

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

HENRIQUE BRAUNSTEIN RASKIN

HEGEL: UM LIBERAL-COMUNITARISTA?

Porto Alegre

2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

HENRIQUE BRAUNSTEIN RASKIN

HEGEL: UM LIBERAL-COMUNITARISTA?

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre

2019

Ficha Catalográfica

R225h Raskin, Henrique Braunstein

Hegel : um liberal-comunitarista? / Henrique Braunstein Raskin .
– 2019.

150 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

1. Liberalismo. 2. Comunitarismo. 3. Idealismo Alemão. 4. Ética. 5.
Hegel. I. Weber, Thadeu. II. Título.

Dedico esta tese
aos meus pais e
à minha irmã.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que participaram, direta ou indiretamente, no meu processo de doutoramento e no desenvolvimento desta tese.

De maneira especial, agradeço ao Prof. Dr. Thadeu Weber pela inspiração, atenção e orientação nestes últimos quatro anos. Ao Prof. Dr. Eduardo Luft, ao Prof. Dr. Agemir Bavaresco, à Profa. Dra. Maria de Lourdes Borges e ao Prof. Dr. Rudinei Müller, pela leitura, pelos comentários e pela aceitação em compor a banca examinadora de defesa. Aos docentes, discentes e secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. À minha família – sobretudo aos meus pais, Gilberto e Lilian Raskin, e à minha irmã, aos quais devo tudo e sem os quais eu não seria quem sou. E ao Instituto Atuação, pelo suporte e estímulo de buscar a excelência.

RESUMO

O objetivo desta tese é o de demonstrar que é possível fazer uma leitura liberal da obra política de Hegel, caracterizando o filósofo como liberal-comunitarista. Uma leitura dialética de liberalismo, a romper com o dualismo excludente entre liberais e comunitaristas, permite entender o próprio liberalismo não como uma doutrina a priori, mas como produto do desenvolvimento histórico da experiência humana em comunidade. É defender que a liberdade individual, tão cara à doutrina liberal, não se contrapõe à condição comunitária da formação da subjetividade, mas que é a partir da própria intersubjetividade que se efetiva a liberdade individual enquanto categoria fundamental do direito e, assim, da política. A tomada da *Filosofia do Direito*, a partir da dialética das modalidades na *Ciência da Lógica*, entenderá a conservação do Direito Abstrato e da Moralidade na Eticidade, tal como conceberá, também, não apenas a conservação da família e da sociedade civil-burguesa no Estado, mas também o seu status enquanto essência e endosso das instituições políticas. Esse será o pivô da compreensão de que o próprio liberalismo não pode ser tomado fora de sua efetivação comunitária, sendo a sociedade civil-burguesa o espaço da particularidade, do interesse privado, das carências, do trabalho e da cultura, e sendo ela a esfera determinante das condições e circunstâncias para a emergência das instituições políticas universais.

Palavras-chave: liberalismo; comunitarismo; Idealismo Alemão; ética; Hegel.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to demonstrate that it is possible to make a liberal interpretation of Hegel's political work, characterizing the philosopher as a liberal-communitarianist. A dialectical reading of liberalism, to disrupt the exclusionary dualism between liberals and communitarianists, allows one to understand liberalism not as an a priori doctrine, but as a product of the historical development of human experience in community. It is to defend that individual freedom, so dear to the liberal doctrine, does not contradict the communitarian condition of the constitution of subjectivity, but it is from the very intersubjectivity that individual freedom becomes actual as a fundamental category of law, and, thus, of politics. The taking of the *Philosophy of Right*, from the logical modalities in the *Science of Logic*, will understand the conservation of the Abstract Right and of Morality in the Ethical Life, just as it will conceive not only the conservation of the family and of civil society in the State, but also its status as the essence and endorsement of political institutions. This will be the pivot of the understanding that liberalism itself cannot be taken away from its communitarian actualization, being civil society the space of particularity, of private interest, of needs, of work and of culture, and being it the determinant sphere of conditions and circumstances for the emergence of universal political institutions.

Keywords: liberalism; communitarianism; German Idealism; ethics; Hegel.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. UMA ABORDAGEM ESPAÇO-TEMPORAL PARA O LIBERALISMO	12
2.1. O contexto político alemão	15
2.2. O contexto religioso alemão	20
2.3. O contexto filosófico alemão	21
2.3.1. <i>A primeira fase: o racionalismo de Leibniz</i>	23
2.3.2. <i>A segunda fase: o movimento romântico</i>	27
2.3.3. <i>A terceira fase: o autorreflexivismo</i>	30
2.4. Um liberalismo alemão	31
2.5. Hegel: um liberal-comunitarista?	35
3. A DIALÉTICA DA NECESSIDADE E DA CONTINGÊNCIA	44
3.1. O problema da liberdade em Kant e em Hegel	44
3.2. A dialética das modalidades	55
3.2.1. <i>Efetividade, possibilidade e necessidade formais</i>	57
3.2.2. <i>Efetividade, possibilidade e necessidade reais</i>	60
3.2.3. <i>Necessidade absoluta</i>	62
3.3. As leituras da necessidade e da contingência sobre o sistema hegeliano	65
3.4. A dialética como superação do dualismo analítico	72
4. UM LIBERALISMO DIALÉTICO A PARTIR DE HEGEL	82
4.1. Ética e história da liberdade	85
4.2. A Filosofia do Direito como história do liberalismo moderno	101
4.2.1. <i>O contratualismo como Direito Abstrato</i>	102
4.2.2. <i>O idealismo transcendental como Moralidade</i>	108
4.2.3. <i>O idealismo absoluto como Eticidade</i>	115
4.3. Hegel e o liberal-comunitarismo	130
5. CONCLUSÃO	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	146

1. INTRODUÇÃO

Esta tese de doutorado é um trabalho, em sua forma e conteúdo, sobre a relação entre a necessidade e a contingência. Em sua forma, porque se revelou conforme a própria escrita ia se fazendo; não se sabia bem exatamente onde se chegaria, e a emergência da conclusão quase que ganhava vida de modo autônomo. Em seu conteúdo, o trabalho sobre a dialética da necessidade e da contingência traz à luz a temática da liberdade na emergência do novo, que é, mas poderia ser um outro. Essa tese de doutorado, em decorrência disso, também é um trabalho sobre o efetivo, sobre o pensar o que é, o que deve ser, o que pode ser, o que será. É um trabalho que dissecar, nesse processo reflexivo, a própria liberdade determinando a si mesma em sua atividade.

Necessidade e contingência são categorias presentes na filosofia de Hegel que, embora desempenhem papel central, nem sempre são tidas com a devida atenção que merecem. Hegel comumente é associado ao Estado, ao coletivismo, a um antiliberalismo, derivações retiradas de suas críticas ao atomismo do pensamento moderno. Essa é a leitura de Hegel que, a partir da demonstração sobre a conservação da contingência na necessidade, buscamos desconstruir neste trabalho. Na contramão de tradicionais interpretações da filosofia hegeliana, propomos demonstrar que é possível fazer uma leitura liberal da obra de Hegel.

Para tanto, propõe-se tomar três de suas principais publicações, a *Ciência da Lógica* (1816), a *Fenomenologia do Espírito* (1807) e a *Filosofia do Direito* (1821), e situá-las no contexto em que foram escritas. O contexto, aliás, é uma das grandes marcas da filosofia hegeliana, no que ele propõe a filosofia como “apreender o tempo em pensamento”. Ler Hegel é ler o contexto por ele herdado, a tradição que o antecede, o tempo por ele apreendido. Ler Hegel, assim, é ler o filósofo à luz do liberalismo moderno, com o qual sua obra dialoga.

Isso não significa dizer, porém, que defender uma leitura liberal a partir de Hegel seja uma proposta simples, isenta de contrariedades. Na dialética da necessidade e da contingência, não se pode abandonar a relevância da necessidade no sistema. Ou seja, é evidente que haja, em Hegel, o que é não podendo ser diferente. No entanto, não significa isso que não exista, conservado nessa necessidade, o devido espaço da contingência, da particularidade, da espontaneidade. O esforço da leitura liberal será o de demonstrar que há conservado

o espaço da liberdade no sistema metafísico que, posteriormente, embasará a filosofia política do idealismo absoluto. Evidência dessa correspondência entre a necessidade da Lógica e o caráter humano, contingente, da efetividade, será a relevância da Moralidade, como essência da Eticidade, e a importância da cultura e da sociedade civil-burguesa enquanto essência do Estado. Não apenas conservadas, mas existentes enquanto condição de endosso das instituições políticas que compõem a comunidade e o *milieu* social como um todo, será a sociedade aquela a fornecer as circunstâncias para se pensar, contextualmente, a filosofia e, assim, a liberdade em sua efetividade, em sua concretude.

A fim de demonstrar que é possível fazer uma leitura liberal da filosofia de Hegel, a presente tese se divide em três capítulos.

O segundo capítulo, findo o primeiro introdutório, exporá o contexto do liberalismo nos territórios germânicos, nos séculos XVIII e XIX. O propósito é o de definir conceitualmente o fenômeno do liberalismo a partir de suas experiências filosóficas em diversas regiões da Europa. Nas semelhanças, serão evidenciados padrões comuns ao movimento como um todo. Por outro lado, entender o contexto do liberalismo germânico também significa explicitar que o liberalismo não foi uno, mas uma tendência que, em cada período e região, manifestou-se à sua maneira. Dissociar o liberalismo alemão das versões inglesa e francesa é defender que a leitura liberal de Hegel deverá abandonar alguns axiomas de liberalismos não correspondentes ao da Alemanha. É entender que nos princípios do particularismo, do espiritualismo, do reflexivismo e do subjetivismo, estarão as categorias, em forma e conteúdo, de análise da faceta liberal presente em Hegel.

O terceiro capítulo abraçará, assim, a obra de Hegel, sobretudo a partir da *Ciência da Lógica*. A começar pela ontologia, a análise centrar-se-á em defender que, na necessidade absoluta, está conservada a contingência enquanto sua essência. A adoção da reconstrutiva leitura da necessidade e da contingência sobre a Lógica é estratégica para a posterior leitura da *Filosofia do Direito*, uma vez que Hegel, em momentos centrais de sua construção filosófica, retoma a importância de essência à contingência. Esse será o ponto-chave do debate hegeliano que permeará toda a sua obra: qual o lugar da contingência em sua ontologia. Ela é conservada ou dissolvida na necessidade? Mostraremos que é possível justificar a conservação da contingência no sistema hegeliano, sem precisarmos entendê-lo exclusivamente a partir da necessidade.

Essa será a propulsão para adentrarmos no quarto e último capítulo, a estabelecer uma leitura liberal da *Filosofia do Direito*, centrada nas figuras de mediação da Moralidade e da sociedade civil-burguesa. Nesta parte do trabalho, faz-se propriamente a tese central: a de que, no Estado hegeliano, estará conservada, de maneira essencial, a sociedade civil-burguesa. Esse será o cerne do liberalismo da sociedade civil-burguesa de Hegel, que justificaremos a partir do contexto liberal alemão analisado no segundo capítulo. Não à luz das versões inglesa e francesa do liberalismo, mas a partir do próprio contexto germânico a compreender na comunidade a essência da autonomia política. Apresentaremos Hegel, assim, como uma continuação, e não como contraposição, ao contratualismo e à filosofia moral kantiana, para que, sobretudo no Estado, encontremos os recursos de justificação de um institucionalismo moderado que conserva, em si, a contingência da cultura na sociedade civil-burguesa.

O propósito da leitura liberal de Hegel, a partir dialética entre necessidade e contingência, serve para demonstrar que a filosofia hegeliana não consiste em um projeto dogmático acerca do Estado, mas de uma análise sobre as emergências particulares do liberalismo e sobre a efetividade da liberdade no contexto em que ela se manifesta. Eis o motivo pelo qual Hegel criticará, tão duramente, a noção abstrata de indivíduo da filosofia moderna: não para implodir o liberalismo em si, mas para compreender as condições requeridas para a sua efetivação no mundo moderno – ao qual o próprio filósofo pertenceu. Esse será, assim, o fio condutor dessa tese: o constante diálogo de Hegel com Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu e Kant, grandes filósofos liberais da modernidade.

Será a leitura liberal de Hegel, também, um lembrete para pensarmos o porquê do fazer filosofia. Recuperar a contingência como essência da necessidade, a partir do filósofo do idealismo absoluto, é tomar consciência da nossa finitude, das nossas circunstâncias contextuais e da nossa condição comunitária. É encontrar os recursos para, a partir dessa finitude, buscarmos o infinito, a transcendência que, projetados para o lado de lá, na verdade estão contidos também aqui dentro, em nós mesmos. Para isso, pensa-se o todo, desde o humano, a sociedade e as instituições que nela se manifestam. Pensa-se, na filosofia, a própria efetividade do que podemos ser.

2. UMA ABORDAGEM ESPAÇO-TEMPORAL PARA O LIBERALISMO

Defender que se pode fazer uma leitura liberal do pensamento de Hegel, a partir da *Filosofia do Direito* (1821), demanda esclarecer o que se pretende afirmar com o termo liberalismo. Esse movimento político, ainda que seja um dos principais legados filosóficos da modernidade, carece de uma conceituação exata. Por esse motivo, a mera necessidade de se buscar estabelecer um acordo sobre o que é o liberalismo evidencia que, ainda hoje, a questão se encontra inacabada.

Uma das formas contemporâneas de se buscar definir o liberalismo é através de seu suposto contrário, o comunitarismo. O conhecido debate entre liberais e comunitaristas, datado a partir da década de 1980, corrobora para a compreensão do que caracterizaria o liberalismo. Essa definição negativa do liberalismo compreende acepções individualistas da sociedade política, frente àqueles comunitaristas que derivam a emergência da justiça a partir da ética comunitária¹. De um lado, significaria como liberal a tradição individualista descendente dos axiomas de Hobbes e de Locke², enquanto, contrapostas, as derivações a partir da intersubjetividade de Rousseau³ congregariam tudo o que, então, não se qualifica como liberal.

Não cabe a nós, aqui, descreditar o instrumental debate entre liberais e comunitaristas: para finalidades práticas de discussão em filosofia política, ele pode ser bastante relevante. No entanto, é preciso problematizar este dualismo que mais serve para dividir do que para endereçar possíveis soluções aos desafios da sociedade contemporânea. Eis o ônus da simplificação – a superficialidade –, que ao permitir uma definição genérica ao liberalismo, acaba por equalizá-lo,

¹ Forst, 2010, p. 11.

² A associação entre as teorias políticas de Hobbes e Locke incorre em simplificação; no entanto, MacPherson, 1962, pp. 263-264, desenvolve o conceito de individualismo possessivo, atribuindo a ambos os pensadores ingleses. Conforme propõe, o individualismo possessivo de Hobbes e Locke sustenta-se sobre sete proposições: 1. que o que faz o homem livre é a não-dependência da vontade alheia; 2. que liberdade da dependência alheia significa liberdade de relações involuntárias; 3. que o indivíduo é, em essência, proprietário de sua própria pessoa e capacidades; 4. que, embora o indivíduo não possa alienar-se de toda sua propriedade, ele pode alienar sua capacidade de trabalho; 5. que a sociedade humana consiste em um agregado de relações de mercado; 6. que, por direito, a liberdade de cada um se limita apenas por obrigações e regras necessárias à manutenção da liberdade alheia; e 7. que a sociedade política é um artifício humano pela proteção da propriedade individual e pela manutenção da ordem das relações de troca entre indivíduos proprietários de si mesmos.

³ Ainda que Rousseau parta de uma natureza individualista do ser humano, conforme aponta no Discurso sobre a Origem das Desigualdades, a constituição da sociedade humana se atribui qualitativamente ao advento da linguagem. Antes disso, no estado de natureza, “os homens, [...] não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral nem de deveres conhecidos, não podiam ser bons nem maus, nem tinham vícios nem virtudes” (Ver Rousseau, 2002a, p. 73). Isso significa, para a teoria política de Rousseau, que a dinâmica da sociedade não é derivada do indivíduo, mas da interação que o submete “sob ferros” (Ver Rousseau, 2002b, p. 10).

equivocadamente, ao individualismo. Deve-se conceder que muito do liberalismo foi construído sobre bases individualistas. Reduzir um ao outro, porém, não permite levar em consideração a complexa e diversificada história do liberalismo na modernidade.

O dualismo entre liberalismo e comunitarismo aplicado às raízes modernas do pensamento contemporâneo desconsidera as particularidades históricas em que cada filósofo existiu, de maneira a descaracterizar seu pensamento. Locke, por exemplo, não se insere no que hoje chamaríamos de liberal⁴: mais adequado seria interpretá-lo como promotor da soberania parlamentar⁵. Ainda, Montesquieu, na França, em vez de categorizado como liberal, deveria ter sido lido, mais justamente, como um aristocrata antimonarquista, com o interesse em independizar o judiciário⁶. Interpretá-los simplesmente enquanto liberais é não reconhecer que “o liberalismo clássico é firmado sobre tradições culturais e pressupõe o reconhecimento de algumas verdades sobre as pessoas humanas, a sociedade e a realidade do poder soberano do Estado”⁷. É, para além de ontologias atomistas⁸, como pressupõe o dualismo liberal-comunitarista, um movimento histórico oposto ao abuso de poder dos regimes absolutistas⁹.

Essa problemática sugere uma segunda forma de definição para o liberalismo, que chamaremos de positiva e que consideraremos mais adequada para contemplar a riqueza histórica do movimento político-filosófico. Consoante ao que o sociólogo Merquior escrevia, a abordagem assente que “é muito mais fácil – e muito mais sensato – descrever o liberalismo do que tentar defini-lo. [...] Para sugerir uma teoria do liberalismo, deve-se proceder a uma descrição comparativa de suas manifestações históricas”¹⁰. É entender o liberalismo não em contraposição ao comunitarismo, mas a partir de suas motivações políticas endógenas, sejam elas espaciais e temporais. Somente uma abordagem como essa permite fornecer uma síntese entre liberalismo

⁴ Rhonheimer, 2005, pp. 1-70.

⁵ Rhonheimer (p. 4) atenta para o fato de que, no início do século XIX, a tirania do parlamentarismo inglês teria temporariamente suspender o direito ao habeas corpus – “o direito mais básico dos indivíduos, desde a Magna Carta de 1215”.

⁶ Ibid., p. 5.

⁷ Ibid., p. 5.

⁸ Conforme Rhonheimer, 2005, p. 25, o contratualismo e o liberalismo do século XIX pressupõem que a vida, a liberdade e a propriedade não são valores naturalmente pertencentes aos indivíduos, mas instituições sociais. Essa afirmativa é mais clara quando aplicada a Kant, que hipotetiza o contrato social, mas já em Hobbes e em Locke pode-se ver que o atomismo se trata mais de um artifício normativo do que de uma ontologia humana.

⁹ Ibid., p. 5.

¹⁰ Merquior, 1991, p. 15.

e comunitarismo: não enquanto excludentes, mas como possivelmente complementares.

De maneira genérica, podem ser concebidas três origens históricas para o liberalismo. A primeira consiste no advento da Reforma Protestante, uma vez que as guerras religiosas decorrentes da diversidade de denominações cristãs passaram a significar a necessidade de haver tolerância e liberdade religiosa na Europa. A segunda se caracteriza pelo adestramento do poder real a partir do estabelecimento de regimes constitucionais que limitariam a monarquia: o surgimento da classe burguesa necessitava de liberdade política para produzir e desenvolver o comércio. E, por fim, a terceira origem histórica foi a adesão e a reivindicação das classes trabalhadoras pela participação nos assuntos políticos, dado que os regimes políticos tradicionais da época comumente prescindiam da vontade popular¹¹.

