

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Repensando o Estado moderno na *Filosofia do Direito* de Hegel:  
a herança contratualista e a primazia da política à luz da liberdade substantiva**

Verrah Chamma

Porto Alegre  
2009

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**Repensando o Estado moderno na *Filosofia do Direito* de Hegel:  
a herança contratualista e a primazia da política à luz da liberdade substantiva**

Verrah Chamma

Dissertação apresentada como requisito parcial  
à obtenção do título de mestre em Filosofia

Prof. Denis Lerrer Rosenfield  
Orientador

Porto Alegre, 2009

*Para Heatcliff,  
o maior e melhor amor da minha vida.*

## **Agradecimentos.**

Em primeiro lugar, agradeço o acolhimento terno e generoso do Professor Denis Rosenfield, que aceitou me orientar neste projeto sem que eu tivesse qualquer conhecimento prévio de Hegel. Eu era apenas uma jovem muito entusiasmada, mas mais ainda amedrontada com a tarefa – que a mim pareceu, por anos, hercúlea e inalcançável – de ler e compreender Hegel com todo o rigor e paciência que este autor exige. Denis soube encorajar meu fascínio e paixão pela filosofia política moderna, e apostou em mim mesmo antes que eu lhe pudesse provar que merecia seu apreço. Mas lhe sou ainda mais grata pela infinita compreensão que ele me dispensou nos diversos momentos em que fraquejei, desisti e não acreditei que pudesse concluir o que para mim sempre foi algo muito além de um título acadêmico: este mestrado foi e ainda é a maior e mais importante realização da minha vida, porque ele significou nada menos que minha emancipação existencial.

Agradeço imensamente ao CNPq, cuja bolsa tornou possível minha estada em Porto Alegre bem como minha dedicação exclusiva a este projeto por dois anos.

Quando eu era apenas uma diletante na filosofia, encontrei apoio e força nas palavras amigas dos professores Lia Levy, Nelson Boeira e Alexandre Guerzoni. Serei sempre grata a eles, e sobretudo ao Prof. Guerzoni, que, quando eu me sentia deslocada e mesmo inferiorizada em meio a tantos analíticos, me acalentou com a belíssima “a casa do Senhor tem muitas moradas”. Nunca me esqueci disso.

Minha estada em Porto Alegre foi iluminada pela amizade verdadeira – e espero, eterna – de Luis Biasoli, da querida Érica Cocolichio, e de Leandro Neves. Agradeço também a Katarina Peixoto, cujo vigor e inteligência me motivaram a ler Hegel com uma profundidade inédita para mim. Encontrei nela a inspiração e a persistência que todo estudante de filosofia sério deve ter.

Sou igualmente grata a todos os meus amados amigos de Brasília, que, de maneiras diferentes, tornaram minha vida mais feliz e mesmo sublime em diversos momentos. Preciso citar em especial as minhas queridas irmãs de coração, Dani Mello e Dani Gasparini; Jeff, o melhor amigo de todas as horas, Márcio e Tissot, além dos especialíssimos Toninho e Zi. Uma dívida ainda maior tenho com aqueles que, além de serem os melhores amigos, são também grandes exemplos de honestidade intelectual e compromisso com uma vida verdadeiramente dedicada ao Saber: Andrei Moraes e

Marco Antônio Vieira. Devo aos deliciosos e profícuos debates que travávamos muito do que sei hoje. Agradeço também ao querido Douglas Mendes, de quem me aproximei muito mais quando ambos passamos a viver no Rio de Janeiro. Ele tem sido o melhor amigo e companheiro desde que saí de Porto Alegre, e as longas conversas que temos sobre cinema, teatro, literatura e mesmo sobre as mais corriqueiras banalidades tornaram minha vida nesta cidade mais leve e esperançosa.

Ainda no Rio, devo mencionar os meus extraordinários professores Sonize Bandeira de Mello e Reinhard Schachinger, sem os quais eu jamais poderia ter lido tudo o que li em francês e alemão.

Agradeço muitíssimo ao DAAD, por ter me concedido uma de suas bolsas para o *Winterkurs* de 2005. Este curso foi decisivo para o meu aperfeiçoamento no idioma, mas, acima de tudo, foi a melhor e mais rica experiência cultural e acadêmica que já pude ter. Em Freiburg, fui acolhida de maneira mais do que generosa e gentil pela família Schuler (sobretudo por Agnes e Peter). Tampouco posso deixar de registrar meu profundo agradecimento a Klaus, Uta e Alexandra, meus excelentes professores. Devo também ao encorajamento que eles me deram e às nossas amistosas conversas a retomada deste mestrado.

Em se tratando de professores, sou profundamente grata a Marcos Lutz Müller. As breves conversas que tivemos foram extraordinárias, e sem dúvida decisivas para o encaminhamento desta dissertação. Suas observações a esta dissertação foram igualmente valiosas. Agradeço também a José Pertille, pelas instigantes colocações que sempre me faz quando dos congressos e colóquios sobre Hegel e pelas importantes sugestões quando da defesa desta dissertação. Por fim, agradeço também a João Carlos Brum Torres, por gentilmente ter aceito participar de minha banca e pelas ricas contribuições a meu texto.

Não posso concluir estes agradecimentos sem antes mencionar pessoas que, de alguma forma, foram importantes ao longo desta minha jornada, sobretudo por terem tornado alguns de seus momentos menos penosos: minha irmã Liv, Flávia Doelitsch, André Tigre, Isabel Fortes, Alexandre Valença e Wagner Deamici.

Por fim, mas não menos importantes: meu pai, Darlan, pela incessante paciência e encorajamento; minha mãe, Vera, pela atenção e pelo desprendimento no momento mais difícil; Eduardo Carvalho, pela generosidade infinita; e William Comitti, pelo companheirismo incansável e pela pureza de seu amor.

*“Vez por outra nos supomos perfeitamente habilitados a um trabalho intelectual, (...) mas então recuamos apavorados, de contínuo, porque sabemos bem que provavelmente não lhe resistiremos, que quando talvez já o tivermos levado bastante adiante, de súbito fracassaremos, e então tudo estará perdido, não só o tempo que teremos gasto nele, que teremos desperdiçado, como se evidenciará implacavelmente, mas além disso o papelão que teremos feito, se não perante todo o mundo, perante nós mesmos, da maneira mais pavorosa. Essa frustração não queremos cá provocá-la e, embora com a sensação de que pudéssemos dar início a um tal trabalho intelectual, recusamos iniciá-lo, o adiamos, como quem quisesse adiar um imenso fiasco, um imenso fiasco para si mesmo (...)*

*(...) mas o fato é este, (...), exigimos de todos mundos e fundos e nós próprios não alcançamos sequer o mínimo. Não queremos nos expor a essa terrível humilhação de nosso próprio fracasso, e assim adiamos de contínuo nossa idéia de lançar por escrito esse produto intelectual, com todos os meios, com todos os subterfúgios, com todas as baixezas que julgamos úteis. Somos de súbito muito covardes para lhe dar início. Mas por outro lado temos sempre na cabeça um tal trabalho intelectual e queremos realizá-lo custe o que custar. Nós nos propusemos a ele, (...), e andamos de cima para baixo com esse propusemos na cabeça, dias a fio, semanas a fio, meses a fio, anos a fio, quem sabe décadas a fio, mas não nos sentamos para efetivamente lhe dar início.*

*(...) Vou escrever uma obra tremenda, digo comigo, e ao mesmo tempo tenho medo dela e nesse instante de medo já terei fracassado, na absoluta impossibilidade de sequer lhe dar início. Dizemos bombasticamente que temos em propósito algo tremendo e ímpar, (...), mas ao mesmo tempo vamos para a cama cabisbaixos e tomamos um sonífero, em vez de dar início ao tremendo e ao ímpar.”*

Thomas Bernhard, *Extinção*

## **Sumário.**

<b>Resumo</b>	<b>9</b>
<b>Abstract</b>	<b>10</b>
<b>Introdução</b>	<b>11</b>

### **PARTE 1**

<b>A recusa ao Contratualismo ou: por que a liberdade subjetiva não pode ser o fundamento do Estado moderno.</b>	<b>15</b>
--	-----------

<i>I. O princípio da liberdade subjetiva e sua consequência política: a moderna teoria do contrato.</i>	<b>15</b>
<i>II. A idealidade da vontade e o lugar próprio da liberdade subjetiva na Filosofia do Direito: A Moralidade.</i>	<b>35</b>
<i>i) A idealidade da vontade</i>	<b>35</b>
<i>ii) O idealismo absoluto ou a radicalização da autodeterminação</i>	<b>40</b>
<i>iii) Crítica ao entendimento e método dialético-especulativo</i>	<b>44</b>
<i>iv) O lugar sistemático da liberdade subjetiva na Filosofia do Direito: a Moralidade</i>	<b>50</b>

### **PARTE 2**

<b>A compreensão especulativa do Estado.</b>	<b>64</b>
<i>I. A esfera público-política como realização efetiva da liberdade.</i>	<b>64</b>
<i>i) Estado e eticidade</i>	<b>64</b>

ii) <i>Concepção negativa e concepção positiva do Estado: necessidade exterior e fim imanente</i>	71
iii) <i>Integração especulativa do princípio da subjetividade</i>	77
iv) <i>O Estado moderno como unidade substancial</i>	82
v) <i>Patriotismo. Direitos e deveres</i>	90
<b>Apêndice.</b>	
<i>O lugar dos interesses particulares na esfera pública: Corporações e a representação estamental.</i>	98
II. <i>O Estado como efetivação da liberdade no mundo objetivo ou: A Filosofia da História como alternativa ao Contratualismo.</i>	121
i) <i>Filosofia da História e espírito do mundo</i>	122
ii) <i>Filosofia da História e crítica ao Contratualismo</i>	131
iii) <i>Filosofia da História como crítica ao Contratualismo</i>	135
iv) <i>Filosofia da História e Estado ético substancial</i>	142
<b>Conclusão</b>	150
<b>Referências bibliográficas</b>	152



## **Resumo.**

A exposição dos limites do Contratualismo como teoria capaz de explicar a natureza do Estado moderno e o redimensionamento do estatuto da liberdade subjetiva são o ponto de partida para a discussão do Estado não como restrição, mas como ampliação da liberdade e, mais especificamente, como a instância máxima da autodeterminação da vontade livre, ou seja, como a sua universalização e objetivação plenas. A realização substantiva da liberdade da vontade resulta em uma nova forma de participação dos interesses privados na esfera pública e política. A compreensão especulativa das condições concretas em que surgiram os Estados é apresentada como uma filosofia da História e é a alternativa de Hegel ao pensamento liberal-contratualista.

Palavras-chave: Estado, liberdade, Contratualismo

**Abstract.**

The account of the limits of Contractarianism as a theory able to explain the nature of the modern State as well as the redimensioning of subjective freedom's status are the cornerstone of a discussion on the State not as restriction of freedom but rather as its enhancement and more accurately, as its full universalization and objectification. The substantive fulfillment of will's freedom results in a new form of participation of the private interests within the public and political realm. The speculative understanding of the concrete conditions in which the States have come up is presented as a philosophy of History and is Hegel's alternative to the liberal-contractarian thought.

Keywords: State, freedom, Contractarianism

## **Introdução.**

A grande maioria do pensamento acerca do Estado moderno reúne-se em um conjunto de teorias políticas que, a despeito de diferenças importantes entre si, compartilha um mesmo princípio e pressuposto, a saber, o chamado *contrato*, enquanto instrumento metodológico a partir do qual se funda e se legitima uma forma inteiramente nova de organização política das sociedades. O pensamento contratualista ou jusnaturalista moderno, que desde seu surgimento nunca deixou de influenciar o debate público e acadêmico sobre o Estado, encontrou em Hegel não apenas mais um opositor, mas aquele que talvez seja o seu maior e mais articulado crítico. Sua mais importante obra política da maturidade, a seminal *Filosofia do Direito*, expõe não apenas o esgotamento da totalidade desta doutrina e o equívoco teórico a que ela inevitavelmente leva - por tomar pela essência do Estado algo que não passa de um momento seu - mas, e mais importante, ela oferece uma compreensão positiva da natureza do Estado, calcada no redimensionamento do estatuto ontológico da liberdade subjetiva e na conseqüente ampliação – quando não radicalização – das possibilidades mesmas da própria liberdade.

A limitação na compreensão do que seja a verdadeira natureza do Estado constitui a falha insuperável em rigorosamente todas as modernas teorias do contrato social, e é o ponto de partida desta dissertação. No entanto, o diagnóstico do contrato como artifício teórico no mínimo problemático, e no limite, insustentável para a compreensão do Estado moderno não se confunde com uma rejeição absoluta aos princípios que a própria filosofia moderna adotou e aos seus desdobramentos empírico-históricos e institucionais. O que procuraremos mostrar ao longo deste texto é que Hegel a um só tempo reconhece a necessidade e a validade espiritual de tudo o que a Modernidade produziu – a moral privada e a economia de mercado, fundadas no princípio da autonomia da liberdade subjetiva são suas principais conquistas - ao mesmo tempo em que se recusa a aceitar como instância final um estágio da vontade que, para ser efetivamente livre, requer um desdobramento lógico, conceitual e histórico-institucional ulterior. Nesse sentido, é de todo correto afirmar que Hegel não é um romântico, pois sua crítica aos filósofos modernos não procura resgatar uma condição pré-moderna e pouco racional, pautada prioritariamente pelas convicções e

sentimentos pessoais. Ao contrário, em seu intuito de radicalizar a liberdade enquanto princípio fundador da própria Modernidade, Hegel termina por articular uma teoria política inédita, rigorosa e sistematicamente desenvolvida a partir de uma apreensão objetiva da vontade livre.

Esta apreensão é, na verdade, resultado do método dialético-especulativo, que, diferentemente das concepções filosóficas anteriores a Hegel, é a própria exteriorização do desenvolvimento imanente e autônomo da liberdade da vontade. Muito embora a discussão mais extensa e aprofundada da lógica especulativa não seja objeto deste texto, o segundo capítulo procura minimamente apontar como a exigência moderna de emancipação e de auto-referencialidade da vontade forçosamente a impele para além daquilo que os pensadores contratualistas haviam até então tomado por seu estágio mais determinado. Hegel soube compreender o sentido profundo desta exigência como nenhum outro autor, e é por esta razão que ele, ao invés de recuar naquilo que a Modernidade alcançara, propõe ir além dela, levando ao limite a autonomia da vontade. A última parte deste segundo capítulo apresenta, assim, o lugar sistemático da vontade moral no interior do sistema filosófico de Hegel, situando-a como o estágio ou momento intermediário em seu processo de autodesenvolvimento. A breve discussão acerca da idealidade da vontade e, por conseguinte, acerca da vontade particular como mediação lógica para a vontade universal e objetivamente livre serve de preparação para a segunda grande parte desta dissertação, centrada no conceito hegeliano de Estado.

Este conceito inova em definitivo o debate político na medida em que reconhece o Estado como a mais alta expressão lógico-conceitual e histórico-institucional da liberdade, ou ainda, como a forma mais plenamente livre que a vontade mesma pode assumir. O primeiro capítulo desta segunda parte elenca e discute os aspectos em que esta concepção marca a sua diferença relativamente ao pensamento liberal-contratualista. Em primeiro lugar, o Estado é nada menos que uma necessidade espiritual, o que significa que ele não pode ser fruto nem da utilidade tampouco do arbítrio individual. Ao contrário, ele, justamente porque é a realização efetiva da liberdade da vontade, repousa sobre um solo ético, comum e coletivo, sendo, na verdade, o estágio mais elevado da vida ética substancial. O deslocamento do fundamento do Estado da utilidade e do bem-próprio particular para o bem e a liberdade universais leva à constatação de que ele é, antes de mais nada, o fim último e imanente a que se destinam todas as demais formas privadas e coletivas da vida humana. Esta concepção positiva do Estado resgata a primazia da esfera público-política, indo além,

portanto, da compreensão que Hegel entende ser finita e limitada do Estado como mero regulador e garantidor dos interesses privados. O vigor e a riqueza da filosofia política hegeliana repousam precisamente em que a não aceitação do contrato como fundamento do Estado não revela nem um anseio nostálgico pelas sociedades clássicas, e muito menos significa a tentativa de exclusão ou aniquilamento, no próprio Estado, da liberdade subjetiva. A quarta e quinta partes deste capítulo procurarão, então, mostrar a natureza substancial do Estado, que acolhe em si tanto a universalidade ética de inspiração grega clássica como a particularidade da vontade. A integração especulativa em uma totalidade maior e mais elevada que suas partes ou momentos ideais constitui, com efeito, a grande contribuição de Hegel para a filosofia política, sobretudo porque uma tal concepção integrativa e substancial do Estado é possivelmente a única capaz de compreendê-lo não como aquele no qual as liberdades individuais são restringidas ou reciprocamente limitadas, mas, ao contrário, como aquele que não é senão sua ampliação, objetivação e universalização.

O reconhecimento do Estado a um só tempo como fim e produto das vontades particulares inaugura um espaço de identidade entre interesses públicos e privados que rompe em definitivo com a concepção liberal-contratualista do organismo político como algo alheio e exterior aos indivíduos. A prioridade lógica e ontológica da vontade universalmente livre sobre as vontades privadas não significa, contudo – como alguns críticos equivocados de Hegel insistiram em afirmar – uma tentativa de suprimi-las ou excluí-las da vida pública e política do Estado, nem de negar a elas uma participação substantiva nos seus assuntos. Ao contrário, não é senão graças à apreensão especulativa da vontade que a inserção efetiva e verdadeiramente democrática dos indivíduos se faz possível no interior do Estado, superando, assim, o formalismo da representação eletivo-partidária, própria das sociedades liberais modernas. Estes assuntos estão presentes na última seção do primeiro capítulo da parte 2, e no Apêndice.

Possivelmente, uma crítica consistente aos limites do Contratualismo como teoria do Estado moderno não se sustentaria apenas com a refutação lógico-conceitual que o saber especulativo oferece. É por esta razão que Hegel elabora igualmente uma filosofia da História, enquanto parte final e conclusiva de sua filosofia do espírito objetivo ou da vontade livre. Seguindo a estrutura dialético-especulativa que orienta a totalidade de seu sistema filosófico, a filosofia da História mostra que as formas de organização política que antecederam ao Estado ético e substancial moderno são suas instâncias constitutivas obrigatórias. Em marcada diferença com o Contratualismo, o

surgimento do Estado substancial é o resultado do desdobramento da razão e da liberdade imanentes do espírito no tempo e sob a forma do tempo; ele não se baseia, portanto, na ruptura com a tradição seja pré-moderna, seja a propriamente moderna. A alternativa que a filosofia da História oferece para a compreensão da natureza do Estado moderno apresenta o Estado europeu e protestante pós-Revolução Francesa como a síntese máxima e o ápice de um longo e penoso esforço da Humanidade no sentido de tornar-se universalmente livre e plenamente racional. Esta discussão, sempre presidida pelo movimento necessário e autônomo da vontade no sentido de realizar efetivamente a liberdade enquanto seu conteúdo, conceito e fim, encerra a dissertação.

## PARTE 1

### **A recusa ao Contratualismo ou:**

### **por que a liberdade subjetiva não pode ser o fundamento do Estado moderno.**

#### *I. O princípio da liberdade subjetiva e sua conseqüência política: a moderna teoria do contrato.*

A recusa de Hegel à moderna teoria do contrato social enquanto artifício metodológico a partir do qual se fundamentam e legitimam o surgimento do Estado moderno bem como suas atribuições e qualidades mais próprias, como o poder político soberano e a capacidade de instituir e administrar a totalidade do ordenamento jurídico-normativo reside não apenas na irrealidade histórica de um pretense contrato originário<sup>1</sup>, mas, sobretudo, na adoção da liberdade subjetiva<sup>2</sup> ou arbítrio (*Willkür*) enquanto princípio fundador deste novo organismo político, adoção esta que implica, igualmente, a aceitação de uma determinada concepção de vontade livre que, para Hegel, é incompatível com a natureza substancial do Estado moderno. Diferentemente da proposta contratualista de justificar o Estado a partir de “princípios *a priori*, apartados das experiências históricas e dos valores tradicionais de um povo”<sup>3</sup>, veremos que Hegel, trilhando um caminho diverso e bastante inovador, compreende o Estado moderno como fim último e *imane*nte do autodesenvolvimento do conceito de vontade livre, o que naturalmente o faz prescindir de qualquer tipo de apriorismo.

Com efeito, o elemento comum que articula o pensamento contratualista como um todo, não importando se seu fundamento científico repousa no empirismo, como em Hobbes e Locke, ou no formalismo, como é o caso de Kant e Fichte, é o estabelecimento, inédito até então na história do pensamento político, da vontade livre e

---

<sup>1</sup> Veja LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal. Liberdade, Igualdade, Estado*, p. 92.

<sup>2</sup> A compreensão hegeliana da liberdade subjetiva será objeto de análise do capítulo II deste texto. Mas, para efeito de esclarecimento prévio, é suficiente dizer, neste capítulo, que Hegel chama de “princípio da liberdade subjetiva o princípio de que o agir substancial do indivíduo (...) seja mediado pela sua vontade particular” (*Filosofia do Direito* § 299, anotação, doravante designada apenas pelas iniciais FD, seguidas do parágrafo).

<sup>3</sup> PELCZYNSKI, Z. A. “The Hegelian conception of the State”, in: *Hegel’s political philosophy. Problems and perspectives*, p. 4.

racional dos indivíduos como o ponto de partida filosófico-conceitual para a instauração e legitimação de uma organização política inteiramente nova, o chamado Estado-nação<sup>4</sup>. A estratégia de lançar mão, mediante o correto uso da razão, da liberdade subjetiva para fundar a nova ordem política não poderia resultar em outra que não uma artificial, baseada no consentimento por vezes tácito, por vezes expresso entre os indivíduos livres que, isoladamente, percebem como infeliz e desvantajosa, quando não mortalmente perigosa, a vida fora ou anterior à instituição de uma sociedade civil organizada politicamente. Nesta perspectiva, o Estado resulta de uma *decisão* dos indivíduos, que tomam-na motivados, sobretudo, por uma concepção antropológica altamente depreciativa. Apesar das diferenças importantes que existem entre os diversos autores do chamado contratualismo moderno, o qual se estendeu, como a principal teoria política e do Estado de uma época, por um longo período que abrange cerca de dois séculos (mais exatamente entre meados do século XVII, com Thomas Hobbes e o final do século XVIII, com Rousseau, Kant e Fichte), o que resulta deste livre acordo entre vontades particulares, é, invariavelmente, um ente político artificial, desprovido do caráter “natural” das ordens políticas anteriores, fossem elas as *polis* gregas, os impérios do oriente e o romano, e mesmo as monarquias cristãs e feudais.

A artificialidade que caracteriza o estatuto ontológico do Estado civil, em marcada oposição a uma condição ainda pré-política hipotética, denominada *estado de natureza*, explicita a mais importante e revolucionária consequência política do surgimento histórico e teórico-conceitual de uma vontade livre e racional, qual seja, a capacidade de o indivíduo somente reconhecer como legítima a vida na comunidade política à qual ele deu seu assentimento voluntário. A moderna teoria do contrato social é, pois, a culminação, no âmbito do pensamento político, do processo de emancipação do indivíduo de uma determinada cosmogonia na qual o princípio do sentido do mundo residia não nele, mas em instâncias políticas e religiosas que lhe eram superiores, como

---

<sup>4</sup> Este tipo muito particular de organismo político surge após o declínio das monarquias feudais e caracteriza-se, inicialmente, pela centralização do poder nas mãos do monarca enquanto instância máxima das decisões, a ponto de o próprio soberano identificar-se com o Estado que ele governa (essa tradição de personificação do poder é muito bem ilustrada na célebre expressão do rei Luis XIV, da França: “*L’État c’est moi*”). Em um segundo momento, sobretudo a partir do século XVII na Inglaterra (mais especificamente, em 1689, com o English Bill of Rights) e a partir do século XVIII, com a Revolução Francesa, em boa parte da Europa, os poderes do monarca, antes absolutos, passam a ser limitados por um corpo legislativo, o Parlamento. Nasce, assim, a representação na esfera política, levando à ruptura definitiva com o modelo das assembleias democráticas gregas, nas quais a cidadania era permanentemente exercida. Ademais, o Estado-nação caracteriza-se pelo surgimento de uma burocracia, o que implica a centralização e a progressiva despersonalização das atividades administrativas. Ele também é marcado pela unidade militar, territorial e econômico-monetária.



é o caso, por exemplo, dos Impérios e monarquias, feudais ou não, calcadas seja no direito divino, seja na personalidade irresistível do líder político. Com efeito, o homem antigo derivava sua autocompreensão e sua identidade inteiramente do papel que ele exercia no interior das diferentes comunidades a que ele estava ligado, como a familiar e a política, não havendo, portanto, qualquer dimensão de independência ou noção de individualidade e auto-referência<sup>5</sup>. O próprio exercício de sua liberdade estava inteiramente vinculado à sua participação na vida política da comunidade, já que sua vontade particular ou, de um modo mais geral, o “domínio privado (...) encontrava-se inteira e estritamente subordinado à vida política, que era tida como a forma mais nobre de vida e realização pessoal”<sup>6</sup>.

Já para os modernos, todo o poder político que se pretenda legítimo deve ser oriundo do consentimento geral dos indivíduos, e nesse sentido, o que impera é a rejeição contumaz a todos os valores e instituições que não tenham sua origem expressa em sua vontade, o que pode ser enunciado na máxima: “nada externo ao indivíduo pode reivindicar qualquer autoridade”<sup>7</sup>; a consequência política desta máxima, por sua vez, é que “reside no princípio do Estado moderno que tudo o que o indivíduo faz seja mediado pela sua vontade”<sup>8</sup>. Desse modo, as teorias contratualistas como um todo procuram dar conta, de maneira inédita, do acolhimento, no âmbito político, da emergência de uma dimensão privada cujos interesses e felicidade terminam por orientar a conduta humana muito mais do que a posição dos homens nas comunidades políticas clássicas. O óbvio corolário jurídico-político do surgimento, expansão e fortalecimento desta dimensão privada, que, de resto, é o marco do nascimento do mundo moderno, é o processo de apropriação do direito público pelo direito privado, ou, melhor ainda, o processo de construção do direito público a partir do querer privado, o que era certamente justificável para os modernos quando se leva em conta que o ordenamento jurídico das monarquias feudais e da Antigüidade era marcado por privilégios e desigualdades intransponíveis. Em contraposição ao caráter natural, porquanto atávico e inquestionável da inserção social dos homens na Antigüidade e mesmo no Medievo, o contratualismo ergue-se sobre o pressuposto da igualdade inata

---

<sup>5</sup> Tal diagnóstico fora dado por Hegel já em 1805. Em sua *Realphilosophie* (XX, p. 251), ele atesta que “no mundo antigo, a bela vida pública era o hábito de todos (...), era uma unidade imediata do universal e do singular (...) uma obra de arte na qual nenhuma parte se separava do todo”. in: HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, p. 96.

<sup>6</sup> BRUM TORRES, João Carlos, *Figuras do Estado Moderno*, pp. 24 e 25.

<sup>7</sup> PELCZYNSKI, Z.A. “Political community and individual freedom in Hegel’s philosophy of State”, p.4, in: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ot/pelczyns.htm>

<sup>8</sup> FD § 299, adendo. Veja também a anotação ao mesmo parágrafo.

dos homens quanto aos seus direitos e liberdades, e como decorrência direta desta emancipação do indivíduo, surge, inextricavelmente, a problemática da fundamentação da obediência ao Estado e sua conseqüente legitimidade por meio da adesão ou reunião voluntária dos homens livres ao corpo político.

Hegel também se dedica ao exame do contrato na *Filosofia do Direito*, mas o lugar sistemático que ele ocupa nesta obra já aponta para a ruptura hegeliana com o modelo que inspirou a quase totalidade das teorias políticas modernas. Hegel retoma e discute a noção de contrato na *primeira* parte desta sua obra, onde ele também trata da propriedade privada, mas não das relações, direitos e deveres públicos, os quais, por sua vez, somente serão abordados na última parte do livro, quando da introdução de uma idéia a um só tempo rica, vigorosa e original, a de *eticidade* (*Sittlichkeit*). Esta posição que o contrato ocupa no interior da *Filosofia do Direito* já é, em si, absolutamente reveladora de seu estatuto, pois, levando-se em conta que a) esta mesma obra tem por finalidade descortinar o processo de autodesenvolvimento e apresentação, segundo o método dialético-especulativo, do conceito de *vontade livre* e que b) este processo é exposto seguindo uma *ordem lógica crescente*, temos que o contrato ainda pertence à primeira, mais imediata e, por conseguinte, menos desenvolvida forma ou manifestação externa da liberdade da vontade, a qual é, exatamente, a personalidade jurídica, inspirada na pessoa do direito privado romano, dotada de direitos e deveres que orientam as relações privadas<sup>9</sup>.

Para Hegel, o lugar sistemático do contrato é aquele do estágio mais abstrato do desenvolvimento da vontade livre porque, ainda que ele contenha (*enthält*) o momento de não apenas uma, mas mais vontades<sup>10</sup>, ele não vai além das relações jurídicas que as pessoas, enquanto particulares, estabelecem entre si; nesse sentido, a impossibilidade lógica de o contrato fundamentar a vida na comunidade público-política do Estado – que “tem por sua determinação o que é *objetivo*”<sup>11</sup> - reside em sua própria natureza, a saber: um instrumento por excelência do direito privado, que nasce do arbítrio das vontades particulares para mediar relações igualmente privadas não pode jamais ensejar o Estado, que do ponto de vista lógico-conceitual, é a vontade concretamente universal, livre não só em seu conceito, mas que realiza efetivamente a liberdade enquanto sua essência. Já a vontade de que parte o contrato é uma *posta* (*gesetzter*) pelas vontades

---

<sup>9</sup> Veja FD § 33, adendo.

<sup>10</sup> FD § 72.

<sup>11</sup> FD § 310, anotação: “o Estado tem por sua determinação o que é objetivo, não uma opinião subjetiva e a confiança que ela tem de si”. Grifo meu.

particulares contraentes, e nem mesmo a soma de todas estas vontades seria capaz de produzir uma vontade pública e universal, mas tão-somente, como reconhece Hegel, uma *comum (gemeinsamer)*<sup>12</sup> e empírica. A idéia de vontade objetivamente universal e efetivamente livre tem lugar apenas no Estado ético-político porque ele, sim, é o estágio último e mais elevado do desenvolvimento desta idéia, o que significa que é uma impossibilidade lógico-conceitual que o contrato, enquanto manifestação ainda insuficiente e unilateral da vontade livre, seja a causa ou o fundamento último sobre o qual repousa a existência e a legitimação do Estado. Segue-se, então, que a determinação da propriedade privada, que orienta todas as relações contratuais, não pode simplesmente ser transferida (*übertragen*) para a esfera do Estado, “que é de uma natureza inteiramente outra e mais elevada”<sup>13</sup>. O que a concepção contratualista e sobretudo a utilitária faz é, afinal, aplicar à esfera pública do Estado regras e procedimentos jurídicos próprios das negociações privadas, o que termina por subordiná-la e reduzi-la inteiramente a estes. Diferentemente da tradição contratualista moderna, Hegel procura conferir ao Estado um estatuto próprio, não derivado das relações e obrigações entre particulares, o que implica diretamente recusar a subordinação do poder político e do interesse público à defesa de interesses privados e, por conseqüência, afirmar a supremacia da esfera público-política do Estado sobre estes. Assim, dada esta sua fundamentação, o contratualismo implica, no limite, a não necessidade em si e por si do Estado, mas apenas uma necessidade contingente, haja vista que “se a sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então é o interesse dos singulares enquanto tais o fim derradeiro em vista do qual eles estão unidos, e daí segue-se, igualmente, que depende do bel-prazer ser membro do Estado.”<sup>14</sup>

Portanto, é a partir de uma nova ontologia da vontade livre que a crítica hegeliana ao contratualismo tem lugar na *Filosofia do Direito*. Hegel alega que a opinião segundo a qual “o Estado é um contrato de todos com todos”<sup>15</sup> “provém de se pensar superficialmente em apenas uma unidade de diferentes vontades. No contrato,

---

<sup>12</sup> Veja FD § 75, caput. Sobre a relação entre indivíduos e Estado não ser de natureza contratual, veja também

FD § 294, anotação.

<sup>13</sup> FD § 75, anotação.

<sup>14</sup> FD § 258, anotação. Veja também FD § 281, anotação. Nesta passagem, Hegel esclarece que a “relação contratual” entre Estado “e povo” “procede da vontade enquanto bel-prazer, opinião e arbítrio dos muitos, - de uma determinação que (...) nem é o princípio da família, nem, muito menos, do Estado, que é, em suma, oposta à Idéia da eticidade”. A idéia de eticidade será discutida no capítulo I da Parte 2 deste texto.

<sup>15</sup> FD § 75, adendo.

entretanto, há duas vontades idênticas que são ambas pessoas e que querem permanecer como proprietárias; o contrato parte, então, do arbítrio da pessoa. (...) Contudo, a situação é totalmente outra em relação ao Estado, pois não repousa sobre o arbítrio dos indivíduos separarem-se do Estado, já que se é cidadão deste mesmo Estado desde o nascimento”<sup>16</sup>. Apresentada por Hegel ao longo da *Filosofia do Direito*, esta nova ontologia da vontade livre tem, então, como um de seus pilares, a diferenciação sistemática e radical entre *arbítrio e liberdade*, ou entre liberdade subjetiva e liberdade concretamente universal, isto é, efetiva. O que muitos pensadores antes de Hegel haviam chamado de vontade livre não passa, para ele, de um momento tão-somente particular e, com isso, necessariamente parcial da liberdade da vontade; este momento é “o termo-médio da reflexão entre a vontade enquanto meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si”<sup>17</sup>, um momento no qual a liberdade *pode ou não* determinar a vontade; um momento, em suma, em que a vontade pode escolher, como seu conteúdo, entre determinações que são externas a si<sup>18</sup>, e que, na medida em que lhe vêm de fora, não passam de contingentes. Este momento ou determinação da vontade é denominado, pois, arbítrio, que ainda não corresponde à vontade efetivamente livre na medida em que ele pode *depende* de um conteúdo dado externamente, não sendo, portanto, exclusiva e necessariamente determinado pela sua própria liberdade<sup>19</sup>.

Ora, dado que o arbítrio não é capaz “de ser a vontade em sua verdade”<sup>20</sup>, porquanto trata-se de uma vontade livre apenas subjetiva e formalmente – no sentido de que ele consiste na atividade de *escolha* de conteúdos diversos, e não de *autoprodução* destes, ou seja, ele não necessariamente *determina a si mesmo* do ponto de vista do conteúdo, mas apenas na forma do querer - é forçoso que a soma ou reunião voluntária de todos os arbítrios não engendre uma unidade pública, universal e objetivamente livre que é o Estado, mas apenas unidades de direito privado, tais como, cita Hegel, o

---

<sup>16</sup> FD § 75, adendo.

<sup>17</sup> FD § 15, anotação.

<sup>18</sup> Veja FD §§ 14 e 15.

<sup>19</sup> Seguindo o caminho aberto por Kant, a recusa de que o arbítrio seja a própria liberdade reside, essencialmente, em sua natureza heterônoma, já que a autodeterminação apenas do ponto de vista da forma não equivale à autonomia substantiva: “Se na consideração [da liberdade] se fica no arbítrio, no fato de que o homem possa fazer isto ou aquilo, isso, sem dúvida, é a liberdade, porém se se mantém em vista que o conteúdo é dado, então o homem será determinado por ele {conteúdo dado} e, nessa perspectiva, precisamente, não é mais livre”.

FD § 15, adendo. Os termos entre colchetes são do tradutor, e os entre chaves, inseridos por mim.

<sup>20</sup> FD § 15, anotação. A verdade da vontade não é senão “a infinita autodeterminação da liberdade”. (HEGEL, G.W.F., *Filosofia da História*, p. 341).

casamento. Logo, “o envolvimento deste {contrato}, assim como das condições da propriedade privada em geral com a relação do Estado produziu a maior confusão no direito do Estado e na efetividade (*Wirklichkeit*). (...) Em tempos mais recentes, os direitos do Príncipe e do Estado são considerados objetos de contrato e são sobre este fundados como se fossem um mero elemento comum (*ein bloß Gemeinsames*) da vontade que parte dos arbítrios desta e que são unidos e trazidos à tona em um Estado.”<sup>21</sup>

O equívoco de colocar nas vontades individuais a determinação do Estado inclui até mesmo Rousseau, um pensador que, por outro lado, “teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não só segundo a forma (como, por exemplo, o impulso à sociabilidade, a autoridade divina), mas, também segundo o seu conteúdo é *pensamento*, e que, na verdade, é o próprio pensar, a saber, a *vontade*. Só que, como ele tomou a vontade somente na forma determinada da vontade *singular* (como posteriormente também Fichte), e apreendeu a vontade universal não como o em si e por si racional da vontade, mas somente como o *comunitário*, que provém desta vontade singular enquanto vontade *consciente*, a união dos singulares no Estado torna-se um *contrato*, que tem por base o arbítrio dos indivíduos singulares; por conseguinte, a sua opinião e o seu consentimento eivado de capricho (...)”<sup>22</sup>. Para Hegel, o malogro de Rousseau reside exatamente na tentativa de, grosso modo, derivar a vontade geral ou substancial do Estado das vontades individuais, uma vez que a compreensão do Estado como vontade objetivamente livre tem de inexoravelmente transcender não só as vontades particulares como seu ponto de partida, mas igualmente a idéia, que lhes é subjacente, de o Estado ser *produto* do arbítrio. A justificação de Hegel está nas próprias bases especulativas de seu sistema, segundo as quais a vontade se exterioriza<sup>23</sup> gradualmente e sob diferentes formas, muito embora tenha a liberdade por seu único conteúdo e substância. Na verdade, cada uma destas formas da vontade realiza este conteúdo em um determinado grau e medida, o que significa que elas são dotadas de um

---

<sup>21</sup> FD § 75, anotação.

<sup>22</sup> FD § 258, anotação. Grifos do autor.

<sup>23</sup> Utilizo o vocábulo *exteriorizar* e seu substantivo *exteriorização* para traduzir, respectivamente, os termos *entäussern* e *Entäusserung*. Apóio minha escolha nas notas explicativas de Denis Rosenfield (*Política e liberdade em Hegel*, p. 280, nota n° 19 ao capítulo “A vontade e suas determinações”) e de Marcos Müller, nas quais eles esclarecem a especificidade lógica do termo. Cito, aqui, a nota de Marcos Müller à anotação ao § 270 da *Filosofia do Direito*: “‘*Entäusserung*’, ‘exteriorização’, (...) {tem o} sentido amplo {que} é o de ‘tornar exterior’, ‘manifestar’, ‘exteriorizar’, na linguagem idealista, todavia, com a conotação de ‘desdobrar’, ‘objetivar’, ‘manifestar’, ‘realizar efetivamente’ no mundo exterior um conteúdo interior (fim subjetivo) (...)”.

estatuto ontológico próprio e, por consequência, de uma posição hierárquica diferenciada no interior do processo de auto-efetivação da vontade. Ora, enquanto pessoa que estabelece vínculos e relações contratuais, a vontade é menos livre do que o é como Estado ético, de onde se segue que, se a efetivação da liberdade não reside no arbítrio individual, é a rigor impossível que este seja a causa do Estado, na medida em que apenas este é a “realidade efetiva da vontade substancial”<sup>24</sup> e, por conseguinte, “a realização efetiva da liberdade”<sup>25</sup>.

O que subjaz à crítica hegeliana à teoria do contrato social é, na verdade, sua profunda e contundente recusa ao “individualismo abstrato e atômico do liberalismo moderno”<sup>26</sup> como “a base substancial”<sup>27</sup> e fundamento último do Estado, e nesse sentido, ser anticontratalista equivale, na filosofia política moderna, a definitivamente não adotar o liberalismo, seja ele ou não de matriz anglo-saxã como doutrina justificadora da política, e por extensão, opor-se à supremacia da vontade individual e à sua anterioridade relativamente à sociedade civil-política, que foram tidas como a grande conquista da moderna teoria do contrato social para o pensamento político<sup>28</sup>. Em contraposição a uma “concepção privatista do Estado”<sup>29</sup>, que faz do direito público e dos deveres para com o Estado uma extensão ou derivação do direito privado - haja vista que a idéia moderna de sujeito traz consigo a implicação do primado dos direitos privados sobre os públicos, no sentido de que estes passam a ter a sua legitimação, quando não sua própria existência derivada daqueles<sup>30</sup> - a posição teórica de Hegel retoma a idéia clássica do Estado enquanto “vontade universal constituída em poder acima”<sup>31</sup> das vontades individuais, no qual, portanto, estas podem desenvolver-se a

---

<sup>24</sup> FD § 258, caput.

<sup>25</sup> FD § 258, adendo.

<sup>26</sup> WILLIAMS, Robert. *Hegel's ethics of recognition*, p. 263.

<sup>27</sup> FD § 29, anotação. Marcos Müller acrescenta que “a liberdade sujeita (...) à coerção como a algo externo é, portanto, a liberdade do livre-arbítrio, a liberdade de escolha entre determinações opostas, pois esta permanece ‘pura e simplesmente ligada’ à alternativa da escolha (...) de uma determinação finita, que remete à determinação oposta excluída, à qual esta liberdade permanece negativamente ligada. Trata-se da ‘liberdade empírica’, submetida igualmente a uma ‘necessidade empírica’, porque a determinação finita, na qual ela se põe, depende de um conteúdo dado e exterior que é contingente”. (*op. cit.*, p. 51)

<sup>28</sup> Veremos no capítulo I da Parte 2 do presente texto que ser anticontratalista não equivale, *strictu sensu*, a ser antiliberal, já que Hegel reconhece e resguarda os princípios basilares do liberalismo (a liberdade subjetiva e o direito à propriedade privada) no interior do Estado, como seus momentos imanentes.

<sup>29</sup> LOSURDO, Domenico. *Op. cit.*, p. 87.

<sup>30</sup> Pelczynski aponta que “a peculiaridade da cultura européia moderna, (...) largamente devida ao direito romano e às doutrinas do direito natural moderno, é que os homens concebem-se não apenas como membros de comunidades, mas também – e por vezes primeiramente – como detentores de direitos privados em oposição ao Estado e como detentores de direitos legítimos particulares e de grupos”. “The Hegelian conception of the State”, p. 7.

<sup>31</sup> FD § 333, caput.

contento e no qual têm a realidade efetiva de seus direitos<sup>32</sup>. Com isso, Hegel resgata, do pensamento político clássico, a anterioridade lógico-ontológica da coletividade ética dos cidadãos<sup>33</sup>, reunidos de modo “absolutamente necessário”<sup>34</sup> em uma comunidade não só política, mas sobretudo pública que é o Estado, o qual, desse modo, não pode ser exterior aos indivíduos que, enquanto cidadãos, estão desde sempre nele. Esta, aliás, é a principal reivindicação de Hegel, e que analisaremos ao longo deste texto: a não- exterioridade do Estado, ou a recusa em compreendê-lo como instituição artificial, estranha aos indivíduos e apartada deles. Com efeito, a fundamentação moderna do Estado, calcada, segundo Hegel, em “abstrações sem essência, coisas do pensamento ou seres da imaginação, sem realidade”<sup>35</sup>, atendia muito bem aos interesses de um individualismo nascente, que precisava afirmar-se a partir da recusa à toda ordem política existente, mas de modo ela algum foi capaz de compreender a verdadeira essência do Estado, que não é senão orgânica e histórica. Todavia, como muito bem observa Domenico Losurdo, esta “polêmica anticontratalista” na qual Hegel engaja-se “não comporta de modo algum uma justificativa do absolutismo ou a negação dos direitos individuais, mas apenas uma fundação teórica diferente deles”<sup>36</sup>, exatamente porque, dada a sua fundamentação na universalização da liberdade da vontade, e não no somatório dos arbítrios, “as obrigações do cidadão em relação ao Estado, assim como as obrigações do Estado em relação ao cidadão não derivam de um contrato”<sup>37</sup>.

A recusa hegeliana do contrato como princípio de legitimação do Estado moderno não implica uma igual rejeição ao direito natural<sup>38</sup>, muito embora o que Hegel chame de direito natural em nada se assemelhe àquilo que a tradição moderna

---

<sup>32</sup> FD § 333, caput.

<sup>33</sup> Veja, por exemplo, em HEGEL G.W.F., *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 79. Doravante designado apenas pelas iniciais DN: “(...) como Aristóteles diz, o povo é, por natureza, anterior ao [indivíduo] singular” (o vocábulo entre colchetes foi inserido pelo tradutor).

<sup>34</sup> FD § 75, adendo.

<sup>35</sup> DN, p. 50.

<sup>36</sup> LOSURDO, Domenico. *op. cit.*, p. 88

<sup>37</sup> HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, III, 269, in: LOSURDO, D. *op. cit.*, p. 88

<sup>38</sup> É curioso, embora de modo algum incompreensível, que seja Hegel, e não um pensador anterior a ele, aquele a investigar a teoria-mestra a partir da qual foi fundado o mais expressivo arcabouço conceitual político moderno. A curiosidade reside em que Hegel nem adotou o direito natural tal como as filosofias empirista e formalista o fizeram, tampouco ignorou a ele e às suas consequências para o pensamento político. Esta atitude pode ser explicada pela posição privilegiada que Hegel ocupa do ponto de vista da história da filosofia política, pois ele tanto pode ser considerado o pensador que encerra a Modernidade – e neste sentido sua obra seria, antes de mais nada, um complexo e abrangente sistema que sintetiza o conjunto das teorias e pensamentos produzidos pela civilização ocidental (que ele chama de *espírito*), como, em uma outra perspectiva, ele pode ser compreendido como o pensador que rompeu com a filosofia moderna e que, desse modo, inaugura um novo estágio do pensamento político sem, entretanto, desconsiderar o legado que aquela filosofia produzira.

jusnaturalista buscou definir e justificar conceitualmente<sup>39</sup>. A concepção do direito a partir da natureza dialético-especulativa *do espírito*, e não da natureza enquanto pretensa condição originária, anômica e pré-política tem origem na tentativa de Hegel de se afastar dos pressupostos excessivamente individualistas das teorias modernas precedentes, e com isso, ele efetivamente prepara o caminho que serve de alicerce para uma outra compreensão do Estado, estruturada em torno do conceito de eticidade. A peculiaridade com que o tema do direito natural é tratado por Hegel pode ser notada logo na divisão temática de seu artigo dedicado a essa discussão, intitulado *Sobre os tratamentos científicos do direito natural*, de 1802. Antes de expor seu ponto de vista, Hegel inova ao, primeiramente, submeter à crítica especulativa o direito natural tal como fora concebido pelos pensamentos empirista e formalista. Mas esta opção metodológica de Hegel não pode, em absoluto, se confundir com um simples apanhado ou esclarecimento prévio das teorias precedentes; ela revela, na verdade, a consciência que ele tinha do esgotamento teórico-conceitual desta teoria para a fundamentação do Estado moderno e, por conseguinte, de sua completa inadequação para a correta compreensão da natureza do mesmo.

Segundo o tratamento empirista do direito natural, “o divino da união é qualquer coisa de exterior para os múltiplos [elementos] reunidos que, com ele, apenas podem ser colocados na relação da dominação, porque o princípio desta empiria exclui a unidade absoluta do um e do múltiplo”<sup>40</sup>. É precisamente a impossibilidade de constituição de uma *unidade necessária*, que supere a fixidez da oposição – em verdade contingente - entre os diversos elementos do conceito, que constitui o núcleo da crítica de Hegel ao empirismo. Nesse sentido, o pensamento empirista visa tão-somente à “forma da unidade”<sup>41</sup>, alcançada simplesmente ao se “destacar uma determinidade qualquer e considerá-la como a essência da relação; mas, precisamente por isso, a totalidade do orgânico não é alcançada, e o restante desta mesma totalidade, excluído desta determinidade escolhida, submete-se à sua dominação, de tal modo que esta determinidade é elevada à condição de essência e fim”<sup>42</sup>; em suma, “uma tal

---

<sup>39</sup> Embora Hegel tenha utilizado o termo *direito natural* no subtítulo da *Filosofia do Direito*, que é sua obra mais madura e importante sobre a teoria do Estado, é de todo inquestionável sua rejeição a qualquer justificação normativa do direito e do Estado a partir da natureza. É por esta razão que nem ao menos há um estado de natureza na teoria política de Hegel.

<sup>40</sup> DN, p. 24.

<sup>41</sup> DN, p. 17.

<sup>42</sup> DN, p. 17. É preciso fazer aqui um breve esclarecimento com relação aos termos determinação (*Bestimmung*), que aparecerá um pouco mais adiante, e determinidade (*Bestimmtheit*). Pelo primeiro,



singularidade é erigida em fim e essência de tudo”<sup>43</sup>. Hegel aponta que a prevalência, pela filosofia empirista, de uma determinada particularidade sobre as demais é de todo arbitrária, e que, portanto, a ligação entre elas é completamente desprovida da “essência ao absoluto”<sup>44</sup>. A ausência do absoluto na filosofia empirista é consequência direta, pois, da fragmentação mesma a que ele é submetido, de tal modo que seus “momentos” “aparecem dispersos nela {na consciência empírica}, uns ao lado dos outros, uns seguidos aos outros, fragmentados”<sup>45</sup>.

É esta fragmentação de uma totalidade ou unidade que Hegel entende ser orgânica a responsável pela ausência “da necessidade interior”<sup>46</sup> das determinidades do conceito. Aliás, necessidade é uma categoria rigorosamente ausente na intuição empírica: não há relação necessária nem tampouco uma hierarquia necessária entre as diversas determinidades que compõem o conceito<sup>47</sup>. Hegel aponta que não há “princípios, leis, fins, deveres, direitos”<sup>48</sup> absolutos, e portanto, o empirismo ignora as exigências da razão ao estabelecer conexões arbitrárias e contingentes entre as determinidades. Hegel avalia, ademais, que o que há de mais grave neste procedimento é o completo desconhecimento da natureza especulativa do conceito, no sentido de que, ao chamar de unidade conceitual o mero agregado de determinidades, ou a “totalidade do múltiplo”<sup>49</sup>, o empirismo ignora a unidade imanente, necessária e objetiva destas mesmas determinidades; isso significa, mais exatamente, que o pensamento empirista pode tanto elevar uma determinidade à universalidade formal como rejeitá-la em favor de uma outra qualquer, pois nada há no pensamento empirista que necessária e objetivamente estabeleça uma prioridade conceitual-ontológica dentre as diferentes determinidades de um conceito.

