comprensión del todo y la parte presente en la compleja filosofía sistémica hegeliana, hay un obstáculo muy interesante y poco discutido que es el individuo. Las mundovisiones o interpretaciones, dentro de las llamadas ciencias sociales -que todavía discutimos si como ciencias pueden ser conminadas adecuadamente- tratan de explicar la realidad, sea o no el individuo. Parece bastante claro que la obra de doscientos años de filosofía del derecho resuelve este papel, sin embargo, muchas interpretaciones siguen defendiendo la posibilidad de ver, en el individuo, una cierta importancia. Nuestra comprensión se basa en la idea de que, en el caso de explicaciones erróneas, esta interpretación no está respaldada. El propósito de esta

¹ Mestrando em Direito sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta e Bacharel em Ciências do Estado pela UFMG, mestrando em Planejamento, Desenvolvimento pela UFSJ com bolsa Capes, sob orientação do Prof. Dr. Claudio Gontijo. Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB). Possui experiência na área de Ciências Sociais Aplicadas, com ênfase em História Estado e Política, atuando principalmente nos seguintes temas: Hegel, dialética, lógica, contemporaneidade e filosofia. Tem experiência técnica nas áreas de indústria gráfica, editorial e licitações. Desenvolve Pesquisas sobre Federalismo e Pacto Federativo do Brasil e da Europa, e Desenvolvimento Planejamento e Território bem como Filosofia e Teoria do Estado.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1768723348597820>.

comunicación tratará de aclarar, como la intoxicación ideológica de la única ciencia social avalada con consistencia metodológica y propiamente científica, ha llegado a conclusiones reduccionistas y se ha confundido con el malentendido de esta publicación canónica hegeliana. La importancia de la relación de estado aparece en el vértice central de esta posibilidad de aligeramiento.

Palabras clave: Razón, Libertad, Razón de Estado, Individuo.

Abstract

In the eternal clash between reason and freedom as posted by Salgado, or between the understanding of the whole and the present part in the complex Hegelian systemic philosophy, there is a remarkably interesting and little discussed obstacle that is the individual. Mundivisions or interpretations, within the so-called social sciences – which we still discuss whether as sciences can be properly cognominated – try to explain reality, whether the individual is. It seems quite clear that the two-hundred-year-old work of philosophy of law solves this role, however, interpretations continue to defend the possibility of seeing, in the individual, a certain importance. Our understanding is based on the idea that, in the case of erroneous explanations, this interpretation is not supported. The purpose of this communication will try to clear, as the ideological intoxication of the only social science endorsed with methodological and properly scientific consistency, has come to reductionist conclusions, and mistaken for the misunderstanding of this Hegelian canonical publication. The importance of the state ratio appears at the central apex of this possibility of lightening.

Keywords: Reason, Freedom, Reason of State, Individual.

1. Exórdio

Para iniciamos essa digressão a respeito do indivíduo e da busca de sua significância precisamos pontuar alguns assuntos para que se melhor delimite os objetivos almejados. É mister destacar que a discussão se dará a respeito do que é o indivíduo na filosofia hegeliana e como ela nos é útil para entendermos os desígnios da Razão de Estado. Essa comunicação tenta explicitar o fato de que, ao menos na nossa interpretação da Filosofia do Direito, parece bastante claro que, existe a necessidade de que se supere o indivíduo enquanto realização da *liberdade*, ao contrário do que se prega com as chamadas práticas do "individualismo metodológico" (BRANDÃO, 2007. p. 45)².

² Brandão enquanto economista desenvolve suas ideias no campo da pesquisa sobre o território. O professor de origem mineira bastante enfático em suas colocações a respeito do problema do

Para individualismo metodológico, temos por exemplo, segundo Brandão que, (as escolhas dos indivíduos são) "Baseadas no individualismo metodológico e nas escolhas maximizadoras, dadas as restrições, como a dotação de recursos escrita em uma superfície". Portanto, a partir daqui, temos delimitações bastante complexas e frágeis; dentre elas a de que a realidade é restrita, o que por si só já causaria um enorme desconforto dentro das ciências econômicas por exemplo. Marx é um dos autores que vai combater de forma veemente essa ideia frágil de que a realidade econômica se dá no âmbito da escassez. Para Marx por exemplo, um economista materialista e histórico, a ciências econômicas não são quem gera essa identificada escassez, mas o sistema de acúmulo primitivo de capital, o por ele denominado capitalismo³.

Interessante entendermos também que, Karl Marx também será o responsável por utilizar o trinômio desenvolvido por Hegel em sua filosofia do direito que para nós será fundamental para explicitarmos a nossa ideia de *alteração do indivíduo*. O economista Marx, com sua necessidade descrever a realidade de forma material, prova matematicamente suas ideias. Ideias essas que até os dias presentes permanecem com grande vigor no debate econômico mundial bem como o vigor também identificado da Filosofia do Direito de Hegel; obra bicentenária. Entender a relação economia-filosofia talvez nos faça entender o porquê o indivíduo enquanto *ideia* está em disputa; alteração. E de pronto pode-se afirmar que o indivíduo da filosofia, o *eu* de forma pura e descontextualizada é visto por boa parte da economia como objeto fim da ciência econômica, em desconsideração das faces enquanto objeto meio e como objeto inicial do 'tramite econômico'. O que quer dizer tal premissa? Parece ululante para quem percebe a realidade enquanto dialética hegeliana, que ao menos três momentos poderiam ser identificados para explicar a relação do indivíduo dentro do contexto econômico. Entretanto, mesmo a realidade

individualismo metodológico. Em boa parte de sua obra o conceito volta a ser apresentado, a crítica aqui apresentada parece direcionada à conceitos desenvolvidos por autores como Immanuel Kant e Max Webber. Na construção teórica destes fica eminentemente claro que a importância, ou para ser mais rigoroso, a "potência" - e aqui utilizamos potência enquanto conceito filosófico - mais adequada para a mudança social está na centelha do um; o que é diametralmente oposto ao proposto por Hegel, quando, por exemplo, ele utiliza o exemplo da *Bela Eiticidade Grega* em sua Filosofia da História; conceito este que também aparece na Filosofia do Direito.

³ MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Boitempo Editorial, 2015.

podendo identificadamente dialética a maior parte da doutrina mas estudada, e mais adotada das ciências econômicas não consegue perceber tal obviedade.

Como dito, falsificações da realidade como a ideia de escassez, a rigidez estática de conceitos e movimentos históricos importantes, aliados à incapacidade de perceber a vivacidade da realidade em que se está inserido leva grande parte dos cientistas de ciências humanas identificar de forma errônea os problemas da sociedade presente, com isso propor soluções desvirtuadas do que o *Espírito do Tempo* através da transfiguração parcial em *Alma do Mundo* há de entender enquanto curso da *História*. Ainda, em um jogral popular para explicitar a mesma ocorrência: "para todo o problema complexo existe uma solução simples e errada".

O autor Byung Chul-Han tangencia tudo que se pretende perpassar nesse curto texto, mesmo que de forma de prospecção inicial e levanta alguns pontos interessantes como a questão da auto exploração⁴, a questão da individualidade é mais bem tratada no seu livro *No Enxame*⁵, mesmo que com o enfoque na questão do digital. Han também escreve sobre o poder⁶ para tentar entender, para que possa da melhor forma explicar a relação do indivíduo com o individualismo, me parece que o mesmo tendo todo esse esforço do eminente filósofo existe a brecha para reavirá algo já explícito ainda na filosofia do Direito e revisitado em textos como a *Filosofia da História*.

Entendendo-se que a exaltação ou o abandono do indivíduo pode mudar o curso da *História*, tentar-se-á debruçar sobre o coo estes elementos se formam e como eles se relacionam na interpretação que se defenderá aqui do que Hegel pretendeu com sua construção. E como parece não restar dúvida, pretender-se-á confirmar e reafirmar o ponto que nos parece ser o levantado por Hegel, o ponto de que apenas e tão somente pela obra coletiva, e portanto pelo Estado a real efetivação da Liberdade se dará plenamente possível.

⁴ HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Editora Vozes Limitada, 2015.

⁵ HAN, Byung-Chul. **No enxame**: perspectivas do digital. Editora Vozes Limitada, 2018.

⁶ HAN, Byung-Chul. **Sobre el poder**. Herder Editorial, 2016.

2. O Indivíduo

Caminhando, a desambiguação do termo indivíduo em um portal⁷ de pesquisa dos mais acessados da rede mundial de computadores conta com sete categorias desambiguação para o vocábulo. Por óbvio, não pretendemos finalizar a discussão, mas é de nosso interesse nos concentrarmos na questão da pessoa, ainda de forma mais precisa; no conceito de pessoa⁸ para a filosofia, ou com a qual a filosofia até aqui tem trabalhado.

O indivíduo do filósofo alemão mais nos assemelha a uma pessoa coletiva, para tal, portanto, escolhe-se a ideia de indivíduo enquanto pessoa. Já que assim fica possível contrastar com a pessoa singular que aqui parece claro e evidente o conceito imposto pelo sistema econômico vigente, na figura, por exemplo, do *self-made man*.

Para darmos uma primeira penetração na discussão proposta temos Hegel na sua Filosofia da História: "A liberdade só pode existir onde a individualidade é reconhecida como positiva na essência divina" (HEGEL, H462g. 2008. p.48.). Em outros termos, aqui fica ululante que o indivíduo só é importante enquanto membro da coletividade, o indivíduo "racionalizado" pela ciência econômica clássica e neoclássica, posteriormente, - e que não viria depois da filosofia Hegeliana, pois já estava presente em Adam Smith e David Ricardo respectivamente – não é o cerne do pensamento que exalta a *Liberdade* através da *Razão*. Apenas a unidade divina é perceptível como possível, pois apenas ela tem a plena potência de se realizar enquanto

⁷ Em metafísica e estatística, a palavra indivíduo habitualmente descreve qualquer coisa numericamente singular, embora por vezes se refira especificamente a "uma pessoa". Usada em muitos contextos, tanto "Aristóteles" como "a Lua" são indivíduos. Em geral, "uva" e "vermelhidão" não são. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Indiv%C3%ADduo>. Acessado em 08/11/2021.

⁸ pessoa é sinónimo de ser humano. Na filosofia, no entanto, há debates sobre o sentido preciso e o uso correto da palavra, e quais são os critérios que definem algo (ou alguém) como "pessoa". Na filosofia, uma pessoa é uma entidade que tem certas capacidades ou atributos associados a personalidade, por exemplo, em um contexto particular moral, social ou institucional. Essas capacidades ou atributos podem incluir a autoconsciência, a noção de passado e futuro, e a posse de poder deontico, entre outros. Também, filosoficamente, uma pessoa é o ser humano como agente moral. É aquele que realiza uma ação moral e aquele que ajuíza sobre ela. O conceito de "pessoa", na filosofia, é difícil de definir de uma forma que seja universalmente aceita, devido à sua variabilidade histórica e cultural e as controvérsias que cercam o seu uso em alguns contextos em diferentes linhas filosóficas. Acessado em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Pessoa_\(filosofia\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Pessoa_(filosofia)). Acessado em 08/11/2021.

Neste ponto nodal, é notável que o idealista alemão leu os ingleses, e com muita categoria desenvolve vários argumentos que sedimentam a nossa proposição, argumentos de que a parte não pode preponderar o todo; ainda que (como visto na dialética do senhor e do escravo por exemplo) o todo também não tem direito de sobre julgar a parte a despeito de interesses individuais, talvez teria apenas a despeito de interesses coletivos, é o que tentamos investigar.

2.1 O Indivíduo na Família

Como aventado, das obras mais importantes, e mais completas está a Filosofia da História, que juntamente com a Filosofia do Direito compõe nossa principal fonte de balizamento para afirmarmos e reafirmamos o ponto nosso; e nela temos:

A moralidade, ao mesmo tempo natural e religiosa, é a piedade familiar. Nessa relação social, a moralidade consiste precisamente em que seus membros se comportem, uns em relação aos outros, não como indivíduos de vontade livre, mas como pessoas. Eis porque a família em si exclui se dessa evolução, que só história produz⁹.

De maior visibilidade que isso não se faz necessário, Hegel está a dizer justamente o mesmo que se ousa levantar-se como bandeira. A moralidade tem origem religiosa, e portanto se afasta da Ética. Dentro do seio familiar os indivíduos não são dotados de vontade livre como pessoas (daí a importância da escolha da individualidade analisada a partir da pessoa). E por quais motivos esses processos se dão como descrito? Pelo fato de que a Família não é o ambiente do desenrolar da História! Bem como já afirmamos e reafirmamos, e o caminho, mais uma vez nos leva a inferir que tão somente será possível realizar essa liberdade Histórica no Estado; por ele, nele e através dele.

⁹ HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 2008. p. 57.

Entrando na Filosofia do Direito, mais precisamente em sua terceira parte Hegel delimita os três momentos que a socialização do indivíduo se dá, mais precisamente, no âmbito da família. O primeiro momento não poderia deixar de ser a constituição da família, portanto o casamento. Aqui, dois indivíduos, oriundos de famílias "pré-estabelecidas", desagarram de seus lares para constituir um novo lar. Do momento da constituição deste lar, passam a constituir patrimônio, não só material, bem como imaterial. Ainda, sobre os tipos de patrimônio que as famílias podem constituir estão os tipos de capitais¹⁰ que Bourdieu mais recentemente definiu, por exemplo, e com uma manifesta influência de Hegel.

Por fim, e para renovação do ciclo de forma dialética, ocorre a educação dos filhos no seio da família e conseqüentemente a dissolução deste núcleo familiar, para a produção de um novo núcleo familiar, bem como gerado no início deste exemplo. Hegel destaca, ocorre a passagem da família à sociedade civil-burguesa.

2.2 O Indivíduo na sociedade civil-burguesa

Neste segundo momento do desenvolvimento das ideias o imbróglgio é um pouco mais denso, subdivide se em três momentos. A) O sistema de Carecimentos; B) A Administração do Direito; e C) A Administração Pública e a Corporação. Como é quase que auto evidente os três momentos desenrolam se em mais três momentos. O sistema de carecimentos ou sistema de necessidades é fundamental para entendermos e articularmos nossas indagações. O que basicamente Hegel, e posteriormente Marx de forma mais acessível aos não idealistas - ao qual definitivamente não nos inserimos - vai aclarar é que: a sociedade civil trabalha de forma bastante próxima do conceito, ou dos conceitos de necessidade; em outras palavras o capital detém a possibilidade de conseguir introjetar as noções, ou as falsas noções do que é *necessário* e do que é *contingente*¹¹.

¹⁰ Bourdieu elabora uma tipologia com três categorias de capital: capital econômico, capital social e capital cultural. O autor identifica uma quarta forma, denominada capital simbólico, que corresponde a qualquer uma das três formas de capital na medida em que são apresentados no contexto social. In: Bourdieu, P. (1986) The forms of capital. In J. Richardson (Ed.) **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education** (New York, Greenwood), 241-258.

¹¹ In: *Metafísica* V, 5, 1015a 34-35.

Ética a Nicômaco VI, 3, 1239b 23-24.

O necessário, em seu sentido fundamental, trata do que é, e que não pode ser de outra maneira, portanto, sua necessidade, fundada “no que é”, é ontológica. ... O contingente, sendo então, o não-necessário, é quando não se pode haver ciência de determinado objeto, pois pode ser de outra maneira, logo, pode ser e não ser.¹²

Hegel trata com por bastante destreza os sistemas de carecimentos da sociedade civil-burguesa, fala das modalidades de trabalho e de como, para ela, o patrimônio é fundamental. Daqui, Marx retira boa parte de sua inspiração para seus escritos sobre a crítica da economia política. Entretanto não é nela que se arvora toda essa reflexão, apesar de dela se fazer um valoroso uso (para ficar em um termo que a ciência política econômica¹³ – nome original da disciplina).

A grandeza e a magnitude da crítica, persegue os problemas da sociedade civil-burguesa, no segundo momento na figura da administração do direito, vejamos bem, não na figura do direito, mas da forma como ele é cortado pela sociedade civil-burguesa. Aqui Hegel discute, o direito enquanto lei, o ser-aí da lei e o tribunal. Essas categorias articuladas de forma trina discutem, respectivamente, a formação da lei, a discussão da lei, e aplicação da lei. Vejamos, por entendermos o local onde se dá essa discussão, no seio da sociedade civil organizada (burguesa), e por se tratar de uma crítica, é bastante claro a intenção do idealista alemão; se em Hegel não ficou claro, para quem não entende de idealismo, Marx remonta os conceitos que para ele “estavam de cabeça” para baixo, como o mesmo disse a respeito desta obra de Hegel.

Para nós, Hegel é certo em identificar na sociedade civil-burguesa o cerne da problemática do indivíduo, Marx não faz outra coisa, que não, dizer também que o indivíduo não deve ser posto à frente do interesse coletivo, só que de outra forma; com sua linguagem dialético-histórica.

Segundos Analíticos I, 8, 75b 24-25.

Ética a Nicômaco VI, 3, 1139b 21-22. In: PORCHAT, O. P. **Ciência e Dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p. 41.

¹² Disponível em: http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/aristoteles/antonio.htm. Acessado em 08/11/2021.

¹³ GONTIJO, Cláudio. The neoclassical model in a multiple-commodity world: a criticism on Marglin. **Revista Brasileira de Economia**, v. 52, n. 2, p. 335-356, 1998.

Uma assustadora capacidade de interpretar e descrever a realidade, ainda que observando uma das suas mais conhecidas máximas: "... essa totalidade temporal é uma essência, o espírito de um povo. Os indivíduos pertencem a ele; cada um é filho de seu povo e, igualmente, **um filho de seu tempo**"¹⁴. Ele deixa o suprasumo para o final, a relação simbiótica e dicotômica da administração pública com a corporação está ainda, na dimensão dá crítica à sociedade civil-burguesa; e aí exatamente isso que se faz útil de alicerce, para então explicitar nossa colocação.

2.3 O Indivíduo no Estado

Na discussão acerca do indivíduo e sua possibilidade de realização no Estado, Hegel oferece uma chave trina de compreensão que até os dias de hoje permanece viva e muito utilizada. Hegel separa o direito estatal interno do direito estatal externo. Dentro do direito estatal interno, existe a necessidade de se discutir a Constituição interna para si e a soberania externa, dentro da Constituição interna para si Hegel traz o poder do príncipe, o poder governamental e poder legislativo, o primeiro estaria mais adequado aos dias de hoje como poder de chefe de Estado, o segundo como um poder de governo, e o terceiro como poder legislativo. Note se que o poder judiciário não existe, ele está legado ao crivo da sociedade civil-burguesa, não é incumbência do estado para Hegel a organização da justiça no seio do Estado.

O ponto nodal aqui, é que o indivíduo quase que não existe quando estamos tratando da organicidade do estado Hegeliano. Os membros dos componentes do Estado não são reconhecidos enquanto indivíduos, apenas enquanto agentes detentores temporários de poder investido neles. Hegel identifica de forma bastante clara a transitoriedade da pessoa, seja no tempo, no espaço ou na institucionalidade.

"A Liberdade consiste somente no saber e querer objetos universais, substanciais, como o direito e a lei, produzindo uma realidade que lhes é conforme: o Estado. (...)"¹⁵

¹⁴ HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 2008. p. 50.

¹⁵ HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 2008. p. 57.

3 Inferências

É de notório saber da sociedade Hegel brasileira que o Estado é o ponto de cumeada de toda a filosofia Hegeliana, sendo Estado o “desabrochar da razão na história”, não poderia ser de forma diferente. Para a nossa presente discussão suscita-se o claro a respeito do papel do indivíduo na História, não poderia se dar de outra forma. Em vida, como nos ensinou Salgado e Horta, existe um embate entre o Poder e a Liberdade e para nós, corre uma disputa pelo indivíduo, no intuito de que talvez se dê da seguinte forma.

Talvez, o indivíduo quando se aproxima da Liberdade, tende a se doar para o coletivo, bem como ocorria na *Bela Eiticidade Grega*, inúmeras vezes utilizada como exemplo de realização do espírito absoluto na sociedade, no sujeito objetivo ou através dele. Entretanto, quando associado ao puro Poder, - e aqui talvez, faça sentido explanarmos o que é este poder pois, escrevemos contra a ordem vigente, ou para a sua suprassunção.

O poder está, como criticou Marx, concentrado com a burguesia, e é em relação a isto, também, que nos posicionamos contra. Quando dizemos que o indivíduo está cooptado pelo poder, é pelo poder vigente, e conseqüentemente ele está esvaziado do seu poder próprio; ainda, está afastado da possibilidade de realizar sua Liberdade. Aqui, quando verificada tal situação, a razão de Estado também se verifica esvaziada, e, portanto, inócua. A necessidade de urgente e inoldidável é de que devemos empurrar o indivíduo para a realização de sua liberdade, e é justamente para que ele retome o poder próprio, para que este consiga efetivar-se na História. E por fim para, na retomada da *Bela Eiticidade Grega*, devolvermos às realizações da vontade divina ou das *Astucias da Razão* têm o seu eixo na importância e centralidade do desenvolvimento do Estado. **Não existe desenvolvimento humano fora do Estado.**

Referências Bibliográficas

BAVARESCO, Agemir (2003). «**A fenomenologia da opinião pública a teoria hegeliana**». Ed. Loyola. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=eIVozUbCmWUC&pg=PA32&lpg=PA32&dq=>

Aufheben+hegel+tradu%25C3%25A7%25C3%25A3o&source=bl&ots=OPZKRnkv5f&sig=TJ5fXDVum72DlglKDA03vnQWNxl&hl=pt-PT&sa=X&ei=mHknU_atMpTPkQeH9IHIDw#v=onepage&q=Aufheben%2520hegel%2520tradu%25C3%25A7%25C3%25A3o&f=false. Acessado em 17/08/2021

BOURDIEU, P. (1986) The forms of capital. In J. Richardson (Ed.) **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education** (New York, Greenwood), 241-258.

BRANDÃO, Carlos; COSTA, E. J. M.; ALVES, M. A. S. Territórios com classes sociais, conflitos, decisão e poder. **Desenvolvimento territorial, segurança alimentar e economia solidária**. Campinas: Alínea, v. 1, p. 39-61, 2007.

GONTIJO, Cláudio. The neoclassical model in a multiple-commodity world: a criticism on Marglin. **Revista Brasileira de Economia**, v. 52, n. 2, p. 335-356, 1998.

HAN, Byung Chul. **Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder**. Herder Editorial; 2014 Nov 11.

HAN, Byung-Chul. **No exame: perspectivas do digital**. Editora Vozes Limitada, 2018.

HAN, Byung-Chul. **Sobre el poder**. Herder Editorial, 2016.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Editora Vozes Limitada, 2015.

HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília. Editora Universidade de Brasília. 2008. 373p.

HORTA, José Luiz Borges. **História do estado de direito**. Alameda; 2011.

LENIN, V. I. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Trad. José Paulo Netto – Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011. (Pensamento Crítico, 16).

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Boitempo Editorial, 2015.

MENESES, Paulo et al. **Apresentação da tradução Brasileira da Filosofia do Direito de GWF Hegel**. Veritas (Porto Alegre), v. 55, n. 3, 2010.

SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges. **Hegel, liberdade e Estado**. Fórum, 2010.

VAZ, Henrique C. de Lima. A Filosofia e Formação da Ação. Entrevista realizada em Belo Horizonte, em 12 de maio de 1997, por Anderson Gonçalves, José Luis Herência, Luis Sérgio Repa e Sílvio Rosa Filho. Agradecimentos a Maurício Marsola, Taísa H.P. Palhares e Tessa Lacerda pela transcrição das fitas. **Cadernos de Filosofia Alemã 2**, P. 77-102, 1997

VAZ, Henrique C. de Lima. **A formação do pensamento de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Introdução ao pensamento de Hegel**: Tomo I: a fenomenologia do espírito e seus antecedentes / Henrique C. de Lima Vaz; edição de, Arnaldo Fortes Drummond. – 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020. 536 p. (Obra Filosófica Inédita de Henrique C. de Lima Vaz; 1)

19. O signo da ideia: arte e conceito em Hegel¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-19>

Gabriel Rodrigues da Silva²

Resumo

Ao longo deste capítulo, analisaremos uma obra de arte a partir de alguns dos conceitos desenvolvidos por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) em sua filosofia. Para isso, utilizaremos duas obras do filósofo alemão. A primeira é a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* em sua última edição, de 1830. A segunda são os *Cursos de Estética*, os quais foram elaborados a partir dos escritos de Hegel e das anotações dos alunos que participaram de seus cursos sobre filosofia da arte e estética, datados de 1818 a 1829, mas publicados somente em 1835, após a morte do filósofo. A obra de arte escolhida, sobre a qual aplicaremos os conceitos hegelianos, é *Uma e Três Cadeiras* de 1965. O autor da obra é o artista estadunidense Joseph Kosuth, nascido em 1945 na cidade de Toledo, localizada no estado de Ohio. Hoje, com 77 anos de idade, ele vive entre a cidade de Nova Iorque e a cidade de Londres. *Uma e Três Cadeiras* é um marco e uma referência do movimento artístico denominado Arte Conceitual, surgido na segunda metade do século XX. A origem do movimento está estritamente conectada com importantes discussões sobre a natureza da arte e o papel do artista, que ocorriam nos meios artísticos e nos meios acadêmicos em meados dos anos 1960 nos Estados Unidos da América. O objetivo central desta análise é, a partir da reflexão gerada pela obra de arte em questão, discutir a relação entre arte e conceito na filosofia de Hegel.

Palavras-chave: Hegel. Arte. Conceito. Arte Conceitual.

¹ Agradeço a Lara Doswaldo Balaminutti pelos auxílios prestados e pelas dúvidas sanadas, especialmente em relação à arte e sua história. Naturalmente, somente o autor é responsável por eventuais equívocos. Todas as citações da *Vorlesungen über die Ästhetik* seguem a seguinte ordem: edição brasileira e edição alemã. Utilizamos a edição brasileira que foi publicada pela Editora da Universidade de São Paulo. Traduzida por Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. Utilizamos a edição alemã que foi publicada pela Suhrkamp Verlag. Editada por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Esta última é também conhecida pelo nome de *Werkausgabe*. Segundo compreendemos, o uso das duas edições lado a lado possibilita aos leitores consultarem a tradução brasileira e a obra original em alemão. Assim, eventuais dúvidas podem ser sanadas facilmente. É importante notar que a edição brasileira da *Vorlesungen über die Ästhetik* possui quatro volumes. A edição alemã, por sua vez, possui três volumes. Todavia, o conteúdo é o mesmo. A diferente quantidade de volumes ocorreu por conta da opção editorial em dividir o último volume da edição alemã em dois livros distintos na edição brasileira. Tal escolha justifica-se por conta da longa extensão do último volume. Já as citações da *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* seguem os parágrafos numerados pelo próprio Hegel, não havendo distinção entre a edição brasileira e a edição alemã. Visto que os parágrafos numerados permitem que os leitores os encontrem independentemente da edição.

² Mestrando na linha de pesquisa História da Filosofia, Ética e Filosofia Política do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli. Bacharel (2018) e Licenciado (2019) em Filosofia pela mesma instituição. Membro do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo – Laboratório Hegel (GHIE–LH). Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/DS). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7235-2668>. E-mail: gabriel.r.silva@unesp.br.

1. Introdução

Ao longo deste capítulo, analisaremos uma obra de arte a partir de alguns dos conceitos desenvolvidos por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) em sua filosofia. Para isso, utilizaremos duas obras do filósofo alemão. A primeira é a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) em sua última edição, de 1830. A segunda são os *Cursos de Estética* (*Vorlesungen über die Ästhetik*), os quais foram elaborados a partir dos escritos de Hegel e das anotações dos alunos que participaram de seus cursos sobre filosofia da arte e estética, datados de 1818 a 1829, mas publicados somente em 1835, após a morte do filósofo³.

A obra de arte escolhida, sobre a qual aplicaremos os conceitos hegelianos, é *Uma e Três Cadeiras* (*One and Three Chairs*) de 1965. O autor da obra é o artista estadunidense Joseph Kosuth, nascido em 1945 na cidade de Toledo, localizada no estado de Ohio. Hoje, com 77 anos de idade, ele vive entre a cidade de Nova Iorque e a cidade de Londres.

One and Three Chairs é um marco e uma referência do movimento artístico denominado Arte Conceitual, surgido na segunda metade do século XX. A origem do movimento está estritamente conectada com importantes discussões sobre a natureza da arte e o papel do artista, que ocorriam nos meios artísticos e nos meios acadêmicos em meados dos anos 1960 nos Estados Unidos da América.

O resultado foi uma espécie de arte que tinha, independentemente da forma que adotou (ou não adotou), sua existência mais completa e mais complexa nas mentes dos artistas e de seu público, o que exigia uma nova espécie de atenção e de participação mental por parte do espectador e, ao desprezar a consubstanciação no objeto artístico singular, buscava alternativas para o espaço circunscrito da galeria de arte e para o sistema de mercado do mundo da arte. (SMITH, 2000, p. 182).

³ Cf. HOTH, 1999, p. 17-23.

O objetivo central desta análise é, a partir da reflexão gerada pela obra de arte em questão, discutir a relação entre arte e conceito na filosofia de Hegel⁴.

One and Three Chairs é uma instalação constituída por apenas três componentes, os quais são: uma cadeira, uma fotografia em tamanho real desta mesma cadeira e uma cópia aumentada da definição, fornecida por um dicionário, da palavra "cadeira" – "chair", em inglês. Os componentes são dispostos do seguinte modo: a cadeira é posicionada no centro, a fotografia ao lado esquerdo da cadeira e a definição ao lado direito da cadeira⁵. A definição fornecida pelo dicionário é a seguinte:

cadeira (chãr), *n.* [OF. *chaiere* (F. *chaire*), <L. *cathedra*: ver *cathedra*.] Um assento com encosto e, frequentemente, com braços, geralmente para uma pessoa; um assento de cargo ou autoridade, ou o próprio cargo; a pessoa que ocupa o assento ou cargo, esp. o presidente de uma reunião; uma cadeira sedan; uma chaise; um bloco de metal ou embreagem para apoiar e prender um trilho em uma ferrovia. (KOSUTH, 1965, grifo do autor, nossa tradução)⁶.

2. Desenvolvimento

Em uma primeira percepção da obra, constatamos que cada um dos seus componentes apresenta uma camada da realidade, pois ainda que retratem o mesmo algo, isto é, uma cadeira, o modo de representá-la é feito de três maneiras distintas, as quais são: a cadeira material, a imagem da cadeira material e a definição de cadeira. Além disso, o próprio título da obra (*One and Three Chairs*) ressalta essa

⁴ Não discutiremos aqui as diferenças e as semelhanças, se é que existem, entre os conceitos de filosofia da arte e estética. Todavia, indicamos a leitura da introdução da *Vorlesungen über die Ästhetik*, na qual Hegel aborda brevemente essa discussão. Cf. HEGEL, 1999, p. 27; HEGEL, 1986d, p. 13.

⁵ Uma fotografia da instalação e da disposição de seus componentes pode ser vista no site do The Museum of Modern Art (MoMA) de Nova Iorque, local onde a obra se encontra. Disponível em: <https://www.moma.org/learn/moma_learning/joseph-kosuth-one-and-three-chairs-1965/> Acesso em: 01 de março de 2022.

⁶ No original: "chair (chãr), *n.* [OF. *chaiere* (F. *chaire*), < L. *cathedra*: see *cathedra*.] A seat with a back, and often arms, usually for one person; a seat of office or authority, or the office itself; the person occupying the seat or office, esp. the chairman of a meeting; a sedan-chair; a chaise; a metal block or clutch to support and secure a rail in a railroad." (KOSUTH, 1965, grifo do autor).

compreensão contraditória, pois os componentes são ao mesmo tempo únicos e diversos, isto é, uma e três cadeiras.

Assim, ainda que a cadeira seja retratada de diferentes modos, ela persiste unificada como algo único. Desse modo, pelos componentes selecionados e pela disposição dos mesmos, a obra suscita diferentes reflexões que permitem explorar novos significados sobre as relações entre objeto, representação e conceito. *One and Three Chairs*, de acordo com Smith, "é uma progressão do real para o ideal que cobre as possibilidades básicas de seu ser cadeira" (SMITH, 2000, p. 188).

Para Hegel, a obra de arte possui um duplo aspecto: o lado empírico (sensível, material, perceptível pelos sentidos) e o lado racional (ideal, inteligível, espiritual, conhecido através dos conceitos)⁷. No processo de criação da obra de arte, o artista exerce a função de atividade formal, isto é, ele seleciona os materiais que serão usados, atua nos materiais escolhidos, os dispõe conforme sua responsabilidade, capacidade e habilidade técnica. Assim, é o artista que constrói a obra. Contudo, estes são os aspectos formais da obra de arte e, portanto, é apenas um dos seus lados⁸. Nas palavras do filósofo:

Já foi dito que o conteúdo da arte é a Idéia e que sua forma é a configuração sensível imagética. A arte necessita mediar os dois lados numa totalidade livre e reconciliada. (HEGEL, 1999, p. 86)⁹.

Todavia, no que concerne ao seu conteúdo, a obra de arte é originada no âmbito espiritual. Assim, para Hegel, na obra de arte há uma relação entre sensível e o ideal que é expressa na obra de arte¹⁰.

⁷ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 556.

⁸ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 560.

⁹ No original: "Es ist bereits gesagt, daß der Inhalt der Kunst die Idee, ihre Form die sinnliche bildliche Gestaltung sei. Beide Seiten nun hat die Kunst zu freier versöhnter Totalität zu vermitteln." (HEGEL, 1986d, p. 100).

¹⁰ Conforme citado anteriormente, Smith nos diz que a *One and Three Chairs* "é uma progressão do real para o ideal que cobre as possibilidades básicas de seu ser cadeira" (SMITH, 2000, p. 188). Para Hegel, podemos dizer que a obra de arte progride do sensível (ou, como denomina Smith, do "real") para o ideal assim como do ideal para o sensível (ou, como denomina Smith, do "real").

Segundo o filósofo, o espírito deve ser compreendido em três momentos, os quais são: o espírito subjetivo, o espírito objetivo e o espírito absoluto¹¹. Conforme se desenvolve, cada um destes momentos abarca o momento anterior¹². Logo, o espírito absoluto contém o espírito objetivo que, por sua vez, contém o espírito subjetivo. Para Hegel, conforme expõe na *Enzyklopädie*, a arte, assim como a religião e a filosofia, encontra-se no último dos momentos, isto é, no espírito absoluto¹³.

O artista, enquanto um espírito subjetivo, faz parte do espírito objetivo e, portanto, tanto age neste âmbito quanto por ele é influenciado. Os elementos do espírito objetivo, por exemplo, a família, a sociedade civil, o Estado, a história mundial, interferem nas concepções do artista, mas ele também possui a capacidade de influenciá-los. Entretanto, todos os elementos do espírito subjetivo e do espírito objetivo, isto é, a alma, a consciência, o espírito, a família, a sociedade civil, o Estado, a história mundial etc., são subsumidos (*Aufheben*) no espírito absoluto.

Os três momentos do espírito não devem ser compreendidos como etapas estanques, isto é, fixas, paralisadas ou independentes. Ao invés disso, os momentos são desdobramentos que se relacionam. Desse modo, o todo está presente nas partes e a parte está presente no todo. O espírito absoluto, portanto, já está presente no espírito objetivo e no espírito subjetivo, ainda que não integralmente.

Logo, o conteúdo da obra de arte, que é conhecido pelo artista, não é somente criação sua, mas encontra-se no domínio da ideia¹⁴. Assim, a obra de arte é a expressão sensível da ideia¹⁵. Na obra de arte, a ideia é corporificada em formas sensoriais¹⁶.

One and Three Chairs expõe acertadamente esse duplo aspecto da obra de arte, pois a materialidade da obra, isto é, a cadeira, a fotografia e a definição, não subsistem enquanto um conteúdo independente, mas a própria obra remete a algo que a ultrapassa, a saber, a relação entre os conceitos que lhe dão significado. No

¹¹ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 385.

¹² Cf. INWOOD, 1992, p. 42.

¹³ Cf. HEGEL *Enzyklopädie*, § 563.

¹⁴ Cf. De VOS, 2006, p. 233.

¹⁵ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 560.

¹⁶ Cf. MAGEE, 2010, p. 42.

caso, a relação entre a cadeira, a fotografia da cadeira e a definição de cadeira é subsumida pela relação entre as noções de objeto, de representação e de conceito.

As categorias “objeto”, “representação” e “conceito” ultrapassam as limitações que a cadeira, a fotografia e a definição, entendida aqui como coisas particulares, isto é, como as peças selecionadas que estão diante do espectador da obra, impõem. Pois, segundo Hegel, as categorias são universais e necessárias, ao passo que as peças da obra não subsistem por si mesmas.

Ou seja, aquilo que lhe dá o seu valor é justamente a camada conceitual que elas se referem, e não exatamente as suas condições materiais. Nesse sentido, Hegel afirma que a obra de arte é um signo da ideia¹⁷, isto é, um símbolo que a representa, mas que não é ela mesma. Nas palavras de De Vos:

A configuração sensorial e o conteúdo ideal são inseparáveis na arte. Essa inseparabilidade mostra-se individualizada nas estátuas que expõem os deuses como figuras ideais, como nos deuses da tragédia que aparecem como pessoas físicas. Nesse aparecimento, a arte toma deles a aparência do particular que é associada à materialidade finita. (DE VOS, 2006, p. 235)¹⁸.

Além disso, pesquisando a biografia e as produções artísticas de Kosuth, é fácil perceber seu empenho em levantar questões filosóficas a partir da arte¹⁹. Muitas de suas obras instigam o espectador a refletir sobre o papel da linguagem, a referência aos objetos, o problema do significado das palavras, o papel do artista, o papel do espectador e o conceito de arte²⁰.

Nesse caso, concluímos que aquilo que o artista busca expressar através da obra de arte é a estrutura conceitual do mundo, ainda que não o faça de modo plenamente consciente. De acordo com Hegel, na medida em que a obra de arte não

¹⁷ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 556.

¹⁸ No original: “Die sinnliche Gestaltung und der ideale Inhalt sind in der Kunst untrennbar. Diese Untrennbarkeit erscheint individualisiert an den Statuen, die die Götter als ideale Gestalten vorzeigen, wie an den als leibliche Person auftretenden Göttern der Tragödien. In diesem Auftreten nimmt die Kunst ihnen den Schein des Besonderen, das mit der endlichen Materialität verbunden wird.” (DE VOS, 2006, p. 235).

¹⁹ Cf. KOSUTH, 1991.

²⁰ Kosuth afirma: “A ‘condição artística’ da arte é um estado conceitual.” (*apud* SMITH, 2000, p. 185).

contém as particularidades do artista, ela se aproxima ainda mais da expressão da ideia, pois, assim, ela exprime mais adequadamente o universal²¹.

A obra de arte, para Hegel, será “boa” ou “má” conforme consegue expressar adequadamente ou inadequadamente a ideia a qual se propõe. Segundo o filósofo, cada uma das formas artísticas é mais adequada para uma espécie de conteúdo que pode ser expresso. Nas palavras de Hegel:

A primeira determinação que aqui se encontra é a exigência de que o conteúdo a ser exposto artisticamente se mostre a si mesmo adequado a esta exposição. Caso contrário, temos apenas uma união má, uma vez que um conteúdo por si rebelde à figuração imagética e ao fenômeno exterior deve aceitar esta Forma, e uma matéria por si mesma prosaica deve achar na Forma oposta à sua natureza o modo de aparecer que lhe é adequada. (HEGEL, 1999, p. 86, grifo do autor)²².

Hegel estabelece três categorias para avaliar a arte e a sua história, as quais são: estilo, gênero, período. Cada uma destas conterá suas subdivisões. Os estilos são: simbólico, clássico, romântico. Os gêneros são: arquitetura, escultura, pintura, música, poesia. Os períodos são: oriente antigo, Grécia e Roma antiga, modernidade cristã.

Segundo Hegel, o que caracteriza o estilo de uma obra de arte é a adequação entre a sua forma e conteúdo, isto é, sua configuração sensível e a ideia²³. A obra de arte simbólica define-se por não adequar o conteúdo à forma, pois a ideia que a obra pretende expressar está muito além de sua capacidade de configuração²⁴. Nesse caso, a ideia ainda é abstrata e, portanto, a relação entre forma e conteúdo é vaga²⁵.

²¹ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 560.

²² No original: “Die erste Bestimmung, die hierin liegt, ist die Forderung, daß der Inhalt, der zur Kunstdarstellung kommen soll, in sich selbst dieser Darstellung sich fähig zeige. Denn sonst erhalten wir nur eine schlechte Verbindung, indem ein für sich der Bildlichkeit und äußeren Erscheinung ungefügiger Inhalt diese Form annehmen, ein für sich selbst prosaischer Stoff in der seiner Natur entgegengesetzten Form gerade die ihm angemessene Erscheinungsweise finden soll.” (HEGEL, 1986d, p. 100, grifo do autor).

²³ Cf. HEGEL, 1999, p. 86; HEGEL, 1986d, p. 100.

²⁴ Cf. DE VOS, 2006, p. 235.

²⁵ Cf. HEGEL, 1999, p. 91; HEGEL, 1986d, p. 107.

A obra de arte clássica, para Hegel, harmoniza adequadamente a relação entre a sua forma e seu conteúdo, contudo, este ainda é meramente subjetivo²⁶. Um exemplo da obra de arte clássica são as esculturas gregas antigas, que representavam principalmente o corpo humano. Mas, na medida em que estas obras de arte procuram exprimir aquilo que há de verdadeiramente infinito, ideal e universal, isto é, Deus e a sua forma, elas se tornam ineficazes²⁷.

A obra de arte romântica, por sua vez, através do sensível, isto é, do material, caracteriza-se por buscar expressar integralmente aquilo que só pode ser expresso completamente no âmbito espiritual e, assim, inevitavelmente ela falha²⁸. A antiga arquitetura egípcia é um exemplo do primeiro estilo artístico, as esculturas gregas antigas são um exemplo do segundo estilo artístico e a poesia, a pintura e a música do mundo moderno cristão são exemplos do terceiro estilo artístico²⁹.

No que concerne aos gêneros artísticos, Hegel afirma que eles ocorrem em todos os períodos. A arquitetura, por exemplo, está presente nas construções desde o antigo Egito até a modernidade cristã, perpassando pela antiga Grécia e Roma. Contudo, cada período possui um gênero artístico dominante. No caso da arquitetura, de acordo com o filósofo, seu período correspondente é o oriente antigo, mais precisamente o antigo Egito³⁰.

One and Three Chairs, por ser uma obra de arte contemporânea, não se encaixa em nenhum dos gêneros (arquitetura, escultura, pintura, poesia, música) abordados por Hegel³¹. Todavia, isso é mais um problema histórico do que um problema filosófico, isto é, não existiam instalações na época do filósofo, portanto, não seria possível que ele as levasse em consideração em seus estudos.

Contudo, isso não é uma falha de sua filosofia, visto que os conceitos desenvolvidos por Hegel, assim com a sua filosofia, dão margem para novos

²⁶ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 561.

²⁷ Cf. DE VOS, 2006, p. 236.

²⁸ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 562.

²⁹ Cf. MAGEE, 2010, p. 42-43.

³⁰ Cf. INWOOD, 1992, p. 42.

³¹ Considerando os gêneros (arquitetura, escultura, pintura, poesia, música) abordados por Hegel, *One and Three Chairs*, que é uma instalação, se aproxima um pouco da escultura. Contudo, ainda existem diferenças importantes entre estes dois gêneros.

desdobramentos em diversas áreas e inclusive pretende explicá-los. O mesmo ocorre com a fotografia, com cinema, com a arte digital etc.

O termo “instalação” apareceu no campo das artes em meados dos anos 1960. Todavia, a origem da instalação como gênero artístico contemporâneo data do início do século XX, principalmente por conta das obras do artista francês Marcel Duchamp (1887–1968)³².

A obra *One and Three Chairs* compõe o espaço do local na qual ela é exposta de modo bidimensional, com a fotografia da cadeira e com a definição de cadeira, e também de modo tridimensional, com a própria cadeira. Além disso, ela expõe outra característica importante pertencente às obras classificadas como instalação, a saber, o *ready-made*³³. Kosuth, o autor da obra, mais a idealizou do que a construiu, visto que a cadeira é um objeto pronto que apenas foi posicionado e fotografado. A fotografia, por sua vez, foi ampliada e impressa, assim como a definição de cadeira que, após ser retirada de um dicionário, foi ampliada e impressa.

É bastante comum que as instalações, enquanto gênero artístico, sejam elaboradas conceitualmente por seus autores, mas não são necessariamente confeccionadas artesanalmente por eles. Nesses casos, a função do artista é concebida como criadora, isto é, o artista é aquele que cria inteligivelmente a obra de arte, compondo-a por meio do pensar, ressignificando objetos industriais previamente prontos, e até mesmo comuns, produzidos com finalidade prática ou utilitária e não conceitual.

Assim, muitos dos artistas que lidam com arte conceitual e instalação elaboram manuais e instruções de como as suas obras de arte devem ser montadas e expostas, o que acaba sendo responsabilidade dos museus e das galerias de arte. Tais características ressaltam que o conteúdo fundamental das obras de arte produzidas pelos artistas é a ideia.

Importante notar que, de acordo com Hegel, as obras de arte são essencialmente belas. Contudo, é necessário esclarecer que, para o filósofo, “belo” não possui apenas o sentido de bonito, agradável, aprazível, pois ainda que a obra de arte retrate algo feio, desagradável, incomodativo, ela será bela, visto que a beleza da

³² Cf. SMITH, 2000, p. 182.

³³ Cf. SMITH, 2000, p. 182.

obra de arte se dá por retratar o espiritual, o ideal. Assim, para Hegel, a beleza da obra de arte abriga tanto o belo quanto o feio³⁴.

Considerações finais

Ao longo do capítulo, observamos que ainda que a obra *One and Three Chairs* não possa ser encaixada em um dos gêneros artísticos fixados por Hegel, em relação ao estilo artístico (simbólico, clássico, romântico), podemos compreendê-la como pertencente ao primeiro.

A reflexão sobre os conceitos, isto é, objeto, representação e conceito, que surgem a partir da percepção da obra de arte, evoca ainda outras questões, por exemplo: o que diferencia o objeto cadeira, a representação da cadeira e o conceito de cadeira? Qual destas é a verdadeira e originária?

Tais questões, levantadas no parágrafo anterior, não são respondidas pela própria percepção da obra, elas ficam abertas às múltiplas significações que são atribuídas por seus espectadores, o que, por sua vez, é característico e buscado pela arte conceitual, pois o conteúdo da obra ainda é muito vago, e a configuração formal não possibilita a sua compreensão, apenas suscita aos espectadores que eles circulem em seu entorno, de modo impreciso.

Assim, concluímos que a obra de arte conceitual, isto é, a obra de arte conforme proposta pelo movimento artístico da Arte Conceitual, do qual Kosuth participa, e, mais especificamente, a obra *One and Three Chairs*, analisada nas páginas anteriores, corrobora com as teses expostas e desenvolvidas por Hegel em sua filosofia.

Desse modo, observamos que a própria obra de arte remete a sua superação³⁵, pois ela não é capaz de expressar integralmente aquilo que deseja. Tal conflito,

³⁴ Cf. INWOOD, 1992, p. 41.

³⁵ De acordo com nossa compreensão, a arte é superada, mas não no sentido de que ela deixará de existir. Pois a arte enquanto uma atividade humana, de produção de obras de arte, é essencial. Mas enquanto uma forma particular, sensível, material, que pretende conhecer um conteúdo ideal, universal, inteligível, conceitual, é insuficiente. Desse modo, somos direcionados à religião que, em seguida, nos levará à filosofia. Esta última, por sua vez, é entendida como a ciência adequada, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, ao conhecimento (ideal, universal, inteligível, conceitual etc.), pois não se prende a forma sensível, característica da arte, e assim alcança a forma do pensamento e da pura espiritualidade. Cf. HEGEL, 1999, p. 88; HEGEL, 1986d, p. 103.

portanto, gera a dissolução da arte³⁶, rumando para o viés representacional religioso³⁷ que em seguida irá se direcionar à compreensão conceitual filosófica.

Referências Bibliográficas

DE VOS, Ludovicus. Kunst. In. COBBEN, Paul Gulian; CRUYSBERGHS, Paul; JONKERS, Peter H. A. I.; DE VOS, Ludovicus (Eds.). *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 233-237.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética IV*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética III*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética II*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Volume I – A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Volume II – A Filosofia da Natureza. Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995b.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Volume III – A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995c.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Erster Teil – Die Wissenschaft der Logik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Zweiter Teil – Die Naturphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b.

³⁶ Para uma discussão específica e aprofundada sobre a questão. Cf. WERLE, 2011; WERLE, 2013.

³⁷ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 563.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Dritter Teil – Die Philosophie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986c.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986d.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986e.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986f.

HOTH, Heinrich Gustav. Prefácio para a primeira edição dos Cursos de Estética. In. WERLE, Marco Aurélio (Org.). *Cursos de Estética I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 17-23.

KOSUTH, Joseph. *Art After Philosophy and After: Collected Writings, 1966–1990*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

INWOOD, Michael. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992.

MAGEE, Glenn Alexander. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum, 2010.

SMITH, Robert. Arte Conceitual. In. STANGOS, Nikos (Org.). *Conceitos da arte moderna*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 182-192.

WERLE, Marco Aurélio. *A aparência sensível da ideia: estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

WERLE, Marco Aurélio. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.

20. Contradição e dialética no ilícito hegeliano



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-20>

*Gustavo Nascimento de Souza*¹

Resumo

O trabalho tem como objetivo analisar e realizar breves considerações a respeito da questão da dialética no ilícito para Hegel, conforme exposto ao final da seção correspondente ao direito abstrato de sua Filosofia do Direito. Tendo em vista o papel central desempenhado pela dialética hegeliana em seu sistema, uma leitura que considere a presença de determinações lógicas ao longo de momentos distintos de sua filosofia é importante para possibilitar uma reconstrução das intenções e dos sentidos pretendidos de forma mais fiel ao que foi proposto pelo autor. Nesse sentido, busca-se analisar as vantagens de uma leitura que se propõe sistemática, por vezes deixada de lado em detrimento de leituras que privilegiam partes específicas da Filosofia do Direito, sem considerar sua relação com o restante do sistema hegeliano, apresentado, sobretudo, na Ciência da Lógica e nos três volumes de sua Enciclopédia. Portanto, nesta apresentação mostrarei que a aplicação do método dialético, conforme trabalhado por Hegel em momentos anteriores de seu sistema, permite explicar a maneira pela qual o ilícito atua como um momento que antecede e baliza um avanço significativo na Filosofia do Direito, a saber, a passagem do direito abstrato à moralidade, constituindo parte importante de sua proposta de uma filosofia do direito conceitual.

Palavras-chave: Hegel; Filosofia política; Lógica; Filosofia do Direito; Ilícito.

1. Introdução

A obra hegeliana em seu período de maturidade é marcada, dentre outras coisas, por um caráter sistemático, em que o desenvolvimento de partes específicas está intimamente relacionado com outras partes do sistema, constituindo um todo coeso, dentro de sua própria proposta. Seu sistema pode ser dividido, de maneira geral, em três partes: ciência da lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito. Uma marca de seu sistema, presente nas três partes, é uma determinada acepção própria de filosofia, a qual permeia seus diferentes momentos, que leva

¹ Bacharel em Ciências e Humanidades, Universidade Federal do ABC - UFABC; Graduando em Bacharelado em Filosofia, Universidade Federal do ABC - UFABC.

E-mail: nascimento.souza@aluno.ufabc.edu.br

consequentemente ao método adotado por Hegel para o desenvolvimento de todas as partes de seu sistema. Em termos gerais, a obra de Hegel demonstra um esforço de constituir uma filosofia livre de pressuposições, a qual só pode ser realizada através da análise dialética das categorias do sistema.

A maneira através da qual Hegel busca uma filosofia livre de pressuposições pode ser exemplificada na forma pela qual o autor procede o início de sua lógica, ponto inicial de seu sistema, através da dialética do Ser, Nada e Devir. De forma geral, esta passagem da Doutrina do Ser demonstra o funcionamento da dialética hegeliana, em que o Ser é caracterizado por Hegel como “sem nenhuma determinação ulterior”, de maneira que “não há *nada* a intuir nele” (HEGEL, 2016, p. 85). A ausência de determinação em que do Ser leva ao Nada, ao passo que nada há a intuir a partir dessa ausência de determinação. Portanto:

O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Igualmente, porém, a verdade não é sua indiferencialidade, mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente. Sua verdade é, então, este movimento do desaparecer imediato de um no outro: o devir; um movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolve imediatamente. (HEGEL, 2016, p. 86)

É a partir de uma dinâmica semelhante à indeterminação descrita no início da Lógica que torna-se possível a Hegel afirmar que a filosofia tem de ser livre de pressuposições, tanto em relação ao objeto, quanto em relação ao método. Conforme Hegel (2012, p. 39) afirma no início de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ao abordar o objeto próprio da filosofia e o método adequado de sua análise no § 1 “a filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o método do conhecer – para começar e para ir adiante”.

Apesar disso, o desenvolvimento dialético das categorias lógicas revela uma

dinâmica que, de alguma forma, é recursiva e se estrutura em três momentos, que podemos reconhecer, por exemplo, na dialética da primeira tríade apresentada na *Ciência da Lógica*, isto é, Ser, Nada e Devir. Como Hegel (2012, p. 159) destaca no §79 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, tais momentos não são partes da lógica, mas constituem um todo, representando uma antecipação do que se encontra ao longo do percurso filosófico. No início da doutrina do ser, a caracterização do Ser puro, isto é, indeterminado, igual apenas a si mesmo, sem diversidade dentro de si, etc., corresponde a uma forma de pensar limitada ao momento que Hegel, no §80 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, chama de pensar enquanto entendimento. Neste momento, "um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente" (HEGEL, 2012, p. 159). Aqui há uma determinação imediata, abstrata e unilateral, tal qual a caracterização do Ser puro no início da doutrina do ser.

A insuficiência do entendimento é semelhante à insuficiência apresentada na indeterminação do ser puro, em que, sua completa indeterminidade, há implicada a igualdade com o puro nada. Neste caso, o segundo momento, apresentado no §81 da *Enciclopédia*., falha por conta da ausência de determinação, devido à tentativa de manter uma diferenciação do que se tem de imediato. Com isso, é necessária uma suprassunção de "tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas" (HEGEL, 2012, p. 163), tal como a passagem do Ser puro para o Nada puro. Tal momento recebe o nome de dialético e é essencial para o método filosófico proposto por Hegel pois "é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação" (HEGEL, 2012, p. 163). Tem-se aqui um aspecto processual do método hegeliano, o qual compreende as indeterminações de certas categorias e explicita a relação estabelecida com seu oposto, sendo possível observar a aplicação disso ao observar o Ser puro e o Nada puro. O método é explicitado ao se defrontar com a necessidade de superar uma visão unilateral do objeto analisado.

Por último, a unidade do Ser puro e do Nada puro se torna possível no terceiro momento da totalidade lógica. Tal momento, chamado de especulativo, ou positivamente racional, "apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]"

(HEGEL, 2012, §82,p. 166). No caso da primeira dialética da doutrina do ser, a outra coisa é o Devir, ao analisar que Ser puro e Nada puro são o mesmo. Dessa maneira, tem-se a primeira determinação, dentro da primeira dialética da doutrina do ser, e a explicitação de uma nova determinação, tomando o ponto de vista da lógica e o desenvolvimento das categorias prescindindo de pressuposições prévias e de um método tomado de antemão.

O processo de análise das categorias levado a cabo no início da doutrina do ser, isto é, a dialética do Ser, Nada e Devir, é possível por conta de uma concepção que compreende o desenvolvimento das leis do pensamento a partir de um papel próprio assumido pela contradição. Grosso modo, desde o início, o Ser puro, tem-se a presença do oposto, o nada puro, e a necessidade de avançar a partir desta contradição para uma determinação surgida a partir da contradição, ou seja, o Devir. O método explicitado ao longo da investigação filosófica por Hegel reconhece a presença da contradição, ao passo que, Hegel (2012, p. 163) afirma no adendo do §80, ao abordar o momento dialético, "o finito se contradiz em si mesmo, e por isso se suprassume". A unilateralidade imediata de um certo conceito, como por exemplo o Ser puro, contradiz a si próprio, ao passo que, permanecendo no exemplo, a completa ausência de determinação leva ao seu oposto, o Nada puro, tornando necessária a suprassunção em que se reconhece a unidade dos opostos simultaneamente a uma nova determinação, no caso o Devir.

A lógica hegeliana, tanto em sua *Ciência da Lógica*, quanto no primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ocupa-se do pensar como seu objeto (HEGEL, 2012, p. 45). Desta maneira, a contradição aqui analisada diz respeito ao pensamento, mais especificamente ao pensamento conceituante, como observado nas considerações do início da doutrina do ser. O objeto da filosofia demanda um método próprio que, como observado, também incorpora uma certa concepção de contradição para corresponder à sua tarefa.

Porém, a contradição em Hegel está presente também em outras áreas de sua obra, para além da lógica. Este é o caso, por exemplo, da filosofia do espírito hegeliana. A caracterização da filosofia do espírito para Hegel, no § 381 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, afirma que:

O espírito tem para nós a natureza por sua pressuposição, da qual ele é a verdade e, por isso, seu [princípio] absolutamente primeiro. Nessa verdade, a natureza desvaneceu, e o espírito se produziu como ideia que chegou ao seu ser-para-si, cujo objeto, assim como o sujeito, é o conceito. Essa identidade é a negatividade absoluta, porque o conceito tem na natureza sua objetividade externa consumada, porém essa sua extrusão é suprasumida, e o conceito tornou-se nela idêntico a si mesmo. Por isso o conceito só é essa identidade enquanto é retornar da natureza. (HEGEL, 2011, p. 15)

A divisão da filosofia do espírito inclui o espírito “na forma da realidade como [na forma] de um mundo a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente” (HEGEL, 2011, p. 29), isto é, o espírito objetivo. Esta parte do espírito na acepção hegeliana inclui, por exemplo, instituições como Estado e se põe a pensar a respeito daquilo que o ser humano cria, objetiva, no mundo. Mesmo nesta parte de sua filosofia, mais diretamente relacionada à ética e à filosofia política, há a presença de contradições e uma análise que encara o objeto, o conceito de liberdade, a partir do método filosófico proposto por Hegel. A contradição não está em um nível apenas do pensamento, presente na lógica, mas também em aspectos da realidade segundo Hegel. Assim, o “próprio processo da realidade” em Hegel é marcado pelo “processo que se desenvolve por oposições, isto é, por contraste de modo que uma consideração total, e não parcial, de cada um dos seus momentos implica necessariamente a referência dele ao seu oposto” (BERTI, 2013, p. 12).

Tal perspectiva da constituição de realidade pode ser considerada por alguns inadequada para se pensar os diferentes objetos propostos pela filosofia. Axel Honneth aponta que, em sua acepção, uma reatualização da filosofia hegeliana, política e ética, só seria possível partindo de um ponto de vista pós-metafísico, superando certos pressupostos hegelianos. Isso ocorreria por Hegel permanecer “ligado à pressuposição da tradição metafísica, visto que não considera a relação intersubjetiva como um curso empírico no interior do mundo social, mas a estiliza num processo de formação entre inteligências singulares” (HONNETH, 2009, p. 120). Analisar, por exemplo, o Estado a partir das explicitações de seu conceito seria errôneo, pois uma tentativa de reatualizar Hegel desta maneira, diretamente, não

faria jus aos padrões de racionalidade contemporâneos, metafísicos (HONNETH, 2001, p. 04).

Apesar disso, é possível considerar relevante para uma reconstrução da argumentação hegeliana mais fiel às determinações lógicas presentes em sua *Filosofia do Direito*. Tal tarefa foi realizada, por exemplo, por Klaus Vieweg. Segundo o autor, as tentativas de reatualização da *Filosofia do Direito* que prescindem da lógica estão ofuscando o centro nervoso da filosofia hegeliana (VIEWEG, 2019, p. 36), com o pretexto de se livrarem do conteúdo metafísico incompatível com a racionalidade contemporânea. Ao contrário dos críticos de uma leitura sistemática da obra de Hegel, Vieweg defende que a *Filosofia do Direito* e seu conteúdo não podem ser apreendidos da maneira correta senão a partir de uma interpretação do seu objeto, isto é “[...] a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação” (HEGEL, 2010, § 1, p. 47), uma leitura que considere a contribuição da lógica de Hegel para o desenvolvimento de sua *Filosofia do Direito*. Nesse sentido, em relação ao objetivo de Vieweg:

[...] trata-se da reconstrução dos traços fundamentais do progresso na determinação da ideia da liberdade e do querer livre, da progressão do direito racional, da lógica da liberdade, do elemento central de uma teoria filosófica da ação. [...] Há um projeto holístico para a concepção do mundo prático [...]. (VIEWEG, 2019, p. 40)

Neste texto, o objetivo central é apresentar a interpretação de Hegel acerca do ilícito. O esforço principal é em demonstrar a relação existente entre certas determinações advindas da lógica, portanto relacionadas às concepções de filosofia e método em Hegel, Dessa maneira, busca-se ressaltar a relevância e atualidade da análise hegeliana acerca da questão, para além de um interesse restrito à doxografia. Nas palavras de Vieweg (2019, p. 37), pensar a *Filosofia do Direito* em relação com o restante da obra de Hegel, levando em conta o papel de sua lógica, sobretudo, significa analisar uma “teoria filosófica moderna da autodeterminação e justiça”, um pensamento adequado à ideia de liberdade e filosofia atual.

3. Filosofia do Direito e localização do ilícito

Dada sua sistematicidade, o final do sistema filosófico hegeliano, apresentado de maneira coesa ao longo dos três volumes da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, relaciona-se com o início do mesmo. A forma pela qual o conhecimento do conceito do espírito se dá é semelhante às outras determinações demonstradas ao longo das partes anteriores do sistema, lógica e filosofia da natureza. Ou seja, o conhecimento a respeito do espírito é também o resultado do desenvolvimento da ideia lógica (HEGEL, 2011, p. 15). A forma pela qual Hegel desenvolve sua Filosofia do Espírito e suas partes se vale do mesmo processo utilizado anteriormente na lógica. O conhecimento de determinado aspecto do espírito é atingido a partir da investigação dialética de uma determinada categoria, conceito, o objeto de análise, assumindo como ponto de partida a forma mais imediata daquela categoria, conceito, o objeto, explicitando o seu conteúdo, as contradições que ele envolve e as implicações dessas contradições. Portanto, valendo-se do desenvolvimento dialético das categorias, Hegel demonstra como contradições aparecem na realidade.

O espírito em Hegel divide-se em três momentos principais, a saber, espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto. Grosso modo, o espírito na acepção hegeliana compreende uma forma de compreensão dos próprios seres humanos e do que por eles é produzido, partindo do mais básico, sua consciência, até o mais complexo, uma reflexão do espírito empreendida por si próprio. No primeiro momento, o espírito subjetivo, "o espírito é na forma da relação a si mesmo" (HEGEL 2011, § 385, p. 29), em que se torna "refletido sobre si mesmo" (HEGEL, 2011, § 384 p. 27), compreendendo ser livre. No segundo momento, espírito objetivo, o espírito aparece na forma da realidade de um "mundo a produzir e ser produzido por ele" (HEGEL, 2011, § 385, p. 29). Isso significa que a liberdade se torna uma necessidade presente a ser realizada no mundo produzido pelo próprio espírito. No terceiro momento, espírito absoluto, o espírito torna-se "consciente-de-si" (HEGEL, 2011, § 384, p. 28), isto é, uma unidade de sua objetividade e seu conceito, podendo compreender a si próprio na totalidade dos momentos.

A Filosofia do Direito, em relação à divisão da filosofia do espírito, pertence ao

espírito objetivo. Nesta obra, o método apresentado na lógica está presente, demonstrando a sistematicidade da filosofia hegeliana. Isso fica claro no prefácio, ao afirmar que, bem como no restante da filosofia hegeliana, a maneira filosófica de investigar o direito é a partir do “modo especulativo do conhecimento” (HEGEL, 2010, p. 32). Hegel analisa o desenvolvimento da liberdade, a partir do conceito de direito, começando pela forma mais imediata de liberdade até o momento em que a liberdade torna-se capaz de ser efetiva. A obra, portanto, parte de uma análise da vontade livre, ou seja, de uma vontade que não é meramente arbítrio, mas é vontade adequada ao conceito de liberdade, valendo-se de sucessivas explicitações de conceitos. A forma mais abstrata da vontade livre é analisada na esfera do direito abstrato ou formal. Após isso, a vontade refletida, apreendendo os limites e contradições de sua imediatez, determina-se em sua singularidade frente à universalidade, tornando-se capaz de determinar o bem. Esta é a esfera da moralidade. Por fim, a unidade dos dois momentos anteriores, refletindo também externamente, torna a liberdade efetiva e necessária frente à ideia universal. Esta é a esfera da eticidade, dividida em família, sociedade civil e Estado (HEGEL, 2010, § 33, p. 77).

A divisão proposta da Filosofia do Direito de Hegel, segundo o §486 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, busca abranger “o ser-aí de todas as determinações da liberdade” (HEGEL, 2011, p. 280). Dessa maneira, a análise do direito em Hegel pretende acompanhar e explicitar todos os momentos da realização da ideia de direito. Em primeiro lugar, Hegel analisa a vontade imediata, singular, cuja pessoa dá à sua liberdade na forma de propriedade, sendo formal, correspondente ao direito abstrato. Após isso, Hegel analisa o momento da vontade do sujeito refletida sobre si mesmo, particular, correspondente à moralidade. Por último, a efetivação da liberdade se dá no momento em que há no sujeito a totalidade da necessidade de seu conceito, na eticidade, isto é, família, sociedade civil burguesa e Estado (HEGEL, 2011, § 487, p. 281).

O ilícito na *Filosofia do Direito* surge na seção correspondente ao direito abstrato, pouco antes da passagem à moralidade, de forma a apresentar-se como uma necessidade lógica explicitada a partir da insuficiência das determinações trabalhadas até então. O quadro referencial que se tem como anterior a esta necessidade é o do contrato, compreendendo-o como parte do direito abstrato.

Grosso modo, o contrato é a relação estabelecida entre duas personalidades livres e suas respectivas vontades, em que uma alheia a posse de certa propriedade para outra, a qual toma a posse, por sua vez (HEGEL, 2010, § 72, p. 106). A relação existente no contrato é meramente particular e contingente, em relação à ideia de liberdade correspondente ao direito. No contrato, o direito é apresentado como “elemento comum da vontade particular e de seu acordo contingente arbitrário” o qual conduz “à oposição da vontade universal e da vontade particular” (VIEWEG, 2019, p. 151).