O desafio dos pensadores da modernidade será justamente o de conciliar o conflito prático que essas três origens impõem. É nesse sentido que Rhonheimer¹² aponta para a necessidade de complementar o *ethos* da pacificação através do poder soberano, defendido desde Hobbes, pelo *ethos* da liberdade civil, da segurança e da autonomia política dos cidadãos, um processo contínuo que permeia os séculos da Idade Moderna. O liberalismo, assim, não apenas repousa sobre as liberdades da sociedade civil; ele pressupõe a estabilidade e a paz instaurada, situando um jogo de equilíbrio entre centralização e descentralização política.

O *ethos* da pacificação e o *ethos* da liberdade civil, embora sejam uma resposta generalizada aos desafios da modernidade, são permeados de conteúdo social de cada momento histórico e contexto geográfico. É por isso que o surgimento do liberalismo deve ser tomado desde junto aos primórdios do iluminismo. Enquanto movimento de ascensão da burguesia¹³, significou a emancipação de dogmas a partir do exercício do pensamento humano. Podemos, assim, sugerir que as três origens históricas do liberalismo¹⁴ sejam correlatas ao propósito iluminista. O desafio da tolerância religiosa significou reconhecer o valor moral da liberdade de consciência; o adestramento monárquico implicou a necessidade de assegurar o exercício da razão humana perante a interferência coercitiva do Estado; e a reivindicação das classes

¹¹ Rawls, 2007, p. 11.

¹² Rhonheimer, 2005, p. 22.

¹³ Roehr, 1995, p. 5.

¹⁴ Rawls, 2007, p. 11.

trabalhadoras pela participação nos assuntos políticos constituiu a urgência normativa da população em buscar autonomia.

Compreender o liberalismo requer considerar também o contexto geográfico em que se busca descrevê-lo. Afora o momento histórico do iluminismo, os contextos político, religioso e filosófico locais determinam a forma com que o liberalismo se consolidou. É importante, contudo, frisar que uma consideração contextual da manifestação histórica do liberalismo não significa relativizá-lo, ou tampouco enfraquecê-lo conceitualmente, ao afrouxá-lo. No entanto, é necessário compreender em suas causas contextuais as respostas dadas por cada grupo de pensadores¹⁵. Isso se vê ao comparar o liberalismo dos britânicos, dos franceses e dos alemães. São contextos geográficos, temporais, religiosos, filosóficos, políticos e sociais distintos nos quais o liberalismo emerge. É seguro imaginar, assim, que não haverá um liberalismo, mas, antes, versões do liberalismo. A compreensão do contexto filosófico, político e social é, portanto, mister na conceituação positiva que buscamos aplicar para o liberalismo. Visando a propor uma leitura liberal a partir da *Filosofia do Direito* do Hegel, precisamos compreender, assim, o paradigma da região que hoje conhecemos como a Alemanha, a partir de seu contexto particularista, espiritualista, reflexivista e subjetivista.

2.1. O contexto político alemão

É conhecido o fato de que, diferentemente da Inglaterra e da França, a modernidade alemã não tenha se caracterizado pelo processo de unificação nacional centralizada na figura do Estado; consistia, sobretudo, em uma confederação de Estados, embora não atribuísse a si mesma essa denominação. Veremos, posteriormente, como essa condição política se manifestou no pensamento filosófico alemão na Idade Moderna, sobretudo a partir da noção do particularismo¹⁶. Antes, cabe entender por que havia uma tendência de desintegração política em unidades cada vez menores, na Alemanha, apesar da instituição do *Reichstag*, o regime imperial.

W.H. Bruford cita quatro grandes motivos pelos quais o particularismo político crescia na Alemanha, em oposição às tendências universalistas que se observaram

¹⁵ Porter, 1981, p. vii.

¹⁶ Bruford, 1935, p. 1.

em outros territórios da Europa Ocidental. O primeiro se deve à geografia da região: por um lado, a abundância de acidentes naturais no interior do país dificultava uma aproximação dos territórios alemães; por outro lado, essa forte delimitação interna não se aplicava em relação às nações adjacentes. Ou seja, não havia barreiras naturais que determinassem as fronteiras de uma Alemanha, em relação aos países ao redor. A centralização política na Inglaterra e na França, comparativamente, fez mais sentido dada a facilidade de unificação interna e de delimitação externa¹⁷.

Em segundo lugar, deve-se ter claro que a geografia não adiou apenas a formação de um sentimento nacional alemão, em razão da dificuldade interna de se unificar politicamente. A fragmentação política e a falta de limites externos permitiram que muitos dos recursos que poderiam ter sido utilizados em nome de uma unificação fossem empregados em conflitos infundáveis frente ao papado. A região da Itália era muito mais rica e desenvolvida do que os principados germânicos e, por isso, a atenção política dos líderes centrava-se mais em relação aos recursos do Sul do que pela tentativa de criar riqueza e desenvolvimento a partir de uma coesão política interna¹⁸.

O terceiro motivo pelo qual o particularismo tomou forma nos territórios germânicos, em detrimento da universalidade política, foi pela dificuldade – também geográfica – de a Alemanha acompanhar, desde os princípios da modernidade, a expansão marítima comercial. A correlação se vê clara quando observado o processo de desenvolvimento de tecnologia naval e de unificação nos países de Portugal e Espanha. Os primeiros países politicamente unificados foram aqueles com maior facilidade geográfica de ter acesso às rotas do comércio internacional. O mesmo processo ocorreu, posteriormente, com a Inglaterra e com a França, mas, na Alemanha, esse processo foi tardio. Isso certamente implicou uma menor potência colonial para a região que, em vez de se integrar ao comércio universalizante, retraiu-se ao interior do continente europeu¹⁹.

E, por fim, o quarto motivo para a atrofia de tendências universalizantes nos territórios germânicos pode ser entendida a partir da comparação de componentes políticos que emergiram em Estados que se unificaram desde o fim da Idade Média. W.H. Bruford avalia a história política do Sacro Império Romano-Germânico à luz do

¹⁷ Ibid., p. 2.

¹⁸ Ibid., p. 2.

¹⁹ Ibid., p. 2.

contexto inglês, para entender o que faltou na Alemanha. O germanista começa citando o fato de que nenhum rei alemão teria conseguido estabelecer o sistema da *Common Law*, tal como foi na Grã-Bretanha, frente ao particularismo de cada príncipe. Desde o século XIII, o dever de manter a paz e a justiça foi sempre atribuído aos príncipes territoriais. A incapacidade de unificação jurídica também pôde ser identificada na ausência da instauração de uma lei de primogenitura, que viesse a fixar a hereditariedade para todo o território germânico. Isso é evidência do que Bruford identifica como a incapacidade dos governantes de distinguirem a propriedade pessoal e a autoridade política. A divisão da herança política e privada entre os filhos dos príncipes aumentava os conflitos e dividia ainda mais os territórios²⁰.

Ainda, pôde-se ver que, no caso germânico, não se efetivou nenhum sistema unificado de cobrança de impostos, tal como aconteceu na Inglaterra. Conforme Bruford, a taxaço exerceu dois papéis para a unificação e consolidação do Estado: primeiro, que ela educou o povo inglês sobre a autoridade central a ser respeitada e incontestada. A cobrança de impostos passou a ser a materialização do poder do Estado sobre os diversos territórios que passaram a compô-lo. E, em segundo lugar, a taxaço, às vezes exacerbada, gerou a necessidade de que os territórios elencassem representantes locais para defender os interesses frente à autoridade universal do Estado – teria esse sido o princípio do parlamento na Inglaterra. Tampouco houve na Alemanha o desenvolvimento de um sistema de produção industrial em torno de um produto específico, como foi o caso da indústria têxtil inglesa, que viria a unificar a economia nacional e, por fim, não se identificou um movimento literário coeso em língua germânica que refletisse a vida do país em uma linguagem universal, como ocorreu no movimento inglês pré-elisabetano²¹.

O argumento de W.H. Bruford, porém, não ignora que o desenvolvimento da modernidade tivesse chegado aos territórios germânicos. O ponto central é que, diferentemente dos casos ocidentais de unificação política, as transformações modernas, na Alemanha, não fortaleceram as mãos do imperador. Elas consolidaram, ao contrário, o poder político dos príncipes – em sua pluralidade e particularidade. Ou seja, houve modernização, a nível de sistema financeiro, de burocracia profissional, de exército, de educação popular e de reforma e contrarreforma religiosas, embora em escala muito menor do que se pôde constatar nos países unificados, dada a

²⁰ Ibid., p. 3.

²¹ Ibid., p. 3.

magnitude de potência: cada universo de modernização era particular, centrado na figura do príncipe local. Essa diversidade política gerou um certo pluralismo de relações políticas: o príncipe de um território A poderia ser proprietário de terra em um território B; ao mesmo tempo, poderia ser um oficial de justiça em um território C e poderia ter direitos de caça e pesca no território D. Esses direitos seriam transmitidos aos filhos, que continuamente desafiariam o poder universal do imperador²².

Por um lado, “o destino de cada território individual dependia das qualidades do seu governante. Em alguns distritos, [...] um número de pequenas autoridades independentes, cidades livres e *Reichsritterschaften* [organizações de cavaleiros], sobreviveram em sua configuração medieval”²³. Nesse aspecto, o anacronismo das sociedades alemãs permitiu dinamicidade e inovação. Por outro lado, a diversidade e a multiplicidade de interesses significaram um senso de competitividade que, até a ascensão do Frederico II da Prússia²⁴, impediu a Alemanha de ter relevância na política internacional. Junto a isso, o particularismo, em seu aspecto negativo, denotou um maior poder do príncipe que, em sua imposição de autoridade política frente ao Imperador, negava o direito de contestação dos súditos ao *Reichstag*, em nome de uma contenção política local²⁵.

O particularismo político germânico, diferente do universalismo inglês e francês, teve consequências sociais na ascensão da modernidade na Alemanha. Primeiramente, porque a ausência de unidade política trouxe, por si só, um conflito entre grupos sociais que ou “desejavam a destruição de laços políticos tradicionais em nome de uma monarquia absoluta centralizada”²⁶, ou “favoreciam a reforma do corpo político germânico sem destruir as tradições do *Ständestaat* [Estado cooperativo]”²⁷. Estes últimos pertenciam às cidades provincianas, universitárias e a centros mercantis que obtinham certa independência da supervisão monárquica. O iluminismo alemão, ou *Aufklärung*, nasce a partir desta parcela da sociedade²⁸.

Assim, Reill insiste que, mesmo que muitos teóricos sobre a modernidade tendam a considerar o historicismo como distinto e/ou contraposto ao iluminismo, tendo em mente o movimento francês como arquetípico, deve-se entender que a

²² Ibid., p. 4.

²³ Ibid., p. 5, tradução nossa.

²⁴ Frederico II da Prússia governou entre 1740 e 1786.

²⁵ Bruford, 1935, p. 7.

²⁶ Reill, 1975, p. 4, tradução nossa.

²⁷ Ibid., p. 4, tradução nossa.

²⁸ Ibid., p. 4.

manifestação da modernidade alemã pressupõe o historicismo, dado seu contexto político e social. Se o iluminismo alemão nasce deste grupo que busca manter as tradições do *Ständestaat*, é preciso entender o historicismo como “a expressão da consciência alemã se afirmando contra a dominação cultural francesa”²⁹; o historicismo como um conflito entre o planejado e o orgânico, entre os centros administrativos e as cidades provincianas.

O modelo político dos territórios germânicos também fez com que o pensamento moderno e iluminista tivesse forma própria, quando comparado aos dos contextos inglês e francês. Na Alemanha, tratou-se de um movimento burguês – não no sentido da burguesia enquanto classe econômica da ‘*bourgeoisie*’, mas enquanto um movimento oriundo dos burgos, de classe média. Foi, sobretudo, um movimento composto por “uma coleção de grupos profissionais, jurídicos e econômicos, unidos por um número de atitudes em comum”³⁰. O senso corporativo dos principados permitiu, no contexto germânico, que a ascensão da modernidade e do pensamento iluminista não viesse de um determinado grupo social, como ocorreu na França a partir da nobreza. A impotência experimentada por camadas da sociedade francesa não foi observada na sociedade alemã que, composta por uma ordem corporativa, permitia que o pensamento iluminista viesse ‘de dentro’ do próprio sistema. Embora criticassem a política, não adotavam uma linha radical e revolucionária, pois se inseriam enquanto parte do objeto de crítica³¹. Dentro da estrutura social alemã, participaram do iluminismo advogados, pastores religiosos e acadêmicos que, muitas vezes, eram nomeados para seus cargos pelos próprios príncipes³².

Assim, segundo Riell, a estrutura social e política permitiu que a universidade se tornasse o centro intelectual da Alemanha – diferentemente dos países ocidentais que tinham o *salon* enquanto locus do pensamento filosófico. O sistema universitário alemão, em processo de expansão e de reforma na modernidade, era, ao contrário, menos exclusivo que os *salons*, ao mesmo tempo em que tinha uma relação mais próxima ao príncipe local. Ou seja, o tom mais pedante do pensamento moderno alemão indica seu caráter mais filosófico do que político, diferentemente do que foi

²⁹ Ibid., p. 2, tradução nossa.

³⁰ Ibid., p. 4, tradução nossa.

³¹ Ibid., p. 4.

³² Roehr, 1995, p. 6.

visto nos países mais ocidentais da Europa³³. O particularismo político, assim, permeou o pensamento moderno alemão em sua forma e conteúdo.

2.2. O contexto religioso alemão

Além do contexto político, o contexto religioso também influenciou o pensamento moderno alemão. Evidentemente, a distinção do protestantismo em relação ao catolicismo marcou o pensamento germânico – majoritariamente protestante. No entanto, a reforma protestante em geral não se limitou aos territórios alemães. Hobbes e Locke eram protestantes, sendo Locke puritano, e Rousseau, por exemplo, havia sido criado sob a denominação calvinista, embora se convertesse na vida adulta ao catolicismo romano. Genericamente, a modernidade europeia nasce como reação ao dogma católico medieval.

No entanto, o que fortemente influencia o pensamento moderno alemão e que merece destaque na sua compreensão é a ascensão e expansão do Pietismo, um novo espírito de questionamento religioso que passou a caracterizar a vida intelectual alemã³⁴. Isso porque, no contexto pós-reforma, os pietistas estavam menos interessados nas questões acerca da doutrina cristã e mais preocupados com a própria vida cristã. A revisão das expectativas acerca da igreja e dos resultados derivados dela, que raramente correspondiam à realidade, eram a principal preocupação dessa corrente³⁵.

A reforma protestante, em geral, buscou combater a teologia medieval que atribuía à igreja a instituição da salvação. Lutero, por exemplo, interpretou a igreja como “criatura da Palavra”, no sentido de ter apenas o poder de criar uma comunidade espiritual das almas. A resposta protestante original aproveitou a estrutura já existente da igreja medieval, que continha os ideais de universalidade, sem, porém, atribuir a ela a autoridade da salvação. “Enquanto sociedade visível, a igreja mundana não é pura, mas, ao contrário, um corpo misto de santos e pecadores”³⁶. A ortodoxia luterana, por conseguinte, manteve a rejeição da ideia da igreja enquanto instituição ou organização, conotando-a como a congregação de pessoas: a comunidade dos convocados. Porém, isso trazia desafios, uma vez que continuava havendo o

³³ Reill, 1975, p. 8.

³⁴ Ibid., p. 6.

³⁵ Schneider, 2010, p. 16.

³⁶ Ibid., p. 18, tradução nossa.

problema entre o corpo misto de santos e pecadores e a comunidade dos crentes devotos; em outros termos, entre a igreja visível e a igreja invisível³⁷. A consequência disso foi uma pluralidade de igrejas reivindicando o status de igreja verdadeira.

Uma solução foi a do pietismo, bastante popular no desenvolvimento do pensamento alemão. Ortodoxo à crítica protestante à Igreja Católica, o pietismo veio a reviver a noção de que a igreja verdadeira é a igreja invisível, interior a cada indivíduo. A igreja seria, essencialmente, a própria prática da piedade cristã – um estilo de vida centrado na fé. Elaborado pelo teólogo alemão Philip Spener, o Pietismo preconizava a formação de uma elite espiritualizada, para que da fé interior se gerasse uma congruência entre a igreja invisível e a visível. A elite espiritualizada seria a reativação do sacerdócio dos crentes, uma evidência da vida devota e uma espécie de catalisadora da congregação cristã. O pietismo, assim, em suas versões espiritualistas mais radicais, desqualificou até a própria Bíblia enquanto palavra de Deus. A máxima era a de que “Deus não fala nem hebraico, nem Grego, Latim ou Alemão, mas conversa em Seu jeito divino quando Seu espírito permite a convicção imanente à alma”³⁸. Assim, a verdadeira cristandade teria uma forma espiritual, subjetiva³⁹ e introspectiva, um preenchimento espiritual que não aceita a ideia de seitas ou igrejas confessionais. Esse movimento do século XVII viria a enfraquecer os laços entre as instituições religiosas e os indivíduos, o que trouxe consequências de desregulação religiosa da vida social. Essa desinstitucionalização da religião, porém, significava para os pietistas não a destruição da religião, mas o seu resgate⁴⁰. Evidência disso é o fato de que o pensamento moderno alemão teria um fundamento protestante bastante forte. O *Aufklärung*, diferentemente da *Lumière*, não combaterá a religião, como fizeram os franceses ao propor um modelo secular de sociedade. Pelo contrário, o modelo alemão, como veremos, será caracterizado por um forte apelo moral religioso, herdeiro da acepção espiritualista do pietismo.

2.3. O contexto filosófico alemão

Pode-se dizer que os desdobramentos do contexto político e religioso caracterizaram também a tradição do pensamento moderno alemão. Não que

³⁷ Ibid., p. 19.

³⁸ Ibid., p. 27, tradução nossa.

³⁹ Roehr, 1995, p. 8.

⁴⁰ Reill, 1975, p. 6.

houvesse necessariamente uma relação causal entre política, religião e filosofia, mas certamente é possível identificar uma coerência lógica entre os três atributos que caracterizavam o contexto alemão. É curioso notar que o próprio conceito de harmonia contextual germânica significou uma alternativa ao cartesianismo e ao empirismo que caracterizaram o pensamento moderno francês e inglês, respectivamente⁴¹.

O caráter tardio do *Aufklärung*, em comparação aos iluminismos francês e inglês, permitiu que o processo se constituísse de maneira reflexiva na Alemanha. Por exemplo, era comum, nos periódicos filosóficos locais, que se perguntasse “o que é o iluminismo?”⁴², como se pode encontrar em escritos de Johann Friedrich Zöllner⁴³, de Moses Mendelssohn e de Immanuel Kant. Se, na Inglaterra e na França, o pensamento moderno havia se mostrado revolucionário frente à estrutura do Estado, na Alemanha sua emergência teve de ser pensada e adaptada, dadas as diferentes dinâmicas do caráter particularista da colcha de retalhos política. Nesse caso, em especial, via-se uma dependência forte das universidades, os palcos do iluminismo, frente ao poder dos príncipes⁴⁴.

Essa reflexividade se mostra bastante evidente quando entendemos o *Aufklärung* em seus três momentos, conforme sugere Sabine Roehr⁴⁵. São eles: 1) a fase do racionalismo, em torno das filosofias de Leibniz, Thomasius e Wolff; 2) a reação romântica, cuja manifestação se dará a partir da literatura alemã; e 3) o momento de autorreflexão do iluminismo, uma tentativa de julgamento sobre versões ‘verdadeiras’ e ‘falsas’ do movimento, a partir da revolução kantiana. As três fases são momentos em conflito entre si; no entanto, há uma continuidade entre eles, identificada ao redor da resolução de problemas morais de cunho religioso⁴⁶. Essa será a estampa do pensamento moderno alemão que, desde a filosofia moral leibniziana, buscará responder as questões colocadas pelo pluralismo da reforma protestante e da política alemã⁴⁷.