Hegel rejeita a supressão e a redução a nada<sup>50</sup> a que as determinidades do conceito são arbitrariamente submetidas no empirismo, e como alternativa, sugere que as oposições são apenas momentos transitórios do ponto de vista lógico – que o autor denomina ideais - no processo de constituição do conceito. Com isso, na filosofia

---

entende-se o processo ou a ação que conduz o conceito àquilo que é a sua finalidade; já o segundo significa o estado ou a condição de o conceito ser algo.

<sup>43</sup> DN, p. 18.

<sup>44</sup> DN, p. 28.

<sup>45</sup> DN, p. 34.

<sup>46</sup> DN, p. 18.

<sup>47</sup> Veja DN, p. 18.

<sup>48</sup> DN, p. 19.

<sup>49</sup> DN, p. 19.

<sup>50</sup> Veja DN, p. 23.

especulativa, as diferenças não são suprimidas, mas subsistem no interior do conceito de modo necessário e com um estatuto lógico e ontológico que lhes é próprio.

Como não há critérios definitivos sobre o que é necessário e o que é contingente, os próprios parâmetros acerca do que se deve estabelecer como estado de natureza e como estado de direito, civil ou político estão sujeitos a todo tipo de variação, de acordo com a conveniência e as circunstâncias de cada teórico do empirismo. Assim, se na filosofia política de Thomas Hobbes a razão da criação do Estado é a preservação da vida e a garantia de sua segurança, para seu conterrâneo John Locke a celebração do pacto tem por objetivo, sobretudo, garantir o acesso à e a preservação da propriedade privada. Conseqüentemente, a escolha de qual princípio fundamenta o Estado segue não a necessidade interna da idéia mesma de Estado, mas razões fundamentalmente arbitrárias, subjetivas, que melhor convêm aos interesses de cada autor e de seu tempo.

Concepção antagônica à empirista, que se orienta segundo a idéia do “ser diverso multiforme”<sup>51</sup>, é a formalista, ou idealista transcendental, que, por sua vez, tem por princípio o apriorismo, e com isso, visa a uma “unidade pura”<sup>52</sup>, mas que Hegel entende ser meramente negativa<sup>53</sup> na medida em que ela considera o múltiplo como algo que não lhe pertence verdadeiramente, que lhe é oposto e, por conseguinte, algo que “é posto como negado ou, de preferência, a ser negado”<sup>54</sup> pela razão pura. Desse modo, o pensamento formalista radicaliza a oposição existente no empirismo, ao simplesmente fazer a “abstração do contrário”<sup>55</sup>, da finitude e de toda multiplicidade.

O ponto central da divergência de Hegel relativamente ao pensamento formalista, que tem em Kant e Fichte seus maiores expoentes, é não a idéia da unidade racional, que o sistema hegeliano efetivamente acolhe, mas a exclusão ou separação dela da multiplicidade<sup>56</sup> ou de qualquer determinidade particular. Hegel rejeita a elevação do “momento da unidade pura”<sup>57</sup> ao posto mais alto do direito natural exatamente porque, para ele, não se pode chegar à síntese superior que o caracteriza se o “momento da multiplicidade”<sup>58</sup> for ignorado. A negação absoluta de um conteúdo,

---

<sup>51</sup> DN, p. 21

<sup>52</sup> DN, p. 31

<sup>53</sup> Diferentemente da unidade positiva da intuição, que Hegel acredita alcançar com sua filosofia especulativa, “a unidade da razão prática (...) tinha unicamente a significação negativa de aniquilar o determinado”. DN, p. 42.

<sup>54</sup> DN, p. 31. Veja também p. 42.

<sup>55</sup> DN, p. 30.

<sup>56</sup> DN, p. 34. Veja também p. 44.

<sup>57</sup> DN, p. 33

<sup>58</sup> DN, p. 33.

como quer o formalismo, não pode jamais ensejar algo de positivo e de objetivo, mas apenas “relações ou identidades relativas”<sup>59</sup>, válidas apenas parcialmente; já o direito natural hegeliano exige a suspensão (*Aufhebung*)<sup>60</sup> da oposição rígida entre unidade e multiplicidade, própria do pensamento idealista formal, em favor da imanência do universal *no interior* das particularidades. Esta suspensão, que será mais bem discutida no próximo capítulo, significa não a eliminação ou a negação absoluta de um momento ou mesmo do conteúdo do conceito, mas a sua integração em uma unidade superior, sem a qual a própria oposição ou o múltiplo não subsiste. Hegel argumenta que o conceito “em sua pureza absoluta”<sup>61</sup> invariavelmente resulta em “uma tautologia, {em}

---

<sup>59</sup> DN, p. 16

<sup>60</sup> O substantivo *Aufhebung*, derivado do verbo *aufheben*, é crucial para a compreensão do sistema dialético-especulativo hegeliano e ambos surgirão diversas outras vezes ao longo deste texto, traduzidos respectivamente como *suspensão* e *suspender*. Minha sugestão de tradução está inteiramente apoiada na opção hermenêutica dos Professores Denis Rosenfield e Marcos Müller, que a adotam em seus textos mais recentes, e que, por sua vez, a acolheram a partir da sugestão de Kathrin H. Rosenfield. Müller, por seu turno, publicou extensa e elucidativa nota explicativa na qual ele tanto esclarece o significado filosófico dos termos na obra de Hegel – é importante lembrar que tanto o verbo quanto o substantivo têm uso corrente no idioma alemão - quanto justifica sua escolha de não vertê-los para *suprassunção* e *suprassumir* - de certo modo canônicos, porquanto já utilizados em traduções brasileiras anteriores de Hegel. Reproduzo, para legitimar minha escolha, trechos da nota de Marcos Müller à tradução ao § 6 da *Filosofia do Direito*, publicada na Revista *Analytica*: “É conhecida a polissemia do verbo *aufheben* e do substantivo *Aufhebung*, que Hegel explora para plasmar um dos conceitos operativos principais da dialética especulativa. (...) o seu significado moderno, relevante para Hegel, se condensa em torno de três sentidos principais: 1) apanhar algo do chão, levantar (-se), erguer (-se), elevar, mas, também, levar embora, transportar; 2) suprimir, pôr fim, anular, abolir, revogar, compensar-se; 3) guardar, conservar, guardar e entregar em custódia. (...) Hegel retoma o significado filosófico tradicional do termo, que é o de negar, suprimir, e explora teoricamente a oposição, já contida na linguagem natural, ao outro significado usual, o de conservar, para enraizar nessa ‘ambigüidade’ contida na linguagem natural (...) um de seus pensamentos principais: o pensamento da oposição completa entre determinações opostas, resultantes da análise do entendimento, que as cinde e afasta da sua unidade imediata, para que elas, precisamente nessa oposição, se suprimam e se resolvam numa unidade integrativa e superior, apreendida pelo conceito, no que elas são conservadas e transformadas em sua verdade (...). Por isso, diz Hegel, o que foi suprimido não é um nada, mas algo mediado, que guarda em si a determinação negada da qual provém. (...) Nesse contexto, elogiando as virtualidades especulativas da língua alemã, Hegel diz que o pensamento especulativo pode regozijar-se em encontrar na linguagem comum palavras que têm nelas mesmas um sentido especulativo, por conterem nelas um significado positivo e negativo ao mesmo tempo. (...) O neologismo {*sursumer*, *sursomption*} tornou-se parcialmente corrente graças à tradução francesa da *Ciência da Lógica* (...) e, entre nós, na tradução da *Fenomenologia do Espírito* por P. Meneses (aí, todavia, com o prefixo latino *supra*, donde *suprassumir*, *suprassunção*, variante que me parece menos dúctil) (...)”. Os termos entre chaves foram inseridos por mim, mas foram utilizados em um outro trecho desta mesma nota. Müller voltou a publicar uma tradução da *Introdução à Filosofia do Direito*, dez anos após a sua primeira, com algumas alterações e com notas explicativas mais numerosas e extensas. Neste texto mais recente, ele acrescenta o por quê da opção por *suspender*, *suspensão*. Extraio desta longa nota, também ao § 6, apenas um trecho final: “Dentro do espírito hegeliano de encontrar nos termos da linguagem corrente o seu potencial semântico especulativo (...), a palavra da língua portuguesa usual que, analogamente, melhor reproduz o triplice sentido especulativo de *aufheben* é *suspender*. Além do significado de pendurar, aqui não pertinente, *suspender* adquire em alguns contextos o significado de erguer, levantar, noutros, o de cancelar, anular, fazer cessar, e no sentido químico, remete também ao significado de conservar (...)”. A vantagem da tradução de *aufheben* e *Aufhebung* por, respectivamente, *suspender* e *suspensão* tem, ademais, o mérito de “evitar termos técnicos artificiais” (*ibidem*).

<sup>61</sup> DN, p. 35

uma identidade formal”<sup>62</sup>; desse modo, a supressão da vontade de todo e qualquer conteúdo tem por consequência necessária o imperativo categórico de Kant, no qual somente a *forma* da máxima da liberdade pode ser erigida em “lei suprema”<sup>63</sup>, ou seja, valer “como princípio de uma legislação universal”<sup>64</sup>. Contrapondo-se à moral formalista de Kant, Hegel entende que “para que (...) este formalismo possa exprimir uma lei, é necessário que seja colocada uma matéria qualquer, uma determinidade, que constitui o conteúdo da lei”<sup>65</sup>, já que apenas a forma da unidade ou da universalidade não fazem da máxima uma lei. Hegel concede que “uma máxima de tua vontade deve valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>66</sup>, mas, para ele, “esta lei fundamental da razão pura prática exprime que uma determinidade qualquer, que constitui o conteúdo da máxima da vontade particular, deve ser posta como conceito, como universal”<sup>67</sup>. Com efeito, as determinidades não são universais, mas particulares; no entanto, todas elas são “acolhidas na forma conceitual”<sup>68</sup>, e unificadas nela, e isto porque as diferentes determinidades não são senão momentos diversos do desenvolvimento do próprio conceito. Ora, como o desenvolvimento do conceito é de todo imanente, já que seu conteúdo e forma lhe pertencem inteiramente, o que temos, afinal, é que a forma do conceito expressa sempre um determinado estágio do desdobramento lógico do conteúdo, de tal modo que a progressão do conteúdo com vistas à realização efetiva de sua essência é acompanhada de uma igual evolução da forma em direção à universalidade. Isto é, muito brevemente, o que Hegel tinha em mente quando postulou a identidade plena entre forma e conteúdo do conceito.

Traduzindo esta identidade especulativa para uma perspectiva objetiva e, com isso, marcando novamente sua diferença em relação ao idealismo transcendental, Hegel estabelece que a vontade somente pode ser livre e, por conseguinte, somente pode servir de fundamento ao Estado se ela tiver a si mesma, isto é, a própria liberdade por seu conteúdo e objeto, o que implica, ao fim e ao cabo, a aceitação também de todas as determinidades que são constitutivas deste conteúdo, e que são progressivamente reveladas. Desse modo, a filosofia especulativa se diferencia do formalismo científico na medida em que a unidade da intuição não resulta em uma universalidade vazia, mas

---

<sup>62</sup> HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, p. 73.

<sup>63</sup> DN, p. 35.

<sup>64</sup> DN, p. 36.

<sup>65</sup> DN, p. 36.

<sup>66</sup> DN, p. 36.

<sup>67</sup> DN, p. 36.

<sup>68</sup> DN, p. 36.

“é a indiferença das determinidades que constitui um todo, não uma fixação destas determinidades enquanto separadas e opostas, mas uma concentração e objetivação destas determinidades”<sup>69</sup>. Do mesmo modo, a vontade não se faz livre pela indeterminação ou pela abstração do conteúdo, mas justamente por sua objetivação, o que significa que a verdadeira realização da liberdade da vontade exige não apenas a universalidade da forma, mas também do conteúdo; a forma, por sua vez, ganha progressivamente em concretude segundo o desdobramento lógico das determinidades do conteúdo. Com isso, a vontade se faz livre quando sua forma e seu conteúdo tornam-se uma e a mesma universalidade concreta, ou ainda, quando a unidade da forma e a multiplicidade do conteúdo constituem uma unidade orgânica e internamente articulada.

Ainda quanto às filosofias pré ou não-especulativas, Hyppolite acrescenta que a “oposição abstrata”<sup>70</sup>, cujos elementos constitutivos podem ser *finito e infinito, unidade e multiplicidade* ou ainda, *condição pré-política e Estado civil* condena os pensamentos empirista e formalista “a serem filosofias *individualistas*, porque o ponto de vista da oposição da razão e da natureza é principalmente o ponto de vista do indivíduo separado, ao passo que, pelo contrário, o da unidade realizada é um ponto de vista que ultrapassa o indivíduo enquanto tal, e que só pode definir-se na totalidade ética”<sup>71</sup>. A natureza desta totalidade ética, concreta e articulada porque consiste na identidade que conserva e resolve em si tanto a universalidade simples da vida em comum como a particularidade dos indivíduos singulares, é anterior aos indivíduos, sendo, em verdade, a condição mesma da plena realização de suas liberdades enquanto particulares. A unidade da vida ética instaura, assim, “a absoluta prioridade do público-político sobre o econômico-jurídico e sobre a sua liberdade individual”<sup>72</sup>. Conseqüentemente, o Estado que subjaz à concepção hegeliana do direito natural inova por ser uma unidade ética viva e orgânica, o que significa que ele nem exclui o momento da particularidade ou o múltiplo nem, tampouco, o isola, o que ocorreria caso o colocasse “como sendo em si e não como momento”<sup>73</sup>. Desse modo, a crítica hegeliana descortina a ausência, nas filosofias modernas anteriores à sua, de uma unidade absoluta e positiva entre o múltiplo e o uno, ou entre aquilo que é particular e o que é objetivamente – e não

---

<sup>69</sup> DN, p. 41.

<sup>70</sup> HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, p. 73. Veja, igualmente, MÜLLER, Marcos, em seu artigo “O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”, p. 42.

<sup>71</sup> HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, p. 73

<sup>72</sup> MÜLLER, M. “O direito natural de Hegel ...”, p. 57.

<sup>73</sup> HEGEL, G.W.F. DN, p. 34

formalmente – universal. Portanto, é com vistas à superação da unilateralidade em que tanto o empirismo como o formalismo se encontram que Hegel elabora o conceito de eticidade, que, como veremos adiante, preserva o momento da particularidade – no caso, o indivíduo e a trama de suas relações econômicas e jurídicas – no interior de uma ordem integradora e superior, porquanto pública – que é o Estado ético-político. As determinidades que compõem a totalidade positiva do Estado são, pois, acolhidas e abrigadas, e mais do que isso, eternizadas nele<sup>74</sup>, o que somente pode ocorrer com o método dialético-especulativo elaborado por Hegel, conforme veremos no capítulo seguinte.

A ciência especulativa do direito natural exige a passagem de cada determinidade pelo seu oposto, de tal modo que a unidade absoluta não se faz sem o acolhimento daquilo que lhe surge como o seu contrário. Há, sem dúvida, a primazia da unidade, que é a substância de todas as determinidades e de todos os opostos que ela mesma, unidade conceitual, vem a produzir. O múltiplo, todavia, não só não é suprimido como é parte constitutiva da própria natureza da unidade; ele é o que Hegel denomina de ideal, ou seja, ele é logicamente suspenso (*aufgehoben*) - já que não é idêntico à unidade – e em seguida retomado e subsumido ao interior dela, enquanto determinação necessária. A idealidade do conceito, que a ciência especulativa traz à luz, tem o mérito inegável de superar as posições unilaterais que tanto o empirismo como o formalismo científico adotam, e com isso, ela termina por explicitar a completa impossibilidade de o direito natural de ambos conhecer a verdadeira natureza ética do Estado. Melhor dizendo, o *isolamento* de um ou outro momento do conceito – no caso do empirismo, o momento da multiplicidade; no caso do formalismo, o momento da unidade vazia<sup>75</sup> - caracteriza nada menos que “o princípio da vida não-ética”<sup>76</sup>.

O argumento de Hegel é que a vida ética, que é a presença e a realização do *absoluto*<sup>77</sup> no mundo objetivo, não pode se pautar por um ponto de vista parcial, mas

---

<sup>74</sup> Veja DN, p. 43. Nesta passagem, Hegel fala, na verdade, da razão, mas não da razão prática do idealismo transcendental, mas daquela que transcende o entendimento e que portanto, acolhe as determinidades sem aniquilá-las. Mas como o Estado é “o racional em si e por si” (FD § 258, caput), considere adequado utilizar essa passagem sobre a razão para qualificar também o Estado, que é o objeto de estudo deste texto.

<sup>75</sup> Veja DN, p. 33

<sup>76</sup> DN, p. 34.

<sup>77</sup> De modo bastante simplificado, chamo aqui de absoluto a unidade entre uno e múltiplo, que a ambos inclui e abarca, mas que lhes é indiferente, no sentido de que ele se situa acima da oposição entre unidade e multiplicidade, além de não ser por estas condicionado, e portanto, resulta em uma totalidade *livre*. Enquanto totalidade, o absoluto é a identidade plenamente desenvolvida entre a unidade e a multiplicidade, sendo, por isso, uma instância superior à mera soma deles. (veja, por exemplo, DN, p. 33).

articula-se necessariamente em favor de uma *integração* ou *reunião* especulativa de todas as determinidades do conceito, com vistas a uma universalidade não vazia ou formal, mas concreta, substantiva. Mas a condição da superação da fragmentação da vida ética, e, por conseguinte, do surgimento de uma eticidade una e concreta, que acolha e unifique em si todas as determinações que constituem a vida em sociedade, é a unidade especulativa da própria liberdade – que, do ponto de vista objetivo, significa a sua realização efetiva no interior do Estado. Todavia, a efetividade da liberdade não é, de modo algum, compatível com a idéia de que esta mesma liberdade seja *limitada* pelo contrato, já que “no conceito mesmo de contrato, é imediatamente posto qualquer coisa de exterior para a liberdade, mas uma liberdade para a qual haja qualquer coisa de verdadeiramente exterior, estranho, não é uma liberdade; sua essência e sua definição formais são precisamente que não haja nada de absolutamente exterior”<sup>78</sup>. Sem dúvida, o contrato é uma forma da realização exterior da liberdade na figura do direito abstrato, ou seja, o contrato pressupõe a existência da personalidade, que não é senão a mais elementar efetivação imediata da vontade livre; contudo, Hegel não reduz sua concepção de liberdade efetivamente realizada às esferas do direito ou da moral, que, por serem expressões parciais ou limitadas da vontade, consistem, na verdade, em formas insuficientes da realização da própria liberdade.

O contrato é, com efeito, o mecanismo teórico-conceitual utilizado pelos modernos – novamente, à exceção de Rousseau - mediante o qual a liberdade na esfera política reveste-se de uma acepção negativa, tornando-se *limitação* – ou autolimitação, não importa – ao invés de *autodeterminação*. Por outro lado, a causa que subjaz à existência mesma do contrato, e que leva os pensadores modernos a dele lançar mão, é sem dúvida uma concepção cindida da liberdade: há a “natural ou original”<sup>79</sup>, que deve ser abandonada e em seguida limitada em favor da civil; esta, por seu turno, já nasce restringida, ainda que pelos próprios indivíduos, reciprocamente. O que é particularmente problemático e, em última instância, inaceitável para Hegel é a fragmentação do conceito de liberdade, uma vez que, no contratualismo, não se trata de dois momentos lógicos diferentes de uma mesma liberdade, que ao final perfaria uma totalidade plenamente realizada, mas de duas liberdades efetivamente distintas do ponto de vista ontológico. Essa separação ou oposição entre duas liberdades pretensamente distintas faz, então, com que cada uma delas reduza-se a nada mais que uma mera

---

<sup>78</sup> DN, p. 50. Veja também DN, p. 51.

<sup>79</sup> DN, p. 50

abstração do que seja a verdadeira liberdade, porque ambas perdem de vista o que há de essencial nela, a saber, a sua universalidade. Esta fragmentação da idéia de liberdade implica, por extensão, que o próprio princípio que fundamenta o pertencimento do indivíduo à sua comunidade política não é de natureza universal, absoluta – como o é a eticidade originária, na qual os indivíduos estão inseridos desde sempre - mas particular e contingente, centrado no querer de indivíduos originariamente isolados – como é o caso do contrato. Hegel entende que a adoção do contrato como argumento para justificar a inserção dos indivíduos no corpo político significa nada menos que ignorar o processo mesmo pelo qual o conceito de liberdade, enquanto totalidade positiva, diferencia-se internamente com vistas à sua objetivação e universalização como Estado ético, processo este que é, na verdade, o único adequado “para compreender a natureza das relações éticas dos indivíduos”<sup>80</sup>. O autor conclui, assim, que se “abstrações como o contrato, a limitação da liberdade do [indivíduo] singular pelo conceito da liberdade universal, etc. exprimissem a determinação do direito natural, ele seria um não-direito natural, na medida em que, quando se coloca tais negações como realidades, a natureza ética é mergulhada na mais profunda corrupção e infortúnio”<sup>81</sup>.

É precisamente o princípio da unidade positiva da liberdade, que somente pode ser produzida especulativamente e que resulta, ao final, na unidade positiva também da vida ética, que constitui a grande inovação que orienta o direito natural hegeliano, e por extensão, seu conceito de Estado. Esta inovação consiste em que o direito que subjaz à vida ética e ao Estado hegelianos é entendido não como *coerção*, a partir da qual as liberdades seriam trazidas a uma unidade artificial<sup>82</sup>, mas é compreendido como sendo a *própria liberdade*, na totalidade de suas diversas figuras ou manifestações externas<sup>83</sup>. A

---

<sup>80</sup> MÜLLER, Marcos “O direito natural de Hegel ...”, p. 45. Müller destaca que a compreensão parcial da liberdade, no isolamento de suas determinações, é precisamente o que Hegel procura combater com sua idéia de absoluto prático, de liberdade positiva ou de totalidade ética: “compreender, portanto, a liberdade universal e a liberdade singular a partir da relação entre unidade e multiplicidade, enquanto determinações da reflexão distintas, ao invés de compreendê-las na identidade que lhes subestá como fundamento, é admitir a sua *oposição como realidades separadas*, uma liberdade universal enquanto unidade separada das liberdades dos indivíduos singulares, de um lado, e a liberdade dos indivíduos singulares isolados daquela”. (*op. cit.*, p. 50).

<sup>81</sup> DN, p. 80. Veja igualmente DN, p. 83: a “vitalidade do [elemento] ético” “não é uma abstração” – em crítica aberta aos contratualistas modernos -, mas é a essência de toda moral, assim como do direito natural.

<sup>82</sup> Marcos Müller destaca que “a unificação das liberdades singulares pelo direito permanece algo exterior (...) porque ela não alcança o elemento racional comum às liberdades, que é *anterior* à sua autolimitação”. *in*: “O direito natural de Hegel...”, p. 46. Grifo meu. O “elemento racional comum às liberdades” não é outro que não a própria eticidade, enquanto solo primeiro e comum no qual todas as liberdades encontram-se unidas e realizadas.

<sup>83</sup> Sobre o direito não como restrição da liberdade, mas como a sucessão das existências determinadas e efetivas dela, veja a *Filosofia do Direito*, sobretudo §§ 1, 4 e 29. Na anotação ao § 30 do mesmo texto,



concepção do direito como coerção<sup>84</sup>, exercido por uma autoridade, poder ou legislação *externos aos indivíduos*, dá lugar, portanto, a uma compreensão do direito como sendo a razão e a liberdade mesmas que se auto-realizam *efetivamente* no e como Estado ético-político. Assim, se, por um lado, a compreensão especulativa do direito o identifica com a totalidade das figuras exteriores que a vontade livre e racional se dá – e, nesse caso, o direito seria a realização efetiva da liberdade da vontade - por outro, a aceitação dos pressupostos contratualistas, que têm por seu fundamento “a vontade do singular em seu arbítrio peculiar”<sup>85</sup>, ou seja, uma vontade finita e imperfeitamente racional, implica que “o racional só pode vir à luz como uma restrição para essa liberdade, assim como, também, não enquanto algo imanentemente racional, mas sim, enquanto um racional exterior, formal”<sup>86</sup>.

O ponto de Hegel consiste em que esta racionalidade imperfeita e insuficiente que caracteriza o Estado ou a sociedade política no pensamento jusnaturalista moderno está calcada na exterioridade original e, por conseguinte, na formalidade das relações entre os indivíduos, por oposição direta “a uma ligação orgânica entre os singulares, que está na base da verdadeira unidade social e política e que permite a elevação do singular à universalidade ética”<sup>87</sup>. O direito natural moderno, constituído por oposições, não é capaz de compreender que somente a unidade absoluta ou positiva que fundamenta o direito natural especulativo “é conforme ao conceito da liberdade universal”<sup>88</sup>, o que significa que esta unidade positiva não remete para nada além dela mesma, ou seja, não há nada de exterior a ela, e nesse sentido, ela é a própria a liberdade. Já a idéia de coerção, a partir da qual se produziria uma *limitação* exterior da liberdade, e, por conseguinte, uma *relação artificial e externa* entre a liberdade individual e a liberdade universal é, por definição, não só *incompatível* com a idéia de uma unidade ética integradora e autônoma, mas *contrária* mesma à idéia de liberdade. Logo, a adoção do pacto e de quaisquer outros instrumentos que visem à limitação da liberdade, tomada

---

Hegel é de uma clareza ímpar ao estabelecer a relação causal entre os momentos da liberdade e as manifestações progressivas do direito: “cada degrau ou estágio do desenvolvimento da idéia de liberdade tem o seu direito peculiar, porque ele é o ser-aí {existência determinada} da liberdade numa de suas determinações próprias. (...) A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado é, cada um, um direito peculiar, *porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-aí da liberdade*”. Grifos meus, assim como os termos entre chaves.

<sup>84</sup> Para ilustrar sua crítica, Hegel cita a célebre definição de direito de Kant, presente na *Metafísica dos Costumes*: “a restrição da minha liberdade ou arbítrio, assim que ele possa coexistir com o arbítrio de cada um, segundo uma lei universal”. (FD § 29, anotação).

<sup>85</sup> FD § 29, anotação.

<sup>86</sup> FD § 29, anotação.

<sup>87</sup> MÜLLER, Marcos. “O direito natural de Hegel ...”, p. 46.

<sup>88</sup> DN, p. 48.

aqui em sua acepção originária ou especulativa, é rigorosamente rechaçada por Hegel, na medida em que, por serem contraditórios com o conceito mesmo de liberdade universal, revelam-se igualmente “incapaz{es} de explicar a *unidade* orgânica da eticidade *absoluta*”<sup>89</sup>, a qual, em última instância, é o solo sobre o qual o Estado verdadeiramente repousa. O direito natural especulativo mostra, portanto, que esta cisão ou fragmentação da unidade ética e racional a que o contratualismo está inextricavelmente preso somente pode ser superada por uma concepção positiva ou universal da liberdade, o que implica não a sua *limitação*, mas sua *ampliação* na esfera público-política do Estado.

---

<sup>89</sup> MÜLLER, Marcos. “O direito natural de Hegel ...”, p. 46. Grifos meus, assim como o plural entre chaves.

## *II. A idealidade da vontade e o lugar próprio da liberdade subjetiva na Filosofia do Direito: A Moralidade.*

Embora as bases da teoria política hegeliana não repousem sobre “o contrato como fundamento de legitimação”<sup>90</sup> do Estado moderno, o princípio da liberdade subjetiva é, contudo, preservado na filosofia de Hegel e encontra seu lugar próprio na segunda parte de sua *Filosofia do Direito*, denominada *Moralidade*. A leitura cuidadosa desta sua obra política mais madura mostra que a liberdade subjetiva não é a expressão mais elevada e bem acabada do conceito mesmo de liberdade, e isto porque a liberdade ou, mais exatamente, o conceito de vontade livre é compreendido por Hegel de um modo radicalmente mais amplo e complexo do que jamais o fora até então. Esta compreensão, chamada de *idealidade da vontade*, é resultante direta do método dialético-especulativo de que Hegel lança mão para refundar o conhecimento filosófico como um todo e é exposta esquematicamente na *Introdução* à sua *Filosofia do Direito*.

### *i) A idealidade da vontade*

Para entender mais claramente o que Hegel denomina idealidade e o seu papel na articulação de seu pensamento político, é preciso brevemente situar sua gênese na história da filosofia moderna. O chamado idealismo absoluto de Hegel se constitui, por um lado, em contraposição ao mas também como evolução teórica do idealismo transcendental de Kant ou do idealismo subjetivo de Fichte, os quais, a despeito de suas limitações como ontologia da totalidade que Hegel chama de espírito, são concebidos como parte integrante e necessária do seu processo de auto-formação. Hegel atesta que o espírito vai ganhando progressivamente em consciência de si à medida que o fundamento de seu autoconhecimento é deslocado de um modelo dual - que repousa sobre a separação inexorável entre sujeito e objeto, o qual tem determinadas propriedades independentemente do sujeito que o conhece - para um modelo, inaugurado pelo idealismo ou pela filosofia da reflexão e que Habermas chama de

---

<sup>90</sup> BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, p. 64.

modelo de “auto-relação”<sup>91</sup>, segundo o qual as condições de conhecimento do objeto, e até mesmo o que se entende pelo próprio objeto são inteiramente constituídos pelas estruturas internas do sujeito. Mas, embora o sujeito relacione-se tão somente a si, ele ainda se reporta a uma exterioridade, cuja natureza essencial ele, todavia, admite não ter qualquer acesso ou não mais poder conhecer. Logo, é precisamente esta impossibilidade de chegar à verdade da coisa, de perfazer uma unidade plenamente autoconsciente, que supere a dicotomia entre sujeito (que, embora ativo, é, ao fim e ao cabo, limitado quanto a sua capacidade de conhecer a natureza última da coisa) e objeto (passivo e inessencial, pois as condições acerca do quanto e do que é possível saber a seu respeito encontram-se inteiramente no sujeito) que Hegel combate com a noção de idealidade.

A compreensão do que seja a idealidade está diretamente ligada à concepção igualmente inovadora que Hegel tem do conceito de vontade livre. Este deve ser entendido como uma unidade intrinsecamente completa, que se autodetermina e com isso, preenche-se de si mesmo<sup>92</sup>, com suas determinações particulares, e encadeia-se consigo mesmo, porquanto possui em si todas as suas determinações<sup>93</sup> constitutivas. Todavia, ele só se torna um conceito verdadeiramente concreto – aquilo que Hegel chama de *idéia* – quando ele próprio põe de lado sua condição inicialmente formal e indeterminada, colocando para si o percurso necessário de sua realização efetiva, ou, o que é o mesmo, quando ele transforma “o que nele está presente de maneira imediata, em algo posto por ele”<sup>94</sup>, até o ponto em que todas as suas determinações próprias lhe sejam inteiramente reveladas. Ora, uma tal concepção do conceito de vontade, enquanto aquilo que contém em si “o princípio do movimento e da mudança”<sup>95</sup>, implica, forçosamente, a existência de uma mediação lógica interna, por meio da qual ele mesmo passe daquele estágio inicial, em que ele é apenas *em si*, para o estágio último de seu desenvolvimento, em que ele é, por fim, *para si*, efetivo<sup>96</sup>, ou melhor, o que ele se torna quando todas as suas determinações imanentes são postas na exterioridade e *sabidas*

---

<sup>91</sup> *Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 91.

<sup>92</sup> Veja HEGEL, G.W.F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* § 469, caput, doravante designada apenas pela inicial E, seguida do parágrafo.

<sup>93</sup> Por determinação, Hegel exprime o conteúdo do conceito nos diferentes momentos de sua objetivação.

<sup>94</sup> E § 379, adendo. Neste trecho, Hegel disserta acerca do processo pelo qual o espírito, e não o conceito propriamente, se efetiva. O conceito é, na verdade, o princípio do desenvolvimento imanente do espírito, que é a matriz de todos os conceitos.

<sup>95</sup> HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, p. 68. in: HEGEL, G.W.F, ed. Lasson, VII, p. 347.

<sup>96</sup> Uma discussão mais aprofundada do papel lógico da mediação foge ao escopo deste texto. O que nos importa aqui é simplesmente apontar que “a posição abstrata” do conceito “só se transforma numa relação racional (num silogismo), pelo fato de que a sua *mediação* vem à existência” (FD § 304. Grifo do autor).

como sendo suas, e não pressupostas como algo que lhe seja alheio, isto é, como algo que lhe vem de fora. O que temos, então, são três diferentes momentos lógicos que retratam, na forma do silogismo de tipo especulativo<sup>97</sup>, as etapas necessárias pelas quais o conceito de vontade desenvolve-se até alcançar a sua verdade, ou seja, a sua completa efetivação, que nada mais é do que a identidade plena entre seu conteúdo, ou essência e sua forma, ou existência exterior. O motor deste processo, por sua vez, é a dialética, enquanto atividade imanente ao próprio conceito de se autodiferenciar<sup>98</sup>, ou melhor, de α) abandonar sua identidade indeterminada inicial ao, primeiramente, pôr progressivamente para si as suas próprias determinações como um *objeto*; em seguida, β) negá-las em sua finitude e unilateralidade, para então, finalmente, γ) reconduzi-las à sua unidade<sup>99</sup>, mas a uma unidade internamente diferenciada, porquanto mediada pelas determinações que de início aparecem para o próprio conceito como uma oposição ou contradição a si, e que, portanto, é qualitativamente superior àquela que o conceito era originariamente, quando na forma da imediatez, ou seja, àquela que ele era antes de tornar “o seu {próprio} conceito objetivo para si”<sup>100</sup>.

A idealidade, enquanto “determinidade distintiva”<sup>101</sup> do conceito, dá conta, pois, deste duplo caráter de suas determinações, a saber: embora necessárias, todas as determinações que o integram são, isoladamente, insuficientes para explicá-lo<sup>102</sup>. Isso não quer dizer, contudo, que elas se oponham ou se contradigam absolutamente entre si; ao contrário, a natureza dessa oposição ou contradição entre a essência do conceito e suas diferentes determinações ou entre as diversas determinações entre si não é de modo

---

<sup>97</sup> Sobre a natureza especulativa do silogismo em Hegel, é preciso compreender como o princípio da suspensão (*Aufhebung*) atua no interior do conceito, constituindo-o. Para uma breve nota elucidativa acerca da definição hegeliana de *Aufhebung*, veja a nota 60, no capítulo 1.

<sup>98</sup> Veja E § 381, adendo. Hegel identifica o ato de diferenciar-se, ou de pôr para si uma diferença, como o de determinar-se. Veja também FD § 4, adendo.

<sup>99</sup> E § 379, adendo. Esta recondução à unidade que o conceito é ocorre por meio de uma dupla negação: primeiramente o conceito nega sua indeterminidade inicial, e em seguida, nega a determinação ou a particularidade que se seguiu a esta primeira negação. A dupla negação deste terceiro momento explicita, portanto, a limitação dos dois estágios que lhe antecederam, que, embora sejam determinações apenas parciais da totalidade do conceito, são todavia mantidos no interior desta unidade concreta.

<sup>100</sup> E § 379, adendo. O vocábulo entre colchetes foi inserido por mim. Ainda sobre o autodesenvolvimento dialético do conceito, Hegel afirma que “este conceito abstrato inicial não é nunca abandonado, senão que se torna sempre mais rico dentro de si, e a última determinação é, por isso, a mais rica. (...) o conceito permanece a alma que mantém tudo junto e que só alcança as suas diferenças próprias por um procedimento imanente (...)”. (FD § 32, adendo)

<sup>101</sup> E § 381, adendo.

<sup>102</sup> No idealismo, cada determinação não é algo “independente, autônomo nos seus fins e modos de atuação e se aprofundando somente adentro de si, mas, nesses fins e modos de atuação, (...) {é} determinada *pele fim do todo* e (...) {é} dependente dele”. (FD § 278, anotação. Os vocábulos entre chaves foram inseridos por mim). Hegel trata, nesta passagem, do idealismo da soberania, mas creio que ela explica igualmente bem como o princípio da idealidade funciona no interior do conceito.

algun real, mas tão somente *ideal*, e justamente por isso, cada uma delas é suspensa (*aufgehoben*) ou momentaneamente negada, e não suprimida, para em seguida se reconciliarem e se reconduzirem à unidade integradora que o próprio conceito de vontade livre perfaz. Com efeito, uma leitura atenta de Hegel mostra que a idealidade exprime a infinitude ou autonomia do conceito de vontade, já que tudo aquilo que surge diante dele - incluindo as determinações que, em um primeiro momento, lhe aparecem como uma oposição – é, na verdade, *inteiramente* posto por ele; desse modo, suas determinações são momentos dependentes deste todo, e não subsistentes por si mesmas. Mas, o mais importante que a idealidade nos permite saber acerca do conceito de vontade livre é que ao depender de suas próprias determinidades para constituir-se como tal, ele não é dependente de algo outro, exterior a ele, mas apenas de si mesmo. Assim, é somente pela idealidade, ou seja, por este processo de negação de si, de oposição a si, seguido da reconciliação ou recondução no todo, que se pode falar de conceito de vontade no sentido especulativo.

É por esta razão que a exterioridade primeira que o conceito de vontade se dá é suspensa, por ser uma forma ainda parcial e limitada de seu conteúdo; melhor dizendo, por ser uma forma do conceito que “está em contradição com a interioridade de sua essência”<sup>103</sup>. Porém, esta mesma exterioridade é subseqüentemente reconduzida “à interioridade”<sup>104</sup> do próprio conceito. Hegel defende que “só mediante essa recondução, mediante essa *idealização* ou assimilação do exterior”<sup>105</sup> o conceito de vontade finalmente vem a ser, em sua existência objetiva, aquilo que ele é em sua essência. Em uma palavra, não é senão pela idealidade que o conceito é capaz de realizar-se efetivamente, algo que absolutamente não fora pensado quer pela filosofia empirista, quer pela formalista ou transcendental. Esta teleologia do conceito de vontade livre, ou esta capacidade de ele efetivar a si mesmo é, na verdade, o que caracteriza o saber especulativo, que “se opõe tanto à representação segundo a qual as idéias e os ideais não seriam nada mais que quimeras, e a filosofia, um sistema de tais fantasmas, como também, inversamente, a representação de que as idéias e os ideais seriam algo demasiado excelente para ter efetividade, ou do mesmo modo algo demasiado impotente para lograr consegui-la”<sup>106</sup>. Ao ter a si próprio como meta, e como meta que efetivamente se realiza, o conceito especulativo de vontade põe por terra a pretensa

---

<sup>103</sup> E § 381, adendo.

<sup>104</sup> E § 381, adendo

<sup>105</sup> E § 381, adendo. O grifo é meu.

<sup>106</sup> E § 6, anotação.

discordância, própria das filosofias da finitude, entre sua essência e a exterioridade por ele mesmo posta. O ponto em que estas filosofias param é exatamente aquele que serve de motor para a teleologia da vontade, pois o descompasso ou a discordância entre ser e dever ser não é nem de natureza real nem tampouco definitiva, mas apenas ideal, porquanto ambos não passam de momentos que, embora constitutivos do próprio conceito, são finitos, e por isso são necessariamente suspensos em uma totalidade que os transcende e integra. A noção de idealidade serve, portanto, não apenas para rediscutir e reposicionar o estatuto das filosofias pré-especulativas, como, e sobretudo, para mostrar a capacidade de o conceito de vontade de efetivar a si mesmo, realizar-se em sua plenitude, objetivando-se e universalizando-se progressivamente e por si mesmo, o que termina por revelar a sua verdadeira natureza infinita e autônoma.

A idealidade significa, em suma, “a imanência viva do uno no múltiplo”<sup>107</sup>, ou o movimento do próprio conceito de vontade de, após contrapor-se a si ao explicitar seu conteúdo sob formas da diferença que, todavia, ele mesmo se deu, suspender cada uma destas diferenças e reintegrá-las em uma unidade não mais abstrata, mas concreta, plenamente desenvolvida<sup>108</sup>. Ora, quando o conceito suspende “aquilo pelo qual {ele mesmo é} mediatizado”<sup>109</sup>, ele termina por “rebaixá-lo para algo que só subsiste por ele {conceito}”<sup>110</sup>. Nesse sentido, postular que o conceito mesmo de vontade é capaz de suspender as suas próprias determinações finitas implica que ele “pode abstrair de todo o exterior e de sua própria exterioridade, de seu próprio ser-aí; pode suportar a negação de sua imediatez individual”<sup>111</sup>. Mas, longe de significar a sua aniquilação, é notadamente “nessa negatividade {que o conceito consegue} conservar-se afirmativamente, e ser idêntico para si mesmo”<sup>112</sup>, porquanto “por meio {do momento da negação} é depurado de sua finitude o conteúdo essencial do ponto de partida, e assim se desprende *livre*”<sup>113</sup>.

A idealidade explicita, assim, a liberdade ou infinitude constitutiva do conceito de vontade, a inquietação que o incita a ir além de uma determinidade qualquer, ou de

---

<sup>107</sup> HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, p. 68.

<sup>108</sup> “A unidade assim determinada é a unidade verdadeira e, enquanto é sabida, é a unidade especulativa”. HEGEL, G.W.F. “Preuves, II Conferência”, trad. Francesa PP. 129-130, XVI, p. 469. *in*: LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito*, p. 340.

<sup>109</sup> E § 381, adendo. Os termos entre chaves foram inseridos por mim.

<sup>110</sup> E § 381, adendo. O termo entre chaves foi inserido por mim.

<sup>111</sup> E § 382, caput. Hegel chama de ser-aí cada uma das figuras determinadas, exteriores e imediatamente efetivas que a vontade mesma se dá a fim de realizar plenamente sua liberdade.

<sup>112</sup> E § 382, caput. Os termos entre chaves foram inseridos por mim.

<sup>113</sup> E § 552, anotação. Grifo meu. Os termos entre chaves foram inseridos por mim.

sua pretensa condição natural, em favor de uma autodeterminação que, ao final, corresponde à sua verdadeira essência. Desse modo, é pela idealidade que o conceito se sabe como “perfeitamente autônomo”<sup>114</sup>, ou seja, como não limitado por qualquer coisa que seja exterior a si, mesmo porque o que aparece (*erscheint*) como uma limitação ou mesmo negação ao conceito, como um outro absoluto é, na verdade, resultado de sua própria atividade, e presente de modo imanente em seu interior. O conceito de vontade é, então, infinito porque permanece idêntico a si em seu processo de autodeterminação, o que quer dizer, por um lado, que as suas determinações não lhe são dadas por algo externo, mas são efetivamente suas; por outro, que estas mesmas determinações, embora sejam em si finitas e insuficientes, terminam, em seu conjunto, por afirmar a unidade e a identidade concreta do conceito, ao serem retomadas especulativamente, isto é, sem real contradição, em seu interior<sup>115</sup>. A idealidade desempenha, pois, duas ambiciosas tarefas: primeiramente, a de impedir que a filosofia seja apreendida apenas “na unilateralidade das abstrações do entendimento”, o que significaria, no limite, “negar o {seu} sentido”<sup>116</sup> verdadeiro e mais profundo, haja vista que a unificação e integração das determinações é nada menos que irrealizável para o entendimento; em segundo lugar, e como consequência direta da primeira, a idealidade torna o conceito de vontade capaz de ir além da limitação intransponível que as filosofias do sujeito mesmas se deram, ou seja, a idealidade se põe a tarefa de integrar ou unificar as determinações isoladas ou opostas pelo entendimento, o que somente é possível porque, como já dissemos, a oposição entre as determinações não é absoluta ou real, mas apenas aparente, isto é, ideal.

## ***ii) O idealismo absoluto ou a radicalização da autodeterminação***

Pensada no âmbito maior do sistema filosófico de Hegel, a finalidade da idealidade é a de radicalizar, de modo absoluto, a idéia de autonomia da vontade tal como fora concebida por Kant, que marca tão profundamente a Modernidade e que a

---

<sup>114</sup> E § 381, adendo.

<sup>115</sup> “Ainda que (...) o conceito pareça estar disperso no seu ser-aí, isto é tão só uma aparência, que na progressão se revela como tal, ao mesmo tempo que todas as singularidades, por fim, retornam novamente ao conceito universal” ( FD § 32, adendo). Desse modo, o conceito é, a um só tempo, fundamento e resultado de si mesmo.

<sup>116</sup> BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*, p. 18.



distingue em definitivo de todo pensamento anterior acerca do homem e de sua liberdade. Hegel reconhece que Kant “descobre, no princípio do sujeito transcendental, a base fundamental da autodeterminação da vontade, o momento da ‘pura indeterminidade ou da pura reflexão do eu em si mesmo’, no qual toda limitação e todo conteúdo ‘dado’ pela natureza é dissolvido”<sup>117</sup>. A tarefa a que Hegel se propõe a partir do idealismo transcendental de Kant passa a ser, então, não mais a de pensar a liberdade apenas como forma da vontade, e como forma que se afirma emancipando-se de todo conteúdo, mas sim, como conteúdo que exige ser objetivado e plenamente determinado. Ao estender a autodeterminação não só à forma da vontade, mas também ao seu conteúdo, o próprio conceito de vontade se torna sujeito, na medida em que ele se determina e se realiza a si mesmo, ou seja, ele tem apenas a si próprio por ponto de partida e fim, e com isso, ele relaciona-se apenas consigo mesmo, não havendo nada que lhe seja absolutamente externo ou outro. Ora, se o conceito de vontade é sujeito, ele é igualmente substância, porque todas as suas determinações estão contidas nele próprio, e ele é livre na exata medida em que ele se dá estas mesmas determinações, se conserva nelas e as reconhece como sendo suas.

Percebe-se, então, que a introdução da idealidade como propriedade indelével da vontade de se fazer livre tem por objetivo levar ao extremo justamente este princípio da autodeterminação, de tal modo que “a determinidade universal do querer”<sup>118</sup> não se reduza ao mero formalismo da liberdade vontade. A radicalização da autodeterminação consiste, portanto, no reconhecimento de que a vontade é livre não apenas quando determina a forma de seu querer, de modo abstrato, mas precisamente quando o determina segundo a si própria, segundo a sua essência, natureza ou conceito imanente, que não é senão a própria liberdade. Nesse sentido, a vontade é livre quando ela *se dá* a sua própria liberdade como conteúdo e fim. A radicalização da autodeterminação repousa, portanto, não apenas na liberdade que determina a forma da vontade, mas sobretudo, na liberdade que constitui o conteúdo da vontade. A vontade verdadeiramente livre se quer e se faz objetivamente enquanto tal.

A radicalização da autodeterminação inscreve-se na exigência de auto-referencialidade que é fundadora da própria Modernidade, sendo, com efeito, a consequência necessária e final dela. Esta radicalização significa, em uma palavra, o

---

<sup>117</sup> RIEDEL, Manfred. “Nature and freedom “Nature and freedom in Hegel’s *Philosophy of Right*”. in: *Hegel’s political philosophy. Problems and perspectives*, p. 144.

<sup>118</sup> E § 480.

desenvolvimento necessário<sup>119</sup> da vontade segundo a idealidade, enquanto sua propriedade ou movimento lógico imanente, e que se espelha no desenvolvimento autônomo do próprio espírito, de quem a vontade é o momento ou a dimensão objetiva. Da compreensão do espírito como “o conceito universal que se produz e se efetiva a si mesmo”<sup>120</sup> conclui-se que também a vontade tem não apenas a forma da liberdade, mas que esta mesma liberdade deve se tornar um objeto para ela, e efetivar-se até que não haja mais diferença alguma entre a forma e o conteúdo do querer. E na medida em que a liberdade é este conteúdo atávico da vontade, é inequívoco afirmar a natureza infinita e autônoma da própria vontade.

Em Hegel, a infinitude, ou a capacidade de “ser-junto-a-si”<sup>121</sup> (*Beisichselbstsein*) e de ser idêntico a si mesmo em suas próprias diferenças e determinações constitui a refutação lógica da dependência de um outro – uma vez que aquilo que não é ou não existe por si mesmo ou para si mesmo não é, em absoluto, livre<sup>122</sup> - e portanto, significa nada menos que a plena autonomia ou a liberdade do conceito de vontade. Além de ser livre, a vontade se quer livre e quer se saber livre, e é porque ela “se quer como esse seu objeto”<sup>123</sup> que ela “tem sua essência por determinação e por fim”<sup>124</sup>. Para tanto, a vontade avança autonomamente na objetivação da liberdade enquanto seu conteúdo, por meio da suspensão de seus estágios ideais. Em suma, a vontade torna-se livre *para si*, ou consciente de sua liberdade, quando ela não quer nada outro, alheio ou diferente dela mesma; dito de outro modo, a infinitude ou liberdade da vontade consiste em que ela não queira nada a não ser ela mesma. A riqueza epistemológica do princípio da autodeterminação repousa, afinal, precisamente na noção, que lhe é subjacente, da imanência do conteúdo do conceito de vontade, uma vez que todo o desdobramento ou objetivação ulterior deste mesmo conteúdo pertence à interioridade mesma, ao si ou ainda, à essência da vontade, não lhe sendo, de modo algum, imposto por qualquer autoridade externa.

O que Hegel pretende com a sua filosofia é mostrar que a autodeterminação do espírito e, por extensão, do conceito de vontade livre é, na verdade, o mais alto estágio

---

<sup>119</sup> E § 379, adendo.

<sup>120</sup> E § 379, adendo.

<sup>121</sup> E § 381, adendo.

<sup>122</sup> Dois exemplos que ilustram a condição de “não ser para si”: a natureza, porque não se determina, não se dá fins, mas funciona sob regras e mecanismos que lhe são alheios, não pode ser livre. Diferente do escravo, que é livre em si, em sua essência, mas como ainda não o sabe, vive contrariamente à sua natureza, como objeto de outrem.