Tal oposição, em que há uma não conformidade ao universal do direito, resulta em uma mera aparência de direito, em que ele aparece na verdade como nulo em última instância. Nas palavras de Hegel, o contrato compreende o direito em si dentro de sua universalidade meramente interna, apenas comum com o arbítrio. Dessa maneira, a concordância contingentes entre duas partes particulares leva à “contraposição do direito em si e da vontade particular, enquanto nela se torna um direito particular” (HEGEL, 2010, § 82, p. 115).

Hegel, portanto, pensa o ilícito como uma necessidade que em seu pleno desenvolvimento suprassumiria, segundo seu método anteriormente apresentado, a arbitrariedade e a contingência do contrato. A divisão do ilícito apresenta três partes: o ilícito não-intencional, a fraude e o crime. No decorrer dos momentos desta divisão, Hegel apresenta contradições entre os mesmos e o direito. As formas de ilícito podem ser compreendidas como diferentes tipos de juízos, a saber, juízo negativo-simples, juízo infinito-positivo e juízo infinito-negativo, respectivamente. Hegel considera os juízos não meramente como partes isoladas, isto é, sujeito e predicado. Ao contrário, a análise hegeliana considera necessário também uma investigação da cópula presente no juízo, por exemplo, o “é” (HEGEL, 2012, p. 301), que suprassume a exterioridade de dois extremos opostos presentes no juízo. Dessa maneira, torna-se possível caracterizar os juízos em Hegel (2018, p. 300) como o “pôr dos conceitos determinados através do próprio conceito”, apreendendo ambas as partes e o todo formado a partir de sua suprassunção.

3. Ilícito e juízos

O ilícito não-intencional ocorre quando há o conflito de direitos em que a Coisa, posse tomada por um contrato, é disputada dentro da esfera do direito, por meio de um litígio jurídico civil (HEGEL, 2010, § 85, p. 116). A injustiça nesse caso estaria no prejuízo de uma das partes derrotadas na disputa. Porém, a não-intenção é afirmada ao passo que "um direito meramente particular encontra sua negação, mas o direito puro e simples é afirmado" (VIEWEG, 2019, p. 157). O juízo negativo-simples relaciona-se com o ilícito não-intencional por expressar uma aparência de verdade, isto é, o juízo em questão não apresenta uma concordância do sujeito consigo mesmo, enquanto apresenta uma forma correta. Hegel utiliza o exemplo do juízo "a rosa é vermelha" e "a rosa não é vermelha", sendo este último um negativo-simples (HEGEL, 2012, § 172 p. 307-308). Há a relação negativa do sujeito com seu predicado, mas não há a negação de um universal, uma cor qualquer no exemplo.

A fraude, por sua vez, intencionalmente apresenta o direito como aparência. Nas palavras de Hegel, a fraude é "o universal rebaixado pela vontade particular ao nível de algo apenas aparente" (HEGEL, 2010, § 87, p. 116). O fraudador possui plena consciência de sua injustiça, mas confere ao ato uma aparência de direito, mantendo deste a forma, mas a destituindo de qualquer conteúdo de direito. O juízo infinito-positivo em questão é por exemplo "esta flor é esta flor" (VIEWEG, 2019, p. 160). Nas palavras de Hegel, "o reconhecimento exterior do direito é separado do seu valor, e só aquele é respeitado [...] a relação formal [é] conservada com abandono do conteúdo" (HEGEL, 2011, § 498, p. 286). Na passagem do crime e da pena torna-se mais evidente a forma pela qual Hegel trabalha com contradições no mundo real. O criminoso, diferentemente do fraudador, não busca uma aparência de direito. Ele deliberadamente viola os aspectos do direito, tanto objetivo quanto subjetivo (VIEWEG, 2019, p. 158). Dessa forma, do ponto de vista de seu juízo correspondente, infinito-negativo, o crime é nulo. A nulidade está no fato de não haver nenhuma relação entre o sujeito e predicado do juízo. No caso do crime, não há nenhuma relação entre o ato criminoso e o direito. O que há é simplesmente um absurdo como é expresso num juízo infinito como, por exemplo, "o espírito não é um elefante" (HEGEL, 2012, § 173, p. 309).

O criminoso com coação praticada no crime, a imposição de sua vontade arbitrária enquanto personalidade livre, ataca simultaneamente o particular da vontade de outrem e a universalidade do direito, que garante a sua própria possibilidade de ação livre. A nulidade do crime reside no fato de que uma ação particular e arbitrária, a ação criminosa, destrói a si mesma ao atacar a universalidade do direito. O que ocorre é semelhante àquilo presente em uma contradição do tipo ontológico, que um objeto teria simultaneamente um par de propriedades que se negariam mutuamente (RODRIGUES, 2017 p. 242). Uma vontade livre, adequada ao direito, deve proceder com ações que corroborem para a efetivação da liberdade (HEGEL, 2010, § 4 p. 56). Tal ação não pode, porém, fundamentar-se no arbítrio, que é justamente o caso do crime. A impossibilidade do arbítrio refletir sobre si, o impede de contemplar uma universalidade e a forma adequada de uma vontade verdadeiramente livre (HEGEL, 2010, § 21, p. 67).

4. Concepção hegeliana da pena

A pena, nesse sentido, possui o papel de restaurar o direito perdido e atacado durante a ação de um ato ilícito, como é por exemplo um crime. É possível distinguir duas justificações clássicas para as penas, as quais Hegel renuncia, superando certos pressupostos, ao formular sua própria em sua *Filosofia do Direito*. Ambas justificações variam de acordo com a relação existente entre o crime e o objetivo buscado através da pena proposta. O primeiro, que observa o passado e visa realizar uma punição com vistas ao dano específico causado na ação criminosa, é uma perspectiva retributiva da pena. O segundo, por sua vez, olha para o futuro e os efeitos causados pelo crime, visando prevenir eventuais danos a serem causados por motivos relacionados ao crime, é uma perspectiva utilitarista e preventiva da pena.

A crítica realizada por Hegel à perspectiva utilitarista tem enfoque especial na maneira pela qual a racionalidade da ação do criminoso é considerada nesta perspectiva, bem como na justificativa fornecida para a pena deste tipo. Em linhas gerais, a perspectiva utilitarista da pena, segundo Hegel, é fundada na ameaça, de forma a basear-se não em uma justificativa racional, mas em uma posição

paternalista, que afirma quais são as ações passíveis de pena, sem necessidade de um exercício racional para sua dedução. Nas palavras do autor (HEGEL, 2004, p. 103), ao criticar a concepção de pena de Paul Johann Feuerbach, “o direito e a justiça devem, no entanto, ter seu lugar na liberdade e na vontade, não na falta de liberdade a qual se dirige a ameaça”². A perspectiva utilitarista promove um estranhamento entre a pena e o criminoso, ao abstrair a racionalidade da ação criminosa no processo de imposição de uma correção desejada, a qual não é, eventualmente, realizada por uma resistência surgida do descompasso existente entre as instâncias envolvidas, a vontade racional e uma imposição não racional, mas pautada na ameaça.

Hegel destaca, nesse sentido, a racionalidade da ação criminosa executada. Isso não significa, porém, uma escusa do crime em si, pelo contrário, implica a pena na ação criminosa realizada, como intrínseca à ação. Segundo o autor, a ação criminosa ataca diretamente o direito, em um sentido do direito conceitual hegeliano, ao passo que a vontade do criminoso viola a liberdade da vítima. A maneira de restituir o direito após uma ação criminosa é através da pena adequada, que leve em conta a racionalidade da ação e da vontade do criminoso, que, embora dotada de certa razão, procede de maneira equivocada frente ao conceito, ao colocar-se como universal frente à vontade da vítima e do direito.

A crítica à função retributiva da pena vai no sentido de afirmar que tal perspectiva é, em última instância, uma forma de vingança, não de justiça do ponto de vista do direito, conforme caracterizado pelo autor. Dessa maneira, aplicando tal perspectiva de pena não se atingiria uma restituição do direito, ao passo que a injustiça praticada inicialmente seria combatida a partir de outras injustiças, levando a uma cadeia de injustiças com base na vingança perpetrada com a aplicação de tal pena. É, por exemplo, o caso da pena de morte, condenada por Hegel em sua *Filosofia do Direito* a partir de objeções à perspectiva contratualista, e portanto não adequada ao direito conceitual, existente na defesa da pena de morte.

Tradicionalmente, a visão retributiva pode ser compreendida como teoria individualista da pena, ao passo que compreende uma dimensão apenas do sujeito

² Tradução livre.

e do crime anteriormente realizado. Nesse sentido, "fatores para além da intenção do criminoso, tais quais quaisquer consequências negativas do crime ou a perda de popularidade pública, são irrelevantes para determinar a pena retributiva"³ (BROOKS, 2007, p. 39). Hegel, porém, considera outros aspectos em sua teoria da pena, como uma dimensão mais ampla do direito para além daquela imediatamente relacionada à ação do criminoso, um aspecto universal do direito, que podem ser compreendidos à luz de alguns pontos de sua lógica e de seu método, em especial o papel da contradição.

A argumentação de Hegel para tal crítica utiliza aspectos relacionados às dimensões universais e particulares envolvidas na ação, desde o crime até a pena. Dessa maneira, a ação criminosa causa um dano particular, ao passo que uma pena retributiva exerce apenas uma restituição a esse dano particular. Não há qualquer consideração mais profunda a respeito do aspecto universal do direito violado na ação criminosa, que é necessário ser levado em conta do ponto de vista da análise da filosofia do direito hegeliana (ANDÚJAR, 2021, p. 70), do direito conceitual. Do contrário, como mencionado, haveria apenas uma sucessão de penas que correspondem a uma dimensão particular, não realizando uma reconciliação das partes envolvidas com o conceito de direito. Segundo Hegel (2010, p. 121), no § 97 da *Filosofia do Direito*, "nesse aspecto a reparação, na medida em que o dano, é uma destruição e em geral irreparável, é preciso que intervenha, em lugar do caráter qualitativo específico do dano, o caráter *universal* do dano enquanto *valor*". A pena retributiva seria limitada e incompleta, ao passo que não tem em vista o caráter universal do dano, mas apenas o caráter particular, restrito mais propriamente ao indivíduo que causou o dano no crime.

Ambas as formas de pena criticadas por Hegel, utilitarista e retributiva, são, para além do aspecto prático, relacionado às fundações de ambas, medo e vingança, incompatíveis com o método de Hegel e, conseqüentemente, com a filosofia proposta pelo autor. A adoção de uma de ambas as formas de pena são inadequadas na análise do objetos que estão em questão, isto é, crime e direito. Para Hegel é necessário pensar a pena dentro de seu método próprio para que seja possível

³ Tradução livre

manter e, posteriormente, realizar o projeto exposto na *Filosofia do Direito*.

A pena, pensada conforme termos da filosofia hegeliana, deve, portanto, considerar a relação entre algo, o direito, e seu outro, o crime. O direito perdido com a coação do crime deve ser restabelecido através de uma segunda coação na pena. Hegel trabalha aqui com oposições de forma não a priorizar um dos pólos, mas analisando dialeticamente a questão das oposições envolvidas. Nas palavras do autor, no §501 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, "A coerção só é conforme ao direito enquanto é o suprassumir de uma primeira coerção, imediata" (HEGEL, 2011, p. 287). O restabelecimento do direito é realizado através de uma suprassunção da primeira coação, mediante a segunda coação, tornando possível não se ater a uma simples vingança, que atenderia apenas o elemento particular da vítima, mas também o do criminoso, entendendo que sua primeira coação já teria como pressuposta a segunda (HEGEL, 2010, § 97, p. 120-121). Por trabalhar com (1) uma primeira coação, do crime, que é nula frente à universalidade do direito, (2) uma segunda coação, da pena, que ataca a particularidade do direito do criminoso e (3) um restabelecimento do direito, realizado tendo em vista os dois anteriores, é possível relacionar esta passagem com as três partes do processo da lógica, isto é, entendimento (1), dialético (2) e especulativo (3).

A presença da contradição é percebida na formulação da pena hegeliana ao observar o papel exercido por ambas as coações. Tal contradição é apresentada conforme o método próprio de Hegel desenvolvido anteriormente em seu sistema, isto é, a partir das explicitações das categorias. Em um primeiro momento, correspondente ao lado abstrato do entendimento, a coação do criminoso se coloca como uma determinidade fixa, que não leva em conta o diferente em relação a si próprio, no caso o direito como um todo e o direito da vítima. A segunda coação, correspondente ao momento dialético, ao passo que a ação criminosa demonstra sua nulidade, seu oposto. É nesse sentido que Hegel (2010, § 101, p. 124) afirma que, essa conexão necessária entre a ação criminosa, a qual conscientemente viola o direito, e uma ação contrária, que visa restituir o direito, "essa determinação do conceito é precisamente essa conexão de necessidade, segundo a qual o crime, enquanto vontade nula em si, contém por isso, dentro de si mesma, sua aniquilação, - que aparece como pena". Por último, correspondente ao momento do especulativo,

uma nova determinidade surge em razão da pena aplicada, cujo objetivo é, não vingança, mas justiça. Nas palavras de Hegel, a pena adequadamente aplicada resulta na “exigência de uma vontade que enquanto vontade subjetiva particular queira o universal enquanto tal” (HEGEL, 2010, § 103, p. 126).

Em relação aos juízos, a pena na acepção hegeliana, a qual restabelece o direito apropriadamente, pode ser entendida como um juízo de reflexão. Aqui o predicado do sujeito não é mais algo abstrato, como em “esta rosa é vermelha”, em que há relação do sujeito apenas consigo próprio. O predicado no juízo de reflexão estabelece a relação do sujeito com um outro, como por exemplo em “esta planta é curativa” (HEGEL 2011, § 174, p. 310). Da mesma maneira, o restabelecimento do direito mediante a pena estabelece uma relação com outra esfera do direito, possibilitando a passagem à moralidade. Nesta, a vontade realiza uma reflexão dentro de si, possibilitando uma autodeterminação do sujeito (HEGEL, 2010, § 106, p. 129-130). Grosso modo, a vontade anteriormente particular, que abria possibilidade para um crime, haja visto as falhas do contrato, tornaria-se capaz de realizar uma reflexão interna do bom e mau, tendo em vista a universalidade não apreendida anteriormente.

Considerações finais

O método dialético, a partir do qual Hegel desenvolve sua filosofia, permite ao autor trabalhar com uma argumentação própria que, em relação a certos aspectos, apresenta novidades e contribuições próprias. A caracterização de um sistema filosófico marcado por este método é relevante por utilizar certos aspectos, como contradição e o próprio movimento dialético, para além de certas caricaturas, para uma aplicação em campos mais práticos do conhecimento, como percebido no projeto de sua *Filosofia do Direito*. Ao utilizar procedimentos e determinações próprias, amparadas no restante de seu sistema, a argumentação e justificação de Hegel entrega algo novo e pertinente para o debate em diferentes áreas não abordadas inicialmente pelo autor. Levar em conta seu esforço de constituir uma filosofia sistemática e livre de pressuposições pode servir para uma melhor compreensão de obras específicas, como no caso da *Filosofia do Direito*, e permitir

uma avaliação crítica mais honesta quanto à contribuição do autor para a filosofia e sua relevância atualmente.

Referências bibliográficas

ANDÚJAR, Peinado, C. Hegel y las lógicas del castigo. *Antítesis - Revista Iberoamericana De Estudios Hegelianos*, (1), 61–86, 2021.

BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo: Paulus, 2013.

BROOKS, Thom. *Hegel's Political Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica - Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica - Doutrina do Conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas - Vol I: Ciência da lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas - Vol III: Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.

HONNETH. *Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH. *The Pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

RODRIGUES, Abílio. Uma breve história das contradições: de Aristóteles à paraconsistência. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 13, ed. 2, p. 241-262, 2017.

VIEWEG, Klaus. *O pensamento da liberdade: Linhas fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

21. Estado, consciência de si e redes sociais: os novos desafios da democracia



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-21>

*Henrique José da Silva Souza*¹

Resumo

As redes sociais são ferramentas responsáveis por profundas mudanças no comportamento social das democracias liberais. Incontáveis são os exemplos de como tais ferramentas são utilizadas tanto para influenciar em eleições e plebiscitos em diversos países democráticos, como também para ditar novos hábitos de consumo, padrões estéticos e até mesmo relações de trabalho.

Partindo desse pressuposto, e de que do ponto de vista hegeliano, esse fenômeno acontece com o indivíduo enquanto parte da sociedade civil (Espírito Subjetivo), procuramos refletir como isso acaba por alterar a percepção do outro, a caminhada e a luta da consciência de si, para alcançar o momento da efetivação de sua liberdade, ou seja, no Estado (Espírito Absoluto).

Assim sendo, buscamos entender o papel da consciência de si para que o indivíduo pós moderno enfrentar os novos desafios da Democracia, na busca pela liberdade, para que a mesma não seja colocada em risco, mesmo que colocada à prova.

Palavras Chave: Estado, Consciência de si, Democracia, Redes Sociais.

O ESTADO COMO GARANTIDOR DA LIBERDADE PARA O DESENVOLVER DO ESPÍRITO

Hegel desconsidera a distinção entre liberdade natural e liberdade civil, mas atenta-se para relacionamento indivíduo-Estado, na qual este último é a realidade em 'ato de liberdade concreta'. Assim, em geral Hegel assume quatro axiomas, os quais consideramos de extrema valia:

I) Indivíduo e Estado são dois termos de uma única relação (unidade substancial). II) Esta relação é de natureza orgânica, e não oposta. III) A integração é

¹ DOUTORANDO EM DIREITO, MESTRE E BACHAREL EM CIÊNCIAS DO ESTADO PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. EMAIL: HENRIQ.SOUZA@GMAIL.COM

condição de realização do todo substancial IV) A relação integradora no todo social deve ser consciente e deliberada (necessária e racional) ².

Recorremos ao magistério de Hegel:

“O Estado é o que existe, é vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo – e isso é a moralidade objetiva. O indivíduo que vive nessa unidade possui uma vida ética, tem valor, o único valor que existe nessa substancialidade. [...] O fim do Estado é, pois, que vigore o substancial na atividade real do homem e em sua atitude moral, que ele exista e se conserve em si mesmo. [...] É preciso saber que tal Estado é a realização da liberdade, isto é, finalidade absoluta, que ele existe por si mesmo; além disso, deve-se saber que todo o valor que o homem possui, toda realidade espiritual, ele só tem mediante o Estado.”³

Pode-se afirmar que o Estado é o *habitat* da liberdade, isto é, unicamente no Estado pode o indivíduo realizar sua própria liberdade, assegurada formalmente na figura dos direitos fundamentais. “Fora do Estado, o homem estará fora da sua essência” ⁴. Sua organização segundo o *conceito*, posto por Hegel em *Linhas fundamentais da filosofia do direito* ⁵, apresenta o Estado em sua efetividade (*Wirklichkeit*), tal como se dá na perfeição da Ideia.

Diz-se assim, que o Estado se apresenta, de um lado, como instância onde se efetiva a liberdade humana e se concentra a substância ética da civilização ocidental; por outro, é esfera de poder organizada destinada a proteger esta liberdade.

Paulo Bonavides corrobora nesse sentido:

“Com o advento do Estado, que não é de modo algum um *prius*, mas, necessariamente, um *a posteriori* da convivência humana, segundo as teorias

² Ao pensar sobre o Estado moderno, Hegel se diferenciou dos pensadores contratualistas que o antecederam, a exemplo de Hobbes e Locke, os quais acreditavam que o Estado decorria de um contrato social, cuja função era defender a liberdade individual e a propriedade privada, sendo seu conteúdo determinado pelo interesse particular do indivíduo.

³ HEGEL, G.W.F. Filosofia da história. 2 ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.39.

⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. A Idéia de Justiça em Hegel. São Paulo: Loyola, 1996, p. 402.

⁵ HEGEL, G.W.F. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

contidas na doutrina do direito natural, importava, primeiro de tudo, organizar a liberdade no campo social.

O indivíduo, titular de direitos inatos, exercê-los-ia na Sociedade, que aparece como ordem positiva frente ao Estado, ou seja, frente ao *negativum* dessa liberdade, que, por isso mesmo, surge na teoria jusnaturalista rodeado de limitações, indispensáveis à garantia do círculo em que se projeta, soberana e inviolável, a majestade do indivíduo.”⁶

Tal concepção de Estado alude uma concepção de homem e dos elementos que o expressam. Por um lado, o homem é animal, um objeto material, exteriorizado sob a dominação das leis da natureza. De outro lado, ele é um ser espiritual – razão externa, materializada no tempo e no espaço. Com o homem começa o Espírito.

No momento da natureza a ideia estava, em certa medida, sem condições de se manifestar porque a pura exterioridade jamais seria condição de manifestação do que é pura interioridade e subjetividade. É na transição do estado de natureza que o espírito se manifesta. Este espírito se subdivide em: Espírito Subjetivo; Espírito Objetivo E Espírito Absoluto⁷.

No momento do Espírito Subjetivo o homem é envolvido em sua interioridade, subjetividade, uma realidade da psicologia humana como desejo, emoção, percepção, inteligência, imaginação, memória (categorias que só têm existência na interioridade de cada indivíduo); no Espírito Objetivo, acontece a exteriorização do homem. Exteriorização que está relacionada com o que este homem tem de comum com os outros homens. É o momento coletivo do homem, dessemelhante da sua individualidade.

Nesse tempo do Espírito é que se encontram categorias como a moral, o direito, a política, a história, instituições, particularidades que não expressam o aferro de um homem, para prevalecer a sua vontade sobre a dos demais, mas são expressões da vontade coletiva. Trata-se, então, do momento de proximidade do Espírito Absoluto, momento esse onde se expressa no Estado.

⁶ BONAVIDES, Paulo. Do Estado Liberal ao Estado Social. 9. ed. São Paulo: Malheiros, 2009, p.49.

⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

O homem sobrevém para um estágio de maior liberdade quando consegue transpor do plano do Espírito Subjetivo para o plano objetivo, pois a mente se liberta e entra em contato com as demais mentes, rompe os limites de sua interioridade. Ao se exteriorizar nas instituições humanas faz com que sua vontade coincida com a lei, a moral, o Estado etc., expressando este último a síntese do Espírito Absoluto, a razão.

O principal predicado do Espírito é a liberdade, que é determinação interior do ser, é autodeterminação. Equivale a um estado em que o homem pode se realizar como homem e construir um mundo que lhe seja adequado. A liberdade concreta é a que se eleva à consciência da necessidade, ou seja, a que se eleva da objetividade, da história à compreensão do que a realidade é: razão/Estado.

A história resulta, pois, do crescimento do Espírito, em sua fase objetiva, sendo, portanto, crescimento de liberdade. Chegar-se-á a uma fase da história humana em que todos serão livres – estágio superior da civilização. Liberdade na Comunidade; liberdade na Totalidade! Não são os atos heroicos de homens individuais responsáveis pela direção da história (a história é razão – é teleológica – fruto da evolução da razão), trata-se de uma conquista gradativa da liberdade. A busca é, pois, pelo princípio da liberdade que, assim, é, ao mesmo tempo, critério e expressão/resultado da razão.

A CONSCIÊNCIA-DE-SI E SEU DESABROCHAR

A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra, quer dizer, só é como algo reconhecido⁸. Afastado de sua relação constitutiva do Estado de Direito o indivíduo contemporâneo, essencialmente vazio e egoísta, só estará apto a realizar seus anseios e se encontrar como cidadão, quando for capaz de despertar sua consciência-de-si, ou seja, reconhecendo o outro como parte de sua necessidade existencial, crucial para o funcionamento do corpo social e do Estado. Somente o indivíduo capaz desse movimento da consciência⁹ se

⁸ HEGEL, *Fenomenologia*, par. 178

⁹ PERRUSI, M. S. ; *Hegel: o desdobrar-se da consciência* (a dialética do reconhecimento). CADERNOS CTCH - Nº 4 - 1996, FASA EDITORA - UNICAP - RECIFE, v. 1, p. 63-73, 1996.

tornará efetivamente sujeito de direitos numa democracia regida e organizada pelas instituições do Estado Democrático de Direito.

Partindo desse pressuposto, temos sintetizado todo o processo que se desdobrará através da égide da consciência-de-si. A consciência-de-si só é na a parti do momento em que se põe para um Outro e como um Outro. Ela é, neste sentido, a efetivação do conceito de infinitude (enquanto o ter em si a negação de si sem, com isto, produzir um objeto carente de conceito). Este movimento da infinitude, ou melhor, esta unidade na duplicidade, se dará através de movimentos de reconhecimento.

Pode-se dizer que Hegel opera como alguém que acredita agora que os procedimentos mais rudimentares de interação social só são perceptíveis no interior de dinâmicas de conflito¹⁰. De outro modo, o embate é o primeiro elemento na construção dos processos de interação social. E mesmo a “vida” enquanto fundamento de onde se extraem sujeito e objeto foi pensada partindo da contenda entre a universalidade simples da vida e a multiplicidade de suas expressões diferenciadoras.

Hegel pode nos dizer que processos mais rudimentares de interação social são essencialmente conflituosos porque, ele assume que tudo acontece como se toda particularização fosse necessariamente uma alienação. Conseqüência simples do fato de que toda exteriorização é necessariamente alienação. A consciência-de-si só pode ser distinguida enquanto consciência-de-si se se debelar à alienação de si. Daí a razão de Hegel dizer, a respeito das interações imprescindíveis entre consciências-de-si:

Para a consciência-de-si, há uma outra consciência-de-si, ou seja, ela veio para fora de si [ela se vê como algo que vem da exterioridade, Hegel chega a falar em ser-fora-de-si - *Aussersichsein*]. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha em uma outra essência [ou seja, ela se alienou a ver que ela é primeiramente para uma outra consciência]. Segundo, com isso

¹⁰ Para Hobbes uma percepção nesse sentido é plenamente plausível.

ela suprimiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro [ela só vê, no outro, a projeção de si]¹¹.

Dessa forma entende-se que a primeira aparição do Outro é como aquele que me conduz à perda de mim mesmo me submeter ao enfrentamento com algo de mim que se dá na minha exterioridade. O Outro não é aquele que me ratifica em minhas confianças. Ele é aquele que me depõe, que me expropria de minhas ilusões de independência. Enxergo no Outro somente a figura de mim mesmo, ou apenas a ideia de mim como um outro.

Hegel orienta que a perda de si é igualmente perda do Outro (já que o Outro também só é enquanto reconhecido). A superação desse seu-ser-Outro é a tarefa da consciência-de-si. Esta suplantação ou des-alienação da consciência é fundamentalmente o retorno a si através da edificação de um conceito revigorado de auto-identidade (não mais a auto-identidade enquanto experimento imediato de si a si, mas a identidade enquanto o que é reconhecido pelo Outro). Ela é reconhecimento da sua diferença para com o Outro no mesmo movimento. Diferença que será capaz de ser reconhecida, pois a consciência tem noção que ela traz em si mesma a contenda em relação a si mesma, ou seja, ela enxergará no Outro a mesma diferença que ela encontra nas suas relações à si. Daí porque Hegel precisa dizer:

Mas esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa, desse modo, como o agir (*Tun*) de uma delas. Porém esse agir de uma tem o duplo sentido (*gedoppelte Bedeutung* – um sentido/referência redobrado) de ser tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não mediante ela mesma¹².

O processo de reconhecimento se transforma com certo pragmatismo, pois a realização da posição da consciência é executada pelo agir. Hegel nos rememora que a questão do reconhecimento deve ser fundamentalmente um problema de como

¹¹ HEGEL, *Fenomenologia*, par. 179

¹² HEGEL, *Fenomenologia*, par. 182

práticas sociais são instituídas. Fala-se em práticas sociais tendo em vista que Hegel nos adverte, com conveniência, que todo agir tem um sentido duplicado: ele é, ao mesmo tempo agir do sujeito e agir do Outro. Todo agir pressupõe um âmbito repartido de significado no qual o agir se inscreve. Visto que todo agir pressupõe interlocutores, é agir preparado para um Outro e inscrito em um espaço que não é só meu, mas é também território de um Outro. A aceção do ato não é assim decorrência da intencionalidade dos agentes, mas determinação que só se determina na exterioridade do intuito.

Por conseguinte, o agir tem duplo sentido (*doppelsinnig*), não só enquanto é agir quer sobre si mesmo, quer sobre o Outro, mas também enquanto indivisamente é o agir tanto de um quanto do Outro¹³.

Hegel não receia ponderar sobre a anatomia do ato por meio da dinâmica de ação e reação advinda do jogo de potências, na qual o arranjo da força solicitada anuncia-se fundamentalmente na posição da força requerente e na qual um extremo servia de determinação essencial ao outro extremo. Este movimento duplicado comprovava como a concretização da força era fundamentalmente o desvanecer-se do seu conceito simples inicial, ou ainda como o dissipar-se da força era a consumação do seu conceito. Na situação da interação entre consciências, percebe-se como a alienação de cada consciência no Outro já é a concretização da consciência-de-si. Isto apenas demonstra como:

Cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído, cada um é para si e para o Outro, essência imediata sendo para si, que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente¹⁴.

Conclui-se assim, que fora do Estado o indivíduo está perdido, jamais conseguirá ao menos se aproximar de seus ideais, justamente pelo fato de que

¹³ HEGEL, *Fenomenologia*, par. 183

¹⁴ HEGEL, *Fenomenologia*, par. 184

enquanto não for capaz de tomar consciência que o “eu” egoístico que carrega consigo, não é nada além de um “nós”¹⁵, composto por todos os membros da sociedade da qual é membro. Isso se dá, justamente porque sem a atividade política – possível somente através do Estado – os recursos que restam (família e sociedade civil) não são capazes de suprir suas necessidades, anseios e ambições.

A base de sustentação deste trabalho, teoria jurídico-política de arcabouço hegeliano – apesar de ter vislumbrado a totalidade em seu horizonte filosófico – não pôde acompanhar a evolução histórica do Estado de Direito¹⁶ e menos ainda a transformação completa do indivíduo, que evoluiu para o status de cidadão. Esse último desenvolvimento avançou para muito além da esfera da sociedade civil (essencialmente privatista), o indivíduo se tornou sujeito ativo e passivo no funcionamento e organização do Estado de Direito, especialmente após a Revolução Francesa¹⁷, que foi especialmente marcante na filosofia hegeliana.

O Estado democrático de Direito representa o atual estágio da ordem jurídico-política ocidental no curso do Estado de Direito¹⁸. Ele é fruto de um passado de construções filosóficas, lutas e processos culturais e históricos que permeiam a própria formação e formatação da comunidade político-cultural-moral a que pertencemos.

Revoluções sociais, industriais e tecnológicas, capitalismo (com todas as suas fases e crises), socialismo, democracia, sociedade de consumo¹⁹ e indústria

¹⁵ Nesse sentido, a partir do exposto pode-se entender que consciência é precisamente consciência de si, autoconsciência – seu saber do Outro é um saber de si. A palavra consciência denota conhecimento, percepção, mais precisamente, saber. Nesse sentido Consciência seria então o saber de si para si própria. Temos que a Consciência redundando em si mesma. Ela é ao mesmo tempo seu saber e seu objeto, ou seja, ela é o âmbito total da sua própria verdade. Compreendida em si mesma, a Consciência é o próprio processo de seu autoconhecimento, seu ser é a sua função: o conhecer.

¹⁶ HORTA, José Luiz B.. História do Estado de Direito. São Paulo: Alameda, 2011. 277p.

¹⁷ Cf: FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. Trad.: Luiz Marques e Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, e SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho; PEIXOTO, D. R. . *A Revolução Francesa e sua Influência na Vida e no Pensamento de Hegel*. In: VII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira: A Filosofia da História de Hegel, 2013, São Leopoldo-RS. Caderno de Resumos VII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira A Filosofia da História de Hegel. São Leopoldo: Sociedade Hegel Brasileira, 2013.

¹⁸ “Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist”, HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts: über Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*. 3 ed. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1952, adendo § 258.

¹⁹ BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.

cultural²⁰, todos esses momentos do caminhar da história, acabaram por impor profundas e marcantes transformações na relação entre Estado, indivíduo e sociedade.

A consolidação da experiência democrática moderna²¹, principalmente através dos modelos de democracia representativa, acabou por configurar uma esfera da decisão política apartada da sociedade ou esfera civil. O âmbito da decisão política é estabelecido, então, por agentes em dedicação profissional e por membros de agremiações destinadas ao controle e distribuição do poder circulante nesta esfera – os partidos –, dotando-se de elevado grau de autonomia em face aos cidadãos que, na verdade são os legítimos e constitucionalmente fonte do poder do Estado.

REDES SOCIAIS E A DERROCADA DA CONSCIÊNCIA-DE-SI E DA DEMOCRACIA

Com a digitalização da vida que se deu com o advento da quarta revolução industrial a vida das pessoas e suas relações interpessoais, conflituosas ou não mudaram diametralmente. Até mesmo a forma como o Estado e seus cidadãos se relacionam começou a sofrer influências e alterações diante desse cenário de interações digitais.

A tela da televisão que até pouco mais de uma década era hegemônica, passou a dividir espaço com os computadores e, mais recentemente, com os smartphones. Estes cada vez mais ocupam o protagonismo em nosso cotidiano, se mostrando muitas vezes como apêndices quase que inseparáveis, das pessoas, que os utilizam não só para se comunicar, mas para se informar, para consumir, para se entreter, para se relacionar, para se expressar.

O avanço tecnológico, cada vez mais interconectado com a vida real faz com que, em alguma medida, se percam os parâmetros entre a realidade e o universo virtual, muito disso impulsionado pelas redes sociais e os simulacros e idealizações

²⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*; fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

²¹ Cf: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad.: Isabel Loureiro e Maria Leonor F.R. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, e RANCIÈRE, JACQUES. *Ódio à democracia*. Trad.: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

que acabam sendo criados pelas mesmas, impedindo muitas vezes, que as pessoas caiam na armadilha da uniformidade de padrões estéticos, de comportamento e até mesmo sociais, que são nada mais que interesses de grandes corporações no sentido de dominarem os diferentes aspectos da vida das pessoas. Sem ter a possibilidade de contemplar e confrontar o diferente, o Outro, a oportunidade da consciência-de-si trilhar seu caminho fica prejudicada e até mesmo interdita.

Somado á isso, o consumo e a produção vinculada às redes sociais têm sido constantes e massivas, a observação cotidiana por si só consegue ratificar tal advento mundialmente sem necessariamente ser preciso apresentarmos levantamentos estatísticos que demonstrem a quantidade de pessoas que têm acesso às diferentes plataformas digitais no mundo. A forma como isso tudo vem moldando a vida, a existência, a interação afetiva e o psicossocial trouxe à mentalidade humana certa dependência por diversos motivos, dentre eles: a interação íntima, a divulgação profissional, a ambiência educacional e também fins de entretenimento.

Diante desse cenário há a necessidade de propormos reflexões, por diversas razões, para que o indivíduo possa controlar melhor o uso dessas plataformas tendo em vista o quão intimamente nossa vida se encontra agregada às bases de dados mediadas pela *internet*. Por várias motivações com premissas diferentes para que haja uma retroação quanto ao uso, algumas de caráter personalista, outras por sentimentos de vigilância velada intuitivamente e outras por sanidade mental.

Profundamente ligado à esses fatores exposto anteriormente, Bobbio afirma que o regime democrático está em constante transformação, que a democracia é dinâmica. O desafio atual à democracia é superar o transtorno mundial da desinformação. Há pouco idealizava-se o mundo digital como uma ferramenta de fomento à participação efetiva e à compreensão esclarecida, segundo a democracia dahlsiana²². Mas, a realidade contemporânea tem mostrado que comunicação virtual pode ser usada como um aríete aos regimes democráticos.

²² Cf: DAHL, R. *Poliarquia. participação e oposição*. 1. ed. 3. reimpr. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

DAHL, R. A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

As tecnologias digitais têm sido usadas para propagar desinformação, com o fim de manipular os processos eleitorais. A divulgação de *fake news* e *deep fake* por *bots*²³ e *trolls* é associada com ferramentas da propaganda como *agenda setting*²⁴, *framing*²⁵, *astroturfing*²⁶ e *firehose of falsehood*²⁷.

Ampliando a complexidade do cenário, acrescentam-se ferramentas de psicologia: as plataformas digitais, com o amplo conhecimento acerca de seus usuários, tornando possível a realização de propaganda microdirecionada com base em análise psicométrica ACP²⁸, conforme alertou Michael Kosinski. Se por um lado a propaganda microdirecionada adiciona um componente de relevância à mensagem, por outro, seu uso nas redes sociais, marcado por bolhas políticas, sedimenta a desinformação, pois atinge diretamente as emoções dos eleitores. Compreender sua operacionalização, portanto, é vital para a democracia, pois sua prática é parte essencial do transtorno de desinformação.

Torna-se então essencial e bastante instigante adentrarmos e aprofundarmos melhor nestes fenômenos que dão maiores evidências de um “sistema globalizante” está em vigor em nossas sociedades, pois estão espalhados por todo o mundo e

²³ *Bots* é o diminutivo de ‘robot’, ou seja, robôs. São algoritmos desenvolvidos para simular ações humanas, podendo reproduzi-las inúmeras vezes em um curto período de tempo.

²⁴ A teoria do *agenda setting* afirma que as notícias veiculadas com maior destaque na imprensa são consideradas as mais importantes pelo consumidor dessas notícias. Assim, a agenda pública seria definida pela agenda midiática. Torna-se, portanto, um mecanismo para manipular a atenção dos indivíduos para determinados assuntos, buscando dar enfoque a algo considerado relevante ou, no caso da desinformação, buscando retirar o foco das pessoas acerca de determinado assunto.

²⁵ Em tradução livre, “enquadramento”. Refere-se à abordagem que é dada a uma determinada situação ao retratá-la a outros, destacando alguns aspectos e ocultando outros. Assim, um mesmo fato pode ser retratado com conotações completamente diversas a depender do enquadramento. E, geralmente, o enquadramento reflete a linha editorial, os interesses, os perfis ideológicos do canal de comunicação.

²⁶ Na cultura norte americana, à articulação conjunta de grupos sociais, como movimentos populares, dá-se o nome de *grassroots movements*. (*grass roots* significa raízes de grama). *Astroturfing*, portanto, é uma terminologia gerada do nome *Astroturf*, marca de uma empresa norte americana que produz grama sintética para estádios de futebol americano. O termo se refere a um movimento social falso, articulado por agentes ocultos, muitas vezes robôs, visando manipular a opinião de um público alvo. Exemplificando, um robô que simula vários usuários fazendo avaliações positivas acerca de uma loja ou um produto configura *astroturfing*.

²⁷ Em tradução livre, “mangueira de incêndio de falsidades”. É um modelo russo de propaganda em que se usa uma grande quantidade de canais para criar um enorme e contínuo fluxo de mensagens a respeito de um assunto, sem preocupação com a veracidade do conteúdo dessas mensagens.

²⁸ ACP é um acrônimo para Análise de Componentes Principais (em inglês, *PCA – Principal Component Analysis*), é uma técnica estatística utilizada para encontrar relações entre um grande número de variáveis, visando sua redução a um número menor de variáveis (componentes), com a menor perda de informação possível. A ACP é uma das principais ferramentas utilizadas pelos algoritmos de inteligência artificial para categorizar as pessoas.

interferindo ativamente no desabrochar do Espírito de cada um dos indivíduos que precisam desse movimento para conseguirem efetivamente serem capazes de compor o corpo social e disfrutar de sua efetiva liberdade, garantida pelo Estado.

Conclui-se assim que as lições que Hegel nos propõe, tanto no sentido da evolução do Espírito – que culmina com o desabrochar do Espírito Absoluto em seu habitat natural, tal seja o Estado – e do desenrolar da consciência- de- si através do embate direto e constante com o Outro, podem estar profundamente ameaçadas diante de um cenário onde as redes sociais e as ferramentas alimentadas pelo uso ostensivo de tais instrumentos digitais têm como objetivo maior, implementado através de algoritmos²⁹ cada vez mais planificar e uniformizar os diversos cenários da vida social.

Padrões de estética são padronizados num universo onde as pessoas estão cada vez mais parecidas umas com as outras, com os mesmos hábitos de consumo, os mesmo costumes sociais, que passam a servir de parâmetro ético e até mesmo moral, mesmos gostos musicais, o entretenimento foi enjaulado e até mesmo a arte foi colocada de forma com que a padronização gire em torno de um mesmo objetivo, que em última análise, infelizmente está mais preocupado com o lucro e o êxito financeiro do que com o bem estar (social, físico e especialmente psicológico) daqueles que se colocam como usuários desse sistema.

A consciência-de-si e se desenvolver são assim a chave essencial para que as pessoas possam ter conhecimento de si mesmo e do papel social que precisam desempenhar dentro de uma democracia e de um Estado Democrático de Direito capaz de responder às aspirações da sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*; fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.

²⁹ Cf: ZUBOFF, Shoshana. *A Era do Capitalismo de Vigilância: A luta por um futuro humano na nova fronteira de poder*. 1ª Edição digital. Rio de Janeiro, Editora Intrínseca, 2021.

BONAVIDES, Paulo. *Do Estado Liberal ao Estado Social*. 9. ed. São Paulo: Malheiros, 2009, p.49.

DAHL, R. *Poliarquia. participação e oposição*. 1. ed. 3. reimpr. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

DAHL, R. A. *Sobre a democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. Trad.: Luiz Marques e Martha Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, e SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho; PEIXOTO, D. R. . *A Revolução Francesa e sua Influência na Vida e no Pensamento de Hegel*. In: VII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira: A Filosofia da História de Hegel, 2013, São Leopoldo-RS. Caderno de Resumos VII Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira A Filosofia da História de Hegel. São Leopoldo: Sociedade Hegel Brasileira, 2013.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da história*. 2 ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.39.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts: über Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*. 3 ed. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1952, adendo § 258.

HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses [et. al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HORTA, José Luiz B.. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011. 277p.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad.: Isabel Loureiro e Maria Leonor F.R. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, e RANCIÈRE, JACQUES. *Ódio à democracia*. Trad.: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

PERRUSI, M. S. ; *Hegel: o desdobrar-se da consciência (a dialética do reconhecimento)*. CADERNOS CTCH - Nº 4 - 1996, FASA EDITORA - UNICAP - RECIFE, v. 1, p. 63-73, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 402.

ZUBOFF, Shoshana. *A Era do Capitalismo de Vigilância: A luta por um futuro humano na nova fronteira de poder*. 1ª Edição digital. Rio de Janeiro, Editora Intrínseca, 2021.

22. Dionysius Imperator Est: divagações sobre a ideia de Soberania em Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-22>

Hugo Rezende Henriques¹

RESUMO

A discussão do hegelianismo sobre a Filosofia do Estado hegeliana frequentemente se dobra ante o inegável fato de sua defesa explícita da monarquia constitucional como organização ideal do Poder do Estado, especialmente conforme a literalidade dos §§275 e ss. da Filosofia do Direito e seus correspondentes na Enciclopédia. Por outro lado, os adendos recém vertidos ao português lançam luz sobre um debate mais minucioso a respeito do tema, explicitando uma refinada discussão sobre a soberania do Estado e o papel do soberano (dir-se-ia: Chefe de Estado) como representação da unidade espiritual de um povo. O presente trabalho busca, nesse sentido, recuperar o sentido órfico do dionisismo, que tem por figura central o Deus que, uno, se estilhaça no ventre materno para ser reconfigurado pelo zelo de seu pai, Zeus, representando assim, inegavelmente, um dos movimentos mais caros à dialética hegeliana. No Estado, a totalidade dionisiaca impera como sujeito soberano representado por uma figura humana: o Chefe de Estado; que ainda quando, como o próprio Hegel faz questão de apontar, não seja ele necessariamente o centro decisional fático, se coloca como porta-voz do próprio Estado, interna e externamente, conferindo-lhe a necessária unidade espiritual. Nesse sentido, poderíamos dizer que na Filosofia do Estado hegeliana, a tensão constitutiva entre o apolíneo e o dionisiaco é suprassumida de forma a garantir a racionalidade e a mediação apolínea do Direito e a consagração espiritual deste mesmo Direito pelo entusiasmo dionisiaco que representa precisamente o reconhecimento entre partes e todo no momento do Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia do Estado; Soberania; Estado Constitucional; Mito; Poder

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Estou agora convencido de que o supremo ato da razão, aquele em que ela abarca todas as ideias, é um ato estético e que verdade e bondade são irmanadas somente na beleza. O filósofo tem de possuir tanto força estética quanto o poeta. Os homens sem senso estético são nossos filósofos literais. A filosofia do espírito é uma filosofia estética. Não se pode ser espirituoso em nada, até mesmo

¹ Professor da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia, é doutor em Direito pela UFMG, mestre em Direito pela USP, Mestre em Biologia pela USP, bacharel em Direito pela USP e bacharel em Biologia pela UFMG. Contato: hugohenriques@ufu.br

*sobre história, não se pode raciocinar de forma espirituosa – sem senso estético. Aqui é para se tornar patente o que propriamente falta aos homens que não entendem ideias – e admitem bastante ingenuamente que tudo lhes é obscuro assim que vai além de tabelas e registros.*²

As palavras encontradas no fragmento do “Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão”, indubitavelmente redigido na caligrafia de Hegel, embora de autoria contestada pelos estudiosos (seria o texto, afinal, de autoria do próprio Hegel, ou de um de seus dois grandes amigos de juventude, Schelling³ ou Hölderlin,⁴ ou mesmo de alguma conjunção de ideias entre alguns ou todos eles?)⁵ são palavras significativas de uma preocupação central para o pensamento hegeliano. Qual seja, que os excessos racionalistas, que a tudo tendiam a desencantar em tabelas e registros, abriam contra o Ocidente mesmo um imenso flanco exposto. Poderosas

² HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão. Trad. Joãozinho Beckenkamp. *Veritas*. Porto Alegre, v. 48, n. 2, pp. 211-237, Jun. 2003, p. 216.

³ A proximidade com as posições de Schelling pode ser exemplarmente conferida em trecho de seu discurso sobre a relação das artes plástica com a natureza: “Conforme a mais antiga expressão, a arte plástica deve ser uma poesia muda. [...] Assim como a poesia, aquela deve expressar pensamento espirituais e conceitos cuja origem e a alma, mas, não por meio da linguagem, a não ser por, tal como a silenciosa natureza, mediante a figura e forma, obras sensíveis que independem da linguagem. Por conseguinte, a arte plástica coloca-se evidentemente como um vínculo ativo entre a alma e a natureza, podendo ser apreendida apenas no centro vivo que vigora entre ambas. E já que ela tem em comum com toda outra arte e, em especial, com a poesia sua relação com a alma, aquilo através do que a arte plástica se liga à natureza – que deve ser, à semelhança desta última, uma força produtora [...]” (SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Sobre a relação das artes plásticas com a natureza*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 29).

⁴ A proximidade com as posições de Hölderlin, que em suas peças expressa o desencanto com a modernidade alemã e o amor pelo momento grego de unidade entre homem, religião e natureza, pode ser exemplarmente conferida em carta a seu irmão, de 04 de Junho de 1799: “Particularmente a religião [produz tal coisa]: que o homem a quem a natureza se doa como material de sua atividade, e que faz parte dela em sua organização infinita, como uma roda poderosa não se julgue mestre e senhor da mesma e se curve com toda a sua arte e atividade, devoto e modesto, ante o espírito da natureza, que ele traz em si, tem a seu redor, e lhe dá matéria e forças; pois a arte e a atividade dos homens, por mais que esta já tenha feito e possa fazer não conseguirá, no entanto, produzir algo de vivo – a matéria original – que ela transforma e trabalha – não pode criar de si mesma. Pode desenvolver a força criadora, mas a força mesma é eterna e não é trabalho das mãos dos homens.” (HÖLDERLIN, Friedrich. Carta ao irmão de 04 de Junho de 1799, *briefe*, v. 6, carta 179 *apud* HÖLDERLIN, Friedrich. *A morte de Empédocles*. Trad. Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 39).

⁵ O próprio Magee, que aqui nos inspira, na esteira de grandes nomes como Otto Pöggeler, compreende o texto como indubitavelmente fruto das reflexões do próprio Hegel, em suas tentativas iniciais, mas já grandiosas, de conciliar Filosofia e Religião, aquela fecundando a esta de maior racionalidade, esta conferindo àquela uma maior capacidade de penetração na sociedade (Cf. MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2008, p. 84).

forças eram obrigadas a submergir e se retrair ante o império supostamente absoluto das luzes.

De luzes e sombras, porém, se faz o teatro da vida real, efetiva, e a tudo aquilo que a razão ilumina, lança igualmente sombras espectrais.⁶ Talvez por esta razão Hegel evoque com frequência a ideia de formas espirituais em procissão como maneira de aclarar ao leitor sua filosofia como jogo de luz e de sombras, como um palco no qual valsam mesmo as figuras do Espírito.⁷ Se a razão apolínea da ilustração se percebia e se apresentava como espécie de perfeição estática, como uma estátua de Apolo em seu esplendor; a razão especulativa teria de se apresentar como dionisíaco movimento, como poesia e como teatro, as artes que não se deixam jamais penetrar por completo – como jogo de signos.⁸

Mas a preocupação hegeliana com a explicitação do jogo de luzes e sombras da realidade, que poderiam parecer, ao leitor incauto, um capricho da razão, uma obstinada oposição a seus antecessores ou mero recurso estilístico, adquire, em verdade, significação muito particular no pensamento de Hegel sobre a política e o Estado. De forma ainda mais dramática, recebem ares de premonitória divinação quando se fazem sentir como verdadeira explosão orgiástica, como poder inebriado de si mesmo em convulsão contra a repressão impetrada pela razão estritamente apolínea. Talvez, afinal, o século XX precise ser interpretado e compreendido assim, como um espasmo violento da paixão contra o racionalismo que se supunha capaz de domar a tudo.

O político é um momento de razão e de paixão, se seu resultado pode ser compreendido como momento em que a racionalidade de uma nação suprassume as diferentes perspectivas sobre o mundo num Direito universalmente válido para

⁶ A temática do jogo de luzes e sombras é explorada em ALMEIDA, Rogério M. de. *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 27 e ss. Almeida, por sua vez, atribui a evocação do tema ao próprio Hegel em sua Fenomenologia do Espírito: Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo de Meneses et. al. Petrópolis: Vozes, 2014. Em especial, v. a sessão intitulada "A Religião", §§672-787.

⁷ O tema vai bem explorado em ANDRIOPOULOS, Stefan. *Aparições espectrais: o idealismo alemão, o romance gótico e a mídia óptica*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 72-73.

⁸ As figuras do apolíneo e do dionisíaco, primeiro empregadas por Nietzsche para discutir a arte grega (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007) foram apropriadas por José Luiz Borges Horta em seu esforço por compreender a História do Estado ocidental em momentos de maior expressão apolínea ou dionisíaca (Cf. HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 22 e ss.).

seu povo, suas disputas – antes e depois de um dado resultado, pois este é sempre dinâmico no tempo – são e precisam ser prenhes de paixão, capazes, ademais, de mover os humores de um povo para que este perceba tanto sua efetiva representação, quanto para que efetivamente antevejam sempre a possibilidade de mudança daquilo que a uns ou outros não satisfaz em particular.⁹ A premonição de Hegel, aliás, vai apontada com clareza nos escritos de Lima Vaz: “O político, como previra Hegel, acabou por penetrar e envolver todas as esferas da existência, canalizando para seus desígnios de poder as poderosas energias psíquico-espirituais despertadas no ser humano pelo apelo do Absoluto e que devem confluir normalmente para a experiência mística”.¹⁰

PRETENDENTE DA VERDADE – TU? – NÃO! SOMENTE POETA!

Não poucos autores, em geral mal pensantes, seguem agindo de modo “pérsico”, e atacam o premonitório mensageiro por supostamente ter dado causa à concretização de seus augúrios sinistros. Agem assim todos aqueles que tentam perceber na Filosofia do Estado de Hegel não uma advertência, mas uma exortação ao poder inebriado. Como veremos, quanto mais penetramos na Filosofia hegeliana, mais evidente fica a confusão em que, por inocência ou má-fé, tais autores recaem. O fato, sobejamente debatido, que aqui temos em causa, é a defesa que Hegel explicita do modelo de uma monarquia constitucional como organização ideal do Poder do Estado. Dirá ele no §273 da Filosofia do Direito: “A formação do Estado até a monarquia constitucional é a obra do mundo moderno, em que a ideia substancial adquiriu a forma infinita”.¹¹

Neste ponto, precisamente, a Filosofia do Estado de Hegel encontra a obstinada reprovação de toda sorte de democratas republicanistas que deixam

⁹ Fiamos aqui tanto no pensamento de Hegel sobre a Política e o Direito, quanto nas mais recentes reflexões da filósofa Chantal Mouffe. Conquanto o trabalho se aprofundará nas reflexões hegelianas, não poderíamos deixar de sugerir ao leitor as comoventes posições de Mouffe (Cf. MOUFFE, Chantal. *Sobre o Político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015).

¹⁰ LIMA VAZ, Henrique Claudio. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 12.

¹¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et. al. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021, §273, comentário, p. 283

escapar por entre os dedos a riqueza da confluência singular de influências que conduzem o pensamento hegeliano até esse ponto. Compreendamos, portanto, a motivação (e a razão) da posição hegeliana. A obstinada preocupação de Hegel com a construção de um edifício tanto filosoficamente sólido quanto esteticamente resplandecente, claramente expressa desde seu "*Mais antigo programa...*" resulta das importantíssimas contribuições com as quais a tradição mística ocidental (dionisíaca) fecunda a tradição racional ocidental (apolínea).

A utilização da figura de Dionísio não é fortuita, e se vincula a uma longa tradição do misticismo ocidental. A revelação contida na figura do Deus que morto é trazido de volta à vida é cara tanto aos cristãos quanto aos cultos dionisíacos, mas, nesses últimos, adquire nuances únicas. Dentre os diversos mitos sobre Dionísio, quase todos dão conta de sua morte, estilhaçamento e reconstrução revigorante: em uma de suas versões mais conhecidas, são os poderosos Titãs que, invejosos do herdeiro de Zeus, o atraem com brinquedos, o despedaçam, cozinham e devoram, seus planos de dar cabo ao Deus só sendo frustrados pela providente ação de Athena que resgata o coração de Dionísio e o leva a Zeus, que o reconstrói.¹²

Plutarco atribui aos estoicos também uma interpretação cosmológica do mito. Dioniso, de natureza eterna, foi submetido a uma transformação, reduzindo-se a uma miríade de partes/formas (como vento, água, terra, astros, plantas, animais) que, reunidas, comporiam o cosmo. Em outras palavras, o desmembramento de Dioniso seria a diferenciação do universo, enquanto o seu renascimento indicaria o retorno do universo a uma unidade primordial.¹³

Como se vê, o movimento do universal abstrato à particularidade, e das particularidades se reorquestrando (superiormente) como universal,¹⁴ agora

¹² Para outras interpretações e leituras do mito de Dionísio, v. GAZZINELLI, Gabriela Guimarães [Org.]. *Fragmentos órficos*. Trad. Gabriela Guimarães Gazzinelli. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

¹³ GAZZINELLI. *Fragmentos órficos*. cit., p. 28.

¹⁴ A esse movimento o brilhante hegelianista Lima Vaz denominou *suprassunção*, um neologismo que capta à perfeição a ideia hegeliana de tão difícil versão para outros idiomas, o *Aufhebung*. O termo expressa com clareza a perspectiva da dialética hegeliana, em que o movimento da negação e da negação da negação elevam, mudando, mas conservando, àquilo que antes estava em contradição: "O movimento *dialético* que organiza em sistema as categorias obedece ao princípio geral da *suprassunção* (*Aufhebung*) que assume na *unidade* do discurso (pensada como unidade do *ser ético*)

concreto, que o mito dionisíaco evoca não é desconhecido da dialética hegeliana: “Essa forma é a noite em que a substância foi traída e se transformou em sujeito; e dessa noite da pura certeza de si mesmo é que ressuscita o espírito ético, como a figura que se libertou da natureza e de seu ser-aí imediato.”¹⁵ Hegel evoca, na formação do Espírito Objetivo, já ético no momento da Religião da Arte, a libertação da imediatez particular para a participação no Todo de uma Religião da Arte que, em seu momento concreto, é impregnada pela Filosofia.

Muito embora a inspiração direta ou o grau de influência do dionisismo sobre a filosofia de Hegel possa ser contestada, a lógica do mito dionisíaco está preservada em diversas instâncias da cultura ocidental, inclusive dentro do próprio cristianismo, de que Hegel é inegavelmente grande conhecedor. Ainda assim, é o próprio Hegel quem adverte contra as perspectivas filosóficas que se fixam na realidade e na certeza dos objetos sensíveis, ao dizer que tais pensadores “devem ser reenviados à escola primária da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho”.¹⁶

Mas os tons do movimento do real, a dialética conforme concebida na filosofia hegeliana, não é a única contribuição do veio místico do pensamento ocidental para o seu sistema. É também dali que é resgatada a potência do mito que se impõe contra a aridez do racionalismo analítico, pois “o mito, em outras palavras, não busca definir seu tema predicando-o em definitivo com uma ou mais de suas qualidades. Ele não diz ‘Deus é X’ ou ‘Natureza é Y’. Em vez disso, ele ‘tergiversa’ sobre seu objeto, o descrevendo de várias formas, às vezes conflitantes, cada uma das quais indica algo de verdadeiro sobre ele”.¹⁷ Hegel busca, nesse sentido, também em sua Filosofia do

como tal) a *particularidade* das categorias” (LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 19).

¹⁵ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §703, p.464.

¹⁶ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. cit., §109, p. 90. E segue: “De fato, o iniciado nesses mistérios não só chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero. O iniciado consoma, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, vê-las consumarem seu aniquilamento.” (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. cit., §109, p. 90-91). Sobre o tema a inspiradíssima tese orientada pelo prof. Alfredo de Oliveira Moraes: BARROS, Lucas Camarotti de. *Hegel místico: o lado oculto do idealismo absoluto*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2021. (Tese, Doutorado em Filosofia).

¹⁷ Nossa tradução de MAGEE. *Hegel and the Hermetic Tradition*, cit., p. 94. No original: “Myth, in other words, does not attempt to pin down its subject matter by definitively predicating one or more qualities of it. It does not say ‘God is just X’ or ‘Nature is just Y’. Instead, it ‘talks around’ its object, describing it in many, sometimes conflicting ways, each of which indicates something true about it”.

Estado recuperar o encantamento do mundo,¹⁸ para que Filosofia e Mitologia se impregnem mutuamente, reestabelecendo os laços éticos de uma comunidade política não apenas pela razão, mas também pela paixão.

AQUILINOS, DE PANTERA SÃO OS ANSEIOS DO POETA

Também o Estado, como substância ética, não poderia ser sustentado pelo mero racionalismo da bela edificação de suas instituições, por maior e mais grandioso que tal esforço seja – ao menos na construção do Estado de Direito – no sentido da democracia, da cidadania, da liberdade. Também ele carece da força da subjetividade vivificante (espírito) do mito que se impõe como soberania mesma: “Como espiritual, o Estado é, desse modo, a exposição de todos os seus momentos, mas a singularidade é, ao mesmo tempo, a vitalidade e o princípio vivificante, a soberania que contém em si toda a diferença”.¹⁹

O passo inicial desta percepção, do Estado como Espírito, ideia claramente expressa na citação da acima, é em si mesmo um monumento filosófico totalmente tributário do pensamento hegeliano. É Hegel quem, afinal, a partir do desenvolvimento de sua *Fenomenologia do Espírito*, elucida à Filosofia contemporânea o Espírito Objetivo como tal, demonstrando sua formação e seu movimento, enfim, sua dialética. O Estado de Direito é a forma consciente do Espírito (Objetivo) de um povo (*Volksgeist*) que toma consciência de si enquanto tal (como nação, como cultura singular) e se impõe no mundo em oposição às demais singularidades como uma soberania, como Estado.²⁰

¹⁸ O processo de desencantamento do mundo, co-originário da modernidade ocidental, foi percebido (positiva ou negativamente) por praticamente todos os pensadores desde a Ilustração. Uma das tecituras mais perfeitas do fenômeno, entretanto, seria engendrada alguns séculos depois por Weber, que identifica no puritanismo calvinista a forma acabada do pensamento e do modo de vida desencantados. Sobre o tema, cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2016, p. 129.

¹⁹ HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*, cit., §275, adendo, p. 288.

²⁰ Uma versão mais desenvolvida das ideias apresentadas resumidamente nesse parágrafo estão melhor desenvolvidas em HENRIQUES, Hugo Rezende. CARVALHO, João Pedro Braga de. *Conhece-te a ti mesmo: Hegel e o Destino do Estado de Direito*. In: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). *Hegel e a contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.

Ainda assim, as razões que levam Hegel a compreender na monarquia constitucional a forma mais bem acabada da representação desta soberania não são necessariamente auto evidentes – muito embora seja preciso ressaltar que boa parte dos Estados existentes contemporaneamente reconheçam na figura de suas Chefias de Estado precisamente as funções (ao menos aquelas mais formais) do monarca constitucional típico. Mas o Chefe de Estado civil, especialmente no Estado burocrático, é uma figura desencantada, incapaz em geral de carregar em si a dignidade do Espírito Nacional do povo que representa. Ainda mais grave, incapaz de ser reconhecido nesta dignidade pelo povo que nele deveria reconhecer-se como uma totalidade.²¹

A substituição da chefia de Estado monárquica por figuras civis, entretanto, encontra entraves práticos substanciais que o desenrolar da história ocidental não tem tido timidez em demonstrar. A personificação da soberania em figuras civis com frequência apresenta o inconveniente de se estabelecer uma expectativa (novamente o mítico se sobrepondo ao meramente racional) de que a Vontade do Estado se aproxime daquela Vontade (pessoal, subjetiva) do soberano meramente circunstancial, ainda que sua Vontade subjetiva seja plena de sua inexpugnável particularidade enquanto homem real (de suas preferências ideológicas, sua posição social, suas crenças etc.). Dirá Hegel, sempre profético:

Em um império eletivo, com efeito, mediante a natureza da relação, pela qual a vontade particular [...] se faz nele o decidir em última instância, a constituição torna-se uma capitulação eleitoral, isto é, uma entrega do poder do Estado à discricção da vontade particular [...], da qual surge a transformação dos poderes particulares do Estado em propriedade privada, a debilitação e a perda da soberania do Estado e, com isso, sua dissolução interna e sua desintegração externa.²²

²¹ Sobre a distância entre a perspectiva hegeliana da totalidade e os desenvolvimentos totalitários do século XX, desenvolvemos o tema em HENRIQUES, Hugo Rezende. *A totalidade contra os totalitarismos: Hegel e a Vontade Nacional*. In: HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, paixão e diferença*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.

²² HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*, cit., §281, comentário, p. 298.

É precisamente aí que se distanciam a figura mítica do monarca constitucional daquela do representante civil desencantado de toda aura mitológica, despido de todo encantamento, incapaz de mover as paixões (quando não ele próprio completamente embriagado pelo poder que, não devendo efetivamente possuir, se cria a expectativa que exerça). O Monarca constitucional que o pensamento hegeliano compreende como a mais elevada forma de organização e representação do Espírito de um povo, como singularidade vivificante, não determina o Estado, mas é por ele determinado. Sua subjetividade particular é desarticulada na sua relação com a totalidade da nação para que possa representá-la toda.²³ Mas independente desta distância, o fato é que o Espírito Objetivo, de que o Estado é efetivação racional e consciente em-si-e-para-si, conforme o pensamento hegeliano explicita, é em si mesmo sujeito a despeito daquele a quem incumbe fazer representar, bem ou mal, tal subjetividade corporificada. Ademais, e eis aqui, talvez, a grande questão, a tal Espírito, que é sujeito, corresponde uma Vontade, a Vontade de Estado, cuja formação e efetivação é possivelmente o ponto mais acalorado e menos compreendido do debate em torno da Filosofia do Estado.

LEMBRAS-TE, ARDENTE CORAÇÃO, COMO TINHAS SEDE ENTÃO?

Há, enfim, uma diferença substancial entre o momento da formação da Vontade de Estado, em um modelo democrático parlamentar, como o é tipicamente em nosso Estado de Direito, pós-revolucionário, que a Hegel sempre encantara, e a permanência desta vontade como efetividade. A formação da Vontade de Estado se dá no jogo político-ideológico, como tarefa do Poder Legislativo, onde se digladiam a racionalidade das ideias e as paixões dos ideais para buscar os caminhos que determinado povo percebe como o mais condizente com seus valores histórico-culturais em um dado momento.²⁴

²³ Sobre essa distância entre o corpo físico do monarca e sua representação espiritual como símbolo nacional, o sempre contundente KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipet Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

²⁴ Novamente reportamos o leitor à interessante leitura de Mouffe, que busca perceber, no estreitamento da perspectiva política a um gerencialismo que disputa eleições mas que independente do vencedor terá uma visão de mundo já se previamente enclausurada em uma ortodoxia (desdobramento do imperialismo a que os franceses denominaram sabiamente *pensée unique*), uma

Se os mecanismos racional e democraticamente adequados a alcançarem a verdade da Vontade no Estado de Direito, conforme o percurso da história ocidental, são bem conhecidos de Hegel e trabalhados nas sessões dedicadas ao Poder Legislativo, a subjetividade vivificante, o Estado tomado como sujeito mítico não pode ser concebido ou resolvido plenamente na arena de disputas legislativa, precisa, idealmente, se expressar como uma Vontade uma e comum, como um Poder onde que todos os cidadãos possam se reconhecer e desejar realizar como tarefa. A manifestação soberana do Estado deve ser compreendida, e principalmente sentida, por seu povo e pelos demais povos, como a Vontade una e soberana de um Estado consciente de si, em que as particularidades que se entrechocaram (e seguem se entrechocando nas arenas políticas), são afinal suprassumidas como a perspectiva de uma única nação que sabe de si e o que quer para si. Por isso a Vontade do Estado no momento da soberania já não pode mais se confundir com as vontades em conflito, pois é agora o soberano que no papel de Chefe de Estado tem esse condão de representar (esteticamente, miticamente) a unidade reconquistada e mais consciente (porque construída das negações da disputa política) da nação.

Pode-se também dizer da *soberania interna* de que ela reside no povo, se em geral apenas se fala do todo, [...] de que a soberania compete ao Estado [...]. [Mas] o povo, tomado sem seu monarca e sem a articulação do todo que se conecta precisamente, assim, a ele de maneira necessária e imediata, é a massa informe que não é mais nenhum Estado e à qual não compete mais nenhuma das determinações que estão presentes no todo *formado dentro de si*.²⁵

Tal a potência dessa perspectiva, tamanha a importância dessa mitologia de Estado, que mesmo aqueles Estados em que a figura do monarca como subjetivação da soberania foi destituída de sua função (por força de um republicanismo tacanhamente presidencialista), esta não desapareceu, sendo antes substituída por

manifestação do descolamento da política racionalista de seus compromissos com a tarefa de dar voz e palco às paixões e inclusive às tensões (às vezes fortemente demarcadas) do político. Para a autora, retomar a dimensão das paixões na política institucional, como agonismo, seria um caminho para que se revitalizasse tanto a política, quanto o interesse dos cidadãos por ela (Cf. MOUFFE. *Sobre o Político*, cit.).