⁴¹ Ibid., p. 7.

⁴² Bresolin, 2015, p. 19-36.

⁴³ Cf. Bresolin, 2015, p. 20, o artigo de 1783 no jornal *Berlinischen Monatsschrift*, intitulado *Ist es ratsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?*, que defendia o casamento eclesial frente à proposta cívica do suposto iluminismo.

⁴⁴ Roehr, 1995, p. 5.

⁴⁵ Ibid., p. 7.

⁴⁶ Ibid., p. 8.

⁴⁷ Reill, 1975, p. 6.

2.3.1. A primeira fase: o racionalismo de Leibniz

A consideração ao contextualismo aparece na filosofia moderna alemã já em sua fundação leibniziana, que tentará estabelecer uma unidade metafísica⁴⁸. A fase racionalista do iluminismo alemão, protagonizada por Leibniz, embora se caracterize pela objetividade matemática enquanto tentativa de justificar a existência de Deus, carregará consigo o legado do pluralismo político e religioso alemão. Essa propriedade diferenciará a filosofia de Leibniz em relação ao que Descartes havia instituído na França, por exemplo, da mesma forma com que fará do pensamento leibniziano o momento do estabelecimento das perguntas às quais a filosofia moderna alemã buscará as respostas⁴⁹.

Quatro elementos do pensamento de Leibniz merecem destaque no esforço de materializar o espírito da filosofia moderna alemã. São eles: a incorporação da ciência à teologia; o pressuposto do pluralismo; o subjetivismo; e o reflexivismo. Esses quatro aspectos terão sumo impacto no desenvolvimento do pensamento alemão, em razão da preciosidade da filosofia leibniziana, e também porque, conforme já esclarecido, eles refletem o contexto particular dos territórios alemães na Idade Moderna.

A incorporação da ciência moderna à teologia filosófica tradicional significou, na obra de Leibniz, uma tentativa discursiva de reunificar as denominações protestantes e os desacordos entre o catolicismo e o protestantismo⁵⁰. Esse era um problema generalizado no continente europeu pós-Reforma Protestante; no entanto, a solução proposta por Leibniz divergia de outras respostas sugeridas em outros contextos. O empirismo inglês, por exemplo, buscava submeter a religião à ciência. A tradição moderna do Direito Natural, presente em Hobbes e em Locke, por exemplo, naturalizava pressupostos metafísicos religiosos. “O homem enquanto lobo do homem”, do monismo da natureza hobbesiano, talvez seja a citação perfeita deste tipo de estratégia filosófica frente ao dissenso religioso. A busca de soluções práticas pertencentes ao mundo mecânico passou a ser a máxima do pensamento religioso secularizado. Nem por isso, contudo, abandonou-se a tradição do pensamento cristão do Direito Natural, uma vez que as leis de natureza permaneciam pressupondo princípios transcendentais. Locke, da mesma forma, na *Carta sobre a Tolerância*, estabelece uma primazia da tolerância – racional – à fé individual. Não rejeita a

⁴⁸ Roehr, 1995, p. 8.

⁴⁹ Reill, 1975, p. 7.

⁵⁰ Rawls, 2000, p. 106.

religião, no que prega desconfiança aos ateus e no que concebe a salvação enquanto finalidade individual. Porém, mantém a religião em um segundo plano, já que o sentido do político é material.

Leibniz, diferentemente, buscará em seu racionalismo a incorporação da ciência moderna aos princípios teológicos da tradição cristã. A mônada, por exemplo, inverterá a relação ciência-religião; não significará, como no iluminismo inglês a secularização da religião, mas tomará a religião a partir das categorias da ciência da época⁵¹. A mônada, o elemento metafísico, fará alusão aos átomos da natureza, para refutá-los enquanto o princípio das coisas; remeterá a um aspecto divino, no momento em que só pode começar por criação e acabar por aniquilamento⁵². A filosofia alemã, nesse sentido, servirá como defesa da fé, através dos mecanismos fornecidos pelo progresso científico. A relação lógica é inversa ao que se via mais ao ocidente: para Leibniz, é como se entrássemos como membros da Cidade de Deus pela virtude da nossa razão⁵³. O racionalismo sustentará o argumento ontológico de uma harmonia coerente entre os elementos, de Deus enquanto razão última das coisas⁵⁴. Será a razão suficiente para a fundamentação de que o mundo existente é o mais perfeito possível⁵⁵. Rawls interpreta essa normativa como consoante à noção do Sumo Bem que Kant desenvolverá posteriormente. Tal como aparecerá em Kant, Leibniz já conteria em sua leitura a percepção do paraíso enquanto uma ideia reguladora da razão, e não como uma unidade sistemática da natureza. O conceito do melhor dos mundos possíveis, assim, significaria uma ordem moral do universo, reguladora, desde a filosofia leibniziana⁵⁶.

O segundo aspecto diz respeito ao pluralismo, a partir da ideia de que a perfeição não é una. O melhor dos mundos possíveis, para Leibniz, é a combinação perfeita de uma pluralidade de princípios primeiros⁵⁷. É dizer: o melhor mundo possível não é a perfeição em si, mas a harmonia de todas as várias perfeições⁵⁸. É o que aparecerá, na filosofia de Hegel, como o jogo dialético entre a contingência e a necessidade. O reconhecimento do equilíbrio da pluralidade de perfeições, enquanto

⁵¹ Leibniz, 2002, *La Monadologie*, §3, p. 110.

⁵² *Ibid.*, §6, p. 110.

⁵³ Rawls, 2000, p. 107.

⁵⁴ Leibniz, 2002, *La Monadologie*, §38, p. 126.

⁵⁵ *Id.*, §10, p. 164.

⁵⁶ Rawls, 2000, p. 109.

⁵⁷ Leibniz, 2002, *La Monadologie*, §60, p. 134.

⁵⁸ Rawls, 2000, p. 113.

a própria perfeição, significa o contentamento com a realidade tal como ela se apresenta. A partir do pressuposto de que Deus é um ser absolutamente perfeito, Leibniz reconhece, de maneira conservadora, que o mundo, em suas imperfeições, é o melhor que pode haver. Isso requer um apelo à fé e à piedade, no sentido de que “Deus escreve certo por linhas tortas”. Ou seja: deve-se entender o mundo a partir da razão divina, cuja harmonia, caso quebrada, nos levaria a um mundo pior do que este que existe⁵⁹. Aplicando tal raciocínio à pluralidade de principados da Alemanha na época, faria sentido reconhecer que a diversidade política seria mais harmoniosa que a centralização do Estado. Sendo o mundo efetivo o melhor dos mundos possíveis, deve-se aceitar o contexto alemão como o mais perfeito que ele poderia ser. Por isso, propõe a adoção de um princípio conciliador a partir do pluralismo, que permitisse o maior grau de diversidade possível em configuração harmônica.

O pluralismo conduz ao terceiro aspecto: o do subjetivismo. Seguindo o raciocínio leibniziano, deve-se atribuir às criaturas o poder do movimento, para que a perfeição seja a harmonia de uma pluralidade de elementos. Se a determinação do movimento das partes fosse exógena, a pluralidade seria comprometida: ela seria apenas uma ilusão. Leibniz, aqui, diverge de Descartes⁶⁰, que ao conceber a *res extensa*, isenta-a de uma força endógena, dada sua ontologia dualista. Assim, a concepção de Leibniz requer que as determinações dos elementos da perfeição sejam imanentes⁶¹, enquanto requerimento para o pluralismo. Essa questão é evidente quando avaliadas as proposições. Segundo Leibniz, “uma proposição é verdadeira se e somente se o conceito expresso por seu predicado é contido no conceito expresso por seu sujeito”⁶². Isso significa que a verdade do predicado está contida, *a priori*, no conceito do sujeito. Para as proposições necessárias, tal como “um triângulo tem três lados”, a verdade é facilmente demonstrável. Já nas proposições contingentes, contidas no espaço e no tempo, a verdade não pode ser demonstrada, embora seja aplicada. A influência sobre Kant é evidente neste caso, embora Leibniz atribua às proposições contingentes uma determinação também ao próprio sujeito. Ou seja, a contingência do fato de que “o Brasil tenha sido descoberto em 1500” atribui à essência do Brasil seu descobrimento em 1500. Racionalmente, apenas, isso não

⁵⁹ Ibid., p. 110.

⁶⁰ Ibid., p. 115.

⁶¹ Leibniz, 2002, *La Monadologie*, §7, pp. 110-112.

⁶² Rawls, 2000, p. 115, tradução nossa.

pode ser demonstrado: é necessária a experiência. No entanto, os atributos do Brasil incluem seu passado, seu presente e seu futuro. Sua substância espelha até o último detalhe do universo ao qual pertence⁶³ e, dessa forma, a verdade é submetida aos sujeitos – e não atribuída à exterioridade. A verdade já está contida na própria subjetividade da essência do Brasil, mesmo antes de ela ocorrer empiricamente no tempo e no espaço.

Isso leva ao aspecto do reflexivismo, o último que merece ser destacado para os fins deste argumento. A mônada, conceito central da filosofia de Leibniz, sumariza os outros elementos anteriormente expostos. As mônadas representam a lista de propriedades das substâncias; contêm em si todos os momentos do passado, presente e futuro relativos à cada particularidade⁶⁴. Enquanto sujeito, contêm os predicados – necessários e contingentes. São infinitas, absolutas, e, ao mesmo tempo relativas, particulares. São, sobretudo, as substâncias que não compõem o todo, mas antes, acessam-no a partir de um ângulo, refletindo-o. O melhor dos mundos possíveis é, assim, aquele no qual os reflexos das mônadas se coordenam harmoniosamente. É quando, a partir das particularidades, a universalidade emerge⁶⁵.

O reflexivismo pressupõe que a criação de Deus seja imanente. As leis da física e a determinação da continência não vêm de fora, mas são impressas nas mônadas, nas essências da subjetividade. Assim, o modelo particularista de Leibniz é incompatível à noção de *res extensa*, de Descartes e à da tábula rasa, proposta por Locke – que pressupõem uma força exterior. A reflexão da natureza divina se imputa à própria mônada. Para os espíritos racionais, isso significa imputar a deliberação: a força vem de dentro – não da física, ou de forças sociais externas. A autoconsciência, dessa forma, pressupõe princípios de ação, e é nesse sentido que Leibniz reitera seu particularismo: o ser humano é livre para escolher. Porém, nessa liberdade, deve escolher o melhor bem aparente⁶⁶: afinal de contas, pertence ao melhor dos mundos possíveis. Sua liberdade individual se conformará, assim, à maior ordem universal, ainda que haja a liberdade para escolher infinitas formas de vida intelectual e moral⁶⁷. A ordem universal implicará e demandará a pluralidade.

⁶³ Ibid., p. 117.

⁶⁴ Leibniz, 2002, La Monadologie, §22, p. 118.

⁶⁵ Rawls, 2000, p. 118.

⁶⁶ Leibniz, 2002, La Monadologie, §46, p. 128.

⁶⁷ Rawls, 2000, p. 130.

2.3.2. A segunda fase: o movimento romântico

Se o racionalismo de Leibniz havia inaugurado o pensamento iluminista alemão, logo surge uma reação romântica que busca repensar o movimento utilitarista de reforma, o suposto bem comum da sociedade, o otimismo metafísico e o criticismo racionalista⁶⁸. O *Sturm und Drang* – “tempestade e ímpeto” – significará entre os anos 1760 e 1780 a contestação do modelo classicista do pensamento francês, herdado pelos pensadores alemães. Não à toa, essa fase do pensamento iluminista se concretizará no meio literário e artístico alemão. Assim, o romantismo alemão, enquanto teoria política, se consolidará no final da década de 1790, sendo um reflexo do privilégio histórico do contexto germânico: o caráter tardio do iluminismo na Alemanha teria permitido pensar o esclarecimento à luz dos eventos políticos que resultaram do iluminismo mais ao ocidente. As consequências da Revolução Francesa, enquanto resultado do iluminismo francês, passarão a compor o próprio processo de esclarecimento na Alemanha. De acordo com Frederick Beiser, assim, seria enganoso entender o romantismo como um rompimento ao *Aufklärung*⁶⁹.

Entre pensadores como Wilhelm, Schlegel, Wackenroder, Tieck, Schelling, Schleiermacher e Novalis, identificava-se um nascente círculo de discussões filosóficas e artísticas. O ímpeto político do movimento era o de pensar criticamente os desdobramentos da visão racionalista de mundo e da Revolução Francesa na sociedade civil alemã. Buscavam, sobretudo, propor uma alternativa ao modelo mecânico da tradição política paternalista, defendendo uma noção orgânica de transformação social, diferente daquela que se fortalecia desde a Revolução Francesa⁷⁰. Isso não significa, porém, que o romantismo alemão pudesse ser qualificado como irracionalista, ou anti-iluminista: os românticos, ao contrário, insistiam em uma razão crítica. Uma crítica à própria razão do racionalismo.

O que se observava no final do século XVIII era um momento de desintegração social no continente europeu e, por conseguinte, na Alemanha. A valorização do particularismo e do contexto, nos territórios alemães, deve-se ressaltar, acentuou o sentimento de mal-estar que a modernidade vinha trazendo. Aliás, o progresso moderno, para os românticos, havia virado um pesadelo materialista: o “tiro” do propósito da emancipação, que deveria ter se dado pelo fortalecimento espiritual da

⁶⁸ Roehr, 1995, p. 14.

⁶⁹ Beiser, 1992, p. 229.

⁷⁰ Ibid., p. 238.

comunidade, havia “saído pela culatra”, ao justamente desintegrar os vínculos sociais em nome do auto-interesse⁷¹.

Frente aos desafios da Revolução Francesa e do momento racionalista do *Aufklärung*, então, os românticos buscaram radicalizar o senso de subjetividade⁷², recuperar a ideia da fé, enquanto fundamento racional, e examinar criticamente a ideia de liberdade individual. Quiseram, no fim das contas, reformular o conceito de razão, incorporando-a à história, a uma natureza orgânica, ao sentimento e à linguagem⁷³. A comunidade, conforme concebida por Schlegel, Novalis e Schleiermacher⁷⁴, enquanto produto histórico e cultural, é o que permite o cultivo da autonomia e da constituição intelectual de cada indivíduo. Aqui vê-se, novamente, que historicismo e princípios iluministas não contradizem um ao outro no contexto alemão.

Por isso, Beiser justifica o apelo estético e artístico do movimento romântico. A arte obtém importância central para o movimento porque ela conjuga o renascimento da cultura regional e da vida pública. A cultura, enquanto valor coletivo, significava uma alternativa ao egoísmo cru, ao materialismo e ao utilitarismo da sociedade civil moderna, associada à revolução burguesa na França. Somente a arte, em seu poder mágico e miraculoso, reviveria as virtudes necessárias para uma reforma social. Era claro, para os românticos, que as deficiências da revolução jaziam nas pessoas. Essas não estavam prontas para a mudança e, na Alemanha, estariam menos ainda. Por isso, o ideal de república não poderia ser radical, mas mitigado: deveria permitir espaço à monarquia, à aristocracia e à democracia, em uma harmonia na qual os educados teriam o poder político⁷⁵, a partir de seus níveis sociais.

O caráter iluminista se faz evidente porque o propósito romântico era o de preparar o povo alemão para a república, através da educação. Não é à toa que *Bildung*, desde então, torna-se a estampa do pensamento germânico. Arte e *Bildung* são indissociáveis e, por isso, a cultura poderia ser a solução para autonomia da razão. Somente a partir do desenvolvimento interior de uma personalidade culta,

⁷¹ Ibid., p. 235.

⁷² É importante atentar à diferenciação entre ‘romantismo subjetivo’ e ‘romantismo objetivo’. O segundo, vinculado ao ideal nacional-socialista de germanidade contrapõe-se ao iluminismo racional – atribuído por eles aos judeus liberais. Não é a essa acepção nacionalista do século XX que acessamos ao falar do movimento romântico. O subjetivismo observado não impõe a comunidade enquanto autoridade frente ao indivíduo, mas a concebe como entidade necessária para o desenvolvimento racional individual. Ver Beiser, 1992, p. 226.

⁷³ Roehr, 1995, p. 14.

⁷⁴ Beiser, 1992, p. 227.

⁷⁵ Ibid., p. 228.

espiritualizada e artística, o indivíduo poderia se libertar da servidão da natureza e da sociedade. A cultivação da *Bildung*, assim, passa a ser sinônimo de individualidade⁷⁶. Somente dessa maneira o indivíduo poderia encontrar seu lugar no mundo, este dilacerado pelo progresso da modernidade.

Dessa forma, os românticos passam a adotar uma perspectiva crítica à economia moderna. Idealizavam o modelo corporativista medieval, mas, nem por isso, rejeitavam as possibilidades reais que o momento histórico oferecia. *Bildung*, nesse sentido, não se propõe como uma substituição ao mercado. Ela é reverenciada pelos românticos como solução dos problemas que as transformações trouxeram ao espírito da comunidade. Mostra-se evidente a referência aqui ao pietismo: os vínculos deveriam ser recriados, conforme os pensadores românticos, e, assim, uma nova concepção de sociedade deveria ser pensada. Surge daí o ataque à noção mecanicista do mundo, presente no momento racionalista do *Aufklärung* e nos iluminismos francês e inglês. Isso não é dizer haver um rompimento com o iluminismo. Entendamos o argumento romântico: romper com a ideia mecanicista da sociedade é romper com o paternalismo que justifica relações políticas a partir de analogias apolíticas⁷⁷. É a mesma crítica que Locke havia feito, um século antes, ao poder do monarca enquanto metáfora do poder paterno⁷⁸.

O modelo orgânico de comunidade se opõe à ideia de que a sociedade possa ser entendida como uma máquina: composta de partes separadas, movida por um agente externo, mantida coesa por forças físicas e desenhada *a priori*. A sugestão romântica justamente ataca esses pontos, ao propor um holismo cooperativo, fundado na autorrealização espiritual da comunidade, um princípio imanente de movimento, centrado na democracia, uma coesão sustentada pela cultura, tradição e linguagem, e a rejeição de um apriorismo revolucionário, a partir da defesa de uma evolução da história que determine gradualmente a coerência da sociedade. Esse modelo, no contexto alemão, adquire caráter iluminista ao justamente expressar ideais revolucionários⁷⁹. Frente ao fracasso da Revolução Francesa, relativo à idealização dos *philosophes*, o iluminismo teve que adquirir na Alemanha uma perspectiva crítica à tirania, em todas as suas formas possíveis.

⁷⁶ Ibid., p. 230.

⁷⁷ Ibid., p. 16.

⁷⁸ Locke, 2005, p. 207.

⁷⁹ Beiser, 1992, p. 239.

2.3.3. A terceira fase: o autorreflexivismo

O que denominamos de terceira fase é comumente tido como o momento de maior destaque do *Aufklärung*, uma vez que Kant, talvez o principal filósofo do iluminismo alemão, se enquadra neste momento. É necessário frisar, porém, que há uma sobreposição entre cada uma das fases: o começo do reflexivismo não ocorre quando findo o romantismo. Schelling, por exemplo, que se qualifica como um dos pensadores românticos, cronologicamente escreveu posteriormente a Kant. Nem por isso, se inviabiliza a tipificação dos momentos, em prol da compreensão de como se desenrolou o *Aufklärung* em seu amadurecimento.