<sup>123</sup> E § 482, caput

<sup>124</sup> E § 482, caput.

que a idéia mesma de autonomia alcançou, o que é claramente expresso por Hegel na máxima “para o espírito não existe absolutamente nada que seja totalmente outro”<sup>125</sup>. Com efeito, esta máxima exprime mais do que um diagnóstico agudo e preciso de seu tempo; ela indica que a filosofia de Hegel é o próprio pensamento da Modernidade, na medida em que a filosofia hegeliana se alicerça exatamente naquilo que caracteriza os tempos modernos de maneira mais premente, a saber, a capacidade de o pensamento determinar-se a si mesmo, o que, por sua vez, é fruto da pretensão originariamente moderna de uma experiência radical de liberdade, que se torna o referencial normativo supremo para essa tradição. Assim, o conceito de vontade em Hegel não permanece nem como algo indeterminado, nem tampouco como algo que somente pode ser determinado - e, por consequência, conhecido - por algo exterior a ele, mais exatamente, por um sujeito, haja vista que o próprio conceito é, ele mesmo, sujeito e portanto, ele se sabe a si mesmo na exata medida em que se autodetermina<sup>126</sup>.

Ora, se é um princípio da Modernidade que as condições do conhecimento residam integralmente no sujeito, e como Hegel aboliu a diferença entre sujeito e objeto, instituindo a identidade entre eles ao revelar que o conceito é, ele mesmo, sujeito, no sentido de que ele faz de seu conteúdo o seu próprio objeto, segue-se, então, que é da natureza mesma do conceito que somente ele possa se conhecer e, com isso, realizar-se efetivamente. O resultado da radicalização da noção de autodeterminação é que nem mesmo a “ingerência de nossas representações e idéias subjetivas”<sup>127</sup> são capazes de modificar o conceito. Autodeterminação e auto-efetivação lhe são, assim, imanentes:

*“o conceito não precisa, para sua efetivação, de nenhum estímulo externo: sua natureza própria, que encerra em si a contradição da simplicidade e da diferença, e por este motivo [é] inquieta, impele-o a efetivar-se, a desenvolver a diferença só de modo ideal presente nele mesmo – isto é, na forma contraditória da ausência de diferença – em uma diferença efetiva; e por esta suprassunção {suspensão} de sua simplicidade como de uma deficiência de uma unilateralidade; [impele o conceito] a formar efetivamente o todo, do qual inicialmente só contém a possibilidade”<sup>128</sup>.*

---

<sup>125</sup> E § 377, adendo.

<sup>126</sup> Veja FD § 274, caput. Analogamente ao espírito, o conceito, que é a matriz lógica do espírito, “só é efetivamente real enquanto é aquilo que ele sabe de si”.

<sup>127</sup> E § 379, adendo. Veja também FD § 32, adendo.

<sup>128</sup> E §379, adendo. O termo entre chaves foi inserido por mim. Sobre a opção por *suspensão*, vide capítulo 1, nota nº 60.

O que o conhecimento especulativo chama de conceito de vontade é o que resulta da atividade de autodeterminação de suas próprias possibilidades, através da qual sua “simplicidade” e indeterminação originais vão se desdobrando em diferenças que, no entanto, são suas, e que ele termina por desenvolver ao pô-las para si e manifestá-las na exterioridade, como realidade objetiva. Para Hegel, tomar por este conceito uma de suas formas ideais, isto é, quaisquer de suas configurações em que ele se apresenta em sua “unilateralidade”, na insuficiência de uma de suas determinações, é não apenas recusar-se a apreendê-lo em toda a sua riqueza e complexidade, mas ignorá-lo como aquilo que é verdadeiramente *livre*. Esta riqueza reside justamente na idealidade que caracteriza tanto “a forma (...) da ausência da diferença” como a própria “diferença efetiva”, e na conseqüente suspensão de ambas as formas em uma totalidade que é, pois, lógica e ontologicamente superior às suas partes e, com isso, plenamente desenvolvida.

### ***iii) Crítica ao entendimento e método dialético-especulativo***

A consideração especulativa do espírito é a alternativa de Hegel ao que ele criticamente chama de “metafísica do entendimento”<sup>129</sup>, ou seja, ao tipo de metafísica e lógica predominantes no pensamento moderno até então que, segundo nosso filósofo, são incapazes de alcançar a verdade da Coisa, e, nesse sentido, simplesmente “não impele até ao substancial”<sup>130</sup>, na medida em que se estruturam sobre a dualidade entre sujeito e objeto, e que se configuram como oposições irreconciliáveis entre interior e exterior, uno e múltiplo, infinito e finito, etc. Hegel considera que o pensamento moderno, essencialmente representativo, mas também a chamada filosofia da reflexão ou da subjetividade de Kant e Fichte limitam-se, ao fim e ao cabo, ao simples “descrever exterior de um material pré-encontrado”<sup>131</sup>, porquanto não são capazes de conceber os conceitos em “seu desenvolvimento e em sua efetivação vivos”<sup>132</sup>, ou seja, em sua atividade permanente de autodeterminação. Para Hegel, a limitação do conhecimento, que é a marca distintiva do entendimento, deve-se à

---

<sup>129</sup> E § 378, caput

<sup>130</sup> E § 377, caput e adendo.

<sup>131</sup> E § 379, adendo.

<sup>132</sup> E § 377, adendo.

consideração de que “aspectos singulares e exteriores”<sup>133</sup> – e por exteriores entenda-se não imanentes – do conceito respondem por sua apreensão integral. Ora, da compreensão do conceito como algo “em repouso”<sup>134</sup>, estanque, unidimensional, por assim dizer, resulta que o conhecimento produzido pelo entendimento não é o verdadeiramente científico<sup>135</sup>. Este, a rigor, só é possível por meio da filosofia especulativa, que, justamente por ser o *saber imanente* que o conceito tem de si mesmo – o que é bem diferente da *representação* deste saber – é a única capaz de exprimir em sua totalidade a natureza do conceito. A filosofia de Hegel é, pois, “uma crítica da representação (*Vorstellung*) tomada como reflexo abstrato e estático exterior à Coisa, e se oferece como uma filosofia do conceito, auto-reflexão da Coisa”<sup>136</sup>. A auto-reflexão, diferentemente da mera reflexão, é a atividade ou o modo rigorosamente imanente pelo qual o conceito chega à unificação plena de seus extremos, ao saber absoluto de si, enfim, e para tanto, ele tem de superar a redução ou a fixidez da atividade da razão à simples oposição, própria do entendimento<sup>137</sup>.

Enquanto o entendimento se apóia em determinações abstratas<sup>138</sup> para construir seu juízo a respeito dos objetos, ou melhor, em categorias que não expressam senão de modo parcial e unilateral a “natureza da Coisa”<sup>139</sup>, a filosofia especulativa alcança o conhecimento pleno desta última porque considera o seu conceito em sua progressiva atividade<sup>140</sup> de autodeterminação, o que implica que as determinações tomadas como fixas e definitivas pelo entendimento são, na verdade, percebidas como sendo apenas ideais, isto é, como necessárias porém isoladamente insuficientes para a compreensão

---

<sup>133</sup> FD §326, anotação.

<sup>134</sup> E §378, adendo

<sup>135</sup> Gérard Lebrun exprime bem qual deve ter sido o sentimento de desconfiança e desconforto de Hegel relativamente ao pretense saber do entendimento: “É necessário que os opostos sejam absolutamente separados e invariáveis *a priori*? Essa confiança depositada na estabilidade das determinações finitas não seria a verdadeira Aparência?”. *op. cit.*, p. 316.

<sup>136</sup> BOURGEOIS, Bernard. *Op. cit.*, p. 19. Bourgeois acrescenta que “a representação coloca-se no exterior da Coisa cuja interioridade concreta ela não pode assim compreender” (*idem*, p. 95), diferentemente da filosofia especulativa, que é uma reflexão imanente – e não exterior – da Coisa (veja p. 96).

<sup>137</sup> Sobre este ponto, veja Lebrun: “a reflexão vai ser transformada, de potência de separação e de compartimentalização, em instância de reconciliação”. *in: op. cit.*, p. 319.

<sup>138</sup> FD § 1, anotação. No adendo ao § 379 da Enciclopédia, Hegel esclarece que as abstrações de que o entendimento é refém resultam de suas “apreensões finitas do espírito” - e por conseqüência, do conceito – ao tomar por sua totalidade aquilo que é unicamente um de seus momentos. Por isso, o entendimento apreende ou bem só o universal abstrato, ou bem só o particular, jamais, contudo, o singular, uma vez que ele não produz a unidade das contradições que formam o conceito.

<sup>139</sup> E § 377, adendo.

<sup>140</sup> Veja E § 382, adendo.

genuinamente científica do conceito<sup>141</sup>. A revolução epistemológica que a filosofia especulativa introduz consiste exatamente em pensar o conceito como algo vivo, ativo, ou seja, como aquilo que tem em si a capacidade de desenvolver-se progressivamente até o seu limite<sup>142</sup>, ou, o que é o mesmo, de dar a si mesmo uma efetividade<sup>143</sup> que, ao final, “lhe corresponde plenamente”<sup>144</sup>. Ora, se o conceito de vontade precisa efetivar-se até que sua existência, por fim, corresponda plenamente àquilo que ele é *em-si*, à sua essência, o que temos, então, é um conteúdo que permanece o mesmo a despeito de manifestar-se sob diferentes formas em cada um dos estágios que o conduzem à sua efetivação<sup>145</sup>. Diferentemente do que ocorre no entendimento, o conceito, compreendido especulativamente, não é algo dado de pronto, como fato da razão ou produto da consciência, mas constitui-se como tal ao longo de um processo autônomo de desenvolvimento e objetivação, que não é senão o seu próprio movimento de diferenciar-se internamente<sup>146</sup>, mediante o qual ele exterioriza seu conteúdo gradual e necessariamente até alcançar sua “mais concreta forma”<sup>147</sup>, que não é senão a completa manifestação de seu conteúdo imanente. A passagem a seguir esclarece em que o pensar especulativo distingue-se da metafísica do entendimento e, no limite, porque apenas

---

<sup>141</sup> “Considerar isoladamente e para si mesmas as determinações que só se encontram com outra ou em outra, tal é a operação do Entendimento”. LEBRUN, Gérard. *op. cit.*, p. 75. E Lebrun vai além, ao constatar no entendimento a impossibilidade de construção de um saber objetivo: “Ao isolar os ‘pensamentos’ e encadeá-los como simples objetos de conhecimento, dá crédito à idéia de que o Saber é uma estratégia ‘subjativa’. É óbvio então que, de direito, o ‘pensamento’ é abstrato, que, de direito, os ‘conhecimentos’ são parciais, que o domínio do ‘conhecer’ está disjungido da prática. O Entendimento aceita que algo seja verdadeiro ‘em minha cabeça’ e o ‘saber’ se reduza a uma distribuição dos conteúdos numa ordem que eu posso facilmente percorrer. Saber que limita, que se resigna a ser somente um saber de superfície (mas superfície de que ‘profundidade’?). Em suma, ele não se melindra por deixar *outra coisa* fora dele”. (*idem*, p. 77). Grifos do autor.

<sup>142</sup> E § 379, adendo

<sup>143</sup> FD § 1, anotação.

<sup>144</sup> E § 379, adendo. Pippin, em seu artigo “Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom”, reitera que a efetividade é quando o espírito, mas também o conceito, “fez de si aquilo que ele é”. *in: Cambridge Companion to German Idealism*, p. 191. É por meio da categoria da efetividade que Hegel consegue dar conta da idéia de absoluto, de totalidade, sem a qual uma crítica imanente à Moralidade não é possível. Veja também LOSURDO, D. *op. cit.*, p. 57.

<sup>145</sup> Veja HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*, p. 71, doravante designada apenas pelas iniciais RH. É preciso esclarecer que a efetividade não significa a correspondência entre momentos do conceito e instâncias do mundo histórico já existentes. Tal como compreendida por Hegel, estas mesmas instâncias lógicas e/ou históricas são a *exteriorização* de um conteúdo que é imanente ao conceito, e não exemplos *ad hoc* escolhidos para dar sentido à noção de efetividade. Com isso, Hegel não procura justificar *a posteriori* a realidade histórica, mas apenas afirmar que esta mesma realidade *necessariamente* é assim por ser um desdobramento do que ele entende ser – neste caso especificamente do mundo histórico-objetivo – o conceito de liberdade.

<sup>146</sup> Veja FD § 267: o conceito “é um processo dentro de si mesmo, se articula dentro de si, põe diferenças dentro de si, através das quais constitui seu circuito”.

<sup>147</sup> E § 377, adendo.

aquele é capaz de conhecer a natureza do espírito e, por extensão, do conceito de vontade livre:

*“Deve-se excluir da filosofia autenticamente especulativa tanto a maneira de considerar (...) orientada para os fenômenos empíricos, inessenciais e singulares, como também a assim chamada psicologia racional ou pneumatologia, que ao contrário só se ocupa diretamente da essência (pretensamente não fenomenal), com o Em-si do espírito. Essa [filosofia especulativa] não pode, com efeito, nem acolher os objetos da representação como objetos dados, nem determiná-los mediante simples categorias-de-entendimento, como faz aquela psicologia, ao suscitar a questão [que indaga] se o espírito ou a alma era simples, imaterial, substância. Nessas questões, o espírito foi considerado como uma coisa, pois aquelas categorias foram vistas, de acordo com a maneira geral do entendimento, como em repouso, fixas: assim são incapazes de exprimir a natureza do espírito. 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 um 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; e não (como aquela psicologia acreditava) uma alma-coisa, que está somente em uma relação exterior para com o corpo, se não interiormente ligado ao corpo pela unidade do conceito”<sup>148</sup>.*

Esta passagem é particularmente elucidativa porque esclarece a natureza do saber especulativo ao pedagogicamente contrapô-lo àquilo que Hegel refuta como sendo o verdadeiro saber filosófico, a saber, as psicologias empírica e racional ou, de maneira análoga, as filosofias empirista e formalista, todas incapazes de conhecer a “natureza concretamente universal”<sup>149</sup> seja do espírito, seja do conceito de vontade livre. Se, por um lado, a psicologia empírica padece do que Hegel chamou de “falta de forma”<sup>150</sup>, na medida em que ela desconhece a necessidade interna imanente às determinações do espírito, a psicologia racional, por outro, toma o universal “como algo de fixo para si

---

<sup>148</sup> E § 378, adendo.

<sup>149</sup> E § 378, adendo.

<sup>150</sup> E § 378, adendo.

mesmo”<sup>151</sup>, o que termina por transformá-la em uma metafísica puramente formal, esvaziando o conceito de todas as particularizações que, segundo Hegel, tecem a sua trama. Diferentemente do espírito, que “é algo vivo, orgânico, sistemático”<sup>152</sup> justamente por sua atividade imanente e progressiva de “autodiferenciação, por esse transformar-se, e por essa recondução de suas diferenças à unidade de seu conceito”<sup>153</sup>, a psicologia racional, por seu turno, “faz do espírito uma essência morta, separada de sua efetivação, enquanto a empírica mata o espírito vivo esquartejando-o em uma multiplicidade de potências autônomas, a qual não é produzida e mantida em coesão pelo conceito”<sup>154</sup>. O resultado filosófico é que o entendimento “se detém na *separação* de ambos os momentos da verdade”<sup>155</sup> – quais sejam, a universalidade do conceito e suas diferentes manifestações externas, ou ser-aí – ao passo que o saber especulativo funda-se sobre a *unidade* destes dois momentos<sup>156</sup>. A fixidez da universalidade e da particularidade, melhor dizendo, a finitude das determinações nas filosofias não-especulativas constituem, portanto, o ponto de partida da crítica hegeliana, às quais a sua concepção especulativa do espírito serve de resposta.

O instrumento ou método próprio desta apreensão totalizante do saber, na medida em que se articula e orienta especulativamente, é a dialética, que muito embora tenha sido e seja até os nossos dias tão alardeada por pensadores que sucederam a Hegel, é muito pouco citada nominalmente pelo próprio autor. Uma destas raras e valiosas passagens consegue ser de uma clareza ímpar: segundo Hegel, a dialética é “o método de como na ciência *o conceito se desenvolve a partir de si mesmo* e consiste somente num *progredir e produzir imanentes das suas determinações*”<sup>157</sup>. O autor prossegue, em tom que não poderia ser mais didático e, ao mesmo tempo, consistente na apresentação de seu pensamento:

---

<sup>151</sup> E § 379, adendo

<sup>152</sup> E § 379, adendo.

<sup>153</sup> E § 379, adendo.

<sup>154</sup> E § 379, adendo.

<sup>155</sup> FD § 280, anotação.

<sup>156</sup> O problema, para Hegel, não reside, afinal, na multiplicidade de determinações, que se configuram como ser-aí do conceito, mas na adoção estrita de uma ou outra determinação como correspondendo à verdade daquele: “duas determinações, enquanto são opostas e *necessárias* a um *único e mesmo* conceito, não devem valer em sua *unilateralidade*, cada qual por si, mas têm sua verdade somente em seu ser-suprimido {suspensão}, na *unidade* de seu conceito”. HEGEL, G.W.F., *Logik, IV*, p. 228; in: LEBRUN, Gérard. *op. cit.*, p. 314. Grifos meus, assim como a inserção do vocábulo entre chaves. Para a escolha de *suspensão*, ao invés de *suprimido*, veja nota nº 60, no capítulo anterior. Veja, igualmente, BOURGEOIS, Bernard: o “universal verdadeiro (...) é ao mesmo tempo a unificação das diferenças e a diferenciação da unidade (...)”. *op. cit.*, p. 59.

<sup>157</sup> FD § 31, caput. Grifos meus.



*“Eu chamo de dialética o princípio motor do conceito, tomado como não só dissolvendo as particularizações do universal, mas, também, como as produzindo; dialética, portanto, não no sentido de que ela dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá (...) e só tem a ver com a derivação do seu contrário – uma modalidade negativa da dialética, tal como freqüentemente aparece em Platão. (...). A dialética mais elevada do conceito consiste não só em produzir e apreender a determinação como barreira e como contrário, mas, também, em produzir e apreender a partir desta determinação o conteúdo positivo e o resultado, como aquilo pelo qual unicamente a dialética é desenvolvimento e progredir imanente”. Esta dialética não é, pois, o fazer externo de um pensar subjetivo, mas a alma própria do conteúdo, que organicamente lança os seus ramos e frutos. O pensamento, enquanto subjetivo, apenas olha para este desenvolvimento da idéia, entendido como a atividade própria da razão dessa idéia, sem ajuntar ingrediente algum de sua parte. Considerar algo racionalmente não significa trazer a mais, de fora, uma razão ao objeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão que o objeto é por si mesmo racional; aqui é o espírito na sua liberdade, o cume mais alto da razão autoconsciente, o que se dá efetividade e se gera como mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa”<sup>158</sup>.*

Esta passagem propõe-se, ao apresentar o que é o conceito na perspectiva especulativa, esclarecer a sua organização e o seu funcionamento necessários, e com isso, expõe também o mecanismo de suas articulações internas. Que todas as determinações levam, ao final do desenvolvimento do conceito, à formação de um conteúdo positivo, concreto, embora, de início, sejam colocadas pelo próprio conceito como “barreira e como contrário”, para, em seguida e por ele mesmo, serem suspensas no seu interior, é algo que apenas o pensamento dialético-especulativo conseguiu apreender. Mais uma vez em contraponto ao entendimento, Hegel reconhece que somente o movimento dialético do conceito rompe com as posições ou estados fixos de suas determinações, e, precisamente por esta razão, apenas este movimento pode reconduzi-las todas à unidade, não mais abstrata, mas concreta, objetiva. A unidade dialeticamente construída, que para Hegel é algo progressivo e positivo, não se funda, pois, sobre a exclusão de uma determinação, tal como ocorre no entendimento. Para este último, toda determinidade posta implica que uma outra não o é, ou seja, que é excluída

---

<sup>158</sup> FD § 31, anotação. Grifos meus.

ou radicalmente negada, o que é bem diferente da negação dialética ou da idealidade do conceito, que não extingue nenhuma determinidade, mas as conduz à efetividade e ao desenvolvimento pleno desta totalidade orgânica e livre que é o conceito de vontade. A dialética revela-se, portanto, como o único princípio que conduz ao autoconhecimento e à autoprodução do conceito, ao contrário do entendimento, eternamente preso a princípios e proposições dogmáticas e unilaterais. Lebrun aponta que as filosofias produzidas pelo entendimento, chamadas de filosofias da reflexão ou do sujeito, estão ainda “retidas no nível do *ente*, incapazes de ver além da negação unilateral que lhes é específica { . Elas } são todas, portanto, ‘dogmatismos’; todas pensam as significações em conteúdos finitos que os deformam (...)”<sup>159</sup>.

#### ***iv) O lugar sistemático da liberdade subjetiva na Filosofia do Direito: a Moralidade***

Esta breve consideração preliminar acerca do saber dialético-especulativo e de seu corolário lógico, que é a idealidade do conceito, pela qual este explicita toda sua infinitude ou liberdade, se faz de todo necessária para entender a posição que a subjetividade da vontade ocupa no interior do conceito de vontade livre e porque ela não pode, do ponto de vista lógico-conceitual, corresponder à forma mais desenvolvida e plena da liberdade.

Seguindo a estrutura triádica ou silogística que preside e permeia toda a filosofia dialético-especulativa de Hegel, a *Filosofia do Direito* expõe esquematicamente, ao longo de suas três partes, o processo lógico-conceitual mediante o qual o conceito específico de vontade, que, por definição, é livre *em si*<sup>160</sup>, avança com vistas à sua efetivação. Há, então, uma teleologia que orienta este processo e que é imanente à idéia mesma de liberdade. Com efeito, embora a liberdade constitua a substância e a “determinação fundamental da vontade”<sup>161</sup>, para Hegel, a vontade somente é concreta e efetivamente livre quando ela “preenche-se com seu conceito, isto é, {quando ela} faz

---

<sup>159</sup> LEBRUN, Gérard. *op. cit.*, p. 311. Veja também pp. 315 e 316.

<sup>160</sup> Radicalizando a herança da tradição moderna, Hegel estabelece que a liberdade não só é um predicado da vontade, mas que, na verdade, aquela constitui integralmente esta: “o [ser] livre é a vontade” (FD § 4, adendo. O termo entre colchetes foi inserido pelo tradutor). Em seu conceito, a vontade é necessariamente livre, ou seja, a liberdade não é uma propriedade contingente ou transitória da vontade, mas a condição mesma de sua existência enquanto tal. Portanto, falar de vontade sem liberdade é um contra-senso e uma impossibilidade.

<sup>161</sup> FD § 4, adendo e caput.

da liberdade sua determinidade, seu conteúdo e fim, como [também] seu ser-aí”<sup>162</sup>. A compreensão da liberdade como essência e determinação fundamental da vontade remonta já a Rousseau e Kant, mas é em Hegel que o progressivo fazer-se *ser-aí* desta vontade, ou seja, o movimento sucessivo de dar a si própria formas exteriores determinadas torna-se condição inseparável de sua realização plena. Hegel radicaliza, portanto, a herança moderna que culminara nas filosofias de Rousseau e Kant, de tal modo que a liberdade da vontade passa a ser o fundamento, a forma e o conteúdo tanto da moralidade como da eticidade ou vida ética (*Sittlichkeit*)<sup>163</sup>. Mas, mais importante do que destacar o surgimento e a evolução da liberdade da vontade como produto da emancipação do sujeito e, em última instância, da construção de sua autonomia - a partir da qual todas as regras, normas e ações devem proceder para que sejam consideradas legítimas e o sujeito, efetivamente livre – é a inclusão da esfera pública e política como forma necessária e superior para a realização de uma vontade plena e substantivamente livre. Ao dar este passo, Hegel traduz a exigência, que ele entende ser imanente à idéia mesma de vontade, de *objetivação* e *universalização* da liberdade. Com efeito, todas as determinações da vontade são em algum grau uma objetivação de sua liberdade, e caminham, todas elas, no sentido da realização universal desta mesma liberdade enquanto conceito, conteúdo e substância da vontade. Este processo autônomo da vontade que visa a objetivar sua liberdade se dá sob a forma de diferentes figuras do que Hegel, de uma maneira radicalmente mais ampla e nada convencional, chamou de direito<sup>164</sup>, e que são o direito abstrato, a moralidade e a eticidade. Estas três figuras, que

---

<sup>162</sup> ECF § 469, caput. Veja também o adendo ao mesmo parágrafo. Os termos entre chaves foram inseridos por mim e o entre colchetes, pelo tradutor. Sobre a teleologia da vontade, que tem a liberdade por sua meta, veja E §§ 469 e 481 a 483

<sup>163</sup> A noção de eticidade será discutida no próximo capítulo deste texto.

<sup>164</sup> Ao chamar de direito a totalidade das manifestações exteriores resultantes do movimento imanente de objetivação da vontade livre, ou seja, por conceber o direito como a esfera mesma da liberdade que, progressivamente, se realiza de maneira objetiva, isto é universal e institucionalmente - “todo direito determinado legalmente chama-se, *em sentido amplo*, uma liberdade” (FD § 258, anotação. Grifos meus) - Hegel distancia-se tanto da acepção clássica do direito, restrita à “conformidade da conduta externa com a letra da lei” (PELCZYNSKI, Z. A. “The Hegelian conception of the State”, p.8), como da interpretação conservadora corrente no período pós-Revolução Francesa (especialmente Burke e Haller) segundo a qual o direito tem de retratar a ordem natural das coisas, incluindo aí sua inescapável desigualdade, sendo a própria sociedade um reflexo do mundo natural. Em Hegel, cada aspecto da realidade objetiva é, ele mesmo, uma figura do direito, mas, diferentemente dos outros pensadores, estas figuras são a própria tradução da realização do conceito de vontade livre. Veja, sobretudo, E § 486, caput: “Essa realidade em geral, como ser-aí da vontade livre, é o *direito* que não há de ser tomado somente como direito jurídico limitado, mas como abrangendo o ser-aí de *todas* as determinações da liberdade” (grifos no original). Ora, como em Hegel o princípio e a fundamentação do direito repousam na *liberdade*, apenas indiretamente eles residem na *lei*, que é, na verdade, a forma normativa que a própria liberdade se dá. Nesse sentido, “o sistema do direito”, tal como compreendido por Hegel, é o “reino da liberdade realizada”, que, por se distanciar do mundo da natureza, na qual não há, evidentemente, qualquer liberdade, significa “o mundo

constituem a totalidade das condições de universalização da própria liberdade, são apresentadas, na *Filosofia do Direito*, em uma ordem lógica e ontológica *crescente*, o que significa dizer que cada uma delas é um determinado estágio do autodesenvolvimento e conseqüente exteriorização ou existência fenomênica da liberdade, e um estágio ainda mais livre do que aquele que a precede embora menos livre do que aquele que a sucede. Nesse sentido, formas menos livres da vontade implicam figuras limitadas e insatisfatórias do direito, e, inversamente, quanto mais livre for a vontade, tanto mais elevado e universal é o direito, no sentido que hoje chamaríamos de democrático<sup>165</sup>. A realização efetiva da liberdade pressupõe, assim, a perfeita correspondência entre a liberdade enquanto conceito e essência da vontade e a forma exterior que esta mesma vontade assume, ou seja, “para que a vontade, isto é, a unidade em si essente da universalidade e da determinidade, se satisfaça – isto é, seja para si, deve ser posta por ela a conformidade de sua determinação interior e do ser-aí”<sup>166</sup>. A noção recorrente de adequação, conformidade ou correspondência entre os diferentes ser-aí<sup>167</sup> que a vontade progressivamente se dá e sua liberdade enquanto sua determinação própria tem o mérito inegável de procurar estabelecer uma concepção ainda mais abrangente e inclusiva de liberdade, na medida em que introduz o elemento da objetividade, ou momento lógico da universalidade concreta, na consideração do que seja a vontade plenamente livre. Como resultado de sua dialética, Hegel atribui às formas objetivas, ou ainda, institucionais da vontade protagonismo no processo de autoconstrução do que ele entende ser a vontade livre, uma vez que ele exaustivamente argumenta que o direito abstrato e a moralidade – não por coincidência, as duas formas capitais que o pensamento moderno designou como sendo a própria liberdade, e que, por isso mesmo, são acolhidas por Hegel como as condições especificamente modernas

---

do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza”. (FD § 4, caput). Ao contrário da natureza, o mundo do espírito é livre porque *produz* a sua própria “natureza” tão-somente a partir de si mesmo, o que significa dizer que ele dá a si suas próprias leis.

<sup>165</sup> Toda a discussão moderna acerca da liberdade atinge neste ponto o seu ápice. Para Hegel, não importa qual seja a forma da vontade em questão, ou ainda, não importa qual seja a figura do direito (direito abstrato, moralidade ou eticidade) que esta vontade assume: todas elas têm a liberdade em comum, enquanto o seu fundamento e essência. Embora a filosofia especulativa nos revele que cada uma destas figuras do direito é uma forma mais ou menos livre da vontade, *todas* elas são, em algum grau e medida, livres. A conseqüência mais importante e irreversível da tese de que *os diferentes âmbitos do direito são figuras da vontade ou formas específicas da realização da liberdade* é a rejeição ou, no mínimo, o enfraquecimento do argumento segundo o qual i) o direito, seja ele público ou privado, funda-se em privilégios ou em uma pretensa ordem divina ou natural das coisas; ii) a moral tem seu fundamento último no sentimento ou religião. Em Hegel, a vontade autônoma, isto é, que dá a si mesma suas leis e é livre tão-somente ao agir em conformidade com elas passa a ser o fundamento de *todo* o direito: “A liberdade da vontade é o princípio e a base substancial de todo o direito” (*Philosophy of History*, p. 443).

<sup>166</sup> E § 473, caput.

<sup>167</sup> FD §§ 106 caput e 107 caput e adendo.

da emancipação do sujeito – embora sejam pressupostos necessários para a realização da liberdade substantiva, simplesmente não se identificam com o seu verdadeiro conceito, sendo, desse modo, suas formas ideais, insuficientes<sup>168</sup>.

É dentro deste percurso progressivo empreendido pela própria vontade com a finalidade de fazer-se plenamente livre que a liberdade subjetiva deve, afinal, ser situada. Ora, se é verdade que a subjetividade da vontade ainda não corresponde à vontade efetivamente livre, é igualmente verdadeiro - e isso devido à idealidade da vontade livre – que esta mesma efetividade não se dá à custa da supressão ou exclusão da vontade subjetiva, mas de sua adequada integração no interior da própria vontade. Nesse sentido, Hegel entende que o lugar sistemático da subjetividade é o da “reflexão”<sup>169</sup> da vontade em si mesma, ou seja, a subjetividade é a determinação<sup>170</sup> e o ser-aí que a própria vontade se dá após abandonar seu primeiro estágio lógico, em que ela ainda é inteiramente indiferenciada e, por consequência, livre meramente em-si, isto é, apenas na interioridade de seu conceito. Hegel, entretanto, e ao contrário do pensamento moderno de um modo geral, não identifica a subjetividade da vontade como sendo a vontade efetivamente livre, exatamente porque ela ainda é tão-somente o momento da *diferença* ou da *diferenciação* daquela vontade que, de início, manifestara-se apenas de modo imediato, e desse modo, expressa em seu ser-aí o desenvolvimento, ainda que parcial, de sua liberdade<sup>171</sup>. Logo, a subjetividade é o momento em que a vontade “se transfere”<sup>172</sup> para dentro de si, e com isso, “aprofunda-se”<sup>173</sup> no interior de si mesma, mas permanece presa a essa sua diferenciação como se ela fosse seu limite e barreira. A grande inovação que a filosofia dialético-especulativa traz, e que Hegel defende ser a maior contribuição sua para o pensamento político moderno, é que, sem qualquer intenção ou pretensão de excluir a liberdade subjetiva - constitutiva não só do homem moderno, mas da própria liberdade efetivamente realizada - há ainda o terceiro

---

<sup>168</sup> O estudo cuidadoso da dialética da vontade livre revela que embora Hegel não seja, de modo algum, um pensador liberal clássico, ele todavia confere aos dois princípios estruturantes da doutrina liberal – a saber, a propriedade privada e a liberdade subjetiva - seu lugar próprio e irrevogável nas figuras do direito abstrato e da moralidade.

<sup>169</sup> FD § 105.

<sup>170</sup> FD § 107, caput. A determinação da vontade é, com efeito, um conteúdo seu que, embora imanente, ela precisa dar a si mesma. Veja também FD § 109.

<sup>171</sup> Esta diferenciação ou reflexão da vontade em si mesma significa, do ponto de vista lógico, o “seu primeiro distinguir-se ou destacar-se”, que, Hegel reforça, “ainda não é idêntico ao conceito de vontade” efetivamente realizado. (FD § 108, caput). Uma observação quanto à tradução: optei por substantivar os verbos *distinguir* e *destacar* para dar conta do verbo, igualmente substantivado no original alemão, *Hervortreten*, ao invés de seguir a tradução inglesa de Knox, que preferiu traduzir este vocábulo por *appearance*.

<sup>172</sup> FD 279, anotação.

<sup>173</sup> FD § 106, anotação. No original alemão: “ (...) er {*der Willen*} sich in sich vertieft”.

momento lógico da vontade, em que ela põe “a objetividade como um momento de sua autodeterminação”<sup>174</sup>, ao suspender tanto o momento em que ela ainda não se autodeterminou, ou melhor, em que ela ainda não pôs para si o seu próprio conteúdo, como aquele da mediação deste mesmo conteúdo, em que a sua determinação restringe-se a uma realização meramente parcial e limitada, e portanto subjetiva da liberdade.

Hegel sustenta que, enquanto subjetividade, a vontade não é suficientemente capaz de executar a liberdade enquanto seu *telos*, e isto porque, para ele, a subjetividade é uma “falha” que deve ser rejeitada<sup>175</sup>. Hegel entende que, sob a forma da liberdade subjetiva, o conteúdo da vontade ainda carece de objetividade e de universalidade *para si mesmo*, e nessa medida, falta-lhe igualmente *verdade*. Mais uma vez estabelecendo uma posição diferente da dos demais modernos, Hegel propõe que “na consideração da liberdade não se deve partir da singularidade, da autoconsciência singular, mas somente da essência da autoconsciência, pois, que o homem o saiba ou não, esta essência realiza-se como poder subsistente por si, na qual os indivíduos singulares são somente momentos”<sup>176</sup>. O sentido profundo desta afirmação é o de que, até Hegel, a idéia moderna de liberdade centrava-se, de uma maneira geral, na construção de uma esfera própria do indivíduo, ampla e emancipada, voltada ao estabelecimento e à proteção institucional dos direitos individuais, mormente os de propriedade e de crença religiosa. Este período assiste também, na esteira de um individualismo crescente, à consolidação de uma moral cada vez mais fundada na interioridade do sujeito, calcada menos nas instituições políticas ou nos mandamentos e na autoridade religiosa, e mais em princípios internos ao próprio indivíduo, ou, em uma palavra, em sua *autonomia*. A Modernidade torna-se, então, o palco da separação entre ética e moral, ou entre a virtude da vida coletiva e o conjunto dos princípios subjetivos que passam a ordenar a conduta individual. Sobre esta moralidade de tipo dualista, calcada na cisão entre particular e universal, ou entre esfera privada e ordem pública, Marcos Müller destaca que a “deseticização’ da moral (...) tanto na versão empirista do sentimento moral imediato como critério da moralidade implantado pela natureza ou por Deus, quanto na versão apriorista do racionalismo e, posteriormente da filosofia transcendental,

---

<sup>174</sup> E § 473, adendo.

<sup>175</sup> FD § 8, adendo. Se a subjetividade é uma forma falha da vontade livre, ela, por esta razão, é tão-somente um momento ideal, ou seja, “não é nada de subsistente por si” (DN, p. 79).

<sup>176</sup> FD § 258, adendo. A essência de toda autoconsciência individual, e que é poder subsistente por si mesmo, é o Estado ético, sobre o qual nos deteremos no próximo capítulo do presente texto.

desvincula e purifica a ética de toda relação intrínseca aos usos, costumes e instituições, própria da ética clássica”<sup>177</sup>.

O pensamento de Hegel é, sem dúvida, tributário de toda esta vigorosa e revolucionária herança moderna; no entanto, ele se dá conta de que a emancipação da subjetividade, fundada sobre a ruptura da substancialidade do *ethos* clássico, não é a instância lógico-conceitual na qual a liberdade chega à sua plena realização. Nesse sentido, Hegel rejeita a tese moderna, cujo ápice é a filosofia idealista-transcendental de Kant, de que a verdadeira liberdade advém, *grosso modo*, de uma autodeterminação rigorosamente subjetiva da vontade, para cuja realização são abstraídas as condições propriamente institucionais. Ao contrário, Hegel entende que a liberdade subjetiva não dá conta do que seja a liberdade integralmente realizada, na medida em que prescinde de objetivação por estar descolada de, quando não oposta a um conteúdo político primordial ou de uma dimensão coletiva e pública. Na verdade, por ter em mente um projeto teórico que resgata a supremacia da política e da esfera pública através da compreensão do Estado enquanto único âmbito no qual a liberdade é verdadeiramente realizada – ponto que será mais amplamente discutido no capítulo seguinte deste texto – Hegel termina por estabelecer que a vontade somente executa seu fim último, que não é outro senão a realização integral de seu conceito, a saber, a liberdade, quando aquele deixa de ser “algo que me é interior, subjetivo” para “tornar-se {também} objetivo”<sup>178</sup>. Logo, dada a teleologia que orienta todo o sistema filosófico de Hegel, é forçoso que “o fim (...) {tenha de} ser posto objetivamente”<sup>179</sup>, caso contrário o conceito definitivamente não alcança a plenitude de suas possibilidades ou, o que é o mesmo, a idéia de liberdade não chega à sua verdadeira realização<sup>180</sup>. Portanto, a liberdade objetiva não constitui “uma nova determinação unilateral”<sup>181</sup> da vontade, mas “somente a sua realização”<sup>182</sup> efetiva. A execução ou efetivação plena da liberdade enquanto conteúdo e fim da vontade exige, pois, que a sua realização interior enquanto

---

<sup>177</sup> Nota explicativa ao FD § 33. in: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n° 10*, p. 116.

<sup>178</sup> FD § 8, adendo. O vocábulo *também* consta da tradução original, mas em outra posição no texto, por esta razão, preferi acrescentá-la entre colchetes. Na E § 469, adendo, Hegel reitera que a vontade “vem a dar na objetivação de sua interioridade, ainda afetada pela forma da subjetividade”. E na E § 484, Hegel afirma que “a atividade finalística dessa vontade é realizar seu conceito – a liberdade – no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade”.

<sup>179</sup> FD § 8, adendo. Os vocábulos entre chaves foram inseridos por mim.

<sup>180</sup> Veja FD § 106, anotação.

<sup>181</sup> FD § 8, adendo.

<sup>182</sup> FD § 8, adendo.

subjetividade seja transposta (*übergesetzt*) na objetividade<sup>183</sup>, ou ainda, que “a vontade liberte-se desta outra unilateralidade (...) {que é a} mera subjetividade, a fim de tornar-se a vontade que é livre em-si e para-si.”<sup>184</sup>

Este é, talvez, o principal ponto de inflexão da filosofia política de Hegel, e que marca em definitivo sua diferença em relação tanto ao pensamento político clássico como ao moderno. Ao invés de a liberdade subjetiva ser um princípio inexistente - como era o caso na Antigüidade<sup>185</sup>, haja vista que a justificação do ordenamento do mundo não passava pela vontade individual<sup>186</sup> - ou, muito ao contrário, ao invés de ela ser a forma plenamente realizada da própria liberdade (muito embora este mesmo princípio tenha sido fundamental e decisivo no processo de emancipação do homem das ordens natural e religiosa estabelecidas, cujas autoridades independiam do consentimento humano) - como queriam os modernos<sup>187</sup>, para Hegel, “a vontade subjetiva é abstrata, limitada e formal”.<sup>188</sup> Considerando o desenvolvimento lógico do conceito de vontade, Hegel entende que a subjetividade “ainda tem em si a indeterminidade”<sup>189</sup>, ou melhor, ainda não chegou ao desenvolvimento máximo de sua liberdade imanente, não sendo ainda, portanto, plenamente livre. De fato, Hegel reconhece que a subjetividade é “infinita para si”<sup>190</sup>, ou seja, ela sabe que é livre, pois é

---

<sup>183</sup> Veja a íntegra de FD § 9 e também FD § 109. No adendo ao FD § 107, Hegel reitera que “a determinação da subjetividade da vontade é uma totalidade que, enquanto subjetividade, também tem de ter objetividade”.

<sup>184</sup> FD § 107, adendo. A outra unilateralidade (*Einseitigkeit*) de que Hegel fala, além, obviamente, da própria subjetividade, é a indeterminidade ou imediatez inicial do conceito. Veja também FD § 258, anotação: “A subjetividade da liberdade, o saber e o querer (...) só contém *um* dos momentos, por isso unilateral, da Idéia da vontade racional, vontade essa que só é racional porque ela é igualmente em si aquilo que ela é para si”. Grifo do autor.

<sup>185</sup> O termo “inexistente” pode ser adequado para designar a percepção deste princípio entre os próprios povos antigos, mas, do ponto de vista retrospectivo do filósofo, a verdade é que a liberdade não era ainda “consciente de sua interioridade”. Nos Estados antigos – e neste caso Hegel trata explicitamente do Estado à época de Platão – “a forma infinita da subjetividade (...) ainda estava oculta (...)”. E § 552, anotação.

<sup>186</sup> Hegel aponta que “a infinita exigência da subjetividade, da autonomia do espírito em si, era ainda estranha aos atenienses. O homem ainda não retornara a si como nos nossos tempos. Era certamente sujeito, mas ainda não se estabelecera como tal; sabia-se apenas na unidade essencialmente ética como o seu mundo”. *in: Introdução à História da Filosofia*, p. 118.

<sup>187</sup> Veja FD § 109. O primeiro parágrafo da anotação ao FD § 124 é de uma clareza ímpar quanto ao surgimento histórico-filosófico da subjetividade. Cito apenas o trecho inicial da passagem, que é bastante esclarecedor: “O direito da *particularidade* do sujeito de se satisfazer, ou ainda, o direito da *liberdade subjetiva* é o ponto crítico e o centro na diferença entre a *Antiguidade* e os tempos *Modernos*. Este direito, em sua infinitude, é expresso no Cristianismo e tornou-se o princípio efetivo e universal de uma nova forma de mundo. (...)”. Grifos do autor.

<sup>188</sup> FD § 108, caput. Na anotação ao FD § 106, Hegel chama de *abstrato* aquilo que ainda é diferente do conceito efetivamente realizado. E na E § 469, caput, Hegel identifica a finitude ao formalismo da vontade, ou seja, ao não desenvolvimento ou determinação efetivos de sua liberdade enquanto seu conteúdo.

<sup>189</sup> FD § 106, caput.

<sup>190</sup> FD § 105. Veja igualmente o FD § 108, caput.



capaz de se autodeterminar, de dar ela própria um conteúdo e um fim a si mesma; contudo, ela o faz de maneira apenas imediata<sup>191</sup>, restrita, levando em conta somente as condições de sua interioridade, o que, na verdade, termina por revelar sua natureza ideal, finita. Esta re-significação do lugar ocupado pela liberdade subjetiva no âmbito mais abrangente da vontade efetivamente livre tem, desse modo, uma consequência inevitável: a necessidade de encontrar e estabelecer, no interior da própria vontade, um fundamento mais elevado para a liberdade<sup>192</sup>. Mais adiante, veremos que tal fundamento não é outro senão o Estado, e analisaremos mais detidamente o porquê e as implicações desta escolha.

A exigência da transposição ou tradução (*Übersetzung*) na objetividade de um conteúdo ainda restrito à subjetividade<sup>193</sup>, exigência esta que, afinal, é própria de um sistema teleológico, não diminui, contudo, a indispensabilidade da subjetividade para a efetivação do conceito de vontade livre, uma vez que, Hegel admite, é “no sujeito que a liberdade pode realizar-se primeiro; ele é, então, o verdadeiro material para esta realização”<sup>194</sup>. Do ponto de vista lógico-sistemático, a liberdade subjetiva é imprescindível porque ela constitui um momento intrínseco, e nesse sentido, absolutamente crucial no processo de autodesenvolvimento do conceito de vontade livre, denominado por Hegel *particularidade (Besonderung)*<sup>195</sup>. A importância da particularidade se justifica porque, por ser o momento lógico intermediário do silogismo do conceito – neste caso, do silogismo prático, ou silogismo da vontade livre –, é ela que faz a passagem ou a mediação lógica entre o momento da *universalidade abstrata* - no qual a vontade ainda é “pura indeterminidade”<sup>196</sup>, livre somente em si, porquanto não pôs para si o seu próprio conteúdo – e o da *singularidade* ou *universalidade concreta*, enquanto aquele que conduz de volta e eleva à identidade e à verdade a diferença posta pela própria vontade, que inicialmente era percebida como sendo apenas uma negação<sup>197</sup> de seu primeiro momento. Logo, é pela particularidade, enquanto momento por excelência da autodiferenciação ou da cisão em si mesmo do conceito, que a

---

<sup>191</sup> Veja FD § 108, caput.

<sup>192</sup> FD § 106, caput. No original, “*Es hat sich damit für die Freiheit ein höherer Boden bestimmt*”.

<sup>193</sup> Marcos Müller esclarece, em sua nota à tradução ao FD § 280, anotação, que o termo *übersetzen* significa não apenas *traduzir*, em uma tradução mais literal, mas também “conduzir além, transferir, transpor, transportar o conteúdo do fim subjetivo para a realidade externa, na qual o conteúdo se mantém, mas na forma do fim executado, realizado”.

<sup>194</sup> FD § 107, adendo.

<sup>195</sup> Segundo Hegel, “por motivo de que a determinidade da vontade está assim posta no interior, a vontade ao mesmo tempo é como particular”. E § 503, caput.

<sup>196</sup> FD § 5, caput.

<sup>197</sup> Veja FD § 109.

vontade livre começa a ganhar concretude ontológica, ao “pôr uma determinidade enquanto {seu} conteúdo e objeto”<sup>198</sup>.

Decerto, a subjetividade é a determinação necessária do conceito de vontade livre<sup>199</sup>, mas, se por um lado, isso significa que, enquanto subjetividade, a vontade não se encontra mais em seu estágio mais abstrato e imediato, tampouco, por outro, ela é a sua forma *concretamente* universal. Ou, dito de outro modo, embora a vontade subjetiva já seja distinta da vontade meramente *em-si*<sup>200</sup> - que é esvaziada de toda autodeterminação - justamente porque ela é *o momento da reflexão* sobre aquele todo inicialmente indiferenciado, ela somente é *para-si* de modo imediato, pois ainda precisa operar a mediação que leva seu conteúdo à plena determinação, à realização objetiva. Nesse sentido, se é verdade, por um lado, que o propósito de Hegel ao pensar a liberdade subjetiva como momento intermediário ou o termo-médio de uma liberdade verdadeiramente universal é claramente o de questionar e, sobretudo, redimensionar a relação que a subjetividade da vontade estabelece com o conceito mesmo de vontade livre, por outro, - e levando em conta que a subjetividade é, definitivamente, o princípio que inaugura e tipifica o mundo moderno<sup>201</sup> - ele reconhece que esta mesma subjetividade “constitui a determinidade do conceito”<sup>202</sup> de vontade livre, sem cuja mediação, portanto, a efetividade e a verdade da vontade livre jamais podem ser alcançadas.

Isso significa que, não obstante a liberdade subjetiva possuir um estatuto lógico e ontológico inferior ao da liberdade substantiva, aquela é, todavia, condição necessária para o surgimento desta última. A compreensão da lógica dialético-especulativa que rege toda a economia do sistema filosófico de Hegel revela, como vimos, que a realização efetiva do conceito requer a necessária progressão deste em conformidade com os momentos lógicos que o constituem internamente. Por conseguinte, a realização de uma vontade plena e efetivamente livre, enquanto aquela que apreende suas “determinações da diferença”<sup>203</sup> como um conteúdo que é genuína e integralmente seu,

---

<sup>198</sup> FD § 6, caput. O termo entre chaves foi inserido por mim.

<sup>199</sup> Veja FD §§ 106 e 107, caput.

<sup>200</sup> FD § 106, caput.

<sup>201</sup> Veja FD § 273, adendo: “o princípio do mundo moderno em geral é a liberdade da subjetividade, ele está em que todos os lados essenciais que existem na totalidade espiritual, em chegando ao seu direito, se desenvolvam”.

<sup>202</sup> FD § 106, caput. Grifo meu. Veja, também, FD § 152, anotação.

<sup>203</sup> FD § 11.

posto a si por ela mesma<sup>204</sup>, não pode prescindir deste momento da particularidade, enquanto momento lógico no qual o conceito de vontade livre, de início indiferenciado, por não haver ainda exteriorizado suas determinações imanentes, faz de si mesmo seu objeto e seu conteúdo ao diferenciar-se internamente e manifestar-se externamente. A particularidade, que assume a forma da subjetividade no caso específico do conceito de vontade livre, constitui, pois, um estágio decisivo e absolutamente indispensável para a realização do “conceito concreto de liberdade”<sup>205</sup>, porque é neste momento que ele alcança “o lado da existência (*die Seite der Existenz*) ou o seu momento real”<sup>206</sup>.

Já havíamos mencionado que cada estágio do desenvolvimento da liberdade da vontade corresponde a um direito que lhe é próprio, ou seja, o direito é a manifestação exterior e imediatamente efetiva, ou o ser-aí, de cada uma das etapas da progressão da vontade com vistas à efetivação de sua liberdade. Pois a figura do direito que a vontade assume, sob a forma da subjetividade, é a *moralidade*<sup>207</sup>. Por esta razão, o ser-aí deste estágio da liberdade da vontade “é determinado, na reflexão da autoconsciência, como o bem”<sup>208</sup>. A moralidade ou autonomia moral é, então, o tipo específico de liberdade que a vontade subjetiva pode ser dar, e isto na exata “medida em que essas determinações {as da vontade} são interiormente postas como as suas, e queridas por ela”<sup>209</sup>. Sem dúvida, esta segunda parte da *Filosofia do Direito* evidencia a recepção hegeliana da filosofia prática de Kant, por meio do reconhecimento da esfera da moralidade como sendo aquela em que a “autodeterminação e o móbil {ou motivo} (*Triebfeder*) da vontade”<sup>210</sup> têm o seu lugar. De maneira análoga a Kant, Hegel esclarece em sua *Filosofia do Direito* que “moral tem o sentido de uma autodeterminação da vontade, na medida em que ela está no interior da vontade em geral, e portanto abrange em si o

---

<sup>204</sup> A atividade do conceito é, desse modo “somente um pôr aquilo que o primeiro {momento, a saber, o da universalidade abstrata} já é *em si*.” FD § 6, anotação. As palavras inseridas entre chaves foram acrescentadas por mim; os grifos, por sua vez, estão presentes no original.