²⁵ HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*, cit., §279, comentário, p. 292-293.

figuras civis com idêntica função. Nesse sentido, dirá Hegel que tais nações (ao menos aquelas em que se conseguiu instituir um modelo de Estado capaz de controlar as pulsões personalistas de seus Chefes de Estado, estabelecendo firmemente a primazia da Vontade parlamentar) buscaram estabelecer igualmente as figuras de seus Chefes de Estado ora com a dignidade de verdadeiros Homens de Estado, ora com a coragem dos grandes generais (Senhores da Guerra), a depender das exigências do momento:

De fato, também nessas configurações não-formadas do Estado, é sempre preciso que um ápice individual ou esteja presente para si como nas monarquias que lhes correspondem, ou então, como nas aristocracias, mas principalmente nas democracias, é preciso elevar-se em homens de Estado, em senhores da guerra [generais], segundo a contingência e o carecimento particular da circunstância; pois toda ação e efetividade têm seu começo e sua realização na unidade decidida de um chefe.²⁶

Ao contrário das formações menos conscientes de si do Estado, onde a Vontade pessoal de um chefe ainda se interpõe e por vezes inclusive se impõe contra a Vontade de Estado, em um Estado de Direito efetivo, a figura do Monarca apenas representa o Estado como singularidade, como concretude, como mito ao qual os cidadãos podem recorrer e no qual se enxergam e se reconhecem como parte daquela totalidade.²⁷

Assim, a vontade subjetiva do soberano enquanto monarca, por afastado das arenas de disputas mais contingentes da sociedade civil-burguesa, por um lado, e pelo desenvolvimento do pensamento ocidental em sede de filosofia política e do

²⁶ HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*, cit., §279, comentário, p. 293.

²⁷ A Vontade de Estado pode ser deturpada não apenas pela Vontade personalista (subjetiva) de alguma autoridade que se arvora no Poder e se sinta capaz de exercê-lo, mas também por Vontades externas a ele ou internas, no caso de uma de suas particularidades coletivas (como Igrejas, a Sociedade Civil, o Mercado, etc.). Um Estado onde a Vontade de uma particularidade (subjetiva ou objetiva) se imponha unilateralmente, seguramente não satisfaz à ideia de Justiça ou à ideia de Estado de Direito. Sobre este tema, e em franca denúncia da usurpação da Vontade do Estado pelo assim chamado Mercado, cf. SALGADO, Joaquim Carlos. Estado ético e Estado poético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, pp. 37-68, abr./jun., 1998. Sobre a relação entre Poder e Vontade no Estado de Direito, nosso HENRIQUES, Hugo Rezende. *Fenomenologia do Poder: o Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020. (Tese, Doutorado em Direito).

Estado sobre a inconveniência de todo arbítrio personalista, encontra fundamentos sólidos para ser afastada o mais possível sempre. Assim Hegel observa, já nas monarquias da antiguidade, um esforço pela derrogação do arbítrio subjetivo do monarca, substituída pela externalidade dos auspícios e augúrios diversos (talvez o Destino) a determinar os rumos da sociedade:

Mas, incluída na união dos poderes, que fica compacta, é preciso, em parte, que tal subjetividade do decidir seja contingente quanto a seu surgir e a seu emergir e, em parte, que seja em geral subordinada; de outra parte, o decidir puro, sem mistura, não podia residir em outro lugar senão além de tais ápices condicionados, um *fatum* que determina de fora. [...] Aqui reside o carecimento de buscar junto dos *oráculos*, do *Daimon* (em Sócrates), das entranhas dos animais, do alimento e do voo dos pássaros etc. a decisão última sobre os grandes assuntos e para os momentos importantes do Estado, - uma decisão que os homens, não apreendendo ainda a profundidade da autoconsciência e não tendo chegado a esse ser para si a partir da compacidade da unidade substancial, ainda não tinham o vigor de ver no interior do humano.²⁸

Assim também na contemporaneidade pós-revolucionária, no Estado mais consciente em-si e para-si, isto é, no momento do Estado de Direito, a derrogação do arbítrio subjetivo do monarca nos assuntos de Estado é primordial, e se dá justamente pela elevação da vontade política determinada pelo Parlamento à condição de verdadeira e única Vontade de Estado. Assim, efetiva-se no Estado o sonho ocidental da democracia, permitindo que a Vontade do Estado seja expressão ela própria da soberania popular mesma, à qual o monarca apenas aquiesce, integrando a ela somente sua figura, sua representação mítica do Estado Soberano na fórmula do "eu decido", como os adendos da Filosofia do Direito fazem esclarecer.

Na organização do Estado, o que aqui quer dizer na monarquia constitucional, não há que se ter nada diante de si além da necessidade da ideia em si: todos os outros pontos de vista devem desaparecer. O Estado deve ser considerado como

²⁸ HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*, cit., §279, comentário, p. 293-294.

um grande edifício arquitetônico, como um hieróglifo da razão, que se expõe na efetividade. [...] Assim, não deve ser dito que o monarca deve agir arbitrariamente: mais propriamente, ele está ligado ao conteúdo concreto das deliberações, e se a Constituição é estável, assim ele muitas vezes não tem mais para fazer do que assinar o seu nome. Mas este nome é importante: é a extremidade para além da qual não se pode ir.²⁹

Eis então o ponto central da Filosofia do Estado de Hegel sobre a soberania. O Estado de Direito, prenhe de politicidade, de disputas e agonismos, arena de lutas reais ou simbólicas pelo poder, institucionalizadas nos mecanismos de mediação partidários e parlamentares, volta a se apresentar majestático, soberano, um grande e imponente edifício arquitetônico, infalível perante si e perante os demais: a potestade do Dionísio recomposto, uno e perfeito – dir-se-á mesmo, irresponsável, pois responsabilidade o monarca não deverá ter quando de sua subjetividade real não emana a Vontade do Estado, apenas lhe emprestando sua subjetividade simbólica.

Numa organização perfeita, trata-se apenas do topo da decisão formal, e para um monarca precisa-se apenas de um ser humano que diga 'sim' e que ponha o ponto sobre o I; pois o topo deve ser de tal modo, que a particularidade do caráter não seja o mais significativo. O que o monarca ainda tem sobre esta última decisão é algo próprio da particularidade, a qual não deve importar. Podem existir condições, nas quais esta particularidade apareça sozinha, mas então o Estado ainda não está completamente formado ou bem construído. Numa monarquia bem ordenada, apenas à lei compete o lado objetivo, ao qual o monarca só precisa acrescentar o aspecto subjetivo 'eu quero'.³⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se vê cristalinamente, os adendos à Filosofia do Direito descortinam o compromisso absoluto de Hegel com a democracia parlamentar da

²⁹ HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito, cit.*, §279, adendo, p. 294-295.

³⁰ HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito, cit.*, §280, adendo, p. 296.

contemporaneidade pós-revolucionária, e vai além, erigindo-se mesmo como ponto de inflexão do pensamento ocidental em sede de Filosofia do Estado, cumprindo a passagem da Modernidade à Contemporaneidade,³¹ na qual as ilusões ilustradas não precisariam mais vicejar (embora inegavelmente ainda o façam). Assim é que no Estado de Direito plenamente consciente de si, racional e efetivo, o apolíneo e o dionisíaco se entrecrocaram para se elevar. A razão mediada se impõe como vontade de Estado por meio da mítica estética do soberano. Dionísio impera para que Apolo possa governar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rogério M. de. *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ANDRIOPOULOS, Stefan. *Aparições espectrais: o idealismo alemão, o romance gótico e a mídia óptica*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

BARROS, Lucas Camarotti de. *Hegel místico: o lado oculto do idealismo absoluto*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2021. (Tese, Doutorado em Filosofia).
GAZZINELLI, Gabriela Guimarães [Org.]. *Fragmentos órficos*. Trad. Gabriela Guimarães Gazzinelli. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo de Meneses et. al. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão. Trad. Joãozinho Beckenkamp. *Veritas*. Porto Alegre, v. 48, n. 2, pp. 211-237, Jun. 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et. al. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021.

HENRIQUES, Hugo Rezende. A totalidade contra os totalitarismos: Hegel e a Vontade Nacional. In: HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, paixão e diferença*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.

³¹ A perspectiva de Hegel como o porta-voz da contemporaneidade, abrindo as portas de um novo momento histórico capaz de se desvencilhar das ilusões e das contradições modernas foi apresentada por HORTA, José Luiz Borges. ¿Das Dialektische Zeitalter?! A contemporaneidade como Metafísica Especulativa e a Filosofia hegeliana como chave para sua compreensão. *Palestra*. X Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. Marília, 2019.

HENRIQUES, Hugo Rezende. *Fenomenologia do Poder: o Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020. (Tese, Doutorado em Direito).

HENRIQUES, Hugo Rezende. CARVALHO, João Pedro Braga de. *Conhece-te a ti mesmo: Hegel e o Destino do Estado de Direito*. In: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). *Hegel e a contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.

HÖLDERLIN, Friedrich. *A morte de Empédocles*. Trad. Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HORTA, José Luiz Borges. ¿Das Dialektische Zeitalter?! A contemporaneidade como Metafísica Especulativa e a Filosofia hegeliana como chave para sua compreensão. *Palestra*. X Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. Marília, 2019.

KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Kniped Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LIMA VAZ, Henrique Claudio. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o Político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALGADO, Joaquim Carlos. Estado ético e Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, pp. 37-68, abr./jun., 1998.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Sobre a relação das artes plásticas com a natureza*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2016.

23. Radicalização de Sellars, radicalização de Kant: considerações sobre o ponto de partida do hegelianismo de John McDowell



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-23>

Iuri Slavov¹

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo indicar a relevância de Wilfrid Sellars e de seu kantismo na transição de Kant a Hegel dentro da filosofia de John McDowell. Em outras palavras, mostraremos como parte da filosofia de Sellars e, por conseguinte, sua leitura de Kant tanto abrem passagem para a filosofia hegeliana no meio anglófono (*hegelian turn*) quanto se tornam, para McDowell, um ponto decisivo de seu direcionamento ao hegelianismo em detrimento do kantismo. Para tanto, (I) indicaremos, como parte principal do texto, quais são os aspectos da filosofia de Sellars e de seu kantismo que abrem as portas para o hegelianismo, a saber, a crítica ao dado mitificado, uma proposta epistemológica normativa e a conceitualização das intuições. Em seguida, (II) mostraremos como este último aspecto torna-se fundamental para a proposta filosófica de McDowell, que pretende radicalizá-lo como uma forma de resolução a um possível problema legado por Sellars (um coerentismo que perde o contato com o mundo exterior). Como conclusão, (III) indicaremos que a radicalização da conceitualidade das intuições (i.e., a crítica de McDowell a Sellars) significa, para McDowell, alinhar-se a um tipo específico de hegelianismo, à tese idealista absoluta da “indelimitação do conceitual” (*unboundedness of the conceptual*), que ultrapassa certos limites da filosofia kantiana.

Palavras-chave: Sellars, McDowell, Hegel, Kant

1. Introdução

O objetivo deste texto é mostrar em linhas gerais uma forma possível de reconstrução do caminho de McDowell até Hegel. Isso não significa, portanto, que detalharemos o Hegel de McDowell, mas apenas que apresentaremos uma das possíveis respostas de como tornou-se viável e quais foram as razões que fizeram com que esse encontro entre os dois filósofos acontecesse. Outras vias são

¹ (Graduando no Bacharelado em Ciências e Humanidades e no Bacharelado em Filosofia - UFABC). E-mail: iurislavov98@gmail.com

possíveis para se compreender o começo do hegelianismo de McDowell, como, por exemplo, entrar a fundo no livro de Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, ou distrinchar o kantismo de Peter Strawson em *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*.² Contudo, a via mais promissora, que endereça de modo categórico os problemas com os quais McDowell lidará no centro de seu projeto filosófico, é aquela que se desenha a partir de aspectos da filosofia sellarsiana que transparecem em sua leitura de Kant. Mais especificamente, a crítica ao Mito do Dado e uma proposta epistemológica normativa, tal como isso se apresenta em *Empirismo e Filosofia da Mente* (EFM), se desenvolvem em termos kantianos em *Kant's Transcendental Metaphysics* e *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Desses dois eixos temáticos que orbitam essas obras de Sellars, podemos captar a passagem ao hegelianismo do *hegelian turn*, mas, também, principalmente, o hegelianismo de McDowell.

Sucintamente, é através de Sellars que damos conta de compreender com o que especificamente McDowell está preocupado quando escreve seu mais importante livro, *Mente e Mundo*, numa linguagem kantiana, se declarando abertamente um hegeliano no capítulo onde expõe sua principal tese, a indelimitação do conceitual (*unboundedness of conceptual*). Sendo assim, ao adotar essa via, trilharemos o seguinte percurso, com um claro enfoque no primeiro dos três itens: (I) explicitação das temáticas sellarsianas de EFM que se apresentam em sua interpretação de Kant, e, por conseguinte, de que modo isso abre um espaço para uma nova vertente hegeliana no meio anglófono; (II) de que maneira a estruturação dos temas que Sellars trabalha se apresenta como fundamental na proposta filosófica de McDowell em *Mente e Mundo*; (III) de que maneira McDowell tenta

² Evidentemente, não são somente estes os caminhos possíveis para se compreender a passagem de McDowell para Hegel. Aliás, outros caminhos se mostram mais promissores do que o nosso, porém, demandariam: (i) ou uma história completa da recepção e desenvolvimento do hegelianismo no meio anglófono, até, finalmente, chegar em Sellars e, por conseguinte, McDowell; (ii) ou uma reconstrução dos conceitos que permeiam a atmosfera de Pittsburgh (crítica ao Dado, normatividade, coerentismo, inferencialismo, etc.). A primeira solução requer muito mais tempo do que aquilo que possuímos para a execução de nossa pesquisa momentânea. Poderíamos dizer que, na verdade, estamos traçando passos recentes desta história hegeliana específica. A segunda opção, por outro lado, apresenta falta de especificação quanto ao tipo de kantismo e/ou hegelianismo que se segue das formulações de cada um dos filósofos que fazem parte de Pittsburgh. Como nosso interesse é fundamentalmente o do hegelianismo de McDowell, descartamos esta possibilidade. Para algo que se assemelha ao começo da empreitada do primeiro movimento, ver HYLTON, 1990. Para algo que se assemelha ao segundo movimento, ver MAHER, 2012; SACHS, 2019.

resolver um problema do Kant sellarsiano através de uma postura hegeliana.³

2. Dois aspectos do kantismo de Sellars

Para entender quais são os aspectos do Kant de Sellars que nos interessam nessa abertura de um horizonte hegeliano, temos em mente, basicamente, duas reconstruções. Estas são aquelas feitas por Luca Corti (*Ritratti Hegeliani e Hegel After Sellars*) e por Paul Redding (*Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*), dois estudiosos do kantismo e hegelianismo anglófonos. Ou seja, como ficará claro mais à frente, a estratégia que adotamos é similar à destes comentários. A única diferença substancial entre o que pretendemos aqui fazer é que, acreditando na incontornabilidade de EFM, trataremos de mostrar como o ponto de partida de todos os problemas a serem tratados se encontra nesta obra.

Como dissemos, começaremos com um esboço da crítica ao Mito do Dado. Mais diretamente, pensamos no primeiro capítulo de EFM, onde Sellars nos dá o exemplo mais difundido da estrutura da dadidade, a saber, as "teorias dos dados dos sentidos" (*sense-datum theories*). Aqui, admite-se que exista um dado sensível, tal como "vermelho", que se justifique por si próprio e, por conseguinte, que tenha condições de passar este *status* epistêmico positivo⁴ para toda uma cadeia de inferências que justificam determinados conhecimentos. Ou seja, tem-se a pretensão de encontrar algo que sirva como sustentáculo do conhecimento empírico,

³ Quanto ao último item, apenas o relacionaremos às portas hegelianas abertas por Sellars e aos problemas solucionados em *Mente e Mundo*. Ou seja, não indicaremos em que medida houve mudanças ou aprofundamentos do hegelianismo de McDowell de *Mente e Mundo* (1994) para *Having the World in View* (2007), por exemplo.

⁴ Sobre o "status positivo" e a transmissão deste status do conhecimento não-inferencial para elaborações mais complexas (inferenciais): "Nos termos mais gerais, o argumento de Sellars contra todas as formas da dadidade (*forms of givenism*) foca nas exigências (1) de que o dado tem algum status epistêmico positivo por direito próprio, (2) que ele tem este status de uma forma que o torna epistemicamente independente de qualquer outro conhecimento, e (3) que ele seja epistemicamente eficaz com respeito a outros elementos do sistema epistêmico de uma pessoa" (DEVRIES e TRIPLETT, 2000, p. xxxi). Vejamos, ainda, um comentário de Brandom: "[...] tem que haver alguma forma de [uma afirmação] estar justificada sem que precise ser justificada. Devemos distinguir dois sentidos de 'justificação', um indicando um *status* (estar justificado), e outro que faz referência a um processo (justificar), que pode resultar na posse desse *status*. Então, a conclusão é a de que tem que haver alguma outra maneira de adquirir um *status* positivo de justificação positiva além de justificá-lo no sentido de oferecer uma justificação. Além dessa herança inferencial, tem que haver também algum mecanismo não-inferencial de aquisição para este *status* epistêmico". (BRANDOM, 2008, p. 127)

sendo este algo um conhecimento não-inferencial, um *particular*,⁵ que possibilita às inferências o conhecimento. O objetivo de Sellars é destacar como particulares não podem cumprir aquilo que se dispõem a cumprir, isto é, Sellars mostrará que a atribuição dada aos particulares pelos teóricos dos sentidos repousa em uma explicação necessariamente ambígua – como estamos já avisados desde o título (*Uma ambiguidade nas teorias dos dados dos sentidos*) –:

O conhecer não-inferencial no qual está fundada nossa imagem do mundo [*world picture*] é o conhecer que certos itens, por ex., conteúdos sensoriais de vermelho, são de um certo tipo, por ex., vermelho. Quando tal fato acerca de um conteúdo sensorial é conhecido não-inferencialmente, eu direi que o conteúdo sensorial é sentido *como sendo*, por ex., *vermelho*. Eu então direi que um conteúdo sensorial é sentido (ponto final) [*full stop*] se é *sentido como sendo* de um certo tipo, por ex., vermelho. Por último, eu direi de um conteúdo sensorial que ele é *conhecido* se for sentido (ponto final), para enfatizar que sentir é um fato *cognitivo* ou *epistêmico* (EFM, §4).

Ora, a ambiguidade do argumento está justamente, como nos dizem Devries e Triplett, em referir-se “oportunisticamente (ainda que não intencionalmente [*unwittingly*]) ao conhecimento por dados dos sentidos como não-proposicional/não-conceitual ou como proposicional/conceitual conforme a necessidade aparece” (DEVRIES e TRIPLETT, 2000, p. 12). Mais precisamente, a estratégia ambígua é: *ou* enfatizar o lado segundo o qual precisamos de algo estruturado proposicionalmente para contar como uma razão em uma inferência, isto é, um ponto não-inferencial sendo um fato; *ou*, então, enfatizar o caráter fundamental do dado dos sentidos, por ser este a base para o conhecimento perceptivo. Portanto, nesta lógica, “conhecimento” e “dado” têm duas facetas:

⁵ Particulares se opõem a fatos (ou a questões de fato). Grosso modo, os primeiros não possuem estrutura proposicional, enquanto que os segundos sim. Como ficará evidente após a explicitação da crítica, os particulares não podem cumprir qualquer função cognitivamente relevante: “De acordo com Sellars, o conhecimento de particulares é logicamente inerte e não pode desempenhar um papel em um argumento ou [em] um processo de justificação. Se nós, como Russell, estipulássemos que há um tipo especial de conhecimento de particulares, Sellars insistiria que isto ainda não poderia funcionar como um justificador de conhecimentos ulteriores pois *isto não pode servir como premissa em um argumento justificado*. (DEVRIES e TRIPLETT, 2000, pp. 11 e 12, grifo nosso).

podem ser fatos ou particulares, conceituais ou não conceituais.

Recorrer a esse recurso ambíguo da dupla faceta do conhecimento, além de, de saída, enfraquecer o argumento dos teóricos dos dados dos sentidos, tem como consequência a exposição de efeitos que minam a possibilidade do dado fundacional. O primeiro e mais claro efeito é que há, invariavelmente, alguma estipulação implícita do que é conhecimento. Isto, por sua vez, significa que deve haver um aparato conceitual articulado para que possamos ao menos começar a falar de conhecimento. Ora, desta forma, perdeu-se a “conexão lógica” entre o particular primitivo e a cadeia inferencial que ele deve sustentar (EFM, §5); afinal, o conhecimento está contextualizado, está em uma cadeia de inferências. O que se segue como um segundo efeito, portanto, é uma tendência de igualar aquilo que é sentido e aquilo sobre o que estamos conscientes. Para tentar defender a empreitada da dadidade, não se distingue o *status* epistêmico entre – num famoso exemplo de Sellars que já nos põe em condições de passar ao lado positivo de EFM, sua proposta epistemológica normativa – “ter a sensação de um triângulo vermelho” e “pensar acerca de uma cidade celestial” (EFM, §6). Sellars quer dizer com isso que o processo proposicional reflexivo, de mediação, não é distinguido do mero sentir. Uma sensação, diferentemente de uma mera percepção – e.g., “o vermelho propriamente dito” ou a “vermelhidão” (os *particulares*) em oposição ao relato “este vermelho” (os *fatos*) –,⁶ é apenas descritiva, porque, se quisermos fazer com que ela seja de fato uma razão para justificação de conhecimento, ela já não pode ser não-conceitual, não-proposicionalmente estruturada. Numa palavra, o *ser* uma sensação, seu caráter descritivo, está em oposição ao sempre normativo *dever ser* que conta como uma razão para justificar um conhecimento. Para Sellars, “epistemologia não é uma disciplina descritiva; não é uma ciência empírica como a psicologia” (DEVRIES e TRIPLETT, 2000, p. 13).⁷ Tentar passar por cima disso é, como diz Sellars, é dizer que

⁶ Para uma compreensão mais profunda da conceitualidade e cognoscibilidade de um relato, consideramos fundamental o exemplo dado por Sellars na figura do vendedor de gravata Jones, no capítulo III de EFM.

⁷ Um famoso exemplo dado por Sellars sobre isso é o da “falácia naturalista” na ética: o dever ser bom – que poderíamos, por analogia, localizar na ideia de definir contextualmente o conhecimento não-inferencial – não pode ser deduzido do ser bom – que poderíamos, por analogia, localizar em uma sensação de vermelho, um particular. Como veremos mais à frente, algo como o particular “vermelho” (ou, ainda, o comprimento de onda do vermelho) não entra no espaço estritamente normativo de dar e pedir razões para que algo seja considerado como conhecimento.

“sensações pertencem ao mesmo escaninho [*pigeonhole*] dos *pensamentos*” (EFM, §7).

Desta crítica feita ao dado mitificado, nos colocamos em condições de nos deslocar à mais célebre passagem de EFM: “ao caracterizar episódios ou um estado como aquele de saber, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; *nós o estamos situando no espaço das razões* [*space of reasons*], *do justificar e ser capaz de justificar o que se diz*” (EFM, §36). Mas o que é, por fim, um “espaço das razões”? Trata-se de um espaço diferente do campo do meramente descritivo, sendo ele o campo da intencionalidade que já dava sinais nas críticas anteriores ao capítulo V de EFM.⁸ É no dar e pedir e razões que situamos algo neste espaço; é através da reflexão que endossa uma asserção observacional que nos colocamos no campo do conhecimento. Esta reflexão em busca de endosso nada mais é do que estar preparado a mobilizar razões, justificações para a afirmação que se faz – veja, se digo que “isto é vermelho”, devo estar preparado para responder que isto não é verde, azul, etc. Como dizem DeVries e Triplett, essa declaração de Sellars “significa que um estado ou episódio está sendo tratado como possuindo um papel funcional [*functional role*] no jogo do conhecimento”.⁹

Tendo em mente os dois aspectos fundamentais da epistemologia sellarsiana, o negativo, fundamentalmente crítico, e o positivo, uma sucinta proposta do conhecimento como essencialmente normativo, podemos entender como o kantismo de Sellars é um aprofundamento destes aspectos. O primeiro aspecto que nos atesta a continuidade entre EFM e o kantismo sellarsiano é o mais óbvio. No

⁸ Vale destacar que este é o mesmo movimento que se dá com o kantismo, como será visto adiante: a interpretação de Sellars das intuições como conceituais cumpre o papel de crítica à dadidade, e, simultaneamente, enuncia uma proposta epistemológica normativa.

⁹ Aqui está dada uma das fontes do inferencialismo brandomiano: “O informante, diferente do papagaio e do termostato, tem o conceito de temperatura ou frio. O que constitui a diferença relevante é a classificação sob um conceito, algo cujo significado entende ou capta o informante. É nesse ponto que Sellars introduz seu pensamento central: o fato de uma resposta ter conteúdo conceitual consiste precisamente em desempenhar uma função no jogo inferencial de fazer afirmações e dar e pedir razões. Captar ou entender um conceito assim é ter um conhecimento prático das inferências em que está inserido – saber, no sentido prático de ser capaz de distinguir (um tipo de know-how) o que se segue da aplicabilidade de um conceito e o que ele se segue. O papagaio não trata ‘Isso é vermelho’ como incompatível com ‘Isso é verde’, nem como seguindo de ‘Isso é escarlate’ e acarretando ‘Isso é colorido’. Na medida em que, no caso do papagaio, a resposta repetida não se encontra inserida nas propriedades práticas da inferência e da justificação e, portanto, na realização de juízos posteriores, não se trata em absoluto de uma questão conceitual ou cognitiva” (BRANDOM, 2013, pp. 62 e 63).

início de seu principal trabalho propriamente kantiano, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes* (SM), Sellars nos diz que se trata de um esforço que é uma "sequência do ensaio sobre '*Empirismo e Filosofia da Mente*'" (SELLARS, 1968, p. viii). Como nos diz McDowell,

[SM] torna explícita a orientação kantiana de [EFM]; agora [em SM] Sellars mostra uma convicção de que seu próprio pensamento sobre intencionalidade (e, de fato, sobre tudo) pode ser bem exposto através de uma leitura de Kant (MCDOWELL, 2009, p. 3).¹⁰

O passo fundamental do Kant de Sellars para compreendermos o seu alinhamento com EFM é o seguinte:

É tentador pensar que a distinção de Kant entre representações do entendimento e representações da sensibilidade seja essencialmente a mesma daquela na qual vários filósofos demarcaram entre representações conceituais e não-conceituais; e, desta forma, construir uma distinção como uma melhoria de um corte-claro [clear-cut] sobre a notória tendência de seus predecessores, em ambos os lados do canal [i.e., empiristas e racionalistas], de levar a cabo as duas coisas juntas [i.e., o conceitual e o não conceitual]. Contudo, um exame do uso no qual Kant põe sua distinção, logo torna evidente que, enquanto há *algo* nesta interpretação, há pouco que seja [um] 'corte-claro' acerca da forma como a distinção é feita. [...] Um forte indicativo disto é encontrado na estreita relação

¹⁰ Em seguida, McDowell faz um apontamento sobre Sellars que, acreditamos, é de suma importância também para a compreensão de sua própria relação com outros filósofos em geral (Kant, Hegel, Wittgenstein, Sellars, Evans, Davidson, etc.): "Eu não penso que seja improvável atribuir a Sellars uma crença no seguinte sentido: ninguém chegou tão perto de nos mostrar como achar [a] intencionalidade não problemática quanto Kant, e não há melhor forma para nós acharmos a intencionalidade não problemática do que olhando para onde Kant estava indo [*what Kant was driving at*]. Isso significa *repensar seu pensamento para nós mesmos, e, se necessário, corrigi-lo nos pontos onde nós pensamos ver mais claramente do que ele viu aquilo que ele deveria estar fazendo*. Sellars não hesita em afirmar, em alguns pontos, em *possuir um entendimento melhor das exigências do pensamento kantiano* do que Kant atingiu por si mesmo (MCDOWELL, 2009, p. 3, grifo nosso)". Destacamos essa passagem pois, aqui, para além dos motivos teóricos que evidenciam a influência de Sellars sobre McDowell, podemos observar uma influência sellarsiana no modo de proceder mcdowelliano: tanto o Kant quanto o Hegel mcdowellianos são tentativas de, olhando para a história da filosofia como *lingua franca*, resolver as demandas do filosofar contemporâneo em um sentido específico, a saber, o de dissolver os problemas filosóficos que se mostram na ordem do dia, em busca de um restabelecimento contínuo do senso comum.

que existe na mente de Kant entre duas dicotomias: sensibilidade, entendimento; intuição, conceito. O primeiro item de cada par é introduzido sob o título [*heading*] da 'receptividade', o segundo sob o da 'espontaneidade'. Ora! [*Alas!*] este cuidado logo torna-se vítima das exigências do argumento. "Intuição" acaba por ser como a cara de Jano [*Janus-faced*], e o entendimento tem seu próprio modo de receptividade (SELLARS, 1968, p. 2).

Aqui Sellars dá a direção de sua interpretação de Kant:¹¹ não há um "corte-claro" entre o conceitual e o não-conceitual em Kant. A superação do empirismo ingênuo (i.e., dos teóricos dos dados dos sentidos), que se fundamenta no Dado,¹² e de um racionalismo que não se atém à importância do constrangimento do mundo em nossa experiência perceptiva, não se dá por uma mistura dos dois lados, isto é, como se a ideia de conteúdo da experiência só pudesse ser compreendida pelo empirismo e a ideia de um aparato categorial do sujeito, por outro lado, só pudesse ser compreendida de uma perspectiva racionalista. A chave para a compreensão do Kant sellarsiano é que o entendimento, que poderia ser exposto como parte estritamente conceitual do aparato cognitivo do sujeito, "tem seu próprio modo de receptividade", qual seja, as intuições que são conceituais "em um sentido mais amplo" (SELLARS, 1968, p. 3), a saber, que são algo como o demonstrativo "este" (*this*), intimamente ligado ao que Sellars chama de "fato" em EFM.

Podemos observar isso em Kant se dá na Dedução Metafísica, mais especificamente, onde Kant nos diz que "A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo dá unidade também à mera síntese de diferentes representações em uma intuição" (A79; B104 e 105). Ora, isso significa, em linhas gerais, que é sob uma mesma função, quando estamos falando sobre conhecimento perceptivo, que estão, por um lado, a articulação conceitual e judicativa, e, por outro, a síntese do múltiplo em uma intuição sensível. Há um ponto,

¹¹ As referências de Sellars ao texto kantiano estão dadas nas páginas que aqui citamos. Citaremos apenas as passagens da *Crítica* às quais Sellars se refere. Desta forma, tomamos como uma compreensão implícita à nossa exposição os termos kantianos empregados por Sellars, e, quando for necessária a explicação de tais termos, isso será feito apenas segundo as próprias explicações de Sellars. O mesmo servirá para a compreensão do Kant de McDowell. Algo diferente disso somente se dará quando analisarmos as passagens de Hegel, no contexto empregado por McDowell.

¹² Quando nos utilizarmos de "Dado", com letra maiúscula, estaremos nos referindo ao dado mitificado ou ao Mito do Dado. Utilizamos esse padrão para seguirmos John McDowell em *Mente e Mundo*.

portanto, onde se encontram os dois lados das dicotomias kantianas expostas acima; este ponto, o qual Sellars chama de ponto de encontro (*meeting ground*), é a imaginação produtiva kantiana. O que queremos destacar não é, evidentemente, todos os aspectos que a imaginação cumpre nas deduções kantianas – e muito menos em outros locais do sistema, como nas outras *Críticas* –, mas como a imaginação produtiva, tal como compreendida por Sellars, nos leva à crítica ao Dado e à normatividade simultaneamente.

Como nos diz Luca Corti, “O resultado do processo, isto é, [a] intuição como um todo estruturado, resulta da operação sintética exercida pela imaginação, que poderia ser descrita, para usar terminologia kantiana, como um tipo de exibição do conceito na intuição” (CORTI, 2012, 63).¹³ Mais especificamente, a imaginação produtiva, por ser o “entendimento funcionando de uma maneira especial” (SELLARS, 1968, p. 4), por fazer uma espécie de síntese conceitual, difere de uma sensação pura, assim como difere de um juízo formado. O produto da imaginação se apresenta, em uma “versão linguística da posição kantiana” (SELLARS, 2002, p. 274), como um “este-algo” (*this-such*): pensando em termos de um “este-vermelho”, isso não pode ser compreendido como o vermelho (o particular que descrevemos anteriormente)¹⁴ nem pode ser compreendido como um juízo tal qual o “isto é vermelho” ou o “isto parece vermelho”. No entanto, é evidente que “este-vermelho” pode passar para uma estrutura judicativa,¹⁵ e isso só é possível por se tratar de uma intuição que está sob o entendimento, por ter se seguido da síntese da imaginação produtiva.

¹³ É importante salientar que Corti está aqui comentando o texto *The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience* (1978). Contudo, não acreditamos que há mudanças significativas do texto de 1968 para o de 1978, apesar do aprofundamento de Sellars na temática da imaginação, que é o enfoque do último texto.

¹⁴ “Com o termo impressão dos sentidos (*sense impressions*) ou sensações, o produto da pura receptividade, Sellars indica uma classe de episódios cognitivamente não significantes, ligados ao impacto causal com o mundo. O conteúdo das sensações (o vermelho), não pode ser dito nem conceitual nem intencional em sentido próprio; isso é radicalmente diverso daquilo de um pensamento (este-vermelho). As intuições [ou percepções], ao contrário, representam instâncias já conceitualizadas” (CORTI, 2014, p. 52).

¹⁵ “[...] ‘intuir’ é representar um este. Pois para intuições as quais são sintetizadas pela imaginação produtiva pareceriam ter a forma ilustrada por ‘este-cubo’, que, ainda que não um juízo, está, obviamente, intimamente conectada com o juízo ‘isto é um cubo’. [...] nos movemos de representações da forma ‘este-cubo’, que é uma representação de nexos ‘este-algo’, especificamente de ‘este como um cubo’ [*this as a cube*], ainda que não seja um juízo e não envolva ‘cubo’ em uma posição predicativa, para representações nas quais o mesmo nexos e o mesmo conteúdo ocorrem em uma explícita forma proposicional ‘isto é um cubo’” (SELLARS, 1968, pp. 4 e 5).

Trazendo à baila uma metáfora de McDowell que remete à delimitação do espaço das razões de Sellars, o "este-algo" é produto de uma intuição – uma percepção, nos termos de EFM –, que, portanto, está acima de uma linha que separaria aquilo que serve como uma razão daquilo que não serve (MCDOWELL, 2009, pp. 4, 5, 25 e 26). Ou seja, a nossa resposta imediata a um constrangimento sensível, se se tem pretensão de conhecimento, deve necessariamente possuir desde sempre uma estrutura conceitual.¹⁶ Relembremos o que foi dito acima sobre a diferença de *status* entre uma mera sensação e uma percepção: o nosso primeiro contato com um objeto (se se tem pretensão de conhecimento) é já, desde sempre, um fato com potencial cognitivo, mesmo que não tenhamos ainda passado deste imediato para o mediatizado (um juízo que necessita de outros juízos que o afianciem). Traçado, portanto, este paralelo entre o "este-algo" com a percepção de EFM, torna-se claro que o núcleo do kantismo sellarsiano, que é o enfoque na "parte cognitiva" da receptividade,¹⁷ assim como o que foi feito em EFM antes do capítulo V, cumpre a função tanto de crítica ao Dado como é porta de entrada para a proposta epistemológica de Sellars.¹⁸ Afinal, reiteramos, o "este-algo" é justamente um estado de aptidão a julgar uma determinada experiência perceptiva, e tal aptidão nos joga para dentro do espaço das razões, um espaço normativo, que, agora, se mostra como um espaço de formação categorial:

¹⁶ "É [uma] afirmação de Kant que as estruturas conceituais que desenvolvemos na experiência perceptiva, sob a influência da realidade independente, são consistentes com [*are of a piece with*] as estruturas conceituais que desenvolvemos livre ou espontaneamente na imaginação. [...] Na receptividade nós fazemos o mesmo tipo de coisa que fazemos na 'espontaneidade' da imaginação, mas fazemos isso receptivamente conforme a orientação [dada] pelos objetos que passamos a representar" (SELLARS, 2002, p. 273).

¹⁷ "Tudo isso sugere que o uso kantiano do termo 'intuição', em conexão com o conhecimento humano, borra a distinção entre uma subclasse especial de representações conceituais de indivíduos que, apesar de, em algum sentido, [ser] uma função da receptividade, pertence a um quadro [*framework*] que não é em nenhum sentido anterior mas que essencialmente inclui conceitos gerais, e um tipo radicalmente diferente de representação de um indivíduo, que provém da pura receptividade e não é em sentido algum conceitual" (SELLARS, 1968, p. 7, grifo nosso). Sellars tem uma clara preocupação em não simplesmente passar por cima do impacto causal, descritivo, que o mundo exerce sobre o sujeito que percebe. No entanto, o mero impacto, a mera sensação proveniente da pura receptividade, não pode de modo algum ser cognitivamente relevante. Sellars, precisa, portanto, em um outro momento, lidar esse "'fato bruto' ou elemento constrangedor da experiência perceptiva" (SELLARS, 1968, p. 9). Sobre como Sellars lida com isso, ver as indicações presentes em CORTI, 2014, pp. 57 e 58). Por fim, ressaltamos que, ao longo do nosso percurso, ficará evidente que é justamente este possível resquício não-conceitual que será atacado por McDowell em sua virada ao hegelianismo.

¹⁸ Ver nota 7.

Construir os conceitos de significado, verdade, conhecimento como conceitos metalinguísticos pertencendo ao comportamento linguístico [...] envolve construir o último como governado [pelos] dever-ser (*ought-to-bes*) que são efetivados como uniformidades pelo treinamento que transmite a linguagem de geração para geração. Portanto, se categorias lógicas e (mais amplamente) epistêmicas expressam características gerais dos dever-ser (e uniformidades correspondentes) que são necessárias para o funcionamento da linguagem como um instrumento cognitivo, [a] epistemologia, neste contexto, torna-se a teoria deste funcionamento – resumidamente, *linguística transcendental*.

Para além da compreensão do behaviorismo sellarsiano,¹⁹ o que é de suma importância assinalar na passagem é que, para Sellars, o aparato categorial kantiano – sempre dentro de uma perspectiva linguística, como dissemos acima –, mais especificamente a tábua das categorias que se segue da tábua dos juízos, é constituído de normas básicas, “características gerais dos dever-ser” que possibilitam com que a linguagem seja o meio para o conhecimento empírico.²⁰ Deste modo, quando falamos da proposta epistemológica kantiana de Sellars, estamos pensando no funcionamento da regulação da linguagem por normas – ora, por isso, um jogo. Assim, por exemplo, quando apreendemos que as intuições estão sob o entendimento e, somente por isso, podem ter algum papel cognitivo, isso se dá porque a cognoscibilidade ela mesma diz respeito ao funcionamento normativo, sendo o entendimento uma “faculdade das regras” ou das normas (SELLARS, 2002, p. 261).²¹ Em última instância, esse aspecto do kantismo de Sellars que pretendemos ressaltar é justamente o que ele vê como a tarefa de Kant quanto ao conhecimento empírico: Kant busca mostrar que o conceito de conhecimento empírico

¹⁹ Para uma compreensão geral do behaviorismo linguístico de Sellars, ver O'SHEA, 2015, pp. 204 - 216.

²⁰ “A concepção das categorias como as classificações mais gerais das capacidades lógicas [*logical power*] que um sistema conceitual deve ter para gerar conhecimento empírico é o coração da revolução kantiana” (SELLARS, 2002, p. 277).

²¹ Os estados intencionais típicos referidos por Sellars (significado, verdade e conhecimento) são, conseqüentemente, abstrações de dentro da própria linguagem, que é regulada por normas que podem ser localizadas (na epistemologia). O conhecimento, desta forma, seria a identificação daquilo que é necessário para que algo conte como conhecimento, isto é, identificação da forma pela qual seguimos as regras que dizem respeito ao que chamamos de conhecer.

é um conceito coerente e que ele é de tal forma que exclui a possibilidade de que poderia haver conhecimento empírico não implicitamente da forma 'tal e tal estado de coisas pertence a um sistema coerente de estado de coisas do qual minhas experiências perceptivas são parte' (SELLARS, 2002, p. 271).

Minhas experiências serem parte do todo coerente nada mais é do que a inserção das mesmas em um espaço que funciona segundo determinadas regras prévias às experiências em questão.

Acreditamos que, dados esses elementos primários do kantismo sellarsiano, tal como foram relacionados com as temáticas trabalhadas por nós em EFM, podemos indicar de que modo os dois eixos ressaltados (Mito do Dado e normatividade) abrem caminho para o hegelianismo anglófono pós-Sellars. Como nos diz Corti,

há duas áreas centrais que guiaram o renascimento sellarsiano de Hegel, nomeadamente, (i) a ideia de Sellars de [uma] semântica de papéis conceituais [*conceptual role semantics*], que define significado e atividade conceitual como inerentemente normativos, tal que eles não podem ser completamente compreendidos por qualquer outro tipo de discurso, e (ii) sua ideia de um elemento conceitualmente informado na receptividade (CORTI, 2018, p. 97).²²

Repare, portanto, que seguimos a ordem inversa da numeração de Corti para dar conta de Sellars: começamos com "ideia de um elemento conceitualmente informado na receptividade", pois isso significa, no limite, a crítica a qualquer outro tipo de tentativa de conceber a experiência perceptiva como partindo do não-

²² Corti, em CORTI, 2014, dá maior enfoque à normatividade, não fazendo esta divisão de saída: "As ideias de Sellars foram desenvolvidas em múltiplas direções e, às vezes, [direções] conflitantes umas com as outras. No que diz respeito ao renascimento de Hegel, dois são, em particular, os elementos significativos que, em longo prazo, tiveram um impacto relevante: a ideia sellarsiana acerca da normatividade, por um lado, e o uso que ele faz [desta ideia] em sua original leitura de Kant, por outro" (CORTI, 2014, p. 30). Sabemos, após o percurso que nos levou até aqui, que a conceitualidade das intuições (e percepções) não está separada da normatividade na epistemologia; no entanto, o destaque às intuições em CORTI, 2018, possibilita uma passagem mais clara à McDowell, como veremos.

epistêmico.²³ É desta crítica que Sellars, em EFM, explicita um novo caminho para a epistemologia. Sendo assim, se tomarmos EFM como o marco zero da filosofia sellarsiana – i.e., uma árdua tarefa preliminar que antecede qualquer proposta epistemológica e, ao contrário, dá conta de enunciar preliminarmente tal proposta – , também o kantismo de Sellars tem início aqui. De qualquer forma, ambos os aspectos são fundamentais para uma passagem para o hegelianismo.²⁴ Por um lado, a proposta de uma epistemologia (e também uma semântica, que aqui não abordaremos) de cunho funcionalista e normativo abre margem para a veiculação de um “espírito da época” que dá o tom de ao menos três importantes trabalhos, que, não ocasionalmente, são de um mesmo ano, 1994: o livro *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, de Terry Pinkard,²⁵ o *Making it Explicit: Reasoning*,

²³ Paul Redding também parte de Sellars, talvez saindo do mesmo lugar que nós (i.e., do Mito do Dado): “Para ambos, Brandom e McDowell, o caminho analítico para Hegel é *via* inovações de Kant. As visões de Kant a respeito da contribuição ativa da mente em dar forma conceitual ao mundo como conhecido podem tornar-se domesticadas dentro dos desenvolvimentos analíticos, tal como o *a priori* dos positivistas, por exemplo, mas isto se deu somente porque Kant aparelhou seu idealismo com um empirismo mais sóbrio. Os pós-kantianos alemães, tal como Hegel, no entanto, pareceram ter renunciado aos esforços kantianos de ater a mente ao mundo empírico e [então] libertado o monstro do ‘idealismo absoluto’. E, ainda assim, tanto McDowell quanto Brandom argumentam que a filosofia contemporânea [*modern philosophy*] deve seguir o movimento de Hegel para além de Kant justamente neste sentido. É a partir de Hegel e não Kant, ao menos não Kant tal como ele foi compreendido para a maior parte dentro da filosofia analítica, que nós podemos aprender como reconstruir um empreendimento filosófico coerente a partir do despertar da exposição definitiva de Wilfrid Sellars, em meados do século vinte, do principal mito da filosofia de então [*modern philosophy*], um mito cuja expressão primal é encontrada em Russell, o ‘mito do dado’” (REDDING, 2007, p. 12)

²⁴ Não podemos deixar de notar que, em certa medida, esses marcos da filosofia de Sellars são já hegelianos, de acordo com o interessante artigo de DeVries – talvez o mais importante comentador da obra de Sellars –: “Wilfrid Sellars retrata a si mesmo na maioria das vezes como um kantiano analítico, mas claramente Sellars não é um kantiano *puro*. Sellars ‘corrige’ Kant. Em muitos casos essas correções o empurram na direção de Hegel, mas Sellars só ocasionalmente aponta isto, acredito que por razões políticas. Dado o descrédito geral do hegelianismo durante [o período de] publicação da carreira de Sellars, identificar suas próprias posições como hegelianas não teria as feito muito bem, induzindo muitas pessoas que ele gostaria de conversar a parar de ouvi-lo. Quando escrevi minha dissertação sobre Hegel sob a supervisão de Sellars, ele nunca se surpreendeu quando mencionei vários pontos de confluência entre o pensamento de Hegel e o dele. Sellars estava perfeitamente consciente de suas inclinações hegelianas; ele somente não as gritou publicamente [*trumpet them publicly*]” (DEVRIES, 2017, p. 2).

²⁵ Em certa altura da introdução de seu livro, Pinkard nos diz o seguinte: “A *Fenomenologia*, em geral [*by and large*], examina várias ‘formações da consciência’ em termos de como elas tomam esses padrões impositivos [*authoritative standards*] mais ou menos como ‘dados’, como ‘objetos’ da consciência que os participantes desta forma de vida simplesmente ‘encontram’ em seus mundos sociais já dados em suas mãos para eles. Olhar para relatos [*accounts*] como *aparências* é, portanto, tomá-los em suas próprias palavras, para ver como, em seus termos, eles tomam certos tipos de razões como sendo impositivas, e como eles tentam legitimar essas impositividades [*authoritativeness*] para eles mesmos; não é *pressupor* que qualquer relato ou ‘aparência’ é superior a outro” (PINKARD, 1994, p. 6). Ora, não é forçoso dizer que Pinkard pensa nas figuras da consciência (*Gestalten des Bewusstseins*) como um determinado espaço das razões onde qualquer sujeito se

Representing and Discursive Commitment,²⁶ de Robert Brandom, e, por fim, *Mind and World*, de John McDowell. Por outro lado, a conceitualização da intuição (ou, novamente, a percepção em oposição à sensação), parece ser um ponto fundamental ao menos para McDowell.

3. O problema sellarsiano e kantiano de *Mente e Mundo*

Uma exposição das linhas gerais que contextualizam *Mente e Mundo* nos demandaria algo que, no momento, não se faz possível, principalmente pelo fato que McDowell tem vista diversos interlocutores, desde os mais próximos (Evans, Brandom, Quine, Rorty, Davidson, etc.) até os mais distantes temporalmente (Platão, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, etc.). Contudo, sob outra perspectiva, McDowell deixa claro qual é o problema que deve servir como guia ao ensaio e qual será o mote para dissolver este problema: respectivamente, escapar da interminável oscilação entre Mito do Dado e Coerentismo²⁷ através da célebre passagem kantiana “Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (A51; B75).²⁸

Começando pelo problema, ele possui dois lados. O primeiro, relativo ao Mito do Dado, está, incontestavelmente relacionado a tudo aquilo que expusemos acerca

insere dado ser um sujeito passível de aprendizado linguístico-conceitual. Passar para uma nova figura da consciência é, portanto, uma reformulação das premissas básicas de um sistema de crenças.

²⁶ Brandom, em uma das poucas passagens que expõe sua interpretação de Hegel, nos diz: “As duas concepções semânticas centrais de Hegel na *Fenomenologia* são ambas noções inferenciais. ‘Mediação’, o termo dele para articulação inferencial, é derivado do papel de um termo médio em uma inferência silogística. ‘Negação determinada’ é o termo dele para incompatibilidade material, da qual ele concebe, a noção de negação formal é abstraída. Os conteúdos dos conceitos são identificados e individuados pelos papéis funcionais que eles desempenham [*play*] em redes historicamente evoluídas, constituídas por relações de mediação e de negação determinada, isto é, por suas relações materiais inferenciais e de incompatibilidade uns com os outros” (BRANDOM, 1994, p. 92). Esta exposição de Brandom, assim como já apontamos na nota número 8, remonta imediatamente a Sellars.

²⁷ Assim, McDowell conclui a primeira e introdutória conferência I: “Estamos prontos a cair numa intolerável oscilação: em uma fase, somos levados a um coerentismo que não pode fazer sentido [da capacidade] do pensamento de apreender a realidade objetiva, e, na outra fase, retrocedemos em um apelo ao Dado, que se mostra inútil” (MCDOWELL, 1996, p. 23).

²⁸ Como resume Michael Friedman: “A ideia básica de McDowell é que nós podemos satisfatoriamente ultrapassar a oposição entre o Coerentismo e o Mito do Dado somente por reconhecer, com Kant, que conceitos e intuições, entendimento e sensibilidade, devem ser integrados juntos em qualquer ato ou processo cognitivos – mesmo na mera entrada de conteúdo experiencial [*intake of experiential content*] da percepção sensível” (FRIEDMAN, 1996, p. 427).

da crítica preparatória sellarsiana, isto é, depois de Sellars não podemos mais aceitar caracterizações do quadro da experiência perceptiva que se baseiem em um Dado, em um pedra de toque não-epistêmica – ainda que não se possa perder de vista a perspicácia do Dado.²⁹ O segundo lado do problema mcdowelliano, porém, não se extrai diretamente da letra do texto de Sellars, não é um desdobramento de uma tese sellarsiana tal como o aprofundamento da crítica ao Dado. Diversamente, o Coerentismo que perde o contato com a realidade é produto da crítica ao Dado, pois, se aceitamos que o conhecimento só se dará através de um jogo de dar e pedir razões para que algo seja justificado, sendo os impactos causais sobre o sujeito algo não-epistêmico em uma, por assim dizer, "imediatidade mais imediata"³⁰, nós simplesmente abrimos mão de um entendimento de fato racional da relação entre a mente e o mundo. Em termos kantianos, se a sensibilidade possui tanto um lado que está sob o escopo do entendimento (i.e., as intuições como cumprindo um papel cognitivamente relevante) quanto um lado puramente receptivo, há um déficit de racionalidade. Este déficit não compromete a tese de que o espaço das razões, da normatividade, da conceitualidade é onde o conhecimento se estrutura; na verdade, ele faz com que nos descolemos do mundo, tomando os impactos deste sobre nós como meras exculpações (*exculpations*).³¹

²⁹ A perspicácia ou caráter "insidioso" do Dado (MCDOWELL, 1996, pp. 21 e 35), que faz com que ele tome várias configurações, tal como mostrava Sellars ao apontar para uma "estrutura da dadidade", aparece, em McDowell, principalmente sob a luz das impossibilidades coerentistas: "[...] o Mito do Dado tem uma motivação mais profunda no pensamento que, se a espontaneidade não está sujeita a um constrangimento racional [*rational constraint*] vindo de fora, como a posição coerentista de Davidson insiste que não está, então não podemos tornar inteligível para nós mesmos como exercícios da espontaneidade podem representar de alguma forma o mundo" (MCDOWELL, p. 17). Assim, o Dado pode assumir formas mais complexas, tentando, por assim dizer, não se passar por Dado, como no caso de Evans, com sua formulação de um "sistema informacional" voltado para os exercícios da espontaneidade, configurando uma recaída ao Dado enquanto "um caso especial" (Cf. Terceira Conferência).

³⁰ Sellars parece concluir que a imediatidade do contato entre sujeito e realidade é o relato ou, em outras palavras, o produto da imaginação produtiva caracterizado, por exemplo, pelo "este-vermelho". Veja, Sellars está pensando em uma imediatidade epistêmica, e não indicando que os impactos causais sobre o sujeito não existem e não dizem respeito ao já epistêmico "este-vermelho". No entanto, como Sellars lida com este espaço lógico descritivo da causalidade para que ele seja racional em termos normativos é outra questão: pode ser através de seu nominalismo psicológico, sua ideia de fusão de imagens (imagem científica e imagem do homem), etc. O que McDowell quer indicar, em suma, é que este conflito não se resolve dentro do espaço das razões descrito por Sellars, tal como deveria ser.

³¹ Para McDowell, a postura de Sellars poderia ser a mesma postura da de Davidson: "Sellars e Davidson pensam que somos forçados a renunciar ao empirismo, em um sentido relevante, parcialmente porque eles pensam que o espaço lógico das razões é *sui generis*, quando comparado

Em que medida, porém, a resolução se dá através da passagem kantiana? McDowell quer restabelecer o contato entre o sujeito e o objeto da experiência através de algo que chama de "empirismo mínimo". Ora, através da interpretação mcdowelliana de Sellars, isso não se faz possível. Da mesma forma, o Kant de Sellars também sofreria do mesmo mal, pois preserva-se uma sensibilidade pura, um "fato bruto"³². O Kant mcdowelliano apresenta, então, diferenças em relação ao de Sellars. McDowell precisa de uma postura radicalizada de Kant: já não pensa em termos de uma imaginação produtiva sob o escopo do entendimento, mas enfatiza que a espontaneidade deve poder cobrir toda a experiência possível.³³ Isso significa, para McDowell, que o ponto limite entre a mente e o mundo, aquilo que faz parte tanto de um quanto de outro, passa por uma crítica severa a qualquer tipo de limitação prescrita por Sellars ao estabelecer o espaço das razões, isto é, em última instância, não deve haver um espaço lógico da descrição empírica no qual a racionalidade humana não pode adentrar. A conceitualidade enunciada por Sellars na intuição kantiana deve ser radicalizada, pois, de outra forma, o Dado volta à cena para cumprir a função de conexão última. Para que os pensamentos tenham conteúdo racional – que, em McDowell, é sinônimo de conteúdo conceitual –, não deve haver qualquer resquício de sensibilidade que não esteja sempre suscetível de se atualizar conceitualmente:

com o espaço lógico no qual Sellars vê a 'descrição empírica' funcionando, o que eu identifiquei, em nome de Sellars, como o espaço lógico da natureza. Esta é a forma de Sellars colocar a afirmação, mas Davidson tem uma contraparte; aquilo que figura em Sellars como o caráter *sui generis* do espaço lógico das razões figura em Davidson como o caráter *sui generis* do que ele chama de 'ideal constitutivo da racionalidade'" (MCDOWELL, 1996, xviii). Davidson, no entanto nos parece ser mais claro do que Sellars quanto ao papel dos impactos causais após o apontamento do caráter *sui generis* do espaço das razões: "A relação entre uma sensação e uma crença não pode ser lógica, já que sensações não são crenças ou atitudes proposicionais. O que, então, é a relação? A resposta é, penso eu, óbvia: a relação é causal. *Sensações causam algumas crenças e, neste sentido, são a base ou o chão destas crenças. Mas uma explicação causal de uma crença não mostra como ou por que uma crença é justificada.*" (DAVIDSON, 1989, p. 312, grifo nosso).

³² Ver nota 15.

³³ Espontaneidade, em McDowell, empregada de várias maneiras ao longo de sua obra, pode ser resumidamente descrita do seguinte modo: "uma faculdade que é exercitada no controle ativamente auto-crítico daquilo que alguém pensa, à luz das entregas experiência" (MCDOWELL, p. 49). Desta forma, estar sob o escopo da espontaneidade é estar sob o alcance dela; só aquilo que é conceitual pode passar pela faculdade de escrutínio que é a espontaneidade: "É essencial às capacidades conceituais, no sentido exigente do termo, que elas possam ser exploradas no pensamento ativo [i.e., pela espontaneidade], pensamento que está aberto à reflexão acerca de suas próprias credenciais racionais. Quando digo que o conteúdo da experiência é conceitual, é isso que quero dizer com 'conceitual'" (MCDOWELL, p. 47).

Eu sugeri que, em vista de escaparmos da oscilação [entre coerentismo e Mito do Dado], precisamos reconhecer que as experiências elas mesmas são estados ou ocorrências que combinam inextricavelmente receptividade e espontaneidade. Nós não devemos supor que a espontaneidade figura, primeiro, somente em juízos nos quais imputamos uma construção às experiências, sendo estas concebidas como entregas da receptividade nas quais a espontaneidade não contribui. Experiências são, de fato, receptividade em operação; assim, elas podem satisfazer a necessidade de um controle externo na nossa liberdade no pensamento empírico. Contudo, as capacidades conceituais, capacidades que provêm da espontaneidade, estão já em operação nas experiências elas mesmas, não somente em juízos baseados nelas. Assim, experiências podem se manter em relações racionais com nossos exercícios de liberdade que estão implícitos na ideia de espontaneidade. (MCDOWELL, 1996, p. 24).

Podemos dizer que Sellars tenha chegado na inextricabilidade de espontaneidade e receptividade na experiência com vistas ao conhecimento empírico. Contudo, McDowell radicaliza a própria posição sellarsiana "sellarsianamente", pois a cognoscibilidade não diz respeito apenas ao estar apto a julgar e, ainda mais radicalmente, à atividade judicativa que, para McDowell, caracterizaria mais fortemente a espontaneidade. O estar apto a julgar é fundamental, porém, deixar algo de fora da aptidão é a fonte de um retorno ao Mito do Dado no momento em que precisarmos reconhecer o mundo como independente. A cognoscibilidade que abre as portas para não mais nos agarrarmos, por fim, apenas às exculpações (i.e., causas que, incompreensivelmente, dão origem às intuições conceituais e crenças) como contato primeiro com o mundo é justamente aquela que chega ao mundo, à sensibilidade como um todo, que abre caminho para a realidade externa. Ou seja, estamos falando do caráter *sui generis* do espaço das razões chegando à causalidade,³⁴ ao ponto descritivo, sem que, com isso, nos comprometamos com uma tese idealista que impõe ao mundo uma estrutura

³⁴ "Em grande parte do restante dessas conferências, devo me concentrar em pôr em dúvida a ideia de Sellars que colocar algo no espaço das razões é, enquanto tal, estar contrastado com dar uma descrição empírica disto. Contudo, o tema acerca do colocar coisas no espaço das razões é de central importância para mim" (MCDOWELL, 1996, p. 5).

conceitual que parte do aparato cognitivo do sujeito do conhecimento.³⁵ Em suma, estamos falando de uma sensibilidade conceitual por completo – o que não implica a absurdidade de algo como uma autoconsciência constante de nossa sensibilidade –, que, portanto, não tem como elemento necessário a não-conceitualidade para ser suficiente, como ocorre em Sellars e Davidson. O resquício não-conceitual não precisa estar presente em nossa imagem da relação entre mente e mundo.

4. Conclusão: a hegeliana indelimitação do conceitual

Como dissemos, o caminho hegeliano aberto por Sellars aparece, para McDowell, em duas frentes; no entanto, é pela segunda frente – que nos parece caracterizar um tipo de hegelianismo distinto do daqueles de Brandom, Pinkard, etc. –, pelas intuições conceitualizadas sem resquício de uma pura sensibilidade, que McDowell chega de fato ao princípio de seu Hegel. Dizemos isso pois é em *Mente e Mundo*, através de uma radicalização da postura sellarsiana e do kantismo de Sellars que McDowell se coloca como um idealista absoluto, mas é somente em trabalhos posteriores que McDowell de fato irá se empenhar na análise da letra do texto hegeliano, na tentativa de ali encontrar maior complexidade ao seu hegelianismo (MCDOWELL, 2007; MCDOWELL, 2009; MCDOWELL, 2017; MCDOWELL, 2018a; MCDOWELL, 2018b). Se radicalizar Sellars significa uma proposta mcdowelliana, radicalizar o Kant sellarsiano significa chegar ao Hegel mcdowelliano. Como diz McDowell sobre Kant, é como se ele

estivesse dizendo que, mesmo que uma exculpação não possa cumprir a tarefa de uma justificação, e, embora, empiricamente falando, nós podemos ter

³⁵ “Pode parecer que esta recusa em localizar a realidade perceptível fora da esfera do conceitual [como veremos logo em seguida] deve ser algum tipo de idealismo, no sentido no qual chamar uma posição de ‘idealista’ é declarar que ela não reconhece genuinamente como [a] realidade é independente de nosso pensamento. Se isto estivesse certo, minha afirmação de que a independência da realidade seria dissimulada, mero dizer da boca para fora. Mas ainda que esta objeção seja fácil de se entender, e até mesmo simpatizar com ela, ela está errada. Ela reflete a convicção de que tenhamos de escolher entre uma recusa coerentista que o pensamento e o julgar estão sujeitos a constrangimentos racionais impostos de fora, por um lado, e o apelo ao Dado como aquilo que impõe o constrangimento, por outro” (MCDOWELL, 1996, p. 26).

justificações para juízos empíricos, as exculpações continuam sendo o melhor que podemos ter para juízos empíricos (...) (MCDOWELL, 1996, p. 43).³⁶

Desta forma, sabemos em qual direção se dará o passo derradeiro, entretanto, nos falta o passo:

(...) se abstrairmos do papel do supra-sensível no pensamento de Kant, somos deixados com uma figura na qual a realidade não está localizada fora de uma fronteira [*boundary*] que fecha o conceitual. O que estou insistindo aqui é que tal imagem [*figure*] não menospreza a independência da realidade. [...]

É central ao Idealismo Absoluto rejeitar a ideia que o domínio conceitual tem uma barreira externa, e nós chegamos em um ponto a partir do qual podemos começar a domesticar a retórica daquela filosofia. Considere, por exemplo, esta afirmação de Hegel: 'No pensar, Eu *sou livre*; porque não estou em um Outro.'³⁷ Isto expressa exatamente a imagem que eu venho usando, na qual o conceitual é indelimitado; não há nada fora dele.

³⁶ Suprimimos a parte final deste período, isto é, "as exculpações continuam sendo o melhor que podemos ter para juízos empíricos, *transcendentalmente falando*" (grifo nosso). A razão para isso é que associar o transcendentalismo kantiano (que, para McDowell, neste momento de sua trajetória filosófica, é somente a postulação de um supra-sensível) ao erro de Sellars só faz sentido se apontarmos, não para o supra-sensível, mas para as *formas puras da sensibilidade* como análogas aos impactos causais não-cognoscíveis sobre o sujeito. McDowell parece se dar conta disso posteriormente, e isso lhe dá condições de, inclusive, melhor delinear a necessidade de seu hegelianismo (Cf. MCDOWELL, 2007). Devemos reconhecer que esse é um dos pontos fracos de nossa reconstrução partindo de Sellars; contudo, ao nosso ver, McDowell também teve de se voltar a comentar o texto sellarsiano a fim de estreitar essa proximidade entre o Kant de Sellars e sua passagem de Kant a Hegel. Ora, não nos parece coincidência que os comentários detidos a Sellars coincidam justamente com sua mudança de postura quanto ao ponto fraco kantiano Kant (Cf. MCDOWELL, 2009, partes I e II). Evidentemente, a exposição de todas as nuances dessa conexão entre Sellars-Kant e McDowell-Hegel só se faz possível em um trabalho de mais fôlego. Esperamos, porém, que, ao trazer essa conexão, tenhamos conseguido mostrar o caráter incontornável e primordial de uma análise de Sellars e de seu Kant para uma análise consistente do lugar de McDowell no debate hegeliano que o circunda. Se queremos extrair tudo aquilo que podemos dessa incomum e chamativa encruzilhada entre a filosofia clássica alemã e a Escola de Pittsburgh, não basta apontarmos para os comentários consolidados de, por exemplo, *Crítica da Razão Pura* e *Fenomenologia do Espírito* como incompatíveis com as novas propostas filosóficas que destas obras tiraram seus *insights* – como se o cânone fosse uma arma de destruição do pensamento contemporâneo e não seu aliado imprescindível.

³⁷ Ao citar a *Fenomenologia*, McDowell se refere, em toda a bibliografia que utilizaremos, à tradução de A.V. Miller (HEGEL, 1977), quando não há tradução ou modificações feitas pelo próprio autor. Nesta passagem citada, utilizamos a tradução de Paulo Meneses (HEGEL, 2014, p. 152).

McDowell, sem abrir mão do compromisso com a possibilidade de um conhecimento que só pode se dar normativamente, e, portanto, partindo também do ataque a qualquer forma de Dado, eleva esta tarefa a um novo patamar, qual seja, um patamar hegeliano: se podemos compreender a sensibilidade, a “fronteira” de mente e mundo, como já desde sempre conceitual, não há razões para que não admitamos a nossa capacidade de conhecer sem recorrer a desculpas – ao mesmo tempo que tanto mente quanto mundo mantêm certo grau de autonomia. Após uma crítica à dadaidade e o direcionamento dado pela intuição conceitualizada, estaríamos apenas tendo ternura demais para com o mundo se não englobássemos no espaço das razões o espaço da sensibilidade por completo. É necessário admitir que o mundo tenha um papel constitutivo em nosso pensamento, assim como o nosso pensamento está e interfere no mundo, e isso só seria possível racionalmente dentro de uma perspectiva idealista absoluta.³⁸

Bibliografia

BRANDOM, R. *Articulando Razões: Uma introdução ao Inferencialismo*. Tradução de Agemir Bavaresco, Eduardo Garcia Lara, Juliano do Carmo (orgs.), André Holanda de Oliveira, Carlos Adriano Ferraz, Danilo Vaz Curado, Jorge Campos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

BRANDOM, R. Guia de estudos. In: SELLARS, W. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

BRANDOM, R. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

CORTI, L. *Crossing the line: Sellars on Kant on imagination*. In: Classical German Philosophy New Research Perspectives between Analytic Philosophy and Pragmatist Tradition XLI , No. 1-3, 2012.

³⁸ Talvez o caráter impactante do hegelianismo de McDowell, para analíticos e hegelianos, se encontre aqui. Como diz Erick Lima: “É digno de nota que esse inconveniente, essa tendência a se converter num ‘coerencialismo internalista’, o qual faz com que se precipite sobre os críticos do ‘mito do dado’ o risco de idealismo, como já apontado por Habermas, seria e foi a primeira observação feita tradicionalmente a qualquer um que ousasse lançar mão da postura oferecida pela filosofia de Hegel. O curioso na complexa absorção de Hegel feita por McDowell é justamente que seu idealismo não sofreria desse risco de uma atividade conceitual completamente independente dos constrangimentos oferecidos pelo encadeamento empírico dos eventos” (LIMA, 2016, p. 225).

CORTI, L. Hegel after Sellars: Conceptual Connections. In: CORTI, N.; NUNZIANTE, M. (eds.). *Sellars and the History of Modern Philosophy*. New York: Routledge, 2018, pp. 97-115.

CORTI, L. *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*. Roma: Carocci Editore, 2014.