Pode-se falar em um momento de autorreflexão do iluminismo alemão porque, dado o momento de polarização política do pós-Revolução Francesa no final do século XVIII, e consideradas as diversas ideias de iluminismo, surge uma discussão intramovimento acerca do que é o *Aufklärung* e de como se poderia democratizá-lo⁸⁰. A ascensão do conservadorismo, receoso das consequências tirânicas do jacobinismo nos territórios alemães, fez com que se popularizassem os termos de “iluminismo verdadeiro” e de “iluminismo falso”. Surgia, de fato, a necessidade de um consenso germânico sobre a concretização de um movimento coeso, sustentável e moderado. De certa maneira, chega-se, através de Kant, na ideia de que um conceito para o esclarecimento não seria suficiente para tomá-lo em sua totalidade. Antes, se percebe que o *Aufklärung* se trataria mais de um processo, “mediante o qual os indivíduos deixam a inércia intelectual da menoridade para assumirem-se como seres esclarecidos”⁸¹. A definição kantiana não se distancia do que Christoph Wieland chamará de “pensamento independente” e do que Johann Erhard, por exemplo, tomará como “liberdade da tutela”⁸². O argumento comum a todos é, assim, que o iluminismo faz dos indivíduos seres mais virtuosos ao promover moralidade.

A originalidade do momento em questão, porém, era a de que o iluminismo francês passou a ser visto como um “iluminismo falso”. A noção prescritiva de uma sociedade esclarecida desapareceu, e a própria ‘iluminação’ individual deveria levar em conta constrangimentos contextuais, seja pelo pressuposto do conservadorismo, seja pelo do sentimentalismo. Kant, sob essa lógica, irá combinar elementos do racionalismo e do romantismo. Sua própria revolução filosófica consiste em uma

⁸⁰ Roehr, 1995, p. 19.

⁸¹ Bresolin, 2005, p. 21.

⁸² Roehr, 1995, p. 19.

crítica à razão, no sentido subjetivista e romântico do termo. A diferença, contudo, se mostra quando Kant recupera a dialética de Leibniz e projeta na razão do sujeito o sentido da ordem sobre o caos. O melhor dos mundos possíveis, assim, passa a ser objeto condicionado da representação.

O verdadeiro *Aufklärung*, para Kant, passa a se constituir da assunção de culpa pela menoridade individual. Essa menoridade é, no fim das contas, culpa da preguiça intelectual dos próprios indivíduos⁸³. O *aufgeklärter Kritiker*, portanto, será aquele sujeito que, através da razão, passa a ser capaz de desvencilhar-se da menoridade, servindo-se de suas próprias faculdades para uma vida moral e ética⁸⁴. Essa é a autonomia que Kant herda do movimento romântico, um instrumento para a mudança social. A inovação é que Kant recupera a mônada leibniziana e, através da razão – e não do sentimento – entende a possibilidade de uma harmonia social, mais centrada na moralidade do que no esclarecimento em si.

A filosofia de Kant, assim, passa a caracterizar o pensamento moderno alemão em toda a sua particularidade – seja pelo contexto político, religioso ou filosófico. Dos grandes filósofos germânicos, é ele quem arriscará filosofar em alemão. Combinando o cenário político de engrandecimento de Frederico II da Prússia, o legado do pietismo, a tradição do pensamento de Leibniz e o movimento romântico do iluminismo, Kant encontrará o esclarecimento no uso público da moralidade individual⁸⁵. Essa será uma saída ao mecanicismo e ao sentimentalismo, ao mesmo tempo. Nem um contrato social mecânico, tampouco a pura cultura orgânica. O que se verá como produto final do iluminismo alemão, na filosofia kantiana, será uma crítica racional à própria razão. Será, por fim, a reflexividade do pensar o pensamento.

2.4. Um liberalismo alemão

O debate acerca do iluminismo alemão trouxe consequências políticas sobre os limites da razão. A própria obra crítica de Kant, nesse sentido, busca delimitar o que podemos conhecer e o quanto a razão pode influenciar nossa ação. O pensamento liberal alemão configura-se como produto do iluminismo ao pensar a relação do indivíduo com seu meio social e político. O quanto um determina o outro, e o quão possível é encontrar liberdade frente à coletividade. Merquior defende que o

⁸³ Bresolin, 2005, p. 25.

⁸⁴ Ibid., p. 21.

⁸⁵ Kant, *Auf*, 2004, p. 5/ *Esc*, 2016, p. 3.

liberalismo alemão substancialmente se diferencia do inglês e do francês: o modelo inglês, herdeiro de Hobbes e Locke, preocupava-se com a liberdade enquanto independência; o francês, de Rousseau, visava a liberdade enquanto autonomia; o alemão, de Kant e de Humboldt, herdado por Hegel, interpretaria, em síntese, a liberdade como realização pessoal⁸⁶.

É importante lembrar os desafios que o pensamento alemão possuía e herdava da tradição filosófica. Primeiro, havia a necessidade de conciliar a liberdade com a fragmentação política dos principados alemães. Em segundo lugar, a reforma protestante, sobretudo a partir da tradição pietista, instituiu a noção de igreja invisível, noção espiritual centrada na figura da comunidade. E, em terceiro lugar, o legado filosófico pressupunha uma aceção religiosa frente a concepções materialistas de mundo. Desde Leibniz, o subjetivismo enquanto interioridade se fazia presente no pensamento alemão.

Kant e Humboldt, assim, traçarão normativas liberais em suas obras que preencham os requisitos contextuais da Alemanha. A ideia de realização pessoal, não à toa, se imporá frente ao indivíduo já esclarecido – seja ele independente, como no caso inglês, seja ele autônomo, como no francês. Não havia consenso entre os pensadores, porém⁸⁷. O “processo de esclarecimento” terá protagonismo no *Aufklärung*, conforme observamos, e nesse debate começa-se a pensar a relação entre esse processo de esclarecimento e a estrutura objetiva da figura do Estado.

Do direito privado ao direito público⁸⁸, Kant fundamentará sua ciência do Estado. Não fazendo um rompimento radical com a tradição do direito natural⁸⁹, o liberalismo de Kant se dará na forma de uma correlação com o seu sentimento antidemocrático⁹⁰: ele não pretende elaborar o funcionamento do Estado, seja no sentido da participação direta ou no da representação política. Para Kant aliás, entre autocracia, aristocracia e democracia, o melhor modelo seria o da autocracia republicana: o de Frederico II⁹¹. A ciência do Estado que Kant busca elaborar, assim,

⁸⁶ Merquior, 1991, p. 32.

⁸⁷ Schmidt, 2012, p. 2.

⁸⁸ Höffe, 2005, p. 243.

⁸⁹ Cf. Höffe, 2005, p. 235, Kant concebe o direito como um vínculo do elemento normativo com o descritivo, um jogo entre o moral e o jurídico, onde princípios racionais a priori não permitem que Estado, em arbitrariedade positivista, domine o povo através da lei. A autonomia da razão, de certa forma, obriga o indivíduo a ser livre sem que, porém, isso constitua, para Kant, dominação. O que o diferencia de Rousseau, porém, é o fato de Kant anteceder o direito privado em relação ao público.

⁹⁰ Salatini, 2010, p. 195.

⁹¹ Ibid., p. 193.

não é interna, mas externa: será sobre a relação do Estado com os indivíduos que Kant filosofará. Deve-se mencionar que, em primeiro lugar, Kant não era um sufragista: a categoria de cidadão do Estado, o *citoyen*, para ele seria mais restrita que a do *bourgeois*, o cidadão do burgo. Para poder participar dos assuntos políticos, o *citoyen* deveria se configurar como autônomo racionalmente e economicamente: seria o homem adulto proprietário. E, em segundo lugar, Kant não concede aos cidadãos o direito de resistência contra o Estado – um ponto extremamente divergente da tradição inglesa lockeana. O poder do Estado não concede resistência, para Kant, pois “um Estado tirânico ainda é um Estado, mas um Estado que permite ao súdito resistir pela violência à violência, já não o é mais”⁹². Kant, nesse sentido, defenderia a tirania. No entanto, não se deve ocultar o fato de que, quando o filósofo alemão concebe o Estado, ele tem em mente uma constituição racional de Estado. Uma lei, para tornar-se enquanto tal, deve ser universal e necessária: deve ser uma lei da razão prática pura⁹³. O direito à resistência, assim, não seria preciso frente ao funcionamento racional das instituições⁹⁴.

O liberalismo de Kant, ainda que estranho perante a postura de negação ao sufrágio universal e à resistência, emerge no que o filósofo não abrirá mão do direito à liberdade de pensamento. Aqui, aliás, se mostra um padrão do liberalismo alemão: o direito à liberdade de pensamento será a garantia de imunidade política contra a coação civil, ao poder tutelar e à heteronomia. Se respeitado o direito à liberdade de pensamento, pode emergir do indivíduo seu processo de realização pessoal. A realização pessoal, através da liberdade de consciência, será resultado lógico da liberdade enquanto uso público da razão (contra a coação), liberdade de crença (contra o poder tutelar da salvação religiosa) e formulação de leis racionais (contra a heteronomia). A obediência ao Estado não é contestada pela filosofia política kantiana. Porém, o tipo de Estado que se subscreve aos critérios do pensador alemão é aquele que assegura ao indivíduo um espaço que permita seu esclarecimento, seu processo racional de realização pessoal. É, em outros termos, “um Estado de Direito com limitações fundamentais de toda dominação”⁹⁵. Kant condiciona, assim, a

⁹² Ibid., p. 197.

⁹³ Höffe, 2005, p. 233.

⁹⁴ Salatini, 2010, p. 196.

⁹⁵ Höffe, 2005, p. 231.

liberdade positiva à liberdade negativa – sintetizando independência e autonomia na acepção de realização pessoal.

Wilhelm von Humboldt será outro pensador, contemporâneo a Kant, que representará de maneira arquetípica o liberalismo alemão. Herdeiro do pensamento romântico, Humboldt verá o indivíduo como produto da natureza, da cultura e da história, resultado da civilização. Contemporâneo ao iluminismo alemão, verá nas ideias e na razão ensaios do pensamento humano, que se concretizam na realidade externa a partir das relações humanas. O pensar, para ele, seria o experimentar fronteiras da atuação⁹⁶.

O liberalismo de Humboldt aparecerá de maneira semelhante ao de Kant: pensar os limites do Estado é uma ampliação dos direitos da sociedade e dos indivíduos. O indivíduo humboldtiano, assim, não é passivo, tampouco acabado: encontra-se, ao contrário, em processo de expansão vital⁹⁷. Com um toque mais romântico do que Kant o faz, Humboldt justifica o limite para o Estado, em nome da espontaneidade das relações humanas. Quer despolitizá-las, em prol da sociedade, e não do político. Assim, na sociedade poder-se-á encontrar a liberdade da pluralidade. O jogo entre a ordem e a desordem de Leibniz revive, então, no liberalismo de Humboldt: de um lado, a força da sociedade promove a diversificação; de outro, o Estado tenta homogeneizá-la. Se o indivíduo se equipara ao conceito do surgimento de um fruto ou de uma flor, conforme Humboldt o concebe, deve-se advogar por um espaço livre de Estado, a estrutura que toma a si mesma como o “senhor da possibilidade”. O cidadão não pode ser súdito, filho, menor de idade frente a esse senhor. O cidadão deve ser senhor de si mesmo⁹⁸.

Cultura, história, *Bildung*, que fazem do humano o humano, pertencerão à esfera social, à esfera privada, e não ao Estado. O Estado, nesse sentido, é contraproducente: ele limita as possibilidades de realização e de liberdade. Humboldt, tal como Kant, não visará ao sujeito esclarecido, pronto, fabricado, politizado. Aspirará por um sujeito em processo de esclarecimento⁹⁹. Se a política moderna, tal como apresentada pela Revolução Francesa, não permite emular a polis grega, na qual ‘pessoa’ e ‘cidadão’ harmonicamente eram uma só figura, deve-se, então, restringir o

⁹⁶ Rosenfield, 2004, p. 24.

⁹⁷ Ibid., p. 29.

⁹⁸ Ibid., p. 33.

⁹⁹ Ibid., p. 52.

Estado em seu escopo, para que o modelo de 'cidadão' não destrua, assim, a existência da 'pessoa'¹⁰⁰. Entre um e o outro, que, pelo menos, a 'pessoa' possa se desenvolver para ser livre.

Analisando o modelo de um liberalismo substancialmente alemão, vê-se que o contexto do pensamento moderno germânico é fundamental para sua correta compreensão. Entender o liberalismo, genericamente, leva a enganos conceituais. Enxerga-se que os liberalismos inglês, francês e alemão, por exemplo, terão noções diferentes de liberdade. Isso impactará os pensadores que o levarão a cabo. Por conseguinte, o dualismo excludente entre liberalismo e comunitarismo também não satisfaz; é demasiado simplificador. O pensamento alemão, conforme vimos, possui raízes fortes de comunitarismo, em seus pensadores liberais. Humboldt, e os românticos, genericamente, não conceberão o indivíduo enquanto entidade isolada do meio social. Pelo contrário, o liberalismo se justificará para que possam emergir, das redes de interação, a liberdade que caracterizará o indivíduo enquanto humano, enquanto ser social pensante em processo de esclarecimento.

2.5. Hegel: um liberal-comunitarista?

É a partir desse contexto de emergência do liberalismo alemão que buscamos propor o pensamento hegeliano enquanto produto do liberalismo. Conforme colocado, não sugerimos fazer uma leitura da *Filosofia do Direito* à luz do liberalismo inglês ou francês. Isso seria bastante problemático já em seus pressupostos metafísicos. Porém, entender Hegel como um liberal, a partir da dialética, permite que se enxergue uma síntese entre iluminismo, romantismo e liberalismo. Uma síntese crítica, é verdade, mas também não há nada mais alemão; o autorreflexivismo do *Aufklärung* é evidência disso.

Este talvez seja um privilégio que filósofos alemães tiveram ao poder acompanhar a progressão do liberalismo na modernidade. Diferentemente de Hobbes, de Locke e de pensadores do iluminismo francês, foi permitido a Hegel constatar o fato de que as experiências históricas do liberalismo foram contextualmente situadas, ao se transformarem em seu desenvolvimento. É dizer: liberdade e contexto não são indissociáveis, conforme simplificada aponta o dualismo indivíduo-comunidade; pelo contrário, é em uma relação dialética entre princípios liberais e experiências

¹⁰⁰ Sorkin, 1983, p. 59.

sociais, que a história se desdobra em direção à liberdade. Essa é a conclusão de Hegel ao observar não apenas os acontecimentos revolucionários do século XVIII, mas também que está contida na história do direito a progressiva sofisticação das condições de efetivação da liberdade, conforme veremos posteriormente.

Visamos, nesta tese, demonstrar que a *Filosofia do Direito* de Hegel é, em si, uma obra que exprime a dialética histórica entre liberalismo e comunitarismo. Seria este um dos grandes legados de Hegel ao pensamento liberal e moderno, ao conciliar de um lado, o liberalismo clássico, enquanto categoria universalíssima do direito, à história, contextualmente dada e permeada de experiências em comunidade.

O debate alemão, desde o final do século XVIII, já trazia uma discussão¹⁰¹ disruptiva às noções clássicas da fundamentação de princípios jurídicos. A saída de Napoleão dos territórios germânicos provocou a discussão em torno da criação de um código legal único para a Alemanha que, exposta às consequências da Revolução Francesa, não conseguiria manter sua fragmentada e arcaica estrutura política por muito mais tempo. Essa transformação colocou Hegel frente ao debate sobre a criação do código único na Alemanha, onde, de um lado, depositava-se a expectativa de que uma constituição poderia renovar a política alemã, sob o preceito de uma razão universal – fortemente temperada pelo legado iluminista – e, do outro lado, encontravam na tradição e nos costumes regionais o sustentáculo de qualquer renovação que pudesse ser realizada no país¹⁰².

Anton Thibaut foi o jurista que representou a ala racionalista da discussão, uma vez que, mesmo mantendo um posicionamento localista sobre uma constituição imanentemente alemã, rejeitando o Código Napoleônico e a Lei Romana, admitia ser possível identificar, na moralidade presente nesses códigos, princípios universais compreendidos até mesmo pelos alemães, que possuíam diferentes jurisdições da do imperador francês. Thibaut não viria, no entanto, a possuir pretensões cosmopolitas, já que, para o jurista, a universalidade identificada no apelo apriorista dos fundamentos da lei poderia, instrumentalmente, ser utilizada para fins da unificação nacional entre os diferentes principados alemães¹⁰³. Nesse quesito, o nacionalismo de Thibaut parece mais formal do que substancial, o que explica sua rejeição à importação de códigos estrangeiros à Alemanha. Para o jurista, apesar de os

¹⁰¹ Jaeschke, 2004, p. 22.

¹⁰² Thompson, 2001, p. 44.

¹⁰³ Ibid., p. 44.

princípios morais serem definitivos e universais aos seres racionais, eles necessitariam, contudo, ser traduzidos em um código civil positivo específico à nação alemã.

Nessa relação entre forma e conteúdo, Friedrich von Savigny se posiciona como opositor à perspectiva de Thibaut sobre o código legal alemão. “[Se o primeiro se encontraria] do lado da democracia, do cosmopolitismo, e da autoridade da Razão, [...] Savigny [estaria] lutando na defesa da aristocracia, do nacionalismo e da autoridade da História”¹⁰⁴. Se Thibaut visava a renovar – e revolucionar – o sistema político-legal alemão, von Savigny tinha como prioridade o estabelecimento de um sistema legal estável. Para isso, o jurista apontou para o “caráter limitado e histórico da razão”¹⁰⁵, a fim de comprovar que a tradição germânica deveria se sobrepor ao discurso universalista dos franceses que, negligentemente, desconsideraria as diferenças internas dos povos germânicos. Friedrich von Savigny, portanto, não se apoiaria em apenas algum determinado código legal – como o romano que, segundo ele, já havia sido incorporado nas tradições germânicas; ao contrário, propunha a ‘regência dos juristas’, capazes não só de relacionar conceitos legais e de interpretar a história do povo a que servem, mas também de tornar efetivos tratados que, conseqüentemente, viriam a se tornar leis. A história – essa sim – teria o poder de construir um código legal alemão¹⁰⁶.

O debate expõe o dilema de uma nação situada entre sua tradição particular do contexto e a modernização universal. Deveria a Alemanha modernizar-se a partir de critérios universais do ordenamento jurídico ou encontrar a partir de si mesma as soluções para a era posterior à Revolução Francesa? A proposta político-filosófica de Hegel expõe a síntese do debate jurídico de Thibaut e von Savigny, uma vez que ele não se permite adotar a lógica reducionista de qualquer um dos lados da discussão. Hegel buscará afastar a possibilidade de atrelar o normativo à natureza da universalidade humana, como o fez Thibaut, ou à história, como von Savigny defendia a partir da experiência contextual¹⁰⁷. O que ele universalizará será a acepção das comunidades éticas buscando autorregência, o que será, na filosofia hegeliana, o lócus da efetivação do liberalismo, conforme argumentaremos.

¹⁰⁴ Ibid., p. 44, tradução nossa.

¹⁰⁵ Ibid., p. 47, tradução nossa.

¹⁰⁶ Ibid., p. 47.

¹⁰⁷ Ibid., p. 47.

Porém, a ênfase dada à autorregência comunitária é também o motivo pelo qual Hegel é fortemente criticado e associado a uma visão exclusivamente comunitarista da política, taxada de antiliberal. À luz da noção de liberdade positiva, Berlin associa a Hegel uma noção paternalista de autonomia, responsável pelas ideologias do comunismo, nacionalismo e totalitarismo. O argumento é o seguinte: para além da doutrina da liberdade negativa, ou seja, a defesa política de um espaço de não-interferência alheia na vida individual¹⁰⁸, emerge a ideia de autonomia como uma outra noção de liberdade. No sentido da liberdade positiva, autonomia significará ser sujeito, seu próprio senhor; assim, não basta o espaço de não-interferência para ser livre; é preciso ser dono de si mesmo¹⁰⁹. Essa noção de autonomia terá a centralidade do debate liberal e, conforme demonstra Berlin, significará um divisor de águas no pensamento político.