<sup>205</sup> FD § 7, adendo.

<sup>206</sup> FD § 106, caput. No FD § 112, caput, a subjetividade é “o solo da existência da vontade” (*Der Boden der Existenz des Willens*).

<sup>207</sup> FD § 106, anotação. Em FD § 113, caput, Hegel identifica a vontade subjetiva à vontade moral. No adendo ao FD § 112, “o conceito de moralidade” é definido como a “relação interna da vontade a si mesma”, o que é facilmente compreensível na medida em que a vontade subjetiva ou moral corresponde ao momento lógico da particularidade da vontade, no qual a vontade reflete sobre si mesma e dentro de si mesma e põe para si o produto desta reflexão enquanto diferenciação de um conteúdo inicialmente indeterminado.

<sup>208</sup> FD § 141, anotação.

<sup>209</sup> E § 503, caput.

<sup>210</sup> FD § 106, adendo.

propósito e a intenção”<sup>211</sup>. Com efeito, a concepção hegeliana de moralidade é, em boa medida, tributária da formulação kantiana, no sentido de que é graças a esta capacidade de dar a si mesmo fins, de autodeterminar-se, enfim, que o homem, enquanto sujeito, alcança um tipo de liberdade que perdura, a despeito das “determinações externas”<sup>212</sup> ou das contingências e circunstâncias políticas, econômicas ou religiosas<sup>213</sup>. O desenvolvimento desta interioridade moral<sup>214</sup>, que é algo próprio da Modernidade, resulta que o sujeito mesmo queira estar em tudo o que ele faz<sup>215</sup>, ou seja, é o surgimento desta interioridade que possibilita ao sujeito autônomo, por meio de sua liberdade essencial, justificar a partir de suas próprias razões seu agir e pensar<sup>216</sup>, de tal modo que ele não aceite como válido senão aquilo para o qual ele racional e voluntariamente deu seu assentimento<sup>217</sup>. Este sujeito torna-se, portanto, o critério e a medida de todo o conteúdo normativo das regras a serem adotadas por ele. “O ponto de vista da moralidade” é, pois, tanto para Kant como para Hegel, o da subjetividade autônoma, o da “liberdade consciente de si”<sup>218</sup>, unicamente ao qual é reservado o papel de julgar as intenções e decidir a respeito das “ações internas”<sup>219</sup> do sujeito e de sua validade. Todavia, Kant ainda sustenta que a realização máxima da liberdade humana encontra-se no plano da ação moral.

É ponto pacífico entre Rousseau, Kant e Hegel, na verdade os responsáveis pela concepção da idéia de uma liberdade radical, que o homem “medeia {a} existência e validade {das leis positivas} através de si mesmo, através da subjetividade de sua

---

<sup>211</sup> E § 503, anotação. Há importantes diferenças entre a vontade moral em Kant e em Hegel; no entanto, a crítica deste à razão prática daquele, e o tratamento mais extensivo da consciência moral e sua contradição no horizonte da filosofia especulativa de Hegel fogem ao propósito deste texto, não sendo aqui abordados.

<sup>212</sup> FD § 106, adendo. 114, adendo.

<sup>213</sup> Após a liberdade na figura imediata da pessoa, cujo ser-aí é a propriedade privada, Hegel passa à determinação seguinte da vontade – a moralidade – que constitui o momento lógico da particularidade ou da negação daquela primeira determinação abstrata. Hegel esclarece que, na moralidade, “eu sou livre não mais simplesmente nesta coisa imediata, mas o sou, também, na imediação suprimida, quer dizer, eu o sou em mim mesmo, no [que é] subjetivo. Nesta esfera o que importa é o meu discernimento e a minha intenção, e o meu fim, ao passo que a exterioridade é posta como indiferente”. FD § 33, adendo. Os vocábulos entre colchetes são do tradutor.

<sup>214</sup> Hegel entende que a construção histórico-filosófica da noção de interioridade moral, decorrente, por sua vez, do surgimento da idéia de vontade livre do sujeito, implica a existência de um direito próprio da vontade moral, que estipula que “somente seja reconhecido no seu ser-aí {no ser-aí da vontade moral} o que exista internamente como propósito (FD, *Vorsatz*)”.

<sup>215</sup> Veja adendo ao FD § 107.

<sup>216</sup> Veja também FD § 316, caput: segundo o princípio da liberdade subjetiva, “o que atualmente deve valer, não vale mais pela força, menos pelo hábito e pelo costume, mas sim pelo *discernimento e por razões*” (grifos meus).

<sup>217</sup> Veja FD § 317, adendo: “O princípio do mundo moderno exige que aquilo que cada um deva reconhecer, se lhe mostre como algo legítimo.

<sup>218</sup> FD § 106, adendo. No original alemão, “*die für sich seiende Freiheit*”.

<sup>219</sup> FD § 106, adendo.

vontade e consciência”<sup>220</sup>. A função primordial de mediação que a liberdade subjetiva ou moralidade - enquanto sua figura ou forma externa - exerce não a livra, contudo, da principal objeção de Hegel, qual seja, a de que ela ainda está presa à oposição entre o que seja subjetivo e objetivo<sup>221</sup> ou universal; ou seja, a diferença entre a absoluta liberdade interior do sujeito e o mundo exterior objetivo - que Hegel chama de *äußerliches Dasein*<sup>222</sup>, no qual esta liberdade nem sempre pode ser exercida a contento – ainda persiste. É esta separação ou divisão entre uma interioridade acessível somente ao sujeito, e uma exterioridade que lhe é alheia, que simplesmente *está aí*, no mundo, que Hegel aponta como a responsável pela concepção moderna – particularmente kantiana - da liberdade e, sobretudo, da própria moralidade, como um dever-ser (*Sollen*)<sup>223</sup>, ou uma exigência (*Forderung*)<sup>224</sup>. O dever-ser caracteriza precisamente a relação insatisfatória e incompleta que a própria subjetividade moral estabelece com o seu fim supremo, que é o fazer-se livre; nesse sentido, a limitação da moralidade é a de não se dar conta de que a vontade não apenas deve ser livre, mas de que ela o é, efetivamente, mas sob uma base outra que não a da subjetividade. É sobretudo este “ponto de vista da diferença”<sup>225</sup> que a filosofia hegeliana tenta superar, ao argumentar que a vontade jamais é efetiva e verdadeiramente livre *se ela não for o próprio mundo exterior, objetivo*, e para tanto, ela tem que superar sua realização puramente interna, que não vai além do “ponto de vista da consciência”<sup>226</sup> individual. Com efeito, a vontade que é efetivamente livre, ou seja, que realiza plenamente o seu próprio conceito, “constrói para si um mundo de sua liberdade e dá, por conseguinte, ao seu conteúdo verdadeiro um ser-aí autônomo”<sup>227</sup>, enraizado em instituições sociais e políticas.

Esta suspensão lógica da vontade moral ou subjetiva leva, então, a vontade mesma a necessariamente buscar e alcançar a “forma da objetividade”<sup>228</sup>, o que, no

---

<sup>220</sup> RIEDEL, Manfred. “Nature and freedom in Hegel’s *Philosophy of Right*”. p. 137.

<sup>221</sup> Veja FD §§ 109 e 112, anotação

<sup>222</sup> FD § 108, caput.

<sup>223</sup> FD § 108, caput.

<sup>224</sup> FD §§ 108, caput e 111.

<sup>225</sup> FD § 108, caput e adendo.

<sup>226</sup> FD § 108, caput.

<sup>227</sup> E § 469, adendo.

<sup>228</sup> FD § 110, adendo. Hegel aponta que a relação entre a vontade subjetiva - cuja forma ou ser-aí é a moralidade - e a vontade objetivada - cuja figura, herdeira do direito natural especulativo, é a eticidade em suas três formas modernas, a saber, a família burguesa, a sociedade civil também de tipo burguesa e o Estado moderno – não é de exclusão, mas de sucessão e complementaridade: “À moral cabe somente o domínio daquilo que é *em si* negativo, mas, ao direito natural, o que *verdadeiramente* positivo” (DN, p.

entanto, de modo algum implica a supressão de sua forma subjetiva mas, ao contrário, significa exatamente a sua permanente conservação e consolidação na esfera pública, coletiva e objetiva do Estado ético<sup>229</sup>. Contrariamente às críticas feitas contra Hegel por pensadores como, por exemplo, Haym (em *Hegel und seine Zeit*, 1857), Rosenzweig (em *Hegel und der Staat*, 1920), Popper (em *The open society and its enemies*, 1945), ou mesmo Norberto Bobbio (em *Studi hegeliani*, 1981) – para quem Hegel, por não ser um liberal, situa-se como pensador conservador - a subjetividade não desaparece ou perde em importância quando a vontade se transpõe para o âmbito mais concreto e por isso mesmo mais livre da objetividade que se efetiva como Estado. Como principal e talvez primeiro filósofo a pensar a Modernidade mesma como um problema filosófico, a partir de suas próprias premissas e conseqüências, Hegel reconhece e dá posição de destaque à subjetividade, sem a qual, aliás, a própria lógica dialética jamais apreenderia o estágio último do desdobramento do conceito de vontade livre e sem a qual este mesmo desdobramento nem ao menos seria possível. Entretanto, ele dá um passo além ao argumentar que a subjetividade se conserva ou se mantém (*sich erhält*) na objetividade<sup>230</sup>, o que evidentemente acarreta a valorização da esfera público-política do Estado enquanto aquela da realização efetiva da vontade livre, sem que, por outro lado, isso implique a aniquilação da vontade individual<sup>231</sup>. Do ponto de vista lógico, a transposição para a objetividade da forma subjetiva da vontade ou a suspensão desta naquela – haja vista que a “universalidade” é “o fundamento e a forma necessária da particularidade e, também, (...) a potência sobre ela e (...) o seu fim último”<sup>232</sup> - implica o desdobramento desta contradição que caracteriza a moralidade e a conseqüente resolução (*Auflösung*) definitiva da oposição entre estas duas determinações.

A resolução da contradição instalada na vontade moral entre a subjetividade - que ela, afinal, é, e da qual é consciente – e a objetividade exterior (*äußerliche Objektivität*) – na qual a vontade moral não necessariamente se reconhece - ocorre com a suspensão da vontade moral na vontade “refletida em si em sua determinidade”<sup>233</sup>, que não é senão a vontade concretamente universal, e por isto mesmo, idêntica ao seu

---

80. Grifos meus). É por esta razão que não pertence à esfera da moral a tarefa de fazer com que “a natureza ética alcance o seu direito verdadeiro”. (*ibidem*).

<sup>229</sup> Veja FD § 152, anotação. Nesta passagem, Hegel afirma que a subjetividade, sob a forma da moralidade, ainda é distinta do conceito de vontade livre. Mas ela é, na forma da eticidade, a existência adequada deste mesmo conceito.

<sup>230</sup> Veja FD § 112, anotação.

<sup>231</sup> Veja FD § 57, anotação: “A idéia da liberdade apenas é verdadeira enquanto o Estado”.

<sup>232</sup> FD § 184, caput.

<sup>233</sup> FD § 111. No original alemão, “*in seiner Bestimmtheit in sich reflektierten (...) Willens*”.

conceito. Esta reflexão que a vontade opera não só em si, mas igualmente em sua determinidade, ou seja, na subjetividade, é, na verdade, decorrência necessária do movimento ascendente da própria vontade, através do qual ela progressivamente se autodetermina com vistas a realizar seu fim, chegando, assim, ao pleno conhecimento de si. Ora, se esta reflexão não é uma atividade imposta de fora à vontade ou exterior a ela, o que temos, então, é não o desaparecimento da vontade subjetiva, mas a sua suspensão (*Aufhebung*) na objetividade. Com efeito, Hegel argumenta que “a subjetividade se mantém na objetividade”<sup>234</sup> na medida em que o fim realizado objetivamente é o da própria subjetividade, isto é, na medida em que ela se conserva e, sobretudo, se reconhece neste fim<sup>235</sup>. A necessária subordinação da subjetividade à objetividade significa, na verdade, o reconhecimento da dimensão coletiva e, em última instância, da esfera público-política do Estado como a verdadeira expressão institucional da liberdade do sujeito.

Construída e consolidada sobretudo por quatro “acontecimentos-chave históricos”<sup>236</sup>, quais sejam: o Cristianismo<sup>237</sup>, a Reforma Protestante<sup>238</sup>, o Iluminismo e a Revolução Francesa, e que, em seu ápice, é coroada com a máxima moral do imperativo categórico kantiano, a idéia de sujeito livre – cuja força torna incontestes sua recepção por todo pensador moderno - marca de forma indelével todo o espírito da época moderna ocidental, e por isso mesmo, aponta a urgência da discussão de seu estatuto também no âmbito da teoria política. É precisamente deste estatuto, estabelecido e redimensionado a partir de uma concepção especulativa inédita do Estado, que trataremos a seguir.

---

<sup>234</sup> FD § 112, anotação.

<sup>235</sup> Veja FD § 112, anotação. Veja, também, FD § 33, adendo: “Pois a vontade subjetiva exige que o seu interior, isto é, o seu fim, receba um ser-aí externo, que (...) deva ser consumado na existência exterior”.

<sup>236</sup> HABERMAS. *Op. cit.*, p. 26.

<sup>237</sup> Em *A razão na História*, Hegel atribui ao Cristianismo o momento inaugural da “consciência de que o homem enquanto homem é livre, que a liberdade espiritual constitui verdadeiramente sua natureza própria” (p.84). Antes da religião cristã, o que havia entre os gregos, os romanos e os orientais era a liberdade de “alguns”, e não “do homem enquanto tal” (*idem*, p. 83).

<sup>238</sup> Particularmente em sua *Filosofia da História*, Hegel defende que os povos ou países que não passaram pela Reforma não são capazes de chegar à emancipação plena de suas consciências, já que a religião católica consiste em nada menos que uma forma de servidão, a qual termina por acorrentar o homem a uma servidão também política. (Veja, sobretudo, a p. 453).

## PARTE 2

### **A compreensão especulativa do Estado.**

#### *I. A esfera público-política como realização efetiva da liberdade.*

##### *i) Estado e eticidade*

Que a liberdade subjetiva e, por extensão, a moderna teoria do contrato, entendida como o seu mais importante corolário teórico-político são recusados por Hegel enquanto fundamentos últimos do Estado moderno, já vimos ao longo da primeira parte de nosso estudo. Nesta segunda parte, procurar-se-á mostrar que a insuficiência e inadequação de ambos para explicar a natureza conceitual do Estado, tal como Hegel o compreende, somente encontram sua mais completa justificativa na inserção da discussão do Estado no âmbito mais amplo do sistema filosófico hegeliano, que, na verdade, é apresentado como a ciência integrativa do espírito. Melhor dizendo, a nova dimensão que a temática do Estado assume no interior do pensamento hegeliano está inexoravelmente ligada à compreensão de seu lugar sistemático dentro da chamada filosofia do espírito objetivo, apresentada como uma filosofia do direito, além da não menos importante filosofia da história, que não são senão a face prática dentre as diversas outras partes que compõem a totalidade do próprio sistema, perfazendo o espírito.

Para escapar da armadilha contratualista, cuja base repousa na primazia do arbítrio e na anterioridade do indivíduo sobre o todo coletivo, Hegel parte, como vimos no capítulo anterior, do autodesenvolvimento imanente do conceito de liberdade, e com isso, ele desloca a fundamentação do Estado moderno para o interior do movimento de objetivação do espírito, cujo fim necessário é a um só tempo a realização da liberdade enquanto seu conceito e substância<sup>239</sup> e a tomada de consciência desta mesma liberdade

---

<sup>239</sup> Veja HEGEL, G.W.F. RH, p. 85 e E § 382, adendo.



como mundo objetivo. Este deslocamento pretende mostrar que o Estado substancial<sup>240</sup> de Hegel, longe de ser o produto da vontade individual ou da utilidade é, na verdade, ele próprio o estágio lógico e institucional mais avançado e concreto da realização da autonomia da vontade, ou, o que é o mesmo, do espírito objetivo - considerando-o no espectro mais amplo do próprio espírito – estágio este no qual estão plenamente desenvolvidas todas as condições para a realização da idéia de liberdade no e enquanto mundo objetivo e histórico<sup>241</sup>. Tal afirmação, contudo, somente perde seu aparente caráter dogmático se for compreendida dentro da riqueza e complexidade do movimento dialético-especulativo que engendra o processo autônomo de determinação da vontade, a qual, por ser o próprio espírito em sua dimensão objetiva, igualmente tem a liberdade por seu fim e conteúdo próprios<sup>242</sup>.

Este lugar ocupado pelo Estado, longe de ser uma determinação aleatória, constitui, na verdade, a grande contribuição de Hegel para o pensamento político moderno e, certamente, também para o debate contemporâneo, no sentido de que o lugar sistemático do Estado é resultante não do interesse ou do arbítrio individual, mas da esfera mais abrangente e ontologicamente superior de uma vida ética ou eticidade. O processo de objetivação da liberdade enquanto vontade ou, o que é o mesmo, enquanto espírito objetivo, ou seja, “o andamento gradual do desenvolvimento da idéia da vontade livre em si e para si”<sup>243</sup> se dá segundo uma divisão especulativa, constituída por três momentos hierarquicamente distintos que são apresentados por Hegel, na *Filosofia do Direito*, em ordem crescente de determinação lógico-ontológica. Os dois primeiros momentos tratam de uma realização unilateral, meramente individual e, nesse sentido, também parcial e insuficiente da liberdade. Este é o caso da esfera do direito privado por excelência, denominada por Hegel, exatamente por esta sua unilateralidade e formalidade, de direito *abstrato*, e que constitui o momento do estabelecimento do chamado sujeito de direitos, melhor dizendo, da pessoa, que encontra tanto sua realização imediata como o exercício de sua liberdade na propriedade privada<sup>244</sup>. Mas é o caso também da moralidade, que, enquanto instância da reflexão subjetiva, tem tão-somente “no interior de si” o “ser-aí” de sua liberdade<sup>245</sup>. Nenhum destes momentos

---

<sup>240</sup> E § 534.

<sup>241</sup> Veja FD § 33, adendo.

<sup>242</sup> E § 469, caput.

<sup>243</sup> FD § caput.

<sup>244</sup> E § 487 e FD § 90, caput.

<sup>245</sup> E § 487. Veja igualmente E § 503, caput: “o indivíduo livre que é somente pessoa no direito (imediato), agora é determinado como sujeito – vontade refletida sobre si mesma, de modo que a

responde de modo suficiente pelos fundamentos do ordenamento político; contudo, Hegel reconhece que “ambos os sistemas de normas formam as pré-condições necessárias do Estado moderno”<sup>246</sup>. A contundência do diagnóstico de Hegel reside em que, embora o desenvolvimento destes dois momentos seja uma exigência propriamente moderna, a realização plena da liberdade – que Hegel entende ser o fim o espírito ou da humanidade mesma, impele o direito abstrato e a moralidade para além de si mesmos, o que os leva a passar para o momento seguinte, o da eticidade.

Este *terceiro momento* é também o mais rico e concreto, justamente porque supera o formalismo enquanto limitação inerente às formas ainda imperfeitamente livres da vontade, ao mesmo tempo em que as retêm e conserva em seu interior, na condição de estágios constitutivos e, portanto, necessários à sua própria existência. A vida ética é, portanto, o último estágio do desenvolvimento lógico da vontade, e desse modo, o único no qual ela é substancial e efetivamente livre. A posição que a eticidade ocupa no interior da dialética da vontade livre revela que ela reúne a totalidade das condições da realização substantiva da liberdade, exatamente por ser a efetivação de todas as determinações desta vontade, o que termina por explicitar a sua natureza de fundamento das esferas do direito abstrato e da moralidade, e de instância asseguradora da realização plena delas, na medida em que ambas, limitadas por seu escopo individualista, carecem de autonomia – autonomia esta que, em Hegel, é própria do âmbito *coletivo*, ou universal - não sendo, na terminologia do autor, *para si*. Nesse sentido, o acolhimento crítico do direito abstrato e da moralidade, enquanto pilares da emancipação do sujeito moderno, implica também um profundo redimensionamento desta “herança da tradição liberal”<sup>247</sup>, no sentido de que, se por um lado o princípio da subjetividade inaugura uma forma inteiramente nova de conceber o mundo, constituindo o pressuposto para todo agir livre e racional, por outro, ele não é suficiente para explicar, como já mencionamos no primeiro capítulo deste texto, a natureza substancial do Estado moderno, o que, em Hegel, só é possível no âmbito coletivo da eticidade. A necessidade de suspender

---

determinidade do querer em geral como ser-aí, nele seja como a *sua*, diferente do ser-aí da liberdade em uma Coisa exterior”.

<sup>246</sup> ILTING, K.-H. “The structure of Hegel’s ‘Philosophy of Right’”, in PELCZYNSKI, Z.A. *Hegel’s Political Philosophy. Problems and perspectives*, p. 97. Mais adiante, Ilting aponta que “em suas primeiras duas partes {da Filosofia do Direito}, Hegel apresenta as linhas gerais de uma *philosophia practica* que repousa na distinção moderna entre legalidade e moralidade. A teoria do Estado, que Hegel deixa de for a das primeiras duas partes da *Filosofia do Direito*, aparece na terceira parte como uma doutrina da comunidade política moldada sobre padrões clássicos”. *Idem*, pp. 98 e 99. É precisamente sobre esta terceira parte e a inspiração clássica subjacente ao Estado moderno segundo Hegel que trataremos a seguir.

<sup>247</sup> ILTING, K.-H. “The structure of Hegel’s ‘Philosophy of Right’”, *op. cit.*, p. 97.

(*aufheben*) as formas subjetivas da liberdade no interior da vida ética é muito bem sintetizada por Ilting: “O reconhecimento de Hegel dos princípios do direito e da moral individualista, bem como a atribuição a eles de um lugar proeminente em sua filosofia da história não implica que ele aceite sua validade sem reservas. A verdade é bem o contrário. Direito racional e moralidade são limitadas por ele à consideração da existência individual do homem. Torna-se necessário superar (*overcome*) a base individualista da moderna filosofia jurídica e moral, a fim de chegar a uma fundamentação teórica do Estado moderno: ou seja, a uma teoria do Estado enquanto uma comunidade política na qual os indivíduos não mais perseguem separadamente seus objetivos privados, mas alcançam, em comum, interesses que são também públicos. É a percepção desta tarefa que Hegel acredita faltar em todo o discurso da filosofia política moderna. Ele acredita, então, ser necessário ir além de suas fronteiras e retornar à tradição originada em Platão e Aristóteles”<sup>248</sup>.

É inspirado na tradição, de matriz platônico-aristotélica, de uma totalidade ético-política irreduzível aos indivíduos que Hegel elabora o conceito inovador de *eticidade* (*Sittlichkeit*), abrangente e vigoroso na exata medida em que, ao mesmo tempo em que reitera a primazia da realização ética e política da liberdade, introduz uma outra dimensão do Estado, ausente nas teorias políticas clássicas mas que Hegel considera, todavia, primordial. Trata-se, como já vimos, da liberdade subjetiva, cuja mediação - nas figuras da personalidade jurídica, tomada de empréstimo do direito romano, e da vontade moral, inaugurada pelo Cristianismo e desenvolvida ao longo de todo o pensamento esclarecido moderno - se faz absolutamente necessária para a construção de uma eticidade plena, integral. Logo, é apenas enquanto eticidade, construída a partir da integração crítica entre a tradição clássica e a moderna, que a vontade consegue ir além do paradigma da subjetividade, expresso como direito abstrato e como moralidade, precisamente na medida em que realiza a liberdade de modo coletivo, comunitário, e mais ainda, institucional; o conteúdo da vontade encontra, pois, na eticidade, sua forma verdadeiramente universal, suspendendo, assim, seu aspecto “subjetivo, isto é, egoísta”<sup>249</sup>. Assim, “a eticidade (...) é o termo que vai especificamente designar o projeto político hegeliano de mediar e integrar - por meio de uma concepção da autonomia absoluta da razão que se realiza como liberdade e se objetiva como direito - a antiga metafísica da ordem (política e cósmica), o moderno jusnaturalismo

---

<sup>248</sup> ILTING, K.-H. “The structure of Hegel’s ‘Philosophy of Right’”, *in: op. cit.*, pp. 97 e 98.

<sup>249</sup> E § 469, anotação.

contratualista e a ética iluminista da autonomia num novo princípio, que não pretende partir nem de um todo coletivo nem de indivíduos isolados”<sup>250</sup>.

A consequência necessária do restabelecimento da centralidade da dimensão ética na vida coletiva é que a eticidade torna-se a verdade das formas particulares da liberdade, justamente porque a eticidade é “a vontade universal, essente em si e para si, a lei e a substância de toda a determinidade”<sup>251</sup>. Inspirado na tradição platônico-aristotélica, Hegel concorda que a vida ética seja “o bem em si e para si; portanto, o fim último absoluto do mundo”<sup>252</sup>; mas levando-se em conta a atualização especulativa que Hegel imprime à própria noção de bem, convém defini-lo como “substância, ou seja, o cumprimento ou a realização (*Erfüllung*) do objetivo *com* a subjetividade”<sup>253</sup>. Do ponto de vista específico da vontade, “o bem é, na verdade, o universal da vontade”<sup>254</sup>, ou, em uma formulação ligeiramente distinta, o bem é o “universal substancial da liberdade”<sup>255</sup>. Com efeito, a eticidade atualizada de Hegel incorpora a subjetividade<sup>256</sup>, mas ela é o bem e a liberdade realizados não no nível meramente subjetivo, abstrato<sup>257</sup>, mas os é como “mundo existente”<sup>258</sup>, como universalidade e objetividade<sup>259</sup>; a eticidade

---

<sup>250</sup> MÜLLER, Marcos. “A gênese conceitual do Estado ético”, p. 12

<sup>251</sup> E § 507. Hegel vai além no FD § 145, caput: “A ordem ética {*das Sittliche*} é a liberdade ou a vontade que é em si e para si {*der an und für sich seiende Wille*} enquanto o objetivo, a esfera da necessidade, cujos momentos são as potências éticas, que regem a vida dos indivíduos”.

<sup>252</sup> E § 507. Veja, também, FD § 129.

<sup>253</sup> FD § 144, adendo. Grifo meu.

<sup>254</sup> E § 508. Veja, também, FD § 33, adendo. “O bem (...) é (...) o fim universal”.

<sup>255</sup> FD § 141, caput.

<sup>256</sup> Hegel é bastante claro neste ponto: sem a mediação da subjetividade na constituição da substância ética, haveria uma adesão “inconsciente”, e mesmo alienada a esta, semelhante ao que Hegel notara no mito de Antígona, que proclamara, revoltada contra a arbitrariedade do novo rei, Creonte, que “ninguém sabe de onde as leis vêm: elas são eternas” (FD § 144, adendo). Contra uma ordem ética unicamente objetiva, restou a Antígona a desobediência à lei humana. A indispensabilidade do elemento subjetivo na constituição da ordem objetiva é o cerne do argumento político de Hegel e que exploraremos ao longo deste capítulo. Esta incorporação da subjetividade, como já foi dito no capítulo anterior, não se dá de modo algum *ad hoc*, mas faz parte da própria definição de vontade livre, que tem na eticidade sua forma coletiva de realização. Hegel explicita este ponto: “A eticidade é a idéia da liberdade (...) que na autoconsciência tem seu saber, querer e através de cuja ação tem {também} sua efetividade, enquanto que esta autoconsciência tem, no ser ético [*an dem sittlichen Sein*] seu fundamento que é em si e para si [*seine an und für sich seiende Grundlage*] e seu fim ativo. [*bewegenden Zweck*]” (FD § 142. O vocábulo entre chaves foi inserido por mim, assim como o foram as passagens entre colchetes, do texto original alemão). Por fim, vale destacar que embora a substancialidade ética tenha verdadeiramente uma consciência, ou seja, a presença do elemento subjetivo em seu interior, a posição que cabe à subjetividade é sempre subordinada, não maior do que a de um momento, jamais correspondendo à totalidade. Veja FD § 144, adendo.

<sup>257</sup> FD § 144, caput. Veja, também, FD § 141, anotação.

<sup>258</sup> FD § 142

<sup>259</sup> FD § 145, caput. Com efeito, a eticidade moderna é “a unidade da consciência subjetiva e a ordem objetiva”. AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern State*, p. 178. Veja, igualmente, FD § 144, caput: “a ordem ética objetiva {*das objektive Sittliche*}, que se coloca no lugar do bem abstrato, é a substância *concreta* através da subjetividade enquanto forma infinita”. (tradução minha a partir do original alemão; grifo do autor). A eticidade moderna, justamente porque incorpora o princípio

consiste, portanto, no bem que é vivo<sup>260</sup>, porquanto realizado como sociabilidade, no âmbito comum de uma coletividade, e na liberdade que, afinal, chega à efetividade. Todavia, como a própria estrutura silogística do conceito de eticidade aponta, as suas duas primeiras figuras ou manifestações, a saber, a família e a sociedade civil não consistem senão em uma realização ainda limitada ou parcial do que a eticidade mesma estabelece como sendo o bem e a liberdade. Ambas, contudo, anunciam a figura definitiva do Estado, que, por ser “a realidade efetiva da Idéia ética”<sup>261</sup>, ou “a substância ética consciente de si”<sup>262</sup> termina, do mesmo modo, por ser “a realidade efetiva da vontade substancial”<sup>263</sup>; logo, o Estado é, do ponto de vista do conteúdo desta mesma vontade, “a realização efetiva da liberdade”<sup>264</sup>.

A idéia hegeliana de eticidade, exatamente por ser o último e mais desenvolvido momento lógico no processo de objetivação da liberdade da vontade, implica, portanto, que a vontade livre apenas externamente, enquanto pessoa jurídica e na figura da propriedade privada, ou livre apenas internamente, enquanto sujeito moral, jamais alcança a condição de fundadora do político, ou de uma ordem normativa pública<sup>265</sup>. O deslocamento da fundamentação do Estado para dentro da figura da eticidade revela, então, a um só tempo, a ruptura hegeliana com o projeto liberal-contratualista calcado na precedência da vontade particular e nesta enquanto o princípio de todo ordenamento público e a ânsia de resgatar e revalorizar “o ideal clássico de uma ‘bela’ comunidade ético-política democrática”<sup>266</sup>, que teria, pois, antecedência lógica e ontológica e prioridade sobre seus cidadãos<sup>267</sup>. Diferentemente da maior parte da tradição moderna, o Estado hegeliano está enraizado nos costumes e nos valores compartilhados por um

---

irreversível da subjetividade, possui uma natureza concreta, o que marca o contraponto definitivo em relação à eticidade antiga, que “não prosperou até este sistema livre de um desenvolvimento e objetividade autônomos”. FD § 150, anotação. Tradução minha a partir do original alemão.

<sup>260</sup> FD § 142

<sup>261</sup> FD § 257.

<sup>262</sup> E § 535

<sup>263</sup> FD § 258.

<sup>264</sup> FD §§ 260, adendo e 258, adendo.

<sup>265</sup> Há uma passagem na *Filosofia do Direito* que expressa, com clareza ímpar, a divergência de Hegel quanto ao quase consenso moderno de que o Estado deriva a legitimação de sua existência do indivíduo, de sua vontade e, em última medida, é tributário da moral individual: “o bem-próprio de um Estado tem uma legitimação inteiramente diferente do que o bem-próprio do singular e a substância ética, o Estado tem o seu ser-aí, isto é, o seu direito, imediatamente numa existência não abstrata, mas sim, concreta, e que somente essa existência concreta, não um dos muitos pensamentos universais tidos por mandamentos morais, pode ser o princípio do seu agir e do seu comportamento”. (FD § 337, anotação).

<sup>266</sup> MÜLLER, M. “Apresentação”, in: HEGEL, G.W.F. *O Estado. Textos didáticos*. p. 3. Veja também o artigo “A gênese conceitual do Estado ético”, p. 11, assim como HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, pp. 60 e 78.

<sup>267</sup> Veja PELCZYNSKI, Z.A. “Political community and individual freedom in Hegel’s philosophy of State”, p.2, in: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ot/pelczyns.htm>

povo<sup>268</sup>, e, com isso, está inextricavelmente interligado com todos os aspectos culturais e contextos sócio-históricos de uma comunidade, já que ele está desde sempre inserido na totalidade das relações éticas, não sendo, portanto, conceitualmente exterior ou posterior aos indivíduos que delas fazem parte. Ao situar o Estado no interior da substancialidade ética, e mais, como a efetividade e a objetividade máxima desta totalidade ética, Hegel fornece uma alternativa conceitualmente consistente ao projeto político contratualista, cuja concepção é inteiramente fundada em “abstrações”, que, uma vez “tendo prosperado e se tornado poder (...), por um lado proporcionaram, desde que temos memória no gênero humano, o primeiro espetáculo prodigioso de instaurar *inteiramente* a partir do princípio e do pensamento a constituição de um grande Estado efetivamente real, subvertendo tudo o que subsistia e estava dado, e de querer dar-lhe como base apenas o pretensamente racional; por outro lado, porque não eram senão abstrações desprovidas de idéia, elas converteram essa tentativa no mais terrível e chocante acontecimento”<sup>269</sup>. Assim, é na decisão hegeliana de situar o Estado como a mais importante e desenvolvida das configurações da *eticidade*, melhor dizendo, como a sua própria efetivação, enquanto forma de uma virtude substancial, que integra harmonicamente o indivíduo ao seu povo, o indivíduo às instituições sociais, econômicas e políticas, além de integrar estas mesmas instituições entre si - por oposição àquela virtude da acepção notadamente moderna: moral, mas individualista, calcada precisamente no descolamento do sentido da vida individual do *ethos* de um povo - que reside a originalidade e a força da teoria política de Hegel.

---

<sup>268</sup> Se estes costumes (*Sitten*) são compartilhados por um povo, a eticidade não aparece para os indivíduos como algo estranho, mas como o seu “modo de conduta universal” (*Handlungsweise*), e como algo ainda mais natural, isto é, como o “hábito enquanto uma segunda natureza” (FD § 151, caput).

<sup>269</sup> FD § 258, anotação. Os grifos são meus. Evidentemente, Hegel aborda nesta lúcida e arguta análise a instauração do Terror, logo no início da Revolução Francesa, como consequência prática do princípio da vontade geral de inspiração rousseauiana. A filosofia política hegeliana, bem como sua filosofia da História, dedicam-se exaustivamente a articular o conceito de Estado moderno a partir do *desenvolvimento progressivo*, jamais da *instauração imediata*, da idéia de vontade livre. Portanto, embora o Estado hegeliano também seja fundado no pensamento, ele se dá a conhecer apenas pela via do *conceito*, não sendo o resultado de um ato arbitrário do pensamento, como queria Rousseau e os demais ideólogos jusnaturalistas. Ao contrário, conforme veremos no último capítulo deste estudo, os estágios históricos precedentes são etapas constitutivas, e portanto necessárias daquilo que Hegel entende ser o Estado moderno. Este é o motivo pelo qual ele recusa a destruição de “tudo o que subsistia e estava dado”. Em Hegel, a própria noção de racional é inteiramente dependente do desdobramento da totalidade dos momentos ou estágios lógicos e históricos do processo de autodeterminação da liberdade, o que explica o autor chamar de “pretensamente racional” o argumento utilizado para justificar o Terror jacobino.

*ii) Concepção negativa e concepção positiva do Estado: necessidade exterior e fim imanente*

A fundamentação do Estado a partir de sua compreensão como parte integrante da totalidade ética de um povo tem, como uma de suas principais implicações, a ruptura com a representação liberal do Estado moderno como constrangimento, como poder que restringe ou cerceia as liberdades particulares, em nome de uma convivência ou co-habitação pacífica entre os indivíduos membros. Esta definição tipicamente liberal do Estado é negativa na exata medida em que imputa a ele sobretudo o papel de regulador ou moderador dos interesses privados, como se estes fossem os seus próprios, e com isso, ela caminha de mãos dadas com o entendimento do direito como restrição da liberdade, ao invés de identificá-lo com a própria realização objetiva e normativa dela, como quer Hegel. Inversamente, uma concepção positiva do Estado, que hoje chamaríamos de democrática<sup>270</sup> ou cidadã, não o subordina às demandas individuais, pois concebe o espaço público e político como o celeiro de uma liberdade plena e qualitativamente superior, porquanto universal; uma, portanto, que transcende a utilidade de cada um dos indivíduos. De desse modo, a liberdade substancial ou positiva que tem lugar no Estado ético não constitui uma extensão das liberdades individuais, mas o *fim comum* de todas elas, justamente porque a liberdade positiva é a condição de possibilidade da realização mesma de toda autonomia<sup>271</sup>. Assim, embora as necessidades e anseios particulares sejam efetivamente acolhidos e assegurados no interior da vida em comunidade, Hegel se distancia do pensamento liberal-contratualista porque não “considera as carências, a sua satisfação, as fruições e comodidades da vida particular etc. como fins *absolutos*”<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> A utilização da idéia de democracia aqui não sugere nem a democracia radical, de tipo rousseauiano – que pressupõe a aniquilação de toda vontade particular em favor da comunidade política – que Hegel obviamente desaprova, nem, tampouco, o governo desordenado das massas, enquanto “a parte {do povo} que não sabe o que quer” (FD § 301, anotação), que prevaleceu como definição canônica de democracia (à exceção de Rousseau) até, possivelmente, o pós-2ª Guerra. No entanto, ao conceber o Estado como *unidade* da subjetividade e da substancialidade, que não estão em oposição mútua, mas existem, necessariamente, uma na outra, pela outra e para a outra, Hegel pode inequivocamente ser considerado o precursor do conceito contemporâneo de democracia.

<sup>271</sup> Sobre este ponto, veja MÜLLER, Marcos, “A gênese conceitual...”, pp. 21 e 22.

<sup>272</sup> FD § 187, anotação. Grifo do autor. A posição intermediária que a liberdade privada exerce no silogismo da vontade livre explica porque “o momento da particularidade é (...) essencial e, portanto, que a sua satisfação é absolutamente necessária” (FD § 261, anotação), ao mesmo tempo em que ele próprio

Hegel estava ciente de que o deslocamento para a esfera público-política, ou melhor, o esforço de re-inserção nela da realização efetiva da liberdade acarretaria uma profunda ruptura não apenas com toda a tradição moderna e liberal do Estado, mas também, e não menos importante, com o modo pelo qual o próprio Estado seria percebido pelas demais figuras que configuram a vontade. O caput do § 261 da *Filosofia do Direito* é particularmente importante para a reavaliação que Hegel opera no estatuto do Estado moderno porque enuncia esquematicamente, sob os termos “necessidade exterior” (*äußerliche Notwendigkeit*) e “fim imanente” (*immanenter Zweck*), a diferença entre as concepções negativa e positiva da natureza do Estado e o lugar sistemático da co-existência de ambas. A introdução da noção de *fim imanente*, ou ainda, de “fim universal em si e para si”<sup>273</sup> para qualificar o Estado busca expressá-lo como o fim último das instâncias da vida privada, isto é, da família e da sociedade civil, e é decisiva para toda a discussão subsequente acerca do Estado democrático, não apenas na perspectiva formal, predominante nos teóricos americanos do século passado, mas sobretudo no que se refere à democracia substantiva, para cujos estudos o pensamento político de Hegel serve de matriz. E isso porque esta noção supera a compreensão do Estado pelos indivíduos como algo que lhes seja exterior, e seus fins, como alheios e desvinculados dos fins privados. Ora, se o Estado é o fim imanente da família e da sociedade civil-burguesa, ele se mostra igualmente como o fundamento delas, isto é, como aquilo que logicamente vem primeiro, no sentido de que é ele que possibilita o desenvolvimento e mesmo a existência das esferas privadas, que, por sua vez, o pressupõem.

Por outro lado, o termo *necessidade exterior* exprime a oposição – que, por certo, implica também exterioridade - entre vontade privada e vontade pública, porquanto dá conta da natureza do Estado não enquanto substancialidade orgânica<sup>274</sup>, mas como instituição inescapável para a entrada na civilidade e como poder soberano voluntariamente instituído, tal como a compreendem as modernas teorias do contrato

---

se remete para a esfera universal e concreta do Estado, única capaz de conferir permanência aos fins privados.

<sup>273</sup> FD § 256, caput.

<sup>274</sup> A idéia de organismo ou de totalidade orgânica, que remete imediatamente ao próprio corpo orgânico-biológico, é adotada por Hegel para caracterizar o Estado moderno como um todo cujas partes não existem separadamente, mas são indissociáveis e interdependentes, e não como um *agregado*, que é como ele compreende a união dos indivíduos no Estado liberal-contratualista. (Sobre este ponto, veja FD § 278, anotação). Ao entender o Estado como agregado de vontades particulares, as teorias do direito natural moderno não podem jamais vincular esta instituição aos cidadãos de maneira imanente, atávica, mas apenas artificial e portanto, contingente.



social de um modo geral. Mas esta expressão, integrada especulativamente, expressa também o Estado tal como é *percebido* “em face das esferas do direito privado, da família e da sociedade civil-burguesa”<sup>275</sup>. Nessa perspectiva, o Estado aparece diante destas esferas “no modo da exterioridade, como algo que está além delas mesmas”<sup>276</sup>. A incapacidade de a sociedade civil-burguesa – imersa em seu sistema de atividades e relações privadas e cuja universalidade daí resultante não passa de formal - perceber a natureza *imane*nte do Estado faz com ela o tome, “num primeiro momento”<sup>277</sup>, por um “Estado exterior”<sup>278</sup> (*äußerliche Staat*). O passo além dado por Hegel é o de não reduzir o Estado, enquanto “poder superior”<sup>279</sup> a estas esferas, ao seu caráter meramente subordinativo<sup>280</sup>, mas reconhecê-lo também como *telos* de todas as formas privadas e coletivas da liberdade e como necessidade interna ao próprio desenvolvimento do conceito de liberdade. É exatamente a noção de *fim imane*nte que dá a Hegel a possibilidade de pensar uma unidade harmônica entre subjetividade privada e universalidade pública que a um só tempo não prescinde da mediação imposta pela vontade subjetiva e que estabelece a primazia do Estado para a realização efetiva da liberdade e mais ainda, *como* esta realização.<sup>281</sup>

As noções de *necessidade exterior* e *fim imane*nte procuram, assim, sistematizar a dupla dimensão do Estado relativamente aos indivíduos *de per se* e às instituições que logicamente e ontologicamente o precedem, qual seja: quando se considera o desenvolvimento da liberdade da vontade sob o ponto de vista progressivo ou ascendente de sua dialética, isto é, diante das instâncias de direito privado, o Estado atua como força externa irresistível, e que se faz presente nelas por meio de uma instituição jurídica e político-administrativa que regula, regulamenta, protege e assegura, de maneira duradoura, a satisfação das necessidades bem como a realização dos fins particulares. Esta dialética termina por mostrar o Estado como resultado necessário “da própria dinâmica de traspasse

---

<sup>275</sup> FD § 261, caput.

<sup>276</sup> BOURGEOIS, Bernard. *op. cit.*, p. 120.

<sup>277</sup> FD § 183.

<sup>278</sup> FD § 157, anotação, FD § 183 e E § 523.

<sup>279</sup> FD § 261, caput.

<sup>280</sup> FD § 261, caput: Com efeito, à natureza do Estado “estão subordinados as leis e os interesses dessas esferas e (...) {dela} dependem”.

<sup>281</sup> FD §§ 258 e 260, adendo.

<sup>282</sup> MÜLLER, Marcos. “A gênese conceitual do Estado ético”, p. 10. Veja, também, p. 36.

materiais – que são, na verdade, o fim mesmo da sociedade civil-burguesa<sup>283</sup> – não produz senão resultados contingentes; ou seja, Hegel entende que nem a liberdade subjetiva nem a satisfação das carências alcança um caráter duradouro e universal na sociedade civil, já que da interconexão e interdependência dos interesses privados não resulta, em absoluto, a garantia permanente dos interesses e fins particulares. A sociedade civil-burguesa, que constitui o momento intermediário e, se podemos dizê-lo, o mais propriamente moderno da vida ética, contém em si mesma uma contradição interna tal que leva à exigência de sua suspensão (*Aufhebung*) e conseqüente reconciliação na unidade mais elevada que é o Estado.

Por outro lado, considerando o Estado regressivamente, isto é, do ponto de vista descendente da dialética da vontade livre, ele surge como finalidade inescapável e desde sempre presente no interior da sociedade civil e da família, e, por isto mesmo, ele é o fundamento e fim também de suas “leis e interesses”<sup>284</sup>. Esta segunda perspectiva aponta o Estado como a instância que orienta e a que se destinam todas as demais condições de objetivação e universalização da vontade livre, na medida em que ele próprio é esta liberdade universal e objetivada<sup>285</sup>. A concepção do Estado como *fim imanente* da liberdade da vontade é, desse modo, a que melhor dá conta do projeto hegeliano de restabelecer a precedência e a anterioridade lógico-ontológica da ordem pública e política sobre os indivíduos e sobre as demais organizações coletivas nas quais eles se inserem, exatamente porque remete ao Estado a resolução das contradições e insuficiências das determinações precedentes da vontade. Mas a principal conseqüência a ser tirada da compreensão do Estado como fim imanente da sociedade civil é que ela é incompatível com a noção moderno-liberal do corpo político como mero regulador das liberdades individuais, ou, mais precisamente, como “condição dessa limitação recíproca”<sup>286</sup>. Muito ao contrário, é apenas a idéia de que o Estado é o fim permanente e atuante no interior das esferas ainda privadas que o assegura como dimensão de uma realização propriamente positiva ou substancial da liberdade.

A exigência da realização efetiva da liberdade no interior da esfera público-política do Estado já revela, com efeito, uma preocupação profundamente legítima do autor - e pertinente ainda nos dias atuais - com a relação entre liberdade negativa e

---

<sup>283</sup> Veja E § 533.

<sup>284</sup> FD § 261, caput. Sobre o Estado como “fundamento verdadeiro” da família e da sociedade civil, ou seja, da eticidade ainda imediata e da eticidade cindida em si mesma, exatamente porque ele constitui a eticidade universal, veja FD § 256, anotação.

<sup>285</sup> Sobre este ponto, veja FD § 33, anotação, item C, subitem c.

<sup>286</sup> E § 539, anotação.

positiva, para utilizarmos a terminologia corrente no debate da teoria política. Para Hegel, as denominações *negativa* e *positiva* não significam senão dois momentos ontologicamente distintos de uma mesma liberdade, e não dois tipos diferentes e, portanto conflitantes de liberdade. Como o Estado hegeliano não é pautado prioritariamente pela garantia dos direitos particulares e pela segurança e proteção da vida - do que resulta que a liberdade individual não é, na esfera pública, apenas uma extensão de suas possibilidades no âmbito privado - a liberdade nele realizada não está calcada em determinações cuja finalidade seja mormente a de garantir a boa e pacífica convivência entre seus cidadãos, o que é próprio de uma concepção negativa da liberdade. É indiscutível que a promoção da segurança da vida e da garantia da propriedade são atribuições do poder público do Estado, e mais ainda, são alcançadas em sua inteireza apenas no seu interior, já que o formalismo do direito privado remete a sua realização plena necessariamente à esfera objetiva e universal do Estado<sup>287</sup>. Mas o que está em discussão em Hegel é a recusa a reduzir ou, como quer Ilting<sup>288</sup> e Losurdo<sup>289</sup>, confinar o Estado a tal tarefa, como propõe o liberalismo, o que, em última instância, acarretaria um esvaziamento da esfera autônoma da política, pois levaria à confusão do Estado com a sociedade civil-burguesa<sup>290</sup>. Mais uma vez, o que definitivamente permite a Hegel não colocar a segurança da vida e a garantia da propriedade privada como a razão de ser do Estado é o seu fundamento ético, que ultrapassa os arbítrios individuais.

Ora, na medida em que “a função do Estado não é exaustivamente descrita com base na tese liberal”<sup>291</sup>, é apropriado afirmar que o Estado hegeliano não é a instituição à qual a liberdade dita “natural” é *alienada*. Em Hegel, a suspensão (*Aufhebung*) da realização meramente subjetiva da liberdade em favor de uma realização mais elevada, calcada, antes de mais nada, na precedência do indivíduo como *cidadão* de uma comunidade política, rigorosamente não pode ser confundida com a idéia de alienação

---

<sup>287</sup> Em nenhum momento Hegel põe em xeque a garantia pública aos direitos privados: “O direito realmente efetivo na particularidade inclui (...) que a segurança imperturbada da pessoa e da propriedade seja efetuada, quanto inclui [também] que a segurança da subsistência e do bem-próprio do singular, em suma, que *o bem-próprio particular seja tratado e efetivamente realizado como direito*”. (FD § 230, caput. Termo entre colchetes do tradutor; grifos do autor). Ademais, pela própria definição hegeliana de direito como objetivação exterior da liberdade da vontade, e porque o Estado ético-político é a realização efetiva da vontade livre - e, por conseguinte, a determinação plena também do direito -, segue-se que o Estado é a instância última do direito, seu fundamento e, portanto a dimensão mesma que garante a sua validade geral.

<sup>288</sup> “The structure of Hegel’s ‘Philosophy of Right’”, p. 97.

<sup>289</sup> Hegel, *Marx e a Tradição Liberal. Liberdade, Igualdade, Estado*, sobretudo capítulos 4 e 6.

<sup>290</sup> Veja FD § 324, anotação.