DAVIDSON, D. A Coherence Theory of Knowledge and Truth. In: LEPORE, E. (eds.) *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Basil Blackwell Ltd.: Oxford, 1989.

DEVRIES, W.; TRIPLETT, T. *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2000.

FRIEDMAN, M. *Exorcising the Philosophical Tradition: Comments on McDowell Mind and World*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 105, No. 4 (Oct., 1996), Durham, NC: Duke University Press, 1996, pp. 427-467.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014.

HYLTON, P. *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2013.

LIMA, E. *A Estrutura Conceitual da Experiência: McDowell e o debate Kant-Hegel*. In: *Veritas*, Porto Alegre, Vol. 61, No. 1, jan.-abr., 2016, pp. 220-248.

MCDOWELL, J. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2009.

MCDOWELL, J. Hegel and the Myth of the Given. In: WELSCH W. e VIEWEG K. (hrsg.). *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2007, pp. 75-88.

MCDOWELL, J. *Mente e Mundo*. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2005.

MCDOWELL, J. *Mind and World*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1996.

MCDOWELL, J. Responses. In: SANGUINETTI, F. E ABATH, A. (eds.). *McDowell and Hegel: Perceptual Experience, Thought, and Action*. Cham, Switzerland: Springer, 2018b, pp. 231-258.

MCDOWELL, J. What is Phenomenology about? In: SANGUINETTI, F.; ABATH, A. (eds.) *McDowell and Hegel: Perceptual Experience, Thought, and Action*. Cham, Switzerland: Springer, 2018a, pp. 29-40.

MCDOWELL, J. Why Does It Matter to Hegel that Geist has a History? In: ZUCKERT, R.; KREINES, J. (eds.) *Hegel on Philosophy in History*. New York: Cambridge University Press, 2017.

MAHER, C. *The Pittsburgh School of Philosophy. Sellars, McDowell, Brandom*. New York: Routledge, 2012.

O'SHEA, J. *Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn*. Cambridge: Wiley-Blackwell and Polity Press, 2007.

PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PIPPIN, R. *Hegel's Idealism. The Satisfaction of the Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

REDDING, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. New York: Cambridge University Press, 2007.

ROCKMORE, T. *Hegel, Idealism and Analytic Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 2005.

SACHS, C. *A Conceptual Genealogy of the Pittsburgh School*. In: *The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015*, 2019, pp. 664 - 676.

SELLARS, W. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SELLARS, W. *Kant's Transcendental Metaphysics: Sellars' Cassirer Lectures Notes and Other Essays*. Edited by Jeffrey F. Sicha. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 2002.

SELLARS, W. *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

SELLARS, W. *Science, Perception and Reality*. London: Routledge, 1963.

STRAWSON, P. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.

24. Staatswissenschaft: a disputa interpretativa na Filosofia do Direito de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-24>

João Pedro Braga de Carvalho¹

Gabriel Niquini Mota²

Resumo

Este texto se coloca como uma tentativa de celebrar o bicentenário da *Filosofia do Direito* de Hegel, que, mesmo após 200 anos, ainda gera distintas interpretações. Buscamos evidenciar essas diferenças por meio da disputa entre hegelianos e hegelianistas, pois estes escolheram realizar uma mudança terminológica no título da nova tradução da *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Acreditamos se tratar de uma consequência ideológica do novo *Zeitgeist* que ronda a contemporaneidade e assola, inclusive, a intelectualidade brasileira. A partir desse embate interpretativo, reivindicamos a opção por Ciência do Estado, e não por Ciência Política, no título da nova tradução para o português da referida obra de Hegel, bem como procuramos explicar os potenciais motivos para se preferir o Estado da sua última publicação em vida e, portanto, do seu sistema.

Palavras-chave: Hegel; Ciência do Estado; Filosofia do Direito; *Staatwissenschaft*.

Considerações iniciais

O bicentenário da *Filosofia do Direito* de Hegel nos faz perceber que, mesmo após 200 anos, a última obra escrita pelo filósofo prussiano ainda gera distintas interpretações. Inclusive, novas diferenças vêm à tona a partir da inédita tradução para o português, coordenada por Draiton Gonzaga de Souza, Agemir Bavaresco e Jair Tauchen, da referida obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*.³ A revisita ao texto se deve, especialmente, pela necessidade do acesso do público editorial brasileiro aos

¹ Bacharel em Ciências do Estado e Doutorando em Filosofia do Estado e Cultura Jurídica pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Professor Titular José Luiz Borges Horta. Contato: joaopedrobracarvalho@gmail.com.

² Graduando em Ciências do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta. Contato: gniquini@live.com.

³ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (*In Memoriam*), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.

adendos presentes nos cadernos de Eduard Gans, os quais são adicionados ao livro editado em 2021. Decerto, as *astúcias da razão* nos concedem a oportunidade de trazer à luz problemas eminentemente contemporâneos por meio de preceitos históricos, que se revelam ainda em disputa.

Buscaremos neste trabalho destacar a relevância do sistema hegeliano – o qual será tratado nesta ocasião a partir de suas próprias contradições –, para a urgente renovação do Direito e do Estado brasileiros, avivando a noção de que “seu Sistema é o [...] da contradição, não da monotonia. Da pluralidade, não do monismo. Do fluir, não do petrificar”, buscando “revigorar os Estudos Hegelianos em direção à combatividade ínsita ao Sistema, jamais ao comodismo que por vezes se insiste em conectar ao hegelianismo”.⁴

À vista disso, a disputa entre *hegelianos* e *hegelianistas* ainda ressoa na tradução de suas obras: aquele é o pesquisador que não apenas estuda os textos de Hegel, mas entende o sistema e nele se inclui necessariamente – não se tratando de uma leitura insuficientemente a parte da tradição, mas de um posicionamento cultural e axiológico na história da filosofia hegeliana. Já os hegelianistas, por não aceitarem o sistema, se posicionam, em vão, de modo a apreender um Hegel fora de seu tempo, talvez com o intuito de atender suas necessidades acadêmicas particulares e, em consequência, não desenvolvem conhecimentos a partir da tradição, mas análises apartadas do todo.⁵

Essa disputa interpretativa torna-se evidente na escolha de tradução da nova edição comemorativa da *Filosofia do Direito*, esta que, tradicionalmente, foi traduzida – direto do alemão – no Brasil para *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*.⁶ No entanto, a edição mais recente executou uma relevante mudança no subtítulo para: *Direito Natural e **Ciência Política***

⁴ HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador: ensaio de uma ontoteologia do Estado do Brasil*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2020. (Tese, Cátedra de Teoria Geral do Estado), p. 54.

⁵ “Os embates intestinos no hegelianismo muitas vezes refletem vieses de formação e/ou “região” filosófica. Assim, por exemplo, pensadores da lógica ou da Teoria do Conhecimento tenderão a manterem-se imersos no universo construído da *Ciência da Lógica*, enquanto pensadores da *Filosofia da História* ou de *Filosofia do Estado* estarão absolutamente confortáveis tanto com a *Filosofia da História* quanto com boa parte da *Filosofia do Direito*.” HORTA, *Dialética do Poder Moderador*, cit., p. 43.

⁶ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

em *Compêndio*. Ora, relembramos que falamos de Hegel, Estado poderia ser a mesma coisa que política? Ou melhor: Ciência do Estado (*Staatswissenschaft*) pode ser confundida com Ciência Política (*Politikwissenschaft*)?

A disputa interpretativa

São diversos os modos utilizados pelos pensadores para diferenciar os termos escolhidos para significar uma área do conhecimento, este que se divide apenas como necessidade epistemológica, mas que não pode ser entendido no real como fragmentado, senão como o todo.⁷ A tarefa de distinguir uma ciência das demais é importante para a melhor compreensão do objeto. Ela é realizada por meio da disciplinaridade, isto é, faz-se uma diferenciação entre as ciências, negando-as entre si e justificando que certo objeto, por sua complexidade, merece ocupar a centralidade de um campo. No entanto, esse método de significação se dificulta ainda mais nas Humanidades. Isto ocorre, justamente, por sua característica fundamental, que está contida inclusive em sua terminologia: ser uma *criação humana*.

A célebre frase do poeta romano Publius Terentius Afer pode nos ajudar nesta dificuldade: "Homo sum; nihil humani a me alienum puto." Ora, se nada que é humano nos é estranho, não devemos temer a complexidade das Humanidades, mas sim nos aproveitar de suas tamanhas divergências, contradições e dissensos: somente a partir das diferenças é que temos conseguido progredir enquanto civilização ocidental – essa progressão não significa linearidade e estabilidade; ao contrário, o caminhar da História é tortuoso e inundado de contradições. Nesse sentido, uma ciência humana, porquanto fruto do ser humano, está subordinada à cultura e à história,⁸ queiram os formalistas ou não: "ninguém fica atrás do seu tempo e, muito

⁷ "Somente no plano filosófico é possível a superação da diferença entre direito e poder; não no plano científico *stricto sensu*. Neste há que se fazer o recorte epistemológico, segundo o objeto formal de cada ciência. Recorte temático e metodológico; não da realidade, que é objeto material, pois essa é um todo contínuo. Direito (ordenamento jurídico) é inseparável do poder (Estado) e vice-versa; formam um todo, mas esse todo é estudado em aspectos diferentes, inconfundíveis." SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 89, 9. 47-62, jan. /jun. 2004.

⁸ "O aguçamento contemporâneo da consciência histórica no Ocidente (cultura que veio a dar-se conta de que 'é' uma cultura) tem dado, como um de seus resultados, a compreensão da história como

menos, o ultrapassa."⁹

A dificuldade terminológica de ambas essas ciências recai sobre as variações semânticas dos termos utilizados pelos filósofos e pesquisadores de cada país, que se valem das mesmas palavras para estudos essencialmente distintos. Como expressa Paulo Bonavides:

Obstáculo igualmente sério [a mutabilidade do objeto de pesquisa], que se soma aos demais já referidos e de feição não menos desalentadora, decorre da impossibilidade em que fica o observador de neutralizar-se perante o fenômeno que estuda, para daí alcançar conclusões válidas, lícitas, imparciais, objetivas, que não sejam fruto de inclinações emocionais passageiras ou de juízos performados na mente do observador.

A consciência de quem observa não raro se liga ao fenômeno ou processo. Sua aderência a determinado Estado, seu lastro ideológico, sua vivência em certa época, suas reações psicológicas em presença dos mais distintos grupos, desde a igreja, o sindicato e a comunidade até a família e a escola, fazem desse observador unidade irreduzível, capaz de emprestar ao fenômeno observado todo o feixe de peculiaridades que o acompanham, recebidas ou inatas.¹⁰

Diferentemente do que ocorre com as ciências naturais, nas quais o objeto, por ser externo ao observador, pode não ser tão afetado pela cultura — ainda que as motivações em torno ao objeto não podem fugir à ideologia de quem quer conhecê-lo —, as Humanidades não são capazes de determinar um significado exato, satisfatório e finito, pois, caso contrário, o movimento dialético da História não mais seria vivo, seria apenas empiria, não mais ideia. Orlando Magalhães Carvalho ministra:

história cultural; e mais, como história das culturas. Com essa idéia de história se supera o monolinearismo ingênuo e se acabam os relacionamentos arbitrários e inorgânicos entre fatos históricos." SALDANHA, Nelson Nogueira. *As formas de govêrno e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: Revista Brasileira de Estudos Políticos, Universidade de Minas Gerais, Estudos Sociais e Políticos, 1960, p. 18.

⁹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues. 2 ed. Brasília: EdUnB, 1999, p. 50.

¹⁰ BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. 18. Ed. Malheiros Editores: São Paulo, 2011, p. 39.

É certo que os fenômenos sobre os quais trabalha o cientista do Estado são, na natureza e no desenvolvimento, diversos com que atua o físico ou o químico. Os fenômenos da física ou da química são imutáveis, são idênticos. A sua repetição experimental ou involuntária reproduz sempre os mesmos fatos, enquanto os fenômenos sociais não se repetem com a precisão dos fatos da física ou da química. São análogos e não idênticos, razão pela qual as facilidades de descrição, que o físico ou o químico encontra, permitindo-lhe o emprêgo de termos adequados, são perturbadas, nas ciências sociais, por problemas novos, decorrentes da própria natureza do objeto do estudo.¹¹

Além do alemão e do português, podemos explorar também a língua inglesa: por vezes, Ciência do Estado passa a ser *political Science*.¹² É o caso da tradução da *Filosofia do Direito* de Hegel publicada pela editora da Universidade de Cambridge em 1991.¹³ Ou seja, há uma preponderância de querer entender o Estado como puramente Política, atitude destoante do próprio pensamento hegeliano, o qual constrói na obra supracitada, na verdade, uma Filosofia do Espírito Objetivo:

Nesse conceito Hegel apreende com engenhosa concisão o caráter da vida social. A vida social é uma vida espiritual. Assenta no Espírito subjetivo, na espiritualidade que distingue a vida humana. Onde ela falta, não existem instituições sociais, pois o direito, a moralidade e a eticidade não existem “a partir da natureza”; são formas produzidas pelo Espírito, mais proximamente pela vontade, pelo livre-arbítrio; o Espírito é a sua “substância”, conforme diz Hegel. Isso poderá parecer trivial – e, não obstante, não é errado evocar esta verdade frequentemente esquecida. Mesmo na época de Hegel ela não era evidente.¹⁴

¹¹ CARVALHO, Orlando M. *Caracterização da Teoria Geral do Estado*. Belo Horizonte: Kriterion, 1951, p. 11.

¹² Com o **I Congresso Internacional de Ciências do Estado**, ocorrido em 2020, a necessidade de atrair pesquisadores desse campo nos levou a inauguração da expressão *State Studies*. A escolha de *studies* se deu pela tentativa de estampar algo mais suscetível de integração e de interdisciplinaridade e menos associado à empiria relacionada ao termo *science* ou à dogmática ligada ao termo *theory* no uso da língua inglesa. Pretendeu-se, ainda, preservar o uso de *State*, e não *politics*, exatamente por razões que motivaram a construção desse texto e, por isso, estarão aqui desenvolvidas mais adiante.

¹³ HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right or Natural Law and Political Science in Outline*. Trad. Hugh Barr Nisbet. Cambridge University Press: New York, 1991.

¹⁴ JAESCHKE, Walter. Direito e eticidade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n.4, p. 613-624, 2003.

A *Filosofia do Direito* não trata estritamente da concepção hegeliana do direito; o que a obra faz de forma brilhante é desvelar o caminho do Espírito Objetivo: em seu primeiro momento como família, no segundo como sociedade civil e no terceiro, em sua forma mais elevada, como Estado. O que faz Walter Jaeschke sugerir, até mesmo, que “o título ‘Filosofia do Espírito Objetivo’ provavelmente corresponde bem mais às intenções sistemáticas de Hegel do que o título ‘Filosofia do Direito’”.¹⁵ Ora, na mesma medida, o subtítulo que melhor atende o objetivo sistemático hegeliano é *Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, pois o momento de chegada do objeto central do livro – Espírito Objetivo – é o Estado, não a mera política. Em consonância com e para além do subtítulo, José Luiz Borges Horta chega a afirmar: “O que Hegel publica, ainda em vida, como *Princípios de Filosofia do Direito* melhor se intitularia *Princípios de Filosofia do Estado* [...] O Estado de Direito é o Espírito Objetivo, revelando-se na história como força racional e revelando-se na Razão como força histórica.”

Em sentido semelhante, mas ainda com a terminologia confortável, Paulo Konzen afirma no ensaio introdutório sobre o contexto histórico e sistemático da *Filosofia do Direito*:

Em suma, na *Filosofia do Direito*, como obra de filosofia política, Hegel expõe o pensamento de sua Filosofia do Espírito Objetivo em conexão com seu sistema Filosófico, sempre trabalhando em prol da efetivação da liberdade enquanto forma concreta de relação entre os seres humanos.¹⁶

Interessante é notar que no próprio Prefácio da nova tradução, que opta por *Ciência Política* no título, há a utilização de *Ciência do Estado* para traduzir *Staatswissenschaft*:

Assim, esse tratado, enquanto contém a **ciência do Estado**, não deve ser outra coisa do que a busca para *conceituar e expor o Estado como um racional dentro*

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ KONZEN, Paulo Roberto. Contexto Histórico e Sistemático da *Filosofia do Direito* de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 28.

de si. Enquanto escrito filosófico, é preciso que ele esteja o mais distante de dever construir um *Estado, tal como ele deve ser*; o ensinamento que pode residir nele não pode tender a ensinar ao Estado como ele deve ser, porém antes como ele, o *universo ético*, deve vir a ser conhecido.¹⁷

Afinal, urge intentar definir, brevemente, o conceito de Estado em Hegel para poder propor uma solução a essa disputa interpretativa. Além disso, reivindicamos que essa escolha de preterir o *Estado* pode ser sintoma de algo maior e representativo do atual *Zeitgeist*, no qual o espectro da *estatófobia* ronda as mais altas cúpulas acadêmicas e políticas da democracia liberal.

Hegel e o Estado

Hegel faz parte do que na história da filosofia é usualmente nominado de Idealismo Alemão, um movimento que buscou *suprassumir*¹⁸ a disputa entre Ilustração e Romantismo, caracterizadora da Modernidade.¹⁹ Neste contexto moderno, o filósofo, desde o atraso político alemão – apesar de um expressivo avanço cultural –, assistiu perplexo à Revolução Francesa como o acontecimento que revelara a potência do sujeito diante da realidade. Assim, perante a grandiosidade do Imperador Napoleão Bonaparte ao invadir a França, onde vivia o idealista, Hegel presenciou a manifestação do Espírito do Mundo (*Weltgeist*) montado a cavalo e com isso pôde finalizar sua obra de maior relevo, a *Fenomenologia do Espírito*.

Hegel se avulta como um dos primeiros pensadores políticos alemães,²⁰ na medida em que se atrevia a lidar diretamente com a dispersão e a incapacidade de

¹⁷ HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*, cit., p. 26. [grifos nossos]

¹⁸ Termo introduzido a partir da tradição brasileira, na seara dos introdutores e tradutores do pensamento hegeliano Henrique Cláudio de Lima Vaz e Paulo Meneses, que propõem, para os termos em alemão *Aufheben* e *Aufhebung*, respectivamente, *suprassumir* e *suprassunção*.

¹⁹ Sobre a relação entre Ilustração e Romantismo ser o conflito constitutivo da Modernidade: Cf. MAYOS, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo*; Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Barcelona: Herder Editorial, 2004.

²⁰ Hegel, inclusive, se mostrou o primeiro leitor moderno de Maquiavel, como bem mostrado pelo artigo: ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro de. O jovem Hegel leitor de Maquiavel. *Revista Direito e Praxis*, Rio de Janeiro, Vol. 07, N. 13, 2016 p. 289-315

sua pátria de se constituir organicamente em um Estado. Como exemplo de sua apaixonada vontade de pensar o mundo moderno, o jovem filósofo, em uma carta a Schelling de 2 de novembro de 1800, já se dizia obrigado a transformar suas reflexões em um sistema, sentimento semelhante apenas ao de Platão em sua sétima carta.²¹

Por ser um filósofo sistemático, Hegel abarca a totalidade do real. Entretanto, aqui nos interessa conhecê-lo como filósofo da História e do Estado, o qual, ao compreender o Homem como o *logos* encarnado, diferentemente dos outros seres vivos, desvela a relação do sujeito com o tempo: a inquietude diante da possibilidade do infinito temporaliza o ser. Consequentemente, o ser humano é o único ser histórico;²² e, realizando a história, o Homem faz a si mesmo. No entanto, esse "Homem" transformador da história universal, para Hegel, não é o indivíduo singular, com interesses particulares; ao contrário, é o Homem alteado em sua forma política maior, a saber, o Estado:

Um indivíduo histórico universal não tem a calma necessária para querer isso ou aquilo, para tecer muitas considerações, cingindo-se àquele único objetivo. Esse também é o caso no que se refere aos interesses, até mesmo sagrados, que são tratados por ele de forma leviana. Esse comportamento certamente é objeto de crítica moral. Tão grande figura precisa, inevitavelmente, esmagar algumas flores inocentes e destruir algo mais em seu caminho

O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a idéia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ilesa na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A idéia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos.²³

²¹ PAPAIOANNOU, Kostas. *Hegel*. Trad. Bartolomé Parera Galmes. Madrid: EDAF, Madrid, 1975, p. 15.

²² *Ibidem*, p. 99-100.

²³ HEGEL, *Filosofia da História, cit.*, p. 35.

Dessa maneira, por não se tratar de uma filosofia analítica, a tentativa de compartimentar o pensamento hegeliano nos obriga a perpassar, mesmo que brevemente, as noções centrais para a compreensão de sua dialética, entendida não como um método, mas como o próprio percurso do pensar que se percebe – toma consciência de si – enquanto pensamento livre.

Nesse sentido, o conceito de Estado ocupa um local de privilégio no pensamento hegeliano, visto que a Razão do Estado se identifica com a Razão da própria Cultura, que é História; e, assim sendo, o próprio Estado se identifica com uma totalidade, um todo ético, como bem mostrado por Joaquim Carlos Salgado:

A história do pensamento ocidental é um embate entre a liberdade e o poder. Trata-se de um movimento dialético da mesma realidade ética, a apolítica e o direito, ou da liberdade na sua face subjetiva e da liberdade no seu aspecto objetivo, que aparecem numa unidade imediata no Estado grego. Com a dissolução do Estado ético grego, que representava no aspecto político a unidade desses dois elementos no momento da imediatidade, ocorre uma cisão, que só no Estado Democrático contemporâneo se supera. [...]

O embate “poder e liberdade” tem dimensões bem diferentes na cultura ocidental, que é por excelência, ou pelo menos assim se mostrou, uma cultura de liberdade ou que revela e realiza a liberdade, pois esses dois termos aparecem no mundo ocidental não como oposições abstratas, mas dialéticas, isto é, não cristalizadas e que apontam um momento posterior e superior à sua oposição, pela sua superação. O poder e a liberdade, após cumprirem uma trajetória de lutas na história do ocidente surgem como faces de uma mesma realidade, o poder político na sua forma democrática ou do Estado de Direito contemporâneo.

Podem-se distinguir três planos teóricos na busca da justificação do poder ou do Estado, vale dizer, podemos distinguir na história do ocidente, então considerada como história da revelação e da realização da liberdade através da dialética do poder e da liberdade, portanto da revelação e realização do poder político democrático de direito, três momentos fundamentais: o período clássico, o moderno e contemporâneo, que poderíamos designar como Estado Ético Imediato, Estado Técnico e Estado Ético Mediato ou Estado de Direito.²⁴

²⁴ SALGADO, O Estado ético e o Estado Poiético, *cit.*

Com Hegel, podemos considerar que o Estado é uma ideia que sempre existiu, a cada época com seus possíveis nomes, e que à História coube revelar a seu modo a concretude daquela ideia, já que a "ideia é essência manifesta na História. O evoluir histórico permite, assim, a concretização da essência da essência: manifestar-se."²⁵ Por isso, o Estado não surge: ele é, sempre foi. No entanto, apenas em certo momento ele teve consciência de ser.

A existência imediata do Estado é no costume, ou seja, na comunidade mais inconsciente de si, mas que já o é; essa existência imediata é mediada pelos singulares que são ao mesmo tempo o outro e a parte do Estado, um outro de si que está refletido e *suprassumido* no Estado. A consciência de si do singular, nesse movimento, reflete na autoconsciência do próprio Estado, que se saberá tão mais quanto mais conscientes de si forem as singularidades que lhe refletem e lhe são.²⁶

Assim, a liberdade substancial do sujeito singular, que é sua autoconsciência mediada no Estado, só pode ser alcançada *no* e *pelo* Estado: quando esse singular tem no Estado sua essência, seu fim e seu produto de sua vida – para os gregos, isso era felicidade:

Grecia es para Hegel "el punto luminoso de la historia", la referencia absoluta, como el nacimiento de Cristo para los cristianos. Si "el paraíso bíblico es el paraíso de la naturaleza humana, Grecia es el paraíso del espíritu humano". (...) a los ojos de Hegel, Grecia aparece, sobre todo, como "el paraíso perdido político". Los griegos vivían en armonía con el mundo, porque ignoraban la ruptura entre la ciudad y el individuo y, *por consiguiente*, el repliegue doloroso del sujeto sobre

²⁵ HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 28.

²⁶ Para uma inspirada reflexão sobre essas conexões dialéticas tão potenciais recomendamos: "Agora, sob inspiração hegeliana, penso ser possível uma Metafísica que tenha como base a relação e o relacionar, que pense a simultaneidade, que não pretenda abolir nem dissolver as contradições, mas apreendê-las no movimento de suprassunção do Espírito. Essa nova Metafísica terá de atender às exigências de nosso tempo e lugar, decifrando as consequências do saber científico atual para descortinar as possibilidades que nele estão implícitas, recuperar a religiosidade dos abismos e armadilhas que a restringem ao geocentrismo e, especialmente, prover a reflexão sobre nós mesmos de instrumental conceitual que nos permita adentrar nessa profundidade para realçar nossa singularidade, suprassumindo o solipsismo do ego num eu que é um nós, fazer das nossas diferenças aquilo mesmo que nos une, e estimular nossas ações na direção de construirmos uma sociedade mais justa e mais fraterna." MORAES, Alfredo de Oliveira. Hegel Contemporâneo? Para uma Viragem Metafísica no Século 21. In: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir.; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). *Hegel e a Contemporaneidade*. Porto Alegre - RS: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 44.

sí mismo y la evasión en un más allá vacío. La Hélade sagrada que Goethe, Schiller y Hölderlin buscaban "los ojos del espíritu", se reviste en Hegel de un aire jacobino, politizado, y la ciudad aparece de nuevo como la *societas diis hominibusque communis*. La participación activa del ciudadano en la cosa pública (la "cosa misma") es celebrada como la única fuente de "felicidad" y de "satisfacción" terrestre, sin lugar para el más allá.

(...)

En una palabra: la "felicidad" que exhala la "bella totalidad griega" es justamente lo contrario de la "misericordia" alemana, que condena a los mejores espíritus a buscar refugio "en un mundo interior" carcomido por la desesperación y abocado a la "muerte". La idealización política de Grecia sirve de base, ante todo, a un triple ataque contra la "nulidad política" de Alemania, el apolitismo del mundo burgués y el escapismo cristiano. Alemania "no ha sido jamás una nación"; Alemania "no es un Estado". Mientras que Francia se entrega "a una inmensa experimentación política", los alemanes se muestran incapaces de defenderse y no aspiran más que a proteger su propiedad privada; fuera de esto, " el poder del Estado se les antoja una cosa extraña que existe fuera de ellos"; "la obstinación del carácter alemán no permite que los individuos sacrifiquen sus intereses particulares a la sociedad o que se unan en un interés común, y encuentren ahí su libertad en la libre sumisión de todos al poder más elevado del Estado."²⁷

Para Hegel, o Estado apenas pode ser *em si* e *para si* (universalidade concreta e consciente de si) na medida da liberdade das singularidades que se manifestam nele e que são, por ele, garantidas. Em suas próprias palavras: "O estado é a efetividade da ideia ética, o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe."²⁸

O Estado é, portanto, a efetivação e a efetividade dessa *vontade* substancial que ele só pode alcançar na *suprassunção* das autoconsciências particulares, o que faz-se chegar, nesse sentido, no momento do *racional* em si e para si.

²⁷ PAPAIOANNOU, *Hegel, cit.*, p. 35-36.

²⁸ HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio, cit.*, §257, p. 229.

Ainda assim, ao contrário do que se pode pensar, o Estado não se resume a esse conglomerado de singularidades. A Razão universal do Estado *suprassume* as singularidades, mas não se confunde com elas. Por isso, o Estado não tem seu fim na individualidade ou no sujeito, mas em si mesmo e em seu *ethos*, que busca constantemente se conhecer e redefinir, num movimento próprio da Razão que se conhece e redescobre continuamente. Essa confusão pode ser causada, e até mesmo forçada, por interpretações propensas ao individualismo mercadológico, como nos alerta Hegel:

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então *o interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado.²⁹

Com base na teoria hegeliana, pode-se analisar o Estado em sua acepção moderna, sob influência da experiência histórica fornecida pela Revolução Francesa e pelo Império Napoleônico: com Hegel, a ideia de Estado-nação torna-se central para a realização da liberdade. Assim, a realidade política por excelência – alteada no mais alto patamar –, em torno da qual se organizam os acontecimentos históricos, é o Estado-nação, em que os singulares compartilham da mesma história e de uma mesma cultura para formar uma comunidade ética.

No entanto, na contemporaneidade, a globalização e a emergência de grandes blocos políticos mundiais relativizaram as fronteiras e, por conseguinte, o conceito de Estado-nação. Mesmo na América Latina, o dito Neoconstitucionalismo já intitula seus Estados como “plurinacionais”; em outra medida, a União Europeia parece formar um bloco de Estados-nação que apresenta interesses próprios e sobrepõe as soberanias nacionais. Ao mesmo tempo, o Estado-nação chinês cresce incontrolavelmente e se afirma como civilização de cultura própria; além disso, o Reino Unido vota em plebiscito para se retirar do bloco europeu. Na

²⁹ HEGEL, *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio, cit.*, §258, comentário, p. 230.

contemporaneidade, tem-se uma disputa para além da interpretação em torno do conceito de Estado. Há uma disputa ideológica concreta com objetivo de enfraquecer o próprio Estado, a qual se reverbera, também, nas terminologias hegelianistas.

Em nossa proposta, buscamos dar centralidade à filosofia de Hegel como um saber de totalidade. Novamente, nas linhas de Horta:

Assim, em termos dos saberes filosóficos; assim, em termos das correntes filosóficas. O desafio do pensamento hegeliano é o de garantir unidade entre filosofia da natureza e filosofia da cultura, entre filosofia do direito e filosofia do Estado, entre estética e filosofia da religião, entre ética e filosofia política. A Filosofia emerge no projeto hegeliano como uma vigorosa catálise, na qual tudo e todos se integram numa totalidade viva, sem, no entanto, desnaturarem-se.³⁰

A obra *Filosofia do Direito* tem como essência a descrição de um Estado racional, como ponto de chegada do Espírito Objetivo (reino da cultura) e ponte de acesso ao Espírito Absoluto. Hegel percebe um Estado que é consciente de seus deveres com a liberdade; por isso, já na formatação de Estado de Direito, configuração oposta ao neoliberalismo que o quer mínimo e com a nula capacidade de intervenção nas relações privadas do Mercado.

Com a intenção de reconhecer a Filosofia como polêmica, aspiramos reafirmar a tradição hegeliana da Ciência do Estado, traçando diferenciações em seus conceitos-chave, e, sob o manto da tradição, restaurar seus respectivos valores históricos constitutivos. A partir disso, com Miguel Reale, podemos ter a definição da Ciência do Estado (*Staatswissenschaft*) enquanto tal:

Deu-se com a Ciência do Estado o mesmo que se passou, fora do plano empírico, com a Filosofia do Direito, a qual foi determinando o próprio objeto à medida que se vieram constituindo as diferentes ciências particulares que adquiriram objeto próprio e autonomia, até ao ponto de alguns pretenderem considerá-la mero apêndice das disciplinas jurídicas, sem compreenderem que ela continuava a ser,

³⁰. HORTA, José Luiz Borges. Entre O Hegel Racional e o Hegel Real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.) *Paixão e Astúcia da Razão*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013, p. 129.

mesmo desse ponto de vista, a unidade suprema do conhecimento e o estudo das próprias condições de conhecimento jurídico.³¹

Contudo, consideramos que a troca do subtítulo da nova tradução trata-se de um sintoma de uma era pós-ideológica, consequência dos horrores cometidos no século XX, durante o qual o uso embriagado do Estado gerou milhões de mortes. No entanto, na mesma medida em que se pune o criminoso e não o instrumento utilizado no delito, não podemos condenar o Estado *per se* – neste abarcada tanto a ideologia quanto a política – pela sua usurpação totalitária. Devemos, com Hegel, retomar o Estado para a função que lhe cabe no caminhar do espírito: realizar a liberdade.

Considerações finais: em defesa do Estado de Direito

Para elucidar como a escolha por preterir o Estado foi causada por questões ideológicas mais amplas, será necessário remetermos ao breve século XX,³² cujos acontecimentos refletem os sintomas do problema do tempo presente. Em seu início, como mostrado pelo jusfilósofo do Estado José Luiz Borges Horta em sua tese de doutoramento, emergiam os direitos fundamentais sobre o valor da *igualdade*, os quais davam sentido a um novo momento – ou paradigma – para o Estado de Direito, que não mais se limitava à garantia das liberdades civis e políticas (Estado liberal de Direito, fundado sobre o valor da *liberdade*), mas elevava os direitos sociais e econômicos ao patamar de fundamentais.³³

No entanto, o que parecia ser – e em certa medida acabou por se mostrar – a época de ganhos significativos de liberdades, na verdade, precipitou um *dilúvio ético*³⁴,

³¹ REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 125.

³² Para o historiador Eric Hobsbawm, o breve século XX, isto é, a era dos extremos, engloba o período de 1914 a 1991: Cf. HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³³ A alvorada daquele século era permeada pela esperança e pelo caminhar do espírito rumo à liberdade: o bem-estar social poderia ser não mais apenas de minorias oligárquicas, mas de toda a nação. Era o que ocorria no México com a Constituição de 1917, na Alemanha com a Constituição de Weimar de 1919 e, tardiamente, no Brasil com a Constituição de 1934. Cf. HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 157-164.

³⁴ Tomamos de empréstimo a expressão de Michael Stolleis; Cf. STOLLEIS, Michael. *Après le Déluge. La reconstruction de l'État de Droit et de la démocratie en Allemagne de l'Ouest après la Seconde Guerre Mondiale*. *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 81, 2003, p. 353-366.

em que o pêndulo da História do Estado de Direito³⁵ se encontrava em seu momento dionisíaco de embriaguez extrema, no qual o excesso do poder ofuscou a liberdade: guerras mundiais, regimes totalitários e genocídios se opuseram ao desvelar cultural fundado sobre a democracia. Nesse contexto, as potências que emergem vitoriosas em 1945 propuseram ao mundo a universalização dos direitos fundamentais, tão vilipendiados pelos excessos nazifascistas, através da construção da Organização das Nações Unidas e, posteriormente, da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), alicerce do chamado Estado democrático Direito fundado sobre o valor da *fraternidade*. Esse breve século terminaria juntamente com a Guerra Fria, cujo símbolo maior de desfecho foi a Queda do Muro de Berlim em 1989³⁶, acompanhada pela decaída da União Soviética: a partir daí, advoga-se a suposta estabilidade da cultura ocidental.³⁷

À primeira vista, o mundo caminhava para a resolução de seus problemas; no entanto, aquelas decisões possibilitaram o emergir de novos e mais complexos desafios. O Tribunal de Nuremberg, que julgou corretamente os crimes nazifascistas, parece ter condenado injustamente a política ideológica *per se*.³⁸ Essa sensação de que a própria ideologia era culpada pelos horrores do século XX persistiu e se acentuou durante a Guerra Fria, em que a instabilidade nuclear se tornou uma preocupação geral. A queda do muro que separava direita e esquerda, capitalismo e comunismo, Ocidente e Oriente simbolizou também o início da era *pós-ideologias*³⁹,

³⁵ "Identificamos na história ocidental uma tensão permanente entre a matéria em dionisíaca ebulição e a forma apolineamente forjada. O mundo grego, assim, legou-nos o olhar sobre o poder, a pólis, a democracia; já Roma, com o poderoso racionalismo estoico (apolíneo), descobre a pessoa e o direito. O medievo, alienação do Espírito, é todo ele dionisíaco, soturno, imerso em trevas das quais emerge o poder absoluto da Igreja, e a seguir o absolutismo do Estado Moderno. O Estado liberal de Direito é a reação do apolíneo, com a formalização das liberdades e o cerceamento do poder; o Estado social é o retorno dionisíaco, e por vezes barrocamente contraditório, do poder, ora mais, ora menos embriagado de si." HORTA, *História do Estado de Direito*, cit., p. 22.

³⁶ Sobre as bases desse momento Cf. MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. *A reunificação da Alemanha: do ideal socialista ao socialismo real*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

³⁷ Para a expressão mais contundente desta posição: FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. Para uma inspirada denúncia da instabilidade: HORTA, José Luiz B.; FREIRE, Thales M.; SIQUEIRA, Vinicius de. *A Era Pós-Ideologias e suas ameaças à Política e ao Estado de Direito*. *Confluências* (Niterói), v. 14, p. 120-133, 2012.

³⁸ Cabe ressaltar que os terríveis crimes contra à humanidade certamente precisam ser sentenciados e seus responsáveis punidos, mas na mesma medida em que a sanção é sobre quem comete a infração e não sobre o meio utilizado, o Estado social de Direito não deve ser punido pelo seu uso embriagado.

³⁹ A respeito do esgotamento das grandes ideologias nascidas no século XIX: Cf. BELL, Daniel. *O Fim da Ideologia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

marcada pela *desideologização* das relações humanas e pela fragmentação extrema das ideias.

Nesse cenário desideologizado, também se manifestava a *turboglobalização*⁴⁰, isto é, não apenas uma aceleração exponencial dos processos de conexão e dos fluxos de trocas desse tempo, mas inclusive um intenso crescimento da sua quantidade e da sua qualidade. O mundo turboglobalizado revelou-se como cenário ideal para o capitalismo industrial se transmutar em capitalismo financeiro, “com modos de produção imateriais e pós-industriais”⁴¹, cuja maior característica é a extrema mobilidade do capital, que não mais precisa se conectar a um território específico, menos ainda a trabalhadores específicos, e busca sempre os menores custos e os maiores lucros, obtidos simultaneamente por especulação.

Parece-nos que tal conjuntura fora ideal para o autoritarismo e a opressão usarem a embriaguez apolínea, ou seja, da liberdade em excesso para exercerem seus interesses. Na seara do pensamento, os teóricos mais estudados refletem a *estatofobia* daquele tempo, em que a política perde espaço para a técnica, o antagonismo é evitado a todo custo e a tendência predominante se caracteriza por uma abordagem racionalista e individualista, própria do Liberalismo, o qual, para ser coerente, precisa negar o político, pois seu ponto de referência fundamental é o indivíduo; no neoliberalismo há governança, não governo; há organizações sociais, não política pública; há Mercado, não Estado.⁴²

A democracia liberal é, para eles, a democracia do consenso, que busca por meio de uma racionalidade comunicativa estabelecer uma conexão fundamental entre moralidade e política. O sistema democrático liberal é visto, inclusive, como *fim da história*⁴³, o único ápice possível da humanidade, que a partir daí solucionaria seus problemas consensualmente pela lógica racional discursiva.

⁴⁰ Cf. MAYOS, Gonçal. Conflictos de legitimación en la turboglobalización. In: BILBENY, Nòbert (Coord.). *Legitimidad y acción política*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2018, p. 317-338.

⁴¹ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica; O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018, p. 14.

⁴² Para uma revigorada crítica ao liberalismo: Cf. MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

⁴³ Para uma crítica elucidativa dessa visão Cf. HORTA, José Luiz Borges. A subversão do fim da história e a falácia do fim do Estado; Notas para uma filosofia do tempo presente. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

É nesse cenário que se avulta aquele problema mais amplo da contemporaneidade: o neoliberalismo, que não é meramente uma ideologia ou modelo econômico da atualidade, mas sim a expressão máxima desse *Zeitgeist*. Assim como Margaret Thatcher declarou: "A economia é o método. O objetivo é mudar o coração e a alma"⁴⁴, percebe-se que o neoliberalismo se apropriou dos valores do percurso da história ocidental⁴⁵ para exercer o controle mais efetivo da sociedade. Além disso, o sistema democrático liberal e o capitalismo financeiro, longe de evitarem instabilidades, provaram que o século XXI seria cenário de grandes crises financeiras (2008), governos populistas e autoritários, crises migratórias e sanitárias, terrorismos, conflitos armados e outras mazelas específicas de nosso tempo.

Enfim, na tradição do hegelianismo, há de se tomarem as mudanças com receptividade, mas com atenção, para que a agregação de conhecimentos trazidos para Brasil seja posta na vereda da tradição dos estudos hegelianos, os quais são de natureza iniciática, precisam seguir e se incluir no próprio sistema. Quanto mais material disponível sobre o Filósofo do Estado, melhor para a intelectualidade brasileira; mas certamente a quantidade deve acompanhar as conexões do tão complexo sistema filosófico apresentado por Hegel.

Referências

ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro de. O jovem Hegel leitor de Maquiavel. *Revista Direito e Praxis*, Rio de Janeiro, Vol. 07, N. 13, 2016 p. 289-315.

BELL, Daniel. *O Fim da Ideologia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. 18. Ed. Malheiros Editores: São Paulo, 2011.

CARVALHO, Orlando M. *Caracterização da Teoria Geral do Estado*. Belo Horizonte: Kriterion, 1951.

⁴⁴ Tradução livre de: "Economics are the method; the object is to change the heart and soul." THATCHER, Margaret. *Interview for Sunday Times*. London: Sunday Times, May 3rd, 1981.

⁴⁵ "desenvolvendo-se como realização do valor da *igualdade* num primeiro período (o período clássico), incorporando no seu significado o valor *liberdade* a partir da história moderna, para ao final, na história contemporânea, assimilar um novo valor da cultura européia, [...] o *trabalho*." SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 28.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica; O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right or Natural Law and Political Science in Outline*. Trad. Hugh Barr Nisbet. Cambridge University Press: New York, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (*In Memoriam*), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues. 2 ed. Brasília: EdUnB, 1999.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORTA, José Luiz B.; FREIRE, Thales M.; SIQUEIRA, Vinicius de. A Era Pós-Ideologias e suas ameaças à Política e ao Estado de Direito. *Confluências* (Niterói), v. 14, p. 120-133, 2012.

HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador: ensaio de uma ontoteologia do Estado do Brasil*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2020 (Tese, Cátedra de Teoria Geral do Estado).

HORTA, José Luiz Borges. Entre O Hegel Racional e o Hegel Real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.) *Paixão e Astúcia da Razão*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013, p. 129.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HORTA. José Luiz Borges. A subversão do fim da história e a falácia do fim do Estado; Notas para uma filosofia do tempo presente. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

JAESCHKE, Walter. Direito e eticidade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n.4, p. 613-624, 2003.

KONZEN, Paulo Roberto. Contexto Histórico e Sistemático da *Filosofia do Direito* de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

MAYOS, Gonçal. Conflictos de legitimación en la turboglobalización. In: BILBENY, Nobert (Coord.). *Legitimidad y acción política*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2018, p. 317-338.

MAYOS, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo*; Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Barcelona: Herder Editorial, 2004.

MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. *A reunificação da Alemanha: do ideal socialista ao socialismo real*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

MORAES, Alfredo de Oliveira. Hegel Contemporâneo? Para uma Viragem Metafísica no Século 21. In: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir.; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). *Hegel e a Contemporaneidade*. Porto Alegre - RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

PAPAIOANNOU, Kostas. *Hegel*. Trad. Bartolomé Parera Galmes. Madrid: EDAF, Madrid, 1975.

REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. São Paulo: Saraiva, 2000.

SALDANHA, Nelson Nogueira. *As formas de govêrno e o ponto de vista histórico*. Belo Horizonte: Revista Brasileira de Estudos Políticos, Universidade de Minas Gerais, Estudos Sociais e Políticos, 1960.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado Poiético. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 89, 9. 47-62, jan. /jun. 2004.

STOLLEIS, Michael. Après le Déluge. La reconstruction de l'État de Droit et de la démocratie en Allemagne de l'Ouest après la Seconde Guerre Mondiale. *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 81, 2003, p. 353-366.

THATCHER, Margaret. *Interview for Sunday Times*. London: Sunday Times, May 3rd, 1981.

25. A transição do espírito subjetivo ao espírito objetivo na Filosofia do Direito de Hegel (§31-§32)



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-25>

*João Protásio Farias Domingues de Vargas*¹

Resumo

Hegel, no § 31 da Introdução do tratado Lineamentos da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado, apresenta, juntamente com o § 32, o que podemos chamar de transição da sua teoria da vontade para a filosofia do Direito, tendo por foco duas abordagens sucessivas e interdependentes, primeiro, Direito e Dialética, segundo, Direito e Especulação. Como Hegel inicia o §31 remetendo o leitor para a Lógica, há de se compreender que se trata de sua Ciência da Lógica, a Grande Lógica de Nuremberg (1812, 1813 e 1816), principalmente, pois em 1821, época da publicação da Filosofia do Direito, só existia a primeira edição da Enciclopédia, onde está inserta a Pequena Lógica, bem como a Filosofia do Espírito Objetivo, revistos e acrescidos nas edições de 1827 e 1830. Com isto se quer dizer que a interpretação da transição da teoria da vontade para a Filosofia do Direito deve ser feita levando em consideração o desenvolvimento do pensamento hegeliano posto na última revisão da Pequena Lógica, notadamente o disposto nos parágrafos do que Hegel denominou "Conceito mais preciso e divisão da Lógica" (§§79-83); dito de outro modo, precisamente, o §31 da FD lido com o §81 da CL, e o §32 lido com o §82 da CL, uma vez que os primeiros tratam da dialética e, os segundos, da especulação, ambos sob o primado estruturante do §79 da mesma CL. Efetivamente, deve-se compreender o Direito como o primeiro momento da tríade metodológica dialético-especulativa posta como 1) entendimento, 2) dialética e 3) especulação. Sem esta compreensão sistemática entre a Filosofia do Direito, que é parte do Espírito Objetivo, e a Ciência da Lógica, tudo que se pode alcançar na simples leitura dos §§31-32 é abstração vazia, sem a concretude e vigor que Hegel imprimiu na redação desta primeira transição do tratado de Filosofia do Direito e Ciência do Estado. Este é o nosso contributo congressual a Hegel, e, principalmente, ao saudoso gaúcho Marcos Lutz Müller, cuja falta sempre se fará sentir.

Palavras-chave: Hegel, Teoria da vontade, §31 -32, Direito, Dialética, Especulação.

Introdução.

1. O lugar no Sistema. O horizonte sistemático da obra hegeliana mostra que a obra em foco é um desenvolvimento alargado em apartado da Enciclopédia, e isso

¹ Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela UFRGS (1987-1992), Bacharel em Ciências do Estado pela UFMG (2010-2016), Mestre em Filosofia do Direito pela UFMG (2016-2017) e Doutorando em Filosofia do Direito pela UFMG (2017-2022), sob a orientação do Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado.

a sua própria estrutura de desenvolvimento mostra claramente, quanto comparado o sumário de matérias da *Filosofia do Direito* com o do *Espírito Objetivo*, na *Filosofia do Espírito* da Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Ademais, se olharmos mais de perto o sumário da Fenomenologia do Espírito da Enciclopédia (de 1817-1830), que chamamos de Pequena Fenomenologia, com a Grande Fenomenologia (de 1807), veremos que esta é, pelo menos na sua primeira parte (consciência, até o início do cap. V), um desenvolvimento também alargado e apartado daquela, só que prévio, e, quem sabe por isso, a segunda parte (espírito, caps. V a VIII) antecipem, em parte, o Espírito Objetivo e o Espírito Absoluto da Enciclopédia.

2. O lugar específico. A O tratamento da Alma sai da Fenomenologia e entra na Antropologia, como primeiro momento do Espírito Subjetivo; a Consciência sai da Fenomenologia inicial e entra na nova Fenomenologia, mais determinada e circunscrita; o Espírito sai da Fenomenologia e entra na Psicologia, como terceiro momento do Espírito Subjetivo. O Espírito Subjetivo de Hegel, na sua Psicologia, tem três momentos: primeiro, o Espírito Teórico, que é onde está a *teoria do conhecimento*; segundo, o Espírito teórico, que é onde está a *teoria da moral*; terceiro, o Espírito livre, que é onde está a *teoria da liberdade*. É o desenvolvimento desta que não se encontra na Enciclopédia, mas somente na Introdução de 1821, cujos dois últimos parágrafos analisaremos agora.

3. A ideia de transição. Hegel utiliza a transição ou passagem como forma de conexão entre as diversas partes da exposição do conhecimento. Mais precisamente, trata-se de uma 'ponte' entre uma abordagem e outra para expressar a 'continuidade' do movimento em um novo momento. A teoria da transição está na segunda parte da Ciência da Lógica (1812-1816), a Lógica Subjetiva. Mais precisamente, está em '2' (A divisão), de 'a' (o conhecer sintético), em "A" (a ideia do verdadeiro), no segundo capítulo (A ideia do conhecer), da terceira seção (A ideia), da Doutrina do Conceito (1816). Na Enciclopédia (1830), está em '1' (O conhecimento, §226-231), de 'b' (O conhecimento, §233-235), de 'C' (A Ideia, §213-244), na terceira parte (A doutrina do conceito, §160-244), da Ciência da Lógica (§19-244).

O artigo tem duas partes e em cada uma distingue os segmentos hegelianos dos parágrafos abordados ('caput', 'nota' e 'adendo'), e, nestes, opera um tratamento triádico proposto como desenvolvimento. A *descrição* oferece uma paráfrase quase

literal do texto da versão adotada, que é enumerado gradualmente em segmentações internas de sentido, cujo fim é melhor referir as passagens na *interpretação* e na *transição*. O grau de detalhamento adotado é preciso e limitado ao texto utilizado. O modo de pensar o texto hegeliano do presente artigo não exclui outros, mas, como só podemos utilizar o de que dispomos, pedimos excusas aos demais por não dizer o que seus próprios modos lhes indicam. Comparar os dois pode ter alguma serventia para o tratamento de textos hegelianos com alternativas de abordagens.

Parte 1. As determinações do §31.² Temos aqui 'caput' e 'nota', sem 'adendo'.

1.1. As determinações do 'caput' do §31. Precisamos de descrição, interpretação e transição.

1.1. Descrição segmentada e explicação. Hegel afirma, no 'caput' do §31: (1) que (1.1) é (a) aqui (b) igualmente (c) pressuposto, (1.2) a partir da lógica, (1.3) o (a) método segundo o qual (b) na ciência (c) o conceito se desenvolve a partir de si mesmo; (2) que é (2.1) somente (2.2) um *imane*nte (2.3) progredir e produzir de suas determinações; (3) que (3.1) a progressão não se produz por meio da garantia de que (3.2) *há* diferentes relações e, em seguida, (3.3) pela *aplicação* do universal a tal matéria tomada de outra parte. (HEGEL, 2021: 62)

O dispositivo do 'caput' do §31 pode ser segmentado em três partes e cada parte em três itens. Na primeira, apresenta o método; na segunda, como o método funciona; na terceira, o que o método não pode fazer.

Na primeira parte (1), Hegel vincula o tratamento dado à obra ao método lógico-científico que ele já desenvolveu antes. Em primeiro lugar (1.1), o 'aqui' (1.1.a) é tanto o Espírito Subjetivo, na forma do Espírito Livre, posto que se trata de uma *teoria da liberdade* na Introdução longa posta na obra (§1-32), quanto o Espírito Objetivo, agora sob o nome de Filosofia do Direito. O 'igualmente' (1.1.b) indica que é tanto no Espírito Subjetivo (liberdade) quanto no Espírito Objetivo (direito); outra interpretação é que o 'igualmente' se refere às duas filosofias do real, ou seja, na

² HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio.** Tradução de Paulo Meneses *et al.* [2ª ed. revista e aumentada]. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021. Cfe., tb., SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça em Hegel.** São Paulo/SP: Loyola, 1996.

Filosofia da Natureza e na Filosofia do Espírito. O 'pressuposto' (1.1.c) indica a anterioridade, ou seja, que ele já apresentou em obra anterior, e a sua validade posterior, ou seja, na obra atual. Em segundo lugar (1.2), 'a partir da lógica' indica uma remissão clara a desenvolvimento feito na Ciência da Lógica (1817-27-30), tanto da Pequena quanto na Grande (1812-16). Em terceiro lugar (1.3), (1.3.a) 'o método' diz claramente que o que é pressuposto da lógica é o método nela descrito, (1.3.b) usado em toda e qualquer ciência, tratando-se, portanto, de um método científico; o método científico pressuposto aqui é baseado no conceito. O (1.3.c) conceito lógico remete o intérprete de imediato à Ciência da Lógica, que é tratado, precisamente, na Lógica Subjetiva, ou seja, na Doutrina do Conceito. Hegel utiliza claramente o termo 'método' com mais ênfase é na Pequena Lógica, ao tratar do *conhecimento* (§223) do conhecimento (§223) na Ideia (§213), e que difere do conhecimento do *querer* (§233). A abordagem hegeliana apresenta dois métodos. O primeiro é o método analítico (§227), e que se refere à indução; o segundo é o método sintético (§228), e que se refere à dedução. É justamente esse método sintético que apresenta três momentos: o primeiro é da universalização, a definição (§229), o segundo a particularidade, a divisão (§230), e, o terceiro é a singularidade, a prova (§231, teorema, construção, exame etc.). Identificada a topografia, é preciso dizer que a segunda parte da formulação (1.3.c) diz que se trata de um conceito que se desenvolve a partir de si mesmo, ou seja, que tem um desenvolvimento *imane*nte e, conseqüentemente, um conceito cujo desenrolar não *transcende* (para fora dele mesmo). Como isso funciona é o que ele diz, rapidamente, a seguir.

Na segunda parte (2), Hegel explica o funcionamento do método lógico-científico. Em primeiro lugar (2.1), pelo termo 'somente', afirma que há uma diferença específica e exclusiva do método, no que se refere ao conceito que se desenvolve a partir de si mesmo (1.3.c). Em segundo lugar (2.2), a expressão '*imane*nte' indica que não vem de fora para dentro, mas de dentro do conceito mesmo, ou seja, é intrínseco, que emana de dentro para fora. Em terceiro lugar (2.3), a expressão 'suas determinações', que são 'produzidas' e que 'progridem', de modo imane

na Doutrina do Ser, na Grande Lógica (1812 e revisada em 1831): primeira seção (determinidade ou qualidade). Na Pequena Lógica, isso está sintetizado no primeiro momento do ser, que é a qualidade, posto na primeira parte (§84-111), em 'A' (§86, qualidade), distinta na passagem do ser (§86) ao ser-aí (§89) e chega ao ser-para-si (§96). O conceito produz enquanto progride e progride enquanto produz as suas próprias determinações ou qualidades (ser, nada, vir-a-ser ou devir, ser-aí, ou *Dasein*, e ser-para-si)

Na terceira parte (3), Hegel explica o que o método lógico-científico não pode fazer. Ora, se o método consiste exclusivamente em o conceito progredir e produzir de maneira imanente de suas próprias determinações, e nisso consiste o desenvolvimento a partir de si mesmo, então, por definição, o método não pode admitir o seu oposto no tocante à 'progressão', ou seja, obter 'garantias' fora de si mesmo que sustentem o seu progresso interno. O conceito, (3.1) em sua progressão, não ser produz por meio de garantias externas; a primeira garantia é a de que (3.2) existem diferentes relações, ou seja, que o conceito é um tipo e há outros; a segunda garantia é de que, dada a existência de várias relações, pode-se pegar o universal de outra parte e aplicar à matéria do conceito, vale dizer, tomar um universal de um conceito e aplicar na matéria de outro conceito. O método lógico-científico de Hegel coloca como conduta vedada ao pensamento fazer transposição de determinações de um conceito para o conteúdo ('a tal matéria') de outro conceito ('de outra parte): e.g., interpretar Hegel com base em Kant ou vice-versa, e não Hegel e Kant por eles mesmos. Transpor determinações conceituais de um conceito para outro impede o desenvolvimento a partir de si mesmo do conceito e, com isso, a imanência de sua autoprodução e autoprogressão. Hegel aqui apresenta o princípio da imanência conceitual: ou ele se desenvolve por si mesmo ou perde a sua autonomia conceitual. Utilizar uma categoria lógico-transcendental para interpretar uma categoria dialético-especulativa é incidir na conduta vedada, ou seja, a negação da autodeterminação conceitual; é utilizar outro método e não o adotado por Hegel em sua Ciência da Lógica e que é aplicado inteiramente no Espírito Objetivo.

1.1.2. Interpretação. Hegel pretende, com esse 'caput' dizer que não se pode ler a Filosofia do Direito sem levar em conta a sua Ciência da Lógica, pois tudo desta está aplicado naquela. O método da Filosofia do Direito é o método da Ciência da

Lógica. Na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo de modo imanente e produz por si mesma as suas próprias determinações, progredindo sempre, mas nunca 'contrabandeando' conceitos de 'fora' para 'dentro' da ciência; é a ciência mesma que deve produzir os seus próprios conceitos. Tocando em miúdos: não dá para importar conceitos da física e da biologia para aplicar no Direito Abstrato, na Moralidade ou na Eiticidade, ou em qualquer parte destas; ou elas produzem os seus conceitos e progredem neles, ou estancam o seu desenvolvimento.

1.2.3. Transição. O 'caput' do §31 indica um elemento de transitoriedade muito claro, que é o do Espírito Subjetivo ao Espírito Objetivo tendo, como ponto o método da Ciência da Lógica. Vamos ver se isso é confirmado pelo desenvolvimento dado à 'nota'.

1.2. As determinações da Nota do §31. 1.2.1. Descrição segmentada e explicação. Podemos dividir a nota de Hegel em seis partes, conforme a enumeração adotada, dentro das quais fazemos outras segmentações identificadas.

1.2.1.1. A dialética positiva como princípio motor do conceito. Em primeiro lugar (1), afirma Hegel que: (1) (1.1) O princípio motor do conceito, (1.2) enquanto (a) não dissolve somente as particularizações do universal, (b) mas também as produz, (c) chamo de dialética, (1.3) – dialética, portanto, (a) não no sentido em que dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um objeto, uma proposição etc., dados ao sentimento, à consciência imediata em geral, (b) e não tem outra coisa a fazer senão derivar dela o seu contrário – (c) modo negativo, tal como aparece muitas vezes também em Platão. (HEGEL, 2021: 62)

Hegel afirma que a dialética é o princípio motor do conceito (1.1). O que devemos entender aqui por 'motor'? O sentido de *causa eficiente* de Aristóteles nos parece o mais adequado, pois indica aquilo que é capaz de mover, que promove, põe em movimento, como causa externa ao intrínseco do objeto (causa formal e material). Se quisermos saber onde, em que lugar está este motor, se dentro ou fora da consciência, a resposta que podemos dar é que está tanto no pensamento (internamente) quanto externamente (na realidade), pois o conceito está em unidade do subjetivo com o objetivo. Se quisermos saber como se faz para 'dissolver as particularizações do universal' e o seu inverso (1.2), podemos afirmar que tanto o universal e o particular são conceitos; como o particular é 'do', então ele está 'no', ou

seja, é determinação 'do'. Um particular, como parte do todo, é uma determinação do universal (o todo) na medida em que está contido nele. Produzir ou suprimir o particular do universal é pôr nele a parte e dele tirá-la. A dialética está neste movimento de tirar e pôr o particular dentro do universal, um ir-e-vir permanente. O que possibilita esse movimento de tirar-e-pôr é o que Hegel chama de *dialética*.

Hegel deixa claro que a sua concepção não é como a *dialética negativa de Platão* (1.3), e, *a contrario sensu*, uma *dialética positiva do conceito*. O movimento do conceito não é um conduzir-se daqui (particular) para lá (universal) e de lá (universal) para cá (particular) de um objeto (Coisa), de uma proposição (sujeito e objeto), que sejam 'dados ao sentimento' (HEGEL, 1995:224 ss/§445-446/§472), ou seja, à *intuição sensível* (§446), à *consciência imediata em geral* (HEGEL: 1995, §418). Enfatiza que a função da dialética positiva não é *derivar do imediato o seu contrário*, ou seja, derivar da *intuição sensível* (o particular) o seu conceito (o universal), como algo distinto dele e posto no lado oposto ao dele. Não se trata, portanto, de um *raciocínio indutivo* ou de *generalização*, no qual se usa o particular para transformá-lo num universal, mantendo a fonte e a derivação apartadas, separadas, abstraídas, alheias entre si. Mas também não é o oposto disso, que é o produto do *raciocínio dedutivo*, no qual o particular é derivado do universal e mantidos separados depois da derivação.

O método dialético de Platão, que Hegel chama de 'negativo' (mas 'nem sempre), faz justamente a derivação e a cisão: a ideia está no inteligível e a coisa está no sensível; a ideia é o verdadeiro, o universal, o imperecível, enquanto o sensível é o falso, o simulacro, a cópia, o perecível, o particular. Estes dois mundos, do sensível e do inteligível (PLATÃO, Parmênides, 2009: 126 a-166c), não se comunicam senão numa relação de subordinação, na medida em que o imperfeito (a coisa material, o particular) *imita* o perfeito (a ideia, o universal). Hegel quer diferenciar a sua dialética da dialética platônica.

1.2.1.2. As três alternativas do resultado último da dialética negativa. Em segundo lugar (2), confirma Hegel que: (2.1) (a) ela (a dialética negativa) pode, assim, considerar (b) como seu resultado último (c) o contrário de uma representação (2.2) ou (a) decidir (b) como fazia o antigo ceticismo, (b) a contradição dessa

representação, (2.3) ou também, (a) mais tibiamente, (b) uma meia-medida moderna, (b) uma aproximação da verdade. (HEGEL: 2021, 62)

Hegel continua diferenciando sua dialética positiva da negativa, agora para sustentar que a dialética negativa tem três alternativas apenas. A primeira é compreender o seu produto mais elaborado, o conceito, como o contrário de uma imagem ou representação, cindindo a intuição e o pensar. A segunda alternativa é a de fazer as vezes do ceticismo antigo (anterior a Hume) entendia que o conceito estava em contradição com a representação. A terceira alternativa é, tal como os modernos do tempo de Hegel faziam, como 'meio-termo' entre o dogmatismo e o ceticismo (HEGEL, 2012: §19-83): pleitear apenas uma 'aproximação', mas sem atingir a verdade mesma (que pode ser entendido como uma derivação distante do 'verossímil' da Tópica de Aristóteles (ARISTÓTELES, Tópica: 100 a18 – 164 b15). O 'resultado último' é o 'produto', ou seja, o pensamento mais elaborado, o modo de compreender a relação do conceito com a coisa, ou seja, entre sujeito e objeto.

1.2.1.3. A dialética superior do conceito. Em terceiro lugar (3), professa Hegel que: (3.1) (a) a dialética superior do conceito (b) não consiste em produzir e conceber a determinação (b) apenas como limite e contrário, (3.2) (a) mas, sim consiste em produzir e apreender, (b) a partir dela, (b) o conteúdo e o resultado positivos, (3.3) (a) enquanto por esse meio a dialética é unicamente (b) desenvolvimento e (c) progredir imanente. (HEGEL, 2021: 62)

Hegel chama de *dialética superior do conceito* a sua dialética positiva, oposta à dialética negativa. Insiste na caracterização pelo contraste. Diz agora que a sua dialética não 'produz' e 'concebe' a determinação do conceito unicamente como um limite e um contrário, como faz a dialética negativa. A dialética positiva 'consiste' em 'produzir' e 'apreender', a partir dela mesma, o 'conteúdo' e o 'resultado' da determinação do conceito, ambos 'positivos', e não negativos. É por esse 'meio' que a dialética positiva é – unicamente – 'desenvolvimento' e 'progredir' internos, imanentes ao conceito mesmo. O conceito, portanto, não está 'unicamente' na subjetividade, na mente, pois ele é 'apreendido' e 'produzido', ou seja, 'colhido' na exterioridade e 'elaborado' na interioridade. O desenvolvimento e o progresso da dialética são imanentes ao progresso e o desenvolvimento do conceito. No Prefácio

à Grande Fenomenologia do Espírito (1807), Hegel já tinha elaborado um pouco sobre a 'dialética do conceito' (HEGEL, 2002: §66 ss).

1.2.1.4. A dialética é a alma do conteúdo do conteúdo. Em quarto lugar (4), sustenta Hegel que: (4.1) (a) então essa dialética (b) não é um atuar externo (c) de um pensamento subjetivo, (4.2) (a) ao contrário, (b) é a alma própria (c) do conteúdo, (4.3) (a) a qual (b) organicamente (c) faz crescer seus ramos e seus frutos. (HEGEL, 2021: 62)

A dialética superior do conceito, segundo Hegel, não é uma atuação externa à Coisa, produto de um pensamento subjetivo. É justamente o contrário disso, enfatiza ele, pois essa dialética é *a alma própria do conteúdo* do conceito. A dialética faz crescer organicamente o 'conteúdo' do conceito. Na analogia biológica, o conceito é como uma árvore, e, a dialética, como adubo; ela faz crescer os 'ramos' do conceito, e, mais do que isso, faz o conceito 'frutificar, ou seja, reproduzir-se, multiplicar. Com isso Hegel novamente reforça a ideia de que a dialética é o motor do conceito, a condição de possibilidade do seu desenvolvimento e progresso. Mas a dialética a dialética não cria o conteúdo do conceito, mas sim o revela a partir da Coisa mesma, do Objeto; mas, sem a atividade da dialética, o Objeto fica impenetrável, abstrato, preso ao 'para-si' dele mesmo.

1.2.1.5. A dialética é a atividade da razão. Em quinto lugar (5), frisa Hegel que: (5.1) (a) para esse desenvolvimento da ideia (b) como atividade própria (c) da razão, (5.2) (a) o pensamento (b) enquanto subjetivo (c) observa-o somente (5.3) (a) sem nele acrescentar (b) de sua parte (c) um só ingrediente. (HEGEL, 2021: 62)

Para Hegel, a ideia é o conteúdo do conceito, que são as determinações da Coisa mesma; o desenvolvimento da ideia é a atividade própria da razão, ou seja, se a razão age e produz o desenvolvimento da ideia, então, a razão é a própria dialética, o motor do conceito. Para que a ideia não seja 'adulterada' pela subjetividade do pensamento, este, enquanto pensamento subjetivo, limita-se a 'observar' o desenvolvimento da ideia, sem intervir, sem 'acrescentar' nada nela. A atitude do pensamento subjetivo é de pura 'passividade', de contemplação, pois não modifica o que vê, nem amplia o visto, nem o adultera. Portanto, no pensamento dialético, a subjetividade não produz o conteúdo do conceito, mas apenas limita-se a 'observar' tal como ele é na Coisa mesma. Esta é a atitude 'científica', pois Hegel está falando

de 'ciência', como vimos desde o início de sua fala. Trata-se de ciência e método científico.