Uma das acepções de autonomia será tida como contenção às inclinações naturais: é autônomo aquele que detém autocontrole, que escolhe não visar aquilo que não pode ter, e que não admite heteronomia¹¹⁰. É, basicamente, o argumento do dualismo kantiano entre inclinação e razão. A outra acepção de autonomia, conforme Berlin, pode ser atribuída a Hegel, à luz de Spinoza, e diz respeito à ideia de que ser livre é conhecer as nossas amarras, ou seja, reconhecer a necessidade¹¹¹. Autonomia, assim, seria a heteronomia desvendada. Isso traria graves consequências políticas, uma vez que surgiriam, sob essa vertente, identidades coletivas e ideais políticos que, violando a liberdade negativa dos indivíduos, ainda assim estariam supostamente libertando eles mesmos¹¹². De acordo com Berlin, essa é a principal justificação 'estética' da tirania¹¹³; e ele não poderia estar mais correto. A noção iluminista, contida em Locke, Montesquieu, Kant, obriga os indivíduos a serem racionais para ser livre; não haveria liberdade na irracionalidade. A leitura de Berlin torna-se problemática, porém, quando ele diferencia Hegel desses pensadores ao afirmar que, nos primeiros, há, antes da autonomia, a garantia da liberdade negativa individual, enquanto, em Hegel, não¹¹⁴.

¹⁰⁸ Berlin, 2002, p. 170.

¹⁰⁹ Ibid., p. 178.

¹¹⁰ Ibid., p. 182.

¹¹¹ Ibid., p. 189.

¹¹² Ibid., p. 197.

¹¹³ Ibid., p. 197.

¹¹⁴ Ibid., p. 213.

Berlin atenta para a necessidade de nos “armarmos com uma garantia a priori”¹¹⁵, seja a lei natural, o direito natural, ou qualquer nome que seja¹¹⁶, pois, caso contrário, estaríamos sujeitos a correr o risco de permitir que ideais se sobreponham às liberdades individuais. Aqui, é possível colocar que Berlin lê Hegel de maneira equivocada. Contrapondo Hegel àqueles liberais que reservam espaço à liberdade negativa, Berlin faz, justamente, o oposto do que buscamos demonstrar nesta tese. Berlin acusa Hegel de antiliberal, por problematizar o apriorismo dos direitos individuais. É a leitura de que o Estado, enquanto conceito, dissolve as instâncias anteriores, nas quais estão contidas a sociedade, a família e as categorias abstratas da liberdade individual. É preciso defender, aqui, que embora Hegel critique o apriorismo de direitos de liberdade negativa, não deve deixar de existir uma fundamentação dialética, dinâmica, para eles. O que entra em embate, assim, não são as filosofias liberal e comunitarista, mas leituras analítica e dialética da fundamentação de princípios liberais.

Essa leitura analítica, apriorística, acerca do liberalismo, também aparece na centralidade da crítica de Popper¹¹⁷ a uma leitura dialética da realidade. Popper se mostra cético à estrutura triádica da tese, antítese e síntese, defendendo que uma abordagem científica deve se mostrar disposta a abandonar a tese, quando ela se mostra falsa, em vez de ver nela uma insuficiência a ser refutada, porém, conservada¹¹⁸. Popper atribui à dialética, sobretudo hegeliana, o caráter dogmático de, inclusive, tolerar e abraçar contradições lógicas, para não haver a necessidade de descartar sua teoria dogmática e, assim, não-científica, de desenvolvimento da razão objetiva¹¹⁹.

O abandono de Hegel ao princípio de não-contradição, para Popper, trará consequências, também, à filosofia política. Hegel, ao conceber uma visão dinâmica do desenvolvimento da história, estaria atribuindo, à descrição dela, caráter explicativo¹²⁰. Ou seja: as contradições de fatos não serviriam a uma demarcação de verdadeiro e falso, mas exporiam a própria estrutura de um movimento racional; e tal movimento seria racional, justamente, porque podemos compreendê-lo. É dizer: a

¹¹⁵ Ibid., p. 213.

¹¹⁶ Ibid., p. 210.

¹¹⁷ Popper, 1962, p. 313.

¹¹⁸ Ibid., p. 315.

¹¹⁹ Ibid., p. 328.

¹²⁰ Ibid., p. 333.

mente humana reflete a estrutura lógica do mundo e, por isso, a contradição de ideias, tal como a de fatos, faz parte de um processo triádico, composto por tese, antítese, e síntese, de desenvolvimento lógico em direção à verdade¹²¹. É como se Hegel enganasse o leitor, com instâncias de liberdade, para no final, dissolvê-las na instituição do Estado.

Popper satiriza esse conceito e, precisamente nesse aspecto, mostra-se evidente que a crítica que ele faz a Hegel, tal como Berlin, parte de uma perspectiva externa, de concepção analítica. Popper afirma que sustentar o conhecimento sobre a premissa dialética de que podemos compreender o mundo pois ele reflete a estrutura lógica do pensamento é injustificada, tal como dizer que enxergamos nossa face no espelho, pois ele reflete a estrutura da face¹²². Seria como afirmar que podemos conhecer, porque podemos conhecer; ou seja, não podemos estar logicamente equivocados ao captarmos as contradições do desenvolvimento racional.

O que se deve perguntar ao analítico, que apresenta essa crítica, é: como então ele fundamenta a possibilidade de verificação ou falsificação? Que garantia tem Popper de progresso científico? Tal como Berlin, que se preocupa com a garantia do espaço de liberdade negativa, mas não justifica filosoficamente sua fundamentação, Popper não parece se preocupar tampouco com a fundamentação de sua lógica. Eis a insuficiência do fundacionismo, que, por sustentar-se a partir de um fundamento básico, precisará cessar, em algum momento, a crítica. Berlin o faz, ao defender, como premissa, o Direito Natural, ou Lei Natural, ou “o que quer que seja”, e Popper também o faz ao tomar como dada a possibilidade humana de fazer ciência.

Esse é o conflito que aparecerá entre analíticos e dialéticos e que se refletirá nas acusações de que Hegel, por ser dialético, seria antiliberal. O desenvolvimento – dinâmico – da razão e da história é justamente o empreendimento dialético de buscar um fundamento, justificado, à liberdade. É, precisamente, uma tentativa de justificar, de maneira substancial, os imediatos “Direito Natural” e “Liberdade Negativa”, e não um intento de criticá-los em seu conteúdo. É, analiticamente contraposto à dialética, que Popper também acusará Hegel como um dos inimigos da sociedade aberta, como um dos filósofos que teriam em si uma espécie de genoma antiliberal¹²³.

¹²¹ Ibid., p. 326.

¹²² Ibid., p. 330.

¹²³ Popper, 1974, p. 66.

A narrativa de Popper conduz à ideia de que o idealismo de Hegel é uma teoria histórica da nação a encontrar, no particularismo e na tradição, um fundamento dogmático para projeção futura da política e do Estado. Esse fio condutor da crítica de Popper é, porém, axiomáticamente equivocado, pois ele perde de vista o propósito da filosofia hegeliana. Hegel, diferentemente da tradição clássica iluminista da Inglaterra e da França, não se propõe a pensar o futuro a partir de um projeto. Pelo contrário, seu intento está muito mais em acordo ao caráter autorreflexivo da tradição alemã. A nação, o contexto, e o espírito, que Popper denotará de tribalismo, será, na totalidade da obra hegeliana, os recursos a partir dos quais Hegel buscará encontrar na história o entendimento do presente e da manifestação da liberdade.

O comunitarismo enquanto categoria de justificação histórica das instituições políticas será o ápice do iluminismo alemão, conforme analisamos anteriormente. É a síntese entre os elementos do particularismo, do espiritualismo, do reflexivismo e do subjetivismo, que permitem encontrar, no contexto, as categorias racionais – imersas e advindas do meio comunitário – para pensar o político, para fazer filosofia. É, em forma e conteúdo, produto do iluminismo alemão, e, nos dias de hoje, pode servir precisamente como uma saída ao debate contemporâneo que separa o comunitarismo e a dialética, em um lado, do liberalismo, em outro. Sob a leitura analítica e dualista, liberalismo passaria a ser sinônimo de uma ontologia atomista do ser humano, uma garantia contra qualquer abordagem coletivista. Essa leitura é simplista e equivocada, uma vez que é possível tomar criticamente o liberalismo, entendendo-o não conforme um produto iluminista da razão atomizada, transcendente, mas como um produto de uma história que se desenvolve e se aprimora a partir de instituições manifestas a partir das comunidades. Para além do Estado enquanto fim, e para além da comunidade em si mesma, seria este o propósito liberal da filosofia hegeliana.

Essa tese de que Hegel trace uma dialética entre razão e história pode ser problematizada, quando se tratando de sua obra política, a *Filosofia do Direito*. Berlin e Popper não admitem que o paralelo razão-história o caracterize como liberal, uma vez que, para o primeiro, seria necessária a adesão explícita a uma garantia analítica de liberdade negativa e, para o segundo, a razão dialética é dogmática e não-científica. A crítica analítica de ambos não permitiria conceber o liberalismo que não transcendente e analiticamente. Jaeschke, por outro lado, traz uma reflexão que buscamos desconstruir acerca da dialética hegeliana. Sua leitura aponta que, na

Filosofia do Direito, embora Hegel se afaste de leituras jusnaturalistas, ele não concilia a história à razão¹²⁴. Essa se mostra uma crítica importante à leitura liberal de Hegel, pois, sem solucionar a tensão entre razão e história, poder-se-ia afirmar que “seu enfoque parece implicar uma exposição puramente jurídico-racional da realidade social”¹²⁵. A partir desse argumento, seria retomado o conflito excludente entre liberalismo e comunitarismo.

É preciso explicitar que existe um jogo entre razão e história, sobretudo história da liberdade, para fundamentar dialeticamente o liberalismo na filosofia hegeliana. Jaeschke, porém, toma a direção contrária, afirmando que a estrutura da *Filosofia do Direito* não reflete elementos históricos¹²⁶ – à parte o breve capítulo da história universal que, conforme aponta o comentarista, não contém uma reflexão acerca da história do direito¹²⁷. Jaz aí a alegação de que se obscurece o historicismo hegeliano, nesse contexto, uma vez que, ainda que ocultos, são indissociáveis o espírito e a história na ética hegeliana. A ausência do elemento histórico, na *Filosofia do Direito*, traria a consequência de justificar, na efetividade, a razão efetivada enquanto momento da suposta história da liberdade, mesmo que ela se mostre irracional e insuficiente¹²⁸. Uma vez mais, tal como argumentam Berlin e Popper, a dialética, o historicismo e o comunitarismo de Hegel poderiam ser tidos como antiliberais.

Propomos, ao contrário, examinar a obra de Hegel sob uma perspectiva liberal. Para tanto, é necessário demonstrar que a *Filosofia do Direito* seja, também, uma alegoria histórica do pensamento moderno liberal. Isso requer abordar, a partir da *Ciência da Lógica*, a ética hegeliana como a dialética da necessidade e da contingência, concebendo a história do liberalismo como uma tensão entre liberdade abstrata e comunidade concreta, entre abertura e fechamento. Isso é defender o liberalismo não como uma doutrina lógica a priori, mas como o movimento histórico, concreto, de aprimoramento do direito, manifesto em seu contexto histórico e geográfico – seja ele inglês, francês, alemão. É no direito, no Estado, que se manifesta a liberdade – o próprio liberalismo, enquanto movimento resultando do contexto das sociedades em que emerge historicamente. No entanto, é preciso levá-lo a sério, em sua concretude, em sua efetividade. Rompendo o binômio liberalismo e

¹²⁴ Jaeschke, 2004, p. 25.

¹²⁵ Ibid., p. 26.

¹²⁶ Ibid., p. 26.

¹²⁷ Ibid., p. 27.

¹²⁸ Ibid., p. 31.

comunitarismo, sugerimos, a partir de Hegel, que defender liberalismo significa, obrigatoriamente, entendê-lo a partir da Eticidade, da comunidade.

3. A DIALÉTICA DA NECESSIDADE E DA CONTINGÊNCIA

Acessar o liberalismo através de Hegel possui um caráter positivo no que diz respeito a dois aspectos de sua filosofia: pode-se, primeiramente, repensar o modelo analítico-formal que a tradição kantiana institui como critério único da racionalidade do agir; e, mais importante ainda, é preciso fazê-lo com o cuidado de ter em mente a maldosa, embora não incomum, acusação de que a doutrina de sistema fechado em Hegel teria influenciado Marx, sendo responsável por consequências totalitárias na política¹²⁹. Reside nessa dupla tarefa reconhecer a premissa de que Hegel, ao levar adiante a revolução kantiana que dá origem ao idealismo, não busca negativamente criticá-la, mas, ao contrário, superá-la, conservando-a. Ler Hegel é, ao mesmo tempo, colocar-se em diálogo com Kant, e isso significa, no final das contas, conter-se dentro da tradição do pensamento liberal. É por esse motivo que se atribui, na filosofia hegeliana, caráter central ao problema da liberdade, que já havia constituído, em grande parte, o pensamento de Kant.

3.1. O problema da liberdade em Kant e em Hegel

“A razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos”¹³⁰ é a frase que Kant utiliza, no prefácio da segunda edição (1787) da *Crítica da Razão Pura*, para introduzir a revolução epistemológica à qual submetia a tradição empirista. O que Kant buscava determinar, em suas investigações da razão pura, eram as condições para a possibilidade do conhecimento¹³¹ (razão teórica), e do agir moral¹³² (razão prática). Ou seja: seu empreendimento filosófico se propunha a encontrar um princípio racional anterior à experiência, que regularia, de maneira universal e necessária, tanto a ciência, quanto a moral.

O empirismo cético não mais poderia satisfazer Kant, que visava a estabelecer os limites do conhecimento e do agir moral a partir da definição metodológica a priori. Isso porque o empirista, até então, fundamentava o conhecimento e a moralidade a partir da sensibilidade, o que gerava um problema: a sensibilidade apenas proporcionaria a percepção de fatos repetidos (sem garantia de invariabilidade). É dizer: duas pessoas, com diferente experiência, poderiam obter diferentes conclusões

¹²⁹ Popper, 1974, p. 36.

¹³⁰ Kant, KrV, 1956, B XIII, p. 18/ CRP, 2001, B XIII, p. 44.

¹³¹ Ibid., A XII, p. 7/ CRP, 2001, A XII, p. 31.

¹³² Kant, KpV, 1986, §7, p. 141/ CRPr, 1986, §7, p. 27.

e tomar diferentes decisões. A ciência, sob tal pressuposto, não seria, assim, nem necessária, tampouco universal e, por isso, não poderia ser fundamentada, conforme Kant, enquanto lei¹³³. As condições universais e necessárias para o conhecimento e para o agir moral deverão ser, portanto, a priori, contidas no sujeito, e não no objeto externo que provoca a sensibilidade.

Quanto à razão teórica, juízos sintéticos a priori serão o que permitirá pensar as relações de causalidade no tempo-espaço e determinar o objeto da investigação para o conhecimento¹³⁴. No entanto, para a concretização da lei científica, os juízos sintéticos devem passar por um processo de demarcação, condicionado a posteriori¹³⁵. Embora as condições universais e necessárias sejam apriorísticas, é necessário contar também com a experiência particular e contingente, a posteriori, para haver conhecimento científico. Nesse processo, não basta apenas a etapa racionalista, mas a empiria passa a ser fundamental. Isso inviabiliza, por exemplo, o conhecimento metafísico: se precisamos da empiria para o conhecimento científico, por excelência, acessamos cientificamente apenas o mundo físico. Por esse motivo o idealismo kantiano é tido como transcendental, pois, apesar de podermos conhecer as relações de causalidade na natureza (a partir de representações, ou “fenômenos”), jamais poderemos ter conhecimento da coisa-em-si (a ontologia metafísica, ou “noumenon”).

Isso traz um problema à abordagem da razão prática. O dualismo que Kant traça entre representação e coisa-em-si estabelece que o universo objetivo pode ser conhecido, em suas relações espaço-temporais, mas que a subjetividade, por adentrar o universo metafísico, não. Isso significa descartar a possibilidade de conhecer os objetos em si mesmos (em sua subjetividade), tanto quanto impede conhecer o próprio ser humano, enquanto sujeito. Esse problema é mitigado no que concerne a razão teórica pois, pelo menos, é tangível qualquer que seja o objeto do conhecimento. Quando investigada a razão prática, por sua vez, o problema se acentua, já que o objeto da ética é também metafísico: liberdade e moralidade não operam fenomenicamente¹³⁶.

¹³³ Weber, 2009, p. 18.

¹³⁴ Kant, KrV, 1956, A 39, p. 81/ CRP, 2001, A 39, p. 102.

¹³⁵ Ibid., A 2, p. 52/ CRP, 2001, A 2, p. 83.

¹³⁶ Kant, KpV, 1986, p. 155/ CRPr, 1986, p. 35.

Como gerar circularidade nesse aspecto? No nível da razão teórica, pode-se validar a razão a priori por meio do experimento a posteriori. Já no nível da razão prática, esse retorno não ocorre. Há, assim, uma mudança de propósito, na passagem da razão teórica para a prática. Era suficiente, na primeira, encontrar as possibilidades para o conhecimento, pois a própria retroalimentação da ciência permite verificar a razão pura teórica. Em relação à razão prática, Kant precisa restringir-se exclusivamente ao campo metafísico e, portanto, é preciso operar, apenas, através da necessidade e da universalidade. O agir moral, fenomenicamente incognoscível, e sustentado na vontade livre, precisa justificar-se, aprioristicamente, em si mesmo. Assim, a moralidade não pode ser determinada por inclinações, que derivam de estímulos empíricos e, portanto, são particulares e contingentes. A lei moral, que é universal e necessária, deve ser autônoma, para corresponder à liberdade¹³⁷.

Há um problema nesse aspecto, pois Kant precisará fundamentar a lei moral, sem poder recorrer à circularidade depositada na verificação. Sua fundamentação necessitará ser transcendente, a partir do princípio analítico de não-contradição¹³⁸. Kant, dessa maneira, não permitirá acessar o conteúdo da lei moral. Chamá-lo-á de transcendente. No entanto, permitirá colocar à prova a coerência formal de princípios para a ação livre, através da lógica a priori. Dado tal transcendentalismo, Hegel atribuirá má circularidade a Kant, porque o transcendentalismo significará o fracasso em fundamentar a razão nela mesma, conforme havia se proposto.

Embora designado enquanto crítico, o transcendentalismo kantiano teve que conter um fundamento racionalista dogmático, enquanto solução para o ceticismo epistemológico do empirismo radical¹³⁹. Voltemos à razão pura teórica, e vejamos como a crítica kantiana torna-se, paradoxalmente, o estabelecimento acríptico de uma razão dogmática. Kant infere que, se correto o empirismo cético, não seria nem ao menos possível pressupor a existência objetiva das coisas, uma vez que o cético havia mostrado a impossibilidade de haver certeza sobre a continuidade delas a partir da indução. Kant já aponta, relativo a esse ponto, sobre a necessidade de haver uma

¹³⁷ Ibid., §6, p. 139/ CRPr, 1986, §6, p. 25.

¹³⁸ Ibid., p. 108/ CRPr, 1986, p. 9.