<sup>291</sup> ILTING, K.-H. “The structure of Hegel’s ‘Philosophy of Right’”, *op. cit.*, p. 97.

das liberdades individuais em favor do Estado, que, sob formas e finalidades diferentes em cada um de seus autores, é marca distintiva das teorias contratualistas modernas. Diferentemente desta tradição, Hegel adota um conceito eminentemente positivo de liberdade, que rejeita a noção de que ser livre no âmbito coletivo pressuponha a limitação recíproca dos arbítrios individuais, fruto da alienação de uma suposta liberdade originária a que os próprios indivíduos se submeteram<sup>292</sup>, assim como refuta a idéia de que a liberdade substancial seja a mera extensão ou agregado das liberdades individuais. Diferentemente da acepção negativa, que restringe a liberdade ao “bel-prazer e {ao} arbítrio contingentes”<sup>293</sup>, a liberdade positiva caracteriza-se pela radicalização mesma das determinações da liberdade, ou melhor, pela aceitação de que a liberdade alheia não é um *obstáculo* à minha própria liberdade, mas *condição* mesma de sua plena realização. Nesse sentido, a liberdade positiva constitui a *ampliação* do que até então se entendia por liberdade, ampliação que, por sua vez, encontra somente na esfera pública, no âmbito coletivo, o lugar de sua mais plena concretização. Antes de significar um prejuízo à realização da dimensão privada da liberdade – dimensão esta que, em Hegel, é de todo irredutível - é precisamente no Estado que a liberdade individual encontra não apenas a garantia institucional de seu exercício, mas realiza-se também como cidadania plena. Logo, a liberdade positiva que se efetiva no e enquanto Estado não oprime, suprime ou exclui a liberdade subjetiva, mas é, na verdade, a forma mesma de sua absoluta realização; desse modo, a liberdade negativa da pura subjetividade e a liberdade positiva que tem lugar na esfera público-política são, ambas, momentos coexistentes de uma mesma liberdade substancial. Mas a opção de Hegel pelo *Estado* ético moderno enquanto o lugar específico da efetivação da liberdade - e não o sujeito moral ou a própria sociedade civil - revela claramente sua opção não apenas por institucionalizar a liberdade, mas, sobretudo, por sua institucionalização política<sup>294</sup>, o que, por extensão, significa sua institucionalização *pública*. Muito diferente da concepção liberal-contratualista de política, que grassa mesmo nos nossos tempos, em Hegel o âmbito da política se confunde com e é indissociável da esfera pública.

---

<sup>292</sup> É preciso aqui excluir Rousseau. Para ele, a alienação da liberdade natural dos indivíduos em favor do Estado significa, ao contrário, a possibilidade de sua realização plena enquanto vontade geral, estritamente política, com cuja natureza aquela liberdade originária se identifica.

<sup>293</sup> E § 539, anotação. O vocábulo entre chaves foi inserido por mim.

<sup>294</sup> Veja a apresentação de Marcos Müller à sua tradução à Seção *A Sociedade civil*, da *Filosofia do Direito* de Hegel. In *Textos Didáticos*, p. 6.

É mesmo um contra-senso fundamentar a liberdade no âmbito do Estado a partir de sua limitação, pois onde há limitação simplesmente não pode haver, por definição verdadeira liberdade. Esta é a razão pela qual a filosofia de Hegel, estruturada dialética-especulativamente, oferece um bom argumento contra a idéia da liberdade negativa enquanto realização máxima da própria liberdade e por extensão, contra a concepção de Estado que dela decorre, tão cara ao pensamento liberal. O que nos interessa aqui, entretanto, é apenas apontar que a idéia de liberdade efetivamente realizada ou positiva se insere em um movimento mais amplo e complexo de determinação do conceito mesmo de liberdade, no qual seu momento “negativo”, o da subjetividade, não representa seu oposto, ou algo a ser suprimido, mas sim, uma insuficiência. O projeto hegeliano de radicalização da idéia kantiana de autonomia da vontade por meio de sua realização efetiva tão-somente *na* esfera comum da política – é preciso lembrar que, para Hegel, a liberdade em Kant alcança uma realização apenas parcial e subjetiva e, nesse sentido, incompleta – só não permanece no nível meramente formal porque sua fundamentação repousa na idéia de progressão necessária da liberdade da vontade, que tem no Estado ético a síntese máxima desse processo de objetivação. São precisamente estas distinções ontológicas entre os diferentes níveis ou momentos da autodeterminação da vontade livre que explicam porque a liberdade substantiva não significa um agregado de liberdades subjetivas assim como, do mesmo modo, o Estado ético não é uma continuidade ou extensão das relações instituídas na esfera privada.

### *iii) Integração especulativa do princípio da subjetividade*

Se por um lado a concepção substantiva da liberdade exige um conteúdo ou fundamento ético sobre o qual o Estado repouse, por outro, é igualmente verdadeiro que Hegel elabora um conceito de eticidade atualizado, igualmente substancial, porquanto incorpora o momento irreversível da particularidade da vontade, ausente nas teorias políticas clássicas<sup>295</sup>, mas que, todavia, conserva em seu cerne a crítica ao modelo de

---

<sup>295</sup> “Se o Estado platônico queria excluir a particularidade, isso em nada ajuda, pois tal ajuda estaria em contradição com o direito infinito da Idéia de deixar a particularidade livre. É precipuamente na religião cristã que surgiu o direito da subjetividade, assim como a infinitude do ser-para-si, e nesse caso a totalidade tem de, ao mesmo tempo, adquirir a força para pôr a particularidade em harmonia com a unidade ética”. FD § 185, adendo.

Estado fundado a partir de um ato voluntário e, sobretudo, instituído por indivíduos previamente independentes, que hipotética e metodologicamente se encontrariam inicialmente fora de qualquer organização público-política. A retomada da idéia de totalidade ética, inspirada no *ethos* das *polis* gregas, visa claramente situar a subjetividade em outros parâmetros, enquanto aquela que foi a principal e mais revolucionária invenção do pensamento europeu moderno. É evidente que Hegel não despreza, e nem poderia - sendo ele um homem que compreendeu profundamente o sentido filosófico da Modernidade e por isso mesmo defendeu ser a filosofia “o seu tempo apreendido no pensamento”<sup>296</sup> - a brutal transformação e a extraordinária influência que o princípio da subjetividade exerceu na formação da *Bildung* moderna. A riqueza da teoria política hegeliana repousa, portanto, em sua interpretação do mundo moderno que é tributário tanto da tradição grega clássica, que valoriza o espaço público e comum do Estado como *locus* da realização plena da liberdade, como da tradição moderna, porque incorpora, além da subjetividade, o princípio da soberania, igualmente fundador da política moderna. Em uma palavra, o Estado hegeliano opera não só a mediação, mas uma reconciliação crítica entre a substancialidade ética clássica e a subjetividade moderna, resultando, assim, na síntese especulativa de ambas as tradições. Portanto, no Estado moderno tal como compreendido por Hegel, “ocorre a prodigiosa união da autonomia da individualidade e da substancialidade universal”<sup>297</sup>.

A ruptura definitiva entre os tempos antigos e modernos está na emergência do princípio da vontade subjetiva, que enquanto instância da interioridade da liberdade, traduz-se no surgimento da autoconsciência ou do âmbito da auto-reflexão absoluta do pensamento, e cuja exigência primordial – e inédita - é a de que toda lei e toda ação tenham no crivo desta mesma interioridade do sujeito a medida de sua aceitação e validade normativa. Como lúcido analista da história da filosofia, Hegel situa no aparecimento da vontade subjetiva o marco divisor entre estes dois tipos de mundos, e conseqüentemente, de organização política:

*“Nos Estados antigos o fim subjetivo era absolutamente uma só coisa com o querer do Estado; nos Tempos Modernos, ao contrário, exigimos uma maneira de ver própria, um querer e uma consciência moral que nos sejam próprios. Os antigos, neste sentido, não tinham nada*

---

<sup>296</sup> FD, *Vorrede* (prefácio), p. 26. Edição Suhrkamp.

<sup>297</sup> FD § 33, adendo.

*disso; a vontade do Estado era para eles a última instância. Enquanto que nos regimes asiáticos o indivíduo não tem nenhuma interioridade e nenhuma legitimação em si mesmo, o homem moderno quer ser respeitado em sua interioridade*<sup>298</sup>.

Com efeito, se os Estados antigos ignoravam ou desconheciam a vontade subjetiva ao situar o princípio do ordenamento do mundo inteiramente na esfera pública, a ponto de haver entre indivíduo e Estado uma identidade substancial harmônica, ou seja, uma “coincidência imediata das disposições individuais e do *ethos* comunitário”<sup>299</sup> - “o fim subjetivo era absolutamente uma só coisa com o querer do Estado” - é nos tempos modernos que esta mesma vontade expande-se para todas as instâncias da vida, e ganha pela primeira vez sua legitimação e protagonismo teórico e histórico, porque, afinal, passamos a ter “uma maneira de ver própria, um querer e uma consciência moral que nos sejam próprios”. Como a vontade subjetiva representa o surgimento da dimensão de uma liberdade interior radical, que submete a si toda norma a ser aceita como válida e, sobretudo, legítima, o que não significa senão autonomia ou autodeterminação, na Modernidade a esfera normativa do Estado passou a ter no indivíduo seu fundamento e legitimação primordiais, ao contrário dos antigos, para quem “a vontade do Estado era (...) a última instância”. Hegel chega mesmo a chamar de imperfeitos - e suas constituições políticas, “unilaterais”<sup>300</sup> - os Estados nos quais a subjetividade, situada como o momento lógico da particularidade, ainda não surgiu ou se desenvolveu a contento:

*“Os Estados imperfeitos são aqueles nos quais a Idéia de Estado ainda está encoberta e as determinações particulares dessa Idéia ainda não chegaram à sua livre autonomia. Nos Estados da Antigüidade Clássica já se encontra certamente a universalidade, mas a particularidade não estava ainda solta de seus vínculos e liberada, nem reconduzida à universalidade, isto é, ao fim universal do todo. A essência do Estado moderno está em que o universal esteja ligado com a plena liberdade da particularidade e com a prosperidade dos indivíduos, em que, portanto, o interesse da família e da sociedade civil-burguesa tem de se*

---

<sup>298</sup> FD § 261, adendo. Veja também FD § 279, adendo: “Este ‘eu quero’ constitui a grande diferença entre o mundo antigo e moderno, e, assim, ele tem de ter a sua existência peculiar no grande edifício do Estado”.

<sup>299</sup> KERVEGAN, Jean-François. Apresentação à sua tradução à *Filosofia do Direito*, p. 26.

<sup>300</sup> FD § 273, adendo.

*concentrar e convergir para o Estado, mas em que [,também,] a universalidade do fim não pode progredir sem o saber e o querer próprios da particularidade, que deve reter o seu direito. O universal, por conseguinte, tem de ser ativado, mas, por outro lado, a subjetividade tem de ser inteiramente e vivamente desenvolvida. Somente pelo fato de que ambos momentos subsistem no seu vigor é que o Estado pode ser encarado como um Estado articulado e verdadeiramente organizado*<sup>301</sup>.

Uma exegese cuidadosa de toda a *Filosofia do Direito*, e mormente de seu § 260, mostra que tese hegeliana da efetivação da liberdade da vontade na estrutura racional do Estado ético moderno implica antes o reconhecimento do princípio da subjetividade, além do não menos importante esforço teórico no sentido de promover as condições para o seu máximo desenvolvimento – “a essência do Estado moderno está em que o universal esteja ligado com a plena liberdade da particularidade e com a prosperidade dos indivíduos” - do que uma tentativa de tolher este que é o princípio mestre de todo pensamento moderno, ou, até mesmo, de retroceder a uma condição pré-moderna, de universalidade indiferenciada, na qual o ente político reinaria absoluto, sem as mediações institucionais e particulares que, para Hegel, definem o Estado moderno. Desse modo, Hegel reconhece que não se chega ao fim universal, que é a realização efetiva da liberdade, sem o trabalho da mediação; por isso “a universalidade do fim não pode progredir sem o saber e o querer próprios da particularidade, que deve reter o seu direito”<sup>302</sup>; consiste, aliás, em condição indispensável para a constituição do Estado moderno que “a subjetividade (...) {seja} inteiramente e vivamente desenvolvida”. Com isso, as “reivindicações da individualidade”<sup>303</sup> são absolutamente atendidas e satisfeitas, no sentido de que os direitos e interesses dos indivíduos, também como particulares, e não apenas como cidadãos ou membros de uma organização política, são reconhecidos como plenamente legítimos e por isso mesmo, assegurados. Assim, se por um lado é verdade que o Estado, para ser o universal concreto da liberdade, “tem de ser ativado” pela subjetividade, por outro, o pleno e vivo desenvolvimento desta depende de sua recondução “à universalidade, isto é, ao fim universal do todo”. Esta exigência insere-se na perspectiva não de uma vida coletiva estruturada a partir de pressupostos

---

<sup>301</sup> FD § 260, adendo. O vocábulo entre colchetes foi acrescentado pelo tradutor.

<sup>302</sup> Hegel acrescenta que a Modernidade inaugura o momento no qual “o indivíduo enquanto tal entra em cena fazendo valer o direito de sua particularidade”. (FD § 201, adendo)

<sup>303</sup> PIPPIN, R. “Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom”, p. 182.



individualistas, como é o caso da moderna teoria do contrato social, mas sustenta-se a partir da noção de uma eticidade viva, que não considera os indivíduos como átomos isolados e intrinsecamente egoístas, mas como partes essenciais de uma totalidade orgânica muito mais abrangente e irreduzível à soma destas singularidades, e que os constitui como indivíduos mesmos e como cidadãos. Mais do que isso, Hegel entende que, “para o sujeito, a substância ética (...) tem uma autoridade e poder absoluta e infinitamente mais sólidos do que o ser da natureza (*das Sein der Natur*)”<sup>304</sup>, justamente porque “as coisas da natureza apresentam a racionalidade apenas de modo externo e esporádico (*vereinzelt*) e ocultam-na sob a forma do acaso (*unter die Gestalt der Zufälligkeit*)”<sup>305</sup>. A eticidade é, pois, razão objetivada porquanto constitui uma experiência viva, no sentido de que é compartilhada pela totalidade dos indivíduos; assim, - e diferentemente da organização política que se estabelece pelo contrato, cujo fundamento, por se basear no querer individual, não passa de contingente - a vida ética é internalizada como necessidade, no sentido de que é querida por estes mesmos indivíduos como a maneira inescapável pela qual eles podem se tornar verdadeiramente livres. Portanto, “o direito dos indivíduos à sua determinação subjetiva à liberdade tem sua realização plena (*Erfüllung*) em que eles pertençam à efetividade ética, ao mesmo tempo em que a consciência de sua liberdade encontra a sua verdade em tal objetividade e em que eles efetivamente possuam seu próprio ser e sua universalidade interior naquilo que é ético (*im Sittlichen*)”<sup>306</sup>.

A plenitude da vontade subjetiva, que tem lugar apenas nos tempos modernos, requer, pois, a sua necessária passagem ao Estado, enquanto instância última de sua própria realização e legitimação<sup>307</sup>. Esta dialética da subjetividade e sua conseqüente resolução na universalidade do Estado é crucial para Hegel, para quem as condições integrais para a consecução dos fins particulares somente estão dadas, ao fim e ao cabo, no interior da esfera integradora da política.<sup>308</sup>

---

<sup>304</sup> FD § 146, caput.

<sup>305</sup> FD § 146, adendo.

<sup>306</sup> FD § 153, caput. Tradução minha a partir do original alemão.

<sup>307</sup> A este respeito, Hegel é bastante claro: “Mas, precisamente pelo fato de que o princípio da particularidade se desenvolve para si até a totalidade, ele passa à universalidade e tem exclusivamente nesta a sua verdade e o direito da sua realidade efetiva positiva”. FD § 186, caput.

<sup>308</sup> Esta dialética pode ser assim resumida: se por um lado “o fim do Estado é o interesse universal como tal e a manutenção dos interesses particulares”, por outro, estes mesmos interesses particulares “têm a sua substância neste interesse universal” (FD § 270, caput.)

#### *iv) O Estado moderno como unidade substancial*

Talvez a formulação lógica que melhor sintetize a concepção hegeliana do Estado moderno seja: “no Estado tudo depende da unidade da universalidade e da particularidade”<sup>309</sup>, pois ela aponta, com suficiente clareza, para a imbricação e implicação mútua existentes entre comunidade ético-política e liberdade subjetiva<sup>310</sup>. Mas como esta ligação entre as dimensões universal-pública e a privada não se dá de maneira *ad hoc*, como no pensamento jusnaturalista, mas é atávica e constitutiva do Estado moderno concebido especulativamente, Hegel conclui, com uma compreensão política profunda e inédita para um intelectual do seu tempo, que ele tem “o seu vigor na *unidade* do seu fim-último universal e do interesse particular dos indivíduos”<sup>311</sup>.

Não obstante o projeto hegeliano de romper com o contratualismo enquanto principal paradigma político moderno, suas obras políticas mais maduras, e sobretudo a *Filosofia do Direito*, não mais apontam na direção de uma unidade indissociada ou de uma identidade imediata, ou seja, indistinta entre privado e público, ou entre cidadão e sua comunidade política<sup>312</sup>, tampouco sugerem o virtual absorvimento ou supressão da particularidade, o que claramente prova que, se por um lado, Hegel está longe de ser um pensador liberal, por outro, o Estado hegeliano não pode, em absoluto, ser qualificado de totalitário, e nem sequer de autoritário ou, na terminologia de seu tempo, de absolutista. O que ele buscava, como arguto pensador de seu tempo era, na verdade, superar conceitualmente o antagonismo que se estabelecera na Modernidade entre a dimensão privada do exercício da liberdade e o poder e a autoridade do Estado, sem que isso implicasse a superação ou supressão de quaisquer destes momentos constitutivos da própria Modernidade. Ao caracterizar o Estado moderno como “unidade substancial”<sup>313</sup>, Hegel explicita seu caráter orgânico, que não prescinde, portanto, da mediação da

---

<sup>309</sup> FD § 261, adendo. Formulação semelhante pode ser encontrada na E § 515: “a substância {do Estado} é a unidade absoluta da singularidade e da universalidade da liberdade”.

<sup>310</sup> WILLIAMS, Robert. *Hegel's ethics of recognition*, p. 263.

<sup>311</sup> FD § 261, caput. Grifo meu. Afirmção semelhante é encontrada no adendo ao FD § 201: “a firmeza do organismo do Estado repousa em que cada um encontre o seu interesse na particularidade das diferenças do Estado” (Adendo de Hotho, III, 621-622, incluídos na tradução que Marcos Müller fez da seção *Sociedade Civil*).

<sup>312</sup> Lembremo-nos que se deve à ausência da mediação da subjetividade a natureza indissociada das comunidades políticas pré-modernas - entre elas as *polis* gregas e vários Impérios do Oriente. A identificação imediata inicial dos indivíduos com sua comunidade política significa, portanto, que sua inserção no Estado não passa por uma justificação por razões. Diferentemente, com a mediação da vontade subjetiva o pertencimento dos cidadãos ao Estado é querido pelos cidadãos.

<sup>313</sup> FD § 258, caput.

subjetividade da vontade<sup>314</sup>, e é tão-somente esta organicidade e esta substancialidade que lhe conferem sua realidade efetiva enquanto Estado propriamente moderno. Ele é, assim, diferente do Estado totalitário, cuja unidade é encarnada na figura do líder absoluto ou em apenas um único partido e que termina por reduzir rigorosamente tudo ao político; com efeito, o Estado totalitário sufoca ou absorve em si toda a diferença, e é por isso que nele a sociedade civil, enquanto lugar do exercício pleno da subjetividade, não tem qualquer reconhecimento, não sendo sequer aceita. Já do Estado ético hegeliano pode-se muito adequadamente dizer que ele se aproxima de uma organização genuinamente democrática, pois reconhece e legitima as diferenças ao garantir um espaço institucional próprio para o desenvolvimento dos interesses particulares dos indivíduos, a chamada *sociedade civil-burguesa (Bürgerliche Gesellschaft)*. Na verdade, o que está em jogo para Hegel é a formulação de uma teoria política e, como veremos adiante, também da História que recoloca a realização plena da liberdade do indivíduo no interior da esfera pública, mas que igualmente preserve a dimensão privada da liberdade do cidadão, sem a qual a própria liberdade positiva não é nem lógica e nem historicamente possível. Para tanto, sua *Filosofia do Direito* dedica-se a estabelecer um novo ordenamento para as relações entre vida privada e vida pública, que enseja, evidentemente, uma outra concepção de Estado, diferente das organizações políticas da Antigüidade, às quais toda particularidade era sacrificada, ao mesmo tempo em que oferece uma alternativa à “potência estrangeira que (...) constrangia”<sup>315</sup> o indivíduo, própria da representação moderna. Desse modo, o Estado que Hegel preconiza supera a dicotomia até então inconciliável entre o querer privado do sujeito moderno, pautado prioritariamente por um senso de egoísmo, e o querer público-universal dos antigos em favor de uma *reconciliação* de ambas as esferas ou momentos de uma vontade que, por definição, é a mesma e una a despeito das diferenças que lhe são constitutivas e imanentes. Ora, como o Estado moderno é figura lógica e histórico-institucional que efetivamente leva a termo esta reconciliação, e por isto mesmo, ele é a própria vontade livre efetivamente realizada, é compreensível que a dificuldade de Hegel seja menos

---

<sup>314</sup> Hegel esclarece que “na relação orgânica, na qual membros, e não partes, se relacionam uns aos outros, cada um conserva os outros enquanto realiza plenamente a sua própria esfera; *a cada um a conservação dos outros membros é igualmente fim substancial da própria autoconservação e produto dela*”. (FD § 286, anotação. Grifos meus). Desse modo, graças à idealidade da vontade, Estado e indivíduo necessitam-se mutuamente, e como eles não são independentes entre si, o fim de um não pode ser alcançado pela exclusão ou oposição ao outro. Sobre este ponto, veja também FD § 261, anotação: “o interesse particular não deve, verdadeiramente, ser posto de lado ou, até, reprimido, mas sim, posto em concordância com o universal, graças ao que ambos, ele e o universal, são preservados”.

<sup>315</sup> HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, p. 31.

com a subjetividade propriamente dita, e mais com o estatuto que este princípio adquiriu ao longo de toda a tradição política moderna, a qual não só instituiu, mas sobretudo vangloriou-se da cisão entre indivíduos e esfera pública.

O papel substantivo que o princípio da subjetividade desempenha na construção do Estado moderno é exposto logo no primeiro parágrafo da última seção da *Filosofia do Direito*, intitulada *Estado*. Com efeito, porque o Estado é a figura mais plenamente desenvolvida da vontade livre, ou ainda, porque ele é a “objetividade plenamente concreta da vontade”<sup>316</sup>, é inevitável que seja em seu interior que os indivíduos alcancem, enquanto membros, “a sua liberdade substancial”<sup>317</sup>. Contudo, Hegel atesta, de forma inequívoca, que embora o Estado tenha “no costume (...) a sua existência imediata”<sup>318</sup>, é “na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo {que o Estado tem} a sua existência *mediada*”<sup>319</sup>. A mediação subjetiva é, então, condição imprescindível para a existência mesma do Estado, e não mero artifício lógico que permitiria uma integração apenas formal dos particulares ao universal.

Um outro exemplo que reitera o acolhimento e valorização deste princípio aparece no segundo capítulo da mesma seção da *Filosofia do Direito*: com efeito, o Estado é a efetividade da vontade livre; ele, contudo, tem esta efetividade “na autoconsciência particular”<sup>320</sup>, mas apenas na medida em que esta está “erguida à universalidade do Estado”<sup>321</sup>. Mais revelador da substancialidade do Estado é o § 535 da Enciclopédia, no qual Hegel estabelece que ele “tem por conteúdo e fim absoluto a subjetividade”. Antes que se venha a acusar Hegel de contraditório, já que em um primeiro momento e isoladamente essa passagem parece sintetizar com perfeição a doutrina liberal-contratualista, é preciso ressaltar que, quando elevada à esfera política, a subjetividade consegue ultrapassar seu caráter finito, restrito e atomista, voltado unicamente para seus fins pessoais, e isto devido a um movimento, imanente à própria vontade subjetiva, de, justamente por ter a sua universalização mesma como fim, reconduzir-se à totalidade substancial do Estado<sup>322</sup>. Hegel refere-se aqui à subjetividade tomada em um sentido mais abrangente, porquanto inclui e agrega em si sua dimensão cidadã – é o que Hegel chama de “personalidade ética, isto é, a subjetividade que é

---

<sup>316</sup> FD § 279, anotação.

<sup>317</sup> FD § 257, caput.

<sup>318</sup> FD § 257, caput.

<sup>319</sup> FD § 257, caput. Os termos entre chaves foram inseridos por mim, assim como o grifo.

<sup>320</sup> FD § 58, caput.

<sup>321</sup> FD § 258, caput.

<sup>322</sup> A particularidade que constitui a vontade subjetiva “faz desse universal que é imanente aos seus interesses, o fim e o objeto da sua vontade e da sua atividade” (FD § 249, caput).

penetrada pela vida substancial”<sup>323</sup>. A compreensão profunda da própria subjetividade revela, portanto, que a busca pela realização de seu fim não é senão o seu processo de universalização, o que significa que ela efetivamente “quer para si mesma esse racional”<sup>324</sup>, ou seja, o Estado ético, na medida em que ela sabe ter nele “sua essência, fim e produto da sua atividade”<sup>325</sup>. A compreensão do Estado moderno a um só tempo como finalidade e resultado do agir dos indivíduos é justamente o que lhe confere sua robustez, racionalidade e, sobretudo, sua natureza substancial.

O conjunto destas passagens encerra a riqueza da dialética da liberdade e sua resolução no âmbito da política, pois, como Hegel mesmo explica, a liberdade somente “chega ao seu supremo direito”<sup>326</sup> no Estado. Desse modo, na medida em que a liberdade subjetiva não se identifica com a liberdade substantiva, mas é, sem dúvida, condição indispensável desta<sup>327</sup>, Hegel a um só tempo reposiciona o estatuto da liberdade subjetiva e resgata a primazia da esfera público-política, já que a liberdade subjetiva “somente cresce sob a condição daquela liberdade objetiva e só existe e pode crescer até essa altura nos Estados modernos”<sup>328</sup>. Novamente, o Estado hegeliano não suprime nem prescinde do indivíduo; o que há, todavia, é “uma relação inteiramente diferente”<sup>329</sup> daquele para com este, estruturada a partir do pressuposto dialético-especulativo da superioridade ontológica do Estado enquanto “autofim absoluto e imoto (*unbewegter*)”<sup>330</sup> da liberdade, isto é, enquanto instituição que é a própria liberdade objetivamente realizada.

A compreensão especulativa da liberdade, que subjaz ao significado e à harmonia da relação entre Estado e indivíduos, ou entre universal e particular, mostra que, se é verdade que a liberdade subjetiva é apenas um aspecto finito e formal da liberdade efetivamente realizada – haja vista que “o indivíduo só tem objetividade, verdade e eticidade enquanto ele é membro do Estado”<sup>331</sup> - é do mesmo modo verdadeiro que a “*união (Vereinigung)*” como tal, ela própria, é o verdadeiro conteúdo e

---

<sup>323</sup> E § 516.

<sup>324</sup> E § 535. Sobre o Estado como “o racional em si e por si” (FD, § 258), veja o último capítulo deste estudo. Sobre a subjetividade que também se volta para a dimensão pública da vida em sociedade, isto é, para o Estado, Hegel diz: “o homem é este ser bipartido, que ora trabalha para um fim universal, ora para um interesse particular”. (FD § 201, adendo, segundo os apontamentos de Hotho, III, 621-622).

<sup>325</sup> FD § 257, caput.

<sup>326</sup> FD § 258, caput.

<sup>327</sup> Veja FD § 262, adendo.

<sup>328</sup> E § 539, anotação.

<sup>329</sup> FD § 258, anotação.

<sup>330</sup> FD § 258, caput.

<sup>331</sup> FD § 258, anotação.

fim”<sup>332</sup>, o que significa que o Estado não pode ser a efetividade mesma da vontade livre se o termo médio deste silogismo, a saber, o indivíduo, o particular, não se fizer substancialmente presente<sup>333</sup>. De todo modo, a primazia da esfera público-política do Estado constitui o ponto de inflexão de Hegel relativamente ao pensamento político moderno, na medida em que ele reconhece que a “satisfação particular, a (...) atividade e as (...) modalidades de comportamento {dos indivíduos} têm {o} [elemento] substancial e universalmente válido {do Estado} por ponto de partida e resultado”<sup>334</sup>. Dado o diagnóstico de que falta objetividade às determinações da vontade particular, não é senão no Estado que estas “alcançam sua verdade e a sua realização efetiva”<sup>335</sup>. O Estado hegeliano surge, então, como “a condição única da consecução do fim e do bem-próprio particulares”<sup>336</sup>.

Ora, se o interesse universal ou a vontade pública, encarnados na figura do Estado, subjazem à satisfação particular e são a condição mesma de sua efetivação, constituindo, como já vimos, seu fim imanente e último, segue-se que a autonomia da dimensão própria do exercício dos interesses privados não é mais do que relativa<sup>337</sup>. Por outro lado, embora a vontade particular seja o termo no silogismo da vontade livre que opera a mediação entre uma eticidade antiga e uma especificamente moderna, os indivíduos não constituem meros meios a partir dos quais a realização do fim universal torna-se possível. Ao contrário, a força do pensamento político hegeliano reside justamente em que o interesse comum e universal do Estado se faz e se realiza nos fins dos próprios indivíduos<sup>338</sup>. Esta complexa relação entre indivíduo e Estado, que tem a efetivação da liberdade por seu motor e cuja resolução está de todo ancorada no método dialético-especulativo se encontra condensada naquele que é possivelmente o mais

---

<sup>332</sup> FD § 258, anotação. Grifo do autor.

<sup>333</sup> Argumento semelhante é encontrado na E § 485: a efetividade da liberdade resulta da “unidade da vontade racional {ou substancial} com a vontade singular, que é o elemento imediato e *próprio da ativação da primeira*”. O termo em colchetes foi inserido por mim, assim como os grifos.

<sup>334</sup> FD § 258, anotação. Os termos entre colchetes constam da tradução de Marcos Müller, e os entre chaves, foram inseridos por mim.

<sup>335</sup> FD § 261, adendo.

<sup>336</sup> FD § 261, adendo. Grifo meu.

<sup>337</sup> Retomando o argumento teleológico de sua filosofia, Hegel reafirma que o universal está desde sempre presente no particular, ainda que às vezes não se possa percebê-lo, e isso porque “o finito não pode subsistir por si”. Desse modo, a particularidade “aparece” como autônoma porque ela é “sustentada pelo todo e nele mantida”. O argumento especulativo que fundamenta o pensamento hegeliano aponta, por outro lado, que ao mesmo tempo em que o particular rompe com a unidade da universalidade e põe a si mesmo como a diferença, é graças a ele que a unidade pode ser reconstruída e mantida enquanto tal. (FD § 271, adendo).

<sup>338</sup> Veja FD § 271, adendo. Complementando a nota acima, Hegel esclarece que o universal se explica e se desdobra no particular.

célebre e esclarecedor parágrafo dedicado ao tema. Embora longo, o caput do § 260 da Filosofia do Direito merece ser reproduzido na íntegra:

*“O Estado é a realidade efetiva da liberdade concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu desenvolvimento completo e o reconhecimento do seu direito para si (no sistema das família e da sociedade civil-burguesa), quanto, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte reconheçam-no, com saber e vontade, como o seu espírito substancial, e sejam ativos a favor do universal como seu fim-último, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes como pessoas privadas, sem querê-los, simultaneamente, no universal e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo à unidade substancial, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse princípio da subjetividade”.*

Este rico parágrafo, que condensa magistralmente a estruturação dialética do pensamento político hegeliano, destaca mais uma vez a tese central de que a efetivação da liberdade - “a liberdade concreta”- no Estado e enquanto Estado tem na liberdade subjetiva, logicamente situada como o momento da particularidade no silogismo da vontade, sua instância obrigatória. E é precisamente esta articulação dialética do silogismo da vontade livre que permite a Hegel propor que a realização plena da liberdade pressupõe não a integração formal ou retórica da “singularidade pessoal e {d}os seus interesses particulares”, mas sim, “o seu desenvolvimento completo e o o reconhecimento do seu direito para si”. Mas o resgate da primazia da política se dá, em Hegel, no último momento do silogismo, no qual ele estabelece que a realização efetiva da liberdade exige a suspensão (*Aufhebung*) da oposição entre a forma da vontade (a subjetividade) e o seu conteúdo imanente (a liberdade), e a conseqüente passagem (*Übergang*) da liberdade e dos interesses particulares ao interesse público ou universal, a qual, novamente, não se reduz a uma passagem retórica ou ainda, imposta por qualquer autoridade coercitiva porque a relação entre indivíduos e Estado é verdadeiramente democrática, no sentido de que os indivíduos reconhecem o Estado

como nada menos que “seu espírito substancial”. Desse modo, como ambos não estão em uma relação de exterioridade ou estranhamento, a adesão ao fim do Estado, ou seja, ao fim universal “como fim-último” dos indivíduos é absolutamente espontânea, na medida em que este fim é reconhecido pelos indivíduos mesmos, enquanto cidadãos, como o seu próprio fim.

Mas a discussão acerca da realização efetiva da liberdade em Hegel passa, prioritariamente, pelo redimensionamento do estatuto dos interesses particulares no interior do Estado. Isso significa, por um lado, que os indivíduos têm no Estado, ou no interesse que é universal – porquanto o Estado “exige e objetiva” o “sentido do universal”<sup>339</sup> -, a sua substância mesma e fim último. Por outro, a supremacia lógico-ontológica que a esfera público-política do Estado assume em Hegel não se faz, em absoluto, à custa de um anti-individualismo radical, que compreenderia os indivíduos supostamente “como manifestações contingentes, secundárias, e, por fim, não-importantes daquilo que é verdadeiramente real, que é uma ‘substância ética’ supra-individual”<sup>340</sup>. Muito ao contrário, Hegel defende que o próprio Estado moderno não se constitui enquanto tal, ou melhor, não é capaz de “ser consumado” sem a mediação da particularidade pessoal, muito embora o pleno desenvolvimento e reconhecimento desta somente tenham lugar no interior do Estado. Novamente, o argumento de Hegel repousa sobre a lógica especulativa, no sentido de que o “desenvolvimento completo” das determinações subjetivas da liberdade revela a dimensão de sua inerente finitude e formalidade, implicando, assim, a sua conseqüente e necessária transposição (*Übersetzung*) na esfera objetiva do Estado. Melhor dizendo, o desdobramento da liberdade da vontade em figuras ainda privadas, seja a do direito abstrato, da moralidade, da família e até mesmo da sociedade civil é puramente parcial, e por não resultar na efetivação da própria liberdade enquanto *telos* da vontade, termina necessariamente por levar à “passagem ao interesse do universal”, que, aliás, não é senão a coincidência plenamente mediada do conceito de vontade livre consigo mesmo, ou a realização *efetiva* de seu conteúdo. Há, portanto, dois aspectos de uma mesma conclusão a que Hegel chega: primeiramente, a realização da vontade livre enquanto subjetividade, bem como a realização de todos os interesses particulares daí advindos, remetem à sua objetivação ou à sua concretização, que para Hegel se dão na instância

---

<sup>339</sup> BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*, pp. 13 e 14. Na E § 537, Hegel esclarece que “a essência do Estado é o universal em si e para si”.

<sup>340</sup> PIPPIN, Robert. “Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom”, p. 181.



institucional máxima do Estado. Em segundo lugar, porém, a auto-realização da liberdade da vontade enquanto Estado moderno requer, por uma exigência dialético-especulativa, a passagem pelos dois primeiros termos do silogismo ético - que, embora não sejam o fim realizado da vontade são, todavia, formas necessárias de sua manifestação. Portanto, é unicamente com o método dialético-especulativo que Hegel consegue, a um só tempo, retirar o fundamento do Estado do solo do “capricho subjetivo”<sup>341</sup>, que nada tem de universal, colocando-o sobre a vontade tornada objetivamente livre, e reconhecer e incorporar em toda a sua amplitude e no interior deste mesmo Estado moderno o princípio da subjetividade.

A filosofia especulativa de Hegel tem o inegável mérito de se oferecer como a mais vigorosa e mais bem estruturada matriz de uma compreensão substantivamente democrática do Estado. A intenção de Hegel de conciliar e mediar os dois principais princípios do pensamento ou da *Bildung* ocidental – a saber, a totalidade ético-política democrática da civilização pré-helênica e a subjetividade moderna, com suas expressões na religião, na moral e no direito público e privado - na tentativa de construir uma teoria capaz de apreender o Estado moderno da maneira mais abrangente, radical e crítica possível resultou em uma compreensão particularmente rica do Estado, que se torna o “espírito substancial” da vontade subjetiva porque acolhe e se efetiva no interesse, no saber e no querer dos indivíduos particulares. Diferentemente dos Estados da Antigüidade, que ou sacrificavam a vida privada à custa de uma totalidade política indiferenciada – como era o caso das *polis* gregas -, ou a vida pública com base na supremacia dos direitos privados – Hegel cita o exemplo da Roma Antiga -, o conceito de Estado moderno, quando compreendido em sua inteireza, se revela internamente sólido<sup>342</sup> porque nele se dá o vínculo *imane*nte e *necessário* entre os interesses universal e particular<sup>343</sup>. Inversamente, a fragilidade do Estado repousa na não satisfação dos interesses privados na esfera pública ou na rejeição de que o Estado seja a instância última desta mesma satisfação.<sup>344</sup>

O que Hegel traz de novo ao pensar a relação entre indivíduos e Estado é que a atividade permanente e consciente do particular em prol do universal não significa um dever-ser, quase sempre irrealizável, ou uma obrigação imposta por uma autoridade coercitiva externa, mas é um aspecto constitutivo da própria subjetividade, a qual Hegel

---

<sup>341</sup> FD § 260, adendo.

<sup>342</sup> FD § 294, anotação.

<sup>343</sup> FD § 294, anotação.

<sup>344</sup> Veja FD § 265, adendo.

afirma conter, “dentro de si, um duplo momento, a saber, o extremo da singularidade que sabe e quer para si, e o extremo da universalidade que sabe e quer o substancial”<sup>345</sup>. A coexistência e o co-exercício destes dois momentos da subjetividade é o que constitui verdadeiramente a cidadania, ou a realização plena e a absoluta da própria subjetividade. Hegel conclui, desse modo, que os particulares “só conseguem atingir o direito pertencente a esses dois lados na medida em que são efetivamente reais, tanto como pessoas privadas quanto como pessoas substanciais”<sup>346</sup>.

#### v) *Patriotismo. Direitos e Deveres*

Da resolução especulativa do formalismo da subjetividade na universalidade substancial resulta que o tipo de vínculo estabelecido entre indivíduos e Estado não é de temor ou de sujeição pela autoridade suprema e indiscutível do Estado, mas sim, o de um sentimento cívico que produz um verdadeiro espaço de identidade entre o interesse privado e o bem público, que Hegel denomina *patriotismo*. Esta “disposição de ânimo política”<sup>347</sup> (*politische Gesinnung*) significa que “a consciência subjetiva individual reconhece na instituição política a objetivação, portanto, a condição de sua própria liberdade; ela designa a atitude espontaneamente confiante daquele que sabe possuir no universal político ‘sua essência, seu fim e o produto de sua atividade’ (FD § 257, caput) e que experimenta, por este fato, uma disposição para com ele”<sup>348</sup>. A noção de disposição de ânimo visa, sobretudo, dar conta da dimensão do reconhecimento, por parte dos indivíduos, do Estado enquanto expressão última e mais desenvolvida de sua própria liberdade, e isto porque, até a introdução deste termo, o que encontramos na *Filosofia do Direito* é o percurso lógico da necessária transposição para a objetividade de uma liberdade que, para os modernos, havia encontrado sua realização mais concreta na vontade individual. Mas o sentimento subjetivo de haver encontrado no Estado a

---

<sup>345</sup> FD § 264.

<sup>346</sup> FD § 264.

<sup>347</sup> FD § 268, caput, FD § 257, caput e FD § 267, caput. Veja, igualmente, E § 515, em que o patriotismo é chamado de “disposição interior verdadeira, ética”.

<sup>348</sup> KERVEGAN, Jean François. “As condições da subjetividade política”, p. 127. Na FD § 289, anotação, Hegel insiste no argumento de que o patriotismo está calcado no *saber* que os cidadãos têm do Estado “como a sua substância, porque ele conserva as esferas particulares dos mesmos {dos cidadãos}, a legitimação e a autoridade dessas esferas assim como o bem-estar desses”. Discutiremos um pouco mais este ponto nas páginas que se seguem.

efetividade desta liberdade é, para Hegel, dimensão constitutiva da própria “unidade substancial”<sup>349</sup> que caracteriza o Estado moderno.

Como parte indissociável e necessária desta unidade, que em Hegel não é redutível às funções estatais, mas tem natureza universal, ou, em uma terminologia mais corrente, inclusiva e plural, o indivíduo sente-se cidadão, e por isso, o sentimento que ele experimenta é genuinamente o de pertencimento pleno, e não o de estranhamento ou exterioridade; assim, não é por outra razão senão esta que o “querer” deste cidadão relativamente ao Estado “se tornou *hábito*”<sup>350</sup>, e não imposição ou exigência do Estado em relação a seus membros. Aliás, como bem apontou Kervegan<sup>351</sup>, a noção de *hábito* remete imediatamente à de costumes, e mais ainda, à de uma eticidade viva e imanente. O patriotismo em Hegel é, portanto, a experiência da eticidade na perspectiva do cidadão, pois é através desse sentimento que os indivíduos manifestam a consciência de seu vínculo original com uma totalidade que lhes é comum e reforçam seu pertencimento a ela. Aliás, quando Hegel anuncia que “as destinação dos indivíduos é levar uma vida universal”<sup>352</sup>, é precisamente a espontaneidade deste vínculo que ele põe em relevo, e não a imposição aos homens ou a ligação forçosa deles a uma instituição por eles percebida como alheia.

O que persiste de mais atual na discussão hegeliana acerca do patriotismo é que ele dá conta, na perspectiva do cidadão, da superação da oposição ou do distanciamento, intrínsecos ao pensamento liberal-contratualista, entre interesse privado e público, porque a própria compreensão hegeliana do Estado confere ao cidadão “a consciência de que o (...) {seu} interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim (...) {do próprio} Estado, enquanto este [está] em relação (...) {a cada um dos cidadãos} como singular, com o que, precisamente, este não é de maneira nenhuma outro para (...) {os cidadãos}, e (...) {estes}, nessa consciência, (...) {são} livre{s}”<sup>353</sup>. É neste contexto, de se pensar o Estado como *locus* de um tipo de relação que transcende aquela da satisfação dos interesses privados, que a disposição de ânimo política emerge; naturalmente não como imposição ou exigência do Estado sobre seus membros, mas como sentimento genuíno de plenitude em uma totalidade que lhes é comum e de pertencimento a ela.

---

<sup>349</sup> FD § 258, caput.

<sup>350</sup> FD § 268, adendo.

<sup>351</sup> Veja “As condições da subjetividade política”, p. 129.

<sup>352</sup> FD § 258, anotação.

<sup>353</sup> FD § 268, caput. Os termos entre chaves foram inseridos por mim, e o entre colchetes, pelo tradutor.

Novamente, tal superação apenas é possível porque a eticidade é o fundamento subjacente à relação entre indivíduos e Estado, de tal modo que o cidadão encontra no espaço público-político não “um obstáculo e uma coação”<sup>354</sup>, ou uma restrição à sua liberdade e direitos, mas sim, a condição primordial destes. Nesse sentido, o patriotismo não é um sentimento que surge *ad hoc*, por consequência da sujeição do indivíduo ao organismo político, o que sugere, igualmente, uma adesão não-natural ao Estado. Ao contrário, ele revela a naturalidade e a espontaneidade com a qual o cidadão “considera a comunidade como fim e como a base substancial”<sup>355</sup>, exatamente porque indivíduo e Estado encontram-se ligados por um substrato comum, a eticidade ou vida ética, cujos valores são compartilhados por todos, que estrutura e vincula a ambos e na qual eles estão desde sempre enraizados. Logo, o sentido profundo do patriotismo remonta à necessidade, imanente à própria subjetividade, de sua objetivação na esfera universal, e isso unicamente porque os indivíduos reconhecem na esfera da eticidade, e não em si mesmos ou em suas relações privadas, a sua própria essência, ou melhor, a condição mesma de sua liberdade<sup>356</sup>.

Desta consciência patriótica importa destacar não tanto a “disponibilidade a sacrifícios e ações extraordinárias”<sup>357</sup>, mas o quanto ela dá solidez e permanência à vida em comum, na medida em que o que a caracteriza é precisamente “o exercício contínuo {que} acaba por consolidar o espaço político”<sup>358</sup>. Este exercício engendra, na verdade, aquilo que chamaríamos hoje de cidadania, ou um espaço de interesses comuns no qual reina uma harmoniosa identidade entre o querer privado e o público<sup>359</sup>. Esta identidade, contudo, certamente não é formal, porque em um Estado substantivamente democrático tanto as normas são a expressão legal dos anseios comuns, como o próprio cumprimento das leis constitui o objetivo maior das ações individuais, já que nas leis os indivíduos tornam-se livres<sup>360</sup>. O Estado substancial de Hegel torna, pois, possível, a identidade entre a ordem normativa universal e a autonomia subjetiva, justamente porque compreende as leis não como limitação ou restrição da liberdade individual, mas como a

---

<sup>354</sup> KERVEGAN, J. F. “As condições da subjetividade política”, p. 129.

<sup>355</sup> FD § 268, anotação.

<sup>356</sup> Veja FD § 147, caput: “eles {a substância ética e suas leis} não são algo alheio ao sujeito; ao contrário, o espírito daqueles se mostra como o próprio ser deste, ser no qual o sujeito tem o seu sentimento de si (*Selbstgefühl*)”.

<sup>357</sup> FD § 268, anotação.

<sup>358</sup> KERVEGAN, J. F. “As condições da subjetividade política”, p. 130.

<sup>359</sup> Veja E § 515.

<sup>360</sup> Veja E § 538. Veja, igualmente, E § 539, anotação: “toda lei verdadeira é uma liberdade, pois ela contém uma determinação racional do espírito objetivo”, isto é, da vontade racional.

sua própria determinação objetiva, e, por extensão, como o “seu fim último absoluto e obra universal”<sup>361</sup>, ou seja, como algo que os indivíduos querem porque lhes foi dado por eles mesmos, porque “são a substância de seu querer”<sup>362</sup>. Esta é, afinal, a definição afirmativa de liberdade: a de que o indivíduo reconheça a si mesmo nas leis que subjazem às suas ações, porquanto estas leis lhe são dadas por ele próprio. Nesse sentido, o conjunto de regras de uma comunidade política, quando fundamentado não no arbítrio, mas a partir do solo comum da vida ética, não constitui uma coação aos cidadãos, mas a expressão mesma de sua autonomia, e é reconhecido como tal por eles. O caráter público e universal do Estado reside, portanto, justamente em que a conformidade com as leis e normas não tem motivação externa, mas interna.

O reconhecimento da autonomia dos indivíduos no interior do Estado somente é possível porque o cumprimento dos deveres para com este e o próprio ordenamento objetivo como um todo não surgem como “restrição” (*Beschränkung*) ou como exterioridade para os cidadãos, mas como algo que é querido por eles porque constitui sua própria “liberação”<sup>363</sup> (*Befreiung*). O fundamento desta identidade entre o dever dos indivíduos para com o Estado e a efetivação nele de sua própria liberdade enquanto particulares repousa, como vimos anteriormente, na natureza especulativa do Estado, que, “como algo ético, como compenetração do substancial e do particular, implica que a minha obrigação para com o substancial seja, simultaneamente, o ser-aí da minha liberdade particular, isto é, que, nele, obrigação e direito estejam *unidos numa e mesma relação*”<sup>364</sup>. No Estado ético, as obrigações que surgem na esfera política são produto da própria vontade dos cidadãos - não enquanto particulares, mas enquanto membros atávicos de uma mesma totalidade universal - já que o público é aquilo que é construído e *querido* por todos; desse modo, “o indivíduo tem de encontrar de alguma maneira no cumprimento do seu dever, simultaneamente, o seu próprio interesse, a sua satisfação e o seu proveito, e da situação no Estado tem de lhe resultar um direito graças ao qual a coisa pública torna-se a *sua própria* coisa particular”<sup>365</sup>. Portanto, o dever de cada um

---

<sup>361</sup> E § 538.

<sup>362</sup> E § 538.

<sup>363</sup> FD § 149, caput.

<sup>364</sup> FD § 261, anotação. Grifos do autor. No FD § 155, caput, Hegel destaca que, na esfera do direito abstrato, direito e dever não estão em uma relação de identidade, mas de reciprocidade, ou seja, o direito de um implica o correspondente dever de um outro. Na moralidade, não há correspondência necessária entre aquilo que a vontade subjetiva reconhece como o seu direito e os deveres objetivos da esfera política; desse modo, o seu direito é compreendido apenas como um dever-ser, que, porque permanece preso à sua subjetividade, é descolado dos deveres externos, próprios da dimensão objetiva do Estado.

<sup>365</sup> FD § 261, anotação.

não apenas é compatível com os seus direitos, mas eles têm o mesmo conteúdo; ou seja, a identidade substantiva entre direitos e deveres em Hegel efetivamente tem lugar porque o que subjaz a ambos é um conteúdo comum, o que somente é possível quando sua natureza é verdadeiramente universal. Este conteúdo não pode ser outro que não a *liberdade*. Era isso, afinal, o que Hegel tinha em mente quando afirmou que ambos, direitos e deveres, estão em uma mesma relação, isto é, “eles nada são senão a organização do conceito de liberdade”<sup>366</sup>. Em Estados despóticos, ao contrário, os direitos dos súditos têm de se submeter ao arbítrio do soberano, e é por esta razão que o dever, nestas sociedades, significa, essencialmente, “desconsiderar e proscreever o interesse particular como um momento inessencial e, até mesmo, indigno”<sup>367</sup>; aí, os deveres para com o Estado definitivamente não têm o mesmo conteúdo que os seus direitos. A relação é de igualdade formal, ou seja, de correspondência, mas não de identidade. Já no Estado ético, a realização efetiva da liberdade é tanto o direito máximo dos cidadãos como seu dever supremo; logo, direitos e deveres são idênticos em sua forma e conteúdo.