1.2.1.6. A dialética é a razão da Coisa. Em sexto lugar (6), arremata Hegel que: (6.1) (a) examinar algo racionalmente não quer dizer acrescentar de fora uma razão ao nível do objeto (b) e assim elaborá-lo, (c) ao contrário, *o objeto é racional por si mesmo*; (6.2) (a) aqui é o espírito em sua liberdade, (b) o cume mais elevado da *razão consciente de si* (c) que se dá efetividade e se produz enquanto mundo existente; (6.3) (a) a ciência (b) tem somente a tarefa de levar à consciência (c) esse *trabalho próprio da razão da Coisa*. (HEGEL, 2021: 62/63)

Hegel aqui complementa o que disse anteriormente, afirmando que o exame racional não implica em acréscimo do exterior algo ao objeto por meio da razão de modo a, subjetivamente, 'elaborar o objeto'. O procedimento correto consiste no oposto disso, pois o objeto não precisa de acréscimo, eis que ele é 'racional por si mesmo'. O espírito é a razão consciente de si mesma; é ele que dá para si mesmo a sua efetividade; ele produz a si mesmo, pois ele é um mundo existente; portanto, não precisa crescer nada de si ao objeto; pelo contrário, ele traz o objeto para si mesmo através de si próprio, tal qual ele é, em sua racionalidade imanente. É por essa razão que a ciência não tem a tarefa de mudar o objeto, mas sim de elevá-lo à consciência o trabalho que já existe na própria 'razão da Coisa'. Se a Coisa não fosse racional em si e para si, o pensamento não teria como penetrar na Coisa para 'descobrir' o seu interior, o seu exterior, a sua totalidade, e produzir os conhecimentos sobre ela com base no que encontra nela mesma.

1.2.2. Interpretação. Hegel aqui mostra como concebe a ciência e o seu método de conhecimento da realidade externa. O método da ciência só pode ser lógico e, como tal, dialético, positivo, que tem por finalidade desvelar a racionalidade do próprio objeto, sem nada acrescentar de si nele. A ciência contempla o objeto e com isso apreende o que nele há na forma do conceito, de modo que este é – em nossas palavras – o 'espelho do objeto', mas não algo exterior a ele, posto que idêntico, só que em outro 'lugar', no pensar. O pensamento tem a Coisa como conceito justamente porque a Coisa é racional em si mesma. A racionalidade do conceito é a racionalidade da Coisa mesma.

1.2.3. Transição. Como a Nota é uma extensão do 'caput', a transição deste é a mesma, ou seja, a o Espírito Livre (HEGEL, III, 1995: §481-482), desenvolvido na Introdução como 'teoria da liberdade', passa para o Espírito Objetivo, desenvolvido na Filosofia do Direito, por meio da Ciência da Lógica, mais precisamente, na relação entre a ciência e o método dialético (positivo). As determinações do conceito científico são as mesmas determinações dadas no objeto científico, sem nada tirar e nem pôr pela razão. Há uma identidade entre a subjetividade e a objetividade, se esta é respeitada sem a interferência dogmática ou cética, que não respeitam o objeto tal como ele é, no seu ser-aí e para-si.

Parte 2. As determinações do §32.³

2.1. As determinações do 'caput' do §32.

2.1.1. Descrição e explicação. Hegel afirma, no 'caput' do §32, que: (1) (1.1) (a) as *determinações* (b) no desenvolvimento (c) do conceito são, (1.2) (a) de uma parte, (b) elas mesmas (c) conceitos, (1.3) (a) de outra parte, (b) porque o conceito é essencialmente enquanto ideia, (c) elas estão na forma de ser aí, (2) e (2.1) (a) a *série de conceitos* (b) que daí resultam (c) é por isso, (2.2) ao mesmo tempo, (2.3) uma *série de configurações*; (3) (3.1) é assim que elas (3.2) são examinadas (3.3) na ciência. (HEGEL, 2021: 63)

Hegel dá continuidade à sua explicação sobre a relação entre o conceito e a Coisa na ciência, agora com maior detalhamento. Tanto o conceito quanto o objeto são o que suas determinações expressam. As próprias determinações são, elas mesmas, também conceitos. O conceito é, para Hegel, 'essencialmente, ideia'. A ideia que é a essência do conceito estão 'na forma do ser-aí'. Os conceitos aparecem em série, como uma sucessão conceitual, uma continuidade conceitual. Esta série conceitual é, ao mesmo tempo, uma 'série de configurações', ou seja, de figuras conceituais. Hegel afirma que é deste modo que a ciência examina a Coisa, na forma do conceito, como figuras que são do próprio objeto no conceito.

³ HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio.** Tradução de Paulo Meneses *et all.* [2ª ed. revista e aumentada]. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.

2.1.2. Interpretação. A identidade entre a ideia do conceito e a ideia da Coisa são idênticos: o que está no conceito está na Coisa e o que está na Coisa está no conceito. O objeto, portanto, é a própria Coisa enquanto conceito. Digamos assim: o objeto é a Coisa como ideia no conceito; a 'ideia da Coisa' é a Coisa mesma, só que pensada. Se há identidade entre a Coisa e a Ideia, a Ideia já não é daquela Coisa determinada, mas de outra. Na ciência, a identidade entre Coisa e Ideia constitui a própria cientificidade.

2.1.3. Transição. Como o assunto do §32 é o mesmo do §33, só que com detalhes diferenciados, a transição de ambos é a mesma, ou seja, do Espírito Livre (Espírito Subjetivo) para o Espírito Objetivo, cujo primeiro momento deste é o Direito Abstrato, ou seja, propriedade, contrato e ilício (HEGEL, 1995: §34-40).

2.2. As determinações da Nota do §32.

2.2.1. Descrição e explicação.

2.2.1.1. O sentido mais especulativo do conceito. Em primeiro lugar (1), Hegel afirma que: (1.1) o sentido mais especulativo, (1.2) o modo do ser aí de um conceito e sua determinidade (1.3) são uma e a mesma coisa. (HEGEL: 2021, 63)

Hegel tratou no §31 da ciência e o método dialético. Agora o tratamento vai além do dialético e chega no 'especulativo'. Para ele, o 'sentido mais especulativo' de um conceito é expresso com grande clareza, pois o 'modo do ser-aí do conceito' é igual à determinidade do próprio conceito. Em outras palavras, toda determinação conceitual é o conceito mesmo e esse é o seu 'modo de ser', ou seja como 'ser-aí' (HEGEL, 2016, 1, Doutrina do Ser, Livro I).

2.2.1.2. O desenvolvimento científico da ideia e os momentos do conceito. Em segundo lugar (2), Hegel observa que: (2.1) (a) mas, é de se notar que os *momentos*, (b) cujo resultado (c) é uma forma *ulteriormente* determinada, (2.2) (a) precedem (b) a ele enquanto *determinações conceituais* (c) no desenvolvimento científico da ideia, (2.3) (a) mas não o *precedem* (b) enquanto configurações (c) no desenvolvimento temporal. (HEGEL: 2021, 63)

Hegel sustenta que os momentos do ser-aí do conceito levam a um 'resultado', que é uma forma posteriormente determinada, em relação às anteriores. Por isso, os momentos 'precedem' o conceito que é determinado ao final, como resultado. Estes momentos são determinações conceituais do próprio 'desenvolvimento científico da ideia'. Determinações conceituais ocorrem no movimento do conceito rumo a um resultado conceitual final e diferem das 'configurações' do conceito no 'desenvolvimento temporal'. Os momentos antecedem o conceito-resultado, mas não antecedem as configurações que se desenvolvem no tempo. Ele falou antes em 'série de conceitos' e 'série de configurações'; agora afirma que a série de conceitos não antecede a série de configurações, ou seja, aquela só pode ser posterior a essa. Se as configurações são da Coisa e a Coisa antecede o conceito, então toda série de conceitos só pode ser posterior à série de configurações. O conceito segue a Coisa e não o inverso.

2.2.1.3. A ideia tem por pressuposto determinações conceituais. Em terceiro lugar (3), Hegel sustenta que: (3.1) assim a ideia, (3.2) tal como determinada enquanto família, (3.3) (a) tem por pressuposto (b) as determinações conceituais de que ela será a exposição (c) no que segue como *resultado*. (HEGEL: 2021, 63)

Se a Coisa é, e.g., 'família', então a ideia determinada de 'família' tem como pressuposto as 'determinações conceituais' da Coisa, pois a ideia é a 'exposição' da Coisa, portanto, a ideia vem depois das determinações conceituais, como 'resultado'. Por isso, obviamente, as determinações conceituais só podem vir antes da ideia da Coisa aparecer como resultado daquelas determinações. A ideia da Coisa é o resultado, o ponto de chegada da série de determinações conceituais. A ideia como ponto de chegada põe a Coisa tal como ela é, posto que se trata de a 'ideia da Coisa'. No exemplo de Hegel, a 'ideia de família' é a 'família' configurada como ideia depois de uma série de determinações conceituais emergentes da 'família' mesma. A 'ideia de família' tem que ser idêntica à Coisa 'família' e o meios para chegar a isso é pela série de determinações conceituais.

2.2.1.4. Os pressupostos internos como configurações. Em quarto lugar (4), Hegel conclui que: (4.1) (a) mas que esses *pressupostos internos* já estejam presentes ali por si mesmos, (b) enquanto configurações, (c) enquanto direito de propriedade, contrato, moralidade etc., (4.2) (a) esse é o outro aspecto do

desenvolvimento (b) que não elevou seus momentos a esse ser aí (b) próprio de figuras, (4.3) senão a um grau mais elevado de realização de sua cultura. (HEGEL: 2021, 63)

Nesta passagem, Hegel diz que os pressupostos internos do conceito já estão postos na Coisa, como configurações, por exemplo, na forma de direito, contrato, moralidade, dentre outras figuras, que constituem outro aspecto do desenvolvimento, que é aquele que não elevou os seus momentos a esse ser-aí próprio das figuras, mas sim a um grau elevado de 'realização da cultura'. A passagem não é fácil de entender e de compreender. Quando ele fala em 'esse é o outro aspecto do desenvolvimento', quer se referir à Coisa e não ao conceito; é a figura real que se eleva ao mais alto grau de 'realização da cultura', e o conceito o acompanha. O ser-aí do conceito é o próprio ser-aí da Coisa, pois o conceito do direito de propriedade é igual ao direito de propriedade enquanto ser-aí posto no mundo, na exterioridade, na 'realização da cultura'. Por isso os pressupostos internos são 'configurações' das 'figuras' reais.

2.2.2. Interpretação. Nesta nota Hegel dá continuidade ao desenvolvimento da relação entre ciência e conceito, enfatizando a relação que se estabelece entre este e a realidade conceituada. O movimento do conceito acompanha o movimento do real, pois sem isso não é conceito, pois não apresenta em si como conteúdo a ideia, que é justamente a Coisa no pensamento.

2.2.3. Transição. A transição mostra que a relação entre a ciência, o método, o conceito e a realidade nunca estão dissociados, mas postos em uma unidade, pois a realidade é o próprio conceito e o conceito é a própria realidade no pensar. Há uma identidade entre ideal e real e entre real e ideal. Nisso consiste a dialética positiva de que Hegel falou antes e, agora, como 'especulativo', avança para uma exposição mais próxima entre a configuração conceitual e a figuração real.

2.3. As determinações do Adendo do §32.

2.3.1. Descrição e explicação.

2.3.1.1. A ideia sempre inicia como conceito abstrato. Em primeiro lugar (1), Hegel diz que: (1.1) a ideia deve determinar-se cada vez mais em si mesma, (1.2) já que ela é, no começo, (1.3) primeiramente, um conceito abstrato.

Hegel, didaticamente, explica que o conceito é um crescente determinar-se em si mesmo, porém, no começo, todo conceito é abstrato; a concretude é adquirida à medida que aumentam as suas determinações internas. Quanto mais determinado, mais concreto é o conceito.

2.3.1.2. A última determinação da ideia é sempre um conceito mais rico. Em segundo lugar (2), Hegel aduz que: (2.1) este *conceito abstrato inicial*, porém, nunca será suprimido, (2.2) mas ficará em si mais rico, (2.3) e a última determinação é, com isso, sempre a mais rica. (HEGEL: 2021, 63)

Ora, se o conceito sempre começa como *conceito abstrato* e vai se concretizando à medida que recebe novas determinações, então a última determinação é aquela que configura o conceito mais rico dentre todos os momentos do processo de crescente determinação interna. De determinação em determinação o conceito deixa de ser menos abstrato e torna-se mais concreto. Em outros termos, quanto mais conteúdo tiver o conceito, mais concreto ele se torna.

2.3.1.3. A ideia se determina em um processo imanente. Em terceiro lugar (3), Hegel afirma que: (3.1) as antigas determinações, sendo apenas em si mesmas, passam para a sua *livre independência*, (3.2) mas de tal modo que o *conceito permanece a alma*, que mantém tudo unido, (3.3) e que só *atinge suas diferenças próprias* através de um *processo imanente*. (HEGEL: 2021, 63)

O conceito é que mantém unidas todas as determinações que ele mesmo apresenta em si como conteúdo, pois ele é a 'alma que tudo une'. As diferenças entre as determinações são constituídas mediante um 'processo imanente', ou seja, próprio do conceito mesmo. A 'livre independência' das determinações 'mais antigas' (que são para-si) não lhes retira o papel de determinação, portanto, integram o sentido do desenvolvimento do conceito.

2.3.1.4. A última determinação está em unidade com a primeira. Em quarto lugar (4), Hegel fala que: (4.1) não se pode dizer por isso que o *conceito chega a ser algo novo*, (4.2) mas a última determinação coincide, na unidade, novamente com a primeira. (HEGEL: 2021, 63)

As determinações mais antigas nunca são descartadas do conceito e as novas determinações não configuram um 'novo conceito', pois ele é sempre o mesmo, entretanto, a última determinação (a mais recente, o 'dado' novo) está posta em unidade com a primeira determinação, ou seja, há uma circularidade entre as determinações do conceito e todas elas são diferenciadas entre si, no processo de conformação do conceito, e estas diferenças integram a própria unidade.

2.3.1.5. A desintegração aparente do conceito. Em quinto lugar (5), Hegel sustenta que: (5.1) se assim também o *conceito parece ter se desintegrado*, (5.2) assim isso é apenas *uma aparência*, que no seu progresso se mostra como tal, (5.3) na qual *todas as singularidades por fim retornam ao conceito do universal*. (HEGEL: 2021, 63/64)

Hegel diz que o processo de crescente concretização do conceito leva à aparência de desintegração conceitual, que é uma 'aparência' mesmo, e isso decorre do fato de que ao um 'retorno ao conceito universal' de todas as 'singularidades'. Antes ele havia dito que a última está ligada à primeira determinação conceitual, ou seja, que o mais concreto está ligado ao mais abstrato das determinações, em uma circularidade conceitual determinativa. Porém, agora, ele afirma que há uma universalização conceitual de todas as singularidades, ou seja, o singular torna-se universal, porém, este universal pleno de singularidades não é abstrato, é um universal concreto. Porém, se não se conhece as singularidades que integram o conteúdo do conceito, ele tem a aparência de ser abstrato, de ser um 'conceito desintegrado', mas isso não passa de mera aparência, pois, na verdade, ele é o mais concreto, posto que tudo integre em sua própria unidade.

2.3.1.6. O que as ciências empíricas chamam de conceito. Em sexto lugar (6), Hegel confirma que: (6.1) nas *ciências empíricas*, costumeiramente, analisa-se o que é encontrado na *representação*, (6.2) e quando apenas o *singular é trazido de volta ao comum*, (6.3) assim se chama isso de conceito. (HEGEL: 2021, 64)

Hegel diferencia aqui o que as ciências empíricas chama de 'conceito' e o que a filosofia entende por ele. Para as 'empíricas', o processo de conceituação é o seguinte: primeiro, analisam o que é encontrado na 'representação', e, segundo, o singular é 'trazido de volta ao comum'. Com isso ele quer dizer que o conceito é feito mediante determinações tiradas da 'representação', onde a singularidade que se

repete é universalizada (o comum); o processo é claramente indutivo, que vai do particular para o universal. E não há outro modo de chegar ao conceito a partir do singular, já que para fazer o caminho inverso, o da dedução, é preciso dispor de antemão do universal e descer até o particular. Só depois de generalizado ou tornado 'comum', é que é possível qualquer tipo de dedução científica. Ele não diz aqui, mas o critério de necessidade lógica parece não ser levado em conta pelas ciências empíricas.

2.3.1.7. O que a filosofia chama de conceito. Em sétimo lugar (7), Hegel professa que: (7.1) nós não procedemos assim, (7.2) pois, somente queremos apenas assistir como o conceito se determina a si mesmo, (7.3) e cometemos conosco a violência de não acrescentar nada do nosso pensamento e opinar. (HEGEL: 2021, 64)

Por contraste com as ciências empíricas, a filosofia, enquanto ciência que é, procede de modo diferente. Ela só quer contemplar o conceito enquanto ele, por si mesmo, determina a si próprio; o filósofo não acrescenta nada ao conceito tirado de sua própria razão; ele não faz o conceito dizer o que o filósofo pensa ou opina sobre o que seja a Coisa, pois, na contemplação isenta, a Coisa fala por si própria; ela mesma fornece o conceito de si mesma. A tarefa do filósofo é apenas colher o conceito fornecido pela Coisa mesma. Parece simples, mas é mais difícil 'contemplar' do que 'violentar' o conceito, mas não para o filósofo.

2.3.1.8. A ordem do tempo e a ordem do conceito. Em oitavo lugar (8), Hegel entende que: (8.1) o que obtemos dessa forma é uma *série de pensamentos* (8.2) e uma *outra série de figurações* existentes nas quais pode acontecer, (8.3) que a *ordem do tempo* no aparecimento efetivo é parcialmente diferente do que na *ordem do conceito*. (HEGEL: 2021, 64)

Aqui Hegel avança mais. Diz ele que pela contemplação isenta, o que é obtido é um conjunto de duas séries: uma 'série de pensamentos' (ideal) e uma 'série de figurações' (real). Essas duas séries apresentam diferenças quanto ao 'aparecimento efetivo', pois a 'ordem do tempo' (real, observado) é diferente da 'ordem do conceito' (ideal, pensado). O tempo do conceito (ideia) só pode ser posterior ao tempo da Coisa (figura), porém, o tempo da Coisa, enquanto tal, é apreendido no próprio Conceito, como ideia da Coisa 'no seu tempo'.

2.3.1.9. O tempo do conceito e o tempo da Coisa. Em nono lugar (9), Hegel diz que: (9.1) assim, por exemplo, (9.2) não se pode dizer que a propriedade existia antes da família, (9.3) e mesmo assim foi tratada antes da família.

O exemplo de Hegel é sobre a relação entre a propriedade e a família. Diz que não se pode dizer que a propriedade existe ante da família, entretanto, pode-se tratar a propriedade (direito abstrato), antes de tratar da família (eticidade). Essa ordem do conceito fora do tempo não comprovado da coisa é apenas o tempo do conceito na sua exposição, em uma sucessão temporal, porém, o tratamento na ordem conceitual não quer dizer que ele precise seguir a ordem temporal do 'empírico'. De qualquer sorte, Hegel diz que 'não se pode dizer que', mas não diz qual vem antes, na origem histórica, a propriedade ou a família. Isso é tarefa da ciência empírica e não da ciência filosófica, pois o trabalho desta começa quando aquela já terminou o seu (HEGEL, 2012: §7-10).

2.3.1.10. O começo do conceito não é pelo mais elevado. Em décimo lugar (10), Hegel manifesta que: (10.1) poderíamos aqui levantar a pergunta, (10.2) por que nós não começamos com o mais elevado, (10.3) quer dizer, começar com o verdadeiro concreto. (HEGEL: 2021, 64)

Hegel diz que a pergunta que quer saber por que é que não se começa a construir o conceito a partir do 'mais elevado', ou seja, pelo 'verdadeiro concreto', já que chegar neste é a finalidade mesma, o escopo do conceito. Ele disse antes que o começo do conceito é pelo mais abstrato e vai progredindo paulatinamente, de determinação em determinação, até atingir o mais concreto. Poder-se-ia 'tomar um atalho' e já ir direto para o mais concreto, ou seja, saber a totalidade da coisa 'de imediato', sem precisar daquela série interminável de determinações, uma após a outra, determinando 'aos pouquinhos' a coisa. O processo de conhecimento da Coisa real é assim mesmo: começa-se determinando o que aparece na superfície e se vai adentrando no interior à medida que vamos conhecendo o que apareceu antes; há um 'mergulhar' paulatino de fora para dentro e só se pode saber o que há 'mais fundo' indo 'mais fundo' mesmo no interior da Coisa. Não há atalho para isso: a pesquisa é um processo que vai do conhecido rumo ao desconhecido, que, uma vez descoberto, torna-se um novo conhecido, e assim por diante, 'progressivamente'. É o conceito que vai se determinando cada vez mais em cada novo desvendar.

2.3.1.11. A finalidade é ver a verdade na forma do resultado. Em décimo-primeiro lugar (11), Hegel explicita que: (11.1) a resposta será, porque nós queremos ver a verdade na forma do resultado (11.2) e a isso pertence essencialmente *compreender*, (11.3) primeiramente, *o próprio conceito mais abstrato*. (HEGEL: 2021, 64)

A resposta de Hegel é quase lúdica, pois fala em 'querer' quase no sentido de 'preferir'. O que ele diz, na verdade é que 'ver a coisa na forma do resultado' é conhecer a coisa toda. É isso que consiste 'essencialmente compreender': partir do conceito mais abstrato (pouco conhecimento ou determinação) para o conceito mais concreto (muito conhecimento ou determinação). O termo 'compreensão' aqui é no sentido de atingir o conjunto de todas as determinações, e isso só pode ser atingido no final do processo do conhecer.

2.3.1.12. O que é efetivo é o que vem depois. Em décimo-segundo lugar (12), Hegel enfatiza que: (12.1) o que é efetivo, (12.2) a figuração do conceito, é para nós apenas o seguinte e posterior, (12.3) mesmo que fosse o primeiro na efetividade. (HEGEL: 2021, 64)

Hegel aqui precisa mais a sua 'compreensão'. Diz que, na 'figuração do conceito', o que é 'efetivo' é apenas o 'seguinte e posterior', e isso é assim ainda quando esse 'seguinte' é apenas o 'primeiro na efetividade', ou seja, a primeira determinação que surge depois do 'nada de determinação' anterior. O processo é cumulativo, ou seja, quanto mais a série de determinações avança, o mais efetivo é sempre aquilo que é acrescentado ao que já está determinando. Compreende-se melhor cada determinação com base nas determinações anteriores. Por isso é preciso ter a 'paciência do conceito', pois ele não se concretiza por 'passe de mágica'; exige muito trabalho na 'contemplação' (observação atenta e isenta).

2.3.1.13. No processo de determinação, as formas abstratas são falsas. Em décimo-terceiro lugar (13), Hegel arremata que: (13.1) o nosso progresso é que as formas abstratas (13.2) não se sustentam como subsistentes para si mesmas, (13.3) mas se mostram como falsas." (HEGEL: 2021, 64)

Ao final, Hegel diz que no processo de determinação do conceito, as formas abstratas que aparecem no curso das determinações não se sustentam por si mesmas, não são 'subsistentes para si mesmas', e, por isso mesmo, 'mostram-se

falsas. Em outros termos, iniciado o processo de determinação paulatina do conceito da Coisa, tudo o que aparece pela frente é concreto; se for abstrato, é falso. Abstrato é só no início do processo; depois, tudo é concretude crescente.

2.3.2. Interpretação. O §32 é um complemento fundamental e maravilhoso do §31, pois Hegel deixa claro que a Filosofia do Direito só pode ser compreendida por meio do método científico que é, ao mesmo tempo, dialético positivo e especulativo, pois há um crescendo na determinação conceitual do objeto ou Coisa a partir da própria Coisa; é ela é 'mostra' o que é; o cientista não pode 'imaginar' o que a Coisa é; deve deixar a Coisa dizer, por si mesma, o que ela é; e esse dizer que o cientista contempla é apenas o determinar-se do próprio conceito da Coisa. A Coisa é o próprio conceito e o conceito é a própria Coisa, pois não há nada no conceito que não esteja na Coisa e nada que esteja na Coisa que não esteja no conceito, segundo as determinações já alcançadas. O espírito científico é o de contemplação ou 'observação isenta', que não violenta a Coisa para ela dizer o que a razão atrevida quer que ela diga, pois isso não é ciência, é dogma.

2.3.1. Transição. Sem o Adendo do §32 não se compreende o que pensa Hegel sobre ciência e nem como ele entende deva ser o processo do conhecer científico, inclusive nas ciências empíricas. Ciência e filosofia não possuem naturezas diferentes; apenas o modo de tratar a Coisa é que difere. Hegel fala das ciências empíricas do seu tempo (até 1821), e não das ciências empíricas do presente (2022). Portanto, deve-se compreender o que ele diz do mesmo modo que ele sugere seja feito para conhecer qualquer Coisa: ver a Coisa como ela é e não acrescentar nela nada que não seja dela e por ela mesma fornecido. Isso é o espírito científico pregado por Hegel. É o modo de fazer ciência dos tempos atuais.

Conclusão

Analisamos acima, em rápidas passagens, frase a frase, o §31 e o §32, do final absoluto da Introdução do tratado Filosofia do Direito (de 1821), como parágrafos que constituem uma verdadeira transição do Espírito Subjetivo (pelo Espírito Livre, pelo fim) ao Espírito Objetivo (pelo Direito Abstrato, pelo início). Os segmentos intitulados que utilizamos dão uma noção superficial sobre o conteúdo de cada

extrato, entretanto, servem de marcadores para 'determinações conceituais' que encontramos no texto de Hegel e que nos pareceram fundamentais para compreender a extensão e o alcance do tratamento dado. Infelizmente, estes dois parágrafos em geral são negligenciados na leitura da Introdução, justamente aqueles que mostram como o 'espírito científico' só pode ser dialético e especulativo, ao mesmo tempo, em todas as ciências humanas e sociais.

Bibliografia

ARISTÓTELES. **Organon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas**. Tradução, Textos Adicionais e Notas de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2005. **Tópicos** (8 livros e 82 caps: 100 a18 – 164 b15, p. 347-543).

BAVARESCO, Agemir *et all* (Orgs). **Razão & Efetividade: 200 anos da Filosofia do Direito de Hegel**. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio**. Tradução de Paulo Meneses *et all*. [2ª ed. revista e aumentada]. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio**. Tradução de Paulo Meneses *et all*. [2ª ed. revista e aumentada]. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica 1. Doutrina do Ser**. Trad. Christian Iber *et all*. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica 2. Doutrina da Essência**. Trad. Christian G. Iber *et all*. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica 3. Doutrina do Conceito**. Trad. Christian G. Iber *et all*. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. I – **A Ciência da Lógica**. Trad. José Nogueira Machado. São Paulo/SP: Loyola, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. II – **Filosofia da Natureza**. São Paulo/SP: Loyola, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. III – **Filosofia do Espírito**. Trad. José Nogueira Machado. São Paulo/SP: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 7 ed. revista. Petrópolis/RJ e Bragança Paulista: Vozes/USF, 2002.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça em Hegel**. São Paulo/SP: Loyola, 1996. 519p.

26. Momentos e Atos do Movimento do Conceito (no Prefácio de 1807 de Hegel: §§ 33-37)



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-26>

João Protásio Farias Domingues de Vargas¹

Renato Amaral Braga da Rocha²

Resumo

O presente texto está tematicamente intitulado *Momentos e Atos do Movimento do Conceito*. A fonte básica de pesquisa está centrada nos parágrafos 33 a 37 do Prefácio de Hegel elaborado em 1807 para a primeira publicação da Fenomenologia do Espírito. O desenvolvimento está segmentado em cinco partes (momentos), correspondentes, em sequência, aos parágrafos aludidos; cada parte foi segmentada em diversos itens (atos) sequencializados, seguindo, *paripassu*, a apresentação frasal hegeliana. Assim: 1) *O movimento que transforma os puros pensamentos em conceitos* (§33), 2) *A constituição da natureza da cientificidade em geral* (§ 34), 3) *O ser-aí do espírito não é outra coisa que o imediato ou começo* (§ 35), 4) *O momento do saber e o momento da objetividade do ser-aí imediato do espírito* (§ 36) e 5) *A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância* (§ 37). A bibliografia é limitada à abordagem do texto e os rodapés indicam as fontes precisas, com algum complemento de pesquisa. Palavras-chave: Hegel. Movimento. Conceito. Sistema. Fenomenologia. Espírito.

Abstract

The text presents is thematically titled *Moments and Acts of the Concept Movement*. The basic source of research is centered on paragraphs 33 through 37 of the Hegel Preface prepared in 1807 for the first publication of the Phenomenology of the Spirit. The development is segmented into five parts (moments), corresponding in sequence to the paragraphs mentioned; each part was segmented into several sequenced items (acts), following, *paripassu*, the Hegelian phrasal presentation. Thus: 1) *The movement that transforms pure thoughts into concepts* (§33), 2) *The constitution of the nature of scientificity in general* (§ 34), 3) *The being-there of the spirit is nothing but the immediate or beginning* (§ 35), 4) *The moment of knowing and the moment of objectivity of the immediate being of the spirit* (§ 36) and 5) *The inequality that is established in the consciousness between the Self and the substance* (§ 37) The bibliography is limited to the text approach and the footers indicate the precise sources, with some research complement.

Keywords: Hegel. Movement. Concept. System. Phenomenology. Spirit.

¹ Doutorando em Direito.

² Mestre em Direito.

Introdução

O texto de nossa comunicação apresenta como temática o *movimento do conceito* em Hegel, com foco e limites determinados pelos parágrafos 33 a 37 do Prefácio de 1807 (é uma apresentação discursiva sobre a pretensão constitutiva de um futuro *Sistema Filosófico*), que foi encartado na primeira edição da *Fenomenologia do Espírito* (cujo título originalmente pensado seria *Fenomenologia da Experiência da Consciência*, composta por Consciência-em-si, Consciência-de-si e Consciência-em-si-para-si ou Razão e Espírito).

Problema que nossa reflexão pretende abordar está posto na seguinte proposição interrogativa com triplo questionamento: **O que é, como se estabelece, e para que fim foi feita a abordagem do movimento do conceito por Hegel no seu Prefácio de 1807?** A resposta precisa a estas três linhas de questionamentos aparecerão, especificamente, na nossa Conclusão.

Estamos cientes das limitações de nossa abordagem, tendo em vista que somente uma década depois (1816) é que Hegel irá apresentar sua *Doutrina do Conceito*, como lógica subjetiva, a terceira parte do tratado *Ciência da Lógica* (composta por Ser, Essência e Conceito), e, no ano seguinte (1817) virá a lume a primeira redação do Sistema, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (composta por Lógica, Natureza e Espírito).

Esta delimitação de pesquisa tornou possível dividir o desenvolvimento em *cinco* partes ou *momentos* (ou *estações*, se se preferir, no sentido de *parada estacionária*) que seguem um itinerário de *trinta e sete* segmentos ou *atos* (ou *mirada*, se se preferir, no sentido de *olhada reflexiva*), seguindo o rumo frasal da abordagem hegeliana, passo a passo, sem perder o ritmo.

O método ou *iter* adotado pode ser denominado aqui de *lógico-hermenêutica* na medida em que combinamos a abordagem *sequenciada* com a *exegese* do encadeamento frasal encontrado nas fontes consultadas, estabelecendo uma rede de *ligações*, tanto internas quanto externas ao Prefácio, mas sempre dentro dos quadrantes da obra de Hegel, porém, sem voos muito altos, pois o nosso propósito aqui é meramente propedêutico.

Não podemos esquecer que os nossos cinco recortes feitos no texto hegeliano apresenta um corpo extratado que é *antecedido* por trinta e dois parágrafos e *sucedido* por outros trinta e cinco. Impõe-se, portanto, compreender o nosso recorte como sendo uma *mediação* intercalada entre extremos e que permanecerão opacos, em sua inteireza, na nossa abordagem, como um pano de fundo do cenário ora apresentado, exceto por algumas raras remissões específicas.

Colocamos entre colchetes os títulos no corpo do texto com a finalidade de tirar a sua ênfase perante o leitor, como que pretendendo apenas sinalizar para o conteúdo temático abordado precisamente em cada segmento. Todos os títulos e subtítulos foram construídos por nossa conta e risco e, no mais das vezes, mimetizando expressões do próprio Hegel, colhidos nas falas aportadas ali.

Há um sumário com os dois níveis internos de segmentação do desenvolvimento, cuja enumeração é sequenciada. Os inúmeros rodapés são concessões feitas por nós aos pesquisadores e podem ser dispensados durante a leitura, caso o leitor preferir, sem prejuízo à sua devida compreensão do *texto*, exceto para visualizar o alcance preciso de seu *contexto* teórico.

Construímos três quadros ideográficos que julgamos importantes e oportunos para explicitar aspectos relevantes do pensamento sistemático de Hegel. A conclusão é descritiva do desenvolvido e apresenta sua resposta ao problema que deu origem à presente pesquisa. Uma bibliografia sucinta elenca os textos mencionados em rodapé; está em ordem alfabética e foi enumerada para facilitar a localização dos títulos.

Estamos cientes de que a interpretação que estamos dando às fontes hegelianas é apenas uma dentre tantas possíveis, porém, por ora, é a melhor por nós alcançada, valendo-nos de nossos próprios esforços reflexivos e atentos a todos os segmentos das obras consultadas. Portanto, o leitor deve enfrentar atentamente o texto convicto de que se trata apenas de *uma proposta interpretativa* e nunca como algo que tenha a *pretensão dogmática* de ser *a interpretação*, sobreposta, injustificadamente, a todas as demais; inclusive porque a própria proposta aqui defendida tende a evoluir no curso da pesquisa em andamento.

Alguns trechos foram suprimidos durante a revisão, com o fito de tornar o texto mais enxuto, e, em sendo detectados, devem ser compreendidos como mera *omissão*

ocasional. É possível que algum erro ortográfico tenha permanecido no texto, inobstante a nossa revisão. Para tudo isso pedimos a complacência do leitor.

Vamos ao desenvolvimento, que o tempo urge e Hegel nos espera.

Momento 1 – O movimento que transforma os puros pensamentos em conceitos³ (§ 33)⁴

“[1] O representado se torna propriedade da pura consciência-de-si; mas essa elevação à universalidade em geral não é ainda a formação cultural completa: é um aspecto. [2] O gênero de estudos dos tempos antigos difere do dos tempos modernos por ser propriamente a formação da consciência natural. [3] Pesquisando em particular cada aspecto de seu ser-aí, e filosofando sobre tudo que se se apresentava, o indivíduo se educava para a universalidade atuante em todos os aspectos do concreto. [4] Nos tempos modernos, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata pronta. [5] O esforço para apreendê-la e fazê-la sua é mais o jorrar-para-fora, não-imediatizado, do interior, e o produzir abreviado do universal, em vez de ser um brotar do universal a partir do concreto e variedade do ser-aí. [6] Por isso

³ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 7 ed. revista. Petrópolis/RJ e Bragança Paulista: Vozes/USF, 2002, Prefácio, §33, p.44/45. A versão completa de Pe. Menezes, para o §33, com a nossa enumeração sequenciada em colchete.

⁴ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §33, p. 44/45. [2] Cf. HEGEL, G. W. F. (1986). **Phänomenologie des Geistes**. Berlin/DE: Projekt Gutenberg-De, 1986, §33: “**33 – Daß das Vorgestellte** Eigentum des reinen Selbstbewußtseins wird, diese Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt ist nur die *eine* Seite, noch nicht die vollendete Bildung. – Die Art des Studiums der alten Zeit hat diese Verschiedenheit von dem der neuern, daß jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewußtseins war. An jedem Teile seines Daseins sich besonders versuchend und über alles Vorkommende philosophierend, erzeugte es sich zu einer durch und durch betätigten Allgemeinheit. In der neuern Zeit hingegen findet das Individuum die abstrakte Form vorbereitet; die Anstrengung, sie zu ergreifen und sich zu eigen zu machen, ist mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeschnittne Erzeugen des Allgemeinen als ein Hervorgehen desselben aus dem Konkreten und der Mannigfaltigkeit des Daseins. Itzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Dasein. Der Grund ist das vorhin Angegebene; jene Bestimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Substanz und zum Element ihres Daseins; die sinnlichen Bestimmungen dagegen nur die unmächtige abstrakte Unmittelbarkeit oder das Sein als solches. Die Gedanken werden flüchtig, indem das reine Denken, diese innere *Unmittelbarkeit*, sich als Moment erkennt oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahiert; – nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das *Fixe* ihres Sich-selbst-setzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, – als das Fixe von Unterschiedenen, die im Elemente des reinen Denkens gesetzt an jener Unbedingtheit des Ich Anteil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe*, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.”.

o trabalho atualmente não consistente tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal. [7] No entanto é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos fixos, que o ser-aí sensível. [8] O motivo dado acima: aquelas determinações têm por substância e por elemento de seu ser-aí, o Eu, a potência do negativo ou a efetividade pura; enquanto o puro pensar, essa *imediatez* interior, se reconhece como momento; ou quando a pura certeza de si mesmo abstrai de si. [9] Não se abandona, nem se põe de lado; mas larga o [que há de] fixo em seu pôr-se a si mesma – tanto o fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças, que postas no elemento do puro pensar partilham dessa incondicionalidade do Eu. [10] Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam *conceitos*, e somente então eles são o que são em verdade: automovimento, círculos. São o que sua substância é: essencialidades espirituais.”^{5 6}

⁵ [1] HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia del Espiritu**. 1ª. Ed., 6ª. Reimp. Madrid/ES: F.C.E. ESPAÑA, 1985, §33: “[33 – **Daß das Vorgestellte**] El que lo representado se convierta en patrimonio de la pura autoconciencia, esta elevación a la universalidad en general, es solamente uno de los aspectos, pero no es aun la formación cultural completa. El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Esta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia. He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible. La razón de ello es lo que se ha dicho anteriormente: aquellas determinaciones tienen como sustancia y elemento de su ser allí el yo, la potencia de lo negativo o la pura realidad; en cambio, las determinaciones⁵ sensibles solamente la *imediatez* abstracta impotente o el ser en cuanto tal. Los pensamientos se hacen fluidos en tanto que el pensamiento puro, esta *imediatez* interior, se conoce como momento o en cuanto que la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí -no se descarta o se pone a un lado, sino que abandona lo que hay de fijo en su ponerse a sí misma, tanto lo fijo de lo puro concreto que es el yo mismo por oposición al contenido diferenciado, como lo fijo de lo diferenciado, que, puesto en el elemento del pensamiento puro, participa de aquella incondicionalidad del yo. A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen conceptos y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales.”

⁶ [1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980, p. 20. Na tradução de Pe. Vaz: “[1] Essa elevação à universalidade em geral ou o fato de que o representado se torne a propriedade da pura consciência-de-si é apenas um dos lados da cultura, mas não é ainda a cultura completa. [2] O tipo de estudo que era próprio da antiguidade distingue-se do estudo da Idade Moderna porque era propriamente a formação da consciência natural. [3] Investigando pormenorizadamente cada aspecto do seu existir e filosofando sobre tudo o que

[Ato 1 – Elevação à universalidade em geral como aspecto da formação cultural completa]. Hegel havia dito no §32 que a atividade do entendimento é um momento essencial e consiste em dividir o concreto (que aparece na forma de representação) e pelo fato de dividi-lo e torná-lo inefetivo (o todo é fracionado; o efetivo é o todo) é que *move* o concreto; por isso a força e o trabalho do entendimento é a força maior e mais maravilhosa, o que faz do entendimento a *potência* absoluta.⁷ Agora, no §33, Hegel afirma que o *representado* se torna *propriedade da pura consciência-de-si*, porém, essa elevação do que é representado à universalidade em geral não é, ainda, a formação cultural completa, no entanto, é uma parte, um aspecto dela.⁸

O representado aqui é a coisa objeto da representação. Por isso disse Hegel, antes, no aludido §32, que *decompor uma representação* em seus elementos originários é *retroceder aos seus momentos*, que, por serem momentos ou parte do todo representado, não têm esses elementos originários a forma da representação já encontrada, mas eles constituem a *propriedade imediata do Si*. A análise só ocorre no

acontecia, o indivíduo se educava para uma universalidade ativa em todos os sentidos. [4] Na Idade Moderna, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata já preparada. [5] O esforço para empreende-la e torná-la própria consiste mais na exteriorização, carente de mediação, do interior, na produção abreviada do universal em lugar de ser um surgir do mesmo universal a partir do concreto e da multiplicidade do existir. [6] Hoje o trabalho não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato e torná-lo substância pensante e pensada quanto no oposto, a saber, no realizar e espiritualizar o universal por meio da supressão dos pensamentos determinados fixos. [7] E, porém, muito mais difícil conferir lucidez aos pensamentos fixos do que ao existir sensível. [8] A razão está no que antes foi dito. Essas determinações têm como substância e como elemento do seu existir do Eu, o poder do negativo ou a pura efetividade. Ao contrário, as determinações sensíveis possuem apenas a imediateidade abstrata impotente ou o ser como tal. Os pensamentos tornam-se fluidos quando o puro pensar, essa imediateidade interior, se reconhece como momento, ou quando a pura certeza e si abstrai de si mesma. [9] Ela não se abandona ou deixa de lado, mas abandona o fixo do seu pôr-se-a-si-mesma, tanto fixo o do concreto puro que é o próprio Eu em oposição a um conteúdo diferenciado, quanto o fixo dos elementos diferentes que, postos no elemento do puro pensar, participam daquela incondicionalidade do Eu. [10] Por meio desse movimento os pensamentos puros tornam-se conceitos (23), e somente então são o que soa na verdade, automovimento, círculos; são o que é sua substância, ou seja, essencialidades espirituais". A nota 23, colocada por Pe. Vaz, não indica se a nota é dele ou de Hegel. A nota diz o seguinte: "O momento do conceito apresenta justamente a passagem da rigidez dos pensamentos determinados na sua universalidade abstrata à fluidez do automovimento que os constitui como momentos do Espírito ou 'essencialidades espirituais'".

⁷ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §32, p. 44.

⁸ [1] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §34, p. 45/46, na tradução de Pe. Menezes: "O representado se torna propriedade da pura consciência-de-si; mas essa elevação à universalidade em geral não é ainda a formação cultural completa: é um aspecto.". [2] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980, p. 20. Na tradução de Pe. Vaz a formulação é outra, mas similar: "Essa elevação à universalidade em geral ou o fato de que o representado se torne a propriedade da pura consciência-de-si é apenas um dos lados da cultura, mas não é ainda a cultura completa.".

pensamento e o que encontra em tais secções são determinações conhecidas, fixas e tranquilas, ou seja, trata-se, como se disse antes, um momento essencial que separar o que está posto por inteiro na representação.⁹

Hegel diz que o representado se torna *propriedade da pura consciência-de-si* pelo fato de que o *Eu* toma, apossa-se do representado como senso algo *próprio, seu*, pois é ele o espírito que estabelece a representação e, por meio de seu pensamento, é capaz de dividir o representado, fatiá-lo, por assim dizer, em tantas partes quanto conseguir realizar, com o fim de *entender* o que a coisa representada é e como se apresenta ao pensado a partir da percepção empírica.

Quando Hegel fala em elevar o representado à universalidade em geral quer dizer que o entendimento colhe a representação no particular e leva a mesma representação para o geral, mas, como se trata apenas de representação, não se apresenta como tarefa completa da formação cultural, posto que é apenas elemento, parte integrante dele. Há outras tarefas a serem realizadas pela consciência-de-si que são necessárias para atingir tal integralidade, que é o que Hegel vai dizer mais adiante.

[Ato 2 – O gênero de estudos dos tempos antigos é a formação da consciência natural]. Hegel sustenta que há dois gêneros de estudos filosóficos: o dos antigos e o dos modernos. O dos antigos se caracteriza, no confronto com o moderno, por ser expressão da *formação da consciência natural*, ou seja, ainda carecendo das elaborações feitas ao longo da história da filosofia, da Antiguidade até à Modernidade.¹⁰

Hegel vai dizer mais adiante, na *Introdução* (§78), que a consciência natural vai se mostrar como sendo apenas *conceito do saber* ou *saber não real*, mas que, enquanto se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para a consciência natural, significação negativa, ou seja, o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, pois que nesse caminho perde sua verdade; é por isso que esse

⁹ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §32, p. 43/44/

¹⁰ [1] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §33, p. 45. Na leitura de Pe. Menezes: "O gênero de estudos dos tempos antigos difere do dos tempos modernos por ser propriamente a formação da consciência natural". [2] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980, p. 20. Na leitura de Pe. Vaz há mais clareza de expressão: "O tipo de estudo que era próprio da antiguidade distingue-se do estudo da Idade Moderna porque era propriamente a formação da consciência natural."

caminho pode ser considerado como sendo o *caminho da dúvida* ou, noutros termos e mais propriamente, o *caminho do desespero*.¹¹

Não podemos esquecer que Hegel está escrevendo isso na primeira década do século XIX e seu pensamento contabiliza o ponto de chegada da filosofia como sendo o do século XVIII, que se encerra com Kant¹² e o Idealismo Alemão¹³, à época, em curso.

¹¹ [1] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Introdução, § 78, p. 74.

¹² [1] Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 2 ed. Lisboa: Fundação Clouste Gulbenkian, 1989. Trad. De Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (que também faz a Introdução e notas), do original alemão *Kritik Der Reinen Vernunft*, levando em conta as duas edições, de 1781 e 1787. [2] KANT, Immanuel. **Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência**. São Paulo/SP: Estação Liberdade, 2014. 176p. Tradução de José Oscar de Almeida Marques, do original alemão *Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. [3] KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 294p. Tradução de Valério Rhoden, baseada na edição original de 1788 *Kritik der Praktischen Vernunft*. [4] KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. Tradução de Valério Rhoden e António Marques, baseada na 2 edição do original de 1793, de *Critik der Urteilskraft*. [5] KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Lisboa/PT: Editora 70, s/d. 210p. Tradução de Artur Morão, do original em alemão *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. [6] KANT, Immanuel. **A Paz Mundial e Outros Opúsculos**. Lisboa/PT: Edições 70, 2013 194p. Tradução de Arthur Morão, sem indicação dos textos originais. [7] KANT, Immanuel. **Antropologia Prática** (Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, datado de 1785). Madrid: Tecnos, 1990. 93p. Tradução de Roberto Rodríguez Aramayo. Colección *Clásicos Del Pensamiento*. [8] KANT, Immanuel. **Primeiros Princípios Metafísicos de Ciência da Natureza**. Lisboa/PT: Edições 70, 1990. 66p. Coleção Textos Filosóficos. Disponível em: <http://www.filosofia.com.br/figuras/livros_inteiros/175.txt>. Acesso em 20/12/2018. [9] KANT, Immanuel. **Lógica**. 3 ed. Rio de Janeiro/RJ: Tempo Brasileiro, [2011]. Tradução de Guido Antonio de Almeida, do original alemão *Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen*, Biblioteca Tempo Universitário, 93. Friedrich Nicolovius, Königsberg, 1800. [10] KANT, Immanuel. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. Lisboa: Eicoes 70, 2014. 132p. Introdução de Pedro Galvão. Tradução de Paulo Quintela, do alemão *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s/l, s/e, s/d. [11] KANT, Immanuel. **Doutrina do Direito**. São Paulo/SP: Ícone, 1993. 224p. Tradução de Edson Bini. [12] KANT, Immanuel. **Doutrina da Virtude**. Lisboa: Edições 70, s/d. [13] HÖFFE, Otfried. **Kant (Crítica da Razão Pura: os Fundamentos da Filosofia Moderna)**. São Paulo/SP: Edições Loyola, 2013. 355p. Tradução de Roberto Hofmeister Pich, do original alemão *Kants Kritik der Reinen Vernunft – Die Grundlegung der Modernen Philosophie*, publicado em München, em 2004. [14] HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo/SP: Edições Loyola, 2005. 381p. Tradução de Cristian Viktor Hamm e Valerio Rohden, do original em alemão, *IMANUEL KANT*, publicado em Munique, em 2004. [16] SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça em Kant: Seu Fundamento na Liberdade e na Igualdade**. 3 ed. Belo Horizonte/MG: DelRey, 2012. 276p.

¹³ [1] Cf. FICHTE, Johann Gottlieb **Doctrina de la Ciencia. Nova Methodo**. Valencia/ES: Sociedad Cultural Natán, s/d. 285p. Edición da cargo de Jos/e Luis Villacañas y Manuel Ramos. Disponível em <<http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/52515/Doctrina%20de%20la%20Ciencia%20nova%20methodo.%20Fichte.pdf?sequence=1>>. Acesso em 13/10/2017. [2] FICHTE, Johann Gottlieb **Exposición de la Doctrina de la Ciencia: Exposición de 1804**. Navarra/ES: Pamplona, 2005. 263p. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz. Disponível em: <https://issuu.com/juancruzacruz/docs/doctrina_de_la_ciencia_1804>. Acesso em 13/10/2017. [3] FICHTE, Johann Gottlieb **Fundamento de Toda la Doctrina de la Ciencia (1794)**. Navarra/ES: Pamplona, 2005. 235p. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz. Disponível em: <<http://www.unav.es/filosofia/jcruz/Fichte,%20Doctrina%20de%20la%20Ciencia%201794.pdf>>. Acesso em 13/10/2017. [4] FICHTE, Johann Gottlieb **Fundamento del Derecho Natural Según los Principios de la Doctrina de la Ciencia [1796]**. Madrid/ES: Centro de Estudios Constitucionales de Madrid, 1994.

Prova disso é que a tese de doutorado de Hegel (1800) consiste em uma comparação entre dois sistemas filosóficos já publicados, o de Fichte e o de Schelling.¹⁴

[Ato 3 – Os Antigos pesquisavam cada aspecto de seu ser-aí em sua particularidade].¹⁵ Hegel explica que os antigos pesquisavam cada aspecto de seu ser-aí em particular e com isso filosofavam sobre tudo o que se apresentava ao espírito. Deste modo, o indivíduo se educava para a universalidade que se apresentava em ato (atuante), na efetividade, em todos os aspectos do real (concreto).¹⁶

324p. Traducón de José L. Villacañas Berlanga Manuel Ramos Valera Faustino Oncina Caves Estudio Introductorio de José L. Villacañas Berlanga. Disponível em:

<[FICHTE, Johann Gottlieb **Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência Assim Chamada Filosofia**. Introdução, notas e tradução de Ricardo Barbosa. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 38, n. 2, p. 205-210, Maio./Ago., 2015 <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-317320150002000010> 205. 6p. Disponível em <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/5240/3691>>. Acesso em 13/10/2017. \[6\] FICHTE, Johann Gottlieb. **Ética o El Sistema de la Doctrina de las Costumbres Según los Principios de la Doctrina de la Ciencia \(1798\)**. Edición de Jacinto Rivera de Rosales Akal Clásicos del Pensamiento. Madrid/ES: Akal Ediciones, s/d. 411p. Disponível em: <\[http://juliobeltran.wdfiles.com/local--files/cursos%3Aebooks/Fichte__Etica_de_1798.pdf\]\(http://juliobeltran.wdfiles.com/local--files/cursos%3Aebooks/Fichte__Etica_de_1798.pdf\)>. Acesso em 13/10/2017.](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiV9-bWuO7WAhUGW5AKHTQeD2wQFggnMAA&url=http%3A%2F%2Froderic.uv.es%2Fbitstream%2Fhandle%2F10550%2F52641%2FFUNDAMENTO%2520DEL%2520DERECHO%2520NATURAL%2520FICHTE.pdf%3Fsequence%3D1&usq=AOvVaw0pg8ngwWh7RGDoxvSPNFx_>. Acesso em 13/10/2017. [5]</p></div><div data-bbox=)

¹⁴ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Diferencia entre los sistemas de filosofia de Fichte y Schelling**. Disponível em < <https://filosevilla2012.files.wordpress.com/2013/02/06-hegel-diferencia-prologo.pdf>>. Acesso em 30/08/2019.

¹⁵ [1] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §33, p. 45. Na versão de Pe. Menezes: "Pesquisando em particular cada aspecto de seu ser-aí, e filosofando sobre tudo que se se apresentava, o indivíduo se educava para a universalidade atuante em todos os aspectos do concreto." [2] Na versão de Pe. Vaz (*Idem*): "Investigando pormenorizadamente cada aspecto do seu existir e filosofando sobre tudo o que acontecia, o indivíduo se educava para uma universalidade ativa em todos os sentidos."

¹⁶ [1] Cf. ARISTÓTELES. **Anima: Livros I, II e III**. São Paulo/SP: Editora 34, 2006. 360p. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis, do título original em grego *Peri Psykhês*. [2] ARISTÓTELES. **Arte Retórica/Arte Poética**. 17 ed. São Paulo/SP: Ediouro, 2005. 290p. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho, com Estudo introdutório de Goffredo Telles Júnior, do francês *Art Rhétorique et Art Poétique*, s/d, s/l. Introdução e notas de Jean Voilquin e Jean Capelle. [3] ARISTÓTELES. **Categorias**. Buenos Aires: Aguilar, 1962. 95p. Tradução do grego e prólogo de Francisco de P. Samaranch. [4] ARISTÓTELES. **Constituição de Atenas**. São Paulo/SP: Edipro, 2012. 127p. Textos adicionais, notas e tradução de Edson Bini, do grego. [5] ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 2 ed. Revista, incluindo a numeração referencial de Bekker. São Paulo/SP: Edipro, 2009. 283. Textos adicionais, notas e tradução de Edson Bini, do grego. [6] ARISTÓTELES. **História dos Animais**. São Paulo/SP: WMF Martins Fontes, 2014.302p. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. [7] ARISTÓTELES. **Metafísica**. Bauru/SP: EDIPRO, 2006. 363p. Tradução de Edson Bini, do original grego. [8] ARISTÓTELES. **Organon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas**. Bauru/SP: EDIPRO, 2005. 608p. Série Clássicos Edipro. Tradução, Textos Adicionais e Notas de Edson Bini, do grego. [9] ARISTÓTELES. **Organon: I – Categorias, II – Periérmeneias**. Lisboa: Guimarães Editores, 1985, 174p. Tradução do grego de Pinharanda Gomes, bem como Prefácio e Notas. [10] ARISTÓTELES. **Política** (Edição Bilingue [Grego/Português]). Lisboa/PT: Veja, 1998. 332p. Tradução e Notas de António Campelo Amaral e

[Ato 4 – O gênero de estudos dos tempos modernos].¹⁷ Hegel, no comparativo, sustenta que, diferentemente da universalidade concreta dos antigos, os modernos encontram a *forma abstrata pronta*, ou seja, o universal já foi dado previamente, antes da pesquisa atenta da efetividade ou do ser-aí na concretude das coisas. A forma é apreendida de modo abstrato, separada de sua matéria ou conteúdo; é o acesso à síntese sem ter procedido, previamente, à análise. Se os antigos partiam do singular para o universal, os modernos partem do universal para chegar ao singular; daí a inversão apontada entre os dois modos de estudos contrapostos. Aqui, ao que parece, a dedução precede a indução como método de pesquisa.

[Ato 5 – O Não-Imediatizado e o Não-Mediatizado: a querela dos termos].¹⁸ Hegel aprofunda a diferença dizendo que o esforço dos modernos é apreender a forma universal e se apossar dela, porém, isso é mais uma forma exteriorizada, carente de mediação no seu interior; o que aparece é uma produção abreviada do universal sem que o universal surja a partir da multiplicidade da existência, do concreto efetivo.

Carlos de Carvalho Gomes. Nota Prévia de Joao Bittencourt da Câmara. Prefácio e Revisão Literária de Raul. M. Rosado Fernandes. Introdução e Revisão Científica de Mendo Castro Henriques. Índices de Conceitos de Manoel Silvestre. [11] ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo/SP: Edipro, 2011. 272p. Textos adicionais, notas e Tradução de Edson Bini, do grego. [12] PLATÃO. **Diálogos I: Teeteto (ou Do Conhecimento), Sofista (ou Do Ser), Protágoras (ou Sofistas)**. 1 ed., 2 reimp. Bauru/SP: Edipro, 2007. [13] PLATÃO. **Diálogos II: Górgias (ou Da Retórica); Eutidemo (ou Da Disputa); Hípias Maior (ou Do Belo); Hípias Menor (ou Do Falso)**. 2 ed. Bauru/SP: Edipro, 2016. [14] PLATÃO. **Diálogos III (Socráticos): Fedro (ou Do Belo); Eutífron (ou Da Religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou Do Dever); Fédon (ou Da Alma)**. 2 ed. Bauru/SP: Edipro, 2015. [15] PLATÃO. **Diálogos IV: Parmênides (ou Das Formas); Político (ou Da Realeza); Filebo (ou Do Prazer); Lísias (ou Da Amizade)**. 1 ed. Bauru/SP: Edipro, 2009. [16] PLATÃO. **Diálogos V: O Banquete; Mênon (ou Da Virtude); Timeu; Crítias**. 1 ed. Bauru/SP: Edipro, 2010. [17] PLATÃO. **Diálogos VI: Crátilo (ou Da Correção dos Nomes); Cármides (ou Da Moderação); Laques (ou Da Coragem); Ion (ou Da Ilíada); Menexeno (ou Da Oração Fúnebre)**. 1 ed. Bauru/SP: Edipro, 2010. [18] PLATÃO. **Diálogos VII (Suspeitos e Apócrifos): Alcibíades, Clitofon, Segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes Rivais, Teages, Minos, Definições, Da Justiça, Da Virtude, Demódoco, Sísifo, Hálcion, Erixias, Axíoco**. 1 ed. Bauru/SP: Edipro, 2011. [19] PLATÃO. **A República (ou Da Justiça)**. 2 ed., 1 reimp. Bauru/SP: Edipro, 2014. [20] PLATÃO. **As Leis ou Da Legislação e Epinomis**. 1 ed. Bauru/SP: Edipro, 1999. [21] PLATÃO. **Cartas e Epigramas**. Bauru/SP: Edipro, 2012.

¹⁷ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §33, p. 45. Na leitura de Pe. Menezes: "Nos tempos modernos, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata pronta." [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Na Idade Moderna, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata já preparada."

¹⁸ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §33, p. 45. Na leitura de Pe. Menezes: "O esforço para apreendê-la e fazê-la sua é mais o jogar-para-fora, **não-imediatizado**, do interior, e o produzir abreviado do universal, em vez de ser um brotar do universal a partir do concreto e variedade do ser-aí." A negritagem em **não-IMEDIATIZADO** é nossa e visa apresentar o raro uso do termo **IMEDIATIZADO** presente em Hegel, que difere do **MEDIATIZADO**, que é mais corrente. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "O esforço para empreendê-la e torná-la própria consiste mais na exteriorização, carente de mediação, do interior, na produção abreviada do universal em lugar de ser um surgir do mesmo universal a partir do concreto e da multiplicidade do existir."

Pe. Menezes utiliza o termo *não-IMEDIATIZADO*, diferentemente de Pe. Vaz, que vê aí um *não-MEDIATIZADO*. Pode ser que se trate de uma aparente contradição em termos, porém, também podemos compreender o termo em sua positividade e abrir uma discussão importante sobre a relação entre o *mediatizado* e o *immediatizado*, encontrado nos textos consultados. Podemos compreender por *immediatizado* o que parte do *mediato* para o *imediato*, como do universal ou abstrato no retorno ao concreto; o *não-immediatizado*, seria, neste caso o que parte do universal, porém, não chega até à concretude do real. De qualquer modo, o *não-immediatizado* é o *não-mediato*, pois sem a mediação não é possível o retorno da consciência-de-si para a consciência-em-si, ou seja, como consciência-em-si-para-si.

Nesta singela proposta interpretativa, a razão seria a *mediação* que foi *immediatizada* (tornada imediato) no retorno à coisa mesma, enriquecida pelo de-si. De outra sorte, pode-se pensar que se trata de um erro de impressão e, no lugar de *não-immediatizado* deva-se ler *não-mediatizado*. Esta solução espanca de vez a discussão, porém, deixa em aberto a pesquisa sobre se é possível ou não o *immediatizado* e o seu oposto, o *não-immediatizado*, empobrecendo o debate. Vê-se que não é possível aqui chegar a uma conclusão sobre esta questão, que fica, por ora, em situação de *suspensão do juízo*.

[Ato 6 – O trabalho atualmente consiste em efetivar e espiritualizar o universal].¹⁹ Hegel apresenta um contraponto na tarefa dos modernos: 1) purificar os indivíduos do modo sensível imediato de modo a torná-los substância pensante e pensada, e 2) realizar e espiritualizar o universal através da supressão dos pensamentos fixos e determinados.

Para ele, a tarefa dos modernos consiste tanto na primeira quanto na segunda (que é sua oposta), ou seja, colocar o indivíduo tanto em contato com o concreto sensível (imediato) quanto em realizar sua universalização espiritualizada (alcançada mediante pensamentos determinados e fixos). O *fixo* aqui não tem o sentido de *imutável*

¹⁹ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §33, p. 45. Na leitura de Pe. Menezes: "Por isso o trabalho atualmente não consistente tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o supressão dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal." [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Hoje o trabalho não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato e torná-lo substância pensante e pensada quanto no oposto, a saber, no realizar e espiritualizar o universal por meio da supressão dos pensamentos determinados fixos."

ou de *dogma*, mas sem de pensamento *agarrado, pego*, mediante o qual se pode demorar na análise de suas determinidade.

[Ato 7 – Elevar os pensamentos determinados e fixos à fluidez] .²⁰ Hegel reconhece que não se trata de tarefa fácil, posto que é muito mais difícil colocar fluidez no pensamento determinado e fixo do que alcançar essa fluidez mediante o pensamento da existência concreta (do ser-aí sensível). Em outras palavras, é mais importante lançar luz nos pensamentos fixos do que nos pensamentos da existência sensível. Aqui *fluidez* e *lucidez* se equivalem, pois o pensamento flui à medida que se ilumina, e é mais fácil iluminar o que aparece na percepção empírica do que esclarecer pensamentos determinados. A opção conceitual de Pe. Vaz aqui é, no lugar do *suprassumir* se valer do *suprimir*, porém, esse suprimir não é um *eliminar*, mas sim um *esconder*, um não aparecer que está presente na *síntese dialética*.

[Ato 8 – O *Eu* como substância e elemento de seu próprio ser-aí].²¹ Hegel sustenta que o *Eu* é a substância e o elemento do ser-aí, posto nas determinações do pensamento, como *poder do negativo* ou a *pura efetividade*. Já o *puro pensar* é essa *imediatez interior* que aparece no pensamento e que se reconhece apenas como *momento* do próprio pensar, quando, por um lado, a *pura certeza-de-si-mesmo* abstrai de si, e, por outro, quando as determinações sensíveis possuem apenas a *imediatez* [imediateidade] *abstrata* e impotente (ou seja, o ser-come-tal).

Vale aqui recordar o que disse Hegel antes, no final do §33, referindo-se ao espírito e ao sujeito. Dizia ele que o espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo na morte (dilaceramento absoluto); o espírito só é essa potência (força portentosa do negativo, energia do pensar, do puro *Eu*) enquanto *encara diretamente o negativo e se demora junto dele*. Explicava Hegel que esse *demorar-se de*

²⁰ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §33, p. 45. Na leitura de Pe. Menezes: "No entanto é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos fixos, que o ser-aí sensível.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "E, porém, muito mais difícil conferir lucidez aos pensamentos fixos do que ao existir sensível."

²¹ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §33, p. 45. Na leitura de Pe. Menezes: "O motivo dado acima: aquelas determinações têm por substância e por elemento de seu ser-aí, o *Eu*, a potência do negativo ou a efetividade pura; enquanto o puro pensar, essa **imediatez interior**, se reconhece como momento; ou quando a pura certeza de si mesmo abstrai de si.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "A razão está no que antes foi dito. Essas determinações têm como substância e como elemento do seu existir do *Eu*, o poder do negativo ou a pura efetividade. Ao contrário, as determinações sensíveis possuem apenas a imediateidade abstrata impotente ou o ser como tal."

que fala é justamente o *poder mágico que converte o negativo em ser*; esse *poder mágico é o sujeito*, que, em seu elemento, *dá ser-aí à determinidade*, que *suprassume a imediatez abstrata*, essa mesma imediatez que é *apenas essente em geral*. E encerrava o §32 dizendo que *o sujeito é a substância verdadeira*; é o ser ou a imediatez que não tem fora de si a mediação, pois *o sujeito é a mediação mesma*.²²

[Ato 9 – O abandono do que há de fixo no concreto puro e nos elementos diferentes].²³ A *pura certeza de si mesmo* (o *puro pensar*, a *imediatez interior*) não se abandona e nem se põe de lado – diz Hegel – porém, ela *abandona* o que há de fixo em seu próprio *pôr-se-a-si-mesma*, que são de dois tipos: 1) tanto o *fixo do concreto puro* (que é o próprio Eu em oposição a um conteúdo determinado) 2) quanto o *fixo dos elementos diferentes* (que, postos no elemento do puro pensar, participam da incondicionalidade do Eu).

[Ato 10 – O movimento que transforma os puros pensamentos em conceitos].²⁴ Hegel, encaminhando-se para o encerramento do §33, diz que é mediante esse *movimento* que os *puros pensamentos se tornam conceitos*. Segundo ele, somente com essa *passagem do rígido ao fluido* dos pensamentos é que os próprios pensamentos se tornam o que são de verdade, que é *automovimento*, *circularidade*, pois a substância dos pensamentos é *essencialidade espiritual*.

Na explicação de Pe. Vaz, o que Hegel está aqui dizendo é que o *momento do conceito* apresenta a passagem [a] da *rigidez dos pensamentos determinados* (na sua

²² [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §32, p. 44.

²³ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §33, p. 45. Na leitura de Pe. Menezes: "Não se abandona, nem se põe de lado; mas larga o [que há de] fixo em seu pôr-se a si mesma – tanto o fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças, que postas no elemento do puro pensar partilham dessa incondicionalidade do Eu.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Ela não se abandona ou deixa de lado, mas abandona o fixo do seu pôr-se-a-si-mesma, tanto fixo o do concreto puro que é o próprio Eu em oposição a um conteúdo diferenciado, quanto o fixo dos elementos diferentes que, postos no elemento do puro pensar, participam daquela incondicionalidade do Eu.".

²⁴ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §33, p. 45. Na leitura de Pe. Menezes: "Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam **conceitos**, e somente então eles são o que são em verdade: automovimento, círculos. São o que sua substância é: essencialidades espirituais.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Por meio desse movimento os pensamentos puros tornam-se conceitos (**23**), e somente então são o que soa na verdade, automovimento, círculos; são o que é sua substância, ou seja, essencialidades espirituais.". Repetimos aqui – para comodidade do leitor – a nota 23 introduzida por Pe. Vaz: "*O momento do conceito apresenta justamente a passagem da rigidez dos pensamentos determinados na sua universalidade abstrata à fluidez do automovimento que os constitui como momentos do Espírito ou 'essencialidades espirituais'*".

universalidade abstrata) [b] à *fluidez do automovimento* (que é justamente o que constitui os pensamentos como *momentos do Espírito*, ou seja, como *essencialidades espirituais*).