¹³⁹ Cf. Patten, 1976, p. 552: embora duvidasse da capacidade do empirismo de fornecer uma garantia à continuidade das percepções, Hume não descartava, tampouco, a indução enquanto o fundamento do conhecimento. Em outras palavras, Hume deparava-se com a contradição de que, ao mesmo tempo em que não se poderia ter certeza da continuidade de nossas percepções sobre os objetos, poder-se-ia conceber uma existência objetiva e contínua de tais objetos materiais, a ponto de se sustentar o fundamento da indução.

capacidade de transcendência das percepções, para que se possa conceber uma objetividade independente dos sentidos. Além disso, apesar de se mostrar impossível para o cético a comprovação da continuidade das percepções, a autoconsciência confirmaria, ao menos, a continuidade da existência de uma consciência própria do sujeito, que afastaria, em princípio, o ceticismo empirista¹⁴⁰.

Acoplando um princípio racionalista ao empirismo, Kant soluciona o problema do cético invertendo a ordem de transmissão do conhecimento, de objeto-sujeito para sujeito-objeto. Possuindo a continuidade da consciência como princípio, não seria mais preciso preocupar-se com o objeto – se é independentemente objetivo –, ao condicionar-se o conhecimento às representações da percepção. Em oposição ao empirista cético, seria possível, para Kant, obter conhecimento por meio das representações dos objetos, que, pertencendo ao sujeito, dão sentido aos juízos emitidos¹⁴¹.

Mostrar-se-á um problema, entretanto, o fato de que Kant, apesar de apresentar uma solução ao empirista cético em relação à dúvida da possibilidade do conhecimento, leva consigo o ceticismo para sua filosofia, quando substitui o objeto pela representação do objeto. Mesmo garantindo a condição de conhecimento, por meio das representações, Kant ainda não responde sobre ser possível ter certeza de que as representações se refiram sempre ao mesmo objeto “conhecido”. De acordo com Patten, “qualquer tentativa de dizer qualquer coisa sobre minhas percepções, como ‘essas percepções de carro’ e ‘aqui é uma percepção de um gato’ – qualquer tentativa de agrupar a percepção de alguém desse jeito será arbitrária”¹⁴². Ou seja, mais do que o agrupamento das percepções, conforme feito por Kant, deveria importar o critério subjetivo de tais agrupamentos, que, no entanto, ainda carecem de justificação que não seja arbitrária.

Kant, assim, não encerra o problema do ceticismo, quando aplicado à coisa-em-si e, por esse motivo, o idealismo transcendental não permite solucionar, de maneira justificada, a arbitrariedade do agrupamento das representações a priori. Essa questão fica mais explícita quando analisamos, em contraste à relação de Kant

¹⁴⁰ Ibid., p. 559.

¹⁴¹ Cf. Kant, KrV, 1956, B XIII, p. 18/ CRP, 2001, B XIII, p. 44: “A razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos”.

¹⁴² Patten, 1976, p. 556.

com o empirismo cético de Hume, a comparação que Patten¹⁴³ traça entre o pensar em Kant e o racionalismo do pensar em Descartes.

Ao contrastar Kant a Hume, pode-se fazer a seguinte distinção: se em Hume, não se podia obter conhecimento para além da sensibilidade, em Kant, podem-se admitir, ao menos, os fenômenos, sob a forma de representações, para que se possa, então, obter conhecimento para além da sensibilidade. Essa seria a base da relação entre categorias/intuições puras (a priori) e as relações de causalidade que nossa capacidade de representação nos fornece – embora não tenhamos conhecimento sobre a natureza dos objetos em si mesmos. A subordinação dos objetos ao sujeito, sob a forma das representações mentais, até então, configuraria perfeitamente o idealismo que Kant estava disposto a desenvolver contra o empirismo cético.

Kant, contudo, parece começar a abandonar seu criticismo e, junto a ele, seu projeto de circularidade do idealismo, que aproximaria o foco no sujeito observador, e não no objeto da percepção. Esse sujeito, dotado de categorias, poderia ter servido como objeto para explicar a subjetividade e a arbitrariedade do agrupamento das percepções, mas, como Patten¹⁴⁴ aponta, o ‘penso, logo existo’ cartesiano não pode ser aplicado a Kant. O conceito de apercepção em Kant, que, por meio de juízos, permite identificar um ‘Eu’, não autoriza, entretanto, a sua própria objetivização – pois é um noumenon, um fim-em-si-mesmo. Ou seja: quando se observa um carro vermelho, é imediata a proposição ‘eu penso que o carro é vermelho’; agora, uma apercepção da apercepção, ou um ‘eu penso que eu penso’, não levaria o sujeito a ter-se como objeto, o que é bastante diferente de se ter o sujeito como “condição necessária para a experiência”¹⁴⁵.

O sentido que Kant teria dado à apercepção, a um possível ‘penso logo existo’, segundo Patten, não seria o de conhecer a si mesmo, mas o de apenas julgar conscientemente. Assim, quando o sujeito julga ou quando ele age, ele apenas sabe que o faz. Entretanto, pergunta-se: deveria ser esse o limite da crítica kantiana? Ao mesmo tempo em que a consciência da apercepção permite ao sujeito a constante crítica de seus juízos e ações, Kant não mais questiona o conteúdo do que se pode pensar ou do que se deve fazer, pois o conteúdo pertence ao noumenon, e não à exterioridade sensível, da qual se poderia extrair conhecimento. Esse conteúdo,

¹⁴³ Patten, 1975, p. 336.

¹⁴⁴ Ibid., p. 336.

¹⁴⁵ Ibid., p. 336.

portanto, não poderá ser conhecido, conforme a filosofia kantiana e, ao que tudo indica, conforme Hegel, esse seria o limite dogmático do criticismo de Kant.

O limite dogmático da crítica kantiana terá graves consequências à questão da liberdade em sua razão pura prática. A transcendentalização da moral, dada a incognoscibilidade do sujeito, conduziria Kant à má circularidade de um dever acrítico, embora o filósofo recorra a duas tentativas para solucionar essa questão.

A primeira diz respeito ao modelo negativo de liberdade, em que, por meio de imperativos, alcança-se um espaço livre da empiria e da influência de inclinações naturais, onde, apesar de não se sabê-lo, possa-se agir pelo dever. Kant busca transformar a necessidade da ação moral em uma possibilidade transcendental. Deduzindo o dever do imperativo categórico, Kant “trata então de provar que a liberdade da vontade é uma condição de possibilidade de nossas ações, consideradas não como objetos do conhecimento, mas como objetos da consciência que temos de agir com base em imperativos”¹⁴⁶. A autodeterminação moral seria, então, uma capacidade de distanciamento dos impulsos e desejos naturais, a partir da qual, com o imperativo categórico, poderia ser encontrada a independência do Eu.

O modelo optativo, em contrapartida, será desenvolvido por Kant na *Crítica da Razão Prática*, como resposta ao fato de a primeira tentativa não conseguir comprovar a efetividade de uma lei moral sobre a realidade dos homens. Kant, então, abandona o conceito da liberdade transcendental enquanto abstração de espaço para a ação moral e, conseqüentemente, estabelece o fato da razão¹⁴⁷ enquanto “domínio de sensibilidade diferente da sensibilidade cognitiva para, em seguida, tentar explicar, sobre esse domínio, que e como [...] a fórmula da lei moral tem realidade e mesmo validade objetiva”¹⁴⁸. Ou seja, a autodeterminação moral é o resultado de uma batalha entre a sensibilidade cognitiva dos impulsos naturais e o sentimento (*Gefühl*) de respeito/reverência pela lei moral, onde, apenas de acordo com o segundo, ter-se-ia autonomia moral. Essa reverência, a consciência do fato da razão, é “a consciência da determinação da vontade para a atuação”¹⁴⁹ e “essa lei é possível, porque é

¹⁴⁶ Almeida, 1997, pp. 176-177.

¹⁴⁷ Kant, KpV, 1986, 246/ CRPr, 1986, 92.

¹⁴⁸ Loparic, 1999, p. 20.

¹⁴⁹ Ibid., p 39.

efetiva”¹⁵⁰. A prova disso é a sensibilidade moral, enquanto uma imposição da razão¹⁵¹ acessível ao sujeito cognoscente.

O dogmatismo da lei moral que Kant haveria estabelecido com o ‘feito’ da razão, enquanto “ditado ditatorial”¹⁵², deixa abertos dois caminhos a serem seguidos, conforme Loparic aponta. O primeiro seria a admissão de uma constante batalha dualista entre o dever-ser (lei moral) e o ser (inclinação natural), a ocorrer dentro do sujeito, que possui a liberdade de escolha entre razão e natureza; e a segunda opção seria conceber que, se o fato da razão permite, ao menos, conhecer o objeto da liberdade pelo sentimento de respeito, então liberdade seria maximizar esse conteúdo desconhecido da lei moral, culminando no ‘sumo bem’. Assim, em vez de chegarmos no conflito da condição humana fragmentada entre noumenon e fenômeno, chegaríamos na harmonia de ambos, possibilitada pela intersecção da razão e da sensibilidade que detém o fato da razão¹⁵³. Caberia a Kant resolver, porém, – e ele não o faz –, o problema do dogmatismo da lei moral, que, mesmo interiorizada, mantém-se sendo um dogma exterior, transcendente. Reside, aqui, a insuficiência do idealismo kantiano que Hegel buscará solucionar, pois, uma vez que não justificada, a lei moral, em nome da liberdade, escravizaria os sujeitos que a seguem. Volta-se, novamente, ao problema analítico que permeia a filosofia kantiana e, em grande parte, o próprio liberalismo: o “ditado ditatorial” da liberdade, para libertar, escraviza de maneira cega, pois é dogmático, não justificado.

Será justamente essa a insuficiência que motivará a complementação da revolução kantiana por Fichte, Schelling e Hegel. A ênfase nessa continuidade do idealismo nos leva a compreender a conexão entre Hegel e Kant no que diz respeito à capacidade dos agentes de pensar e transformar o mundo em que vivem. Será o idealismo alemão, como um todo, esse processo crítico-reconstrutivo de fundamentação da liberdade. No primeiro momento, de Fichte, apresenta-se no idealismo subjetivo uma versão radicalizada do transcendentalismo kantiano. Vê-se a internalização da oposição sujeito-objeto de Kant para o ego do sujeito, de tal maneira à natureza e à moral transcendental comporem os dois lados da mesma moeda do impulso original¹⁵⁴. No segundo momento, tem-se em Schelling o retorno a uma

¹⁵⁰ Ibid., p 39.

¹⁵¹ Ibid., p 39.

¹⁵² Ibid., p 38.

¹⁵³ Ibid., p 38.

¹⁵⁴ Cf. Torres Filho, 1984.

filosofia holista, a partir de Spinoza, na qual harmonia entre sujeito e objeto encontra a liberdade. Se, para Fichte, o interior do sujeito mostrava a dualidade transcendência-natureza, para Schelling, “a natureza e a objetividade [são] aquilo que fornece à consciência o material que esta, por sua vez, reproduz. Originalmente, a consciência e a natureza seriam uma só unidade infinita”¹⁵⁵. Pode-se ver nesse idealismo objetivo uma inflexão, pois em Kant e Fichte, há uma observação maior na subjetividade racional do indivíduo, enquanto em Schelling, a presença da totalidade orgânica e do entrelaçamento entre sujeito e natureza depositam a subjetividade original do idealismo na objetividade.

Significando o objetivismo de Schelling a antítese relativa ao subjetivismo de Fichte, o idealismo absoluto de Hegel mostrar-se-ia a síntese de ambas – um retorno a Kant que conservasse o progresso dos sistemas de Fichte e de Schelling. Seja no conceito da liberdade transcendental, na constante disputa entre inclinações e razão, ou no fato da razão enquanto ponto de partida para a perseguição da realização do Sumo Bem, Kant estabelece uma má circularidade¹⁵⁶, resultado de um formalismo moral, recheado, conforme Hegel, de tautologias¹⁵⁷. Dessa maneira, a crítica de Hegel buscará enriquecer a moral kantiana, caracterizada pelo formalismo e dualismo, que contém pressupostos imediatos¹⁵⁸; buscará, enfim, criticar a sustentação insuficiente da moral liberal kantiana, enraizada na noção de sujeitos atomizados, sem, no entanto, precisar recorrer à desconsideração da subjetividade, tal como o faz o idealismo objetivo de Schelling.

A Ciência da Lógica (1816) será a obra a complementar o transcendentalismo kantiano, ao passo que rejeita o pressuposto da incognoscibilidade do sujeito. As doze

¹⁵⁵ Ibid., p. IX.

¹⁵⁶ Cf. Cirne-Lima, 2012.

¹⁵⁷ A ausência de contradição entre uma máxima e a lei moral, enquanto critério da moralidade para Kant não é suficiente para Hegel. A consequência da universalização denuncia incoerência entre o querer particular – da exceção a uma determinada regra – e o dever que pressupõe universalização. No entanto, o critério moral não entra no mérito do conteúdo, em si mesmo, da ação moral ou imoral. O exemplo do empréstimo financeiro sintetiza a questão: quebrar a promessa de reembolso, respeitando o critério da universalização, leva à contradição, uma vez que se fere a coerência entre discurso e ação. Logo, para Kant, não devolver o empréstimo qualifica como ação imoral (Weber, 2009, p. 97). Generalizar a ação terminaria com o próprio conceito de empréstimo. Apesar disso, a questão que Hegel coloca: um mundo onde não existisse empréstimo, não havendo transgressão do princípio, por si mesmo, implicaria contradição? Weber afirma: “O teste formal da universalização só funciona, se já for conhecido um determinado conteúdo moral” (Weber, 2009, p. 104). Conhecer conteúdos morais, Kant não permite em sua filosofia. Weber, então, complementa: “Segundo Hegel, Kant cai em proposições tautológicas. [...] O interesse de Kant, na visão de Hegel, [...] é justificar a existência da propriedade ou do depósito, dado que este é um ‘fato’ (para o entendimento mais vulgar)” (Weber, 2009, p. 104).

¹⁵⁸ Cf. Müller, 2012.

categorias puras, propostas por Kant – unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância, causalidade, comunidade, possibilidade, existência e necessidade –, se mostram como um limite de sua própria crítica que, insuficientemente reflexiva, buscou ser superada pelos filósofos do idealismo alemão.

O que se observa em Hegel, assim, será o abandono do transcendentalismo da coisa-em-si – a nível de sujeito e, por conseguinte, a nível de totalidade. A correspondência de ambos ocorre porque a semente do absoluto hegeliano já se faz presente na filosofia de Kant: desconhecer o fundamento das categorias do pensamento humano significa, ao mesmo tempo, desconhecer a totalidade, que, por sua vez, reflete-se nas categorias lógicas do sujeito. Para Hegel, se conseguimos decodificá-las a partir das categorias da razão, a coisa-em-si, então, não será exterior e objetiva; será, ao contrário, a própria totalidade da qual fazemos parte enquanto sujeitos. Dessa forma, pensar o próprio pensamento é acessar a estrutura lógica da totalidade de que fazemos parte. Na *Ciência da Lógica*, então, o criticismo de Hegel problematizará os dogmas categoriais.

Nesse sentido, Hegel não rompe com o sistema kantiano, mas o radicaliza, conforme apontado por Luft¹⁵⁹. O filósofo alemão quererá, na *Ciência da Lógica*, ir além do pensamento enquanto fundamento. Procurará pensar o próprio pensamento, na busca de um fundamento último. A *Ciência da Lógica*, em suma, tratar-se-á de “uma metacrítica da Crítica kantiana”¹⁶⁰, e, por esse motivo, Hegel não inicia sua crítica a partir de categorias dadas, conforme havia feito Kant. O início da sua Lógica começará justamente com Ser e Nada, as categorias abstratas possíveis, sem qualquer tipo de determinação, e o movimento dialético se dará a partir do fato de que ser e nada são idênticos em conteúdo: são o mesmo, sendo, paradoxalmente, opostos. É, nesse movimento da contradição, que começam a se diferenciar e, por conseguinte, a se determinar na categoria do devir. Cirne-Lima¹⁶¹ aponta que Hegel reformula a dúvida cartesiana, adotando o puro pensar como referência filosófica. Inicia Hegel o método especulativo como substituição de premissas da lógica formal, ainda conservada e enraizada no pensamento kantiano. “O Ser é Nada”, assim, não será mera antinomia a ser resolvida pela razão. “O Ser é Nada” será o começo do

¹⁵⁹ Luft, 2011, p. 16.

¹⁶⁰ Ibid., p. 18.

¹⁶¹ Cirne-Lima, 2012, pp. 13-31.

movimento lógico, a partir de tais categorias que são as mais puras de conteúdo possíveis.

A questão se complexifica, porém, quando Cirne-Lima¹⁶² questiona o caráter indeterminado dessas categorias de Ser e Nada. Como veremos posteriormente, o conflito se dá porque no ato de fala “o Ser é Nada”, já existe aquele ser mais determinado que propõe tal enunciado¹⁶³. Tanto Ser quanto Nada devem, portanto, ser falsos, uma vez que já pressupõem categorias mais determinadas da própria existência. A categoria-chave, portanto, será a do devir. “Tudo é devir”, o motor da razão e, assim, da própria totalidade. Aparece, então, a importância da contradição na determinação da unidade de um ente¹⁶⁴.

Na Doutrina da Essência, poderíamos compreender a contradição em Hegel a partir de três possíveis significados¹⁶⁵: o primeiro consiste na concepção de *contradição implosiva* que, por não ser resolvida, dissolve o existente; é uma contradição enquanto incoerência, na qual o ente é incapaz de conservar-se. Está ligada à noção de antinomia no sentido kantiano e, inclusive, no da lógica aristotélica, cujas contradições implodem o silogismo. O segundo significado consiste na ideia de *contradição sintética*, que permite encontrar na contradição o sentido para a superação da antinomia. É uma contradição que leva a algum lugar, pois cada paradoxo gera uma conclusão sintética elevadora. A Lógica opera, em parte, através desse tipo de concepção, uma vez que da contradição “o Ser é Nada”, chega-se na própria ideia absoluta determinada. Ambas as noções de contradição se sustentam sobre a diferença entre círculos viciosos e virtuosos¹⁶⁶. Os primeiros, seriam dissoluções a partir de incoerência; os segundos, constituiriam na geração de sínteses construtivas que permitissem a autopreservação. “Se e quando esse processo deixa de se realizar, a insuficiência não é mais superada e desenvolve-se em disrupção: no caso do ser vivo, [é] a morte”¹⁶⁷. Assim, a realidade, para Hegel, é o conjunto de movimentos e relações entre categorias lógicas que, por meio de contradições, totalizam uma determinada unidade – seja ela criadora ou implosiva.

¹⁶² Ibid., p. 23.

¹⁶³ Ibid., p. 23.

¹⁶⁴ Luft, 2001, p. 153.

¹⁶⁵ Id., 1995, p. 82.

¹⁶⁶ Cf. Hegel, WL, 1990, p. 76, in Luft, 1995, p. 82: Quando um existente (Existirendes) não consegue manter, em sua determinação positiva, ao mesmo tempo sua negativa, e conservar uma na outra, (e) não é capaz de ter nele mesmo (existente) a contradição, assim ele não é a unidade viva mesma, não é fundamento, mas na contradição perece (*zugrunde*).

¹⁶⁷ Luft, 2001, p. 153.

Há, porém, um terceiro tipo de contradição, que para nós é bastante importante, uma vez que ele, em si mesmo, contém a interpretação do próprio empreendimento ontológico desenvolvido por Hegel. A *contradição por insuficiência* terá protagonismo, pois é o próprio motor do pensamento pensando a si mesmo. É a noção de que as contradições devem ser superadas em um movimento de determinação¹⁶⁸. A contradição sintética, nesse sentido, pode vir a ser uma contradição por insuficiência; porém, ela não necessariamente a é. A contradição por insuficiência obriga a interpretar contradições implosivas como momentos a serem superados, ao mesmo tempo em que implica que as sínteses também sejam sempre etapas parciais em direção a uma determinação mais elevada. A contradição por insuficiência, no entanto, pressupõe um fim traçado no próprio início. A insuficiência pressupõe uma totalidade, a ideia absoluta. Se não fosse assim, a própria noção de insuficiência não se sustentaria. Deve haver uma suficiência traçada, enquanto finalidade.