Tal concepção da esfera política, que é, antes de mais nada, o espaço do surgimento de uma vontade verdadeiramente pública, onde o querer particular quer também aquilo que é comum, na medida em que o reconhece como dimensão necessária e definitiva de sua própria liberdade, marca mais uma vez a distinção do pensamento hegeliano relativamente ao liberal-contratualista, já que a liberdade adquire, no Estado e como Estado ético, uma dimensão universalizante que a liberdade abstrata, ainda presa à forma da subjetividade ou do arbítrio, não é capaz de atingir. Em concordância parcial com a filosofia moral de Kant, Hegel acolhe plenamente o princípio da autodeterminação plena e incondicionada da vontade, que apenas desse modo é e se faz livre; no entanto, a autonomia exige, de acordo com o pensamento especulativo da própria liberdade, que a dimensão objetiva do Estado seja o lugar específico de sua realização efetiva. É justamente da integração das instâncias coletivas, e sobretudo da esfera público-política do Estado enquanto condições lógicas e históricas da realização da autonomia que Hegel se ressentiu nos autores que o antecederam e para os quais sua teoria do espírito objetivo serve de resposta.

A exigência do Estado, e por conseguinte de todo seu ordenamento normativo como momento necessário e último no processo de autodeterminação da liberdade da

---

<sup>366</sup> FD § 261, adendo.

<sup>367</sup> FD § 261, anotação.

vontade explica, assim, o por quê de Hegel afirmar que “no dever o indivíduo emancipa-se para a liberdade substancial”<sup>368</sup>. Quando o dever é compreendido não como coerção ou exterioridade, mas como a adequação espontânea, e mais ainda, como a identidade entre a vontade privada e a pública, *por um lado*, o indivíduo não se encontra coagido ao que quer que lhe seja alheio, mas encontra no cumprimento das normas a realização plena de sua própria vontade, e neste sentido, a sua liberdade efetiva. *Por outro*, o Estado não é apenas aquele ao qual os homens estão submetidos e subordinados, mas é, também o que está mais próximo dos cidadãos porque se enraíza em cada um deles. O resultado desta “compenetração” especulativa entre o substancial e o particular<sup>369</sup>, ou entre o querer público e o privado é que “o fim particular se torn{a} idêntico com o universal, pois, do contrário, o Estado fica no ar”<sup>370</sup>.

Por conseguinte, o dever junto ao Estado significa um empecilho somente para “o bem abstrato, ao qual a subjetividade se apega”<sup>371</sup>. Por bem abstrato, Hegel designa aqui o bem e a liberdade compreendidos meramente como um dever-ser, ainda irrealizados, não efetivos, e que portanto, segundo a concepção dos contratualistas, não podem reconhecer no Estado a esfera de sua efetivação, mas apenas de sua limitação, enquanto algo que lhe é intrinsecamente oposto. Ora, se a liberdade subjetiva somente abandona sua insuficiência quando se realiza no Estado e como Estado, o dever que vem dele não constitui entrave algum, mas a “chegada ao ser, a vitória da liberdade positiva”<sup>372</sup>. Com efeito, o pertencimento substantivo ao universal do Estado, que confere ao cidadão o sentimento de que seu dever para com o ordenamento público-político resulta não em sua submissão, mas em sua verdadeira liberdade, dá origem à disposição cívica ou patriotismo. No entanto, nem o patriotismo nem o sentimento de pertencimento à totalidade universal do Estado surgem de imediato nos indivíduos; ao contrário, eles não existem no cidadão sem sua vinculação a uma das corporações existentes nas complexas sociedades industriais, as quais, conforme veremos no Apêndice que se segue, são “a base (...) da confiança do indivíduo no Estado e da sua disposição de ânimo a favor dele, e os pilares da liberdade pública”<sup>373</sup>. Ao lançar mão das corporações – não no sentido contemporâneo do termo, como veremos a seguir –

---

<sup>368</sup> FD § 149, caput. Tradução do original alemão.

<sup>369</sup> Veja FD § 261, anotação.

<sup>370</sup> FD § 265, adendo.

<sup>371</sup> FD § 149, adendo. Tradução do original alemão.

<sup>372</sup> FD § 149, adendo. No original alemão: “*das Gelangen zum Wesen, das Gewinnen der affirmativen Freiheit*”. Veja também FD § 148, caput.

<sup>373</sup> FD § 265, caput.

como a instituição intermediária entre os indivíduos e o Estado, Hegel retoma e reforça o argumento especulativo que orienta todo o seu pensamento político, ou seja, o de que a construção de uma universalidade concreta, inclusiva, exige a mediação de instâncias lógicas e históricas, que unificam o extremo da particularidade e o extremo da universalidade, dando-lhes o sentido da racionalidade. Melhor dizendo, o *sentimento de pertencimento dos indivíduos* ao Estado, não como exterioridade imposta, mas como o fundamento e fim de sua própria liberdade e felicidade, não surge imediatamente nos cidadãos, sobretudo porque eles não adentram o Estado enquanto tais, isto é, enquanto corpos isolados, mas são antes membros de organizações coletivas, que nascem do ordenamento social tal como ele se instaura e configura a partir das Revoluções Industrial e Francesa. O vínculo espontâneo, porém necessário, que liga cada um dos indivíduos às corporações tem um significado muito mais abrangente do que simplesmente agregar os indivíduos que, de outro modo, estariam isolados e atomizados no interior das modernas sociedades de economia de mercado; este vínculo tem também, e sobretudo, uma dimensão política, já que por intermédio destas mesmas corporações os indivíduos se preparam para a vida pública, e participam ativamente dela. Muito audaciosamente, Hegel se dá conta de que, embora as corporações tenham sua origem na esfera das relações econômicas, elas remetem para a vida política, na qual os indivíduos se fazem representar. Eis, pois, a função mediadora das corporações: ao mesmo tempo em que ela eleva os indivíduos à cidadania, de tal modo que eles sintam e saibam o universal como sua substância, elas legitimam e consolidam os interesses particulares na esfera pública. Reside aí a segurança e o bem-estar geral dos cidadãos bem como a força interna do Estado:

*“O espírito de corporação, que se engendra na legitimação das esferas particulares, inverte-se simultaneamente, em si mesmo, no espírito do Estado, visto que têm no Estado o meio da conservação dos fins particulares. Isto é o segredo do patriotismo dos cidadãos no sentido de que eles sabem o Estado como sua substância, porque ele conserva as esferas particulares dos mesmos, a legitimação e a autoridade dessas esferas assim como o bem-estar desses. Já que o espírito de corporação contém imediatamente o enraizamento do particular no*



universal, *nessa medida é nesse espírito de corporação que está a profundidade e o vigor que o Estado tem na disposição de ânimo.*”<sup>374</sup>

Veremos a seguir que as corporações, através de suas práticas e valores, preparam e elevam os indivíduos a uma vida não apenas comunitária, mas universal. Com efeito, a natureza mediadora destas instituições ou organizações produz o efetivo enraizamento dos interesses particulares no interior do Estado, e é por esta razão que elas são responsáveis pelo surgimento deste sentimento de pertencimento ao universal do Estado, e da conseqüente disposição cívica para com ele.

---

---

<sup>374</sup> FD § 289, anotação. Grifos do autor.

## Apêndice

*O lugar dos interesses particulares na esfera pública:  
Corporações e a Representação Estamental.*

A compreensão especulativa da vontade, isto é, como uma unidade autônoma que desenvolve seu fim - a liberdade - de modo imanente, necessário e progressivo é o que verdadeiramente orienta a compreensão hegeliana e sua interpretação crítica dos tempos modernos. Os diversos momentos lógicos e institucionais porque passa a vontade - desde a instituição do direito privado e do reconhecimento da propriedade como condição obrigatória da constituição da subjetividade, passando pela legitimação da autonomia moral como instância normativa última do querer e do agir do sujeito, até chegar à eticidade, que corresponde à esfera da realização coletiva ou social da liberdade – procuram dar conta da enorme multiplicidade de instâncias ou a rigor modernas ou que forjam a Modernidade tal como a conhecemos, de tal modo que o percurso da realização lógico-conceitual e histórica da liberdade constitui e explicita as condições de emancipação do sujeito.

Uma destas instâncias, resultante da particularização ou da autodeterminação da vontade no interior da dialética da eticidade, e que Hegel soube reconhecer e compreender com maestria, é a chamada sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), que embora já tenha sido em muito mencionada pelos pensadores modernos como o contraponto civilizado ao hipotético estado pré-político de natureza<sup>375</sup>, encerra em Hegel um significado muito mais rico e, na verdade, bastante distinto daquele corrente no contratualismo, porquanto incorpora, de maneira definitiva e, sobretudo, realista, as profundas e revolucionárias transformações nas forças

---

<sup>375</sup> Deve-se ressaltar que esta instituição, cujo surgimento se dá com o estabelecimento hipotético do contrato, era chamada pelos autores modernos simplesmente de sociedade civil (*societas civilis*), sem a referência explícita às relações econômicas. Tal designação, contudo, na medida em que agregava, quase que indistintamente, aspectos políticos, sociais, jurídicos e até religiosos de uma comunidade, terminava por remeter a uma matriz não especificamente moderna do termo, guardando, assim, semelhança com a sua acepção clássica, que no grego recebia o nome de *koinomia politiké*, e no latim, que foi, afinal, a língua acadêmica por quase todo o período moderno, de *societas civilis*.

produtivas e nas relações de trabalho que se espalham pela Europa a partir do séc. XVIII.

A recepção por Hegel dos estudos ingleses de Economia Política - melhor dizendo, da nova ciência que se debruça sobre a interação que se estabelece entre decisões governamentais e as relações econômicas - que surgem nos séculos XVIII e XIX e que têm como principais expoentes os britânicos Adam Smith, David Ricardo e John Stuart Mill, além do francês Jean-Baptiste Say torna inevitável a elaboração de um novo conceito de sociedade civil, um exatamente que pudesse dar conta das profundas alterações sociais que surgem com as novas condições de produção econômica, advindas, sobretudo, da Revolução Industrial. Este incremento das forças produtivas e o próprio nascimento do capitalismo, que trazem consigo um aumento da riqueza e da complexidade das relações de trabalho, agora livre, emancipado, não poderiam ter sido de todo previstos pelos teóricos do moderno jusnaturalismo, que começaram a escrever antes, especialmente a partir do século XVII, após a formação dos primeiros Estados-nação. Para estes pensadores, e até mesmo para um contratualista posterior, como Kant, a sociedade civil ainda confunde-se com o Estado político não só porque a economia não era ainda uma ciência<sup>376</sup>, e nem sequer um *saber* emancipado - sobretudo porque a própria atividade econômica restringia-se, até a Revolução Industrial e na maior parte das vezes, a uma atividade rudimentar, de caráter doméstico, seja de subsistência, seja baseada no trabalho escravo ou servil – mas também, e justamente em função do pouco dinamismo econômico das sociedades anteriores à economia de mercado, porque a diferenciação social ainda era bastante incipiente. Do mesmo modo, também era incipiente o desenvolvimento de uma dimensão propriamente pública, de tal maneira que a distinção entre privado e público, ou entre econômico e político permaneceu por um longo tempo pouco nítida na Modernidade, tanto histórica como conceitualmente.

Como, até Hegel, jamais fora marcada uma diferença conceitual clara entre sociedade civil e Estado político, ambos os termos foram sendo usados mais ou menos indistintamente pelos modernos para designar esta comunidade soberana que se organizava política, jurídica e economicamente pelos indivíduos que, voluntariamente, acordaram para tanto. A única diferença realmente substantiva no contratualismo

---

<sup>376</sup> No § 189 da *Filosofia do Direito*, adendo, Hegel atesta o nascimento da Economia enquanto ciência: “este pulular de arbítrios engendra a partir de si determinações universais, e isto que é aparentemente disperso e desprovido de pensamento é mantido por uma necessidade, que intervém de si mesma. Descobrir aí este elemento necessário é o objeto da Economia Política, uma ciência que honra ao pensamento, porque ela encontra as leis para uma massa de contingências”.

moderno de Hobbes a Fichte, com exceção de Rousseau, é aquela entre liberdade plena - mas cujo exercício carece de garantias permanentes, existente em um estado no qual impera a ausência do direito e de qualquer outra organização ou ordenamento jurídico-político - e restrição da liberdade, em prol, contudo, de seu exercício duradouro e seguro na vida civilizada, na sociedade civil-política ou, o que é o mesmo, no Estado.

Entretanto, como arguto observador de seu tempo, Hegel se deu conta de que a indiferença conceitual que havia entre sociedade civil e Estado político não era mais capaz de retratar a enorme distinção que empiricamente se apresentava na Europa entre econômico e político. Ele estabelece, pois, pela primeira vez, esta distinção teórica entre a natureza da sociedade civil capitalista, juntamente com as instituições que surgem com as novas relações econômicas, e o Estado ético-político, distinção esta que se tornou, na verdade, canônica para todo o pensamento político ulterior, e até mesmo para o debate político calcado no senso comum. É neste cenário moderno, em que se dá o descolamento progressivo da economia relativamente à política, e a conseqüente emancipação daquela em relação a esta última, que Hegel desenvolve sua teoria da sociedade civil, que ele denomina burguesa na medida em que é oriunda do nascente capitalismo.

O que orienta e inspira esta diferenciação, para Hegel irreduzível, entre econômico e político, nas formas especificamente modernas da sociedade civil-burguesa e do Estado, é, sem dúvida, sua concepção especulativa da vontade livre. Ela nos permite afirmar que Hegel não é um pensador liberal, porquanto a dimensão sócio-econômica não prevalece sobre a política; ao contrário, aquela subordina-se a esta. Ele tampouco concordaria com Marx, pois os conflitos de classe que nascem na esfera econômica não determinam a essência do Estado; inversamente, eles remetem e são resolvidos na esfera autônoma e mais elevada da política. A posição de Hegel é justificada pelo percurso lógico do desenvolvimento especulativo da liberdade da vontade, o chamado silogismo da vontade livre, no qual o lugar sistemático da sociedade civil-burguesa não corresponde à instância conceitualmente mais livre ou autônoma da vontade, isto é, à liberdade plenamente realizada, mas ao momento de sua particularização, de sua diferenciação no âmbito coletivo da eticidade. Enquanto termo-médio, a sociedade civil-burguesa de fato não expressa a totalidade do conceito de vontade livre; por outro lado, sua presença neste silogismo atesta o caráter indispensável

desta figura para a efetivação da liberdade, e com isso, para a construção mesma do que entendemos por Modernidade.<sup>377</sup>

A sociedade civil é a esfera própria da realização dos interesses e dos fins privados e de seu entrelaçamento e dependência recíproca<sup>378</sup>, em uma teia que envolve a produção, a circulação e o consumo de mercadorias, além da criação e conseqüente de satisfação das múltiplas carências e necessidades materiais e simbólicas. Em seu interior se dá, igualmente, o surgimento da divisão do trabalho e do seu exercício remunerado, com o conseqüente engendramento tanto da riqueza como da pobreza extremas. Isso dito, pareceria correto afirmar que a sociedade civil-burguesa é despolitizada, no sentido de que as relações que se estabelecem neste âmbito não só não são de caráter público, como tampouco passam pela mediação de instituições políticas. A inovação de Hegel consiste exatamente em mostrar que o diagnóstico segundo o qual a política se faz ausente da esfera da sociedade civil não só resulta em uma compreensão limitada da sociedade civil – haja vista que a administração pública e a justiça, que a impactam e permeiam em sua totalidade são instituições propriamente de Estado - como, e principalmente, visa a esvaziar a própria autonomia da política, ao reduzi-la a uma instância menor e subordinada às relações econômicas.

Hegel corrige isto que ele acredita ser um equívoco na apreensão da natureza sociedade civil burguesa ao discutir e redefinir seu lugar sistemático no interior da dialética da eticidade. Já vimos que, como todo conceito, também o da eticidade é constituído por três momentos lógicos, que são, também, figuras institucionais pelos quais a liberdade chega a uma realização social, comunitária ou coletiva, indo além, portanto, da realização unicamente subjetiva a que chega o imperativo moral de Kant, considerado por Hegel o estágio até então mais elevado que a fundamentação da liberdade já alcançara. A sociedade civil constitui o segundo momento do silogismo da eticidade, e portanto, ela “é a diferença que intervém entre a família e o Estado”<sup>379</sup>, a “cisão (...) {,} o sistema da eticidade perdida nos seus extremos”<sup>380</sup>. Ora, se a sociedade civil é a diferença entre os extremos menos e mais concretos do conceito de eticidade e a cisão deste mesmo conceito, ela tem também de ser a mediação que torna o próprio silogismo possível. Assim, do ponto de vista lógico-conceitual, a sociedade civil é a

---

<sup>377</sup> Sobre este ponto, Hegel declara: “a criação da sociedade civil pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da Idéia”. FD § 182, adendo.

<sup>378</sup> FD § 183.

<sup>379</sup> FD § 182, adendo.

<sup>380</sup> FD § 184, caput e adendo.

figura que, ao mesmo tempo em que confere à liberdade particular “o direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados”<sup>381</sup>, remete ao e “pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si”<sup>382</sup>. A sociedade civil-burguesa constitui, assim, o elemento distintivo de uma eticidade propriamente moderna, já que na eticidade clássica tudo ainda reduzia-se ao político, sem a presença da mediação da particularidade; por outro lado, sua finitude e suas contradições encontram resolução efetiva apenas na esfera público-política do Estado, que, por ser plenamente livre, é a verdade de todas as formas anteriores da vontade e subsiste por si mesma.

É importante destacar, e Hegel o faz explicitamente, que a divisão tripartite da eticidade *não segue uma ordem cronológica de surgimento*, haja vista que a própria sociedade civil burguesa, exaustivamente estudada por Smith, Say, Ricardo, Hegel e Marx é, evidentemente, a última das três instituições éticas a existir historicamente<sup>383</sup>. A estruturação do silogismo ético, ao contrário, orienta-se pelo critério especulativo, segundo o qual suas figuras *surgem em ordem lógica crescente*, ou seja, da menos determinada e menos correspondente ao conteúdo do conceito mesmo de eticidade à mais plenamente desenvolvida, na qual a figura exterior e o conteúdo do conceito são tão-somente um só. O lugar sistemático da sociedade civil-burguesa mostra claramente que ela não corresponde ao fim do silogismo ético, que é a realização efetiva da liberdade, enquanto conteúdo ou essência do conceito de vontade. E isso porque embora ocorra na sociedade civil a universalização da liberdade, trata-se aí de uma universalização meramente formal, negativa, já que ela, por ser a esfera da “satisfação,

---

<sup>381</sup> FD § 184, caput.

<sup>382</sup> FD § 182, adendo. Em uma palavra, enquanto que a sociedade civil é o momento da cisão da eticidade, o Estado é a sua unidade.

<sup>383</sup> Sobre este ponto, veja FD § 182, sobretudo o adendo: “(...) embora a sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado”. Hegel admite o não-paralelismo ou a não concorrência necessária entre a ordem do conceito e a ordem do tempo já na Introdução à *Filosofia do Direito* - na qual ele expõe os fundamentos de sua filosofia do espírito objetivo, que se apresenta como o percurso de efetivação da liberdade da vontade enquanto figuras do direito - “pode suceder que a ordem do tempo no aparecimento efetivo (...) {seja} outra que a ordem do conceito” (FD § 32, adendo). O propósito desta dissociação é claramente didático, no sentido de facilitar a exposição de seu pensamento especulativo a partir do ponto de vista ascendente da dialética da liberdade da vontade, ou seja, a partir da perspectiva das formas menos livres ou mais abstratas da vontade até chegar ao Estado, que é o resultado lógico-ontológico e a síntese efetivamente concreta e universal deste processo: “Por exemplo, não se pode dizer que a propriedade tenha existido-aí antes da família, e, apesar disso, será tratada antes desta. Poder-se-ia, aqui, portanto, levantar a questão de saber, por que não começamos com o mais alto, isto é, com o que é concretamente verdadeiro. A resposta é que, precisamente porque queremos ver o verdadeiro na forma de um resultado, é essencial para isso, primeiramente, conceber o próprio conceito abstrato. O que é efetivo, a figura do conceito, é para nós, portanto, somente o que segue e o que é ulterior, ainda que na realidade efetiva fosse o primeiro. Nossa progressão consiste em que as formas abstratas se revelem não como subsistentes por si, mas sim, como não-verdadeiras” (*ibidem*).

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 (...)”<sup>384</sup>. O incremento da riqueza produzida nas sociedades burguesas traz consigo ao mesmo tempo a expansão da pobreza e a universalização dos conflitos e antagonismos sociais; essas mesmas sociedades subtraem ou pervertem os laços éticos que permeavam e subjaziam às sociedades pré-modernas. Contudo, Hegel entende que esta mesma sociedade civil de tipo burguesa constitui condição essencial para a construção de uma eticidade moderna e, por conseguinte, para a efetivação da liberdade, que não pode alcançar sua plenitude e universalidade no Estado, ou seja, na esfera pública e política, sem o desenvolvimento ao extremo da subjetividade, isto é, da esfera privada que surge no mundo moderno.

O propósito de se discutir, ainda que brevemente, o lugar sistemático da sociedade civil-burguesa no interior da *Filosofia do Direito* é menos o de reconstruir o argumento segundo o qual ela se apresenta como o *locus* lógico e histórico-institucional em que o desenvolvimento dos interesses particulares alcança sua plenitude, e mais o de ressaltar o seu aspecto de instância mediadora, através da qual a unidade ética, após perder-se no extremo da particularidade, pode finalmente ser restaurada na esfera pública e política do Estado. A posição intermediária da sociedade civil-burguesa no interior do silogismo da vida ética confere-lhe, portanto, um duplo caráter, qual seja, ao mesmo tempo em que ela é o lugar da cisão e da ruptura em si mesma da eticidade, correspondendo à sua dimensão negativa, é tão-somente em seu interior que esta mesma eticidade pode começar a se restabelecer, o que revela seu aspecto igualmente positivo. A mediação que a sociedade civil-burguesa opera entre a eticidade clássica, com a qual ela rompe, e a vida ética moderna, cujas condições ela prepara, mostra, portanto, que ela remete para além de si mesma, explicitando, assim, a teleologia que orienta todo o pensamento político de Hegel, e sobretudo, sua concepção de Estado.

O que nos interessa particularmente na sociedade civil-burguesa tal como apreendida por Hegel são as instituições ou os elos éticos intermediários<sup>385</sup> que efetivamente promovem a mediação entre o extremo da particularidade e a universalidade do Estado, ensejando, por consequência, uma eticidade rica, harmônica e substancial. Estas instituições são éticas porque atuam no restabelecimento da harmonia

---

<sup>384</sup> FD § 185, caput.

<sup>385</sup> Veja FD § 251, adendo (segundo os apontamentos de Griesheim, IV, 618-620. Obtidos da tradução de Marcos Müller).

perdida na Modernidade ao superar a oposição e o confronto que foi progressivamente se constituindo entre sociedade civil e Estado, e o fazem em um movimento que a um só tempo politiza e eticiza a sociedade civil e compromete definitivamente a figura público-política do Estado com os interesses privados. Estas instituições são os estamentos<sup>386</sup> e as corporações, e a mediação operada por elas entre as esferas privada e pública se dá através de sua participação política sob a forma da *representação estamental*, que não encontra precedente em nenhum autor ou teoria da representação política.

Os estamentos são definidos por Hegel como “o modo universal de satisfação das carências”<sup>387</sup>, porquanto agregam em si todos os “sistemas particulares de carências, de meios e trabalhos correspondentes, de espécies e modos de satisfação e de formação teórica e prática – sistemas entre os quais os indivíduos estão repartidos”<sup>388</sup>. Diferentemente da acepção original do termo, e evidentemente inspirado em uma moral de tipo esclarecida, Hegel não reveste os estamentos de qualquer fundamento ou conotação metafísica, seja ou não de tipo religiosa; logo, eles não são de natureza hereditária, o que significa que a inserção dos indivíduos em cada um deles é absolutamente voluntária<sup>389</sup>. Acompanhando as profundas transformações que as sociedades industriais e pós-Revolução Francesa sofreram tanto em sua organização econômica como no ordenamento político, são três os estamentos que Hegel identifica: o ligado à terra, seja por meio dos camponeses ou da aristocracia agrária; o ligado às atividades industriais; e, por fim, o estamento universal, dos funcionários do Estado que cuidam do interesse público dos cidadãos, ou, em uma palavra, da burocracia responsável pela administração pública<sup>390</sup>. Já a corporação hegeliana não se confunde com a corporação de ofícios existente na Idade Média<sup>391</sup>; ao contrário, trata-se de

---

<sup>386</sup> “Considerados como órgão mediador, os estamentos estão entre o governo em geral, por um lado, e o povo dissolvido nos indivíduos e nas esferas particulares, por outro. A determinação desses estamentos exige deles tanto o sentido do Estado e do governo, quanto o dos interesses dos círculos particulares e dos singulares, e a disposição de ânimo correspondente àquele e a este sentido”. (FD § 302, caput).

<sup>387</sup> FD § 201, adendo, segundo os apontamentos de Hotho, III, 621-622.

<sup>388</sup> FD § 201, caput.

<sup>389</sup> Veja FD § 201, adendo: “a espécie e o modo da participação na riqueza universal é deixado à particularidade de cada indivíduo”.

<sup>390</sup> Sobre a divisão da sociedade nestes três estamentos, veja FD §§ 201 a 206.

<sup>391</sup> Veja MÜLLER, Marcos. Apresentação à tradução da seção *Sociedade Civil*, da *Filosofia do Direito* de Hegel, in *Textos didáticos*, p. 9 e “Gênese conceitual do Estado ético”, p. 33: “Como já indica a palavra alemã de origem latina (*Korporation*), não se trata da corporação de ofícios medieval (*Zunft*), mas antes de um híbrido histórico situado entre as corporações e os modernos sindicatos, isto é, de formas de organização dos indivíduos ligados a um determinado ramo da divisão social do trabalho, que são totalidades ‘restritas, porém concretas’, dotadas de reconhecimento e tutela públicas”. Veja também, no mesmo texto, p. 34. Denis Rosenfield igualmente aponta para a especificidade da corporação tal como



associações que se assemelham mais aos sindicatos, às associações de classe e ligeiramente ao corporativismo contemporâneo, porquanto reúne e agrega os indivíduos ou profissionais que exercem trabalhos semelhantes em todos os diversos ramos da economia das sociedades industriais, capitalistas. Hegel também entende que cabe às corporações atuar em favor de seus membros provendo-lhes formação para o trabalho, agregando seus interesses e inserindo-os na ordem produtiva, de tal modo que elas terminam por atenuar as contingências negativas a que todas as sociedades de economia de mercado estão sujeitas. Unidos em corporações, os indivíduos encontram maior chance de prover e resguardar seu bem-próprio, porque reforçam os vínculos coletivos, diminuindo o poder da alienação que as sociedades industriais inevitavelmente experimentam. Por fim, deve-se ressaltar que Hegel se utiliza tanto da instituição dos estamentos (*Stände*) como das corporações (*Korporationen*) não porque queira retomá-las conforme seu uso e significado medieval; na verdade, embora ele adote uma terminologia pré-moderna, ele atualiza o sentido destas instituições sem, contudo, expressar qualquer sentimento nostálgico. Nesse sentido, e diferentemente de seus homônimos da Idade Média, as corporações e estamentos modernos representam-se diretamente no Estado, o que lhes confere um alcance político anteriormente inexistente.

Os interesses privados e egoístas dos indivíduos encontram a maneira mais adequada de sua organização e fomento nas corporações e estamentos, nos quais a sociedade civil moderna é ricamente diferenciada, de acordo com o pertencimento social e econômico de cada um deles. Hegel mesmo observa que, uma vez inserido na complexa teia de relações sociais e econômicas que se expandiram enormemente na Modernidade, o indivíduo não mais aparece como um “singular”, mas “como membro” neste universal formal que é a sociedade civil<sup>392</sup>. Esta percepção encontra respaldo em sua própria elaboração teórico-conceitual acerca da natureza da sociedade civil-burguesa, que em nada se assemelha àquela pretensa massa disforme e pouco diferenciada na qual os indivíduos se encontrariam soltos ou isolados, que caracterizou a discussão política até, possivelmente, o final do século XVIII. Ao contrário, o vínculo inexorável dos indivíduos à ordem produtiva das sociedades modernas se dá por

---

concebida por Hegel: “a particularidade volta a uma de suas determinações essenciais: a corporação. Volta, *não no sentido de uma regressão a um passado já superado* – a palavra corporação poderia prestar-se a este tipo de ambigüidade –, mas de uma regressão ao fundamento, ao movimento articulado da essência que a anima”. in: *Política e Liberdade em Hegel*, p. 207. Grifos meus.

<sup>392</sup> Veja FD § 303, anotação.

intermédio de sua inserção em uma corporação, comuna, associação cooperativa ou estamento, inserção esta que, por sua vez, não só torna seu pertencimento social muito mais concreto e efetivo - pois do contrário ele não é mais do que um elemento isolado, abstrato, uma “pessoa privada”<sup>393</sup> da sociedade - mas constitui “as raízes” mesmas de toda individualidade<sup>394</sup>. Assim, os indivíduos modernos inserem-se e organizam-se em grupos bastante específicos que terminam por forjar sua própria identidade, e não apenas enquanto parte ou engrenagem de uma divisão social e técnica do trabalho cada vez mais complexa.

As corporações e estamentos organizam e articulam todas as modalidades de trabalho executados na sociedade civil-burguesa, segundo o critério da “natureza da sua particularidade”<sup>395</sup>, assim como agregam e capacitam os indivíduos, enquanto seus membros, segundo “a sua habilidade particular”<sup>396</sup>. Considerada apenas sob este ponto de vista, contudo, a corporação ainda não é capaz de levar a eticidade de volta para o seio da sociedade civil burguesa, haja vista que “inicialmente, o fim da corporação é o interesse particular, com respeito a ele vale o princípio de que cada um está aí remetido a si mesmo, e o indivíduo exprime isso como o seu direito absoluto (...)”<sup>397</sup>. Este interesse particular consiste, porém, em um fim de natureza comum – não como aquilo que é imediatamente geral ou público, mas no sentido de que é compartilhado por aquele grupo em torno do qual se articula um ofício ou tarefa específica. Hegel chamou este fim de “relativamente universal”<sup>398</sup>, isto é, “restrito e finito”<sup>399</sup>, justamente porque ele, muito embora seja comunitário, não é ainda própria e efetivamente universal<sup>400</sup>. Hegel atesta, todavia, que ao se voltarem para a realização de seus fins coletivos, as corporações e estamentos terminam por promover também o fim substancialmente comum, já que, em uma eticidade pensada como teleologia, toda “atividade e ocupação” realizada nestas instituições dirige-se, em última instância, “a um fim universal”<sup>401</sup>. No interior das corporações, os interesses articulam-se e organizam-se de tal forma que não

---

<sup>393</sup> FD § 207, adendo.

<sup>394</sup> FD § 201, adendo, segundo os apontamentos de Hotho, III, 621-622.

<sup>395</sup> FD § 251, caput.

<sup>396</sup> FD § 251, caput.

<sup>397</sup> FD § 251, adendo (segundo os apontamentos de Griesheim, IV, 618-620. Obtidos da tradução de Marcos Müller).

<sup>398</sup> E § 534.

<sup>399</sup> FD 256, caput.

<sup>400</sup> Veja FD § 288: “Os interesses comunitários particulares (...) caem no âmbito da sociedade civil-burguesa e se encontram fora do universal em si e por si do Estado”.

<sup>401</sup> FD § 264. Veja, também, FD § 251: “o fim egoísta, dirigido àquilo que lhe é particular, se apreende e atua, ao mesmo tempo, como universal”.

há conflito ou incompatibilidade entre fins privados e universais na vida ética moderna, pois nelas “o (...) interesse particular vincula-se à conservação do todo”<sup>402</sup>. Esta asserção, que pode parecer arbitrária à primeira vista, faz perfeitamente todo o sentido no interior do projeto especulativo hegeliano, cujo princípio central é o da autoconstrução de uma unidade concreta e harmônica que integra em uma totalidade diferenciada suas partes ideais, de tal modo que, porque não há oposição ou contradição verdadeira entre as partes constitutivas e o todo objetivo, o particular quer não apenas a si mesmo, mas quer também o universal. Nesse sentido, embora os indivíduos tenham seus fins privados e encontrem na sociedade civil-burguesa o lugar adequado para a realização deles, Hegel entende que não há qualquer conflito ou oposição entre os fins particulares e fim universal, mas necessitação recíproca, de tal modo que nem os fins privados subsistem fora do Estado, nem o fim universal chega a existir enquanto tal sem o querer privado<sup>403</sup>. A consecução do fim universal é, nesse sentido, resultado de “uma atividade consciente” e portanto, voluntária dos cidadãos, os quais, justamente por serem momentos ou membros de uma eticidade dinâmica, são capazes de “sai {r} de seu interesse privado singular”<sup>404</sup>. A saída de seu interesse privado não se confunde, aqui, com o seu abandono ou renúncia em favor de um interesse público que pretensamente se faria à custa do querer individual, já que existe uma imbricação e interpenetração mútua entre o interesse individual e o universal. Desse modo, a natureza orgânica da vida ética moderna não implica a supressão dos interesses particulares, mas a elevação deles à universalidade.

Assim, o que Hegel busca com os estamentos e as corporações é, sobretudo, dar ao individualismo crescente de seu tempo uma inserção ética efetiva, contrabalançando, desse modo, a fragmentação excessiva e os comportamentos cada vez mais egoístas da sociedade civil-burguesa, de tal modo que os indivíduos possam se integrar e pertencer harmonicamente ao Estado, superando a separação e mesmo a oposição que muitas vezes se estabelece entre autores modernos e mesmo contemporâneos entre indivíduos isolados de um lado e a esfera público-política de outro. Ao possibilitar que os indivíduos modernos restituam, de modo imanente e no interior do Estado, a

---

<sup>402</sup> FD § 290, adendo.

<sup>403</sup> A elaboração especulativa da filosofia política de Hegel mostra que indivíduos e Estado constituem-se e necessitam-se mutuamente, sem que haja qualquer oposição ou estranhamento entre eles, e o mesmo se dá, por extensão, com seus respectivos fins: “ambos só são um pelo outro e um para o outro, e se convertem um no outro. Fomentando o meu fim, fomento o universal e este, por sua vez, fomenta o meu fim”. (FD § 184, adendo).

<sup>404</sup> E § 534.

organicidade própria da vida ética, as corporações e estamentos exercem sua mais importante função no interior do sistema hegeliano, qual seja, a de prepará-los e conduzi-los para a realização plena da liberdade, elevando-os para a única esfera capaz de superar o exercício destrutivo de um individualismo exacerbado. Dito de outro modo, a exigência moderna da efetivação absoluta da autonomia da vontade no Estado e enquanto Estado requer, por sua própria natureza ética e substancial, a integração igualmente ética dos indivíduos; esta integração, por sua vez, tem seu ponto de partida no interior das corporações e estamentos, enquanto únicas instituições intermediárias verdadeiramente coletivas e comunitárias da sociedade civil. O projeto hegeliano de instauração de uma substancialidade ética - que articula e integra o egoísmo e o atomismo das sociedades de mercado no interior de uma unidade pública e política - é, portanto, inteiramente calcado na mediação lógico-conceitual e histórico-institucional das corporações e estamentos, já que, embora estas estruturas tenham seu berço na esfera econômica e social, elas ao mesmo tempo impelem para além e para fora do puramente econômico, ganhando uma dimensão política que é, em Hegel, ontologicamente superior por ser o fundamento e o fim das demais esferas da vida ética.

A mediação operada entre a sociedade civil-burguesa e o Estado pelas corporações e estamentos significa, então, a suspensão (*Aufhebung*) do exercício de uma subjetividade radical em favor da realização desta subjetividade como cidadania, agora plenamente integrada à dimensão objetiva e universal do Estado. Com efeito, as corporações e estamentos conservam a subjetividade, mas suprimem dela a radicalidade de seu egoísmo, o que permite aos indivíduos alcançar “objetividade ética”<sup>405</sup>, isto é, a integração harmoniosa ao universal efetivamente concreto do Estado, sem a qual eles se encontrariam condenados à liberdade limitada e insatisfatória da esfera do mercado. As corporações são, portanto, o limite da oposição e da cisão entre privado e público, já que, não obstante elas não serem instituições propriamente públicas, elas ganham dimensão política porque constituem a “organização social que aglutina o elemento *comum* de interesses particulares”<sup>406</sup>. Pela posição intermediária que elas ocupam na vida ética, as corporações remetem, então, seus membros para além da esfera privada da sociedade civil ao mesmo tempo em que os preparam para a esfera pública e o exercício da vida política. Em uma palavra, as corporações são a instituição por excelência capaz de integrar especulativamente ou de exercer a mediação imanente entre os interesses

---

<sup>405</sup> FD § 207, anotação.

<sup>406</sup> MÜLLER, Marcos Gênese Conceitual do Estado Ético, p. 33. Veja, também, FD § 251.

particulares dos indivíduos e o interesse universal do Estado; é somente por seu intermédio, enquanto termo-médio, que tais interesses podem, ao fim e ao cabo, “convergir”<sup>407</sup>, de tal modo que nem os interesses privados sejam excluídos da vida pública ou destituídos de expressão política, nem o querer universal do Estado se revele um vazio formal, construído a partir da integração não substantiva dos fins subjetivos.

O trabalho lógico e institucional das corporações é, em suma, o de mediar e subseqüentemente reintegrar na universalidade concreta do Estado a unidade até então indissociada entre público e privado, unidade esta que a própria Modernidade cindiu, a partir da emergência da figura lógica e histórica da sociedade civil-burguesa, ao conferir autonomia às determinações da subjetividade. E Hegel encontra na natureza teleológica deste trabalho nada menos do que a solução - intrínseca à própria sociedade civil-burguesa - para a recondução necessária desta mesma sociedade à totalidade ética. A mediação que as corporações exercem entre a esfera privada da sociedade civil e a público-política do Estado constitui, deste modo, o elo lógico-institucional, e mais especificamente, *político* capaz de restabelecer e restituir uma unidade ética tal que é a um só tempo fim e fundamento de todas as instâncias da vida coletiva. Com efeito, a sociedade civil-burguesa pertence a esta unidade ética e é graças a esta última que a autonomia relativa daquela pode subsistir; as corporações significam, então, a instância intermediária que opera - não de maneira formal, retórica, mas verdadeiramente substantiva - esta recondução especulativa ou transposição do momento privado da sociedade civil na totalidade ético-universal do Estado.

De fato, a adoção da instituição da corporação para dar conta *substantivamente* do restabelecimento da unidade entre público e privado e da integração entre indivíduos e a universalidade do Estado revela a preocupação de Hegel de subsumir os interesses privados e comunitários de grupos e classes no interior do Estado de maneira efetiva, o que, segundo ele, não ocorre necessariamente com a representação individualizada, ou

---

<sup>407</sup> FD § 290, adendo. Sobre a posição lógica dos estamentos e corporações como “termo-médio”, que operam a mediação entre os extremos (aparentes) da sociedade civil e do Estado, de tal modo que eles se integrem e perfaçam uma totalidade orgânica, veja FD § 302, anotação: “Uma das mais importantes intuições lógicas diz que um determinado momento que, em estando numa oposição, tem a posição de um extremo, deixa de sê-lo e passa a ser um momento *orgânico* pelo fato de que é, simultaneamente, *termo-médio*. É tanto mais importante ressaltar este aspecto no objeto aqui considerado, porque um dos preconceitos freqüentes, porém altamente perigosos, é o de representar os estamentos em geral do ponto de vista da [sua] *oposição* ao governo, como se esta fosse a posição essencial dos estamentos. Organicamente, i.e., assumido na totalidade, o elemento [formado] pelos estamentos se mostra somente pela função da mediação. Com isso a própria oposição é rebaixada a uma aparência. Se essa oposição, no seu aparecimento, concernisse não apenas à superfície, mas se tornasse efetivamente uma oposição substancial, o Estado estaria em vias de soçobrar”. Grifos do autor.

ainda, atomizada, que se dá por intermédio dos partidos políticos e cuja matriz teórica é o liberalismo político e econômico. A representação política de caráter estamental é, portanto, a alternativa imanente e, por isso mesmo, rigorosamente nada formal ou retórica de que o autor lança mão para a consecução de um projeto de filosofia política que supera a oposição entre público e privado por meio de uma concepção radical de totalidade ou substancialidade ética.

Com a emergência de uma dinâmica econômica e social radicalmente distinta das sociedades pré-modernas, Hegel acredita que a própria integração dos indivíduos ao Estado e a sua participação nos assuntos públicos não pode mais se dar à maneira, por exemplo, da *polis* ateniense, pautada pela democracia direta - segundo, claro, a concepção clássica, e não contemporânea, de democracia. A autonomia da subjetividade produziu, na esfera econômica e social, um verdadeiro universo de interesses privados que, embora distintos, se relacionam mutuamente; assim, o surgimento e consolidação desta dimensão privada trouxeram inevitavelmente consigo o debate acerca da melhor maneira dessa diversidade de interesses se integrar e se fazer representar no interior da esfera política. O cerne de toda discussão moderna acerca da representação gira em torno, portanto, das formas mais convenientes, eficientes ou inclusivas – dependendo da posição teórica de cada autor - pelas quais os diferentes interesses que se encontram espalhados na sociedade civil podem adquirir ou ser revestidos de uma expressão propriamente política.

O argumento de Hegel é que, devido ao caráter inexoravelmente desigual e multifacetado ou plural das sociedades modernas, a identificação de cada indivíduo se dá não com um partido político, sobre o qual se funda a representação atomista, mas com o grupo no qual ele se forma profissionalmente e exerce sua ocupação. Os indivíduos se reconhecem mutuamente naquilo mesmo que os diferencia dos demais, ou seja, nas diferentes atividades econômicas que eles exercem e na posição social que cada uma destas atividades acarreta. A representação plural que os estamentos e corporações propiciam termina, ademais, por ser muito mais efetiva na consecução do bem comum ou do fim universal, justamente porque estas instituições têm com o Estado um vínculo imanente, porquanto ambos compartilham e pertencem a uma mesma totalidade ética. Ora, como a forma da eticidade subjaz tanto aos indivíduos enquanto membros das corporações quanto à esfera pública e política do Estado, o que há, na verdade, é proximidade entre o bem privado e o público, e não distanciamento ou mesmo alheamento. A dimensão política pode constituir, sim, um obstáculo à realização

da liberdade, mas quando tomada como algo de exterior, como entidade instituída de fora para dentro. Ela, no entanto, quando compreendida a partir de sua fundamentação ética, ou seja, como a mais avançada figura de uma eticidade plural - que constitui, como vimos, o substrato comum a todas as instâncias da vida coletiva -, não está apartada do querer particular, mas é o fundamento e fim imanente deste. Esquemáticamente, e de acordo com a concepção especulativa que orienta o pensamento de Hegel, o argumento do autor é o de que o restabelecimento da eticidade ou da unidade ética substancial perdida na Modernidade somente pode ter lugar a partir *de dentro*; ora, como as corporações constituem o elo *interior* à própria vida ética, que pertencem à sociedade civil mas adentram o Estado, elas são a única instituição capaz de, de modo *imanente*, integrar interesses particulares e universais. Como nem as corporações nem a dimensão política da vida em coletividade são imposições externas ou figuras exteriores aos indivíduos, a representação de tipo estamental é seguramente muito mais adequada no sentido de superar o caráter na maior parte das vezes caótico da inserção política dos indivíduos enquanto singulares. A representação estamental confere unidade aos valores e interesses de grupos específicos, engendrando uma participação na esfera público-política, que, por ser imanente, é também muito mais efetiva, o que raramente pode ser alcançado sob a égide da máxima “um homem, um voto”.

Por intermédio da representação estamental, os indivíduos não adentram o Estado como um mero amontoado ou aglomeração sem qualquer identidade, coesão ou elemento comum socialmente construído que previamente os una. Ao contrário, o pertencimento dos indivíduos a um determinado estamento ou corporação leva à sua participação nos assuntos públicos e à sua entrada na “esfera política”<sup>408</sup> não pela via “atomística, abstrata”<sup>409</sup>, - o que pressuporia a igualdade entre os cidadãos - mas segundo as diferenças reais da sociedade capitalista moderna - haja vista que, no Estado,

---

<sup>408</sup> FD § 303, anotação.

<sup>409</sup> FD § 303, anotação. Como já vimos nos capítulos anteriores, Hegel chama de abstrato aquilo que ainda não chegou à forma da racionalidade. E para o autor, a presença dos indivíduos na esfera universal do Estado enquanto singulares, dissolvidos de maneira atomística (*die Einzelnen atomistisch aufgelöst*), vai de encontro à racionalidade mesma não só do Estado, mas de toda a vida ética: “o fato de que todos, singularmente, devem participar na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado, porque esses todos são membros do Estado e os seus assuntos são os assuntos de todos, aos quais eles têm o direito de estar presentes com o seu saber e querer – essa representação, que quereria introduzir o elemento democrático sem qualquer forma racional no organismo do Estado, que só é tal mediante tal forma, vem tão facilmente à mente, porque se detém na determinação abstrata de ser membro do Estado, e o pensamento superficial se atém a abstrações”. FD § 308, anotação.

“nenhum momento deve mostrar-se como uma multidão inorgânica”<sup>410</sup>. Pelo contrário, justamente porque “o Estado concreto é o *todo articulado* nos seus *círculos particulares*, o membro do Estado é *membro* de um tal *estamento*; somente nessa sua determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração no Estado”<sup>411</sup>.

A representação estamental foi, portanto, a alternativa encontrada por Hegel para dar conta de dois problemas cruciais e interdependentes que surgem no decorrer da formação dos Estados modernos e, sobretudo, com a complexidade progressiva das sociedades industriais. São eles: *i) o equilíbrio muitas vezes precário que se estabelece nas relações de poder*. Esta questão foi e continua sendo tema recorrente em possivelmente todo o pensamento político, da Modernidade aos nossos dias, para o qual a moderna teoria da representação política serviu de resposta. A excessiva centralização de poder que caracterizou não só os Estados absolutistas europeus, mas os próprios Estados autoritários de tempos mais recentes e mesmo atuais gera, inevitavelmente, a exclusão de determinados grupos ou classes de indivíduos do processo de tomada de decisão política, em suma, do exercício de uma cidadania verdadeiramente universal, o que vai se tornando problemático na medida em que é essencialmente incompatível com o caráter plural das sociedades modernas. Esta é uma preocupação que Hegel compartilha com outros tantos teóricos políticos do período; a solução proposta por ele, porém, consegue ser mais inclusiva que a dos demais, porquanto a participação dos cidadãos enquanto indivíduos singulares, ou como uma multidão desorganizada, não necessariamente se reflete em uma representatividade equilibrada e equânime; ao contrário, a participação atomizada no Estado é contrária à própria natureza orgânica e harmônica da vida ética, pois deixa a sociedade civil mal ou insuficientemente politizada, e o Estado, sempre em alguma medida apartado dos interesses particulares. A representação atomizada, de inspiração liberal, assegura apenas a presença de alguns poucos grupos de interesse no Estado, não gerando, assim, a participação substantiva dos diferentes membros da sociedade civil nos assuntos públicos; logo, este tipo de representação não é capaz de construir o público ou político. A representação estamental, por sua vez, tanto é capaz de evitar o monopólio do poder por parte do

---

<sup>410</sup> FD § 303, anotação. Veja, igualmente, E § 544, anotação: “não é na forma inorgânica de singulares como tais (segundo o modo democrático da eleição) mas como momentos orgânicos, como estamentos, que {os indivíduos} ascendem àquela participação {no Estado}; um poder ou atividade no Estado nunca deve aparecer ou exercer-se em figura informe, inorgânica, isto é, [derivada] do princípio da pluralidade da multidão”. Os termos entre parênteses são do autor, os entre chaves foram inseridos por mim e o entre colchetes, pelo tradutor.

<sup>411</sup> FD § 308, anotação. Grifos do autor.



soberano - já que os interesses particulares ganham dimensão universal -, como retira os indivíduos de seu isolamento, reproduzindo na esfera público-política do Estado a organização que eles adquirem no interior dos estamentos e das corporações. Somente no interior dessas instituições os indivíduos deixam de ser um “bando” e preparam-se para se tornar cidadãos. Nesse sentido, a representação estamental atua de tal modo

*“que nem o poder do príncipe apareça como extremo isolado, e por isso, como mero poder dominador e como arbítrio, nem os interesses particulares das comunas, corporações e dos indivíduos se isolem, ou, mais ainda, de modo que os singulares não venham a se apresentar como uma multidão ou como um bando, por conseguinte, como um opinar e querer inorgânicos, e como um mero poder de massa contra o Estado orgânico”<sup>412</sup>.*

A representação estamental procura solucionar ainda uma outra dificuldade, que nasce da primeira, a saber: *ii) a natureza precária e insuficiente dos canais de participação política nas nações modernas*. O descontentamento de determinados grupos com o poder absoluto exercido pelos monarcas, que na verdade não estavam submetidos a nenhum tipo de controle público pelos cidadãos, foi o principal responsável pelo surgimento das primeiras Assembléias. Entretanto, mesmo com o advento do sufrágio universal, a composição dos Parlamentos não conseguiu ser suficientemente representativa da pluralidade cada vez maior das sociedades. Mesmo nos dias atuais não é fácil encontrar quem sustente que o sufrágio universal dê conta satisfatoriamente bem de uma participação política efetiva, abrangente e portanto, substantivamente cidadã. Como já mencionamos, Hegel via na dificuldade de uma inserção equânime dos indivíduos nos assuntos públicos, própria da representação eletiva e por partidos políticos, uma maneira de reforçar seu isolamento na vida política dos Estados; desse modo, a sub-representação de certos grupos da sociedade civil certamente implicaria a super-representação de outros, o que traria uma conseqüência de duas faces: o fortalecimento do caráter privatista, individualista e atomista da sociedade civil, e o enfraquecimento da esfera público-política, que se distanciaria da real configuração das sociedades industriais.

---

<sup>412</sup> FD § 302, caput.

Em resumo, Hegel argutamente percebeu que tão importante quanto assegurar o exercício não autoritário ou despótico do poder do Estado é integrar a massa de indivíduos dispersos e atomizados na esfera pública, não enquanto tais, que desse modo se constituem apenas como “multidão ou bando”, mas como membros organizados da sociedade civil, igualmente organizada em seus estamentos, corporações e associações. A participação efetiva e sobretudo *orgânica* dos cidadãos nos assuntos do Estado, de tal modo que não haja entre as esferas pública e privada alienação nem estranhamento, é assegurada, portanto, somente pela representação de tipo estamental, que possibilitam a inserção plural e abrangente dos indivíduos, ao mesmo tempo em que mitigam o individualismo destrutivo da sociedade civil-burguesa.