Momento 2 – A constituição da natureza da cientificidade em geral (§ 34)²⁵

“[11] Esse movimento das essencialidades puras constitui a natureza da cientificidade em geral. [12] Considerado como conexão do conteúdo delas, é a necessidade e a expansão do mesmo num todo orgânico. [13] O caminho pelo qual se atinge o conceito do saber torna-se igualmente, por esse movimento, um vir-a-ser necessário e completo. [14] Assim essa preparação deixa de ser um filosofar casual que se liga a esses ou àqueles objetos, relações e pensamentos da consciência imperfeita, como os que o acaso traz consigo; ou que busca fundar o verdadeiro por raciocínios ziguezagueantes, conclusões e deduções de pensamentos determinados. [15] Ao contrário, esse caminho abarcará por seu movimento a mundanidade completa da consciência em sua necessidade.”^{26 27}

²⁵ [1] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §34, p. 45/46. [2] Cf. HEGEL, G. W. F. (1986). **Phänomenologie des Geistes**. Berlin/DE: Projekt Gutenberg-De, 1986, §34: “**34 – Diese Bewegung der** reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Notwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen. Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein notwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophieren zu sein, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewußtseins, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin- und hergehendes Raisonement, Schließen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit umfassen.”

²⁶ [1] HEGEL, **Fenomenologia del Espiritu.**, 1985, §34: “[**34 – Diese Bewegung der**] Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general. Considerado como la cohesión de su contenido, este movimiento es la necesidad y el despliegue de dicho contenido en un todo orgánico. El camino por el que se llega al concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y total, de tal modo que esta preparación deja de ser un filosofar contingente que versa sobre estos o los otros objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, tal como lo determina la contingencia, o que trata de fundamentar lo verdadero por medio de razonamientos, deducciones y conclusiones extraídas al azar de determinados pensamientos; este camino abarcará más bien, mediante el movimiento del concepto, el mundo entero de la conciencia en su necesidad.”

²⁷ [1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980, p. 20/21. A leitura do Pe. Vaz é a seguinte: “[11] Esse movimento das puras essencialidades constitui a natureza da cientificidade em geral. [12] Tal movimento, considerado como a conexão do seu conteúdo, é a necessidade e a expansão da mesma cientificidade num todo orgânico. [13] Por meio desse movimento o caminho pelo qual é alcançado o conceito do saber torna-se igualmente um devir necessário e total. [14] Dessa sorte, essa preparação deixa de ser um filosofar contingente que se prende a quaisquer objetos, relações e pensamentos da consciência imperfeita tais como o acaso

[Ato 11 – Ciência é feita de conceito].²⁸ Hegel afirma que aquele *movimento das essencialidades espirituais* (ou a substância dos pensamentos puros que se tornam conceitos) é a própria natureza da *cientificidade em geral*, ou seja, o conceito constitui a ciência e a ciência é o próprio conceito. Em outras palavras, ciência não é intuição (como na arte) e nem representação (como na religião), mas conceito (como na filosofia).²⁹

Hegel voltará a falar de ciência (§55) dizendo que o *conhecimento científico* exige o abandono à *vida do objeto*, pois exige que se *tenha presente* e se *exprima* a necessidade interior do objeto; mergulhando no seu objeto, o conhecimento científico esquece aquela *visão geral* que é apenas a *reflexão do saber sobre si mesmo a partir do conteúdo*.³⁰

Hegel irá dizer (no §58) que o que importa no *estudo da ciência* é *assumir o esforço tenso do conceito*, pois a ciência exige atenção ao conceito como tal, às determinações simples, como do *ser-em-si*, do *ser-para-si*, da *igualdade-consigo-mesma*.³¹

[Ato 12 – A cientificidade como totalidade orgânica de conteúdo].³² Hegel professa que, se considerarmos a conexão do conteúdo das essencialidades puras, a cientificidade é a necessidade e a expansão do seu conteúdo numa totalidade orgânica.

A ciência – enfatiza Hegel no §26 – deve [a] mostrar que o princípio da efetividade lhe pertence, [c] e *como* lhe pertence; na falta da efetividade, a ciência é apenas o conteúdo, como o *Em-si*, o *fim* que ainda é só um *interior* (porém, não como espírito, mas

os apresenta, e busca fundar o verdadeiro através de um processo de raciocínio que erra aqui e ali, concluindo e tirando consequências de determinados pensamentos. [15] Ao contrário, o caminho ao qual nos referimos abraçará, por meio do movimento do conceito, o mundo total da consciência na necessidade."

²⁸ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §34, p. 45. Na leitura de Pe. Menezes: "xxx". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "xxx".

²⁹ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, capítulos VI (O espírito, §§438-671), VII (A Religião, §§672-781) e VIII (Saber Absoluto, §§788-808). [2] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. III – **Filosofia do Espírito**. São Paulo/SP: Loyola, 1995. 364p. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Menezes, com a colaboração do Pe. José Nogueira Machado, do original alemão *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften (1830)*. *Ditler Teil: Die Philophie des Geinstes. Mit mündlichen Zusätzan*. Aqui, vide o Espírito Absoluto: A – A Arte (§§556-563), B – A Religião Revelada (§§564-571) e C – A Filosofia (§§572-577).

³⁰ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §53, p. 58.

³¹ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §58, p. 61.

³² [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §34, p. 45. Na leitura de Pe. Menezes: "Considerado como conexão do conteúdo delas, é a necessidade e a expansão do mesmo num todo orgânico.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Tal movimento, considerado como a conexão do seu conteúdo, é a necessidade e a expansão da mesma cientificidade num todo orgânico."

como *substância espiritual*); por isso o *Em-si* deve se exteriorizar e *vir-a-ser-para-si-mesmo*, ou seja, deve pôr a consciência-de-si como um só *consigo*.³³

Mais adiante, no §53, Hegel irá dizer que a ciência só se permite *organizar* mediante a própria vida do conceito, pois nela a determinidade (que do *esquema* é aplicada exteriormente ao ser-aí) constitui a *alma semovente do conteúdo pleno*.³⁴

[Ato 13 – O caminho para chegar ao conceito do saber].³⁵ Segundo Hegel, o caminho para atingir o *conceito do saber*, por meio do movimento das essencialidades, torna-se um *vir-a-ser* necessário e completo, ou seja, um *dever necessário e total*. Hegel já havia dito antes, no §26, que, para a *consciência imediata*, a ciência – seja o que ela for em si mesma – se apresenta como um inverso em relação a ele, pois [a] a *consciência imediata* tem o *princípio de sua efetividade* posta na certeza-de-si-mesma, enquanto [b] a ciência tem o princípio de sua efetividade fora de si e por isso traz a *forma da inefetividade*.³⁶

[Ato 14 – A consciência imperfeita e o filosofar contingente].³⁷ Segundo Hegel, é deste modo que a *preparação* deixa de ser um filosofar casual (ou contingente), que se prende a objetos, relações e pensamentos da *consciência imperfeita*, feito à base do que aparece por acaso, ou seja, deixa de ser um filosofar contingencial que pretende *fundar o verdadeiro* baseado em raciocínios errantes, feitos em *zigzague*, para tirar conclusões por meio de *pensamentos determinados*, ou como disse antes (§33), imersos nas determinações sensíveis, na imediatez abstrata impotente do ser-come-tal.

³³ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §26, p. 40.

³⁴ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §53, p. 57.

³⁵ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §34, p. 45/46. Na leitura de Pe. Menezes: "O caminho pelo qual se atinge o conceito do saber torna-se igualmente, por esse movimento, um vir-a-ser necessário e completo.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Por meio desse movimento o caminho pelo qual é alcançado o conceito do saber torna-se igualmente um dever necessário e total.".

³⁶ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §26, p. 40.

³⁷ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §34, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: "Assim essa preparação deixa de ser um filosofar casual que se liga a esses ou àqueles objetos, relações e pensamentos da consciência imperfeita, como os que o acaso traz consigo; ou que busca fundar o verdadeiro por raciocínios zigzagueantes, conclusões e deduções de pensamentos determinados.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Dessa sorte, essa preparação deixa de ser um filosofar contingente que se prende a quaisquer objetos, relações e pensamentos da consciência imperfeita tais como o acaso os apresenta, e busca fundar o verdadeiro através de um processo de raciocínio que erra aqui e ali, concluindo e tirando consequências de determinados pensamentos.".

Mais adiante, no §39, Hegel dirá que o verdadeiro e o falso pertencem aos *pensamentos determinados*, que são *carentes-de-movimento*, que valem como essências próprias que não têm nada em comum, que permanecem isoladas, empilhadas umas sobre as outras. É contra esta posição que se insurge e prepara um novo caminho, distinto dos trilhados até então, pois o verdadeiro não é uma moeda de troca pronta para ser embolsada (ou seja, pensamento determinado).

[Ato 15 – O mundo total da consciência em sua necessidade].³⁸ Hegel conclui o §34 sustentando que o caminho que ele está sugerindo é completamente diferente do trilhado pelo filosofar imerso na contingencialidade, pois deve abarcar – por meio do movimento do conceito – a *mundanidade completa da consciência*, não no que há de casual ou contingente, mas em sua completa *necessidade*. Em outras palavras, acrescentamos nós, o caminho de uma fenomenologia da experiência da consciência espiritualizada, fundada na razão (consciência-em-si-para-si).

Mais adiante dirá Hegel (§47) que a filosofia não considera a *determinação inessencial*, mas apenas a *determinação essencial*, pois o seu *elemento* e o seu *conteúdo* não são o *abstrato* e o *inefetivo*, mas sim, pelo contrário, o *concreto* e o *efetivo*, aquilo *se-põe-a-si mesmo* e é – em-si-mesmo – *vivente*, ou seja, *o ser-aí em seu conceito*.³⁹

Momento 3 – O ser-aí do espírito não é outra coisa que o imediato ou começo (§ 35)⁴⁰

“[16] Tal apresentação constitui, além disso, a *primeira* parte da ciência, porque o ser-aí do espírito, enquanto primeiro, não é outra coisa que o imediato ou começo; mas o começo ainda não é seu retorno a si mesmo. [17] O *elemento do*

³⁸ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §34, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: “Ao contrário, esse caminho abarcará por seu movimento a mundanidade completa da consciência em sua necessidade.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “Ao contrário, o caminho ao qual nos referimos abraçará, por meio do movimento do conceito, o mundo total da consciência na necessidade.”.

³⁹ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §47, p. 53.

⁴⁰ [1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §35, p. 46. [2] Cf. HEGEL, G. W. F. (1986). **Phänomenologie des Geistes**. Berlin/DE: Projekt Gutenberg-De, 1986, §35: “35 – Eine solche Darstellung macht ferner den *ersten* Teil der Wissenschaft darum aus, weil das Dasein des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das *Element des unmittelbaren Daseins* ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Teil der Wissenschaft von den andern unterscheidet. – Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger festen Gedanken, die hiebei vorzukommen pflegen.”.

ser-aí imediato é, por isso, a determinidade pela qual essa parte da ciência se diferencia das outras. [18] A alusão a essa diferença leva à discussão de alguns pensamentos estabelecidos que costumam apresentar-se a esse respeito.”^{41 42}

[Ato 16 – O ser-aí do Espírito na Fenomenologia como o começo da ciência].
⁴³ Hegel começa o §35 dizendo que a *Fenomenologia do Espírito* é a primeira parte da ciência justamente porque apresenta o *ser-aí do espírito*. Explica que esta apresentação, justamente por se tratar do primeiro, não pode ser outra coisa que não o imediato e o começo. No entanto, este começo ainda não é o retorno do espírito a si mesmo. Dirá adiante Hegel (§37), como ainda se verá *más despacito*, que o que na Fenomenologia do Espírito o espírito prepara (para si mesmo) é o elemento do saber.⁴⁴

[Ato 17 – O elemento do ser-aí imediato como diferencial da ciência].⁴⁵
 Decorre de tal consideração que, para Hegel, o elemento do ser-aí imediato do

⁴¹ [1] HEGEL, *Fenomenologia del Espiritu.*, 1985, §35: “[35 – Eine solche Darstellung] Semejante exposición constituye, además, la primera parte de la ciencia, porque el ser allí del espíritu, en cuanto lo primero, no es otra cosa que lo inmediato o el comienzo, pero el comienzo no es aun su retorno a sí mismo. El elemento del ser allí inmediato es, por tanto, la determinabilidad por la que esta parte de la ciencia se distingue de las otras. La indicación de esta diferencia nos lleva a examinar algunos pensamientos establecidos que suelen presentarse a este propósito.”.

⁴² [1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia*. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980, p. 21. Na leitura de Pe. Vaz: “[16] Tal apresentação constitui, além disso, a primeira parte da ciência, porque o ser-aí do espírito, enquanto primeiro, não é outra coisa que o imediato ou começo; mas o começo ainda não é seu retorno a si mesmo. [17] O elemento do ser-aí imediato é, por isso, a determinidade pela qual essa parte da ciência se diferencia das outras. [18] A alusão a essa diferença leva à discussão de alguns pensamentos estabelecidos que costumam apresentar-se a esse respeito.”. A nota 24 de Pe. Vaz tem o seguinte teor: “Ao preparar a 2ª edição (1831), Hegel suprimira no título e na p. XXXIII (Hoffmeister, p. 26) a expressão que fazia da Fenomenologia a primeira parte do Sistema da Ciência. Como as correções de Hegel alcançaram somente a p. XXXVII do original (Hoffm., p. 29, linha 11), a expressão permanece aqui, embora Hegel tenha renunciado posteriormente a fazer da Fenomenologia a primeira parte do Sistema da Ciência e, tanto na *Propedêutica filosófica* como na *Enciclopédia* a tenha incluído no Sistema, como parte da Filosofia do Espírito Subjetivo. O problema da posição da Fenomenologia de 1807 no conjunto da obra de Hegel foi tratado recentemente de maneira magistral por Puntel, L. B., *Darstellung, Methode, Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, ‘Hegel-Studien’ Beiheft 10, Bonn, 1973.”.

⁴³ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, §35, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: “Tal apresentação constitui, além disso, a primeira parte da ciência, porque o ser-aí do espírito, enquanto primeiro, não é outra coisa que o imediato ou começo; mas o começo ainda não é seu retorno a si mesmo.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “Tal apresentação constitui, além disso, a primeira parte da ciência, porque o existir do Espírito como algo imediato não é mais o que o imediato e o começo; mas o começo não é ainda o retorno do Espírito em si.”.

⁴⁴ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, §37, p. 47.

⁴⁵ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, §35, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: “O elemento do ser-aí imediato é, por isso, a determinidade pela qual essa parte da

Espírito é a *determinidade* que torna a Fenomenologia do Espírito diferente das outras partes da ciência. Em outras palavras, a Fenomenologia trata do *existir imediato do Espírito*⁴⁶.

Mas Hegel mudou este ponto de vista, como nos informa Pe. Vaz ao dizer que Hegel, ao preparar a segunda edição da *Fenomenologia do espírito*, reformulou o Prefácio até o item XXXVII; ele tirou do título e do §33 a expressão que fazia da Fenomenologia a *primeira parte do Sistema da Ciência*. Portanto, Hegel renunciou em fazer da Fenomenologia a *primeira parte do Sistema da Ciência*, entretanto, *manteve a Fenomenologia dentro de seu Sistema* como parte da *Filosofia do Espírito Subjetivo*.⁴⁷

ciência se diferencia das outras.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "O elemento do existir imediato constitui, pois, a determinidade pela qual esta parte da ciência se distingue das outras (24).".

⁴⁶ [3] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. III – **Filosofia do Espírito**. São Paulo/SP: Loyola, 1995, Espírito Subjetivo (§§387-482), C – Psicologia. O Espírito (§§440-482). Atente para a 'introdução' posta nos §§440-442, p. 210-219, bem como na divisão que Hegel estabelece para o Espírito de modo tripartite: **a – O Espírito Teórico** (§§445-468), distinto em 1º Intuição (§§446-450), 2º A representação (§§451-464) e 3º o pensar (§§465-468); **b – O Espírito Prático** (§§469-480), distinto em 1º o sentimento prático (§§471-472), 2º as tendências e o arbítrio (§§473-478) e 3º a felicidade (§§479-480); e **c – O Espírito Livre** (§§481-482). Diz Hegel, no §440 (p. 210): "O espírito determinou-se como a verdade da Alma e da consciência: daquela totalidade imediata simples, e deste saber que agora, como forma infinita, não estando mais limitado por aquele conteúdo, não fica em relação com ele como objeto, mas é saber na totalidade substancial, nem subjetiva nem objetiva. O espírito, portanto, começa somente de seu próprio ser, e só se refere a suas próprias determinações.".

⁴⁷ [1] A nota completa de Pe. Vaz está posta acima, na nota que inicia a terceira parte do presente texto. Reproduzimos aqui apenas parte dela: "Ao preparar a 2ª edição (1831), Hegel suprime no título e na p. XXXIII a expressão que fazia da Fenomenologia a primeira parte do Sistema da Ciência. Como as correções de Hegel alcançaram somente a p. XXXVII do original, a expressão permanece aqui, embora Hegel tenha renunciado posteriormente a fazer da Fenomenologia a primeira parte do Sistema da Ciência e, tanto na **Propedêutica filosófica** como na **Enciclopédia** a tenha incluído no Sistema, como parte da *Filosofia do Espírito Subjetivo*". [2] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. III – **Filosofia do Espírito**. São Paulo/SP: Loyola, 1995, Espírito Subjetivo (§§387-482), B – **Fenomenologia do Espírito. A consciência** (§§.413-439). Com uma introdução (§§413-417), a FE é apresentada em três momentos: **a – A consciência como tal** (§§418-423), distinta em 1º A consciência sensível (§§418-419), 2º o perceber (§§420-421) e 3º o entendimento (§§422-423); **b – A consciência de si** (§§425-439), distinta em 1º O desejo (§§426-429), 2º a consciência-de-si que reconhece (§§430-435) e 3º a consciência-de-si universal (§§436-437); e **c – A razão** (§§438-439). [3] Convém lembrar que no §418, Hegel menciona o que podemos chamar de Grande Fenomenologia do Espírito (de 1807, em contraponto à Pequena Fenomenologia do Espírito, a da Enciclopédia) dizendo, em **a – A consciência enquanto tal, 1º A consciência sensível** (p. 189): "A Singularidade espacial e temporal – [o] aqui e agora como eu defini na "**Fenomenologia do Espírito**" o objeto da consciência sensível – pertence propriamente o intuir. O objeto deve aqui tomar-se, antes de tudo, somente conforme à relação que tem com a *consciência*, a saber, de que é algo exterior a ela, ainda não determinado a que seja nem como em si mesmo exterior nem como 'ser-fora-de-si.'".

[Ato 18 – O diferencial da Fenomenologia do Espírito].⁴⁸ Para Hegel, esse diferencial que a Fenomenologia do Espírito apresenta, como elemento distintivo dela em relação a outras partes do Sistema, conduz ao debate de alguns *pensamentos estabelecidos* que costumeiramente são apresentados a esse respeito. É disso que vai falar logo a seguir, dentre eles, a questão 1) do *ser-aí imediato do espírito*, que é a consciência mesma (§36), 2) a questão da *desigualdade na consciência entre o Eu e a substância*, que é o seu objeto (§37), 3) a questão da *oposição entre o ser e o saber* (§37).

Momento 4 – O momento do saber e o momento da objetividade do ser-aí imediato do espírito (§ 36)⁴⁹

“[19] O ser-aí imediato do espírito – a **consciência** – tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber. [20] Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, essa oposição recai neles, e então surge m todos como *figuras da consciência*. [21] A ciência desse itinerário é a *ciência da experiência* que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são *objetos da consciência*. [22] A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência e só a substância espiritual, e em verdade, como **objeto** de seu próprio Si. [23] O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse movimento de formar-se um **Outro** – isto é,

⁴⁸ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §35, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: “A alusão a essa diferença leva à discussão de alguns pensamentos estabelecidos que costumam apresentar-se a esse respeito.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “A indicação dessa diferença conduz à discussão de algumas ideias arraigadas que costumam apresentar-se a propósito desse tema.”.

⁴⁹ [1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §36, p. 46. [2] Cf. HEGEL, G. W. F. (1986). **Phänomenologie des Geistes**. Berlin/DE: Projekt Gutenberg-De, 1986, §36: “**36 – Das unmittelbare Dasein** des Geistes, das *Bewußtsein*, hat die zwei Momente des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseins auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewußtsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts. Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein anderes*, d.h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiemit itzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewußtseins ist.”.

objeto de seu Si – e de suprassumir esse ser-outro. [24] Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – **se aliena e depois retorna a si dessa alienação**; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade.^{50 51}

[Ato 19 – Os dois momentos opostos da consciência: saber e objetividade].⁵² Hegel inicia o §36 dizendo que *o ser-aí imediato do espírito* (a consciência), ou seja, o seu existir imediato, tem dois momentos em contraponto, a saber: 1) *o momento do saber* e 2) *o momento da objetividade*. O momento da objetividade é *o negativo em relação ao momento do saber*.⁵³

⁵⁰ [1] HEGEL, **Fenomenologia del Espíritu.**, 1985, §36: “[36 – Das unmittelbare Dasein] El ser allí inmediato del espíritu, la conciencia, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta oposición y aparecen⁵⁰ todos como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es la ciencia de la experiencia que hace la conciencia; la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia. La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto objeto de su sí mismo. En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir él mismo un otro, es decir, objeto de su sí mismo y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.”

⁵¹ [1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980, p. 21. A versão completa do §36 por Pe. Vaz: “(III) [19] O existir imediato do Espírito, ou seja, a consciência, possui os dois momentos, o momento do saber e o momento da objetividade que é negativo com respeito ao momento do saber. [20] Quando o Espírito se desenvolve nesse elemento e expõe os seus momentos, essa oposição incide em cada um deles, e todos surgem como movimentos da consciência. [21] A ciência de um tal caminho é a ciência da experiência que a consciência faz. A substância é tratada segundo o modo como ela e seu movimento são objetos da consciência. [22] A consciência não sabe e não concebe nada que não tenha lugar na sua experiência. Com efeito, o que está nessa experiência é somente a substância espiritual tomada, na verdade, como objeto do seu Si. [23] O espírito, no entanto, torna-se objeto, pois ele é esse movimento de tornar-se um outro, isto é, objeto de seu Si, e de suprimir esse ser-outro. [24] Esse movimento justamente é denominado experiência. Nele, o imediato, o não-experimentado, isto é, o abstrato, seja do ser sensível ou do simples que é apenas pensado, se aliena e, em seguida, retorna a si dessa alienação. Somente então ele se apresenta na sua efetividade e verdade, e é também propriedade da consciência.”

⁵² [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §36, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: “O ser-aí imediato do espírito – a **consciência** – tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “O existir imediato do Espírito, ou seja, a consciência, possui os dois momentos, o momento do saber e o momento da objetividade que é negativo com respeito ao momento do saber.”

⁵³ [1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. III – **Filosofia do Espírito**. São Paulo/SP: Loyola, 1995, Espírito Subjetivo, **A Fenomenologia do Espírito**, §413 (p. 182), diz Hegel: “A consciência constitui o grau da reflexão ou da *relação* do espírito: do espírito como *fenômeno*: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como relação

[Ato 20 – As figuras da consciência].⁵⁴ Hegel explica que quando o espírito se desenvolve *nesse elemento* (do ser-aí imediato) – e expõe os seus momentos – a *oposição* incide em cada um desses momentos, e todos eles surgem como *movimentos* (ou *figuras*) da consciência.

[Ato 21 – A consciência faz a ciência da experiência].⁵⁵ Para Hegel a ciência deste caminho de movimentos opostos é a *ciência da experiência* que a consciência executa; e a *substância* é tratada segundo o modo ela (a *substância*) e seu *movimento* são postos como *objetos da consciência*. Mais adiante Hegel vai dizer (no §38) que o *sistema da experiência do espírito* capta somente sua *aparição* e é assim que *parece puramente negativo* o processo que conduz à *ciência do verdadeiro* (que está na forma do *verdadeiro*) através do *sistema da experiência*.⁵⁶

[Ato 22 – O que está posto na experiência da consciência é só substância espiritual (objeto de seu Si)].⁵⁷ Para Hegel, a consciência não sabe e nem concebe nada que não tenha lugar em sua própria experiência. A razão disso é que tudo quanto está posto nessa experiência da consciência é somente a *substância espiritual*, ou seja, o que é tomado como *objeto de seu Si*.

subjetiva, como *certeza de si mesmo*. A identidade imediata da alma natural é elevada a essa identidade ideal pura consigo; o conteúdo daquela é, para essa reflexão essente para si, *objeto*. A pura liberdade abstrata, por si, deixa sair sua determinidade, a vida natural da alma, para fora de si, como *objeto* tão livre quanto *autônomo*; e é desse objeto, como *exterior a ele*, que o Eu sabe, antes de mais nada; e assim é consciência. O Eu, enquanto é essa negatividade absoluta, é em si a identidade no ser-outro; o Eu é, ele mesmo, e pervade o objeto como objeto suprasumido em si; é um dos lados da relação, e é a relação *toda*; a *luz* que manifesta a i mesma e ainda manifesta outra coisa.”

⁵⁴ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §36, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: “Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, essa oposição recai neles, e então surgem todos como *figuras da consciência*.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “Quando o Espírito se desenvolve nesse elemento e expõe os seus momentos, essa oposição incide em cada um deles, e todos surgem como movimentos da consciência.”.

⁵⁵ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §36, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: “A ciência desse itinerário é a *ciência da experiência* que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são *objetos da consciência*.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “A ciência de um tal caminho é a ciência da experiência que a consciência faz. A substância é tratada segundo o modo como ela e seu movimento são objetos da consciência.”.

⁵⁶ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §38, p. 47.

⁵⁷ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §36, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: “A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência e só a substância espiritual, e em verdade, como *objeto* de seu próprio Si.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “A consciência não sabe e não concebe nada que não tenha lugar na sua experiência. Com efeito, o que está nessa experiência é somente a substância espiritual tomada, na verdade, como objeto do seu Si.”.

[Ato 23 – O espírito se torna objeto de si mesmo].⁵⁸ O espírito – sustenta Hegel – se torna *objeto de si mesmo*. Isso acontece porque o espírito é um movimento duplo: 1) o movimento de *tornar-se um ser-Outro* (objeto de si mesmo) e 2) o movimento de *suprassumir esse ser-Outro*. Esta capacidade do espírito de duplicar-se – dizemos nós – implica em *representar a si mesmo* para si próprio e de *pensar-se a si mesmo* por si mesmo como se fosse um outro, mas que é o *mesmo*, o próprio Si, só que *suprassumido* por si mesmo (negando-se, conservando-se e elevando-se).

Cabe aqui mencionar a teoria do desenvolvimento do espírito de Hegel, posta no Antropologia, na parte do Espírito Subjetivo (§385). Organizamos um quadro ideográfico sobre as especificações de Hegel.

A Teoria Antropológica do Desenvolvimento do Espírito em Hegel				
O desenvolvimento do espírito é este:				
	Momentos 1	Especificação	Momentos 2	Local
1°	Espírito Subjetivo	O espírito é na forma da <i>relação a si mesmo</i> : no interior dele lhe advém a totalidade <i>ideal</i> da ideia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] <i>espírito subjetivo</i>	A) Antropologia (A Alma) B) A Fenomenologia do Espírito (A Consciência) C) Psicologia (O Espírito)	§§387-482
2°	Espírito Objetivo	[O Espírito é] na forma da <i>realidade</i> como [na forma de um <i>mundo</i> a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] <i>espírito objetivo</i>	A) O Direito B) A Moralidade C) A Eticidade	§§383-552
3°	Espírito Absoluto	[O espírito é] na unidade – <i>essente em si e para si</i> e produzindo-se eternamente – da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [É] o <i>espírito Absoluto</i>	A) A Arte B) A Religião Revelada C) A Filosofia	§§553-577

Quadro de Protásio Vargas

[Ato 24 – A circularidade alienação-desalienação na consciência].⁵⁹ Hegel, no término do §36, afirma que a *experiência do espírito* é justamente o nome dado a esse

⁵⁸ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §36, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: “O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse movimento de formar-se um **Outro** – isto é, **objeto de seu Si** – e de suprassumir esse ser-outro.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “O espírito, no entanto, torna-se objeto, pois ele é esse movimento de tornar-se um outro, isto é, objeto de seu Si, e de suprimir esse ser-outro.”.

⁵⁹ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §36, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: “Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – **se aliena**

movimento no qual o *imediato* (que é o não experimentado, o abstrato), tanto do *ser sensível* quanto do *ser Simples* apenas pensado, *aliena-se* e, logo a seguir, *sai dessa alienação* e retorna a si mesmo. Somente depois deste retorno pós-alienação (que é também propriedade da consciência) é que o espírito é exposto em sua *efetividade e verdade*.

Dito de outro modo, o espírito *sai-de-si próprio* e adentra na *exterioridade* (afastando-se de si mesmo, mergulhando no imediato, no abstrato, tanto do sensível quanto do simples pensado), para depois *voltar-a-si próprio* e adentra na *interioridade* (retornando a si mesmo, emergindo no *mediado*, no concreto); há aqui um *movimento circular* no *ir-e-vir* do espírito que consiste num *alienar-se-e-desalienar-se* que possibilita a sua própria efetividade e verdade enquanto espírito. Esta é a experiência do espírito.

Momento 5 – A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância (§ 37)⁶⁰

“[25] A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância – que é o seu objeto – é a diferença entre eles, o **negativo** em geral. [26] Pode

e depois retorna a si dessa alienação; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “Esse movimento justamente é denominado experiência. Nele, o imediato, o não-experimentado, isto é, o abstrato, seja do ser sensível ou do simples que é apenas pensado, se aliena e, em seguida, retorna a si dessa alienação. Somente então ele se apresenta na sua efetividade e verdade, e é também propriedade da consciência.”.

⁶⁰ [1] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 46/47. [2] Cf. HEGEL, G. W. F. (1986). **Phänomenologie des Geistes**. Berlin/DE: Projekt Gutenberg-De, 1986, §37: “**37 – Die Ungleichheit, die** im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das *Negative* überhaupt. Es kann als der *Mangel* beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das *Leere* als das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das *Negative*, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten. – Wenn nun dies Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebensosehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst. Was außer ihr vorzugehen, eine Tätigkeit gegen sie zu sein scheint, ist ihr eigenes Tun, und sie zeigt sich wesentlich Subjekt zu sein. Indem sie dies vollkommen gezeigt, hat der Geist sein Dasein seinem Wesen gleich gemacht; er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstrakte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Sein ist absolut vermittelt; – es ist substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigentum des Ich, selbstisch oder der Begriff ist. Hiemit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der *Form der Einfachheit* aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisiert, ist die *Logik* oderspekulative *Philosophie*.”.

considerar-se como **talha** de dois, mas é sua *alma*, ou seja, é o que os move. [27] Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o **vazio** como motor. [28] De fato, o que conceberam foi o motor como o **negativo**, mas ainda não o negativo do Si. [29] Ora se esse negativo aparece primeiro como desigualdade da substância consigo mesma. [30] O que parece ocorrer fora dela – ser uma atividade dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito. [31] Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. [32] O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito. [33] Neste ponto se encerra a *Fenomenologia do Espírito*. [34] O que o espírito nela se prepara é o elemento do saber. [35] Agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na **forma da simplicidade**, que sabe seu objeto como a si mesma. [36] Esses momentos já não incidem na oposição entre o ser e o saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber – são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade e só diversidade de conteúdo. [37] O seu movimento, que nesse elemento se organiza em um todo, é a **Lógica ou Filosofia Especulativa**." ⁶¹ ⁶²

⁶¹ [3] HEGEL, *Fenomenologia del Espíritu*., 1985, §37: "[37 – Die Ungleichheit, die] La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerarse como el defecto de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos; he ahí por qué algunos antiguos concebían el vacío, como el motor, ciertamente, como lo negativo, pero sin captar todavía lo negativo como el sí mismo. Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí se iguale a su esencia; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado -es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber. En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu en la forma de la simplicidad, que sabe su objeto como sí mismo. Dichos momentos ya no se desdobl原因 en la contraposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la Lógica o Filosofía especulativa."

⁶² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, §37, p. 46/47. [2] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia*. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980, p. 21/22. A versão do §37 de Pe. Vaz é a seguinte: "[25] A desigualdade que se encontra na consciência entre o Eu e a substância, que é seu objeto, é sua diferença, o negativo em geral. [26] Pode ser considerado

[Ato 25 – A desigualdade que se estabelece na consciência].⁶³ Hegel inicia o §37 (o último revisado em vida, conforme nos informa Pe. Vaz) dizendo que há uma desigualdade que se estabelece na consciência entre *o Eu e a substância*. Esta *desigualdade Eu-substância* é o *objeto da consciência* e também o *negativo em geral*.

[Ato 26 – A alma move o Eu e a substância].⁶⁴ Hegel diz que a desigualdade entre o Eu e a substância pode ser considerada uma deficiência tanto do Eu quanto da substância. No entanto, essa desigualdade é a *alma*⁶⁵, o que *move* tanto o Eu quanto a substância.

com a deficiência de ambos, mas é igualmente a sua alma ou o que os move. [27] Por esta razão alguns antigos filósofos conceberam o vazio como o que move (25), [28] pois conceberam verdadeiramente o que move como o negativo, mas não apreenderam ainda o negativo como Si. [29] Se esse negativo aparece primeiramente como desigualdade do Eu em face do objeto, na mesma medida é a desigualdade da substância em face de si mesma. [30] O que parece acontecer fora dela e parece ser uma atividade voltada contra ela é seu próprio operar, e ela mostra ser essencialmente sujeito. [31] Quando a substância tiver mostrado perfeitamente essa sua natureza, o Espírito terá tornado seu existir igual à sua essência. Do mesmo modo como é, é objeto para si, e o elemento abstrato da imediateidade e da separação do saber e da verdade foi superado. [32] O ser está absolutamente mediatizado; é conteúdo substancial e, do mesmo modo, é imediatamente propriedade do Eu, tem a forma do Si (26) ou é conceito. [33] Aqui termina a fenomenologia do Espírito. [34] Nela o Espírito prepara para si o elemento do saber. [35] No elemento do saber os momentos do Espírito se expandem agora na forma da simplicidade, que sabe seu objeto como a si mesma. [36] Esses momentos não incidem mais separadamente na oposição do ser e do saber, mas, ao contrário, permanecem na simplicidade do saber, são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade é somente a diversidade do conteúdo. [37] O movimento dos momentos que se organiza como um todo no elemento do saber é a Lógica (27) ou a filosofia especulativa." [5] A **nota 25** de Pe. Vaz diz o seguinte: "Hegel refere-se aqui ao atomismo antigo de Demócrito e dos epicuristas". [3] A **nota 26** explica assim: "*Selbstich*: tem a forma do Si. *Das Selbst*, literalmente, o mesmo, mas com a característica da auto-reflexão que é própria do sujeito. Portanto, o sujeito que se automediatiza pela reflexão. A tradução de *das Selbst* por o Si segue o exemplo do francês *le Soi*, do italiano *il Sé*, do inglês *the Self*. [6] A **nota 27** diz o seguinte: "No plano primitivo de Hegel, a *Ciência da Lógica* deveria formar a segunda parte do *Sistema da Ciência*, à qual se seguiria a terceira parte constituída pela *Realphilosophie* (*Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*). Mas, já no *Prefácio* à 1ª edição da *Lógica* (1812) Hegel questiona a relação da *Fenomenologia* com o *Sistema* (*Wiss. der Logik*, ed. Lasson, I, 7-8)..".

⁶³ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: "A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância – que é o seu objeto – é a diferença entre eles, o **negativo** em geral.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "A desigualdade que se encontra na consciência entre o Eu e a substância, que é seu objeto, é sua diferença, o negativo em geral."

⁶⁴ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 46. Na leitura de Pe. Menezes: "Pode considerar-se como **talha** de dois, mas é sua *alma*, ou seja, é o que os move.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Pode ser considerado com a deficiência de ambos, mas é igualmente a sua alma ou o que os move."

⁶⁵ [1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. III – **Filosofia do Espírito**. São Paulo/SP: Loyola, 1995, O Espírito Subjetivo, A – Antropologia (§§387-412), cujo objeto é a Alma (§§387-390). [2] Hegel apresenta a Alma em três momentos: **a – A alma natural** (§§387-402), distinta em 1º Qualidades naturais (§§392-395), 2º Mudanças naturais (§§396-398) e 3º sensação (§399); **b – A Alma que-sente** (§§403-410), distinta em 1º A alma que-

Cabe aqui mencionar a teoria da alma de Hegel, posta no Antropologia do Espírito Subjetivo (§390). Organizamos um quando ideográfico sobre as especificações de Hegel.

A Teoria Antropológica da Alma em Hegel				
A alma é:				
	Momentos	Discernimento	Segmentos	Local
1	Alma Natural	Em sua <i>determinidade natural</i> , imediata, a <i>alma natural</i>	1° Qualidades Naturais	§§387-412
			2° Mudanças Naturais	
			3° Sensação	
2	Alma que-sente	A alma entra, como <i>individual</i> , na relação com esse seu ser imediato, e é nas determinidade dele, abstratamente <i>para si mesma</i> – a <i>alma que-sente</i> .	1° A alma que-sente (em sua imediatez)	§§403-410
			2° Sentimento de si (A terapia da demência)	
			3° O hábito	
3	Alma Efetiva	Esse mesmo [ser], enquanto é sua corporeidade, está nela configurado; e a alma está nele contida como alma efetiva.	(sem segmentos)	§§411-412

Quadro de Protásio Vargas

[Ato 27 – Os antigos concebiam o vazio como motor].⁶⁶ Hegel diz que por ser a alma que move o Eu e a substância é que alguns dos antigos filósofos conceberam

sente, em sua imediatez (§§405-406), 2° Sentimento de si (§§407-408) e A terapia da demência (§408) e 3° O hábito (§§409-410); e **c – A alma efetiva** (§§411-412), que não apresenta distinções temáticas enumeradas. [3] Importante reportar aqui o §388 (p. 42): "O espírito *veio-a-ser* como a verdade da natureza. Além de que na ideia em geral esse resultado tem a significação da verdade, e antes, do primeiro em relação ao precedente, o *vir-a-ser* ou o passar tem no conceito a significação mais determinada do *juízo livre*. O espírito que-veio-a-ser tem, pois, o sentido de que a natureza se suprassume nela mesma como algo não verdadeiro; e que o espírito assim se pressupõe como essa universalidade, não mais *essente fora de si* em singularidade corporal, mas *simples* em sua concreção e totalidade; [universalidade] em que ele é *alma*, [mas] não é ainda espírito."

⁶⁶ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 46/47. Na leitura de Pe. Menezes: "Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o **vazio** como motor.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Por esta razão alguns antigos filósofos conceberam o vazio como o que move (25), pois conceberam verdadeiramente o que move como o negativo, mas não apreenderam ainda o negativo como Si.".

o vazio como motor (aquilo que move). Segundo Pe. Vaz, Hegel aqui se refere ao *atomismo* antigo de Demócrito e dos epicuristas.⁶⁷

[Ato 28 – O motor como o negativo].⁶⁸ Porém, sustenta Hegel, o vazio dos antigos, que tudo movia, era, para eles, negativo, porém, ainda não era concebido como o *negativo como Si* (o *negativo do Si* ou o *Si* como negativo).

[Ato 29 – O negativo como desigualdade da substância consigo mesma].⁶⁹ Esse negativo aparece – afirma Hegel – primeiro como desigualdade entre o Eu e o objeto, posto que se trata da desigualdade da substância em face de si mesma.

[Ato 30 – A substância se mostra essencialmente sujeito].⁷⁰ Segundo Hegel, o próprio operar (agir) da substância parece ocorrer fora dela, como se fosse uma atividade voltada contra ela. A substância se mostra como sendo essencialmente sujeito.

[Ato 31 – O espírito torna o seu ser-aí igual à sua essência].⁷¹ Hegel diz que quando a substância mostrar perfeitamente a sua natureza, então o espírito terá tornado o seu existir (seu ser-aí) igual à sua essência. Isso implica em que o espírito terá se tornado objeto para si mesmo, tal como ele realmente é. Terá superado (a) tanto *o elemento abstrato da imediatez* (Pe. Vaz; ou *imediatez*, segundo o Pe. Menezes) (b) quanto *o elemento da separação entre o saber e a verdade*.

⁶⁷ [1] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 46/47. [2] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980, p. 21, Nota 25 de Pe. Vaz, que diz o seguinte: "Hegel refere-se aqui ao atomismo antigo de Demócrito e dos epicuristas".

⁶⁸ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 47. Na leitura de Pe. Menezes: "De fato, o que conceberam foi o motor como o **negativo**, mas ainda não o negativo do Si.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Se esse negativo aparece primeiramente como desigualdade do Eu em face do objeto, na mesma medida é a desigualdade da substância em face de si mesma.".

⁶⁹ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 47. Na leitura de Pe. Menezes: "Ora se esse negativo aparece primeiro como desigualdade da substância consigo mesma.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "O que parece acontecer fora dela e parece ser uma atividade voltada contra ela é seu próprio operar, e ela mostra ser essencialmente sujeito.".

⁷⁰ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 47. Na leitura de Pe. Menezes: "O que parece ocorrer fora dela – ser uma atividade dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "".

⁷¹ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 47. Na leitura de Pe. Menezes: "Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade.". [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Quando a substância tiver mostrado perfeitamente essa sua natureza, o Espírito terá tornado seu existir igual à sua essência. Do mesmo modo como é, é objeto para si, e o elemento abstrato da imediatez e da separação do saber e da verdade foi superado.".

[Ato 32 – O ser está absolutamente mediatizado].⁷² Assim, prossegue Hegel, o ser está *absolutamente mediatizado*: (a) o ser é conteúdo substancial, (b) é imediatamente propriedade do Eu e (c) tem a forma do Si; em outras palavras, é conceito. Pe. Vaz nos informa que o *Si* ou o *mesmo* tem a característica da autorreflexão que é própria do sujeito, do sujeito que se *automediatiza* pela reflexão.⁷³

[Ato 33 – O encerramento da Fenomenologia do Espírito].⁷⁴ Hegel diz, a esta altura, que é neste ponto que encerra a Fenomenologia do Espírito. Entende-se que este término ocorre quando o ser está absolutamente mediatizado (como conteúdo substancial, propriedade do Eu e forma do Si), ou seja, quando *o ser se torna conceito*.

[Ato 34 – O espírito prepara para si o elemento do saber].⁷⁵ Na compreensão de Hegel, a Fenomenologia do Espírito termina quando ela própria, a Fenomenologia, *prepara para si o elemento do saber*.

[Ato 35 – A expansão dos momentos do espírito na forma da simplicidade].⁷⁶ Nesse elemento do saber – explicita Hegel – *se expandem os momentos do espírito*, mas agora se expandem na *forma da simplicidade* que sabe tanto do seu objeto quanto de si mesma.

⁷² [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 47. Na leitura de Pe. Menezes: "O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito." [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "O ser está absolutamente mediatizado; é conteúdo substancial e, do mesmo modo, é imediatamente propriedade do Eu, tem a forma do Si (26) ou é conceito."

⁷³ Cf. [1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980, p. 22, Nota 26. No início desta parte do texto foi apresentada a integralidade da nota de Pe. Vaz.

⁷⁴ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 47. Na leitura de Pe. Menezes: "Neste ponto se encerra a *Fenomenologia do Espírito*." [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Aqui termina a fenomenologia do Espírito."

⁷⁵ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 47. Na leitura de Pe. Menezes: "O que o espírito nela se prepara é o elemento do saber." [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "Nela o Espírito prepara para si o elemento do saber."

⁷⁶ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 47. Na leitura de Pe. Menezes: "Agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na **forma da simplicidade**, que sabe seu objeto como a si mesma." [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): "No elemento do saber os momentos do Espírito se expandem agora na forma da simplicidade, que sabe seu objeto como a si mesma."

[Ato 36 – Incidência na oposição entre o ser e o saber].⁷⁷ Prossegue Hegel dizendo que esses momentos da expansão na forma da simplicidade não incidem mais, separadamente, na oposição entre ser e saber, O que ocorre é o contrário, pois os momentos permanecem na *simplicidade do saber*, posto que são (a) *o verdadeiro na forma do verdadeiro* e (b) *a sua diversidade é apenas diversidade do conteúdo*.

[Ato 37 – O movimento do elemento do saber organizado como um todo é a Lógica].⁷⁸ Hegel, encerrando a abordagem do §37, afirma que o movimento dos momentos se organiza em um todo no elemento do saber, e esse todo organizado no elemento do saber é a Lógica, ou seja, a *filosofia especulativa*. Pe. Vaz nos mostra que no plano primitivo de Hegel, a *Ciência da Lógica* deveria integrar a segunda parte do *Sistema da Ciência*, e mais uma terceira, a Filosofia do Real (Natureza e Espírito); entretanto, no Prefácio de 1812, na primeira edição da Lógica, Hegel já punha em dúvida a relação da Fenomenologia do Espírito de 1807 com o Sistema.⁷⁹

É preciso salientar, por derradeiro, que Hegel termina o §37 do Prefácio de 1807, o último que ele revisou (1831) em vida da Fenomenologia do Espírito, anunciando *a passagem da Fenomenologia do Espírito para a Lógica ou Filosofia Especulativa*. Compreendemos que o que aparecerá a evolução do pensamento hegeliano tem uma ligação com futuros avanços que ele fará notadamente, na sua revolucionária visão de *dialética*, em relação a todos os tempos históricos anteriores da Filosofia. Na Pequena Lógica (de 1817-1830), Hegel fará uma abordagem nova que não aparecerá na Grande Lógica (de 1812-1816). Ele dirá que lógica tem, segundo a sua forma, três *lados* ou *momentos*. Primeiro, o lado *abstrato*, que é o

⁷⁷ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 47. Na leitura de Pe. Menezes: “Esses momentos já não incidem na oposição entre o ser e o saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber – são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade e só diversidade de conteúdo.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “Esses momentos não incidem mais separadamente na oposição do ser e do saber, mas, ao contrário, permanecem na simplicidade do saber, são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade é somente a diversidade do conteúdo.”.

⁷⁸ [1] Cfe. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**, Prefácio, §37, p. 47. Na leitura de Pe. Menezes: “O seu movimento, que nesse elemento se organiza em um todo, é a **Lógica** ou **Filosofia Especulativa**.”. [2] Na leitura de Pe. Vaz (*Idem*): “O movimento dos momentos que se organiza como um todo no elemento do saber é a Lógica (27) ou a filosofia especulativa.”.

⁷⁹ Cf. [1] Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980, p. 22, Nota 27, que está reproduzida acima, no início desta quinta parte do presente texto, para onde remetemos o leitor.

momento do entendimento; segundo, o lado *dialético*, que é o **momento do negativamente-racional**; terceiro, o lado do *especulativo*, que é o lado do **positivamente racional**.⁸⁰

Os Três Momentos da Lógica de Hegel, Segundo a sua Forma			
MOMENTOS LÓGICOS	Momentos	Significado	Forma Lógica
	ABSTRATO	Entendimento	Afirmção
	DIALÉTICO	Negativamente racional	Negação
	ESPECULATIVO	Positivamente racional	Suprassunção

Quadro de Protásio Vargas

Para ele, esses três lados **não constituem três partes da Lógica**, mas apenas *momentos de todo e qualquer lógico-real*. Explica que se trata dos momentos de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral; que estes momentos ou lados da lógica podem (1) ser postos conjuntamente, sob o primeiro momento – o do **entendimento** – e, por isso, ser *mantidos separados* uns dos outros; mas, (2) desse modo, não são considerados em sua verdade.⁸¹

Encerramos aqui o nosso desenvolvimento. É hora de concluir.

Conclusão

(1) Conforme apresentado na Introdução, nossa pesquisa foi realizada no intuito de responder à seguinte pergunta, que o problema a ser resolvido aqui, na conclusão: **O que é, como se estabelece, e para que fim foi feita a abordagem do movimento do conceito por Hegel no seu Prefácio de 1807?** Para tanto, seguimos um itinerário analítico fartamente sedimentado em temáticas ora amplas, ora restritas,

⁸⁰ Cf. [1] HEGEL, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. I – A Ciência da **Lógica**, Conceito Preliminar, *Conceito mais preciso e divisão da lógica*, §79 (p.159).

⁸¹ Cf. [1] HEGEL, **Enciclopédia (1830)**, I, §79, p.159. No §80, Hegel trata do *momento do abstrato da lógica* (entendimento); no § 81, do *momento dialético da lógica* (negativo racional); no §82, do *momento especulativo da lógica* (positivo racional).

internas e externas, conforme descrevemos a seguir.

(2) A grande temática *Movimento do Conceito* foi abordada em *cinco momentos* segmentados em *trinta e sete atos*. Assim, vimos no **Momento 1** – o movimento que transforma os puros pensamentos em conceitos (§ 33), distinguindo o *ato 1* – elevação à universalidade em geral como aspecto da formação cultural completa; *ato 2* – o gênero de estudos dos tempos antigos é a formação da consciência natural; *ato 3* – os antigos pesquisavam cada aspecto de seu ser-aí em sua particularidade; *ato 4* – o gênero de estudos dos tempos modernos; *ato 5* – o não-imediatizado e o não-mediatizado: a querela dos termos; o *ato 6* – o trabalho atualmente consiste em efetivar e espiritualizar o universal; o *ato 7* – elevar os pensamentos determinados e fixos à fluidez; o *ato 8* – o eu como substância e elemento de seu próprio ser-aí; o *ato 9* – o abandono do que há de fixo no concreto puro e nos elementos diferentes; e o *ato 10* – o movimento que transforma os puros pensamentos em conceitos.

Vimos no **Momento 2** – a constituição da natureza da cientificidade em geral (§ 34), segmentado em: *ato 11* – ciência é feita de conceito; *ato 12* – a cientificidade como totalidade orgânica de conteúdo; *ato 13* – o caminho para chegar ao conceito de saber; *ato 14* – a consciência imperfeita e o filosofar contingente; e o *ato 15* – o mundo total da consciência em sua necessidade.

Acompanhamos no **Momento 3** – o ser-aí do espírito não é outra coisa que o imediato ou começo (§ 35), os seguintes atos: *ato 16* – o ser-aí do espírito na fenomenologia como o começo da ciência; *ato 17* – o elemento do ser-aí imediato como diferencial da ciência; e o *ato 18* – o diferencial da fenomenologia do espírito.

Encaramos no **Momento 4** – o momento do saber e o momento da objetividade do ser-aí imediato do espírito (§ 36), enfocados em: *ato 19* – os dois momentos opostos da consciência: saber e objetividade; *ato 20* – as figuras da consciência; *ato 21* – a consciência faz a ciência da experiência; *ato 22* – o que está posto na experiência da consciência é só substância espiritual (objeto de seu si); *ato 23* – o espírito se torna objeto de si mesmo; *ato 24* – a circularidade alienação-desalienação na consciência.

Por fim, tratamos no **Momento 5** – a desigualdade que se estabelece na consciência entre o eu e a substância (§ 37), que foi segmentado em: *ato 25* – a

desigualdade que se estabelece na consciência; *ato 26* – a alma move o eu e a substância; *ato 27* – os antigos concebiam o vazio como motor; *ato 28* – o motor como o negativo; *ato 29* – o negativo como desigualdade da substância consigo mesma; *ato 30* – a substância se mostra essencialmente sujeito; *ato 31* – o espírito torna o seu ser-aí igual à sua essência; *ato 32* – o ser está absolutamente mediatizado; *ato 33* – o encerramento da fenomenologia do espírito; *ato 34* – o espírito prepara para si o elemento do saber; *ato 35* – a expansão dos momentos do espírito na forma da simplicidade; *ato 36* – incidência na oposição entre o ser e o saber; e o derradeiro *ato 37* – o movimento do elemento do saber organizado como um todo é a lógica.

(3) As respostas às três perguntas do nosso problema originário são as seguintes:

1º) o movimento do conceito para Hegel é o movimento do espírito pensante na unidade da trindade *consciência-em-si*, *consciência-de-si* e *razão* ou *consciência em-si-para-si* (que suprassume as duas anteriores).

2º) O *modo* como o movimento do conceito se estabelece, para Hegel, é a partir da cientificidade como totalidade orgânica de conteúdo pensado na consciência.

3º) Segundo Hegel, a *finalidade* do movimento do conceito é transformar a experiência da consciência em conceitos, para o saber organizado como um todo, ou seja, elevar a Ciência da Experiência da Consciência ou Fenomenologia do Espírito até à Ciência da Lógica ou Filosofia Especulativa.

Esperamos que o leitor tenha ficado satisfeito com a nossa abordagem e que ela tenha contribuído para fomentar a sua reflexão especulativa, segundo a ótica hegeliana.

Bibliografia

ARISTÓTELES. **Anima: Livros I, II e III**. São Paulo/SP: Editora 34, 2006. 360p. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis, do título original em grego *Peri Psychês*.

ARISTÓTELES. **Arte Retórica/Arte Poética**. 17 ed. São Paulo/SP: Ediouro, 2005. 290p. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho, com Estudo introdutório de Goffredo Telles Júnior, do francês *Art Rhétorique et Art Poétique*, s/d, s/l. Introdução e notas de Jean Voilquin e Jean Capelle.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Buenos Aires: Aguilar, 1962. 95p. Tradução do grego e prólogo de Francisco de P. Samaranch.

ARISTÓTELES. **Constituição de Atenas**. São Paulo/SP: Edipro, 2012. 127p. Textos adicionais, notas e tradução de Edson Bini, do grego.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 2 ed. Revista, incluindo a numeração referencial de Bekker. São Paulo/SP: Edipro, 2009. 283. Textos adicionais, notas e tradução de Edson Bini, do grego.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo/SP: Edipro, 2014. 390p. Textos adicionais, notas e tradução de Edson Bini, do grego.

ARISTÓTELES. **História dos Animais**. São Paulo/SP: WMF Martins Fontes, 2014. 302p. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Bauru/SP: EDIPRO, 2006. 363p. Tradução de Edson Bini, do original grego.

ARISTÓTELES. **Organon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas**. Bauru/SP: EDIPRO, 2005. 608p. Série Clássicos Edipro. Tradução, Textos Adicionais e Notas de Edson Bini, do grego.

ARISTÓTELES. **Organon: I – Categorias, II – Periérmeneias**. Lisboa: Guimarães Editores, 1985, 174p. Tradução do grego de *Pinharanda Gomes*, bem como Prefácio e Notas.

ARISTÓTELES. **Política** (Edição Bilingue [Grego/Português]). Lisboa/PT: Veja, 1998. 332p. Tradução e Notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Nota Prévia de Joao Bittencourt da Câmara. Prefácio e Revisão Literária de Raul. M. Rosado Fernandes. Introdução e Revisão Científica de Mendo Castro Henriques. Índices de Conceitos de Manoel Silvestre.

ARISTÓTELES. **Política**. Rio de Janeiro/RJ: Editora Tecnoprint, s/d. 265p. Tradução de Nestor Silveira Chaves, com introdução de Ivan Lins, da Academia Brasileira de Letras.

ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo/SP: Edipro, 2011. 272p. Textos adicionais, notas e Tradução de Edson Bini, do grego.

HEGEL, D. Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Recht: Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse**. Leipzig/DE: Verlag von Feliz Meiner, 1911. 493p. Disponível em <<https://archive.org/stream/grundlinienderp00gansgoog#page/n6/mode/2up>>. Acesso em 01/07/2017. [Texto para ler na tela e para baixar em diversos tipos de arquivos, inclusive em pdf. A partir da página 380 estão os Adendos].

MALINSKI, Tania Alexandra. **O Conceito de Desenvolvimento Segundo Hegel: a Progressão da Consciência**. São Paulo/SP: Universidade de São Carlos, 2012. 247p. Tese de Doutorado. Disponível em <<https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/4793/4610.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em 30/08/2019.

HEGEL, G. W. F. (1986) **Fenomenologia del Espíritu**. 1ª. Ed., 6ª. Reimp. Madrid/ES: F.C.E. ESPAÑA, 1986. 473p.

HEGEL, G. W. F. (1988) **Enciclopédia das Ciências Filosófica em Epítome. Volume I. Ciência da Lógica**. Lisboa/PT: Edições 70, 1988. 240p. Tradução de Arthur Morão do original alemão *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, publicado em 1969, pela Felix Meiger Verlag GmbH, Hamburgo.

HEGEL, G. W. F. ¿Quién piensa abstractamente? **Revista Ideas y Valores**, nº 133, Abril de 2007, Bogotá, Colômbia, pp 151-156. Introducción, traducción y nota de Gustavo Macedo, de la Universidad Nacional Autónoma de México, e María del Rosario Acosta, de la Universidad de los Andes. Disponível em <<http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v56n133/v56n133a09.pdf>>. Acesso em 02/04/2017. También disponible en el sitio de la Universidad Nacional de Colombia, en <<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1136>>.

HEGEL, G. W. F. **El Concepto de Religión**. México/DF: Fondo de Cultura Económica, 1981. 355p. Estudio introductorio y traducción de Arsenio Guinzo, do original alemão *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion. Halbband I: Begriff der Religion*.

HEGEL, G. W. F. **Historia de Jesús**. 2 ed. Madrid/ES: Taurus, 1981. 125p. Introducción y versión castellana de Santiago González Noriega, da publicação de 1907, por Herman Nohl, com o título *Hegels Theologische Jugendschriften*, em Tübingen.

HEGEL, G. W. F. **O Belo na Arte**. 2 ed. São Paulo/SP: Editora WMF Martins Fontes, 2009. 666p. Tradução de Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino, do original em alemão *Vorlesungen Über die Ästhetik*.

HEGEL, G. W. F. (1986). **Phänomenologie des Geistes**. Berlin/DE: Projekt Gutenberg-De, 1986. ~558p. Die Kapitel 2 bis 9. Verfügbar in <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/phanomenologie-des-geistes-1656/1>>. Zugang in 13/05/2016.

HEGEL, G. W. F. **Science de la Logique**. Deuxième tome: La Logique Subjective ou Doctrine du Concept. Paris/FR: Editions Aubier-Montaigne/CNRS, **1981**. 460p. Traduction présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. 13, Quai de Conti, Paris VI.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik, 1. Teil: Die objektive Logik/ Wissenschaft der Logik**. Berlin/AL: Projekt Gutenberg-De, **2012**. ~351p (aproximadamente). Disponível em < <http://gutenberg.spiegel.de/buch/wissenschaft-der-logik-1653/1>>. Acesso em 16/11/2015.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik, 2. Teil: Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff**. Berlin/AL: Projekt Gutenberg-De, **2012**. ~264p (aproximadamente). Disponível em < <http://gutenberg.spiegel.de/buch/wissenschaft-der-logik-1654/1>>. Acesso em 16/11/2015.

HEGEL, G.W.F. A Ciência da Lógica. Belo Horizonte/MG: UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, Doutorado em Direito, Seminário Hegeliano, 2017. **Inédito digitado. Versão de Revisão impressa: VR108, de 26/05/2017**. [Versão para a língua portuguesa do Brasil por **João Protásio Farias Domingues de Vargas**, a partir do texto alemão *Wissenschaft der Logik*, do *Projekt Gutenberg-De*, em cotejo com as versões espanhola, inglesa, francesa, italiana e brasileira].

HEGEL, G.W.F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio**. São Leopoldo/RS: Ed. Unisinos, **2010**. 324p. Tradução de PULO Menezes, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen, do original alemão *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. 1 ed. São Paulo/SP: Abril Cultural, 1980. 392p. Col. Os Pensadores. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Vitorino, Antônio Pinto de Carvalho, dos originais alemães *Die Phaenomenologie des Geistes; Vorlesungen ueber die Aesthetik; Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*. Com consultoria para *Vida e Obra*, de Paulo Eduardo Arantes.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica 1. Doutrina do Ser**. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. 461p. *Equipe de Tradução*: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini, do original *Wissenschaft der Logik: 1. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre vom Sein*, publicado pela Editora Suhrkamp. *Coordenador*: Agemir Bavaresco. *Colaboradores*: Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Efken. Coleção Pensamento Humano.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica 2. Doutrina da Essência.** Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2017. 271p. *Equipe de Tradução:* Christian G. Iber e Federico Orsini, do original *Wissenschaft der Logik: 2. Erster Teil: Die Objektive Logik. Zweiter Buch: Die Lehre vom Wissen.* publicado pela Editora Suhrkamp. *Coordenador:* Agemir Bavaresco. *Colaboradores:* Marolen L. Miranda e Michela Bordignon. Revisor: Francisco Jozivan Guedes de Lima. Coleção Pensamento Humano.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica 3. Doutrina do Conceito.** Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2018. 399p. *Equipe de Tradução:* Christian G. Iber e Federico Orsini, do original *Wissenschaft der Logik: 3. Zweiter Teil: Die Subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff.* publicado pela Editora Suhrkamp: Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke in Bänden mit Registerband: Band 6. *Coordenador:* Agemir Bavaresco. *Colaboradores:* Marolen L. Miranda e Michela Bordignon. Revisor: Francisco Jozivan Guedes de Lima. Coleção Pensamento Humano.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciencia de la Logica.** 5 ed. Madrid/ES-Argentina/AR: Ediciones Solar, 1984. 506 p. Tradução de Augusta Mandolfo e Rodolfo Mandolfo, do original alemão *Wissenschaft der Logik*, publicado pela Verlag, em Leipzig, em 1948.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling.** Lisboa/PT: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003. 147 p. (Estudos Gerais. Série Universitária.). Tradução de Carlos Morujão e revisão de Manoel do Carmo Ferreira.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Diferencia entre los sistemas de filosofia de Fichte y Schelling.** Madrid./ES: Tecnos, 1990. 232p. Estudio preliminar, traducción y notas de Maria del Carmen Paredes Martín.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Diferencia entre los sistemas de filosofia de Fichte y Schelling.** Madrid./ES: Editorial Gredos, 2010. 109p. Estudio introductorio por Volker Rühle. Traducción del alemán de Joaquín Chamorro Mielke. Disponível em <https://kupdf.com/download/5-hegel-diferencia-entre-los-sistemas-de-filosofia-de-fichte-y-schelling-57_591275dbdc0d607a6f959e8b_pdf>. Acesso em 06/06/2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Diferencia entre los sistemas de filosofia de Fichte y Schelling.** Disponível em <<https://filosevilla2012.files.wordpress.com/2013/02/06-hegel-diferencia-prologo.pdf>>. Acesso em 30/08/2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Diferencia entre los sistemas de filosofia de Ficht y Schelling.** Madrid/ES: Alianza Editorial, 1989. 211p. Versión española de Juan Antonio Rodríguez Tous do Título original: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'sehen Systems der Pilosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur*

leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Istes. Heft. Disponível em < <https://www.scribd.com/document/120919743/G-W-F-Hegel-Diferencia-entre-el-sistema-de-filosofia-de-Fichte-y-el-de-Schelling>>. Acesso em 30/08/2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. I – **A Ciência da Lógica**. São Paulo/SP: Loyola, 2012. 414p. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração do Pe. José Nogueira Machado, do original alemão *Enziklopädie der Philosophischen Wissenschaften (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit mündlichen Zusätzen*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. II – **Filosofia da Natureza**. São Paulo/SP: Loyola, 1997. 557p. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Pe. José Nogueira Machado, com a colaboração de Paulo Meneses, do original alemão *Enziklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil: Die Naturphilosophie mit den Mündlichen Zusätzen*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Vol. III – **Filosofia do Espírito**. São Paulo/SP: Loyola, 1995. 364p. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração do Pe. José Nogueira Machado, do original alemão *Enziklopädie der Philosophischen Wissenschaften (1830). Ditter Teil: Die Philophie des Geistes. Mit mündlichen Zusätzan*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 7 ed. revista. Petrópolis/RJ e Bragança Paulista: Vozes/USF, 2002. 551p. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado, do título em alemão *Phänomenologie dêr Geistes*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Prefácio à "Fenomenologia do Espírito" (1807)**. Disponível em < <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Georg%20Wilhelm%20Friedrich%20Hegel-1.pdf> >. Acesso em 30/08/2019. Sem tradutor identificado.

WOHLFART, João Alberto. Elementos Epistemológicos no Prefácio à Fenomenologia do Espírito de Hegel. (Preface to the Elements Epistemological Phenomenology of Spirit Hegel). **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 05; nº. 01, 2014, pp. 106-127. Disponível em < <http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/download/527/471/>>. Acesso em 30/08/2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios de Filosofia do Direito**. 4 ed. Lisboa, Guimarães Editores, 1990. 321p. Tradução de Orlando Vitorino.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Scienza della Logica. Tomo Primo**. Ottava edizione. Bari/IT: Editori Laterza, **2004**. 430p. Nei "Classici della Filosofia Moderna", Prima Edizione 1924-25, *traduzione di Arturo Moni*; seconda edizione 1968, Revisione della traduzione e Nota introduttiva di *Claudio Cesa*. Nella "Biblioteca Filosofica Laterza", Prima edizione 1974, Introduzione di *Leo Lugarini*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sobre o Ensino da Filosofia**. Lisboa/PT: Lusosofia, [1995]. 26p. Tradução de Arthur Morão. Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/hegel_sobre_ensino_da_filosofia.pdf>. Acesso em 21/04/2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **The Science of Logic**. Cambridge/UK: Cambridge University Press, **2010**. 790p. Translated by George di Giovanni. With a Introduction by George di Giovanni, and the Hegel's Prefaces, at Nürnberg, 22/03/1812, end at Berlin, 07/11/1831.

HEGEL, George Wilhel Friedrich. **Filosofia da História**. 2 ed. Brasília/DF: UnB, 2008. 373p. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden, do original em alemão *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

HEGEL, George Wilhel Friedrich. **Introdução à Filosofia da História**. Lisboa/PT: Edições 70, 2006. 250p. Tradução de Artur Morão, do alemão *Eintellung ind die Geschichte der Philosophie*.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio**. 1 ed, 2 reimp. Madrid/ES: Alianza Editorial, 2005. 632p. Edição, introducción y notas y traducción de Ramón Valls Plana, del original *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Disponível em <<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/enciclopedia-de-las-ciencias-filosoficas.pdf>>. Acesso em 01/05/2017.

HEGEL, Willelm George Friedrich. **Wer denkt abstrakt?** Disponível em <<http://www.comlink.de/cl-hh/m.blumentritt/agr91.htm>>. Acesso em 02/04/2017. *Ein Lehrstück gegen stereotype Denkformen ist der folgende Text, den Hegel 1807 verfaßte, man kann ihn getrost lesen als ob er gerade heute verfaßte wäre*. Disponibilizado por Martin Blumentritt, em 07/04/1998. (Manuskript: Hegelnachlaß Stiftung preußischer Kulturbesitz. Erstdruck: Werke Bd. XVII, 1835).

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo/SP: Edições Loyola, 2005. 381p. Tradução de Cristian Viktor Hamm e Valerio Rohden, do original em alemão, *IMANUEL KANT*, publicado em Munique, em 2004.

HÖFFE, Otfried. **Kant (Crítica da Razão Pura: os Fundamentos da Filosofia Moderna)**. São Paulo/SP: Edições Loyola, 2013. 355p. Tradução de Roberto Hofmeister Pich, do original alemão *Kants Kritik der Reinen Vernunft – Die Grundlegung der Modernen Philosophie*, publicado em München, em 2004.