A *Fenomenologia do Espírito*¹⁶⁹ conceberá a existência da correspondência entre a estrutura lógica do pensamento e a própria totalidade¹⁷⁰, ao traçar uma conexão entre a autorreflexão do sujeito pensante, ainda que em nível abstrato, e seu caminho da dúvida em direção à ideia absoluta¹⁷¹. Se existe, de fato, uma conexão sistêmica entre a metaepistemologia e a metalógica, na forma com que Luft^{172,173} as expõe, é necessário conceber, então, uma interação dinâmica entre dever-ser e ser. Se há correspondência entre Fenomenologia e Lógica, o empreendimento do conhecimento humano condiciona, enquanto método, a própria ontologia cientificamente buscada. Isso é dizer que o absoluto contém todas as possibilidades e, embora ele anteceda a efetividade, o seu processo de determinação se entrelaça à atividade epistêmica do pensamento humano.

Há uma relação dialética entre o pensamento e a estrutura lógica do absoluto e ela não é simplesmente unilateral, conforme prevê o necessitarismo. Esse é o motivo

¹⁶⁸ Ibid., pp. 84-85.

¹⁶⁹ Id., 2006, p. 3.

¹⁷⁰ Id., 2011, p. 27.

¹⁷¹ Conforme veremos posteriormente (ver Luft, 2011, p. 14), a *Fenomenologia do Espírito*, portanto, consistirá em uma teoria acerca do caminho da negação, uma introdução ao sistema hegeliano a partir do questionamento filosófico. Rejeitar os dogmas desde a certeza sensível é, neste caso, encontrar o espaço lógico de todas as possibilidades, a própria teleologia do incondicionado. É conhecer a coisa-em-si, a ontologia que Kant havia negado conhecer em sua epistemologia. A Fenomenologia, enquanto metaepistemologia, permitirá problematizar o próprio dualismo entre sujeito e objeto, de tal forma que o sujeito vire seu próprio objeto e possa, a partir disso, conhecer a coisa-em-si.

¹⁷² Cf. Luft, 2006.

¹⁷³ Cf. Luft, 2011.

pelo qual Hegel recupera a dialética e a aplica contra o transcendentalismo de Kant. O caráter estático, analítico, do dever-ser kantiano é despótico e escraviza o ser humano em nome da liberdade. A imanência hegeliana, por outro lado, permite ao absoluto o movimento, a transformação do processo de determinação. Ainda que subdeterminada, vê-se que a Lógica, como metalógica, está relativamente aberta, configurando-se, em certa medida, conforme a relações na efetividade emergem. Esse é o próprio desenvolvimento que conserva a contingência enquanto essência da necessidade, conforme Hegel expõe na Doutrina da Essência.

3.2. A dialética das modalidades

Corroborando à leitura da dialética entre contingência e necessidade a interpretação de que Hegel recupera Leibniz em um jogo de equilíbrio entre a ordem e o caos. O sistema hegeliano, como um todo, é como se fosse a constante interação entre essas duas categorias: não por acaso, na dialética das modalidades, onde derivam-se as categorias da contingência, possibilidade e necessidade, os princípios da identidade e da razão suficiente, em referência ao Leibniz¹⁷⁴, sejam ponto de partida. Leibniz atribui Deus à razão suficiente que, enquanto tal, justifica a existência de “alguma coisa” em contraposição ao “nada”¹⁷⁵. “Porque o universo é” é o que Leibniz busca demonstrar em *Princípios da Natureza e da Graça* (1714).

A dialética das modalidades tem propósito semelhante de fundamentar a efetividade. Leibniz, por um lado, justificava, a partir de Deus, a efetividade como sendo o mundo mais perfeito o possível¹⁷⁶. Hegel, diferentemente, buscará demonstrar o seu processo de determinação, a partir das modalidades que emergem no processo – contingência, possibilidade e necessidade – e que revelam “a relação do absoluto consigo mesmo”¹⁷⁷.

A dialética das modalidades, presente na Doutrina da Essência, portanto, se mostrará essencial – literalmente – no sistema hegeliano. É essa seção a responsável pela transição da lógica objetiva para a lógica subjetiva, na qual será atribuída identidade entre o ser e a essência do absoluto. ‘Ser’ passará a significar ‘autodeterminar-se’, quando acessado o absoluto e, por isso, a totalidade adquirirá

¹⁷⁴ Luft, 2011, p. 26.

¹⁷⁵ Leibniz, 2002, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §8, p. 162.

¹⁷⁶ *Ibid.*, §10, p. 164.

¹⁷⁷ Hegel, *WL II*, 2003, p. 187/ *CL II*, 2017, p. 192.

qualidade de sujeito. Será também este um segmento de superação do projeto kantiano, quando, na efetividade, Hegel logicamente fundamentar a existência concreta do mundo em sua aparição fenomênica. A representação não mais será dada, imediata, mas será consequência de um movimento lógico de autodeterminação do que Kant chamava de 'coisa-em-si'.

Por modalidade, Hegel entenderá o próprio determinar do absoluto, sua identidade. A modalidade será a sua exteriorização, sua manifestação, e isso se dá a partir de um movimento contraditório do qual emergem certas categorias. As categorias de contingência, possibilidade e necessidade já haviam aparecido desde o juízo de Aristóteles e, em Kant, eles apareciam como dadas na razão do sujeito. No entanto, se as modalidades são o meio de manifestação do absoluto, as categorias não apenas significarão configurações da predicação lógica, mas farão parte também de um processo teleológico, um desenvolvimento no qual o subdeterminado se determina.

O ponto de partida dessa transição será a própria efetividade, a manifestação do absoluto¹⁷⁸. Ela já é manifesta, dada, uma vez que efetiva, e, portanto, Hegel buscará sua fundamentação, a fim de não incorrer no mesmo dogmatismo das doze categorias de Kant, que separam o sujeito do objeto e, assim, submetem-no à captação exclusivamente a partir de representações de uma realidade externa e imediata. Aqui mostra-se evidente, uma vez mais, a distinção entre a analítica e a dialética, que permeia muitas das inflexões da filosofia hegeliana relativas à de Kant. As doze categorias de Kant, em última instância, adequam o pensamento humano à realidade dada. Seu propósito analítico está mais preocupado em entender o modo com que se decodifica a coisa-em-si, enquanto objeto da representação, do que em trazer à luz a correspondência lógica entre o pensamento e a realidade tida como "externa". A crítica kantiana aceita, assim, tomar o sujeito dogmaticamente como noumenon, pois, justificado o reconhecimento da estrutura do mundo a partir de categorias transcendentais, o propósito analítico se dá por satisfeito.

A perspectiva dialética de Hegel também toma a efetividade como ponto de partida, mas seu propósito é distinto, conforme ele demonstra na Doutrina da Essência, na *Ciência da Lógica*. Hegel quer ir além das doze categorias kantianas, ao demonstrar que as categorias operantes na determinação e manifestação do absoluto

¹⁷⁸ Ibid., p. 200/ CL II, 2017, p. 205.

são as mesmas através das quais o pensamento humano a reconhece. Sendo “unidade da essência e da existência”¹⁷⁹, a efetividade é o processo de determinação do absoluto a partir da interação entre contingência, possibilidade e necessidade. É um processo racionalmente mediado e, portanto, não pode ser tido como imediato. De todas as possíveis configurações, o absoluto efetiva-se em uma apenas, o mundo em que estamos. O que a dialética proporá será, então, a demonstração, a partir do pensamento pensando a si mesmo, da razão por detrás da determinação do subdeterminado. O princípio não será, assim, a efetividade dada, mas a sua própria fundamentação, motivo pelo qual podemos cognitivamente concebê-la.

Hegel estabelece, respectivamente, três ‘rodadas’, a formal, a real e a absoluta, enquanto três camadas de determinação. São a partir delas que emergirão a contingência, a possibilidade e a necessidade, uma vez que essa “dialética das modalidades” significará um processo de enriquecimento de conteúdo. Esse enriquecimento é o processo que, ao preencher-se de conteúdo, vai se determinando e, assim, efetivando-se.

3.2.1. Efetividade, possibilidade e necessidade formais

A primeira rodada buscará fundamentar a efetividade a partir de uma perspectiva formal. Toma a efetividade como “imediata, não refletida”¹⁸⁰, não sendo mais do que “um ser ou uma existência em geral”¹⁸¹. É “unidade de forma do ser em si ou da interioridade e da exterioridade”¹⁸² e, por isso, ainda que não seja dotada de conteúdo, a efetividade se mostra possível. É a “determinação da identidade consigo”¹⁸³ e, por isso, não formalmente contradiz a si mesma; é possível ser. Enquanto possibilidade formal, é “possível é tudo o que não se contradiz”¹⁸⁴, o que permitirá uma multiplicidade ilimitada de possibilidades. Há diversas possíveis configurações formais que não contradizem, internamente, a si mesmas.

Essa primeira camada de determinação da efetividade estabelece sua a configuração formal, enquanto coerente. Limita a efetividade àquilo que não contradiz a si mesma, e, por isso, é passível de fundamentação. Porém, não se sabe, neste

¹⁷⁹ Ibid., p. 186/ CL II, 2017, p. 191.

¹⁸⁰ Ibid., p. 202/ CL II, 2017, p. 207.

¹⁸¹ Ibid., p. 202/ CL II, 2017, p. 207.

¹⁸² Ibid., p. 202/ CL II, 2017, p. 207.

¹⁸³ Ibid., p. 203/ CL II, 2017, p. 207.

¹⁸⁴ Ibid., p. 203/ CL II, 2017, p. 207.

momento, no que consiste o agregado das possibilidades, ou no que consistem as possibilidades propriamente ditas nelas mesmas; sabe-se, apenas formalmente, que é efetivo o que é possível. Surge, então, uma contradição formal: a efetividade não pode ser todas as possibilidades, pois ela é uma só. Ela deve ser uma possibilidade, apenas. Sabemos, porém, que, nessa rodada, a efetividade são todas as possibilidades, ou seja, são todas as configurações formalmente possíveis, que não se contradizem. Acontece que isso não é possível: a efetividade, enquanto única, precisa se determinar para superar tal momento. A possibilidade significará que é possível tudo o que não contradiz a si mesmo – senão não seria possível; no entanto, a multiplicidade de possibilidades, por si só, pressupõe contradições: se não fosse assim, seriam mais que possibilidades. A própria categoria de possibilidade, então, contraposta à de efetividade, pressuporá contradição. Ora, tudo não pode ser ao mesmo tempo possível. A possibilidade, no fim das contas, passará a ser impossibilidade. A possibilidade da identidade $A=A$ pressupõe a possibilidade da identidade $-A = -A$. Logo, a possibilidade de $A=A$ pode significar, ao mesmo tempo, a impossibilidade de $A=A$. Isso é um problema que aparecerá pelo caráter formal desta rodada. Não pode ser A e $-A$ ao mesmo tempo, ainda que ambas sejam não contraditórias em si mesmas¹⁸⁵.

Assim, novamente, surge a necessidade de superação da contradição entre efetividade e possibilidade. “A possibilidade é efetividade”¹⁸⁶ mas, ao mesmo tempo, sabe-se que “a possibilidade não é toda a efetividade”¹⁸⁷. Uma é a outra apenas nesta rodada formal. A possibilidade é apenas a apresentação primeira da efetividade e, assim, conclui-se que “todo o possível tem um ser ou uma existência”¹⁸⁸. Em algum momento, a efetividade é dada, imediata, enquanto é possível. Pode ser A , B , C ou D , nessa etapa de determinação. Eis essa primeira determinação: a de que simplesmente *seja*, que não se imploda em autocontradição. Emerge, portanto, a categoria da contingência formal – unidade entre possibilidade e efetividade. Ela significa, em si mesma, que o absoluto se manifesta na categoria da possibilidade, e que, ao mesmo tempo, tal possibilidade poderia ter sido substituída por outra

¹⁸⁵ Ibid., p. 204/ CL II, 2017, p. 209.

¹⁸⁶ Ibid., p. 205/ CL II, 2017, p. 209.

¹⁸⁷ Ibid., p. 205/ CL II, 2017, p. 209.

¹⁸⁸ Ibid., p. 205/ CL II, 2017, p. 209.

possibilidade. É uma síntese: a unidade entre efetividade e possibilidade, no sentido em que o que é possível é efetivo; porém, apenas contingentemente.

Isso traz uma nova contradição: a contingência formal continua não possuindo um fundamento, uma justificação para sua efetivação. Ela conserva a possibilidade e, assim, pode ser, como pode não ser; poderia ser a possibilidade A, B ou C... – é contingente. Por outro lado, o contingente tem fundamento, pois supera a possibilidade: efetiva-se, ainda que contingentemente¹⁸⁹. Quem não tem fundamento são as possibilidades: é o fundamento que justamente legitima o contingente enquanto efetividade. Ou seja: a unidade entre efetividade e possibilidade é a “inquietação absoluta do devir”¹⁹⁰ pois, ao mesmo tempo, a mediação da contingência estabelece que a efetividade não é idêntica à possibilidade. Para que a possibilidade venha a ser efetiva, é preciso que a contingência, nela mesma, seja necessidade. A efetividade somente é efetividade, porque é contraposta à possibilidade e, por isso, ainda sem fundamento, emerge a categoria da necessidade formal. A contingência formal passa a ser negada e conservada pela necessidade formal, pois a mediação da efetividade com a contingência, através da possibilidade, se desfez. O possível não é mais o sustentáculo do contingente. Ao ser contingente, a possibilidade deixou de ser apenas possível e, por isso, tornou-se necessária: é assim, e não poderia ser diferente.

Falta, porém, fundamentação para isso. O formalismo dessa primeira rodada não abordou, ainda, seu conteúdo. Sabe-se aqui, apenas, que a efetividade, necessária, não contradiz a si mesma. O problema do formalismo consiste no fato de que não é possível haver fundamento que não a própria efetividade necessária dada. Das diversas configurações formais que poderiam se efetivar, apenas uma o pode. Por que a configuração A, e não a B, C ou D, se efetivou? Dentre todas essas possíveis, que sejam coerentes em si, a A se efetivou e, por isso, é contingente, que é, mas que poderia não ter sido. Por que, assim, é contingente, no lugar da B, C ou D? Porque é; logo, porque é necessária. Sem contemplar conteúdo, não se pode ir além dessa justificação. No entanto, ela já permite que, em uma primeira etapa, se capte abstratamente a efetividade em sua manifestação. Ela é codificável pois, em si mesma, subsiste e, formalmente, se determina.

¹⁸⁹ Ibid., p. 205/ CL II, 2017, p. 209.

¹⁹⁰ Ibid., p. 206/ CL II, 2017, p. 210.

3.2.2. *Efetividade, possibilidade e necessidade reais*

A necessidade formal, até então, foi indiferente às determinações de conteúdo, pois qualquer possibilidade formal, tendo sido contingente e, por conseguinte, necessária, será efetiva. Em uma primeira camada de determinação, a efetividade subsiste e se determina formalmente, a ponto de poder ser captada pelo pensamento. Volta-se, aqui, ao problema da possibilidade formal, da primeira rodada, formal: tudo, que não contradiz a si mesmo, pode ser. Logo, é preciso tomar a determinação da efetividade em seu conteúdo e, assim, buscar fundamento para a necessidade, conforme Hegel faz na segunda rodada das modalidades. Atribuir conteúdo à configuração que não implode a si mesma será necessário para superar a fundamentação tautológica da efetividade em seu momento puramente formal.

Tendo agora conteúdo, Hegel traz a efetividade real como ponto de partida¹⁹¹. É o mundo existente, dotado de múltiplas propriedades, que se relacionam entre si. Na rodada formal, bastava apenas não entrar em contradição para ser eletiva à efetivação, e uma vez que emergida a necessidade formal, poder-se-ia, então, atribuir conteúdo. Agora, na rodada real, Hegel, ao dotar conteúdo à efetividade, observa que a determinação do conteúdo se dá de maneira relacional. Formalmente, cada coisa, em si mesma, subsiste respeitando a não contradição da rodada formal. A rodada real, portanto, conserva o princípio superado. No entanto, sua determinação de conteúdo, “está na relação com as outras [...], [tem] sua essencialidade determinada, dentro de um outro [termo] autossustentente”¹⁹².

A rodada real introduz a heterodeterminação como elemento de determinação do conteúdo da efetividade. Introduzem-se, aqui, “as determinações, circunstâncias, condições de uma Coisa”¹⁹³, na consideração da possibilidade real da Coisa. Ou seja, o que é depende das outras coisas que são. Essas circunstâncias, a multiplicidade do ser-aí, são a possibilidade real. É “o todo de condições”¹⁹⁴, mas um todo disperso, “não refletido dentro de si”¹⁹⁵.

Assim, a efetividade, na etapa da possibilidade real, retorna para dentro de si, dotando-se de conteúdo, apenas a partir de um outro. É ainda possibilidade, pois tem sua autorreflexão condicionada, exclusivamente, pela heterodeterminação de

¹⁹¹ Ibid., p. 207/ CL II, 2017, p. 211.

¹⁹² Ibid., p. 208/ CL II, 2017, p. 212.

¹⁹³ Ibid., p. 208/ CL II, 2017, p. 212.

¹⁹⁴ Ibid., p. 209/ CL II, 2017, p. 213.

¹⁹⁵ Ibid., p. 209/ CL II, 2017, p. 213.

conteúdo, pelo outro que está em relação com ela. Conforme Hegel coloca neste momento, “o que é realmente possível é, portanto, segundo seu ser em si, um idêntico formal, que, segundo sua determinação simples de conteúdo, não se contradiz; mas também segundo suas circunstâncias desenvolvidas e diferenciadas, e segundo tudo com que está em conexão, ele, como idêntico consigo, não tem que se contradizer”¹⁹⁶.

Se Hegel busca uma fundamentação última para a efetividade, as condições da possibilidade real devem ser determinadas. As determinações de conteúdo localizadas geram umas às outras. Essa, por exemplo, é a lógica da causalidade, é o processo de diferenciação. Ações geram reações, fatos geram consequências. As inúmeras interações entre elementos gerarão multiplicidade de retroalimentação. E, dentro desse agregado de condições e dinâmicas específicas, emergirão as possibilidades reais da efetividade. É possível aquilo que pode emergir em um determinado contexto configuracional, e que, também, não contradiga a si mesmo, conforme estabelecido na rodada formal.

No entanto, não basta apenas a fundamentação da possibilidade, pois trata-se aqui da efetividade. A possibilidade precisa ser superada, pois a efetividade, no fim das contas, não é mera possibilidade. A possibilidade é relacional. A efetividade, por sua vez, fundamenta-se em si mesma. Ela não depende e, por isso, não é ser em si de um outro, tal como a possibilidade.

A efetividade é identidade consigo mesma, é necessidade real. Poderia ter sido de outro modo, enquanto possibilidade real, mas esse não é o caso da efetividade. A efetividade é necessidade real, pois ela é de um modo que não poderia ser outro. “Sob essas condições e circunstâncias, não pode ocorrer algo diferente”¹⁹⁷, afirma Hegel ao demonstrar que, apenas aparentemente, ou seja, formalmente, possibilidade real e necessidade são diferentes. A identidade entre ambas, no final das contas, está pressuposta: a efetividade, necessária, é o que é possível; não é o que não é possível. Essa necessidade é plena de conteúdo, pois indiferentemente das múltiplas e possíveis configurações formais não contraditórias, ela é o que é, o que as condições permitiram em termos de conteúdo. É identidade em si.