*“De algum tempo para cá {o Estado} sempre se organizou a partir de cima, e o esforço principal tem sido esse modo de organizar; no entanto, o que está embaixo, a grande massa do todo é facilmente deixada num estado mais ou menos inorgânico; e é todavia da maior importância que ela se torne orgânica, pois só assim ela é potência, é poder autorizado, em caso contrário ela é somente um bando, uma multidão de átomos dispersos. O poder legítimo só existe num estado de relações orgânicas entre as diferentes esferas.”*<sup>413</sup>

A corporação constitui, então, o elo ético necessário que, para além da vida privada dos cidadãos, que em nenhum momento é sacrificada, lhe confere também um alcance universal, como membro que efetivamente participa e atua no Estado. Assim, o pertencimento a uma corporação ou estamento qualquer aproxima os indivíduos do Estado e aqueles deste, que do contrário surgiria para eles como dimensão distante, talvez mesmo inacessível:

*“Nos nossos Estados modernos os cidadãos tem somente uma participação restrita nas tarefas universais do Estado; é necessário, contudo, garantir ao homem ético, afora o seu fim privado, uma atividade universal. Este universal que o Estado moderno nem sempre lhe põe ao alcance, ele o encontra na corporação”*<sup>414</sup>.

---

<sup>413</sup> FD § 290, adendo. Sobre este ponto, Pinkard afirma que “ser um membro de um estamento é uma condição para evitar o tipo de alienação que do contrário se seguiria de uma sociedade composta simplesmente de indivíduos atomizados”. *Hegel's phenomenology: the sociality of reason*, p. 315.

<sup>414</sup> FD § 255, adendo.

As corporações e estamentos são, portanto, não apenas a maneira inescapável pela qual os indivíduos se encontram reunidos e organizados no interior da sociedade civil – e pela qual o próprio dinamismo dela é articulado - mas também aquela unicamente pela qual eles adentram na esfera pública do Estado, adquirindo, assim, significação política:

*“Na medida em que estes {os deputados} ão delegados pela sociedade civil-burguesa, é de se supor imediatamente que esta delega como aquilo que ela é, - por conseguinte, não enquanto dissolvida atomisticamente nos singulares e enquanto se reunindo somente por um instante sem duração ulterior, para um ato singular e temporário, mas enquanto articulada nas suas associações cooperativas, comunas e corporações já previamente constituídas, que dessa maneira adquirem uma conexão política”<sup>415</sup>.*

Os estamentos e corporações surgem, então, como “o ponto da conexão essencial entre o que constitui a esfera da particularidade na sociedade civil e o que é necessário no corpo político”<sup>416</sup>, ou seja, como o elemento que medeia e integra, de modo imamente e permanente, os interesses e fins privados e o fim público e universal do Estado; como consequência desta sua natureza mediadora, os estamentos e corporações estabelecem uma relação verdadeiramente orgânica entre o particular e o universal da vontade, ou entre o querer privado e o público, de tal modo que a oposição entre sociedade civil e Estado - tão afamada no debate político contemporâneo, mas que Hegel entende ser tão-somente aparente pode não apenas ser institucionalmente superada, mas superada segundo a maneira real pela qual os indivíduos se organizam coletivamente, segundo sua função econômica ou posição social. A representação singularizada por intermédio dos partidos políticos, por sua vez, é revestida de um caráter inexoravelmente arbitrário e contingente, já que ela se baseia na participação política dos indivíduos enquanto tais, individualmente, o que contraria a organização destes mesmos indivíduos e de seus interesses segundo as diferenças sociais efetivamente existentes. Logo, a proposta moderna de participação nas questões públicas por intermédio da representação de tipo atomística, ao invés de integrar

---

<sup>415</sup> FD § 308, caput.

<sup>416</sup> FD § 201, adendo.

harmonicamente a sociedade civil em suas diferentes formas de organização e o Estado, termina não só por reiterar sua oposição<sup>417</sup>, mas, muito mais grave, submete o Estado ao voluntarismo e às contingências da vontade arbitrária dos indivíduos, o que significa ignorar sua essência universal e substancial:

*“A representação que dissolve de novo numa multidão de indivíduos as comunidades já existentes nesses círculos {profissionais}, lá onde elas entram na esfera política, isto é, onde se inserem no ponto de vista da suprema universalidade concreta, mantém precisamente por essa dissolução, separadas uma da outra a vida civil-burguesa e a vida política e coloca esta última no ar, já que a sua base seria somente a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião, por conseguinte, o acidental, e não um fundamento em si e por si sólido e legitimado”*.<sup>418</sup>

Da compreensão de que este vínculo que as corporações e estamentos promovem entre a sociedade e o Estado resulta em uma relação orgânica entre ambos, Hegel postula, de maneira inédita e extremamente corajosa, a dispensabilidade das eleições, o que pode soar surpreendente para muitos, já que elas são tidas em nossos tempos como a viga mestra do que modernamente se designa por democracia, a tal ponto de não mais se dissociar, no pensamento político contemporâneo, democracia da representação pela via eletiva. Todavia, a supressão das eleições diretas faz todo sentido quando o que se quer combater é a representação individualizada, que progressivamente vai ganhando terreno na História moderna pelos meios eleitorais:

*“Enquanto essa deputação emana, segundo a natureza da sociedade civil-burguesa, das suas diversas corporações (§ 308) e o modo simples dessa proveniência não é perturbado por abstrações e pelas representações atomísticas, ela satisfaz esse ponto de vista, e eleger é então ou algo de todo supérfluo, ou reduz-se a um jogo frívolo da opinião e do arbítrio”*.<sup>419</sup>

---

<sup>417</sup> Veja MÜLLER, Marcos: “Por isso, (...) para Hegel, a representação política no sentido liberal não faz senão ratificar e consolidar a separação da sociedade e do Estado e a da vida ética moderna em vida social e vida política”. in: “A gênese conceitual do Estado ético”, *op. cit.*, p. 28.

<sup>418</sup> FD § 303, anotação. O termo entre chaves foi inserido por mim.

<sup>419</sup> FD § 311, caput.

As eleições são uma prática desnecessária, quando não prejudicial para a vida política dos Estados, porque a representação pela via da participação individual e direta dificulta a construção de uma integração imanente e verdadeiramente racional entre os diferentes interesses particulares e o querer universal do Estado. Nestas circunstâncias, o indivíduo não passa de um elemento isolado e dissolvido na multidão, compondo com os demais não mais do que uma aglomeração amorfa de interesses e necessidades dispersos e difusos, e que, por esta razão, não obrigatoriamente têm suas demandas atendidas e devidamente representadas pelo Poder Legislativo. Já a representação estamental independe do arbítrio individual, e parece ser menos suscetível à possibilidade da manipulação por parte de grupos, líderes ou partidos que ao longo de toda a História exerceram poderosa influência sobre as massas. Como todas as áreas da vida social e da atividade econômica existentes na sociedade civil-burguesa devem estar representadas no Parlamento, obviamente por indivíduos que sejam membros das associações comunitárias, comunas e corporações que agregam estas mesmas atividades, Hegel revela-se um pensador muito mais democrático do que boa parte dos próprios autores da representação política que surgem a partir do século XVIII, como, por exemplo, Burke, na Inglaterra, os Federalistas, nos Estados Unidos e Benjamin Constant, suíço ligado ao pensamento anglo-saxão. A representação estamental revela-se, portanto, mais democrática do que a escolha individual de representantes pelo voto majoritário porque assegura que as diferentes atividades produtivas e segmentos sociais se façam diretamente presentes nos Parlamntos.

*“É manifesto o interesse em que entre os deputados se encontrem, para cada grande ramo particular da sociedade, p.ex., para o comércio, para as fábricas, etc., indivíduos que conheçam a fundo esse ramo e que pertençam a ele; - na representação [que o entendimento tem da eleição como] de um eleger indeterminado, avulso, essa circunstância importante está somente entregue ao acaso. Cada um desses ramos tem, porém, perante os outros, o mesmo direito de ser representado. Se os deputados devem ser considerados como representantes, isso tem um sentido organicamente racional somente quando não o sejam como representantes de singulares, de uma multidão, mas representantes de uma das esferas essenciais da sociedade, representantes dos grandes interesses desta. O representar, por conseguinte, não tem também mais a significação de que um esteja no lugar do outro, mas, antes, de que o próprio interesse*

*esteja efetivamente presente no seu representante, assim como o representante esteja aí [presente] em prol de seu próprio elemento objetivo”<sup>420</sup>.*

A representação estamental tem mais uma importante característica, que constitui mesmo uma vantagem nas não raras circunstâncias em que reinam o profundo desinteresse e apatia dos cidadãos em participar daquilo que, ao final, lhes diz respeito e que é o próprio fim de sua vida privada, a saber, os assuntos públicos. Na representação estamental, os indivíduos participam da esfera política de maneira atávica, já que são os seus próprios interesses enquanto membros das diferentes corporações e estamentos que, sem exceção, se fazem presentes no poder legislativo. A participação dos indivíduos sob a representação estamental é, portanto, muito mais efetiva, e sua amplitude, muito maior do que na chamada democracia representativa, na qual os partidos políticos são majoritariamente capturados por interesses e grupos oligárquicos. A passagem a seguir antecipa um problema praticamente incontornável no atual sistema legislativo, e que constitui o cerne de toda representação calcada no sufrágio direto. Ela nos serve, pois, de alerta na medida em que não poderia ser mais pertinente para a discussão política de nossos dias:

*“A propósito da eleição pelos muitos [enquanto] singulares pode ser ainda assinalado que, nos grandes Estados em particular, necessariamente intervém a indiferença em face do dar o seu voto, enquanto ele, na multidão, tem uma influência insignificante e os que têm direito a voto, por mais elevada que a autorização desse direito se lhes apresente e apregoe, precisamente não comparecem à votação; - de sorte que de uma tal instituição resulta antes o contrário da sua destinação, e a eleição cai sob o poder de poucos, de um partido, por conseguinte, do interesse particular, acidental, que exatamente deveria ser neutralizado”<sup>421</sup>.*

Por fim, se de um lado a representação tem, em sua gênese, a finalidade de evitar a extrema concentração de poder nas mãos do soberano, retirando, da esfera executiva, senão o monopólio, ao menos a excessiva centralização na condução dos assuntos do

---

<sup>420</sup> FD § 311, anotação. Os termos entre colchetes foram inseridos pelo tradutor.

<sup>421</sup> FD § 311, anotação. O termo entre colchetes foi inserido pelo tradutor.

Estado<sup>422</sup>, em Hegel ela adquire uma significação bem mais abrangente e mesmo democrática, porque a preocupação em inserir os indivíduos comuns nos assuntos públicos e na vida política dos Estados - obviamente sob formas organizadas, segundo seu pertencimento econômico e social - revela a compreensão hegeliana da representação menos como limitação de poder, e muito mais como ampliação e efetivação deste mesmo poder, exercido por todos os cidadãos enquanto membros organizados da sociedade civil. Com efeito, a representação de tipo estamental adequa-se muito mais ao Estado concebido como liberdade objetiva e universalmente realizada do que a representação eletiva, pela simples razão de que, na primeira, não é necessariamente o número de representantes que aumenta, mas, indubitavelmente, aumenta a qualidade da representação, tornando-a muito menos concentrada e mais plural<sup>423</sup>, haja vista que mais e diferentes grupos econômicos e sociais conseguem se fazer presentes e atuantes nas decisões público-políticas.

Desse modo, é por intermédio da integração pela via estamental que a sociedade civil, que de início aparecia como uma esfera inteiramente despolitizada, autônoma e subsistente por si, adentra na esfera pública do Estado, que se revela como aquilo pela qual ela se emancipa e subsiste; melhor dizendo, é pela mediação das corporações e estamentos que os indivíduos privados, em grande parte produto das relações econômicas existentes na sociedade civil, forjam sua identidade, conquistam seu valor-próprio, isto é, sua honra<sup>424</sup> e, por fim, adquirem uma dimensão política. Em suma, é pela representação estamental que “o momento subjetivo da liberdade universal, o discernimento próprio e a vontade própria da esfera (...) {da} sociedade civil-burguesa vêm à existência em relação ao Estado”<sup>425</sup>; assim, “o que constitui a significação dos

---

<sup>422</sup> Esta, na verdade, é a justificativa liberal para a introdução do dispositivo da representação. Para os pensadores que professavam uma representação de tipo democrático, esta era tida menos como limitação e restrição do poder do monarca, e mais como ampliação do poder dos demais grupos - diríamos hoje classes - que compunham a sociedade, sobretudo a nascente burguesia. Nesse sentido, a representação democrática funcionava como instrumento de ampliação da participação das camadas antes excluídas das decisões do Estado, muito embora ela não tivesse, em sua gênese, a intenção de ser plenamente inclusiva.

<sup>423</sup> “Parece um expediente baixo, quando não uma inconsistência monstruosa permitir que apenas uns poucos tomem parte destas decisões {políticas}, já que cada um deseja que sua vontade deva ter sua participação na determinação daquilo que será lei para ele”. (HEGEL, G.W.F. *Philosophy of History*, p. 448). O termo entre colchetes foi inserido por mim.

<sup>424</sup> Veja FD § 253, caput.

<sup>425</sup> FD § 301, anotação. Sobre este ponto, Marcos Müller observa que “Hegel pretende restituir à sociedade civil-burguesa uma dimensão intrinsecamente política mediante a representação estamental e as demais formas de organização corporativa da sociedade, que readquiriria, na sua própria organização estamental e corporativa prévia, um significado político”. “A gênese conceitual do Estado ético”, *op. cit.*, p. 28.

estamentos é que, através deles, o Estado entra na consciência subjetiva do povo, e que este começa a participar daquele”<sup>426</sup>.

---

<sup>426</sup> FD § 301, adendo.



*II. O Estado como efetivação da liberdade no mundo objetivo ou:  
a Filosofia da História como alternativa ao Contratualismo.*

A compreensão do Estado moderno como totalidade ética e substancial, resultante do processo de autodeterminação da vontade ou, o que é o mesmo, do espírito objetivo com vistas à realização efetiva ou objetivação plena da liberdade enquanto seu conteúdo, substância e fim constitui a alternativa de Hegel à fundamentação do ordenamento político como algo exterior aos indivíduos, resultante de um acordo entre particulares e cuja finalidade seria, sobretudo, a de regular os seus interesses conflitantes. Esta posição, vigorosamente combatida por Hegel, assumiu diferentes formulações ao longo de um período de quase dois séculos - que vai desde meados do séc. XVII, com Hobbes e Pufendorf, até Fichte, seu último expoente moderno, no final do séc. XVIII - e foi tratada sob a designação genérica de contratualismo ou teorias do contrato social. A atualidade e pertinência de Hegel no que se refere à sua teoria do Estado prova-se indiscutível justamente na medida em que ela serve de contraponto às teorias de matriz liberal que, inspiradas nos primeiros teóricos do direito natural, ainda hoje servem como paradigma para o pensamento político.

Hegel estava ciente de que a fundamentação do Estado moderno a partir de uma compreensão muito mais profunda e radical da liberdade - porquanto a entende não como limitação recíproca, tão cara ao pensamento liberal, mas como universalidade e objetividade - não se sustentaria a partir do artifício metodológico do contrato; nesse sentido, sua refutação lógica e conceitual teria uma repercussão igualmente prática ou empírica, o que terminaria por, necessariamente, expor a inverossimilhança do projeto contratualista, e no limite, sua inadequação para toda discussão ulterior acerca do Estado. Como alternativa à hipotética condição pré-política e a-histórica dos indivíduos, Hegel propõe um resgate da História, mas não, como veremos a seguir, como mero relato ou somatório dos fatos que se sucedem no tempo, mas como uma *filosofia*, que compreende e engloba aquilo que Hegel entende ser a manifestação do espírito - e de sua racionalidade e liberdade - no tempo. A compreensão especulativa da história universal encerra, portanto, sua filosofia política ou do espírito objetivo, na medida em que acolhe e interpreta as condições concretas em que surgiram os Estados, ao mesmo tempo em que reconhece, nestas mesmas condições empírico-objetivas, o movimento

teleológico do espírito no sentido de realizar efetivamente sua liberdade, o que somente ocorre no Estado moderno e enquanto Estado moderno.

### *i) Filosofia da História e espírito do mundo*

Assim como ocorre com as demais partes constitutivas do sistema enciclopédico de Hegel, também a História integra o domínio do espírito – mais precisamente, o do espírito objetivo. Vimos anteriormente que o espírito tem a liberdade por sua essência; no entanto, ele apenas se torna efetivamente livre quando ele põe sua liberdade para si, a um só tempo como seu objeto e fim. Isso significa, primeiramente, que a liberdade não está dada na exterioridade, tampouco é algo que se encontra pronto e acabado, como uma propriedade, qualidade ou atributo. Em segundo lugar, e como corolário do que foi dito acima, a liberdade apenas alcança sua efetividade plena quando ela se dá uma *realidade* conforme a interioridade de seu conceito, o que equivale a dizer que o espírito torna-se livre unicamente à medida que ele se produz e se realiza enquanto tal<sup>427</sup>; nesse sentido, a existência objetiva de sua liberdade é decorrência necessária de sua natureza *viva e ativa*, melhor dizendo, autônoma<sup>428</sup>. Mas a atividade do espírito com vistas à realização objetiva de sua liberdade não está dissociada do conhecimento que ele progressivamente vai adquirindo de si mesmo, de sua própria interioridade, conceito ou substância. Na verdade, o agir do espírito confunde-se com o seu saber de si, de tal forma que ele, à medida que põe sua liberdade como seu próprio objeto e fim, do mesmo modo ganha em autoconsciência, o que significa que ele se sabe como cada vez mais livre. O processo inverso é igualmente verdadeiro, pois ao conhecer a si mesmo segundo a sua essência, o espírito objetivo – que, porque se quer livre, ou seja, porque quer realizar efetivamente a sua própria essência, enquanto seu fim último, é inquieto, – age, fazendo daquilo que ele sabe de si uma *realidade concreta*.<sup>429</sup>

Eis, portanto, o lugar sistemático da História no pensamento de Hegel: ela não é senão a apresentação do curso da evolução do espírito<sup>430</sup>, ou, o que é o mesmo, a exposição do processo dialético-especulativo através do qual a liberdade se realiza

---

<sup>427</sup> Veja HEGEL, G.W.F., *La raison dans l'histoire*, pp. 76 e 96. (doravante citada apenas pelas iniciais RH, seguidas da página)

<sup>428</sup> Veja RH, pp. 74 e 86.

<sup>429</sup> Veja RH, pp. 76 e 97.

<sup>430</sup> Veja RH, pp. 70 e 83.

efetivamente – mas isso não do ponto de vista lógico-conceitual, e sim na perspectiva do *tempo*. Assim, por um lado, a progressão necessária do espírito e, por conseguinte, de sua liberdade enquanto sua substância<sup>431</sup> constituem o *telos* mesmo de toda História – haja vista que, como parte integrante do todo espiritual, a História tem inequivocamente o espírito por sua substância<sup>432</sup> -; por outro, não é senão através e ao longo da História universal que o espírito exterioriza sua liberdade, e a manifestação no *tempo* de todas as determinações ou momentos desta mesma liberdade nada mais é do que a sua própria realização objetiva. É, pois, na História universal e como História universal que o espírito, ao objetivar sua liberdade na dimensão temporal, ou seja, empírica, ganha autoconsciência, se conhecendo e se reconhecendo como a liberdade que *é um mundo*. Ou ainda, dito de outro modo, não há História sem a consciência do espírito de sua própria liberdade, isto é, a tomada de consciência de sua liberdade pelo espírito é o início da História: “a realidade inorgânica do espírito – o estado em que está inconsciente da liberdade (...) – é um estado de torpor que se pode julgar selvagem ou não selvagem (...): na realidade, não é sequer objeto de História”.<sup>433</sup>

Utilizando uma metáfora cara a Hegel, a História universal seria como que um palco ou teatro<sup>434</sup>, no qual o espírito empreende o processo de objetivação de sua liberdade, ou seja, no qual ele se apresenta progressivamente a si mesmo em seu esforço de dar à sua liberdade, enquanto seu conceito, a sua realidade mais concreta, mais plenamente realizada. Mas a História se mostra igualmente como “um tribunal”<sup>435</sup> (*ein Gericht*), no qual o espírito se apresenta sob a forma ou a figura de um mundo, cujos momentos ou instâncias constitutivas são os próprios povos históricos. O resultado desse movimento autônomo do espírito com vistas à realização efetiva de sua liberdade constitui, a bem dizer, a radicalização mesma do idealismo, no sentido de que o espírito, na sua forma objetiva ou como vontade, não apenas se sabe como livre, mas ele se faz livre na exterioridade, ao *produzir um mundo* que será, ao final, adequado e correspondente ao seu próprio conceito. O mundo, portanto, é a expressão objetiva, temporal e empírica da liberdade do espírito, e a História universal, o *locus* no interior do sistema hegeliano no qual este movimento ocorre e pode ser compreendido. É na História e como História que o espírito apresenta e desenvolve a si mesmo, ao objetivar

---

<sup>431</sup> Veja RH, pp. 75 e 85

<sup>432</sup> Veja RH, p. 70.

<sup>433</sup> RH, p. 191.

<sup>434</sup> Veja, por exemplo, RH, p. 74.

<sup>435</sup> FD § 341.

o seu próprio conteúdo, conceito e substância, ou seja, ao realizar a sua liberdade como um mundo.

Vê-se, então, que o que Hegel entende por mundo não é nem o âmbito restrito da natureza nem uma concepção idealizada de sociedade humana, tal qual ela supostamente devesse ser. Bem ao contrário, o mundo, compreendido especulativamente, integra todas as diferentes formas concretas que o próprio espírito se dá no tempo, e que são formas da consciência que ele tem de sua liberdade. Dito de outro modo, cada uma das formas históricas em particular que o espírito se dá corresponde a um estágio determinado de sua liberdade, do qual ele é perfeitamente autoconsciente<sup>436</sup>, e são chamadas por Hegel de *Volkgeister*, os espíritos dos povos. É, pois, por intermédio e em cada um dos *Volkgeister* que a liberdade se realiza na História, já que cada um destes povos é um momento obrigatório e específico do desenvolvimento da liberdade do espírito. Não se trata, portanto, de mais de um espírito, mas manifestações particulares e finitas de uma única totalidade, ou ainda, de diferentes expressões ou formas do espírito em um determinado estágio do desenvolvimento de sua liberdade e da consciência que ele tem desse mesmo estágio.

Retomando a divisão silogística do espírito, estas formas históricas são, a bem dizer, seus momentos particulares constitutivos, e não é senão por meio destes estágios ou etapas que o espírito objetivo se torna uma universalidade concreta, efetivamente realizada. Ora, como o espírito se manifesta na História como um povo<sup>437</sup>, o espírito de um povo nada mais é, então, do que “o espírito universal em uma figura particular”<sup>438</sup>. Melhor dizendo, cada um dos *Volkgeister* são as existências temporais e finitas<sup>439</sup> - quer dizer, ideais, porquanto limitadas, porém necessárias - do espírito objetivo ou da vontade, e como este mesmo espírito objetivo ou vontade se sabe e se faz livre também na perspectiva do tempo, isto é, também na forma de um povo histórico, os diversos *Volkgeister* são os diferentes estágios da consciência que o espírito tem de sua própria liberdade. A este respeito, Hegel afirma:

---

<sup>436</sup> Lembremo-nos que o espírito, ao mesmo tempo em que se faz livre, conhece-se como tal, tomando consciência de que sua liberdade é o seu conceito, fim e substância.

<sup>437</sup> Veja RH, p. 80.

<sup>438</sup> RH, p. 82.

<sup>439</sup> Veja RH, p. 82.

*“esse movimento {de autodeterminação ou autodesenvolvimento do espírito na História} é a via da libertação da substância espiritual, o ato pelo qual o fim último absoluto do mundo nele se cumpre, [pelo qual] espírito que primeiro só é essente em si, se eleva à consciência e à consciência de si, e assim à revelação e à efetividade de sua essência essente em si e para si, e se torna para si mesmo, o espírito exteriormente universal, o espírito do mundo. Enquanto esse desenvolvimento é no tempo e no ser-aí, e por isso, enquanto História, seus momentos e graus singulares são os espíritos dos povos; cada um, como espírito singular e natural em uma determinidade qualitativa, é determinado para ocupar somente um grau, e para só cumprir uma tarefa do ato total”*<sup>440</sup>.

A compreensão filosófica da História implica, portanto, reconhecer nos povos a teleologia do espírito – a realização universal da liberdade como e no Estado substancial - já que a História não se reduz a um mero “acréscimo quantitativo”<sup>441</sup> de fatos no tempo. Muito ao contrário, a progressão dos povos no tempo obedece a etapas necessárias do desenvolvimento e da exteriorização da liberdade do espírito, de tal modo que certos povos históricos encarnam os diferentes estágios da liberdade que o espírito mesmo é, e que ele deve forçosamente realizar *no mundo e como mundo*. Desse modo, “há entre o espírito e os povos históricos uma conexão necessária que nada mais expressa do que a natureza mesma do espírito”<sup>442</sup>, a saber, a sua liberdade. Hegel identifica, pois, nos espíritos particulares dos povos o resultado da atividade do espírito de se fazer e de se conhecer como livre. Nesse sentido, assim como no estágio inicial do desenvolvimento lógico-conceitual do espírito objetivo ou da vontade a liberdade ainda não estava de todo realizada, mas reduzia-se a uma manifestação ainda formal e abstrata de seu próprio conceito, do mesmo modo os primeiros povos históricos não chegaram a produzir uma religião, costumes, ou Estados que estivessem em conformidade com a efetividade mesma da liberdade do espírito. A necessária sucessão destes povos expõe, então, o movimento autônomo do espírito no sentido do cumprimento da teleologia que orienta o seu próprio desenvolvimento, o que quer dizer que cada povo histórico em

---

<sup>440</sup> ECF § 549, caput. Os vocábulos entre chaves foram inseridos por mim e os entre colchetes, pelo tradutor.

<sup>441</sup> RH, p. 96.

<sup>442</sup> RH, p. 97.

particular é um momento necessário de uma mesma totalidade espiritual<sup>443</sup>, que se quer efetivamente livre *no mundo e no tempo*.

Ora, se a liberdade é o fim último do espírito e se ela requer, para além de uma realização meramente lógica e conceitual, uma realização também histórica<sup>444</sup>, ou ainda, uma realização “na forma do acontecer”<sup>445</sup> (*in Form des Geschehens*), será, portanto, na perspectiva do desenvolvimento progressivo da liberdade que cada povo histórico será analisado por Hegel<sup>446</sup>. Melhor dizendo, a cada povo em particular “é confiada a execução desse princípio {da liberdade} no curso do desenvolvimento da autoconsciência do espírito do mundo”<sup>447</sup>, execução esta que ocorre sempre progressivamente. Assim, os povos orientais não sabiam que o espírito, ou melhor, que a vontade é *em si mesma* livre<sup>448</sup>, porquanto a eles ainda faltava o momento em que a vontade reflete sobre si, dando a si mesma uma existência particular. Dito de outro modo, os orientais não conheceram a liberdade subjetiva, que neles ainda “está imersa na sua essência e permanece desprovida para si de legitimidade”. A principal conseqüência de a liberdade não ter alcançado nenhum grau de determinação nestes povos é a inexistência de divisões ou separações entre esferas que a própria liberdade se dá em graus mais avançados de seu desenvolvimento. Com isso, há uma indistinção absoluta entre o natural, o divino e o político, de tal modo que religião, costumes e governo permanecem unidos em uma só totalidade<sup>449</sup>. A compreensão especulativa da

---

<sup>443</sup> Veja RH, pp. 97 e 98.

<sup>444</sup> Veja RH, p. 98 e ECF § 549, anotação.

<sup>445</sup> FD § 346.

<sup>446</sup> O estudo mais detido destes povos foge ao propósito de nosso texto. Menciono aqui apenas que são quatro os povos, mundos ou impérios em que Hegel identifica a manifestação da liberdade do espírito. Surpreendentemente, a escolha não de três, mas de quatro povos históricos que encarnam este desenvolvimento do espírito foge à divisão triádica ou silogística pela qual a progressão do espírito passa em todas as suas outras formas ou instâncias. Diferentemente do que ocorre, por exemplo, com a autodeterminação da vontade na perspectiva lógico-conceitual – na qual a liberdade exterioriza-se como direito privado (o direito abstrato), moralidade e eticidade – ou ainda, com o desenvolvimento pleno da própria eticidade – que se dá na síntese dialético-especulativa da família burguesa, da sociedade de livre mercado e do Estado ético – o silogismo dá lugar a quatro momentos históricos, encarnados nos Impérios oriental, grego, romano e germânico. Vale ressaltar também que a ordem cronológica de surgimento destes povos obedece a uma ordem ontológica crescente, no sentido de que os primeiros povos a aparecerem são exatamente aqueles em que a liberdade está mais distante de sua universalização. Já o último povo, a saber, as nações germânicas, são as únicas nas quais a liberdade chegou à sua completa objetivação.

<sup>447</sup> FD § 347, caput. Os termos entre chaves foram inseridos por mim.

<sup>448</sup> Veja RH, p. 83.

<sup>449</sup> Hegel atesta que, no Império Oriental, parte-se “do todo natural patriarcal, na qual o governo do mundo é teocracia, o dominador também, sumo sacerdote ou Deus, a constituição do Estado e a legislação simultaneamente religião, assim como os mandamentos, ou antes, os usos religiosos e morais, são igualmente leis do Estado e do direito”. (FD § 355, caput).

História nos mostra que, por um lado, este “momento da espiritualidade natural”<sup>450</sup> é a primeira forma que o Estado possui – este momento “constitui na história de cada Estado o ponto de partida absoluto”<sup>451</sup>. Por outro lado, esta forma inicial do Estado não é senão a sua própria negação, já que nele a liberdade não alcançou nenhum grau de diferenciação<sup>452</sup>. Como o Estado é “a realização efetiva da liberdade”<sup>453</sup>, é uma exigência da razão que o mundo oriental seja suspenso por um Estado mais livre. A razão nos mostra que o Império oriental está fadado ao desaparecimento, pois se prova incapaz de levar a termo a objetivação da liberdade enquanto fim último e absoluto do mundo; neste sentido, “o Estado oriental somente é vivo no seu movimento”<sup>454</sup> de transposição ou passagem ao momento histórico seguinte.

Se na forma dos Estados orientais o espírito não tinha sequer a mínima autoconsciência de sua liberdade, ao menos “gregos e romanos sabiam que *alguns* homens eram livres, mas não o homem enquanto tal”<sup>455</sup>. Entretanto, a forma que a liberdade assume é bem diferente nestes dois povos. No Império grego, ou na Grécia pré-helênica, o espírito já possui algum grau de consciência de sua liberdade, que se realiza como a bela e harmoniosa totalidade ético-política. Porém, como já vimos, o princípio que orientava a inserção dos indivíduos nesta totalidade não era o de sua livre particularidade, e neste sentido, o que a civilização grega nos oferece é uma unidade substancial, mas ainda indiferenciada entre universal e particular. A decadência do Império grego e a ascensão do Império romano têm início justamente quando “desponta para si o princípio da individualidade pessoal”<sup>456</sup>. A supremacia do arbítrio individual, resultante da desintegração e do dilaceramento daquela totalidade ética “num círculo de espíritos dos povos particulares”<sup>457</sup>, talvez se revele ainda mais perversa que o Estado que lhe precedera. Com efeito, a emergência desta particularidade não se confunde com a verdadeira emancipação do indivíduo, e isto por duas razões: em primeiro lugar, porque a maior parte do Império romano era formada por escravos, e em segundo lugar, porque esta mesma particularidade se coloca “em oposição infinita em face da

---

<sup>450</sup> FD § 355, anotação.

<sup>451</sup> FD § 355, anotação.

<sup>452</sup> Assim como na dimensão lógico-conceitual, também na História os momentos menos desenvolvidos da liberdade são “somente o negativo do seu próprio princípio” (FD § 347, anotação). Daí a necessidade da passagem da própria liberdade a um estágio que lhe seja superior, o que, do ponto de vista da História, se dá com a emergência ou ascensão de um “outro povo” (*ibidem*).

<sup>453</sup> FD §§ 260, adendo e 258, adendo. Sobre este ponto, veja o capítulo 3 deste texto.

<sup>454</sup> FD § 355, caput.

<sup>455</sup> RH, p. 83.

<sup>456</sup> FD § 356.

<sup>457</sup> FD § 356.

objetividade”<sup>458</sup>. A vida ética soçobra na medida em que, de um lado, havia “uma aristocracia contrária ao princípio da livre personalidade em forma democrática”<sup>459</sup>, de outro lado, escravos e indivíduos, dispersos e dissolvidos, formando não um povo verdadeiramente, mas uma plebe entregue ao arbítrio de uns poucos.<sup>460</sup> Deve-se, pois, à ausência de integração entre o extremo da particularidade e a universalidade em uma unidade ético-substancial a impossibilidade de este povo ser o mais elevado estágio do movimento de autodeterminação da liberdade.

É precisamente uma parte da civilização européia moderna, designada por Hegel como “nações germânicas”<sup>461</sup>, aquela que se torna capaz de “chegar à consciência de que o homem enquanto homem é livre, que a liberdade constitui a sua natureza própria”<sup>462</sup>. Ora, como o fazer-se livre do espírito é o mesmo que ser consciente de sua liberdade, é nos povos germânicos que a autodeterminação da vontade - enquanto a face objetiva do espírito - atinge o seu mais elevado estágio. Esta consciência plena de que a liberdade é a essência e o conceito da Humanidade decorre, como veremos adiante, da reconciliação que o espírito opera em seu interior, na qual a subjetividade que nasce com o Cristianismo<sup>463</sup> retorna à substancialidade ética. A ausência de diferenciação ou a oposição absoluta entre universal e singular, ou entre subjetivo e objetivo são finalmente suspensas (*aufgehoben*) em favor da integração e da reconciliação especulativa entre eles. Nos povos germânicos, e mais exatamente nos tempos

---

<sup>458</sup> FD § 353.

<sup>459</sup> FD § 357.

<sup>460</sup> Veja FD § 357.

<sup>461</sup> RH, pp. 83 e 84 e FD § 358. Na *Filosofia da História*, Hegel esclarece que mundo germânico é composto pelas nações protestantes da Europa ocidental, a saber: a própria Alemanha, os países da Escandinávia, além da Inglaterra e da Holanda. Já Itália, França, Portugal e Espanha, que compõem as nações românicas, têm ainda a religião católica como empecilho para o seu pleno desenvolvimento, já que nelas as normas religiosas vão de encontro às leis objetivas e seculares do Estado. (Veja pp. 349 e 453): “na Igreja Protestante, ocorreu a reconciliação da religião com o direito legal. No mundo protestante, não há nada de sagrado nem nenhuma consciência religiosa em uma condição de separação ou talvez mesmo de hostilidade com o direito secular” (*idem*, p. 456). Hegel acredita que a “escravidão religiosa” foi a responsável por manter estes povos, exceto a França, na “servidão política”, mesmo após a Revolução Francesa, que Hegel defende ser o evento que emancipou definitivamente o homem. (*idem*, p. 453). Hegel acrescenta ainda que “é um princípio falso o de que os grilhões que prendem o direito e a liberdade podem ser rompidos sem a emancipação da consciência – de que pode haver uma Revolução sem uma Reforma” (*ibidem*).

<sup>462</sup> RH, pp. 83 e 84.

<sup>463</sup> “Somente o Cristianismo trouxe à consciência que o homem enquanto homem é livre, que todos devem ser livres e que a liberdade é a natureza mais própria do homem” (RITTER, Joachim. *Hegel et la Révolution Française*, p. 28), Veja também TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 395.



modernos, o espírito por fim se sabe objetivamente livre<sup>464</sup>, ou o que é o mesmo, a liberdade do espírito seu deu uma realidade concretamente universal.

É, portanto, a partir de uma teleologia da liberdade que se manifesta como História universal que a ascensão e o declínio de cada povo histórico devem ser compreendidos. Melhor dizendo, Hegel se interessa menos pelas razões factuais pelas quais um determinado povo existiu ou deixou de existir no tempo cronológico, e mais pelo reconhecimento, nestes mesmos povos, da “marcha geral do espírito no mundo”<sup>465</sup>, para o qual aqueles são etapas constitutivas necessárias ou “instrumentos inconscientes e membros dessa tarefa interna na qual essas figuras perecem, na qual, porém, o espírito em si e para si prepara e elabora para si a passagem para o seu próximo estágio superior”<sup>466</sup>, estágio este em que ele se apresenta sob “uma nova forma da racionalidade”<sup>467</sup>. Isso quer dizer que, embora os povos históricos e seus Estados pereçam, de modo algum isso compromete a realização efetiva do espírito. Muito ao contrário, a transição entre estes povos é absolutamente necessária, pois não é senão ao final da progressão deles que o espírito é capaz de tornar-se plenamente livre e autoconsciente de que o mundo que ele produziu é a realização universal de sua própria liberdade, em cada um de seus diferentes estágios de desenvolvimento<sup>468</sup>.

Cada espírito do povo em particular ou mundo que o espírito mesmo produz apresenta diferentes aspectos ou configurações<sup>469</sup> que se articulam internamente - por vezes mais, por vezes menos harmonicamente - constituindo o conjunto das características resultantes da exteriorização progressiva da liberdade do espírito. Trata-se, aqui, da religião, das artes e da ciência de cada povo, de sua *Bildung* e de seus costumes, bem como de sua moral, de sua eticidade e de seus Estados, organizados nas

---

<sup>464</sup> É interessante notar o emprego do verbo *saber* por Hegel: cada povo histórico constitui não apenas uma determinada etapa que a liberdade se dá no mundo e como mundo, mas eles são também um determinado estágio da *consciência* que o espírito tem de sua própria liberdade; melhor dizendo, cada um destes povos ou cada espírito do povo em particular explicita um momento específico do progresso da consciência da liberdade do espírito, uma vez que eles nada mais são do que “portadores” (FD § 347, caput) deste mesmo progresso. Sem dúvida, a autoconsciência insere-se na exigência moderna da autonomia do sujeito, o que significa que o processo pelo qual a vontade se faz livre vem necessariamente acompanhado de um movimento no qual ela igualmente se sabe livre.

<sup>465</sup> RH, p. 82.

<sup>466</sup> FD § 344.

<sup>467</sup> ARANTES, Paulo. *Hegel. A ordem do tempo*, p. 210.

<sup>468</sup> Assim como, do ponto de vista lógico-conceitual, a verdade não está nos momentos ideais da liberdade, do mesmo modo na História a verdade da liberdade não se encontra nos povos isoladamente, mas na totalidade destas expressões, que constitui o espírito objetivo como um todo, ou o espírito do mundo. Nas palavras de Hegel, “os espíritos dos povos têm a sua verdade e a sua determinação (...) no espírito do mundo, em torno de cujo trono eles estão postados como os executores que consumam a sua realização efetiva e como os testemunhos e os ornamentos da sua magnificência”. (FD § 352).

<sup>469</sup> Veja RH, p. 97.

suas diferentes instituições políticas e jurídicas. Estas configurações são, contudo, distintas hierarquicamente do ponto de vista ontológico, já que, para Hegel, o Estado “é o lugar da *convergência* de todos os outros aspectos concretos da vida”<sup>470</sup>. Com efeito, embora todas estas dimensões emanem de um único e mesmo espírito, o Estado é a figura espiritual capaz de amalgamar todo o povo, conferindo-lhe a unidade objetiva sem a qual ele não pode existir enquanto tal, e isto unicamente porque é o Estado, e não nenhuma outra figura espiritual, a realidade efetiva da liberdade. Hegel reconhece que o Estado é uma realidade histórico-institucional posterior ao povo – “um povo inicialmente não é ainda um Estado”<sup>471</sup> – haja vista que, no princípio dos tempos, a reunião dos indivíduos se dava no interior de “uma família, horda, tribo, multidão, etc.”<sup>472</sup>. Para Hegel, neste tipo de organização pouco diferenciada internamente e institucionalmente rudimentar não se pode encontrar as esferas ou dimensões necessárias à realização efetiva da liberdade. A passagem ao Estado substancial encontra sua justificativa, portanto, na necessidade de a liberdade ter a forma lógica-conceitual e histórico-institucional adequada ao seu conceito, e com isso, à sua plena efetivação.

*“Sem esta forma falta ao povo, como substância ética que ele é em si, a objetividade, a de ter nas leis, enquanto determinações pensadas, um ser-aí universal e universalmente válido para si e para os outros, e por isso ele {o povo} não é reconhecido; a sua autonomia, que sem legalidade objetiva e sem racionalidade por si estável é somente formal, não é soberania”<sup>473</sup>.*

Esta passagem expõe, com razoável clareza, que Hegel não tem nenhum sentimento romântico ou nostálgico em relação às formas primitivas ou mesmo pré-modernas de organização coletiva. Ora, se a realização universal da liberdade exige o seu enraizamento e manifestação em instituições e dimensões objetivas da vida em coletividade, e se nestas organizações comunitárias menos complexas é justamente a objetividade que lhes falta, elas se provam inadequadas para a concretização da liberdade enquanto o fim que Hegel entende ser de toda a Humanidade.

---

<sup>470</sup> RH, p. 135.

<sup>471</sup> FD § 349, caput.

<sup>472</sup> FD § 349, caput.

<sup>473</sup> FD § 349, caput.

## *ii) Filosofia da História e crítica ao Contratualismo*

É, portanto, precisamente no “encadeamento deste movimento”<sup>474</sup> de autoprodução de um mundo pelo espírito em conformidade com a consciência que ele mesmo tem de sua liberdade nos diferentes estágios de seu desenvolvimento autônomo e imanente que Hegel alicerça a sua compreensão do mundo moderno. Ora, como a liberdade se realiza objetivamente no Estado e como Estado, e não em outra figura qualquer da vontade ou do espírito objetivo, e como o Estado é a instância que agrega todas as outras dimensões da vida concreta de um povo, é a partir da compreensão de cada Estado em particular *à luz da teleologia da liberdade do espírito* que Hegel a um só tempo apresenta sua crítica e sua alternativa ao pensamento contratualista. Dito de outro modo, cada organização política que se sucede no tempo é uma “forma histórica específica na qual a liberdade adquire uma existência objetiva e usufrui de sua objetividade”<sup>475</sup>; mas, obviamente, em diferentes graus de objetividade da liberdade, ou, o que é o mesmo, em diferentes graus de adequação ou correspondência de cada Estado ao conceito mesmo do espírito. Logo, quanto mais universal e objetiva for a liberdade em um Estado, tanto mais ele corresponde à realização efetiva do espírito, ou seja, tanto mais o espírito torna para-si - ou consciente de seu conceito - aquilo que ele é em-si – na interioridade de sua essência.

Nesse sentido, os Estados que tiveram seu lugar na marcha da História universal não apenas são fases diferentes da evolução da liberdade do espírito<sup>476</sup>, mas, mais importante, eles são momentos crescentes deste processo. Seguindo a estrutura silogística que orienta todo o desenvolvimento do espírito, temos, no primeiro momento, aqueles Estados em que a liberdade é apenas uma totalidade formal, porquanto não se expressa na particularidade dos indivíduos. O caso mais expressivo, no mundo ocidental, dessa liberdade que é universal somente do ponto de vista abstrato e indiferenciado é o dos gregos, já que, justamente por terem sua identidade individual construída a partir de sua inserção na totalidade ético-política e subsumida a esta, não poderia haver entre eles nem “a moralidade subjetiva nem a consciência moral independente (*Gewissen*)”<sup>477</sup>. Com efeito, a ausência, ou melhor, a falta de consciência,

---

<sup>474</sup> RH, p. 87.

<sup>475</sup> RH, p. 140. Os plurais foram acrescentados por mim.

<sup>476</sup> Veja RH, p. 174.

<sup>477</sup> RH, p. 94

no interior deste povo, da liberdade subjetiva - enquanto o momento em que a liberdade diferencia-se em si mesma, negando sua indeterminidade anterior – evidencia a necessidade de o espírito suspender esta limitação, remetendo a um Estado ou ao espírito de um povo mais livre, ou seja, mais adequado ao seu próprio conceito e fim. No entanto, pensado retrospectivamente e a partir de uma concepção especulativa da História, os gregos constituíram uma etapa absolutamente necessária no percurso da efetivação da liberdade, pois foram o povo que, em sua época, “alcançou o conceito mais elevado do espírito”<sup>478</sup>.

Os Estados em que ainda falta a realização subjetiva da liberdade dão lugar àqueles em que a particularidade da liberdade se torna a única existente, como é o caso do Império Romano. O momento do surgimento da subjetividade dá ao espírito a consciência de que a realização concretamente universal da liberdade passa pela mediação do particular. Mas, como já vimos nos capítulos precedentes, o Estado em que a liberdade encontra sua plena realização não é nem aquele em que a subjetividade é sacrificada em favor da universalidade, tampouco aquele em que a particularidade reina isolada, e para a qual toda a dimensão coletiva aparece como exterioridade e limite. Estas duas formas de organização política são, portanto, suspensas no interior do espírito, resultando no Estado-nação ocidental e protestante moderno, único no qual ele identifica a articulação e a integração especulativa entre o princípio da liberdade universal e o princípio da livre subjetividade.

O Estado moderno constitui, então, a síntese e a culminação especulativa do movimento autônomo de objetivação da liberdade, movimento esse que se realiza na História e como História, de modo lento, mas progressivo. Ora, nada mais oposto à compreensão hegeliana do Estado moderno do que o pensamento contratualista, que fundamenta o Estado a partir de uma abstração radical, qual seja, a de que os indivíduos se dão um Estado em conformidade com sua vontade subjetiva. Em seu afã de libertar-se de uma ordem política de tipo tradicional, investida de autoridade simplesmente porque há tempos já está dada ou existe no mundo ou porque retira sua legitimação do direito divino – e que, portanto, dispensa uma justificação racional ulterior - os modernos recaem, segundo Hegel, em um outro tipo de formalismo. As concepções dogmáticas pré-modernas do Estado deram lugar, na Modernidade, à concepção crítica do contrato social, que, todavia, erra ao ignorar a constituição dos Estados no tempo,

---

<sup>478</sup> RH, p. 91.

porque propõe uma teoria do Estado moderno apartada das condições histórico-espirituais que o formaram. Hegel refuta, pois, a irrealidade do pressuposto teórico-metodológico do qual parte todo o jusnaturalismo moderno, a saber, o estado de natureza, exatamente porque este se funda em um individualismo radical, absolutamente auto-referente e a-histórico. E, embora o estado de natureza seja “reconhecido como qualquer coisa não-real, simplesmente imaginada e como coisa do pensamento”<sup>479</sup>, ele, ainda assim, é unanimemente “afirmado como inteiramente necessário, em si, absoluto, (...) o que é a contradição mais grosseira”<sup>480</sup>. No intuito de romper com o ordenamento político existente, e, por conseguinte, de fazer parte de um Estado cuja legitimação repousa na vontade e no consentimento dos indivíduos, as modernas teorias do contrato social precisaram partir de algo inteiramente novo e desvinculado do passado. Nesse sentido, nada poderia ser mais adequado do que partir de uma “ficção”<sup>481</sup>, que “provém de um conceito puramente formal, subjetivo e abstrato que se tem da liberdade”<sup>482</sup>. Segundo este conceito, a liberdade existe como atributo natural e como exercício ilimitado da vontade. Todavia, é um pressuposto do contratualismo moderno, à exceção de Rousseau, que esta liberdade originária seja restringida pelo Estado civil ou político, no qual os homens adentram no intuito de se preservarem do caráter destrutivo de uma liberdade natural e sem limites.

A crítica e a rejeição de Hegel ao contratualismo moderno estão de todo alicerçadas nesta concepção de liberdade, e em todas as implicações que ela traz para a teoria do Estado moderno e para o pensamento político como um todo. A questão mais importante para a Hegel não é tanto a da inexistência histórica<sup>483</sup> do estado de natureza, mas a pressuposição de que a plena liberdade se daria em uma condição originária, ao passo que no Estado a liberdade seria reciprocamente limitada, porquanto esta seria a única que poderia existir no interior da vida civil-política. Já a compreensão especulativa da liberdade, que implica igualmente uma concepção especulativa da História, não deixa dúvidas de que, no começo dos tempos, o que impera é o “estado de selvageria”<sup>484</sup>, no qual “não há liberdade, mas apenas violência”<sup>485</sup>. Ora, como o movimento de auto-efetivação da liberdade é ascendente, tanto na perspectiva lógico-

---

<sup>479</sup> DN, p. 21.

<sup>480</sup> DN, p. 21.

<sup>481</sup> RH, p. 141.

<sup>482</sup> RH, p. 143.

<sup>483</sup> Veja RH, p. 141.

<sup>484</sup> RH, p. 141.

<sup>485</sup> RH, p. 141.

conceitual como do ponto de vista da História universal, conclui-se que “no começo da História o estado original (...) é (...) de não-liberdade, no qual o espírito ainda não é efetivo”<sup>486</sup>. Diferentemente do formalismo contratualista, o pensamento dialético-especulativo entende que “a liberdade não é um estado natural e imediato; ao contrário, ela deve ser adquirida e conquistada”<sup>487</sup>, tanto no elemento do conceito como no do tempo.

É preciso, aqui, fazer uma distinção entre estado de natureza e direito natural. Hegel entende que o estado de natureza representa, hipotética e metodologicamente, os primórdios da civilização humana, e nesse sentido, nele a liberdade ainda não se fez presente, nem subjetiva nem objetivamente, sendo, portanto, a condição de ausência de liberdade. Mas a recusa de um pretense estado natural não implica a rejeição do direito natural, já que, como vimos no primeiro capítulo, o que Hegel chama de direito natural são as formas concretas da vontade em conformidade com a sua essência ou conceito, que não é senão sua própria liberdade. Melhor dizendo, a natureza da liberdade é que ela se efetive, mas tal efetivação não se dá no estado de natureza, mas no e como Estado ético e substancial. Este é o direito natural que orienta o pensamento político de Hegel. Está posta, portanto, a diferença crucial entre o contratualismo e o pensamento especulativo de Hegel: se, para os primeiros, à exceção de Rousseau, a liberdade originária deve ser restringida no âmbito civil-político para que ela seja, de algum modo, preservada, Hegel entende a esfera pública e política do Estado não só como o *locus* próprio de sua realização plena, mas *como* esta mesma realização. Ademais, Hegel associa o progresso da liberdade dos povos a ganhos civilizacionais, o que quer dizer que os povos são tanto mais avançados ou civilizados quanto mais livres eles forem. Obviamente, esta interpretação está de todo ancorada em uma compreensão da liberdade não como limitação recíproca – conforme a já popular máxima de que a liberdade de um vai até onde começa a do outro – mas como infinitude, ou seja, como universalização da liberdade que se dá por meio de uma construção coletiva, e que é fim das liberdades particulares ao mesmo tempo em que é o produto de todas elas. O Estado moderno, por sua vez, constitui a instância objetiva última deste *processo inescapável* de autodeterminação da liberdade, e nesse sentido, ele existe *necessariamente*. Logo, ele não é um *outro*, externo aos indivíduos e cuja finalidade seja a de tolher as liberdades

---

<sup>486</sup> RH, p. 142.