KANT, Emmanuel. **Da Utilidade de Uma Nova Crítica da Razão Pura (Resposta a Eberhard)**. São Paulo/SP: Hemus, 1975. 177p. Tradução, introdução e notas por Márcio Publiese e Édson Bini, do original alemão *Über else entedeckung nach der alle neue Kritik der reinen vernunft durch eine altere enthegrlich gemacht werden soli*.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes: A Doutrina do Direito [1798/1798] e a Doutrina da Virtude [1797]**. São Paulo/SP: EDIPRO, 2003. 335p. Tradução de Edson Bini do original *Die Metaphysik der Sitten*, edição alemã de 1977, da Suhrkamp Verlag, que corresponde à edição de 1956 de Insel-Verag, Wiesbaden. Estas edições se reportam diretamente às edições de 1797 e 1798 (para a Doutrina do Direito) e, exclusivamente à edição original de 1797 (para a Doutrina da Virtude).

KANT, Immanuel. **A Paz Mundial e Outros Opúsculos**. Lisboa/PT: Edições 70, 2013 194p. Tradução de Arthur Morão, sem indicação dos textos originais.

KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Lisboa/PT: Editora 70, s/d. 210p. Tradução de Artur Morão, do original em alemão *Die Religion Innerhalth der Grezen der blossen Vernunft*.

KANT, Immanuel. **Antropología Práctica** (Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, datado de 1785). Madrid: Tecnos, 1990. 93p. Tradução de Roberto Rodríguez Aramayo. Colección *Clásicos Del Pensamiento*.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. Tradução de Valério Rhoden e António Marques, baseada na 2 edição do original de 1773, de *Critik der Urteilskraft*.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 294p. Tradução de Valério Rhoden, baseada na edição original de 1788 *Kritic der Praktischen Venfunft*.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 2 ed. Lisboa: Fundação Clouste Gulbenkian, 1989. Trad. De Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (que também faz a Introdução e notas), do original alemão *Kritik Der Reinen Vernunft*, levando em conta as duas edições, de 1781 e 1787.

KANT, Immanuel. **Doutrina da Virtude**. Lisboa: Edições 70, s/d.

KANT, Immanuel. **Doutrina do Direito**. São Paulo/SP: Ícone, 1993. 224p. Tradução de Edson Bini.

KANT, Immanuel. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. Lisboa: Eições 70, 2014. 132p. Introdução de Pedro Galvão. Tradução de Paulo Quintela, do alemão *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s/l, s/e, s/d.

KANT, Immanuel. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d. 130p. Tradução de Lourival de Queiroz Henkel.

KANT, Immanuel. **Lógica**. 3 ed. Rio de Janeiro/RJ: Tempo Brasileiro, [2011]. Tradução de Guido Antonio de Almeida, do original alemão *Immanuelns kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen*, Biblioteca Tempo Universitário, 93. Friedrich Nicolovius, Königsberg, 1800.

KANT, Immanuel. **Primeiros Princípios Metafísicos de Ciência da Natureza**. Lisboa/PT: Edições 70, 1990. 66p. Coleção Textos Filosóficos. Disponível em <http://www.filosofia.com.br/figuras/livros_inteiros/175.txt>. Acesso em 20/12/2018.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência**. São Paulo/SP: Estação Liberdade, 2014. 176p. Tradução de José Oscar de Almeida Marques, do original alemão *Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.

KANT, Immanuel. **Transición de los principios metafísicos de la ciência natural a la física**. Disponível em <<https://josefranciscoescribanomaenza.files.wordpress.com/2015/12/aquc3ad33.pdf>>. Acesso em 03/10/2018. Traducción de Felix Duque, Madrid, 749p. Obra póstuma.

SAFATLE, Vladimir. **Curso Hegel. Aula 4/30 (14/06/2011) – Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Disponível em <<https://projetophronesis.wordpress.com/2011/06/14/vladimir-safatle-%E2%80%93-aula-430-%E2%80%93-%E2%80%93fenomenologia-do-espirito%E2%80%93-de-hegel/>>. Acesso em 30/08/2019.

PLATÃO. **A República (ou Da Justiça)**. 2 ed., 1 reimp. Bauru/SP: Edipro, 2014.

PLATÃO. **As Leis ou Da Legislação e Epinomis**. 1 ed. Bauru/SP: Edipro, 1999.

PLATÃO. **Cartas e Epigramas**. Bauru/SP: Edipro, 2012.

PLATÃO. **Diálogos I: Teeteto (ou Do Conhecimento), Sofista (ou Do Ser), Protágoras (ou Sofistas)**. 1 ed., 2 reimp. Bauru/SP: Edipro, 2007.

PLATÃO. **Diálogos II: Górgias (ou Da Retórica); Eutidemo (ou Da Disputa); Hípias Maior (ou Do Belo); Hípias Menor (ou Do Falso)**. 2 ed. Bauru/SP: Edipro, 2016.

PLATÃO. **Diálogos III (Socráticos): Fedro (ou Do Belo); Eutífron (ou Da Religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou Do Dever); Fédon (ou Da Alma)**. 2 ed. Bauru/SP: Edipro, 2015.

PLATÃO. **Diálogos IV: Parmênides (ou Das Formas); Político (ou Da Realeza); Filebo (ou Do Prazer); Lísias (ou Da Amizade)**. 1 ed. Bauru/SP: Edipro, 2009.

PLATÃO. **Diálogos V: O Banquete; Mênon (ou Da Virtude); Timeu; Crítias**. 1 ed. Bauru/SP: Edipro, 2010.

PLATÃO. **Diálogos VI: Crátilo (ou Da Correção dos Nomes); Cármides (ou Da Moderação); Laques (ou Da Coragem); Ion (ou Da Ilíada); Menexeno (ou Da Oração Fúnebre)**. 1 ed. Bauru/SP: Edipro, 2010.

PLATÃO. **Diálogos VII (Suspeitos e Apócrifos): Alcibíades, Clitofon, Segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes Rivals, Teages, Minos, Definições, Da Justiça, Da Virtude, Demódoco, Sísifo, Hálcion, Erixias, Axíoco**. 1 ed. Bauru/SP: Edipro, 2011.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça em Hegel**. São Paulo/SP: Loyola, 1996. 519p.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça em Kant: Seu Fundamento na Liberdade e na Igualdade**. 3 ed. Belo Horizonte/MG: DelRey, 2012. 276p.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo: Fundamentação e Aplicação do Direito como *Maximum* Ético**. Belo Horizonte/MG, Del Rey, 2007. 288p.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: A Igualdade**. Belo Horizonte/MG: DelRey, 2018. 288p. 85

27. Hegel, Han: o triunfo do sujeito de desempenho é o triunfo do Estado?¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-27>

João Vitor Flavio de Oliveira Nogueira²;

Matheus Amaral Pereira de Miranda³

„Die Freiheit wird eine Episode gewesen sein“ [a liberdade terá sido um episódio]
Byung-Chul Han

Resumo

O trabalho que apresentamos pretende celebrar dois importantes autores da tradição filosófica Continental, Hegel e Han, buscando desvendar o fio condutor que conecta suas filosofias no desenvolvimento de uma Teoria (filosófica por excelência) do Estado. O título carrega a pergunta que nos orienta: o triunfo do sujeito de desempenho é o triunfo do Estado? Para respondê-la, o texto percorre os fundamentos da leitura do Estado hegeliana de uma maneira política e historicizada, para o desenvolvimento da noção de sujeito de Estado. Dessa noção, caímos em Han, que nos esclarece, pelo seu sujeito de desempenho, o processo de introspecção individualista, o qual, do Estado, resvala para a autoexploração do sujeito de desempenho: senhor e escravo de si mesmo e todas as consequências político-institucionais daí advindas.

Palavras chave: Hegel; Han; Estado; sujeito de desempenho.

1 Introdução

Entre nós, vira e mexe, escuta-se os ecos de uma voz passada, que nos alerta: “a filosofia é também seu tempo apreendido em pensamento”⁴. É ele, Hegel,

¹ Texto apresentado ao XI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira (2021) e revisado para publicação. O que escrevemos aqui surgiu dos instigantes debates realizados ao longo da disciplina de Políticas Públicas e Direito Antidiscriminatório, ministrada pelo prof. Dr. Hugo Rezende Henriques na Faculdade de Direito “Prof. Jacy de Assis” (UFU). Dedicamos este trabalho ao bicentenário da *Filosofia do Direito* de Hegel e ao centenário do nascimento do filósofo mineiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ. Ambos no ano de 2021.

² Graduando em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia e membro do grupo de pesquisa *Polemos: Conhecimento e Política*.

E-mail: joao.flavio@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4865490518394468>.

³ Graduando em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia e membro do grupo de pesquisa *Polemos: Conhecimento e Política*. Bolsista pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) do CNPq sob orientação do prof. Dr. José de Magalhães Campos Ambrósio. E-mail: matheusapdm@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2756070265663063>.

⁴ Hegel, *Filosofia do Direito*, p. 45.

montanhoso e altivo, e sobre o qual, até hoje, nos apoiamos para contemplar a realidade, lá dos albos do crepúsculo! Porque é justamente aí, “Quando a filosofia pinta seu cinza sobre o cinza”, que nos “aparece o ideal frente ao real”⁵. Mas o voo da Coruja de Minerva, com o que tem de majestoso, tem de fugaz. Logo cegamo-nos com os mistérios da madrugada e devemos, por isso, cultivar a paciência do conceito para desvendá-los. “O fim da história é todo dia”, nos adverte sempre nosso orientador, José de Magalhães, e é como se esse fosse mais um chamado que se renova, quer seja para os cidadãos, para os juristas, etc. Para todos que cultivam no seu interior o infinito⁶, mas especialmente para os pensadores *macro*⁷, i.e, os filósofos.

Se Hegel assistiu e pôde apreender o Estado de Direito em conceito, do qual somos eternos herdeiros, então, o que fazer com o tempo presente? Temos inúmeros indícios de que aquele Estado, sobre o qual Hegel se debruçara, já não é mais o mesmo. Menos porque de lá pra cá mudanças acidentais tenham ocorrido, mais porque mudanças essenciais parecem se projetar no horizonte: crise da soberania, judicialização da política, neoliberalismo, etc. Dentre os inúmeros pensadores que vem a nos alertar para o que nos acomete, elegemos a potente filosofia de Byung-Chul Han - filósofo sul-coreano que leciona em Berlim -, sobretudo porque ele apreende um movimento do espírito que vem a fechar-se no sujeito, no sujeito de desempenho (*Leistungssubject*), senhor e escravo de si mesmo ou, como ele gosta, um legítimo empreendedor de si mesmo (*Unternehmer seiner selbst*). E isso ocorre enquanto a política - motor do Estado - esquivava-se das grandes ações. Os políticos (aqui os partidos e tudo aquilo que dá vida ao Estado) tornam-se “capangas complacentes do sistema. Eles reparam onde o sistema falha, i.e, na bela aparência

⁵ Hegel, *Filosofia do Direito*, p. 45.

⁶ Aqui, não há como se esquivar de Roberto Mangabeira Unger, para quem “existe sempre a possibilidade de romper todos os contextos práticos ou conceituais de atividade”. Unger. *Política: os textos centrais*, p. 40.

⁷Ver, a propósito, Mayos. Para una Macrofilosofía., p. 9-17, p. 15: “Ahora bien, la macrofilosofía aspira a ser una potente simplificación de la complejidad. Su objetivo es modelizar la aparentemente caótica realidad para mostrar su orden profundo. ¡Eso sí, evitando esconder la riqueza y pluralidad que ese orden permite! En tal aspecto la macrofilosofía es, quizás, mucho más «simplificadora» que la macrosociología, macrohistoria, macroeconomía ... ya que, de alguna manera, apuntaría a lo común y compartido por todas ellas. Pero la macrofilosofía no pretende ser una imposible suma de todos los saberes, sino más bien la intersección compartida y básica de sus estructuras profundas”.

da falta de alternativas”⁸. Como, portanto, podemos explicar esse presente que nos apresenta? Qual o fio condutor que nos leva do Estado ao sujeito de desempenho? É o triunfo desse sujeito de desempenho? E o triunfo do sujeito de desempenho é o triunfo do Estado?

Este artigo, portanto, apresentará uma interpretação da noção de Estado (ou, como se entende aqui, Estado de Direito⁹ [*Rechtsstaat*]) hegeliana, passando, então, ao sujeito estadista ou, simplesmente, ao sujeito de Estado. O movimento, então, se inverte, porque mostraremos como esse sujeito de estado tornou-se sujeito de desempenho.

2 O triunfo do Estado

A trama do Estado pode começar numa breve passagem à consciência, que vagando nesse mundo, teve seus momentos de elucubração, nos quais ela negava a fixidez do que via e refletia-se a si mesma como consciência-de-si, primeiro como lei, depois como *vida*. “A *vida* é mais”, nos ensina outro grande professor, Raoni Macedo Bielschowsky¹⁰. Isso porque a *vida* não pode ser uma só *vida*, mas é sempre um entrechoque de vidas.

Hegel, então, anuncia no §431 da sua *Enciclopédia*:

É uma *luta*: pois eu não posso me saber no Outro como a mim mesmo, enquanto o Outro é para mim um outro ser-aí imediato; por isso sou dirigido para a

⁸Tradução livre de: „Sie sind nur noch gefällige Handlanger des Systems. Sie reparieren da, wo das System ausfällt, und zwar im schönen Schein der Alternativlosigkeit“. Retirado de uma entrevista concedida por Han ao *DieZeit*. Han. “Tut mir leid, aber das sind die Tatsachen”, n.p.

⁹ Optamos pela expressão Estado de Direito por algumas razões. Muito embora, no tempo de Hegel não se falasse, ainda, em Estado de Direito (*Rechtsstaat*) - termo surgido pouco depois, nos anos 30 do século XIX, pelo livro de Robert von Mohl: *Die Polizeiwissenschaften nach den Grundsätzen des Rechtsstaates* (Zolo. Teoria e crítica do Estado de Direito, p. 11) -, queremos acreditar, conforme argumentaremos, que Hegel tratava justamente desse Estado. No fundo, é assim que a doutrina do Direito trata, retrospectivamente, o Estado oriundo da Revolução Francesa, da qual Hegel é filho. Ainda, podemos sustentar a utilidade da expressão para designar o Estado (o revolucionário) do tempo de Hegel em comparação com os demais Estados (Grego e Romano), que constituem o tecido da história desenvolvida pelo filósofo.

¹⁰ Esse grande jusculturalista nos ensina: “Não há dúvida de que esse próprio plexo axiológico-cultural [do Estado de Direito] não é estático. Ele, pela própria essência da cultura ocidental, é dialético, aberto e em incessante expansão”. Bielschowsky. Notas sobre a jusfundamentalidade: ou apontamentos sobre o problema de todo direito ser considerado fundamental, p. 81-100.

suprassunção dessa sua imediatez. Igualmente, eu não posso ser reconhecido como algo imediato, mas só enquanto suprassumo em mim mesmo a imediatez e assim dou um ser-aí à minha liberdade¹¹.

A consciência-de-si que antes era só desejo, com a resistência que lhe foi imposta, sabe agora, retrospectivamente, que era *livre*, mas, para nós, sabemos que aquela liberdade, liberdade do desejo, não será a mesma liberdade, porque a marca da negação não se deixará lavar com água, mesmo quando dessa luta saia um senhor e um escravo. Afinal, mesmo que dessa relação *desigual* o senhor seja o único que tenha sua liberdade reconhecida, trata-se de uma liberdade que, pouco a pouco, revela-se dependência, “pois o meio [da satisfação] do senhorio, o escravo, deve igualmente conservar-se em sua vida”¹². Ao final desse *iter*, as consciências-de-si elevaram-se à Razão, ou seja, as consciências-de-si

elevaram-se assim, pela suprassunção de sua *singularidade particular desigual*, à consciência de sua *universalidade real*, de sua *liberdade* que compete a *todos* e, por isso, à intuição de sua *identidade determinada de um com o outro*¹³.

Hegel, aqui, está longe de defender que chegamos ao patamar de uma absoluta igualdade, ao contrário, quando o filósofo afirma que chegamos “a forma da consciência da *substância* de toda espiritualidade essencial da família, da pátria, do Estado [...]”¹⁴ ou a “um começar dos *Estados*”¹⁵, ele, que pensa dialeticamente, estava lúcido que a vontade do senhor e a obediência do escravo se conservam em todos nós, com a diferença - muito bem apresentada na dialética do espírito teórico/prático - de que nossa vontade senhorial deve conservar a disciplina do escravo num plano *intersubjetivo*, no nós, no *cogitamos*, na *Razão*: o fundamento do

¹¹ Hegel. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio (1830). Vol. III – A Filosofia do Espírito. §431, p. 201.

¹² Hegel. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio (1830). Vol. III – A Filosofia do Espírito. §434, p. 205.

¹³ Hegel. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio (1830). Vol. III – A Filosofia do Espírito. §436, p. 207, adendo.

¹⁴ Hegel. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio (1830). Vol. III – A Filosofia do Espírito. §436, p. 207, anotação.

¹⁵ Hegel. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio (1830). Vol. III – A Filosofia do Espírito. §433, p. 204.

mundo se destaca da particularidade da vontade elevando-se ao pensamento como a "racionalidade do *ethos*"¹⁶, do *costume*, que medeia todos. Aí está o início do *Geist* e o início da História dos homens, a saber, na disciplina do homem pela *Razão*, a qual toda vontade particular - renovada "no elemento antropológico das necessidades [*Bedürfnisse*] particulares, nas coisas naturais que são para a consciência, e na relação de vontades particulares"¹⁷ - se reporta - e, portanto, se esforça em se universalizar - para se justificar e se legitimar.

Chegamos, como quer Lima Vaz, às manifestações do senhor e escravo no sistema, ou, na *Filosofia do Direito*, onde senhor e escravo - como a vontade e a lei - se articularam, eles mesmos, em momentos históricos, até seu momento de chegada no Estado: primeiro no direito abstrato, que, num segundo momento, busca seu conteúdo universal nos rincões da moralidade, mas que só se efetivará quando se lançar e se expandir na vida ética: o terceiro momento, cuja cumeada, segundo Lima Vaz, "tem sua forma mais alta na existência política como esfera do consenso plenamente racional que é objeto da teoria do Estado"¹⁸.

A história da Cultura, aqui como a história do Espírito, rumo ao Estado Revolucionário Francês, cuja pretensão universal se espalhou por todo Ocidente, deve ser muito bem compreendida como o fio condutor, que, na "rememoração *histórica* e na necessidade *dialética*"¹⁹, nos trouxe ao - *até então* - modelo mais efetivo da dialética do reconhecimento, construído a duras batalhas as quais, antes de tudo, ocuparam o cenário intelectual do Ocidente. O intelectual nunca teve maior relevância no papel político do mundo como sobre toda essa epopéia que se deságua no Estado de Direito, isso porque o avançar dessa trama dialética, que nunca somente se nega, mas se eleva e se conserva, precisou lidar com toda a história que lhe antecedeu e com os novos pensamentos que contra ela se irromperam²⁰, albergando tanto mais possível os outros pensamentos no seu. Aqueles que

¹⁶ Lima Vaz. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental, p. 19.

¹⁷ Hegel. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* - em compêndio (1830). Vol. III - A Filosofia do Espírito. §483, p. 279.

¹⁸ Lima Vaz. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental, p. 26.

¹⁹ Lima Vaz. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental, p. 13.

²⁰Para se ter noção da dimensão do conflito, sua disposição temporal está cravada na tese de nosso orientador: "O Direito, enfim, transita dialeticamente entre seu passado e seu futuro, somente reconciliados, como vimos, no tempo presente" Ambrósio. *Os Tempos do Direito: ensaio para uma (Macro)Filosofia da História*, p. 183.

atingiram essa consciência, como muito cedo o fez Maquiavel, rompendo com a fixidez moralista e projetando-se politicamente ao mundo, foram os grandes inauguradores do Estado Moderno, mas que, ainda, precisavam articular sua *existência*²¹ efetiva no mundo.

Com efeito, a grandeza do pensamento político de Maquiavel, que, ao supracumir tanto o constitucionalismo escolástico italiano como o moralismo humanista do *vir virtus*²², atingiu um pensamento efetivamente político, ecoou por toda formação do Estado Moderno, como nos aponta o clássico de Quentin Skinner n'*As Fundações do Pensamento Político Moderno*. O Estado nascerá justamente aí, quando a política ascende ao patamar do *ethos*, rebaixando toda dominação moralista, esteja ela no *vir virtus* humanista ou na *voluntas* pura de Deus dos luteranos e calvinistas. O terreno que sustenta o Estado é o caminhar nos rumos da abertura dialética da *ragione di Stato*; o nos rumos da tradição construída na supressão de Deus-Pai e Deus-Filho no Espírito Santo da Contra Reforma²³; e, por fim, é nos rumos do Constitucionalismo Liberal Francês, que, a despeito do temor que o nome pode provocar em alguns, foi profundamente compreendido, *retrospectivamente*, pelo filósofo da Escola Francesa do Político, Claude Lefort, quando diz, tocando também no tema da sociedade civil, que

²¹Não podemos nos esquecer de Hegel: "O Estado é o que *existe*, é a vida real e ética, pois ela é a unidade do querer universal, essencial e do querer subjetivo – isso é a moralidade objetiva [grifo nosso]". Hegel. *Filosofia da História*, p. 45.

²²Maquiavel foi herdeiro das duas tradições que, acima de tudo, buscavam justificar a soberania e republicanismo das Cidades-República italianas do fim da Alta Idade Média até os *Cinquecentos*. Enquanto os escolásticos como Marsílio de Pádua e Bartolo de Saxoferrato colocavam a verdade nas estruturas institucionais do *Parlamentum*, os humanistas centravam toda realidade no indivíduo, i.e, no *Uomo Universale* para, por meio de um rol de virtudes, tornar-se um homem de glórias. Maquiavel dissolve tudo isso na sua Razão de Estado e por isso alberga toda a realidade, para sustentar que a virtude (sujeito) se constrói, antes, na sua relação com a realidade (objeto: história, militarização, desenho institucional). Isso se reflete tanto no Maquiavel d' *O Príncipe* quanto no Maquiavel Republicano dos *Discorsi*. Aqui, sugerimos Maquiavel. *O Príncipe* e Skinner. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*.

²³ Skinner relaciona a Contra Reforma com a Razão de Estado, de modo que nos permite compreender que ambas as mundivisões são politizadas e, como polos, passam uma pela a outra: "A importância dessa percepção [do pensamento político de Maquiavel] está em que os impeliu a apresentar um segundo argumento, o qual foi claramente concebido para refutar com as própria armas maquiavélicas a interpretação astuciosa da moralidade política. [...] a linha de ação mais prudente a ser seguida, para conservar um estado será sempre manter Deus 'satisfeito e benévolo' mediante a 'obediência de Sua lei sagrada' e a 'obediência a Seus mandamentos'". Skinner. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, p. 449.

Se, por fim, evocando o Estado Liberal, sonhamos com a época na qual se encontra efetivamente instituído o direito de cada um à participação nos assuntos públicos pelo intermédio do sufrágio universal; na qual, por outro lado, a liberdade de opinião combina-se com a liberdade de associação para os trabalhadores e com o direito de greve, fenômenos que nos parece terem se tornado indissociáveis do sistema democrático – admitamos então que tal modelo só se impôs pela conjunção da *força do grande número* com o *princípio de direito*. Em outras palavras, Estado liberal não pode ser simplesmente concebido como um Estado cuja função teria sido a de garantir os direitos dos indivíduos e dos cidadãos, deixando à sociedade civil uma plena autonomia. *A um só tempo, o Estado é distinto da sociedade civil, é moldado por ela, e molda-a.*²⁴

A noção central, explicitada por Lefort e que nos apoia a entender Hegel, está em compreender que o Estado suprassumiu o Direito posto (ou princípio de direito) da sociedade civil para colocá-lo no patamar do Direito Público. Onde a igualdade abstrata do sujeito de direitos romano e do sujeito renascentista do *vir virtus* restringia-se às relações privadas e, conseqüentemente, a decisão soberana estava desfalcada na figura romana do *Imperium* (posteriormente, nas concepções de poder como mera *voluntas*), o Estado de Direito surge justamente para elevar à esfera superior (e soberana) do poder o interesse de seus súditos, que se manifestava desigualmente no privado. A *Constituição Interna* do Estado (que é, então) de Direito, é o atestado dessa organização pública do Poder. Como se verá, o sujeito de Estado desenvolveu justamente essa consciência elevada, de que suas relações, antes só privadas, alçaram o plano do poder, espaço onde essas relações terão de desenvolver o traquejo para se estabelecerem.

Mas, no fundo, isso tudo é o que quis dizer Hegel, quando proclama no §537 de sua *Enciclopédia*, reportando-se *conceitualmente* a toda trama de seu tempo que assistia desaguar triunfante no Estado, no Estado de Direito:

²⁴ Lefort. Os direitos do homem e o Estado-Providência, p. 40, grifo nosso.

A essência do Estado é o universal em si e para si, o racional da vontade; mas enquanto é sabendo-se e atuando é pura e simplesmente subjetividade, e enquanto efetividade é *um* só indivíduo. Sua obra em geral consiste, em relação ao extremo da singularidade, enquanto é a massa dos indivíduos, na dupla [tarefa]: [a] *de uma parte*, conservá-los como pessoas, e assim fazer do *direito* uma efetividade necessária e, em seguida, promover o seu *bem*, do qual cada um toma, primeiro, cuidado por si mesmo, mas que tem um lado absolutamente universal, de proteger a família e a sociedade civil. [b] Mas, *de outra parte*, reconduzir os dois [*direito* e *bem* próprio dos indivíduos] - assimcomo toda a disposição e atividade do singular enquanto se esforça por ser um centro para si mesmo - à vida da substância universal, e nesse sentido, como livre potência, causar prejuízo a essas esferas subordinadas a ela, e conservá-las em imanência substancial.²⁵

2.1. O SUJEITO DO ESTADO OU O ESTADISTA

O Estado de Direito, uma das grandes obras-primas do ocidente²⁶, como vimos, possui uma formulação complexa: para além de um tautológico positivismo jurídico ou de um abstrato jusnaturalismo, o Estado é, antes de tudo, Cultura e Política, ou a Cultura que alberga a Política, que edifica a Cultura. Não podemos, em hipótese alguma, *abstrair* do Estado toda política que o conforma, i.e, o *conflito* de toda aquela plêiade de momentos que o espírito pacientemente percorreu - e que o parágrafo supracitado, o §537, com tanta clareza nos apresenta -, ao longo de um fio condutor dialético que nunca será suprimido, mas, negado, conservar-se-á e elevar-se-á: referimo-nos à consciência, que é consciência-de-si, que é consciência-de-si universal, manifestando-se em direito abstrato, que reverte-se na moralidade, atingindo a família nas suas dinâmicas da sociedade civil para a consolidação definitiva da sua lei no Estado.

²⁵ Hegel. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* - em compêndio (1830). Vol. III - A Filosofia do Espírito. §537, p. 305-306.

²⁶ Danilo Zolo assim nos ensina: "A doutrina do Estado de Direito é provavelmente o patrimônio mais relevante que, hoje, nos inícios do terceiro milênio, a tradição política europeia deixa em legado à cultura política mundial". Zolo. *Teoria e crítica do Estado de Direito*, p. 51.

O movimento contrário, a saber, do Estado à consciência, é exatamente o que se espera de todo sujeito estadista soado nessa fina flor da arquitetura político-jurídica: nenhum sujeito deseja como antes; nenhum sujeito negocia como antes; nenhum sujeito firma suas convicções como antes. Ao contrário, todos estão pactuados com o Estado e tudo isso, portanto, está elevado à mais assombrosa racionalidade que é conflito: os sujeitos do Estado e os melhores estadistas pensam sabendo que os outros também pensam e, dessa vez, alçados na consciência pública de seu poder decisório num Estado.

O mundo está repleto desses sujeitos que, atingindo uma elevada consciência, tornaram-se gloriosos estadistas. No Estado do Império do Brasil, dentre muitos, podemos ressaltar Joaquim Nabuco, que deixou ao povo brasileiro preciosas lições de Estado. Nabuco, um dos grandes nomes do Abolicionismo, estava convicto de que sua luta deveria rumar-se à *tomar as rédeas do poder do Estado*, enriquecendo o Brasil na supressão do Estado com o Abolicionismo. Assume isso em diversas passagens de seu *O Abolicionismo*:

Sim, está ganha, mas perante a opinião pública, dispersa, apática, intangível, e não perante o parlamento e o governo, órgãos concretos da opinião; [...] isto é, resumindo-me, perante jurisdições virtuais, abstrações políticas, forças que ainda estão no seio do possível, simpatias generosas e impotentes, não perante o único tribunal que pode executar a sentença da liberdade da raça negra, isto é, a nação brasileira constituída.²⁷

Nabuco e os demais abolicionistas, porque grandes estadistas, sabiam que o poder só se conquista onde ele, esse poder, é o maior e mais concreto: elevando-o à unidade da vontade do Estado, o qual, albergando todas as forças do Brasil, era o alvo do abolicionismo, que, para nele penetrar, aspirava ser um partido político²⁸. A supressão do Estado seria, portanto, a subversão do poder escravocrata, que por sua vez, era um poder com bases econômicas fortes (terra, capital e trabalho, dirá). O abolicionismo deveria, portanto, reestruturar a constituição do Brasil no sentido

²⁷ Nabuco. *O Abolicionismo*, p. 55-56.

²⁸ A grande força popular do movimento, inclusive, levava Nabuco a considerar que o próprio movimento seria objeto de disputa de vários partidos.

fino, totalizante e substancial que Ferdinand Lassalle, *hegelianamente*, haveria de incluir no debate constitucionalista mundial como os *fatores reais de poder*²⁹. A ideologia abolicionista, para satisfazer seus projetos políticos, portanto, precisava esforçar-se em negar a ideologia escravista dos conservadores apresentando um pensamento *extenso* o bastante para, valendo-se de sua popularidade, voltá-la a favor de sua causa:

Isso mesmo caracteriza a diferença entre o abolicionismo e os dois partidos constitucionais: o poder destes é, praticamente, o poder da escravidão toda, como instituição privada e como instituição política; o daquele é o poder tão-somente das forças que começam a rebelar-se contra semelhante monopólio – da terra, do capital e do trabalho – que faz da escravidão um estado no Estado, cem vezes mais forte do que a própria nação³⁰.

Poderíamos continuar citando estadistas exemplares na história³¹ que souberam lidar com o poder e o direito ao seu favor, graças a essa percepção fantástica que sempre há de nos brindar com lampejos de consciência emblemáticos daquilo que a Coruja de Minerva já havia apreendido em conceito. Vladimir Lênin, por exemplo, só pôde alcançar a Revolução Russa de 1917, porque teve a inteligência política de albergar não apenas as lamentações de sua época no seu programa político³², mas de fazê-lo para alcançar as rédeas do Estado, conduzindo a vontade nacional à unidade do Direito.

²⁹ Lassalle dirá: "Os fatores reais de poder que regulam no seio de cada sociedade são essa força ativa e eficaz que informa todas as leis e instituições jurídicas da sociedade em apreço, determinando que não possam ser, em substância, a não ser tal como elas são". Lassalle. *O que é uma Constituição?*, p. 17.. Aqui, um alerta: para Lassalle a Constituição é Lei Fundamental - mesmo longe do controle da jurisdição -, diferenciando-se das leis ordinárias. Por isso, a disputa por uma Constituição tem aí seu auge de politicidade.

³⁰ Nabuco. *O Abolicionismo*, p. 35.

³¹Alertamos aqui que a escolha dos estadistas se dá a título exemplificativo e mesmo que não sejam hegelianos. Nabuco, por exemplo, apesar de não hegeliano, nos legou - por meio de seus escritos dos quais nos valem aqui -, uma postura política que nos mostra sua consciência enquanto alguém que, dentro do Estado, lutava por seus interesses. Como se trata de um Estado *de Direito*, o que fica marcado em Nabuco é o seu traquejo nas relações a que teve de se conformar para ter seus interesses como, no mínimo, determinantes: *O Abolicionismo* revela, como texto de propósitos políticos, essa sua clareza.

³²Nesse sentido, observemos como lidou com o movimento estudantil: "os grupos de estudantes filiados a nosso partido devem orientar todos seus esforços a apoiar, aproveitar e ampliar este movimento. [...] estender nossa influencia ideológica e orgânica a setores mais amplos, inflamados

Há quanto tempo não somos agraciados com figuras desse escalão? É um problema a ser enfrentado por este trabalho. Essa noite do espírito, ou melhor dizendo, esse eterno clarão, porque positivo demais, funciona como uma espécie de abre-alas que anuncia a chegada (o triunfo?) do sujeito de desempenho.

3 O triunfo do sujeito de desempenho

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. (João 1:1).

A sociedade de desempenho elegeu seu verbo - *Yes, we can* - e fez do sujeito deus de si mesmo. O filósofo Byung-Chul Han nos apresenta que, contra uma sociedade disciplinar (com Foucault), emergiu-se o *poder ilimitado* enquanto "o verbo modal positivo da sociedade de desempenho"³³. Nela, o sujeito de desempenho almeja a liberdade hiperpositiva, mas, ao mesmo tempo, estéril, porque separada do político, o *locus* do poder.

Se, como nos ensina Joaquim Carlos Salgado³⁴: "A história do pensamento ocidental é um embate entre a liberdade e o poder"³⁵, tanto a história da liberdade quanto a história do poder, portanto, dependem do conhecimento e do reconhecimento que cada uma carrega para a distinção da outra. Propriamente aqui na história do ocidente, é na forma da Constituição democrática contemporânea que temos "uma organização do poder e [...] uma ordenação da liberdade"³⁶.

pelo conflito e enfrentados a cada passo, nesta forma de conflito, com o primeiro conflito político". Isso porque Lênin estava consciente de todo movimento que se objetivava no mundo, como demonstra esta bela passagem, do mesmo texto: "Todas as condições para levar essa luta à tona não estão amadurecendo com a rapidez e facilidade que alguns de nós esperariam – mas essas condições estão amadurecendo e erguendo a cabeça de modo inabalável. E o pequeno começo de pequenos conflitos acadêmicos é um grande começo, pois depois dele – se não hoje, amanhã, se não amanhã, depois do dia seguinte – seguirá grandes continuações". Lênin. *Movimento Estudantil e a Situação Política Atual*, p. 03 e 06, respectivamente.

³³ Han. *Sociedade do cansaço*, p. 24.

³⁴ Joaquim Carlos Salgado é Professor Titular de Filosofia do Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, defendendo a da celebrada tese, publicada, posteriormente, pelas Edições Loyola: *A ideia de Justiça em Hegel*. Salgado desenvolve uma filosofia hegeliana do direito, tendo, inclusive, sido convidado por Otfried Höffe a ministrar, na *Universität Tübingen*, como *Gastprofessor*, um curso sobre a ideia de Justiça em Kant e Hegel.

³⁵ Salgado. *O Estado Ético e o Estado Poiético*, p. 03.

³⁶ Salgado. *O Estado Ético e o Estado Poiético*, p. 01.

Poder e liberdade não nos parecem antagônicos-inférteis, mas sim dialéticos, com uma história de luta e superação, seja com o poder político, seja com o Estado democrático de Direito:

Poder e liberdade não se contrapõem, portanto, em uma relação de exclusão (onde o poder é exercido, desaparece a liberdade), mas ficam no interior de um jogo muito mais complexo: nesse jogo, a liberdade aparece plenamente, como a condição de existência do poder [...]³⁷.

No percurso de nossa história, a jornalista Naomi Klein nos relata que, por exemplo, quando, na África do Sul, exaltou-se a liberdade com o fim do *apartheid*, sem se assegurar o poder, o destino se concretizou em uma liberdade pobre, vazia de “vontade determinante”³⁸. O Congresso Nacional Africano (CNA), calcado na Carta da Liberdade, governou com um poder castrado, infértil institucionalmente. Isso nos parece dizer que as causas materiais e eficientes do poder estivessem em outro *locus*, mas não nas mãos daqueles que detinham o Estado. Klein nos conta que havia, até mesmo, a pergunta dentro da equipe do gabinete do CNA, ainda no governo de Nelson Mandela: “Ei, nós temos o Estado, onde está o poder?” (KLEIN, 2008, n.p - *ebook*). Enfim, a jornalista conclui aquilo que pareceu o triunfo de qualquer coisa, menos de uma África do Sul potencializadora de uma nação igual para negros e brancos: “Quando o novo governo tentou tornar tangíveis os sonhos da Carta da Liberdade, descobriu que o poder estava em outro lugar”³⁹.

É justamente essa liberdade vazia de poder que se aproxima do desejo de libertação do sujeito de desempenho. Byung-Chul Han nos mostra que, na sociedade do cansaço, a superprodutividade impõe a constante autovigilância de um ser que *deve ser* permanentemente útil. Na ânsia de ser o empresário de si mesmo, senhor e escravo se concentram no sujeito de desempenho: “O sujeito de desempenho está livre da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar ou que poderia explorá-

³⁷ FOUCAULT, M. Das Subjekt und die Macht [O sujeito e o poder], p. 241-261 *apud* Han. *O que é poder?*, p. 180.

³⁸ Salgado. *O Estado Ético e o Estado Poiético*, p. 01.

³⁹ Klein. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*, n.p.

lo. É senhor e soberano de si mesmo"⁴⁰.

Mas o senhor que não detém o domínio de sua vontade não será um mero escravo que se chama de senhor? Ao passo que o sujeito de desempenho não está subordinado ao outro, seu senhor é si mesmo, a quem está constantemente submisso. Eis o resultado: "A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam"⁴¹.

Na lógica do poder, Han assim nos ensina: "Normalmente se entende por poder a seguinte relação causal: o poder do *ego* é a causa que gera no *alter*, contra sua vontade, um determinado comportamento"⁴².

Se poder também é a possibilidade de o vencedor continuar no derrotado (a continuidade do self), o sujeito de desempenho carrega um vencedor derrotado, depressivo e esgotado. Pierre Bourdieu assim diz: "uma ordem é um ato mágico"⁴³. Isso para explicar a possibilidade do poderoso agir mesmo à distância sobre o submisso. Quando senhor e escravo coincidem em um único sujeito, no entanto, a distância é zero. Não há poder. Há apenas a submissão iludida.

Mais do que a "neutralização" da vontade, a esterilização da liberdade, será sinal de poder quando aquele que é refém da subordinação passe a desejar justamente o que o poderoso queira. Essa liberdade *sob cabresto*, manipulada por outra vontade, é efeito daquilo que Bourdieu chamou de poder simbólico:

esse poder que se exerce de maneira tão invisível que até nos esquecemos de sua existência e que aqueles que o sofrem são os primeiros a ignorar sua existência já que ele só se exerce por se ignorar sua existência.⁴⁴

Pierre Bourdieu, em sua sociologia que nos condena a perguntar sempre "qual o interesse que existe em fazer isso?"⁴⁵, também nos adverte que "sendo as relações de força inseparavelmente relações de sentido e de comunicação, o dominado

⁴⁰ Han. *O que é poder?*, p. 180.

⁴¹ Han. *Sociedade do cansaço*, p. 29.

⁴² Han. *O que é poder?*, p. 09.

⁴³ Bourdieu. *Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-92)*, p. 224.

⁴⁴ Bourdieu. *Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-92)*, p. 224.

⁴⁵ Bourdieu. *Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-92)*, p. 445.

também é alguém que conhece e reconhece"⁴⁶. Para Byung-Chul Han, poder é diretamente vinculado à possibilidade de criar significância e manipular os sentidos: "O poder gera *significância* na medida em que forma um horizonte de sentido a partir do qual as coisas são interpretadas. Só *em vista* do poder elas se tornam *significativas*, só *em vista* do poder obtêm um sentido"⁴⁷.

Nossa caminhada de investigação até aqui é no sentido de descortinar quais os interesses e quais os sistemas simbólicos, dentro da dialética entre poder e liberdade, que formam e circundam a constituição do sujeito de desempenho. Bourdieu nos indica que: "para compreender os sistemas simbólicos há que compreender os sistemas de agentes que lutam a propósito dos sistemas simbólicos"⁴⁸. Se admitirmos que tanto a construção do Estado quanto, por consequência, a realidade do Estado "são o produto de agentes sociais situados no espaço social"⁴⁹, questionamos, então, qual é a realidade do Estado produto do sujeito de desempenho? Seu triunfo será o triunfo do Estado?

O filósofo do Direito José Luiz Borges Horta nos lembra que, para Hegel, "o Estado é a realização da liberdade concreta"⁵⁰. Ora, mas se "o sujeito de desempenho se entrega à *liberdade coercitiva* ou a *livre coerção* de maximizar o desempenho"⁵¹, como reagirá (trunfará) a realidade cultural do Estado diante dessa liberdade paradoxal⁵²? Como nos ensina Bourdieu, "os magistrados e os juristas são pessoas que têm a ver com o Estado e que, para fazer triunfar seus interesses, devem fazer triunfar o Estado"⁵³, pois então, se o interesse do sujeito de desempenho é apenas ser senhor de si mesmo, sem se preocupar com o poder político e com a vivência da comunidade, não haverá realização da liberdade concreta, senão da liberdade refém da imposição de um dever que parte do próprio ser.

⁴⁶ Bourdieu. *Sobre o Estado*: Cursos no Collège de France (1989-92), p. 225.

⁴⁷ Han. *O que é poder?*, p. 56.

⁴⁸ Bourdieu. *Sobre o Estado*: Cursos no Collège de France (1989-92), p. 239

⁴⁹ Bourdieu. *Sobre o Estado*: Cursos no Collège de France (1989-92), p. 444.

⁵⁰ Horta. *História do Estado de Direito*, p. 23.

⁵¹ Han. *Sociedade do cansaço*, p. 30.

⁵² Byung-Chul Han nos apresenta, também em nota de rodapé, sua ideia de liberdade: "Em seu sentido verdadeiro, a liberdade está ligada com a negatividade. É sempre uma liberdade da coação que provém do outro imunológico. Onde a negatividade cede lugar ao excesso de positividade, desaparece também a ênfase da liberdade, que surge dialeticamente a negação da negação". Han. *Sociedade do cansaço*, p. 30.

⁵³ Bourdieu. *Sobre o Estado*: Cursos no Collège de France (1989-92), p. 445.

Conclusões: o triunfo do sujeito de desempenho é o triunfo do Estado poiético?

Nos confins da sociedade do cansaço, o triunfo do sujeito de desempenho é uma consequência de um Estado poiético⁵⁴, e não de um Estado Ético, como distingue Joaquim Carlos Salgado. No Estado poiético, a técnica e a burocracia ocupam o *locus* do político. O argumento técnico passa a ser o mais consagrado dentro do Estado, impedindo a imaginação política e a abertura às alternativas. Por sua vez, o sujeito de desempenho caminha no mesmo sentido dessa maximização da produção, da melhor técnica, esquecendo-se do papel formador e conformador que a política carrega para o social, "com total sujeição do político e do jurídico em nome do *corpus* econômico da sociedade civil" (SALGADO, 1998, p. 7)⁵⁵. As palavras de Joaquim Carlos Salgado assim nos ensinam:

No Estado poiético, o produto do fazer é o econômico, que nenhum compromisso tem com o ético, e procura, com a aparência de cientificidade, subjugar o político, o jurídico e o social. Não é ético, porque o seu fazer não se dirige a realizar os direitos sociais. Evidentemente, se o Estado realiza os direitos sociais, esse fazer é ético.⁵⁶

Outra grandiosa lição é dada por José Luiz Borges Horta:

O Estado liberal de Direito é a reação do apolíneo, com a formalização das liberdades e o cerceamento do poder; o Estado social é o retorno dionisíaco, e por vezes barrocamente contraditório, do poder, ora mais, ora menos embriagado de si.⁵⁷

O Estado poiético não nos parece, portanto, capaz de realizar nem a liberdade concreta, tampouco, *dialeticamente*, o poder político. Não é nem apolíneo, muito menos dionisíaco. É Borges Horta quem nos ensina: "pensamos no espírito

⁵⁴ Termo que nasce na filosofia do Professor Titular da Faculdade de Direito da UFMG, Joaquim Carlos Salgado.

⁵⁵ Salgado. O Estado Ético e o Estado Poiético, p. 07.

⁵⁶ Salgado. O Estado Ético e o Estado Poiético, p. 09.

⁵⁷ Horta. *História do Estado de Direito*, p. 22.

dionisíaco como força viva, e no espírito apolíneo como razão, medida, ordem, equilíbrio".⁵⁸

Não é dionisíaco porque o sujeito de desempenho é *não-vivo*, é ausência de potência criativa, é a perda da humanidade enquanto o senhorio de sua vontade construtora do real. Sua vida é desnuda:

Se a sociedade pós-moderna do desempenho reduz a todos nós como vida desnuda, então não apenas as pessoas que estão à margem da sociedade ou as pessoas em situações excepcionais, portanto não apenas os excluídos, mas *todos* nós, indistintamente, somos *homines sacri*. Todavia, eles têm a especificidade de não serem absolutamente passíveis de serem mortos, mas de serem absolutamente não passíveis de serem mortos. São como que *mortos-vivos*. Aqui, a palavra *sacer* não significa "amaldiçoado": mas "sagrado". Ora, a própria vida desnuda, despida e sagrada, de modo que deve ser conservada a qualquer preço [...].⁵⁹

Igualmente não pode ser razão ou equilíbrio, porque é o excesso. É a hiperatenção desfocada. É a hiperprodutividade cansada. O sujeito de desempenho não é capaz de mediatizar a política para a construção de seu futuro no imediato dentro do *corpus* político. A cultura política demanda tempo e atenção profunda, mas o sujeito de desempenho carrega dentro de si seu carrasco, seu vigia. Deles se torna a vítima. O ponto determinante é que este sujeito se explora com a ilusão de que é sozinho senhor de seu destino, abrindo mão da família, da sociedade civil, do Estado, da vivência do político no hoje da história.

Se o triunfo do sujeito de desempenho for o triunfo do Estado, este último será o Estado poiético, como apontado por Salgado, porque traz para a esfera do sujeito o imperativo de um dever que não é político, mas sim de autoexploração pela ilusão técnica. É assim que o Estado poiético tem como natureza a alienação do poder da esfera do político para a ordem "burotecnocrata", sendo que essa passagem se dá pela consagração social de um vocabulário de maximização do desempenho e

⁵⁸ Horta. *História do Estado de Direito*, p. 22.

⁵⁹ Han. *Sociedade do cansaço*, p. 46.

redução do tempo livre. Vocabulário este que influenciará na construção dos sentidos e significados historicamente localizados, que servirão para a legitimação da ação política no real. Voltemos a Quentin Skinner para lembrarmos que:

é evidente que a natureza e os limites do vocabulário normativo disponível em qualquer época dada também contribuirão para determinar as vias pelas quais certas questões em particular virão a ser identificadas e discutidas.⁶⁰

O dilema desse triunfo é que o técnico e o desempenho (com sua hiperprodutividade) reduzem a dimensão e a semântica do político dentro do social. O político permite enquanto a técnica limita. A história nos exemplifica: a África do Sul *pós-apartheid* tornou toda sua potência política em subordinação à técnica neoliberal⁶¹ e limitou, assim, a realização dos projetos da Carta da Liberdade.

O sujeito de desempenho é mais uma consequência da tecnicização do mundo ocidental enquanto vocabulário conformador do universo político, pois, nas palavras de Joaquim Carlos Salgado:

É fácil verificar isso no fortalecimento do aparelho burocrático denominado Banco Central, em todo o Ocidente, das bolsas de valores e da massificação globalizada do consumo das mercadorias, mas com a concentração da produção de tecnologia de ponta e do controle do capital financeiro⁶².

Porém, cabe ao político englobar a técnica, exercendo-a enquanto instrumento para a construção do futuro, e não como exercício do poder. Caso contrário, a realidade provará que ainda não conseguimos ser livres. Nessa medida, Han nos aponta que "Os políticos de hoje responsabilizam o endividamento elevado

⁶⁰ Skinner. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, p. 11.

⁶¹Os argumentos da eficiência punitivista e da lógica criminal atuarial são outros exemplos de quando o Estado e o governo se rendem às ideias de maximização e minimização, condicionadas aos interesses daqueles que as reproduzem. Isso bem nos ensina a Professora Dra. Débora Regina Pastana em suas aulas ministradas sobre Sociologia Jurídica, no curso de Direito, da Universidade Federal de Uberlândia e, também, em sua obra: *Política e Punição na América Latina: uma análise comparativa acerca da consolidação do estado punitivo no Brasil e na Argentina*.

⁶² Salgado. *O Estado Ético e o Estado Poiético*, p. 07.

(*Verschuldung*) pela extrema limitação de sua liberdade de ação"⁶³. Assim, a decisão da comunidade passa da esfera do político para uma submissão à lógica burocrata, que alinhada ao sujeito de desempenho, detém a otimização do tempo e do lucro como palavras de ordem. No fundo, é uma fuga da responsabilização direta da política e dos políticos, que se escondem da ação por trás de um argumento técnico. Contudo, face a isso, se é somente na vivência do Estado que pode haver a realização humana da liberdade, resta, portanto, resgatar o senhorio do destino e de desacorrentar o escravo de um presente sufocante, imediatista e paralisante.

Terminamos, então, com outra lição dada por José Luiz Borges Horta:

Não há nenhum modo de triunfar sobre o caos, senão a conjugação de esforços na construção do Estado da plenitude humana: "Hegel espera agora do movimento da história a realização do desejo humano de liberdade".⁶⁴

Referências

AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. *Os Tempos do Direito: ensaio para uma (Macro)Filosofia da História*. 2015. 201 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte.

BIELSCHOWSKY, Raoni. Notas sobre a jusfundamentalidade: ou apontamentos sobre o problema de todo direito ser considerado fundamental. *Revista de informação legislativa*, v. 52, n. 208, p. 81-100, out./dez. 2015.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-92)*. Tradução de Rosa Freire d'Aguíar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da Transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

⁶³ Han. *Psicopolítica: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, p. 18.

⁶⁴ Horta. *História do Estado de Direito*, p. 23.

HAN, Byung-Chul. "Tut mir leid, aber das sind Tatsachen". [Entrevista concedida a] Niels Boeing e Andreas Lebert. *ZEIT Wissen*, Berlim, n. 5, 7 set. 2014. Disponível em <<https://www.zeit.de/zeit-wissen/2014/05/byung-chul-han-philosophie-neoliberalismus>>.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: a Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2011, v. 3.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora UNB, 2008.

HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Tradução de Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LASSALLE, Ferdinand. *Que é uma Constituição?*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1933.

LEFORT, Claude. Os direitos do homem e o Estado-Providência. In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LÊNIN, Vladimir. *O Movimento Estudantil e a Situação Política Atual*. Tradução de Andrey Santiago. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1908/10/16.htm>>.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 8, n. 21, p. 7-29, 01 jan. 1981.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

MAYOS, Gonçal. Para uma Macrofilosofia. In: MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidade*. Roto: dLibro, 2012, p. 9-17.

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2003.

PASTANA, Débora Regina. *Política e Punição na América Latina: uma análise comparativa acerca da consolidação do estado punitivo no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: Revan, 2019.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n.2, abr./jun. 1998.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Política: os textos centrais, a teoria contra o destino*. São Paulo: Boitempo, 2001. Disponível em: <<http://www.robertounger.com/pt/wp-content/uploads/2017/01/politica-os-textos-centrais.pdf>>

ZOLO, Danilo. Teoria e crítica do Estado de Direito. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo. *O Estado de Direito: história, teoria, crítica*. Tradução de Carlo Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

28. Pressupostos entre a crítica da Filosofia do Direito de Hegel e o gérmen da ontologia marxiana



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-28>

Júlia Érika Moreira Bastos¹

RESUMO

A obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito* é considerada a principal exposição da filosofia política de Hegel e traz três eixos fundamentais para discussão: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade, estando localizado neste último o problema da relação entre família, sociedade civil-burguesa e Estado. Atentando-se em especial para a questão do Estado, o jovem Karl Marx comenta a obra em notas de pesquisa que resultaram no texto que ficou conhecido como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Intenta-se apontar, com a presente exposição, alguns pressupostos que demonstram escrito de Marx como ponto de inflexão entre seu pensamento e o de Hegel, deixando o rastro de separação entre sua fase juvenil e adulta. Observou-se que tal inflexão se deu pela compreensão ontológica que Marx reproduz sobre a categoria de Estado, tomado por Hegel como "Ideia real". Para além de se contrapor ao pensamento hegeliano que, de certa forma, eleva o Estado como síntese da família e sociedade civil-burguesa, Marx aponta para um princípio material efetivo no entendimento da realidade, demonstrando que trâmites reais fundamentalmente determinantes estão situados na sociedade civil e na família. Portanto, essas categorias não são tomadas como uma consequência e sim como um ato, determinativo, do próprio Estado. Marx critica a centralidade formal da ideia, presente na exposição de Hegel sobre o Estado, trazendo, deste modo, para o ser o fundamento da sua crítica. O presente estudo possibilita um entendimento inicial das especificidades da obra marxiana nas discussões histórico-políticas do seu tempo. Assim, mediante uma pesquisa bibliográfica especialmente ancorados dois pensadores referenciados, na historiadora Mary Fulbrook e nos comentários de Rubens Enderle, verificou-se que o ponto destacado é momento da jornada do pensamento marxiano em que se passa a adotar um direcionamento ontológico histórico-material.

Palavras-chave: História da Alemanha; Estado; Sociedade civil-burguesa; família; Ontologia do ser social.

¹ Universidade Estadual Paulista (UNESP/ Marília). julialuar@hotmail.com

1 Introdução

São valorosos os comentários autobiográficos de Karl Marx contidos no prefácio à obra *Para a crítica da economia política*. Nela, o autor comenta sobre seu percurso formativo e lembra que a primeira pesquisa que empreendeu sobre economia política “foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel” (MARX, 1982, p. 24). Segundo ele, foram conclusões importantes entender que as

[...] relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida [...]. (Ibidem, p. 25).

Este apontamento justifica o desenvolvimento deste trabalho porquanto o texto que corresponde à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* é, como claramente considera acima o próprio Marx, uma espécie de ponto inicial de sua compreensão histórico-materialista do ser social, merecedor, portanto, de atenção nessa perspectiva.

Ao mesmo tempo, ele não é compreendido aqui como exposição madura de Marx, pois várias categorias ainda estavam por ser aprofundadas e até mesmo desenvolvidas². É gérmen de uma ontologia que estava por ser concluída no tempo em sua práxis investigativa. Da mesma forma, não se nega a ainda presente influência de Ludwig Feuerbach (1804-1872), e até mesmo do próprio Hegel, no pensamento marxiano desse momento.

A economia política do Mouro – em se tratando de um materialismo de determinações gerais e indiretas, o qual não desconsidera a real influência da consciência na produção e reprodução humana³ – visa à compreensão do homem

² Como seria o caso de “emancipação”, no lugar da defesa pela democracia, como é feito no texto; ou a ainda ausente categoria de “luta de classes”.

³Portanto, não mecanicista ou economicista. A ênfase se faz necessária tendo em vista tratar-se de equívoco ainda reproduzido em análises a respeito. Para mais detalhes sobre a discussão, ver a exposição sobre *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* em: LUKÁCS. Prolegômenos e Para a ontologia do ser social. O texto é disponibilizado oficial e gratuitamente no site do Coletivo Veredas: www.coletivoveredas.com.br.

em sociedade é qualificada por Georg Lukács como uma *ontologia do ser social* (LUKÁCS, 2018). Objetiva-se neste trabalho pesquisar caracteres, mesmo que iniciais, a respeito da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* como ponto de inflexão na trajetória intelectual de Karl Marx. Em primeiro lugar, observando-se o tempo histórico que dá forma à Alemanha sob a qual tanto a obra original de Hegel quanto os comentários de Marx sobre ela são escritos. Em segundo lugar, atendo-se ao aspecto axial da crítica marxiana que acusa a exposição hegeliana de especulativa, verificando-se assim dado que apresenta indício, *in nuce*, do desenvolvimento da ontologia de Marx.

2 Linhas fundamentais da filosofia do direito (1820/1821) e o final da Alemanha absolutista

Não custa lembrar que a Alemanha é só tardiamente unificada, em 1871. Seu território era, antes disso, compreendido como um conjunto de Estados. Solo de suma importância a se pensar para o caso estudado é o da Prússia, pois no período de interesse, esse Estado alemão terá seu protagonismo estabelecido em diferentes sentidos. Trata-se de uma Prússia no reinado de Frederico II (1740-1786), e apesar de esta não possuir um poderio econômico como o que irá desenvolver no XIX, é responsável pelo futuro processo de unificação que comporá o cenário da aligeirada industrialização alemã. Esse protagonismo já bem justifica seu destaque, mas não é tudo.

Há uma divisão claramente estabelecida na história da Alemanha do século XVIII. Na primeira metade desse século, sobretudo por volta de 1740, a Alemanha era "um país retrógrado economicamente, cujo poder dificilmente poderia ser comparado ao de consagrados Estados europeus, como a Inglaterra, a França e a Áustria". Já depois da Guerra dos Sete Anos (1756-1763), tem-se a Prússia "como um proeminente Estado continental, com um exército formidável, administração eficiente e um rei dinâmico" (FULBROOK, 2012, p. 96). É assim que se pode verificar uma Alemanha a se afirmar no cenário europeu a partir da segunda metade do século XVIII, agora, lado a lado com a Áustria.

A inesperada ascensão da Prússia ocorre no interior do período denominado Era do Absolutismo (1648-1815). Em específico sobre o ducado de Württemberg, local de nascimento de Friedrich Hegel (1770-1831), e diferentemente dos outros Estados que formavam o então território alemão, tem-se nela uma tradição parlamentar. Isto certamente influenciou a teoria política de Hegel.

No tocante à ambiência cultural do final do século XVIII, alguns aspectos são dignos de nota. Há um forte "contexto de retomada literária". Para comprová-la, basta lembrar a presença produtiva de Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832) no contexto anterior de grande número de publicações em língua francesa. A importância desse registro remete a certo nacionalismo cultural que demonstra como o alemão volta a ter força como língua literária em diversas publicações. Com Johann Sebastian Bach (1685-1750), Joseph Haydn (1732-1809), Carl Philipp Emanuel Bach (1714-1788), Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791) e, em um futuro próximo, Ludwig van Beethoven (1770-1827), a música clássica também terá destaque nesse processo.

É um período de desenvolvimento do pensamento do próprio Hegel, fenômeno da filosofia alemã. Ele nasce na cidade de Stuttgart e foi contemporâneo de outro filósofo de expressão na Alemanha, Friedrich Schiller (1759-1805). Para além desses dois, registre-se a presença de Immanuel Kant (1724-1804). Durante a segunda metade do século XVIII, também se desenvolveram correntes culturais como o pietismo, algumas sob a influência do Iluminismo (como o foi a *aufklärung*) e outras contra ele. "Até o final do século XVIII a Alemanha se consagrou como a *Land der Dichter und Denker*⁴" (FULBROOK, 2012, p. 110), pela qual ainda é atualmente reconhecida. É a partir desse movimento geral que se pode falar de um todo do contexto de efervescência cultural nacionalista do qual certamente Hegel toma parte.

A respeito do impacto da Revolução Francesa (1789), são visíveis diferentes projetos econômicos e administrativos em andamento, tanto por parte de Frederico II, na Prússia, quanto de José II, na Áustria. A historiadora Mary Fulbrook destaca que a Alemanha no início dos anos noventa do século XVIII tem uma população que

⁴ Em português, "terra de poetas e filósofos".

começava a se expandir e a ter periódicas agitações sociais. A própria Revolução Francesa tem a maioria dos intelectuais alemães, a princípio, observando-a com bons olhos – apesar de, posteriormente, no período do terror, muitos a criticarem e, até mesmo, posicionarem-se contra ela⁵.

No início do século XIX, a França terá domínio sob uma parte do território alemão, e forte influência política, econômica e social – verificável na reestruturação de várias das condições alemãs (por exemplo, em 1807, a servidão é abolida). Ocorre que em 1815, sob a influência do Congresso de Viena, é instaurada uma Confederação Alemã (*Deutscher Bund*) no lugar do Sacro Império Romano, findado ainda em 1806: "A confederação não era em si um Estado federal, mas uma federação frouxa de Estados". Esse fato fornece muita matéria para as discussões teórico-políticas hegelianas. Os "estados emergiram como comunidades políticas relativamente fortes", pelo menos em comparação às organizações políticas do século XVIII. Mesmo que de maneira não unificada, esses Estados estavam adquirindo força. "No processo, a população da Prússia dobrou e o Estado, antes atrasado economicamente, adquiriu benefícios de riquezas minerais em áreas mais avançadas no comércio e na indústria" (FULBROOK, 2012, p. 117). Exposto assim, é possível observar uma Prússia que segue a se fortalecer economicamente, já se destacando até mesmo com relação à Áustria.

Alcançado o marco expositivo do ano que foi 1815, é convidativo adentrar a obra de Hegel, como amplamente reconhecido, filósofo alemão que viveu entre final do século XVIII e as primeiras décadas do XIX. Como comprovado acima, Hegel vivenciou uma Alemanha absolutista não unificada. Ao tomar-se como referência o texto de apresentação de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, do professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS), Denis Rosenfield, tem-se que ele publica em 1821 a referida obra. Dedicada ao primeiro-ministro da Prússia, Hardenberg, e em se tratando este de um líder dos reformadores prussianos, e não um conservador, a dedicatória já aponta que, apesar de defender a monarquia, a defesa não é nem um pouco isenta das complexificações da compreensão política encontradas em seu texto (ROSENFELD, 2010, p. 17).

⁵ Consequência disso será o temor da revolução difundido durante todo o século seguinte.

No que concerne ao todo do sistema filosófico hegeliano ⁶, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*⁷ se refere à sua Filosofia do Espírito Objetivo. É nesse sentido que o escrito é considerado a principal exposição da filosofia política de Hegel. Ele traz três eixos fundamentais para discussão: o direito abstrato, no qual coloca a questão da propriedade privada e do cidadão; a moralidade, em que se encontram discussões sobre o indivíduo e suas ações do ponto de vista do sujeito; e a eticidade, com os problemas do domínio das instituições (família, sociedade civil-burguesa e Estado), “das regras, das normas, dos valores, dos costumes concretizados em comportamentos individuais e coletivos” (ROSENFELD, 2010, p. 10). Nostrês eixos é presença central o entendimento de Hegel sobre a questão da liberdade. É importante destacar, no entanto, o último eixo, o da eticidade, uma vez que, além de ser o ponto mais detalhado pelo próprio Hegel, é a parte à qual se reserva fundamentalmente a crítica de Karl Marx.

Pouco mais de duas décadas depois da publicação original de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, o jovem Marx irá comentá-lo em notas organizadas do §261 ao 313 do escrito hegeliano⁸, o que acabará por compor texto seu, hoje conhecido como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, registro de sua primeira crítica ao autor.

3 Crítica da filosofia do direito de Hegel (1843): um jovem Marx e a “restauração”

Da mesma forma que com Hegel, pretende-se neste ponto situar historicamente o escrito de Marx (1818-1883) que, para sorte deste trabalho, é também de um pensador alemão. Serão expostos em sequência fatos e fenômenos

⁶Como retoma Paulo Roberto Konzen, o seu sistema compreende: “1. **Ciência da Lógica**, subdividida em 1.1. Ser, 1.2. Essência e 1.3. Conceito; 2. **Filosofia da Natureza**, subdividida em 2.1. Mecânica, 2.2. Física e 2.3. Física Orgânica; 3. **Filosofia do Espírito**, subdividida em 3.1. Espírito Subjetivo (subdividido em 3.1.1. A Antropologia, 3.1.2. A Fenomenologia, 3.1.3. A Psicologia, 3.2. Espírito Objetivo (subdividido em 3.2.1. O Direito Abstrato, 3.2.2. A Moralidade e 3.2.3. A Eticidade [subdividido em 3.2.3.1. A Família, 3.2.3.2. A Sociedade Civil-Burguesa e 3.2.3.3. O Estado]) e 3.3. Espírito Absoluto (subdividido em 3.3.1. A Arte, 3.3.2. A Religião e 3.3.3. A Filosofia)” (KONZEN, 2010, p. 24, nota 4, grifos nossos).

⁷O escrito tem no Brasil a primeira tradução para o português publicada em 2010, realizada pelo núcleo ligado ao cearense Pe. Paulo Meneses, com suporte da Sociedade Hegel Brasileira (SHB).

⁸ Não custa lembrar que, no total, o escrito reúne 360 parágrafos.

sociais relevantes a respeito da história da Alemanha, da formação da Confederação Germânica (1815) até um período anterior às revoluções de 1848, momento que se convencionou chamar de “restauração” ou “pré-março” (FULBROOK, 2012, p. 121).

Politicamente, a Confederação Germânica representou bem mais do que um simples passo em direção à unificação nacional. No mínimo, os territórios tinham aumentado seus poderes no nível regional, por uma série de razões: os governantes possuíam soberania e um poder elevado com a racionalização da administração, as melhorias na burocracia e no governo e os processos de centralização do poder estatal inaugurado em determinados estados da era napoleônica. (Ibidem, p. 122).

O mapa abaixo bem representa o ponto de partida. Nele podem-se observar os avanços da França sobre o território alemão, bem como a expansão do poder da Prússia:

Mapa 1 – A Confederação Alemã em 1815



Fonte: FULBROOK, Mary. *História concisa da Alemanha*. São Paulo: EDIPRO, 2012.p. 119.

A formação da Confederação Germânica e o fortalecimento da Prússia, no entanto, já foram referenciados. Acrescente-se a manutenção de "muitas das reformas jurídicas e socioeconômicas da era napoleônica permanecem em vigor após 1815" (FULBROOK, 2012, p. 123). São dignos de nota também, a partir dos interesses deste trabalho, pelo menos dois registros iniciais. O primeiro refere-se ao fenômeno de estabelecimento de constituições em diferentes Estados alemães, entre eles, Württemberg, em 1819, o que sugere o desencadeamento de alguma modificação progressista de ordem política sobre as questões do Estado. Mas a história não é linear e o registro que se segue exemplifica isso.

Nesses anos posteriores à instituição da Confederação e no referido movimento de um pequeno avanço de pensamento e ações políticas, várias fraternidades estudantis (*Burschenschaften*) foram fundadas, sendo a primeira delas situada em Jena⁹. Ocorre que um dos seus estudantes participantes, um aluno de teologia chamado Karl Sand, assassinou um dramaturgo antiliberal em 1819. A partir desse feito, Metternich, estadista austríaco, estabelece os Decretos de Karlsbad: reações conservadoras repressoras no âmbito educacional e da difusão de conhecimento. Os decretos foram no ano seguinte adicionados à própria constituição da Confederação. A nova legislação provocou demissões de professores; a dissolução daqueles grupos estudantis; a supressão de alguns jornais e a censura de qualquer publicação com menos de 320 páginas frente e verso, "uma medida que provocou a elaboração de textos prolixos impressos em letras maiúsculas em páginas bem pequenas, com o objetivo de se produzir 321 páginas ou mais para se esquivar da censura" (FULBROOK, 2012, p. 124). Esses registros mostram como o pensamento conversador ainda estava fortemente estabelecido nas entrelinhas no início de século. Será assim na Alemanha até meados do século XIX.