<sup>487</sup> RH, p. 142. Sobre este ponto, veja FD § 194, anotação: “a liberdade reside unicamente na reflexão do espiritual (a)dentro de si, na sua *diferenciação* do que é natural e no seu *reflexo* sobre este. (grifos meus).

privadas em prol do todo. Ao contrário, o Estado é os seus cidadãos, não como sua mera soma aritmética, mas como a condição primordial e o lugar da realização universal e objetiva da liberdade de cada um. Já o Estado oriundo do contratualismo moderno existe tão-somente *para* os indivíduos, justamente porque ele resulta de um estado de coisas que, embora temerário e inseguro, não passa, do ponto de vista teórico-metodológico, de “uma contingência puramente exterior”<sup>488</sup>, e que é negativa na exata medida em que é ameaçadora do bem-estar, da segurança e, em última instância, da própria vida dos homens. Ao retirar do Estado a sua necessidade em si e por si, os jusnaturalistas anglo-saxões modernos terminaram por reduzi-lo a uma função meramente utilitária.

### ***iii) Filosofia da História como alternativa ao Contratualismo***

Os contratualistas modernos partem de uma antropologia filosófica negativa para justificar suas concepções do Estado moderno; ou seja, sendo os homens o que eles são<sup>489</sup> - a célebre expressão cunhada por Hobbes “o homem é o lobo do homem” sintetiza à perfeição a natureza deletéria deste estado inicial – cabe ao ordenamento político-jurídico que eles mesmos estabelecem organizar uma forma de vida em coletividade tal que a coexistência pacífica e harmônica de todos seja possível, ou melhor, tal que a liberdade de cada um não comprometa a do outro. Neste caso, o que temos é a aceitação comum e *institucionalizada* de “uma liberdade menor”<sup>490</sup>. É interessante notar que após um esforço brutal tanto teórico como prático (refiro-me aqui às Revoluções Americana e Francesa) por parte dos modernos no sentido de se emanciparem de uma ordem social e política altamente injusta e excludente, baseada em uma autoridade fundada não sobre o consentimento, mas sobre a tradição, e que se expressava em privilégios escandalosos para a nobreza e o clero, estes mesmos pensadores, excetuando-se Rousseau, proponham uma *limitação*, ao invés da *universalização* da liberdade quando exercida coletivamente. Para Hegel, pouco importa se a liberdade é restringida mutuamente pelo arbítrio dos cidadãos ou pela autoridade do

---

<sup>488</sup> RH, p. 168.

<sup>489</sup> Veja RH, p. 168.

<sup>490</sup> RH, p. 168.

soberano; ambas as formas permanecem presas a uma consideração parcial, abstrata e, portanto, incorreta do que seja a verdadeira liberdade.

Talvez o que Hegel proponha com sua filosofia especulativa da História seja menos um rompimento com o pensamento político moderno, e mais a sua radicalização. Se o intuito dos modernos era dar à liberdade subjetiva, que já havia emergido na esfera da religião e da moral, uma dimensão política, Hegel leva-o ao limite. Se a natureza do homem é ser livre, ou, o que é o mesmo, se o conceito do espírito é ser livre, o que se faz necessário é a adequação entre este conceito e a realidade, de tal modo que esta seja a efetivação plena e objetiva daquele. Com efeito, a separação entre conceito e realidade, própria do pensamento dualista transcendental, resultará sempre em uma aporia política, e em um impasse incapaz de ir além de um estágio abstrato e insuficiente da liberdade. Segundo estes autores, há que se contentar com a liberdade que é possível na esfera política do Estado, dada a impossibilidade da identidade entre a liberdade tal qual ela é, no âmbito do real, e a liberdade como ela deve ser.

Esta separação entre conceito e realidade ou entre o ser e o dever ser que caracteriza a metafísica moderna, sobretudo a transcendental, está inextricavelmente ancorada em uma *concepção não imanente da razão*. Melhor dizendo, a razão - seja ela instrumental, como em Hobbes e Locke, seja ela substantiva, como em Rousseau e Kant - permanece presa ao dualismo, porque, *grosso modo*, atua como um princípio normativo externo aos objetos. Muito embora Hegel reconheça este estágio da razão como necessário ao desenvolvimento da liberdade do espírito, ele está certo de que este não é o último, e portanto, não pode dar conta do que seja a razão em sua inteireza. Mas, na medida em que Hegel concebe a razão como *atividade autônoma* e como *poder imanente* ao próprio espírito de tornar-se efetivamente livre<sup>491</sup>, deixa de haver uma relação de exterioridade entre a própria liberdade e o tempo<sup>492</sup>, acarretando, por conseguinte, a supressão da esfera do dever-ser, enquanto dimensão referencial ou reguladora em relação à qual os objetos reais aproximam-se por vezes mais, por vezes menos, sem, contudo, poderem lhe ser idênticos<sup>493</sup>. Hegel, contudo, sabia que a exigência de uma razão imanente - única maneira pela qual a ruptura com a cisão

---

<sup>491</sup> Porque o espírito é “o conceito que se determina e realiza a si mesmo”, isto é, porque o espírito é a própria liberdade, a razão que lhe serve de “determinação absoluta” não pode lhe ser exterior, porque não há nada que seja exterior ao espírito que não tenha sido dado ou posto por ele mesmo. Nesse sentido, esta determinação tem necessariamente de ser um poder imanente, uma atividade autônoma ou ainda, uma razão de tipo “eficiente” (ECF § 552, anotação).

<sup>492</sup> Veja ARANTES, Paulo. *op. cit.*, capítulo 3 da segunda parte, sobretudo as páginas 304 e 305.

<sup>493</sup> Se, para a filosofia transcendental, houver alguma coincidência entre o ser e o dever ser, ela não ocorre necessária e racionalmente, mas, ao contrário, não passa de acaso ou fortuitude.



transcendental entre ser e dever ser seria de todo possível – resultaria, igualmente, na necessidade do tempo, não como forma inerte, mas como forma que tem por conteúdo a liberdade do espírito. Dito de outro modo, em uma concepção de razão que seja imanente - e não exterior - ao espírito, o desdobramento objetivo de sua liberdade é algo não apenas possível, mas necessário, e não é senão no elemento do tempo que esta objetivação é capaz de ocorrer. A capacidade que a filosofia especulativa tem de estabelecer a identidade mediada entre o ser-aí da liberdade e a substância ou conceito de liberdade significa, portanto, que “o realismo da Idéia vem substituir o irrealismo do Ideal, enunciando a verdade deste ao desatar a contradição do mau infinito que o contamina: a compreensão dialética do objeto histórico opera a *conversão do princípio regulador ideal em racionalidade imanente e agente*, isto é, sempre ali, em vias de efetuar-se”<sup>494</sup>. Por outro lado, a identidade ou reconciliação entre a liberdade que é possível e a verdadeira liberdade – melhor dizendo, o conceito mesmo de liberdade que se efetiva, de tal modo que seu ser-aí ou existência exterior corresponde à sua essência – não é algo a que o pensamento moderno, e sobretudo o transcendental, se proponha a alcançar, porque o elemento do tempo, ao invés de ser o *meio* para a efetivação empírica do próprio espírito, reduz-se a um simples formalismo vazio. Como a filosofia transcendental prescinde do tempo, e, mais precisamente, de uma teleologia, ela permanece presa à dicotomia entre o ideal por vir – que, por sua inacessibilidade, se revela irrealizável - e a inadequação constitutiva do real.<sup>495</sup>

No caso específico do Estado moderno tal como formulado pelos pensadores contratualistas, Hegel entende que ele é não a expressão objetiva máxima da razão, mas somente produto de uma “abstração do entendimento”<sup>496</sup>, porquanto é concebido *arbitrariamente* tal como ele *deve ser* a fim de que esteja *em conformidade* com um princípio qualquer de razão e de liberdade. Hegel, por sua vez, ao procurar radicalizar as conquistas mesmas da Modernidade, se deu conta de que a noção do Estado moderno enquanto construção *artificial*, ou ainda, como algo que deve ser executado ou posto em prática é inteiramente tributária de uma compreensão finita da razão. A verdadeira razão, a razão que é infinita, tal como nos mostra a filosofia especulativa, não é a *faculdade* que cinde e opõe, mas a *atividade* ou o *poder* que age e integra, exatamente porque ela se faz presente em tudo o que seja espiritual, ou seja, nos diferentes eventos e

---

<sup>494</sup> ARANTES, Paulo. *Op. cit.*, p. 311. Grifos meus.

<sup>495</sup> Sobre este ponto, veja, em especial, ARANTES, Paulo. *op. cit.*, pp. 311 a 315.

<sup>496</sup> RH, p. 139.

acontecimentos da história humana. Nesse sentido, ela se *desenvolve autonomamente* à medida que a liberdade, enquanto fim do espírito objetivo ou da vontade, *progressivamente* se realiza nas diferentes organizações políticas que surgiram ao longo dos tempos. Pensada dessa maneira, isto é, como movimento imanente ao espírito, deixa de fazer sentido o apriorismo dos filósofos contratualistas, pois o que o que está em questão para Hegel é o *reconhecimento, na História dos povos*, mas, sobretudo em suas organizações políticas - melhor dizendo, em seus Estados – de uma racionalidade crescente, decorrente do *processo progressivo de efetivação da liberdade*.

Nesse sentido, o Estado é *em si* ou inerentemente racional, porque a própria vontade livre, da qual ele é a figura mais desenvolvida, é racional, mas a plena auto-realização desta razão se dá ao longo de determinadas configurações históricas que ultrapassam, ainda que não excluam, as decisões arbitrárias dos indivíduos. Deve-se, pois, à imanência da razão a concepção do Estado hegeliano não como *dever ser* arbitrário, ou seja, como referência normativa por vezes mais, por vezes menos distante da realidade, mas como algo que *é* racional, na interioridade de seu conceito, e que progride necessariamente no sentido de torná-lo manifesto para si. Logo, todos os Estados em todos os tempos são *em si* racionais e livres, mesmo os mais primitivos em suas organizações sociais e em suas instituições jurídicas e políticas, embora cada um deles desenvolva esta racionalidade e liberdade imanentes em diferentes graus. Dito de outro modo, como a razão se realiza e se manifesta na História e como História, ao invés de ser um princípio que aponta para o inalcançável, ela subjaz a todos os Estados e formas de organização política, mesmo os mais imperfeitos. Hegel esclarece que

*“Todo Estado, mesmo que seja declarado mau segundo os princípios que se tenha e mesmo que se reconheça nele esta ou aquela deficiência, possui sempre dentro de si (...) os momentos essenciais de sua existência”*<sup>497</sup>.

Na medida em que o Estado hegeliano não *representa* a idealização de uma organização política com base na qual seria possível julgar os Estados reais como mais ou menos adequados e legítimos, mas, ao contrário, *é* o próprio Estado, conhecido na totalidade de seu processo de autodeterminação, a idéia de ruptura total com as

---

<sup>497</sup> FD § 258, adendo.

instituições, costumes e leis vigentes é em grande parte rechaçada por Hegel<sup>498</sup>. Ora, o pensamento do Estado, e mais especificamente o pensamento especulativo do Estado não só exige que os momentos ou elementos constitutivos das etapas precedentes não sejam sumariamente descartados - o que levaria à completa impossibilidade lógica e histórica da passagem às etapas subseqüentes, nas quais os Estados são mais elevados do ponto de vista ontológico, ou seja, nos quais a liberdade é mais concreta e desenvolvida – como também revela a inverossimilhança do projeto contratualista que pretende começar a vida em sociedade a partir da exclusão de tudo o que já está dado na realidade objetiva dos povos. Ainda que os Estados não tenham chegado à efetividade de seu conceito, isto é, não tenham integrado a particularidade plenamente desenvolvida da subjetividade no interior de uma universalidade ética e substancial, Hegel enfatiza a importância de reter aquilo que de afirmativo foi alcançado:

*“Mas porque é mais fácil descobrir defeitos do que conceber o afirmativo, cai-se facilmente no erro de, ao considerar aspectos singulares, esquecer-se o organismo interno do Estado. O Estado não é uma obra de arte, ele se encontra no mundo, por conseguinte, na esfera do arbítrio, do acaso e do erro; o mau comportamento pode desfigurá-lo em muitos aspectos. O homem mais feio, o criminoso, um doente e um aleijado, são sempre, ainda, homens vivos; o afirmativo, a vida, subsiste apesar da falha, e é esse afirmativo que importa aqui”<sup>499</sup>.*

O que a filosofia da História nos mostra é que a sucessão dos Estados no tempo explicita ganhos quantitativos e qualitativos cada vez maiores nisto que Hegel chama de “afirmativo”, quer dizer, no grau ou estágio de liberdade dos povos. Por menor que seja o desenvolvimento da liberdade nos povos históricos, ele constitui uma etapa

---

<sup>498</sup> Digo em grande parte porque Hegel é bastante simpático à Revolução Francesa, embora critique abertamente o período do Terror. A crítica de Hegel reside, sobretudo, no que ele chama de “pura negação totalmente não-mediada” (*Fenomenologia do Espírito*, p. 97), o que significa não a negação especulativa, que serve de mediação a um estágio mais determinado do espírito, mas sim, a rejeição total a tudo o que está dado, o que não leva senão à destruição do todo, e não apenas de suas partes ideais. A “negação do singular” (*ibidem*) com vistas à construção do universal não leva em conta que este último não se faz sem a presença do primeiro. A radicalidade com a qual os primeiros revolucionários na França destruíram não só as antigas estruturas e instituições políticas, mas a toda pretensão de intermediação no exercício do poder foi duramente sintetizada por Hegel como nada menos que “a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água” (*ibidem*). Esta Revolução, todavia, longe de constituir uma exceção à Filosofia da História de Hegel, na verdade a confirma, porque certas revoluções são de fato necessárias para a progressão do espírito. Veremos na última parte deste capítulo por que esta Revolução em particular faz parte da exigência do espírito.

<sup>499</sup> FD § 258, adendo.

obrigatória para o mais avançado e evoluído dos Estados, nos quais a liberdade alcança sua realização universal. Exatamente porque a História é o desdobramento temporal-empírico da liberdade do espírito, os Estados que foram surgindo nela consistem em etapas necessárias e progressivas para a emergência de um Estado conforme ao seu conceito, ou seja, efetivamente livre, enquanto aquele que integra e articula em si, de maneira especulativa, os princípios da universalidade abstrata - a substancialidade ética indiferenciada - e da particularização extrema - a supremacia do indivíduo - que, ora um, ora outro, caracterizam os Estados progressos<sup>500</sup>. Em Hegel, os eventos históricos são entendidos como a *exteriorização* de estágios necessários da evolução igualmente inescapável do espírito, cujo motor é a sua razão imanente; a História é, assim, a forma da autoprodução de um mundo do espírito e pelo espírito, no qual ele realiza objetivamente o seu conceito, isto é, se faz livre. Com efeito, a autocompreensão da civilização ocidental, pensada no sentido mais abrangente de uma *Paideia* ou *Bildung*, é toda ela permeada e, mais ainda, orientada pela idéia de razão, que no caso do idealismo absoluto de Hegel, consiste em um poder e em um saber imanentes à própria totalidade espiritual, que não apenas conhece o mundo exterior, mas antes, que é capaz de se *transformar* em um mundo real e se produzir objetivamente<sup>501</sup>. Logo, afirmar que a História universal é o palco a um só tempo da apresentação e da realização progressiva da liberdade enquanto conceito e fim do espírito objetivo, isto é, que “a história é o veículo objetivo pelo qual o espírito chega a seu si, a seu conceito”<sup>502</sup> implica dizer que realizações cada vez mais objetivas da liberdade do espírito correspondem a momentos históricos cada vez mais racionais e portanto, adequados ao conceito mesmo do espírito.

É, pois, a razão que faz da História não uma simples narrativa acerca de eventos aparentemente aleatórios e contingentes, “um jogo superficial das ambições e paixões acidentais”<sup>503</sup>, ou, o que seria ainda infinitamente mais perverso, “a necessidade abstrata e desprovida-de-razão de um destino cego”, mas o lugar, ou melhor, o sistema da *relação* entre os diferentes acontecimentos “segundo um fim objetivo”<sup>504</sup>, que, como vimos, é a universalização efetiva da liberdade do espírito. O que distingue a História compreendida especulativamente é que todas as transformações que se dão nela não são

---

<sup>500</sup> Muito brevemente, podemos citar os impérios orientais (China e Egito) e a própria Grécia como exemplos de organizações políticas nas quais o princípio do ordenamento do mundo não passava pelo indivíduo, porque ele mesmo tem a sua autocompreensão fundada na sua participação no todo coletivo. O extremo oposto encontra sua mais perfeita configuração no Império Romano e nas Monarquias Feudais.

<sup>501</sup> Veja RH, p. 96.

<sup>502</sup> RH, p. 96.

<sup>503</sup> FD § 343, anotação.

<sup>504</sup> ECF § 549, anotação.

fortuitas, mas “orientada{s}, guiada{s} por um fim racional”<sup>505</sup>. Isso não significa que não haja contingência em Hegel; ele, na verdade, reconhece a existência bem como a necessidade da contingência e desenvolve, conceitualmente, o seu lugar próprio no interior de sua filosofia da História. No entanto, não discutiremos aqui o tratamento que Hegel dispensa à contingência. De todo modo, ao afirmar que há, sim, uma razão na História, que a opera e lhe subjaz, Hegel faz coro à grande maioria dos pensadores modernos, sobretudo aos Iluministas, no sentido de que tanto estes como Hegel viam a razão como uma força ou princípio eminentemente positivo, e que encontrara na Modernidade a chance de ascender e se expandir. Tributário desta visão otimista, Hegel identifica o desenvolvimento do espírito ao progresso da razão, e vincula ambos à universalização da liberdade, enquanto fim último que lentamente se realiza nos Estados dos diferentes povos históricos.

Ora, como o desenvolvimento da História se dá “a partir somente do conceito da liberdade do espírito”<sup>506</sup>, não há nada nela de arbitrário ou de aleatório. Desse modo, mesmo os estágios mais imperfeitos da liberdade, que se expressam em Estados insuficientemente livres e pouco racionais, são etapas necessárias que a própria razão do espírito se dá, orientada por uma teleologia afirmativa da liberdade. Nesse sentido, quanto mais desenvolvida for a liberdade do espírito em um determinado Estado, tanto mais racional será este momento da História. Isso significa que há uma simetria perfeita entre o desenvolvimento necessário da liberdade nos Estados históricos, ou ainda, no mundo objetivo, e o grau de racionalidade ou de realização da razão que a História apresenta. Justamente porque a História expõe o movimento de auto-efetivação objetiva da liberdade, ela obedece à razão do espírito. Longe de se tratar de uma teleologia obscura, Hegel defende que ela pode ser compreensível a todos:

*“Basta um pouco de reflexão para discernir que isso {a realização efetiva da liberdade} } é o fim pressuposto que está no fundamento dos próprios acontecimentos, assim como do juízo sobre quais dentre eles têm importância, quer dizer, uma relação, mais próxima ou mais distante, com o fim. Uma história sem tal fim, e sem tal juízo, seria apenas um flandar idiota da representação.”<sup>507</sup>*

---

<sup>505</sup> ARANTES, Paulo. *Hegel. op. cit.*, p. 207.

<sup>506</sup> FD § 342.

<sup>507</sup> ECF § 549, anotação.

Veremos a seguir como e por que o Estado ético substancial é aquele no qual o fim último que o espírito tem diante de si, que não é senão o seu próprio conceito, chega à sua efetivação. Este Estado constitui, em suma, o ápice da marcha que o próprio espírito empreende com vistas a fazer deste seu fim uma realidade efetiva e plenamente posta no mundo, marcha esta que está inteiramente contida dentro dele mesmo, como razão que exige sua exteriorização e sua realização progressiva no mundo.

#### *iv) Filosofia da História e Estado ético substancial*

Na teodicéia histórico-conceitual que orienta o autodesenvolvimento do espírito enquanto espírito objetivo ou vontade livre, o Estado surge como a sua instância unificadora máxima, ou como a unidade mais determinada que integra dialeticamente em si tanto a particularidade ou o caráter privado do direito, da moral, da família e da sociedade civil modernas como a universalidade da comunidade ético-política de inspiração pré-helênica. O movimento dialético-especulativo que preside aquele autodesenvolvimento exige, como já vimos, a cisão da unidade primeira e indiferenciada que, por definição, constitui o ponto de partida lógico e ontológico de todo conceito, e, no que diz respeito ao conceito de vontade livre, é precisamente o produto desta cisão – a saber, a vontade subjetiva emancipada, que tem na sociedade civil-burguesa seu corolário sócio-econômico - que Hegel reconhece como sendo a marca distintiva do mundo moderno. Com efeito, a Modernidade é a época na qual o espírito mais progrediu em sua formação, o que significa que jamais, na História da civilização, o pensamento havia colocado diante de si mesmo todas as suas diferenças internas e determinações. Para Hegel, no entanto, esta capacidade imanente de o espírito se autodesdobrar - ou melhor, de manifestar plenamente seu conteúdo - posta plenamente à luz ao longo de toda a Modernidade, ao mesmo tempo em que inaugura o momento da cisão - aquele “em que o princípio da subjetividade arremessara não só a própria razão mas também o ‘sistema inteiro das relações vitais’”<sup>508</sup> – leva a um

---

<sup>508</sup> HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da Modernidade*, p. 31.

movimento de integração ou identidade concreta, mediante o qual a própria cisão é suspensa (*aufgehoben*)<sup>509</sup>.

Esta cisão, que constitui a forma do mundo moderno e de sua consciência é, como vimos, um tipo particular de metafísica que se alicerça em oposições duais e inconciliáveis como, por exemplo, aquelas entre conceito e realidade, sujeito e objeto, “natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão prática e razão teórica, juízo e imaginação, eu e não-eu, finito e infinito, saber e fé”<sup>510</sup>. Contra o dilaceramento do espírito em si mesmo, Hegel recorre à razão “enquanto poder reconciliador”<sup>511</sup>, imanente ao próprio espírito, poder este “que não apenas diferencia e fragmenta (...), mas que também (...) reunifica”<sup>512</sup>. Esta unidade internamente diferenciada, resultante da reconciliação que a razão opera no interior do espírito constitui, a bem dizer, o princípio por excelência da filosofia especulativa:

*“E no entanto, no caso do apreender da idéia filosófica, há essa violenta partição ao meio; de tal modo que, para que não possa haver mal-entendido, de como seja constituída a identidade – que segundo se garante é o princípio da filosofia especulativa – vem em seguida a instrução expressa e a respectiva refutação; por exemplo, que o sujeito é diferente do objeto, e também que o finito é diferente do infinito etc. Como se a unidade espiritual concreta fosse em si carente-de-determinação, e não contivesse em si a diferença”<sup>513</sup>.*

Como aponta esta passagem, a constituição da unidade espiritual, que suspende no interior de si mesma o momento de sua cisão, não sugere o retorno nostálgico a uma condição pré-moderna qualquer, na qual Hegel enxerga justamente a presença de uma identidade que ainda não explicitou para si mesma suas próprias diferenças, e que, por

---

<sup>509</sup> Sobre a cisão necessária e a sua conseqüente recondução à unidade integrativa do espírito ou da razão, Hegel afirma: “Suprimir tais oposições enrijecidas é o único interesse da razão. Este seu interesse não tem o sentido de ela proceder como se ela se pusesse em princípio contra a oposição e a restrição, pois a cisão necessária é um fator da vida, que eternamente se forma pondo oposições, e a totalidade na suprema vitalidade só é possível através do [seu] restabelecimento a partir da suprema separação. Ao contrário, a razão se põe contra a fixação absoluta da cisão pelo entendimento, e [se põe] tanto mais, quanto os opostos absolutos brotaram eles mesmos da razão”. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, pp. 21 e 22, in: MÜLLER, Marcos. Nota explicativa à anotação ao § 33 da *Filosofia do Direito. Analytica*, vol. 1, nº 2, 1994. Os termos entre colchetes foram inseridos pelo tradutor. Sobre a decisão de traduzir os termos *aufheben* e *Aufhebung* respectivamente por suspender e suspensão, e sobre o significado destes termos, veja o capítulo 1 deste texto, nota nº 60.

<sup>510</sup> HABERMAS, J. *op. cit.*, p. 32.

<sup>511</sup> HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*, p. 32. Veja também o prefácio da FD.

<sup>512</sup> HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*, p. 41.

<sup>513</sup> ECF. Prefácio à segunda edição (1827), p. 20. Grifos do autor.

isso, é “carente-de-determinação”. Ao contrário, Hegel reitera que a “determinação fundamental” de toda sua filosofia e, por conseguinte, também de suas partes, como é o caso aqui do espírito objetivo, é a “reconciliação – que não é o ser originário incondicionado, nem um abstrato semelhante – {mas} é o próprio conteúdo que a idéia especulativa é”<sup>514</sup>. A reconciliação especulativa se funda, portanto, não apenas na imanência do conteúdo ao conceito ou à idéia, mas na tomada de consciência que este mesmo conceito ou idéia, por ser ativo, desenvolve acerca de seu próprio conteúdo, o que leva, conseqüentemente, à recusa tanto da unilateralidade da concepção grega clássica da substancialidade una, indivisível e indiferenciada, como da metafísica dualista moderna, alicerçada sobre a cisão definitiva e irreconciliável daquela primeira totalidade substancial. Ao mesmo tempo em que reconhece em ambas estas compreensões filosóficas do mundo a sua finitude e inverdade – já que dão conta apenas de um momento do desenvolvimento necessário e autônomo do espírito – a reconciliação especulativa as integra e eleva a uma unidade e identidade superior.

Ademais, é interessante notar que Hegel, que não apenas é considerado um filósofo moderno, mas que se posicionou e se compreendeu como tal, chama de “abstrato” o estágio da Modernidade. Com efeito, todos os pensadores modernos anteriores a Hegel viam na recusa voluntária e deliberada àquilo que Hegel chamou de momento do “originário incondicionado” a afirmação absoluta da individualidade, e com ela, o surgimento de uma liberdade – seja ela sob a forma do *cogito* cartesiano, do pacto hobbesiano, da vontade geral de Rousseau ou mesmo da moralidade kantiana – que não seria nada menos que a chegada ao estágio mais avançado a que a própria filosofia podia aspirar. De fato, Hegel saúda o advento do princípio da subjetividade, que, do ponto de vista lógico, é o momento da diferença, da particularização ou da “partição ao meio” daquela unidade indiferenciada clássica. No entanto, ele critica o fato de a própria Modernidade ter parado neste momento que, embora seja essencial, é apenas intermediário na autoconstituição do espírito. Dado este arguto diagnóstico de seu tempo, Hegel conclui que a filosofia dos modernos permanece tão abstrata ou tão parcial quanto a dos antigos, porque não foi além do momento da diferença, da cisão, da ruptura. A sua filosofia, contudo, apresenta o estágio seguinte, ou seja, o terceiro momento deste silogismo do espírito, que vai além ao mesmo tempo em que conserva em si os estágios anteriores. Trata-se da reconciliação especulativa, que é a conclusão

---

<sup>514</sup> ECF. Prefácio à segunda edição (1827), p. 21



deste processo racional, inexorável e imanente ao espírito de reunir-se consigo mesmo, ou de encadear-se consigo mesmo em uma totalidade que, ao mesmo tempo em que é harmônica e substancial, é rica e plenamente diferenciada. A reconciliação constitui, assim, a solução imanente ao espírito e, por conseguinte, a etapa subsequente e necessária à absoluta fragmentação em que ele próprio se lançou na Modernidade. Com a reconciliação especulativa, o espírito chega a um “tipo de maturação”<sup>515</sup> inédito, que justamente “caracteriza a irreversibilidade do tempo histórico, {o que} exclui a possibilidade de toda repetição do passado no presente”<sup>516</sup>.

Enquanto princípio que expressa a natureza teleológica do espírito, a reconciliação permite que ele finalmente alcance a liberdade efetiva, ao erigir em uma identidade integrativa superior todas as diferentes formas ou configurações lógicas e históricas que a própria liberdade, enquanto conteúdo mesmo do espírito objetivo, assume. Reconciliado consigo mesmo, o espírito se dá uma liberdade que se realiza subjetivamente e também objetivamente, como eticidade substancial que culmina no Estado ético. A reconciliação significa, em uma palavra, que a universalidade da liberdade não se faz à custa da supressão da liberdade subjetiva; ao contrário, o desenvolvimento daquela exige o desenvolvimento pleno desta última; a subjetividade, por sua vez, reconhece a liberdade concretamente universal como a sua própria essência e fim.

O evento histórico que inaugura a reconciliação espiritual entre as determinações que se tornaram radicalmente opostas na Modernidade foi, sem dúvida alguma, a Revolução Francesa. É neste momento da realização do espírito que Hegel enxerga a superação da oposição entre o conceito e o ser-aí, de tal modo que a liberdade universal a que aspirava o Iluminismo no âmbito da ciência, da religião e da moral adquire, pela primeira vez, dimensão política. Como a realização pública e política da liberdade é, como já vimos, a mais concreta e efetiva dentre todas, pois é a única plenamente objetiva e universal, é a partir da Revolução Francesa que a vontade se torna *substantivamente* livre<sup>517</sup>. A Revolução Francesa consiste, portanto, na manifestação do espírito no momento em que ele alcança a identidade plena entre o seu conceito - a liberdade - e o mundo ou a realidade objetiva que ele próprio se dá. Dito de outro modo, a Revolução Francesa é a forma ou o mundo que o espírito mesmo se deu em que a

---

<sup>515</sup> ARANTES, Paulo. *op. cit.*, p. 315.

<sup>516</sup> ARANTES, Paulo. *op. cit.*, p. 315.

<sup>517</sup> Hegel aponta que, até esta Revolução, “o princípio da liberdade permaneceu meramente *formal*”. (*Filosofia da História*, p. 443). Grifo meu.

liberdade é efetiva e plenamente realizada; por conseguinte, o Estado que advém desta revolução é o único que corresponde e realiza, em sua totalidade, a idéia de vontade livre. E como o movimento pelo qual a vontade se faz livre implica igualmente a tomada de consciência da vontade acerca de sua própria liberdade – Hegel afirma que “a efetividade da liberdade é a consciência mesma desta liberdade”<sup>518</sup>, - é na Revolução Francesa que o homem reconhece o mundo como produto de sua vontade, agora objetiva e universalmente livre.

Já mencionamos brevemente neste texto a repulsa que Hegel sente pelo período do Terror jacobino, não por sua aspiração de que a liberdade universal se tornasse o princípio de todo o direito e da vida no Estado, mas por querer *implementá-lo* à custa da destruição de toda ordem existente<sup>519</sup>. Hegel evidentemente não se coloca ao lado dos Estados absolutistas - fundamentados na autoridade da tradição, na pretensa vontade de Deus, ou inspirados em uma suposta ordem divina ou natural das coisas –, o que inclui o chamado Antigo Regime na França; ele é, na verdade, um entusiasta da Revolução e até mesmo a reconhece como a consequência inevitável do processo de universalização da liberdade e de realização da razão<sup>520</sup>, do qual o próprio Iluminismo é parte. Defensor do sentido da Revolução Francesa para a realização objetiva do espírito – justamente

---

<sup>518</sup> *Filosofia da História*, p. 457.

<sup>519</sup> A destruição de todas as instituições e de tudo o que está dado não é obra do acaso, mas o resultado de uma determinação – ainda que negativa - que a própria vontade se dá. Logo, assim como a vontade pode se determinar, digamos, positivamente, fazendo de seu conceito um conteúdo qualquer, ela também tem, dentro de si, “esta possibilidade absoluta de poder abstrair de toda determinação” (FD § 5, anotação). A chamada *vontade geral* que o terror jacobino pôs em prática revela-se, para Hegel, não como o exercício máximo e a efetividade plena da liberdade, mas como o seu contrário, isto é, como “a liberdade do vazio” (*ibidem*), precisamente porque se erige sobre “a fuga de todo o conteúdo como de uma barreira” (*ibidem*). A análise de Hegel do período inicial da Revolução Francesa a partir de sua compreensão da liberdade negativa ou a liberdade do vazio enquanto resultado da vontade geral abstrata é extremamente acurada: “a liberdade do vazio (...), voltando-se para a efetividade torna-se, no domínio político (...) o destroçamento de toda ordem social subsistente, e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma determinada ordem, assim como o aniquilamento de toda organização que queira novamente vir à tona. Somente enquanto ela destrói algo é que esta vontade negativa tem o sentimento do seu ser-aí; ela acredita, certamente, que quer um estado de coisas positivo, por exemplo, um estado de igualdade universal (...), mas, de fato, ela não quer a efetividade positiva desse estado, pois esta última traz consigo, em seguida, alguma ordem, uma particularização tanto das instituições quanto dos indivíduos; mas é a partir do aniquilamento da particularização e da determinação objetiva que surge para esta liberdade negativa a sua autoconsciência. Assim, aquilo que ela acredita querer só pode ser (...) uma representação abstrata, e a efetivação desta, somente a fúria da destruição.” (*ibidem*)

<sup>520</sup> O caráter irresistível e inescapável da Revolução Francesa repousa na distorção do direito e na irracionalidade que caracterizaram a vida política daquele país até 1789. O estado de coisas descrito por Hegel, como os privilégios e prerrogativas do clero e da nobreza sobre as classes mais baixas e os sacrifícios feitos por estas mesmas classes para sustentar o “luxo e a extravagância” dos “poderosos” (*grandees*). (*Philosophy of History*, p. 446), “deu início ao descontentamento” (*idem*). Hegel conclui que, como “a totalidade do sistema revelou-se uma grande massa de injustiça {}, a mudança foi necessariamente violenta, porque o trabalho de transformação não foi implementado pelo governo” (*ibidem*, grifos meus). Neste caso específico, a razão não chegaria a seu fim sem a revolução. Hegel não descarta, portanto, que a razão, para realizar-se e progredir tem de, por vezes, fazer uso da revolução.

porque ela é a conclusão da teleologia da liberdade –, Hegel relata que ela encheu a todos de “júbilo”<sup>521</sup> e “entusiasmo”<sup>522</sup>. Dito isto, a recusa de Hegel aos métodos jacobinos e à noção de liberdade absoluta, que não interpõe entre a vontade pública e a privada nenhuma instância ou instituição intermediária que as articule, ou, o que é o mesmo, que não aceita e abole todas as diferenciações que a vontade mesma, para ser efetiva, se dá, não pode ser tomada como uma rejeição à Revolução e ao sentido do projeto revolucionário francês.

Com efeito, o período do Terror foi tão devastador das instituições sociais e políticas francesas que os próprios revolucionários jacobinos não foram capazes de implementar qualquer “solução política durável”<sup>523</sup>, e como consequência, nenhuma organização suficientemente sólida lhe sobreveio. Contudo, o sentido profundo da Revolução Francesa é o da adequação do mundo à razão e à liberdade; melhor dizendo, a partir dela a liberdade universal passa a ser não apenas o pressuposto e o princípio orientador ou normativo de todo o ordenamento jurídico e político, mas torna-se, ela própria, nada menos que a realidade efetiva da ordem pública e política, e o fundamento último da vida em coletividade. Com a Revolução Francesa, finalmente a exigência da realização efetiva da liberdade universal no mundo e como mundo histórico – que não é senão uma exigência da razão do espírito – é, aos olhos de Hegel, plenamente atendida.

Com a Revolução Francesa, Hegel entende que finalmente estão dadas as condições para a ascensão do Estado substancial, que não é senão a própria “razão que se efetiva”<sup>524</sup>, ou ainda, a racionalidade inteiramente manifesta e, por conseguinte, a efetividade absoluta da liberdade da vontade. A consumação da liberdade do espírito que a Revolução Francesa traz à luz tem, portanto, no Estado - enquanto unidade substancial - sua mais perfeita figura lógica, histórica e institucional. Com efeito, nenhum outro a não ser este Estado “é o racional em si e por si”<sup>525</sup>, ou seja, “o racional da vontade”<sup>526</sup>, porquanto apenas nele a liberdade, enquanto fim último da própria vontade e da razão, encontra-se efetivamente realizada. Sobre o Estado substancial enquanto expressão máxima da racionalidade, Hegel nos diz:

---

<sup>521</sup> *Philosophy of History*, p. 447.

<sup>522</sup> *Philosophy of History*, p. 447.

<sup>523</sup> RITTER, Joachim. *Hegel et la Révolution Française*, p. 23.

<sup>524</sup> E § 552, anotação.

<sup>525</sup> FD § 258, caput.

<sup>526</sup> E § 537.

“Considerada abstratamente, a racionalidade consiste, em geral, na unidade em que se compenetraram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal, e da liberdade subjetiva como liberdade do saber individual e da vontade que busca os seus fins particulares – e, por isso, segundo a forma, num agir que se determina segundo leis e princípios pensados, isto é, universais”<sup>527</sup>. A teleologia que guia a progressão da vontade pode, então, muito adequadamente ser assim exprimida: “o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetivamente real”<sup>528</sup>.

A relação fundamental que se estabelece entre liberdade e razão do espírito é assim enunciada por Hegel: “a consciência que o espírito tem de sua liberdade e por conseqüência, a realidade de sua liberdade, constituem em geral a razão do espírito”<sup>529</sup>. A razão é, assim, o saber-se livre do espírito, e, desse modo, a razão do espírito em seu sentido mais plenamente desenvolvido não significa senão a efetivação de sua liberdade enquanto seu próprio conceito, já que o espírito é tanto mais racional quanto mais ele se torna autoconsciente da liberdade que ele mesmo leva a termo. E porque a razão, no sistema hegeliano, é o poder que unifica e traz à identidade mais concreta todas as diferenças que o próprio conceito se deu com vistas a tornar-se efetivamente livre, faz todo o sentido a célebre expressão que Hegel cunha logo no Prefácio da *Filosofia do Direito*: “o que é racional, é efetivo; e o que é efetivo, é racional”<sup>530</sup>. Em uma formulação ligeiramente diferente, Hegel afirma que “o que é, é a razão”<sup>531</sup>. O racional é, por conseguinte, aquilo que realizou plenamente seu conceito, aquilo que chegou à completa determinação e exteriorização de seu conteúdo; este estágio máximo de concretude, por sua vez, somente pode ser alcançado por algo que, evidentemente, possa efetivar-se, isto é, que tenha em si mesmo essa capacidade de autodesenvolvimento, por algo, em suma, que seja infinito, livre, autônomo, e na medida em que tem a liberdade mesma por seu objeto, não é determinado por nada outro que não ele mesmo. Trata-se aqui do espírito, e particularmente, do conceito de vontade autônoma, que não é senão seu aspecto prático, objetivo. E no que se diz respeito estritamente ao espírito objetivo

---

<sup>527</sup> Esta unidade inclusiva e substancial, cujos princípios não são arbitrários, mas universais, é o Estado.

<sup>528</sup> FD § 258, adendo.

<sup>529</sup> RH, pp. 84 e 85.

<sup>530</sup> *Philosophie des Rechts*, p. 24. Tradução minha do original alemão “*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*”

<sup>531</sup> FD, *Vorrede*, p. 26. No original, “*das was ist, ist die Vernunft*”, p. 26.

ou à vontade livre, a manifestação progressiva de sua racionalidade ao longo dos diferentes Estados ou mundos históricos termina por revelá-lo efetivo, ou, o que é o mesmo, livre, infinito. Mas como a máxima de Hegel é perfeitamente simétrica, o inverso é do mesmo modo verdadeiro; assim, o desenvolvimento completo das determinações da liberdade da vontade, que faz da vontade um conceito efetivamente livre, termina igualmente por apresentar sua racionalidade diante do mundo.

## **Conclusão.**

Ao levar ao limite a liberdade enquanto princípio fundador e basilar dos tempos modernos, Hegel termina por desenvolver uma filosofia política que resulta no Estado não como sua limitação ou constrangimento, mas como sua ampliação e realização universal. A tentativa de, a um só tempo, superar o Contratualismo enquanto teoria por excelência do Estado moderno e conservar sua herança positiva, que Hegel reconhece constituir nada menos que as condições de emancipação do homem moderno, torna seu pensamento atual e rigorosamente imprescindível para toda discussão política que pretenda ir além do liberalismo.

A estrutura silogístico-especulativa que orienta toda a filosofia hegeliana revela a vontade como um conceito muito mais rico e amplo do que todas as modernas teorias contratualistas jamais foram capazes de conceber, e isso porque sua crítica ao arbítrio como fundamento último do Estado não redundava em uma rejeição à liberdade subjetiva, mas sim, aponta para a sua passagem ou transposição em uma vontade objetiva e universal, que a reconhece como instância mediadora necessária e assegura sua plena realização, de tal modo que há entre a vontade subjetiva e a objetiva do Estado uma interpenetração recíproca.

A esfera pública e política do Estado constitui, portanto, o ápice e o fim último do desdobramento autônomo e imanente da liberdade da vontade, desdobramento este que tem no solo comum e coletivo – e portanto, ético – da experiência humana sua dimensão não apenas necessária, mas mais elementar e primordial. Nesse sentido, o redimensionamento do estatuto da liberdade subjetiva não implica um anti-individualismo, mas antes a sua verdadeira integração em uma totalidade que somente se faz pública e universal na medida em que transcende os caprichos, interesses e convicções pessoais.

Este resgate da primazia da política e a sua identificação com a esfera pública, aliado ao acolhimento da liberdade subjetiva – sem a qual Hegel argumenta não ser sequer possível falar em realização efetiva da vontade - constituem as condições para o surgimento de um Estado substantivamente democrático, algo até então inédito no pensamento político moderno. O vigor e a atualidade do pensamento de Hegel se estendem igualmente para o debate político contemporâneo, que teve início no pós-guerra e que é fortemente marcado e mesmo dominado por uma concepção de

democracia que não passa de meras regras procedimentais, resultando em um formalismo inócuo e vazio.

Ainda que muito da lógica de Hegel – encerrada em sistema perfeitamente fechado e auto-suficiente - tenha se mostrado problemática, sua filosofia política e, sobretudo, sua teoria do Estado revelam dar conta muito mais satisfatoriamente da dinâmica social, econômica e política que se instaurou na Europa ocidental desde a Reforma, passando pelas revoluções Industrial e Francesa, do que qualquer teórico do contrato social. Ao interpretar as condições concretas que forjaram a civilização européia ocidental - da qual nossos valores e nossas instituições de alguma forma participam – ao invés de partir de uma ficção metodológica que *a priori* compreenderia a natureza e o sentido último do Estado moderno, Hegel se mostra um pensador maduro, ciente de seu tempo, e ao mesmo tempo profícuo e desafiador ainda nos dias de hoje.

## **Referências bibliográficas.**

ADORNO, Theodor, W. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1981.

ARANTES, Paulo. *Hegel. A ordem do tempo*. São Paulo: Editora Hucitec e Editora Polis, 2000.

AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de política*. Brasília: EdUnB, 1992.

BOURGEOIS, Bernard. *Pensamento político de Hegel, o*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2000.

BRUM TORRES, João Carlos. *Figuras do Estado moderno. Elementos para um estudo histórico-conceitual das formas fundamentais de representação política no Ocidente*. São Paulo: Editora Brasiliense e CNPq, 1989.

\_\_\_\_\_. Hegel e o patriotismo. in *Transcendentalismo e dialética*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel's dialectics. Five hermeneutical studies*. New Haven and London: Yale University Press, 1976.

HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da Modernidade, o*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1830). Volume I. *A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1830). Volume III. *A filosofia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.



\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito. Introdução (§§ 1-33)*. (*Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*). Tradução e notas de Marcos Lutz Müller. in: ALMEIDA, Guido Antônio de (ed.). *Analytica*. Vol. 1, nº 2. Rio de Janeiro: Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da UFRJ, 1994.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito. Introdução (§§ 1-33)*. (*Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*). Tradução de Marcos Lutz Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 10. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito. A Sociedade Civil*. (§§ 182-256). (*Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*). Com uma seleção dos apontamentos das “Lições” de 1822/1823 e 1824/1825. Tradução de Marcos Lutz Müller. Textos Didáticos nº 21. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UNICAMP, 2000.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito. O Estado (§§ 257-360)*. (*Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*). Tradução de Marcos Lutz Müller. Textos Didáticos nº 32. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UNICAMP, 1998.

\_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Editado por E. Moldenhauer e K. M. Michel. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Introdução à História da Filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *Manières de traiter scientifiquement du droit naturel, des*. Tradução de Bernard Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

\_\_\_\_\_. *Philosophy of History, the*. Tradução de J. Sibree. Mineola: Dover Publications, 2004.

\_\_\_\_\_. *Philosophy of Right, the*. Tradução de T.M. Knox. Great Books of the Western World # 46. Encyclopaedia Britannica, Inc. Chicago: The University of Chicago, 1952.

\_\_\_\_\_. *Raison dans l'Histoire, la*. Tradução de Kostas Papaioannou. Paris: 10/18, 2004.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

ILTING, K.-H. *Forme logique et systématique de la Philosophie du Droit, la*. in: WEIL, E. *et alli. Hegel et la philosophie du Droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

\_\_\_\_\_. *Structure of Hegel's Philosophy of Right, the*. in: PELCZYNSKI, Z.A. (ed.). *Hegel's political philosophy. Problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

INWWOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JAESCHKE, Walter. *Direito e eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Estatuto do político no pensamento de Hegel, o (Lógica e ciências reais)*. in ROSENFELD, Denis L. (ed.). *Filosofia Política 5*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

KERVEGAN, Jean-François. *Condições da subjetividade política, as. Incidências do conceito hegeliano de politische Gesinnung*. in ROSENFELD, Denis L. e BRUM TORRES, João Carlos (ed.). *Filosofia Política 4*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

\_\_\_\_\_. *Présentation. L'institution de la liberté*. in: HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Quadrige/PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. Soberania e representação em Hegel. in: ROSENFELD, Denis L. (ed.). *Revista de Filosofia Política*, nova série 2. Porto Alegre: L&PM, 1998.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002.

KUPER, Jessica (ed.) *Political science and political theory. Social science lexicons*. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1987.

LEBRUN, Gérard. *Paciência do conceito, a. Ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LEFEBVRE, Jean-Pierre e MACHEREY, Pierre. *Hegel e a sociedade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, igualdade, Estado*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

LUKÁCS, Georg. *Young Hegel, the. Studies in the relations between dialectics and economics*. London: Merlin Press, 1975.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução. Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARX, Karl. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

MÜLLER, Marcos Lutz. Apresentação e notas para a tradução à *Introdução à Filosofia do Direito* de Hegel. (§§ 1-33). *Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução* n° 10. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_. Apresentação. in: HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito. O Estado* (§§ 257-360). (*Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*). *Textos Didáticos* n° 32. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UNICAMP, 1998.

\_\_\_\_\_. Direito natural de Hegel, o. Pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo. *in*: ROSENFELD, Denis L. (ed.). *Estado e Política. A filosofia política de Hegel. Revista filosofia política*, série III, nº 5. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

\_\_\_\_\_. Gênese conceitual do Estado ético, a. *in*: ROSENFELD, Denis L. (ed.). *Revista de Filosofia Política*, nova série 2. Porto Alegre: L&PM, 1998.

\_\_\_\_\_. Gênese lógica do conceito especulativo de liberdade, a. *in*: ALMEIDA, Guido Antônio de (ed.). *Analytica. A questão do sujeito na filosofia: consciência, ceticismo e liberdade*, vol. 1, nº 1. Rio de Janeiro: Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da UFRJ, 1993.

\_\_\_\_\_. Racionalidade da ação e direito da subjetividade na *Filosofia do Direito de Hegel*. *in*: ROHDEN, Valério (org.). *Racionalidade e ação. Antecedentes e evolução atual da filosofia prática alemã*. Porto Alegre: Editora da UFRGS e Instituto Goethe de Porto Alegre, 1992.

\_\_\_\_\_. Tensão entre liberdade negativa e liberdade positiva no conceito especulativo de liberdade e na sua efetivação na sociedade civil-burguesa moderna, a. *in*: STEIN, Sofia Inês Albornoz (org.). *Ética e Política* vol. 2. Goiânia: Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFG, 1998.

PELCZYNSKI, Z.A. Hegelian concept of the State, the. *in*: PELCZYNSKI, Z.A. (ed.). *Hegel's political philosophy. Problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

\_\_\_\_\_. Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of State. *in*: [www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ot/pelczyns.htm](http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ot/pelczyns.htm)

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*. New York: Cambridge Press, 1996.

PIPPIN, Robert B. Hegel's practical philosophy: the realization of freedom. *in*: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge companion to German idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*. New York: Cambridge University Press, 1997.

RAMOS, César Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

RIEDEL, Manfred. Begriff der “Bürgerlichen Gesselschaft” und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, der. in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

\_\_\_\_\_. Hegels Kritik des Naturrechts. in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

\_\_\_\_\_. Nature and freedom in Hegel’s *Philosophy of Right*. in: PELCZYNSKI, Z.A. (ed.). *Hegel’s political philosophy. Problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

RITTER, Joachim. *Hegel et la Révolution Française*. Paris: Beauchesne, 1970.

ROSENFELD, Denis L. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. New York: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Hegel and modern society*. New York: Cambridge University Press, 1996.

WILLIAMS, Robert. *Hegel’s ethics of recognition*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1997.

WEIL, Eric. *Hegel y el Estado*. Córdoba: Ediciones Nagelkop.

WOOD, Allen W. *Hegel’s ethical thought*. New York: Cambridge University Press, 1995.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.  
This page will not be added after purchasing Win2PDF.