A contradição exposta nos parágrafos acima, entre fenômenos liberais e conservadores, envolve o debate teórico do período e reflete a condição, também contraditória, entre a sociedade civil e os Estados à época. A tendência

⁹ No Brasil, o alemão Julius Frank (1808-1841), professor do que hoje é a Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, fundou um grupo correspondente no país. A Bucha, como era conhecido, possuía uma organização própria e teve entre seus participantes nomes como o futuro presidente Campos Sales (1841-1913) e Júlio de Mesquita Filho, um dos principais fundadores do jornal *O Estado de S. Paulo*.

predominantemente conservadora e reacionária, no entanto, estende-se pelas décadas de 20 e 30 daquele século.

Essas contradições eram reflexos das mudanças estruturais enfrentadas pela Alemanha daquele período. Havia modificações nas relações sociais, nos formatos produtivos e na organização da vida econômica como um todo (FULBROOK, 2012, p. 128). Em especial a partir de 1830, inicia-se o atrasado e lento processo de industrialização alemão. Em 1834 é formada a União Alfandegária Alemã, que incluía 18 Estados, com uma população estimada em 23 milhões de pessoas. Através dela a Prússia ampliava sua expressão no meio econômico, enquanto a Áustria, que opta por seus próprios meios de promover uma união aduaneira, permanece com a força política. A primeira via férrea é inaugurada em 1835, e suas consequências incluem a instalação de pequenas fábricas e a formação de mão de obra entre uma população que continuava a se expandir.

No tocante ao meio cultural, continuavam a se afirmar na música nomes como o de Beethoven, e outros novos surgiam: Franz Schubert (1797-1828) e Johann Strauss (1804-1849).

Em uma esfera cultural mais ampla, pode-se discernir um afastamento do consumo proeminente da cultura de corte do século XVIII em direção ao estilo de uma classe média mais sóbria, conhecida como "*Biedermeier*" – termo que descreve não só um estilo imobiliário, mas também uma atmosfera de classe média patriarcal, repressiva e burguesa na qual certo sentimentalismo era combinado à ética de trabalho ascética e apolítica. Na literatura, o período foi caracterizado pela diversidade. O classicismo da fase final de Goethe foi substituído pela sensação, entre determinados círculos, de se pertencer a uma geração de epígonos após a morte de Goethe em 1832. O romanticismo, associado a nomes como Novalis, Tieck, Hölderlin, Brentano, Von Arnim, Hoffman e os irmãos Schlegel, foi desafiado pelas obras daqueles conhecidos como membros do movimento da "Jovem Alemanha", vagamente associados a Heinrich Heine. (FULBROOK, 2012, p. 128).

No mesmo íterim, entre o estabelecimento da Confederação e os movimentos de 1848, tem-se do nascimento de Karl Marx (1818-1883) à escrita e publicação do segundo texto que serve para análise nesta pesquisa.

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel* foi publicada em 1843. Antes dela, dois escritos de relevo são destacados por Rubens Enderle. O primeiro deles é a tese doutoral na qual Marx levanta, entre outros assuntos, crítica aos jovens hegelianos. São acusados de fazer um debate raso da consciência particular do filósofo, da sua moral e não dos fundamentos. Há, posteriormente, artigo da Gazeta Renana em que Marx critica a Escola Histórica do Direito e seu precursor, Gustav Hugo (ENDERLE, 2010). Os dois destaques se mostram importantes, pois demonstram certo avanço com relação ao pensamento do próprio Hegel por parte do Mouro. Assim, construindo a sua própria crítica filosófica, é que Marx escreve os 39 cadernos, somando ao todo pouco mais de 150 páginas manuscritas, com comentários detalhados a respeito do problema geral do Estado em texto que receberia o título de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*.

4 Marx em processo: do interior do idealismo hegeliano rumo à ontologia do ser social

Georg Lukács é um autor que afirma a necessidade dum resgate do pensamento de Marx no seu em si (LUKÁCS, 2010). Como visto na abertura desta discussão, isso inclui o entendimento de uma ontologia histórico-materialista na obra de Marx: a do ser social. Ocorre que antes de ser “marxista” nos termos propostos, Marx foi um hegeliano, ou seja, adotou na sua trajetória formativa uma postura de entendimento e defesa dos seus preceitos a partir da abordagem dos jovens hegelianos. Em que momento isso passa a se modificar em direção ao desenvolvimento da ontologia do ser social? Qual fator pode ser considerado como marco fundamental dessa mudança?

Como visto anteriormente, o próprio Marx reconhece sua crítica a Hegel como um ponto de inflexão nesse sentido. Esse indicativo demonstra a validade desta investigação inicial. Abaixo, são desenvolvidos, em conjunto com a exposição

histórica realizada nos outros tópicos, alguns argumentos filosóficos observados nas duas obras, com auxílio do exposto em texto de Rubens Enderle.

Na esteira de José Chasin, afirma ele:

A Crítica da filosofia do direito de Hegel significará [...] um divisor de águas na obra marxiana, a transição de sua fase *juvenil* para a fase *adulta*, a consolidação dos pressupostos que continuarão a orientar a produção do seu pensamento até sua maturidade. (ENDERLE, 2010, p. 17).

Como visto antes, não se dá por acaso o período de publicação de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. A década de 20 do século XIX é um momento de efervescência das discussões políticas, tendo em vista a recente fundação da Confederação Germânica, que pôs fim à organização da estrutura política do Sacro Império Romano-Germânico, sustentada por séculos. Hegel se insere no debate, e sua obra é importante no que corresponde à discussão sobre diversas dimensões das relações políticas e, em especial, sobre o que seja uma monarquia constitucional:

O tema fundamental da crítica de Marx à filosofia política de Hegel é o da separação e oposição modernas entre Estado e sociedade civil e a tentativa hegeliana de conciliar esses extremos na esfera do Estado, concebido segundo o modelo da monarquia constitucional prussiana. (ENDERLE, 2010, p. 18).

Rubens Enderle defende que existem dois pontos principais na obra de Marx em relação à sua crítica: a especulação hegeliana e a concepção hegeliana do Estado. Este trabalho trata sobre o primeiro deles, pois é através de um posicionamento contra especulativo que se observa nascer uma postura marxiana em direção a uma ontologia histórico-materialista.

No que corresponde a este assunto, o autor chama a atenção ao §262 do escrito de Hegel, que diz:

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. (HEGEL, 2010, p. 238).

Não à toa, Enderle faz o específico destaque: “Nesse parágrafo, encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral” (MARX, 2010, p. 32). Os comentários de Marx ao referido parágrafo apontam para o tom especulativo de Hegel, “o misticismo lógico, panteísta”, e, nesse sentido, são de interesse para o levantamento do que se busca nesta pesquisa.

Para iniciar as observações, é preciso deixar claro que a “ideia efetiva” (HEGEL, 2010, p. 238), segundo Hegel, é o Estado. No § 262, o Estado é assunto fundamental. É explicada sua relação com outras duas instituições sociais fundamentais, a família e a sociedade civil-burguesa. Para Hegel, o Estado mantém essa relação de forma tal que se divide nas outras duas instâncias, buscando tornar delas – instituições formadas por indivíduos, portanto finitas – a si mesmo, enquanto infinito, pois ideal.

Ora, ao se buscar no dicionário um dos significados para “especulação”, pode encontrar-se “conjectura infundada e maldosa”. Certamente, Marx não mediria suas palavras – teórico irônico como sempre se mostrou ser – para utilizar esse significado ao se referir a Hegel nesse ponto. O jovem Marx identifica na relação posta nos termos acima um tom de manifesto, de fenômeno, não de essência. Entende assim que Hegel não considera a relação entre Estado, sociedade civil-burguesa e família como uma “relação real”, como de fato seria, mas sim uma “atividade interna imaginária” (MARX, 2010, p. 30). E mais: “a Ideia é subjetivada” (IBIDEM, p. 30), ou seja, o Estado. Este, tendo aquelas relações mediadas “pelas circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria de sua determinação”, todas elas mediações de caráter relacionados ao acaso ou à subjetividade, perde como referência a realidade.

O processo de divisão e afirmação do Estado em Hegel faz, segundo Marx, o movimento contrário: “Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte”

(IBIDEM, p. 30). As duas primeiras instâncias são compreendidas por Marx como se fazendo "a si mesmas, Estado", portanto, originais e autônomas, não produzidas e inferiores como aparecem em Hegel. Marx critica: "Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto do seu produto" (MARX, 2010, p. 31).

Destaque-se a citação a seguir:

"Os indivíduos, a multidão" são aqui matéria do Estado, "deles provém o Estado", essa suaprocedência se expressa como um ato da Ideia, como uma "distribuição" que a Ideia leva a cabo com sua própria matéria. O fato é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação enuncia esse fato como um ato da ideia, não como a ideia da multidão, senão como o ato de uma ideia subjetiva e do próprio fato diferenciada [...]. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. (Ibidem, p. 31, grifos do autor).

No mesmo rastro da citação, Enderle afirmahaver uma independência entre as afirmações de Hegel sobre a questão do Estado e os fatos, de forma que as afirmações hegelianas só se sustentariam no interior de uma lógica própria. Ele lembra que a sociedade civil e a família são, "segundo Marx, 'a força motriz', a '*conditio sine qua non*', os 'pressupostos' do Estado" (ENDERLE, 2010, p. 18). Ficam marcados, mais uma vez, a inversão e o equívoco atribuído ao idealismo hegeliano, colocado acima como especulação. Sintetiza ainda de maneira exemplar: "O que Marx denuncia como o 'mistério' da especulação hegeliana é a *ontologização* da idéia, com a conseqüente *desontologização* da realidade empírica" (IBIDEM, p. 19, grifos do autor). A ideia, raciocínio lógico hegeliano sobre o Estado, é feita ser; portanto, confundida com o funcionamento da realidade objetiva no seu em si. Da mesma forma, a realidade empírica construída pelos indivíduos, por isso, fato, é reduzida, em Hegel, à subjetividade; assim, não tem refletido o todo da sua complexa essência.

Notas conclusivas

A verdadeira ontologia de Marx – caminho, no momento estudado, ainda a ser afirmado por ele no amadurecimento de sua práxis teórica –, a ontologia do ser social, não pode possuir caráter especulativo, pois busca a compreensão dos fatos, do ser na sua essência. Mesmo no início de sua trajetória, Marx já caminhava nessa direção. Vivenciando o seu tempo de maneira presente, consciente, portanto, dando a devida importância ao contexto histórico vivenciado a partir da viragem econômica que a Prússia atravessa, e com ela a Alemanha como um todo, entre o século XVIII e XIX, percebe que a defesa da monarquia constitucional proposta por Hegel em suas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* é fundamentada não em meros equívocos conceituais, mas numa base metodológica enfraquecida e, por isso, incapaz de emitir reflexo adequado sobre o funcionamento do Estado.

A sociedade civil e a família representarão, mais tarde, os movimentos das lutas na sociedade de classes. Esta formada, no âmbito dos interesses dominantes e suas contradições, por homens e mulheres reais possuidores de idéias e da capacidade de realizá-las, como acontece com a organização estatal da sociedade. Na ontologia do ser social (ou no caminho em sua direção), a discussão sobre o Estado tem início na materialidade das relações sociais.

Referências bibliográficas

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

FULBROOK, Mary. *História concisa da Alemanha*. Tradução de Barbara Duarte. São Paulo: EDIPRO, 2012.

HEGEL, Georg W. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

KONZEN, Paulo R. Contexto histórico e sistemático da Filosofia do direito de Hegel. In: HEGEL, Georg W. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

LUKÁCS, Georg. Meu caminho para Marx. **Verinotio**, Belo Horizonte, n. 12, ano, p. 1 – 5 out./ 2010. Disponível em: <http://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/101/91>. Acesso em: 5 jun. 2022.

LUKÁCS, Georg. *Prolegômenos e Para a ontologia do ser social*: obras de Georg Lukács. Tradução de Sérgio Lessa. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. (Prefácio). In: MARX, Karl. *Para a crítica da economia política, salário, preço e lucro*: o rendimento e suas fontes. Tradução de Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

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

ROSENFELD, Denis L. Apresentação da tradução e da atualidade da Filosofia do Direito de Hegel. In: HEGEL, Georg W. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

29. A transição da sociedade civil-burguesa para o Estado na Filosofia do Direito de Hegel (§256)



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-29>

Marcos Guimarães Rangel¹

Luzia Cecília Costa Miranda²

Resumo

A contribuição ora apresentada se cinge ao §256 da Filosofia do Direito de Hegel, ou seja, na Filosofia do Espírito Objetivo, na transição da abordagem da sociedade civil-burguesa para a abordagem sobre o Estado, valendo-nos de traduções brasileiras. O §543 foca a transição do ponto de vista sistemático, na Enciclopédia de 1830, conectando o Estado fiscalizador e regulamentador (poder de polícia ou administração pública) com a Corporação ("segunda raiz ética do Estado", depois da Família), de certa forma, estendendo o conceito, nos séculos vindouros, para anunciar a empresa, ou corporação empresarial, e, também, os sindicatos, contemporâneos. O texto que vem a lume enfatiza duas homenagens necessárias: primeiro, à nova tradução brasileira da "Filosofia do Direito", de Hegel, pelo gaúcho Marcos Lutz Müller; segundo, pelo tratado filosófico-epistêmico recente do mineiro Joaquim Carlos Salgado, "Sacra Scientia". (SALGADO, 2022).

Palavras-chave: Hegel, Sociedade Civil, Estado, Transição, Filosofia do Direito.

Introdução

A contribuição ora apresentada se cinge ao §256 da Filosofia do Direito de Hegel, ou seja, na Filosofia do Espírito Objetivo, na transição da abordagem da sociedade civil-burguesa para a abordagem sobre o Estado, valendo-nos de traduções brasileiras. O §543 foca a transição do ponto de vista sistemático, na Enciclopédia, conectando o Estado fiscalizador (poder de polícia) com a corporação privada, o embrião da empresa moderna. Este artigo também é em homenagem à nova tradução da Filosofia do Direito de Hegel, por Marcos Lutz Müller e colaboradores, e, também, pelo tratado mais recente de Joaquim Carlos Salgado, *Sacra Scientia*. (SALGADO, 2022)

¹ PPGDir UFMG mestrando – marcaorangel@gmail.com

² PPGDir UFMG mestranda – luziaceci@gmail.com

1. Hegel possui o que podemos denominar uma **teoria das transições** das divisões temáticas do desenvolvimento dos seus tratados e isto é mais nítido na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, cuja terceira edição data de um ano antes de sua morte, de 1831. Porém, verifica-se que já na Ciência da Lógica se encontra o uso da técnica das transições. Por exemplo, na Doutrina do Ser (de 1812, com a revisão de 1831) no término do terceiro capítulo da terceira seção, Hegel fala em "Passagem para a Essência".

Outro exemplo está na Doutrina da Essência (1813), segunda seção (A Objetividade), término do primeiro capítulo (Mecanismo), Hegel fala em "Passagem do Mecanismo"; e no final do segundo capítulo da mesma seção, consta "Passagem do Quimismo". Fica mais claro o uso das transições no desenvolvimento que Hegel dá para o Espírito Objetivo da Enciclopédia, feito em apartado e publicado sob o título **"Linhas Fundamentais de Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio"**.

Hegel divide a obra em três partes: 1) Direito Abstrato, 2) Moralidade, 3) Eticidade. Cada parte é dividida em três seções, e assim por diante na maioria dos seguimentos. Hegel coloca um título expresso como transição entre as partes e também entre algumas das seções. Vamos apresentar as transições nominais ou expressas. 1) no final do tratamento da Propriedade existe a "Passagem da Propriedade ao Contrato" (§71); 2) no final do Ilícito, Hegel coloca a "Passagem do Direito Abstrato à Moralidade" (§104); 3) no final do Tratamento da terceira seção da Moralidade (O Bem e a Consciência Moral), Hegel titula "Passagem da Moralidade a Eticidade (§141); 4) no final da primeira seção da Eticidade (A Família), Hegel titula "Passagem da Família à Sociedade Civil Burguesa (§181).

Hegel não apresenta expressamente como título uma passagem da Sociedade Civil-Burguesa ao Estado, porém, o §256 apresenta-se claramente com características transicionais. Diante deste ponto de vista de tratamento articulatório intersegmentais, podemos sustentar validamente que Hegel transiciona todas as suas divisões e é justamente isto que materializa a conectividade sistemática entre o todo e suas partes.

Hegel é o primeiro grande teórico e cunhador do termo sociedade civil, e tendo em vista que sua realidade social era ainda de uma sociedade estamental, o acréscimo "burguesa" denota claramente a novidade trazida por ele sobre a transformações que os estados europeus estavam sofrendo do advento da Revolução Francesa e das invasões napoleônicas. Nem é preciso dizer que a sociedade em que Hegel vivia era tipicamente rural, agrícola e artesanal; só muito posteriormente a industrialização começa a se estabelecer naquelas dezenas de nações germânicas ainda não unificadas do tempo da Restauração.

Na compreensão de Hegel a família era uma instituição primeira e separa da sociedade civil; e isto não era por acaso, pois as famílias eram as unidades de produção da vida social e tinham quase o equivalente das empresas dos dias de hoje, inclusive com brasões, bandeiras etc. Esta nova sociedade que surge não é mais estamental, mas burguesa, entretanto, no seu surgimento, os estamentos ainda permanecem.

Prova disso é que Hegel ao tratar do Patrimônio apresenta uma teoria dos três estamentos da sociedade civil (§202): 1) estamento substancial (ou imediato, §203), 2) estamento reflexivo (ou formal, §204) e 3) estamento universal (ou pensante, §205). Hoje em dia, o primeiro corresponde ao setor primário (extração animal, vegetal e mineral), o segundo, ao setor secundário (indústria), e, o terceiro, o setor terciário (serviços, principalmente funcionalismos público).

2. Hegel, no tratado Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado, de 1821, cuja primeira tradução brasileira data de 2010, apresenta, no §256, inominadamente, à diferença do §181 (que transita da família à sociedade), a transição da sociedade civil-burguesa para o Estado não apresenta um título explicitativo, entretanto, lê-se claramente já no caput, que a esfera da sociedade civil-burguesa passa ao Estado por meio da corporação, a segunda raiz ética do Estado, segundo Hegel.

O sistema filosófico de Hegel apresenta como espinha dorsal a Enciclopédia e é a partir de seus segmentos que outras obras podem ser acopladas como desenvolvimentos feitos com maior desenvoltura.

Este é o caso da Filosofia do Direito, que é um desenvolvimento robusto da totalidade do Espírito Objetivo; a Fenomenologia do Espírito, inobstante seja bem anterior à Enciclopédia (1806 e 1817), é expressamente um desenvolvimento da Fenomenologia do Espírito Subjetivo, posta entre a Antropologia e a Psicologia racionais; igualmente, a Filosofia da História, obra póstuma por notas de alunos, constitui um desenvolvimento avolumado da História Mundial que encerra o Espírito Objetivo da Enciclopédia e em decorrência da própria Filosofia do Direito.

Infelizmente Hegel não desenvolveu em obra apartada nem a sociedade civil e nem o Estado como um todo; daí a dificuldade para compreendermos qual é o motor efetivo da transição entre estes dois momentos.

A nossa compreensão é a de que o poder de polícia ou administração pública é o nervo transicional, muito mais que a corporação, que hoje em dia poderíamos chamar de empresa privada e até mesmo de sindicato, pois no §354 da Enciclopédia faz um aceno final ao que denomina deveres jurídicos e estamentais em uma perspectiva ética, ou seja, o trânsito do privado para o público apresenta como o que um misto de ambos.

Não podemos interpretar o §256 sem o desenvolvimento posterior, de 1830, dado ao §534, na Enciclopédia, pois tais dispositivos estão espelhados, inobstante, mais uma vez, não haja a grafia expressa da transição. Diz aqui Hegel que a consciência do fim essencial, o conhecimento do modo de ação das potências e dos ingredientes variáveis, de que se compõe aquela necessidade. Temos aqui dois lados. O primeiro lado diz da fixação daquele fim, nela e contra ela, que sustenta Hegel, que têm, de uma parte, com o concreto da relação de uma universalidade exterior. Essa ordem, sustenta Hegel, enquanto potência ativa, é o Estado exterior, que, enquanto se enraíza no que há de superior (no Estado substancial), aparece como polícia-de-Estado, ou seja, o estado fiscalizador da realidade social (ECF, §534).

O segundo lado já trata do fim que está posto na universalidade substancial e da sua ativação, que fica limitado, nesta esfera da particularidade, à tarefa de ramo e interesses particulares. Segundo Hegel, estamos aqui diante da corporação, que é o cidadão particularidade indo ao encontro com o homem privado; é a garantia da sua riqueza. Ele sai de seu interesse privado singular, tem uma atividade consciente

para um fim relativamente universal e, por fim, tem sua eticidade nos deveres (obrigações) jurídicos e estamentais (ECF, §534).

Para Hegel, a diferença dos estamentos é a divisa concreta universal entre as massas particulares (no sentido moderno de sociedade de 'massa'), determinadas segundo os momentos do conceito, que possuem uma base própria de subsistência. Conectado a esses momentos do conceito, prossegue Hegel, são s *modos correspondentes d trabalho, de necessidades e de meios para sua satisfação*. Para além disso, Hegel acresce que os meios correspondentes de fins e interesses, como também, da cultura e hábito d espírito. (ECF, §527).

3. Não é nossa finalidade discutir a sociedade civil hegeliana, nem mesmo debater a razão pela qual Hegel colocou os tribunais e a administração pública dentro da sociedade civil e não dentro do Estado, como se concebe atualmente (no tempo dele os tribunais ainda eram privados, assim como grande parte da administração pública). Nem vamos tratar da questão das carências e suas satisfações, nem da riqueza privada acumulada, e muito menos da questão do trabalho, que é muito cara ao nosso Orientador, Prof. Joaquim Carlos Salgado, no tratado A Ideia de Justiça em Hegel. Vamos tratar da conectividade existente entre a sociedade civil-burguesa e o Estado em termos transicionais.

Na visão de Hegel, o terceiro momento da sociedade civil-burguesa é a administração pública e a corporação, que alguns traduzem como poder de polícia e corporações de ofício. Os dois modos de dizer o mesmo implica em sustentar que existem serviços públicos prestados no seio da sociedade civil e ao seu lado, aquelas unidades e associações organizadas de artesãos, que deram o nome ao novo sistema econômico emergente, pois o lugar típico de sua existência era o burgo ou cidade.

Não é à toa que Hegel faz a transição da sociedade civil para o Estado através da corporação, pois para ele a corporação é tão importante que ele a coloca como a 'segunda raiz ética do Estado", vindo logo depois da primeira que para ele é a família. Em outros termos o homem ganha a vida atuando principalmente na família e na corporação; depois disto só tem o Estado como lugar de atuação. Os principais estamentos, o agrícola e o industrial, estão na sociedade civil. Todas as artes e ofícios que se imaginar estão postos na e pela corporação, ou seja, na sociedade

civil-burguesa. É com base nesta importância capital da corporação que hoje em dia chamaríamos de empresas e sindicatos, é que se encaminha a atividade humana para o seu fim universal, que é, para Hegel, indubitavelmente, o Estado (o Estado não o seu governo).

4. Pode-se compreender que a corporação tenha por definição essencial, que encarne o eu espírito universal, o *sentimento comunitário*. Esta afasta o indivíduo de seu egoísmo, no âmbito da divisão do trabalho que existe na sociedade civil. A sociedade eleva ao universal o que aparece como fim limitado. É deste modo que ocorre a passagem do espírito coletivo posto pela sociedade civil para o espírito verdadeiramente coletivo que se estabelece com o Estado. 'É por isso que a existência da corporação, que corresponde à forma da sociedade, à qual acede o indivíduo como sujeito econômico, conduz à existência do Estado, que ela exige e prepara' (LEFEBVRE, 63/64).

Hegel chega a dizer que a corporação é o lugar da eticidade, dos deveres jurídicos e estamentais (§204). É bom lembrar que hoje em dia atribuímos ao termo *estamento* o sentido de *classe social*. Os significados não se equivalem, podendo ser melhor compreendido como setor da produção econômica, ou seja, primária (agricultura), secundária (indústria) e terciária (serviços, no caso, os serviços oferecidos pelo governo na direção do Estado).

O conceito de classe social, típico da segunda metade do século XIX, ainda está longe do horizonte de compreensão de Hegel, que fala, nesta obra, do início da terceira década, e vai falecer em 1831 ainda bastante distante dos maiores avanços científicos e tecnológicos que aquele século irá oferecer. Entretanto, é de se lembrar que é com ele que o início dos estudos da Sociedade Civil-Burguesa, um novo tipo de sociedade que está surgindo, aparece primeiramente, posto como mediação entre a família e o Estado, que era, antes disso, apenas o que existia (famílias internacionais dominavam o Estado e, de certa forma, eram o Estado na Europa até àquele tempo).

As corporações não são ainda as empresas privadas modernas e nem são ainda os sindicatos modernos; são as corporações de ofício que vêm desde a idade medida, nos burgos, como associação de tipos determinados de ofícios (diríamos hoje em dia profissões), levados a cabo por profissionais individuais, com suas

oficinas estruturadas segundo a tradição. Afora o trabalho na família e no Estado, só há um terceiro lugar onde se pode trabalhar, que é na sociedade civil, principalmente nas corporações.

Ao que parece, a nova riqueza da sociedade se encontra justamente na produção dos estamentos e, em especial, junto à administração pública, a corporação. É aqui que entra a questão da redução dos indivíduos à pobreza (§241), o Estado de miséria e seu remédio (§242) e, por fim, a acumulação de riqueza e miséria da classe trabalhadora (§243), que leva à concentração de riquezas proporcionais (§244) e ao excesso de riqueza e excesso de miséria (§245).

Conclusão

Quem se depara com a abordagem hegeliana sobre o Estado, fica intrigado com a abordagem tipicamente jurídica, tanto do direito interno quanto do direito internacional e, para incrementar o assombro, Hegel ainda atrela a história mundial a este direito. Afinal, pergunta-se qualquer leitor iniciante, Estado para Hegel é o mesmo que Direito (ordenamento jurídico)?

A resposta que a nossa pesquisa indica atualmente que Hegel está tratando de uma novidade no seu tempo: o Estado de Direito; não ainda o Estado Democrático de Direito, pois seria um anacronismo, mas, a julgar pelo constitucionalismo defendido, o próximo passo teria de incluir o processo democrático como um dos pilares do Estado contemporâneo. Há uma nítida transição da Sociedade Civil-Burguesa para o Estado, porém, esta transição não é expressa em um título, como ocorre em outras transições.

Ora, se há uma passagem da família para a sociedade civil (§181), se há Estado depois desta, então deve haver uma passagem entre ambos e a forma de abordagem da passagem é dada a da busca de uma unidade entre o poder de polícia, que na época era exercido pela sociedade, e a corporação, que na época ainda não era tida como empresa privada, no sentido mais recente do termo. A transição da sociedade civil para o Estado se dá por meio do poder fiscalizatório e das corporações, na época, corporações-de-ofício.

Bibliografia

BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair; COSTA, Danilo Vaz-Curado R. M.; TASSINARI, Ricardo Pereira. (Orgs). *Razão & Efetividade: 200 anos da Filosofia do Direito de Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021. 196p. ISBN 978-65-81110-32-1 <https://doi.org/10.36592/9786581110321>.

HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. Tradução, apresentação de notas de Marcos Lutz Müller, Adendos de Eduard Gans e Introdução de Jean-François Kervégan. São Paulo/SP: Editora 34, 2022. 736p.

HEGEL, G. W. F. (1770-1831). **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio**. Tradução Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (In Memoriam), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Tradução Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre, Editora Fênix, 2021. 380p. ISBN – 978-65-87424-58-3. DOI – <https://doi.org/10.36592/9786587424583>.

HEGEL, G. W. F. **Curso de Estética: o Belo na Arte. [I]** 2 ed. São Paulo/SP: Editora WMF Martins Fontes, 2009. 666p. Tradução de Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino, do original em alemão *Vorlesungen Über die Ästhetik*. Primeira e Segunda Partes.

HEGEL, G. W. F. **Curso de Estética: o Sistema das Artes. [II]** 2 ed. São Paulo/SP: Editora WMF Martins Fontes, 2010. 630p. Tradução de Álvaro Ribeiro, do original em alemão *Vorlesungen Über die Ästhetik*. Terceira Parte.

HEGEL, G. W. F. **El Concepto de Religión**. México/DF: *Fondo de Cultura Económica*, 1981. 355p. Estudio introductorio y traducción de Arsenio Guinzo, do original em alemão *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion. Halbband I: Begriff der Religion*.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. I**. Tradução de Wenceslao Roces. México/MX: Fondo de Cultura Económica, 1995. 327p. Original *Vorlesungen über die Geschichte de Philosophie*, 1833, Karl Ludwig Michelet. ISBN 968-16-0305-2 (vol 1). ISBN 968-16-0303-4 (edição complete). Coleção de Textos Clássicos dirigida por José Gaos.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. II**. Tradução de Wenceslao Roces. México/MX: Fondo de Cultura Económica, 1995. 462p. Original *Vorlesungen über die Geschichte de Philosophie*, 1833, Karl Ludwig Michelet. ISBN 968-16-0306-0 (vol 2). ISBN 968-16-0303-4 (edição complete). Coleção de Textos Clássicos dirigida por José Gaos.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. III**. Tradução de Wenceslao Roces. México/MX: Fondo de Cultura Económica, 1995. 534p. Original *Vorlesungen über die Geschichte de Philosophie*, 1833, Karl Ludwig Michelet.

Edição preparada por Elsa Cecília Frost. ISBN 968-16-0306-0 (vol 2). ISBN 968-16-0303-4 (edição completa). Coleção de Textos Clássicos dirigida por José Gaos.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica 1. Doutrina do Ser.**

Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. 461p. *Equipe de Tradução*: Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini, do original *Wissenschaft der Logik: 1. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre vom Sein*, publicado pela Editora Suhrkamp. *Coordenador*: Agemir Bavaresco. *Colaboradores*: Michela Bordignon, Tomás Farcic Menk, Danilo Costa e Karl-Heinz Effen. Coleção Pensamento Humano.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica 2. Doutrina da Essência.**

Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2017. 271p. *Equipe de Tradução*: Christian G. Iber e Federico Orsini, do original *Wissenschaft der Logik: 2. Erster Teil: Die Objektive Logik. Zweiter Buch: Die Lehre vom Wissen*. publicado pela Editora Suhrkamp. *Coordenador*: Agemir Bavaresco. *Colaboradores*: Marloren L. Miranda e Michela Bordignon. Revisor: Francisco Jozivan Guedes de Lima. Coleção Pensamento Humano.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica 3. Doutrina do Conceito.**

Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista/SP: Editora Universitária São Francisco, 2018. 399p. *Equipe de Tradução*: Christian G. Iber e Federico Orsini, do original *Wissenschaft der Logik: 3. Zweiter Teil: Die Subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff*. publicado pela Editora Suhrkamp: Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke in Bänden mit Registerband: Band 6. *Coordenador*: Agemir Bavaresco. *Colaboradores*: Marloren L. Miranda e Michela Bordignon. Revisor: Francisco Jozivan Guedes de Lima. Coleção Pensamento Humano.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em**

Compêndio (1830). Vol. I – **A Ciência da Lógica**. São Paulo/SP: Loyola, 2012. 414p. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração do Pe. José Nogueira Machado, do original alemão *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften (1830)*. *Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit mündlichen Zusätzen*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em**

Compêndio (1830). Vol. II – **Filosofia da Natureza**. São Paulo/SP: Loyola, 1997. 557p. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Pe. José Nogueira Machado, com a colaboração de Paulo Meneses, do original alemão *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. *Zweiter Teil: Die Naturphilosophie mit den Mündlichen Zusätzen*.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em**

Compêndio (1830). Vol. III – **Filosofia do Espírito**. São Paulo/SP: Loyola, 1995. 364p. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração do Pe. José Nogueira Machado, do original alemão *Enzyklopädie der*

Philosophischen Wissenschaften (1830). Ditter Teil: Die Philophie des Geinstes. Mit mündlichen Zusätzan.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 7 ed. revista. Petrópolis/RJ e Bragança Paulista: Vozes/USF, 2002. 551p. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado, do título em alemão *Phänomenologie dês Geistes*.

HEGEL, George Wilhel Friedrich. **Filosofia da História**. 2 ed. Brasília/DF: UnB, 2008. 373p. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden, do original em alemão *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Introdução à Filosofia da História**. Lisboa/PT: Edições 70, 2006. 250p. Tradução de Artur Morão, do alemão *Eintellung ind die Geschichte der Philosophie*.

LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHEREY, Pierre. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo/SP: Discurso Editorial, 1999. 159p.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Ideia de Justiça em Hegel**. São Paulo/SP: Loyola, 1996. 519p.

SALGADO, Joaquim Carlos. **Sacra Scientia: a metafísica: poder e liberdade de pensamento**. Belo Horizonte/MG, São Paulo/SP: D'Plácido, 2022. 210p.

30. Ontologia e política em Hegel: o trabalho e a formação da consciência para a vida ética¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600163-30>

Wécio Pinheiro Araújo²

Resumo

Esta exposição discute a relação entre ontologia e política em Hegel, a partir de uma leitura da *Fenomenologia do Espírito* entendida como a formação da consciência, não somente para a ciência hegeliana, mas sobretudo para o Estado racional hegeliano. Seu ponto de partida está na questão de como o trabalho forma (*Die Arbeit bildet*) a consciência, e como esta se exterioriza nas tensões estabelecidas entre a substância ética e o agir moral, ao longo do processo de formação (*Bildung*) do indivíduo como sujeito na experiência (*Erfahrung*) da vida em sociedade, que o educa e modela em seu *ethos* enquanto efetividade (*Wirklichkeit*) da vida ética. Nesta direção, a presente pesquisa (em andamento) assume e corrobora duas hipóteses: i) A autocompreensão da Razão (*Vernunft*) deve ser o objetivo do ser humano enquanto consciência-de-si rumo à vida ética; ii) A eticidade (*Sittlichkeit*) tem seu fundamento ontológico no processo de formação da consciência a partir do trabalho como totalidade automovente na história, que Hegel chama de Espírito ou Razão na história em sua forma ontológica, e Estado racional na sua forma política (Ideia moral objetiva). Neste contexto, inicia a formulação de uma chave de leitura sob a perspectiva de uma ontologia do sujeito, a partir da compreensão de que é na formação (e deformação) do seu agir e da sua obra como resultado deste agir fundado no trabalho, que o indivíduo se torna sujeito da ação ética enquanto exteriorização da vontade moral dotada de um propósito voltado para a liberdade (vontade livre).

Palavras-chave: Hegel. Ontologia. Política.

¹ Texto correspondente ao arrazoado da minha conferência no XI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira – A Filosofia do Direito de Hegel: 200 anos, realizado em novembro de 2021.

² Doutor em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado UFPE/UFPB/UFRN, com estágio sanduíche na Alemanha (CAPES/PDSE) junto à HGB/Leipzig. Professor efetivo na Universidade Federal da Paraíba, onde coordena o Grupo de Estudos em Filosofia e Crítica Social (GEFICS/DGP/CNPq). Membro do GT Teoria Crítica da ANPOF.
E-mail: wecio.araujo@academico.ufpb.br

Introito

"A substância viva é o ser, que na verdade é o sujeito."

G. W. F. Hegel³

O objetivo deste capítulo é discutir a relação entre ontologia e política em Hegel, a partir de uma leitura da *Fenomenologia do Espírito* entendida como a formação da consciência, não somente para a ciência hegeliana, mas sobretudo para o Estado racional hegeliano. Este recorte teórico justifica-se no propósito mais amplo de não ficar circunscrito unicamente ao campo da exegese filosófica – do qual este ensaio expressa apenas um resumo dos primeiros resultados de uma pesquisa em andamento. Busco, assim, formular uma teoria crítica no contexto da minha pesquisa, situada no campo do que denomino como estudos para uma ontologia do sujeito, conforme irei aprofundar ao longo desta exposição – investigação realizada por meio de um projeto vinculado à linha de pesquisa intitulada Ontologia e política em Hegel, no Grupo de Estudos em Filosofia e Crítica Social, da Universidade Federal da Paraíba⁴.

O meu ponto de partida está na proposição hegeliana de que o trabalho forma (*Die Arbeit bildet*) a consciência, pressuposto que estendo – conforme demonstrarei aqui – as formas por meio das quais esta consciência se exterioriza nas tensões estabelecidas entre a substância ética e o agir moral, constituindo assim uma ontologia do sujeito e seu processo de formação (*Bildung*) como produção de cultura que o educa e modela em seu *ethos* enquanto efetividade (*Wirklichkeit*) da vida ética. Nesta primeira fase da pesquisa, a ênfase no trabalho como uma ontologia do sujeito justifica-se no sentido de realizar uma leitura da filosofia política hegeliana, emoldurada pela sua concepção ontológica do trabalho como formador da consciência enquanto sujeito situado na experiência (*Erfahrung*) da vida em sociedade, que na *Filosofia do Direito*, Hegel aponta como o trabalho racional do indivíduo para realizar a Ideia de liberdade em sua efetividade.

³ Cf. HEGEL, 2008, p. 35.

⁴ O projeto em questão denomina-se *Ontologia e política em Hegel: o papel do trabalho na formação da consciência e da vida ética*, e é realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por meio do Programa de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/UFPB).

A partir destes pressupostos conceituais, assumo duas hipóteses acerca desta relação entre ontologia e política: i) A autocompreensão da Razão (*Vernunft*) deve ser o objetivo do ser humano enquanto consciência-de-si que se expressa como sujeito na vida ética; ii) Como eticidade (*Sittlichkeit*), a vida ética tem seu fundamento ontológico no processo de formação da consciência a partir do trabalho como totalidade semovente na história, que de maneira mais ampla Hegel chama de Espírito, ou seja, Razão na história na sua forma ontológica, ou ainda, Estado racional na sua forma política (Ideia moral objetiva). Nesta direção, examino a filosofia hegeliana como uma ontologia encarnada no solo real da história, na qual busco ancorar-me nas formulações por meio das quais Hegel equaciona o sentido do ser em geral (*Sinn des Seins überhaupt*), que se manifesta no sujeito enquanto substância viva deste ser, incluindo os seus caracteres fundamentais revelados na e pela experiência da vida em sociedade.

Sem qualquer pretensão de estabelecer postulados definitivos, a minha pesquisa busca formular essa ontologia do sujeito, a partir da problemática de como o seu processo de formação socialmente determinado e historicamente condicionado inclui inevitavelmente uma dimensão de deformação deste sujeito, no que diz respeito tanto à vontade e à ação política, como a sua obra enquanto resultados deste agir social fundado no trabalho, seja na forma de mercadorias, de saber, de cultura, de moralidade etc., ou ainda, seja na forma do Estado ou dos próprios valores ético-políticos que modelam a sociedade civil. A partir desta problematização iniciada na urdidura entre ontologia e política, o alvo mais avançado da minha pesquisa aponta na direção de tentar, a partir de Hegel, elaborar uma chave de leitura capaz de contribuir para uma compreensão crítica na contemporaneidade (leia-se: do Estado democrático de direito), desse processo por meio do qual o indivíduo torna-se sujeito da ação ética enquanto exteriorização da vontade moral dotada de um propósito voltado para a liberdade – conforme irei expor a partir daqui.

Fenomenologia e Filosofia do Direito: a formação da consciência para a vida ética

Para maior clareza e prévia qualificação teórica daquilo que denomino como ontologia e política em Hegel, acredito ser preciso começar por demonstrar como

essa formulação não pretende costurar a fórceps uma leitura imanente estabelecida de modo grosseiro entre, de um lado, a eticidade da antiguidade grega analisada por Hegel na *Fenomenologia*, e de outro, a vontade livre na sociedade civil-burguesa examinada na *Filosofia do Direito*. Em outras palavras, o ponto nevrálgico da relação entre ontologia e política, assim como analiso no pensamento hegeliano, não consiste em aproximar a *Fenomenologia do Espírito* e a *Filosofia do Direito* por meio do problema da eticidade, mas, bem diferente disto, busca examinar as implicações para a eticidade enquanto substância ética da vontade livre na modernidade, do caráter formador do trabalho imanente ao sujeito enquanto substância viva do ser, conforme encontramos na *Fenomenologia*. Tentarei demonstrar meu argumento em três pontos, a seguir:

Primeiramente, ao abordar a *Fenomenologia*, ancorado nas referências com as quais estabeleço diálogo no debate historicamente acumulado⁵, interpreto-a como uma filosofia do sujeito, com ênfase para o processo de formação deste sujeito enquanto substância viva do ser – conforme aprofundarei nas próximas seções –, que se manifesta de modo semovente na experiência das figuras da consciência, assumida como formação que, não raro, adquire um caráter de deformação determinado pelas contradições estabelecidas entre o conteúdo das relações sociais e as formas destas serem vivenciadas no e pelo agir na experiência da vida em sociedade. A chave está em pensar a jornada da consciência como uma ontologia da formação para o saber, não somente da ciência, mas também da vida ética, o que me coloca muito distante da brutalidade de tentar unificar uma exegese uníssona da eticidade em todo o pensamento hegeliano.

Em segundo lugar, ao abordar a questão do sujeito como vontade livre na *Filosofia do Direito*, abordo-o não a partir da eticidade especificamente como Hegel a analisa na *Fenomenologia*. A questão é tomar essa ontologia do sujeito extraída da *Fenomenologia*, de modo que me permita pensar a eticidade como a substância ética enquanto devir da sociedade moderna (e contemporânea), sob a perspectiva de um sujeito que se autoproduz na e pela dialética das tensões estabelecidas entre

⁵ Para mais detalhes, ver os primeiros resultados desta pesquisa, apresentados por mim em artigo publicado na *Problemata International Journal of Philosophy* (ARAÚJO, 2020); outras questões correlatas também podem ser encontradas em produções anteriores (ARAÚJO, 2019a; 2019b).

indivíduo e sociedade, isto é, entre a autodeterminação subjetiva (agir moral) e a transcendência objetiva (ação ética). Por sua vez, essa ontologia é pensada como processo de formação (*Bildung*) deste sujeito a partir das relações estabelecidas entre os indivíduos concretos, tensionados pela vida social, fundada naquilo que Hegel chamou de "sistema de carências", ao apontar, na experiência social, o terreno no qual "a pessoa concreta, que é para si mesma um fim particular, como totalidade de carências e como mescla de necessidade natural e vontade arbitrária, constitui o primeiro fundamento da sociedade civil" (HEGEL, 1997, p. 169). Sob esta perspectiva, a passagem da vontade arbitrária à vontade livre ocorre como um processo de formação socialmente determinado e historicamente condicionado, que se realiza nas contradições estabelecidas entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais e, de outro, as formas de os indivíduos vivenciarem essas relações na experiência da vida social (e ético-política), processo que pode implicar na deformação da própria vocação ética.

Chegamos ao terceiro ponto – que permite arrematar os dois anteriores: conforme aprofundarei a partir da próxima seção, proponho uma leitura da filosofia política hegeliana consignada à sua visão ontológica, a partir do pressuposto de que na sua *Filosofia do Direito*, Hegel nos permite desenhar a contradição (*Widerspruch*) fundante da sociabilidade moderna estabelecida entre dois lados que compõem dialeticamente o movimento político da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), a saber:

De um lado, encontram-se os indivíduos com os seus interesses egoístas que são disputados no campo aberto da sociedade civil, terreno no qual estes indivíduos são formados (e deformados) enquanto sujeitos. Na experiência da vida em sociedade, não podemos esquecer que Hegel situa o trabalho como mediação das carências sociais dos indivíduos, compondo o que ele denomina de "sistema de carências" (HEGEL, 1997, p. 173), ao mesmo tempo que aponta a propriedade privada como "elemento universal de liberdade", implícito a esta sociedade e sua realidade. Isto é muito importante porque demonstra que, para Hegel, é a partir da propriedade privada e da sua defesa pela justiça que concretamente se fundam o direito e toda a jurisdição desta sociedade. Afinal, não podemos esquecer que ainda em 1799,

quando se pôs a estudar economia política⁶, Hegel não hesitou em questionar e, conseqüentemente formular a contradição ética essencial à sociabilidade burguesa, isto é: uma sociedade na qual a segurança da propriedade privada é o eixo em torno do qual se ergue e se move toda a legislação que pauta suas formas jurídicas, e às quais se refere a maioria dos valores morais e dos direitos dos cidadãos. Portanto, neste sentido, historicamente é preciso pensar a propriedade privada também como sujeito, tendo em vista que em uma sociedade na qual o trabalho – que forma (*bildet*) e desta formação (*Bildung*) surgem todas as formas de sociabilidade – está subjugado à propriedade privada, põe-se uma contradição imanente à própria formação deste sujeito enquanto substância ética viva na e pela eticidade. Nesta contradição, a vontade objetiva e a ação ética se veem em constante tensão com o agir em grande parte regido pelo egoísmo da propriedade privada. Isto ocorre justamente por meio da autodeterminação subjetiva, que não se trata de alguma anomalia exógena, mas consiste em um elemento imanente à própria formação da consciência como sujeito na experiência social.

Por outro lado, no movimento que constitui a própria eticidade como experiência que se põe e repõe entre vontade e ação de modo repetido e constante, temos também o Estado racional hegeliano como a “realidade em ato da Ideia moral objetiva” (HEGEL, 1997, p. 204) e corolário do seu sistema de eticidade (*Sittlichkeit*) e, portanto, da liberdade e da vida ética. Por sua vez, se assumimos que é no direito abstrato que Hegel situa a propriedade (*Eigentum*) juridicamente estabelecida na modernidade como propriedade privada; não obstante, o direito abstrato encontra sua efetividade na totalidade da moralidade objetiva do sistema de eticidade, que começa pela família, passa pela sociedade civil-burguesa até alcançar o Estado. Sendo assim, a minha proposta é pensar o processo de formação na e pela jornada do saber capaz de libertar o indivíduo da mera subjetividade encarcerada no eu, rumo à razão consciente-de-si, não somente na ciência, mas também no campo ético-político, afinal, na vida ética, o que seria a razão senão o caminho hegeliano para o Estado racional?

⁶ Segundo o biógrafo Rosenkranz, no período de fevereiro a agosto de 1799, Hegel redigiu várias notas que refletiam sua inclinação ao estudo de economistas, desde James Stewart até Adam Smith. De acordo com Lukács, tais estudos tiveram grande peso nas concepções filosóficas hegelianas (KONDER, 1991, p. 16).

O ponto de urdidura entre ontologia e política está situado precisamente no sujeito assumido enquanto substância viva desse ser que se revela como devir enquanto formação (*Bildung*) semovente rumo à razão capaz de se reconhecer como certeza de ser toda a realidade, ou como diz o próprio Hegel, quando a razão “é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma” (HEGEL, 2008, p. 304). Este mundo, que como saber lógico, tem a ciência enquanto seu corolário, tem também a vida ética como seu ideal de moralidade racional e objetiva que recusa a subjetividade transformada em absoluto, ou seja, o encarceramento em si do sujeito sob a recusa da alteridade; afinal, e o que seria a alteridade senão uma expressão da vida social e política? Contudo, todo este processo de formação, não raro, adquire um caráter de deformação, em face das próprias contradições encontradas na experiência da vida em sociedade. Portanto, interessa-me investigar e desvelar filosoficamente tais contradições, de modo a contribuir para que possamos pensar a consciência enquanto sujeito sem separá-la da experiência social situada na vida ética assumida sempre como vida em sociedade, que é essencialmente política. Vejamos a seguir um pouco mais de como venho tentando enfrentar essa problemática.

Ontologia e política como uma filosofia do sujeito

Assumo a ontologia como uma exposição ordenada dos caracteres fundamentais do ser que a experiência (*Erfahrung*) revela de modo repetido e constante no processo de formação (*Bildung*) dos indivíduos enquanto sujeitos na vida em sociedade. Essa perspectiva está ancorada no processo de trabalho (*Arbeit*) enquanto caractere fundamental do ser humano socialmente determinado e historicamente condicionado como sujeito que produz seu próprio mundo ao mesmo tempo que, neste processo, é também produzido por ele. Assim, este sujeito define-se como autoprodução de maneira repetida e constante, de modo que historicamente se produz, não somente como indivíduo, mas também e sobretudo como sociedade nas suas diversas formas históricas de sociabilidade (sociais, econômicas, culturais, jurídicas, éticas, políticas etc.).

Considerando que o processo de formação do sujeito para a vida ética faz parte do processo de autocompreensão da razão, busco compreender este processo estabelecido dialeticamente entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais e, de outro, as formas de consciência deste conteúdo ser vivenciado na experiência da vida em sociedade. Inicialmente, é preciso compreender que uma ontologia do sujeito formulada a partir da *Fenomenologia*, assim como pretendo, deve ser apreendida no processo de formação cultural do indivíduo situado nos momentos que compõem o sistema de eticidade (família, sociedade civil e Estado), para o qual o Espírito corresponde à própria substância ética enquanto vida ética de um povo ou de uma sociedade (HEGEL, 2008, p. 306; 1999a, p. 239-240). É precisamente neste ponto que se torna possível iniciar a urdidura entre ontologia e política, isto é, entre, de um lado, a formação cultural do sujeito e, de outro, sua vida social enquanto agir moral dotado de um propósito voltado para a liberdade. Sobre essa questão, conforme expliquei outrora,

[...] o conceito de trabalho, tal como apresentado por Hegel, desde os escritos da juventude – a Filosofia Real e O Sistema da Vida Ética – até a Fenomenologia do Espírito e a Filosofia do Direito, carrega uma mediação não somente econômica, mas sobretudo filosófica (ontológica), ético-política (moral) e cultural. Isso fica evidente à medida que se compreende como, para Hegel, o trabalho forma (*bildet*) a consciência (*Bewusstsein*), não apenas quanto ao conteúdo (*Inhalt*) daquilo que o mesmo produz, mas também na forma (*Form*) como a consciência vivencia subjetivamente este conteúdo objetivo na sua realidade, individualmente e em sociedade, enquanto produto da sua própria atividade. Isto põe o processo de trabalho como fundamento ontológico de toda experiência humana e de todo o *ethos* (ARAÚJO, 2020, p. 168).

Assumido nessa perspectiva de uma ontologia do sujeito, seja na sua forma social como atividade consciente objetiva, seja na sua forma lógica como agir intencional do conceito, o trabalho produz realidade carregada de conhecimento, de saber e de cultura. Este processo dota essa própria realidade de racionalidade, característica que a define essencialmente como realidade humana, ou seja, como Espírito (*Geist*). Neste contexto, resgato o conceito hegeliano de *Bildung* entendido

não apenas como "cultura" de modo estático e finalizado, mas também como "formação" no sentido de contradição em movimento (*Bewegung*). Afinal, conforme ressalta Ferez, "Bildung é um conceito central para restabelecer a mediação entre natureza e espírito, não como ruptura, mas como negação, como integração e transformação constantes" (FEREZ, 2021, p. 53). No contexto do trabalho como formador da consciência, o Espírito se expressa no fato de que quando a sociedade produz algo material, não produz somente como objeto, mas também e simultaneamente como um saber, uma técnica, uma arte, uma ciência, uma política, uma ética e uma moralidade deste objeto enquanto produto do processo de trabalho e, por conta disto, o ser que trabalha também é trabalhado, individual e coletivamente. Portanto, no mundo humano, as relações e as coisas sempre têm "espírito" enquanto racionalidade imanente.

O conceito hegeliano de *Bildung* permite compreender que a ação humana, enquanto atividade consciente objetiva fundada no e pelo processo de trabalho, não se refere apenas à produção de objetos materiais, mas sobretudo produz cultura na forma de relações que formam e educam socialmente o indivíduo, estabelecendo assim uma verdadeira ontologia social enquanto uma ontologia do sujeito que tem seu pressuposto central no fato social de que o trabalho forma (*bildet*).

O trabalho [...] é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma (*bildet*). A relação **negativa** para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse **meio-termo negativo (*negative Mitte*)** ou **agir formativo (*formirende Thun*)** é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. [...] Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio (HEGEL, 2008, p. 150-151, grifos nossos).

O processo de formação (*Bildung*) social disparado em sua dimensão ontológica primacial no e pelo trabalho implica sempre em acúmulo de saber de

modo simultaneamente quantitativo e qualitativo. Este último aspecto é aquele capaz de produzir transformações no próprio ser humano enquanto sujeito socialmente determinado e historicamente condicionado. Isto inclui não somente coisas materiais, mas sobretudo relações sociais dotadas de "espírito" enquanto razão imanente na forma de saber (religioso, científico, político, artístico etc.), não apenas teórico, mas sobretudo como práxis, na forma de ideias que se expressam em discursos, comportamentos e ações, numa palavra: cultura.

No tocante ao sujeito, podemos dizer que, ao produzir algo material de modo culturalmente condicionado e socialmente determinado, o trabalho produz também racionalidade enquanto formas subjetivas deste conteúdo objetivo ser vivenciado pelos sujeitos na experiência (*Erfahrung*) da vida em sociedade, o que inevitavelmente inclui também a vida ética. Esta vivência define-se e constitui-se na própria experiência da vida social e política, concebida dialeticamente enquanto processo de formação (*Bildung*) do sujeito. E, neste sentido, o conceito de formação permite-nos compreender que o trabalho não se refere apenas à produção material de objetos, mas sobretudo à produção das relações que formam e educam socialmente o indivíduo, estabelecendo assim aquilo que denomino como uma ontologia do sujeito, que tem seu pressuposto concreto no fato, reitero, de que "o trabalho forma" [*Die Arbeit bildet*] (HEGEL, 2008, p. 150).

O recurso à ontologia se justifica no esforço de tentar compreender a formação deste ser como um sujeito social e político, processo que inevitavelmente implica na direção de examinar este processo a partir de uma exposição ordenada dos seus caracteres fundamentais, por meio das contradições situadas nas mediações constituintes do seu próprio devir enquanto substância viva do ser. Afinal, como defende Hegel – conforme cito desde a epígrafe deste capítulo: "a substância viva é o ser, que na verdade é o sujeito" (HEGEL, 2008, p. 35).

Nessa ontologia do sujeito, o trabalho produz realidade na forma de sociabilidade dotada de razão em sua efetividade, isto é, carregada de racionalidade imanente. Este argumento se encaixa perfeitamente no afamado aforismo hegeliano encontrado na filosofia do direito: „Was ist vernünftig, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig" (HEGEL, 1999b, p. 14) – "O que é racional, é o efetivo; e o que é efetivo, é racional" (tradução nossa). Isto nos permite assumir que a

realidade em sua efetividade é sempre racional. O sentido do efetivo aqui é do real em sua efetividade (*Wirklichkeit*), ou seja, da realidade para além do imediato situado na aparência (*Schein*), ou ainda, da realidade efetiva, isto é, no plano da essência (*Wesen*) enquanto aparência que se interioriza, ao mesmo tempo que a aparência se revela como a essência que se exterioriza na dialética que define o próprio fenômeno (*Erscheinung*). Este nível de conceituação (*begriffen*) do real inclui não somente coisas materiais, mas sobretudo relações sociais dotadas de espírito enquanto razão imanente (religião, ciência, política, arte etc.), na forma de saber não apenas teórico, mas sobretudo como vontade e ação dotadas de um propósito, que tem seu movimento definido no e pelo agir compreendido enquanto práxis (atividade consciente objetiva). Conforme demonstrei, este processo de formação disparado no e pelo trabalho implica sempre em acúmulo de saber, de maneira a produzir transformações no próprio ser humano enquanto sujeito. Em outras palavras, sob a perspectiva ontológica do ser situada no sujeito, conforme formulo a partir da *Fenomenologia*, seja na sua forma social como atividade consciente objetiva (práxis), seja na sua forma lógica como agir intencional do conceito, o trabalho produz realidade dotada de consciência, que se realiza como relação concreta com os seus objetos na forma de conhecimento e saber que dota esta realidade de razão imanente, ou seja, de racionalidade mediatizada no real em sua efetividade (*Wirklichkeit*).

Vale lembrar que, neste sentido, a realidade do Espírito e da Ideia (*Idee*) não tem existência *per se* acima dos indivíduos, muito pelo contrário, ela depende dos indivíduos concretos enquanto sujeitos na história, para ganhar existência. O Espírito não é uma entidade que paira em volitação sobre a realidade humana, mas se trata de uma totalidade que somente se realiza no movimento de formação do próprio sujeito enquanto substância viva do ser. Assim como argumentei nesta exposição, este movimento se estabelece entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais, e de outro, as formas de consciência por meio das quais estas relações são vivenciadas pelos indivíduos enquanto sujeitos na experiência da vida em sociedade, que se manifesta em uma dialética da vontade estabelecida entre ação ética e agir moral.

Chegamos então diante da possibilidade de uma teoria crítica da ação que tem seu objeto na formação do sujeito determinada pela passagem da vontade subjetiva autodeterminada (agir moral) para a transcendência objetiva da vontade livre encontrada na eticidade (ação ética). Esta formação ocorre justamente na experiência da vida em sociedade, que por definição é sempre social e política. A ideia é analisar este processo de formação (*Bildung*) do sujeito a partir de seus caracteres fundamentais enquanto substância viva do ser (*Wesen*) em sua efetividade (*Wirklichkeit*), que se revelam de modo repetido e constante na e pela experiência social. É possível identificar tais caracteres precisamente na substância ética determinada pelos três momentos da eticidade (família, sociedade civil e Estado), que devem ser compreendidos também e sobretudo enquanto momentos que constituem a própria formação deste sujeito, seja como indivíduo ou como sociedade.

Portanto, pretendo examinar estes caracteres fundamentais do ser a partir da investigação das contradições estabelecidas no processo de formação do sujeito e como ele se manifesta na união do universal com o singular sob a inferência do particular correspondente à contemporaneidade – embora apresente aqui apenas as primeiras descobertas ao nível da formulação inicial desta chave de leitura. Nesta direção, assumindo a hipótese de que essa formação também se manifesta como “deformação”, questiono-me inicialmente: como e quais as condições nas quais é possível que o processo de formação do sujeito para a vida ética iniciado na família e na sociedade civil adquira um caráter de deformação da vocação ética?

As primeiras respostas apontam no sentido de que o processo de formação do sujeito adquire um caráter de deformação justamente em face das contradições estabelecidas entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais e, de outro, a forma de os indivíduos vivenciarem este conteúdo na experiência social, por meio da tensão entre vontade livre (racional e objetiva) e vontade subjetiva, ou ainda, entre ação ética e agir moral. Em suma, trata-se de analisar como o processo de formação do sujeito na experiência da vida em sociedade produz determinações capazes de deformar a vocação ética para uma vontade livre exercida na cidadania como parte do Estado racional enquanto ideia moral objetiva.

Considerações finais: para uma crítica filosófica da política

Enquanto a sociedade educar e formar o indivíduo como um sujeito social e político definido essencialmente como proprietário, ou seja, sob os processos de subjetivação regidos majoritariamente pela propriedade privada, os egoístas interesses econômicos estarão sempre prontos a afastar os cidadãos da ação ética, restando uma cidadania puramente abstrata como moralidade vazia e perigosamente vulnerável ao encarceramento na subjetividade absoluta, que Hegel define como o próprio mal. Por isto a necessidade de uma eticidade enquanto moralidade concreta e objetiva capaz de equacionar razão e liberdade. Por outro lado, não podemos contornar o seguinte problema: o que seria a propriedade privada senão a forma jurídica que assume o desenvolvimento histórico do trabalho enquanto formação de sujeitos na experiência da vida em sociedade? Diante disto, corrobora-se a hipótese de que esta formação social fundada no e pelo trabalho adquire também um sentido de deformação, não meramente acidental, mas orgânico e intrínseco aos seus modos de ser historicamente desenvolvidos. Todavia, como explicar com maior profundidade essa formação que também é deformação, e também como isto afeta a vida ética?

Sem qualquer pretensão de estabelecer postulados definitivos, as minhas conclusões neste momento corroboram a seguinte hipótese – que, obviamente, ainda julgo insuficiente em dar conta do problema, porém apresento-a enquanto um *work in progress*: a conflituosa e contraditória relação estabelecida entre, de um lado, os processos de trabalho situados no conteúdo das relações sociais e, de outro, as normas jurídicas e os valores morais enquanto formas de vivenciar este conteúdo na experiência social, é o elemento geral que em grande parte determina, sob o signo desta complexa contradição, o processo de formação da consciência a partir do trabalho, e como isto afeta a vida ética pensada como sujeito em sociedade, isto é, como sujeito político. Em outras palavras, esta contradição se revela como a mediação imanente ao processo que faz a formação histórica dessa sociedade incluir também uma dimensão de deformação; contradição esta situada no cerne deste processo de formação estabelecido entre, de um lado, o trabalho que forma a consciência e, de outro, a substância ética enquanto produto desta própria formação

social; numa palavra, essa contradição é sistêmica à formação cultural e ético-política do sujeito moderno. Por sua vez, se o ponto nevrálgico da eticidade é que a liberdade adquire uma dimensão concreta que tem a sua significação no fato de o indivíduo existir em sociedade, portanto, a questão da eticidade, se pensada como formação do sujeito em sociedade, carrega uma contradição de profundidade ontológica com esta própria formação social fundada no trabalho; e digo profundidade ontológica justamente porque esta contradição determina os caracteres fundamentais deste sujeito enquanto substância viva do ser. Portanto, pensar este ser enquanto sujeito em formação repetida e constante sob uma perspectiva ontológica encarnada na experiência da vida em sociedade, inclui também o processo por meio do qual os indivíduos livres realizam o movimento que expressa a liberdade como substância ética enquanto formação semovente, o que, sob estas circunstâncias, inevitavelmente pode assumir um caráter "deformativo". Afinal, na eticidade estamos falando do mesmo sujeito assumido na *Fenomenologia* enquanto substância viva do ser.

Ora, não podemos esquecer que para Hegel, "o indivíduo particular é o espírito incompleto" (HEGEL, 2008, p. 41), que na *Fenomenologia do Espírito*, deve ser conduzido "desde seu estado inculto até o saber" (HEGEL, 2008, p. 41)). Assim, considero possível assumir que a jornada do conhecimento é também a jornada da vida ética fundada ontologicamente no trabalho, que somente se realiza sendo dito (no saber e na linguagem), processo (de)formativo no qual o Espírito busca a si mesmo e, portanto, neste mesmo processo é que se plasma a problemática da tensão entre moralidade e eticidade (substância ética) – que pretendo aprofundar mais ao longo desta pesquisa enquanto um *work in progress*.

Desta primeira fase da pesquisa é possível concluir que, para demonstrar a urdidura entre ontologia e política, devemos começar pela compreensão dialética da relação ineliminável estabelecida entre o conteúdo das relações sociais e as formas destas serem vivenciadas na experiência; relação que se manifesta como uma contradição determinante do processo de formação do sujeito, que na vida ética se manifesta na tensão entre o agir moral (moralidade) e a ação ética (eticidade). Isto porque esta contradição entre conteúdo e forma se revela imanente ao próprio ser no processo de formação da consciência, que na *Fenomenologia* é a forma

fenomênica do Espírito enquanto experiência que se refere a si mesma na e pela mediação do outro, conforme testemunhos na dialética do senhor e do escravo. Deste modo, nas fases seguintes da nossa pesquisa, já em andamento, pretendo investigar como este processo da dialética do senhor e do escravo produz determinações para os dois campos que nos interessam especificamente de acordo com o escopo deste projeto: primeiro, a cultura, no que tange à formação que também se traduz em deformação ou estranhamento no Espírito alienado de si mesmo; e, em segundo lugar, o Estado, no caso da política enquanto exercício coletivo da liberdade e, portanto, da experiência da sociedade contemporânea definida pela democracia.

Por fim, o fato de Hegel tratar da eticidade grega na *Fenomenologia* não precisa necessariamente ser compreendido em oposição à modernidade discutida na *Filosofia do Direito*; muito pelo contrário, como demonstrei aqui, o conceito chave para superar essa questão sem cometer grosserias teóricas é precisamente o sujeito; que na experiência da vontade livre alcançada no e pelo Estado racional, diferente do tempo de Hegel, na contemporaneidade eu situo no Estado democrático de direito – obviamente, tal formulação requer longa demonstração, impossível de dar conta neste momento e, entretantes, se coloca como a parte mais complexa deste *work in progress*. Sabemos que a democracia nasce em Atenas e o mais importante: não apenas como um regime de governo, mas sobretudo como cultura e modo de vida, isto é, como formação ético-política e cultural. Por outro lado, no alvorecer da modernidade, as revoluções democráticas (inglesa, americana e francesa) que fundam o Estado moderno, em grande medida, tentam recuperar aquilo que nasceu entre os gregos em termos de modo de vida no qual os indivíduos governavam a si mesmos. Todavia, o Estado moderno acaba por consolidar a democracia muito mais como um regime de governo do que realmente como modo de vida e/ou como formação cultural. Essa problematização coloca uma questão importante entre aquelas que orientam o atual estágio da minha pesquisa: a eticidade hegeliana pode nos oferecer chaves de leitura para pensar a democracia não apenas como regime de governo, mas sobretudo como formação cultural (*Bildung*) para a vida ética? De maneira mais específica: é possível pensar a democracia contemporânea a partir de uma chave de leitura extraída da eticidade hegeliana? Assumo que sim, motivo pelo qual entre os próximos passos desta pesquisa está o

aprofundamento no sentido de resgatar a eticidade a partir de uma ontologia encarnada na história da democracia sob uma perspectiva do sujeito político na contemporaneidade. Para isto, o recurso à ontologia coloca-se na ordem do dia no sentido de pensar a democracia não somente como regime de governo, mas sobretudo como cultura no sentido de formação do sujeito no solo real da experiência da vida ético-política no tempo presente.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Wécio P. Ontologia e política em Hegel: a relação entre o trabalho e a linguagem na formação da consciência e da vida ética. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, João Pessoa, v. 11., n. 4, 2020, p. 161-175.

ARAÚJO, Wécio P. O tortuoso caminho da contradição: notas sobre a Ideia na Lógica de Hegel. In: BAVARESCO, Agemir et al (Orgs.). **Leituras da lógica de Hegel – Volume 3.** – Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2019a, p. 246-267.

ARAÚJO, Wécio P. Razão e Estado em Hegel: os fundamentos ontológicos da sociedade moderna. In: MEDINA, Javier García; ISHIKAWA, Lauro, et. al. (Orgs). **Direitos humanos: diálogos íbero-americanos.** Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019b, p. 793-812.

FEREZ, Cecília A. A vontade livre em Hegel. Trajetórias do conceito de Hobbes a Kant. In: BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair; COSTA, Danilo Vaz-Curado; TASSINARI, Ricardo P. [Orgs.. **Razão & Efetividade: 200 anos da Filosofia do Direito de Hegel.** Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021, p. 35-57.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. - 5. ed. – Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/ Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito.** - São Paulo: Ícone, 1997.

HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes.** Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999a.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts.** Hauptwerke in sechs Bänden, Band 5. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999b.

KONDER, Leandro. **Hegel: a razão quase enlouquecida.** Rio de Janeiro: Campus, 1991.