Cabe ainda questionar, e Hegel o faz, se a efetividade poderia ter sido diferente. Somente uma das possibilidades de conteúdo pode-se tornar, de fato, realmente necessária? Hegel coloca que a possibilidade real, embora se torne necessidade, ela

¹⁹⁶ Ibid., p. 209/ CL II, 2017, p. 213.

¹⁹⁷ Ibid., p. 211/ CL II, 2017, p. 214.

se torna, ao mesmo tempo, necessidade relativa. Isso porque a necessidade real ainda é relativa às condições e circunstâncias. Dadas as condições, a efetividade não poderia ser diferente, ou seja, ela depende do seu contexto. É como explicar por que no Brasil fala-se português. Dada a colonização portuguesa, não pode ser diferente. Agora, seria possível ter o inglês como língua oficial no Brasil, caso as condições de colonização fossem outras – caso os ingleses tivessem poder sobre essas terras. A necessidade relativa, porém, não permite essa segunda alternativa. É necessário que falemos português, dadas as circunstâncias de nossa história.

Mas como se determinam essas condições? Até então, na rodada real, a unidade do possível e do efetivo não estava refletida em si. É dizer: fala-se aqui em uma efetividade delimitada, com condições e circunstâncias dadas. Quem determinou que as coisas ocorressem como se deram? Como se determinam as condições que geram a necessidade relativa? O efetivo é o possível, mas há, nessa etapa, uma relação dissociativa entre forma e conteúdo. O conteúdo da heterodeterminação está dado, não foi mediado. Apenas se sabe, na rodada real, que configurações são possíveis a partir de um conteúdo imediato.

É preciso mediar essas condições e circunstâncias, a fim de se fundamentar a efetividade. Essa determinação da configuração de conteúdo não foi feita na rodada real. Antes, na rodada formal, já se tinha visto que a possibilidade se tornava necessidade devido à mediação da contingência. Ou seja, formalmente, a necessidade continha a contingência. Agora, na rodada real, por sua vez, a necessidade emaranha-se em uma heterodeterminação não fundamentada e, por enquanto, não refletida em si mesma, quanto ao seu conteúdo; não determina suas próprias condições. Uma vez mais, a contingência emerge enquanto “ser outro inquieto da efetividade [necessária] e da possibilidade uma frente à outra”¹⁹⁸. Por esse motivo, a necessidade real conterà, em si, contingência. É dizer que a efetividade é realmente necessária, porém, poderia ser outra, se determinadas outras condições e circunstâncias em sua heterodeterminação.

3.2.3. *Necessidade absoluta*

A rodada real da dialética das modalidades encerra-se a partir da constatação de que a necessidade real mantém conservada em si a contingência, uma vez que ela

¹⁹⁸ Ibid., p. 213/ CL II, 2017, p. 216.

detém uma determinação vazia de seu conteúdo. Se as condições fossem outras, a necessidade seria outra. Não é o caso, porém, da necessidade. Mas ela carrega, consigo, essa contingência, pois não foi fundamentada.

No entanto, trata-se de algo além da mera fundamentação das condições e circunstâncias. Contida a etapa formal, a necessidade é o que for possível, o que não se imploda em autocontradição. E, contida a etapa real, é necessário o resultado das condições e circunstâncias, mas o fundamento delas também será a possibilidade: enquanto determinações vazias, não contradizendo a si mesmas, podem ser efetivas. A necessidade real, assim, será a contingência, pois poderiam ser outras essas circunstâncias: “a necessidade real não apenas contém em si a contingência, mas esta também devém nela; mas esse devir, enquanto exterioridade é, ele mesmo, apenas o ser em si da necessidade real [...]. Porém, ele não é apenas isso, mas é o próprio devir dela”¹⁹⁹.

Hegel, assim, faz a transição entre a necessidade relativa e a necessidade absoluta apontando que a efetividade será a unidade entre contingência e necessidade, categorias que se reviram uma na outra. Por um lado, as condições e circunstâncias sempre poderão ser outras, determinando uma nova necessidade. No entanto, elas devem ser alguma configuração, tanto que a efetividade é.

A efetividade se determina, assim, como um negativo: ela é a possibilidade real (contingência) refutando a si mesma, ao efetivar-se (necessidade). Como Hegel coloca, “só devém a partir do seu ser em si, a partir da negação dela mesma”²⁰⁰, no sentido em que se mantém como um movimento que não cessa. Por um lado, a efetividade é a possibilidade imediatamente determinada, mediando a si mesma através de sua negação, que a efetiva. Mas, por outro lado, a possibilidade é esse próprio mediar, “dentro do qual o ser em si, a saber, ela mesma e a imediatidade são ambas de igual maneira ser posto”²⁰¹. Hegel coloca, assim, que a efetividade é tanto o transformar da contingência em necessidade quanto, ao mesmo tempo, é o efetivar da própria contingência.

A necessidade absoluta “se determina como contingência”²⁰²; é, portanto, a “simples identidade do ser consigo mesmo dentro de sua negação ou dentro da

¹⁹⁹ Ibid., p. 213/ CL II, 2017, pp. 216-217.

²⁰⁰ Ibid., p. 214/ CL II, 2017, p. 217.

²⁰¹ Ibid., p. 214/ CL II, 2017, p. 217.

²⁰² Ibid., p. 214/ CL II, 2017, p. 217.

essência”²⁰³. Desaparece a diferença entre forma e conteúdo, ao refletir em si mesmo o absoluto. Tendo sua essência como negação, a própria forma da contradição se faz necessária na exterioridade. A necessidade absoluta, assim, “é o ser que, dentro de sua negação, dentro da essência, relaciona-se consigo e é ser”²⁰⁴. Para além da lei de não contradição da rodada formal e da heterodeterminação, vazia, da rodada real, a contingência enquanto necessidade absoluta será o devir da autonomia. Será o fundamento último da efetividade. “O puro e simplesmente necessário é somente porque ele é; ele não tem, de resto, nenhuma condição nem fundamento. Mas ele é, igualmente, essência pura”²⁰⁵.

Aparecerá na necessidade absoluta a dialética da necessidade e da contingência – “unidade do ser e da essência, imediatidade simples que é negatividade absoluta. [...] O converter absoluto de sua efetividade em sua possibilidade, e de sua possibilidade em efetividade”²⁰⁶. O movimento do ser para o nada, do nada para o ser. Esse será o fundamento, a contingência enquanto mediação da possibilidade e da efetividade, ambas efetividades livres, necessárias nelas mesmas. Por um lado, serão a possibilidade e a efetividade necessárias: configuradas para si, manifestas a si mesmas, indiferentes frente à forma. Por outro, nelas, não há aparecer [*Scheinen*], não há reflexo – são apenas ser. A essência se mostrará como a contradição, como a negação delas, como a liberdade. Trará, no devir da interação entre o efetivo e o possível, a produção da contingência, necessidade absoluta.

A necessidade absoluta deve, assim, conservar a contingência. Se o absoluto é causante, tal como a coisa-em-si de Kant, e se é autodeterminado, tal como ele o define, sua essência não pode ser determinada a priori. Ela deve ser a pura possibilidade de conteúdo. A necessidade absoluta será a necessidade de eliminar a imediatidade: será a necessidade de o absoluto se autodeterminar enquanto contingente. Ou seja, é rejeitar uma essência a priori, uma fundamentação imediata; é, por conseguinte, conceber a essência como o movimento de autodeterminação do absoluto.

A diferença entre forma e conteúdo, portanto, se desfaz na dialética das modalidades. A unidade originária entre efetividade e possibilidade agora se encontra

²⁰³ Ibid., p. 214/ CL II, 2017, p. 217.

²⁰⁴ Ibid., p. 215/ CL II, 2017, p. 218.

²⁰⁵ Ibid., p. 215/ CL II, 2017, p. 218.

²⁰⁶ Ibid., p. 215/ CL II, 2017, p. 218.

dotada de conteúdo. Hegel, assim, reconhece que “a contingência é a necessidade absoluta” e, a partir dessa contradição, o absoluto, enquanto substância, mostrará a si mesmo²⁰⁷. Retorna, assim, ao início da *Ciência da Lógica*, em sua primeira contradição entre ser e nada: indiferentes à forma, e preenchidos por conteúdo. Por essa razão que se contradizem, dando início ao movimento²⁰⁸.

3.3. As leituras da necessidade e da contingência sobre o sistema hegeliano

O cenário com que nos deparamos ao concluir a dialética das modalidades, na *Ciência da Lógica*, é bastante dúbio. Ao acessar a autodeterminação do absoluto, por meio de uma ontologia dialética, Hegel deixa um legado capaz de dividir os herdeiros de sua filosofia. O jogo entre necessidade e contingência trará consigo uma nova contradição a nível de ontologia, que Hegel, aparentemente, não supera. Ainda que haja a necessidade da contingência no processo de autorrealização do absoluto, a questão discutida será a seguinte: quando efetivada, no entanto, a contingência se converte em necessidade? Se o absoluto se autodetermina na efetividade, e ele é normatividade, no sentido em que é causante, logo, o efetivo é o que é e, assim, não poderia ser diferente – sendo necessário. A liberdade da contingência só existiria, então, na determinação da efetividade a partir da realidade do absoluto e não na efetividade em si mesma – material, concreta e mundana²⁰⁹.

O paradoxo é que a questão não se resolve em Hegel, pois, conforme visto, sustenta-se, na dialética das modalidades, a necessidade efetiva da própria contingência. Essa contradição se desdobrará em duas diferentes interpretações acerca da Lógica. A primeira leitura defenderá, por um lado, que o sistema hegeliano, no fim das contas, é necessitarista, ao dissolver a contingência internamente na determinação da efetividade; e a outra proporá uma correção ao sistema de Hegel, inspirada na crítica do Schelling tardio à obra da Lógica²¹⁰, a fim de demonstrar um equilíbrio que conserve, em igual proporção, a contingência na necessidade.

A leitura da necessidade revela a efetividade como mera aparência do absoluto em seus momentos, o que corrobora a tese do determinismo lógico. Se a liberdade só pode ser encontrada na própria totalidade autodeterminante, toda sua derivação, por

²⁰⁷ Ibid., p. 216/ CL II, 2017, p. 219.

²⁰⁸ Ibid., p. 217/ CL II, 2017, p. 220.

²⁰⁹ Weber, 1993, p. 26.

²¹⁰ Ibid., p. 17.

consequente, não será dotada de contingência. Em outras palavras, as coisas serão porque serão – uma vez que o absoluto, contingentemente, o quis. Se derivarmos essa interpretação a quaisquer conclusões lógicas acerca de nossa existência, veremos que é inútil tentar resistir à providência do absoluto. Estaremos, enquanto existência efetiva, fadados à determinação do absoluto; somos já, aliás, tal determinação. A contingência do absoluto implica que poderíamos ter sido diferentes; no entanto, uma vez que determinada a efetividade, não há mais volta: a necessidade já terá dissolvido a contingência. Quando, na Lógica, o pensamento pensa a si mesmo e estabelece a contradição “ser é nada”, já estar-se-ia pressupondo o ser absoluto do final. Esse ser, subdeterminado, já teria seu caminho traçado. Ou seja, a suposta contingência da determinação do absoluto não passaria de ilusão, pois o resultado da interação entre ser e nada não poderia ser outro que o da efetividade já pressuposta.

O resultado da interação entre ser e nada é o movimento de exposição do absoluto em sentido negativo e positivo. Ambos os sentidos se veem na figura da contradição. O caráter negativo indica que, no processo de determinação, há um movimento de renúncia; determinar uma das possibilidades significa não determinar o restante. Não podem existir duas ou mais efetividades; determinar-se é negar as possibilidades. Isso, porém, não as exclui: as possibilidades continuam parte da efetividade, embora estejam ocultas por detrás de sua aparência. As possibilidades serão o movimento do ser e da essência, explicitados na dialética das modalidades²¹¹.

Já o caráter positivo da exposição do absoluto, por outro lado, tomará o caminho contrário nesta relação dialética. Não mais consistirá no sentido subdeterminado-determinado, mas significará seu contrário. A aparição da efetividade, do finito, será a própria referência ao infinito. Se, desde as primeiras categorias da Lógica, ser e nada, não se pode concebê-las sem tê-las em dinâmica relacional, com o finito e o infinito ocorrerá o mesmo. Aqui, a efetividade não será mera parte da realidade, negativamente. Será, pelo contrário, positiva, pois sem o finito, não poderá haver infinito. Sem efetividade, não haverá absoluto. Sem particularidade, não haverá universalidade. Conforme coloca Weber, “a necessidade, nesse caso, é o encadeamento das condições exteriores e contingentes com o infinito, porquanto elas não recebem sua justificação de si mesmas”²¹². Na dialética, não existe antes e depois; aliás, não há antes sem depois. Por esse motivo, da mesma maneira com que

²¹¹ Ibid., p. 21.

²¹² Ibid., p. 21.

o fundamento da aparência será a essência, a exposição do absoluto em aparência será o seu próprio fundamento. Nada de novo surgirá no sistema, pois “o que não estiver no começo, não estará no fim”²¹³. Assim, consolida-se a leitura clássica necessitarista da Lógica hegeliana²¹⁴.

A leitura da necessidade e da contingência, como alternativa à leitura clássica do sistema hegeliano, propõe, a partir de Schelling, uma reconstrução do sistema hegeliano que, conforme apontado por Cirne-Lima²¹⁵, significará a substituição do ser-necessário (*Müssen*) pelo dever-ser (*Sollen*). A questão é a seguinte: ainda que, na dialética das modalidades, a contingência esteja contida e sustente a própria necessidade, a determinação do absoluto implicará a progressiva interiorização e dissolução da contingência.

Na leitura necessitarista, estando o ser absoluto determinado pressuposto no primeiro enunciado ‘ser é nada’ da Lógica, já se terá traçado, nas supostas subdeterminações do absoluto, o final da dialética do sistema. Isso consiste em um problema de ontologia, quando pensada a liberdade e a abertura do sistema hegeliano: tudo interno ao absoluto será determinado pela necessidade, ou seja, toda determinação virá descendentemente a partir do ser absoluto. A efetividade, assim, incluídos a natureza, a ação humana, o curso histórico, não poderá gerar contingência; estará fadada à vontade absoluta em sua autodeterminação²¹⁶.

A leitura da necessidade e da contingência, ao contrário, buscará encontrar no próprio sistema hegeliano os recursos para se defender uma reconstrução, ou ressignificação, da circularidade viciosa identificada entre o início e o fim da Lógica: estando pressuposto o ser determinado absoluto no ‘ser’ de ‘ser é nada’, o fim já estaria contido no início. Não é difícil chegar a essa conclusão²¹⁷. No entanto, a ambiguidade de Hegel, sobretudo identificada na dialética das modalidades, acerca da relação contingência-necessidade, permite que se gerem tentativas de abertura do sistema hegeliano, demonstrando que a contingência se mantém conservada, de fato, na necessidade absoluta.

²¹³ Ibid., p. 32.

²¹⁴ Ibid., p. 33.

²¹⁵ Cirne-Lima, 1993, p. 105.

²¹⁶ Ibid., p. 105.

²¹⁷ Weber, 1993, p. 34.

Cirne-Lima, sob essa premissa, proporá a ideia de ‘contradição performativa’²¹⁸, a partir da qual condicionaria a própria Lógica a um constrangimento dialético. Se a Lógica consiste na razão problematizando suas próprias categorias, pode-se perguntar: a razão, aqui, é a razão a nível do absoluto, ou a razão a nível do pensamento? Quem pensa as categorias do pensamento? Com este questionamento, Cirne-Lima substituirá a ideia de que ‘ser é nada’ é a primeira contradição (contendo tese e antítese) da Lógica, pela noção de que ‘ser é nada’ é apenas a primeira tese proposta da Lógica. A antítese não consistirá no fato de que ‘nada’ tem a mesma determinação que ‘ser’, mas no fato de que ‘ser é nada’ é uma contradição apenas quando enunciada por um ser mais determinado. A contradição se dará, portanto, no mesmo sentido em que um sujeito fala “não estou falando nada”. A contradição acontecerá, pois ‘ser’ não pode ser ‘nada’. Se o fosse, tal enunciado nem poderia ser falado, pensado, ou problematizado²¹⁹. Conforme Weber, a contradição é “entre o ato de dizer o ser e o conteúdo dito”²²⁰.

Essa adaptação terá consequências interpretativas. A nova primeira contradição da Lógica, neste sentido, jogará o absoluto contra a efetividade, a essência contra a aparência, o infinito contra o finito. A tese continuará sendo necessária, conforme a leitura tradicional da Lógica: continuará contendo o ser absoluto determinado pressuposto nela mesma. No entanto, a antítese, aqui, será a própria contingência: pode-se pensar o absoluto, como pode-se não o pensar. A antítese, neste cenário, é completamente accidental. Assim, a infinitude do absoluto passará a condicionar-se pela finitude do pensamento efetivo, contingente²²¹.

Por esse motivo, a síntese do devir conterà igualmente a tese (necessária) e a antítese (contingente) desde o princípio da Lógica – tal como Hegel sugere na dialética das modalidades. O resultado, então, será o de uma necessidade mitigada, pois, enfraquecida pela contingência, exigirá a necessidade do ser, sem, no entanto, desvencilhar-se do pensamento efetivo, que é contingente. “Quem diz o absoluto é finito”²²² e, por isso, a leitura da necessidade e da contingência permite que, na ação humana e na história, haja a liberdade de transformação da totalidade. A ideia absoluta, portanto, deixará de se qualificar como ‘ser necessário’ (*Müssen*), passando

²¹⁸ Cirne-Lima, 1993, p. 108.

²¹⁹ Ibid., p. 108.

²²⁰ Weber, 1993, p. 34.

²²¹ Ibid., p. 35.

²²² Ibid., p. 37.

a consistir em um ‘dever-ser’ (*Sollen*). É dizer: a normatividade da totalidade não será imperativa, absoluta, mas permitirá facticidade, contrafatos²²³. Dessa forma, Cirne-Lima conclui:

O espírito absoluto como categoria mais alta do sistema, por um lado, é algo que está sendo sustentado pelo ato performativo do eu individual e contingente que não se dissolve no sistema. Por outro lado, ele contém não apenas os nexos necessários como também todas as coisas contingentes que são parte do mundo que foi pressuposto e que agora foram resgatadas criticamente pelo sistema. A ideia absoluta, última categoria da Lógica e etapa anterior do sistema com seu espírito absoluto, é a tentativa categorial de pensar o Absoluto em sua forma atemporal, de tematizar o Absoluto como que antes da contingência nele manifestar-se²²⁴.

A leitura da necessidade e da contingência posicionará, antes mesmo da afirmação “ser é nada”, a figura de um ser mais rico que o ‘ser puro’ apresentado no enunciado. A leitura da necessidade e da contingência condicionará o enunciado ‘ser é nada’, necessário, ao ato finito do pensamento, contingente, do sujeito efetivo²²⁵. A existência do pensamento e da ação humanas, nesses termos, tratar-se-ia do motor da dialética hegeliana.

Pode-se dizer que a afirmação de Cirne-Lima, explicitada acima, é composta de duas partes: na primeira, onde menciona o ‘ato performativo do ser efetivo contingente’, submete o absoluto à história humana efetiva; na segunda, expõe a ‘tentativa categorial de pensar o absoluto em sua forma atemporal’. A questão que deve ser perguntada será: pensar o absoluto é inerente à ética humana? Ao retrair o absoluto, de ser-necessário (*Müssen*) a dever-ser (*Sollen*), há, de certa maneira, uma aproximação do sistema hegeliano ao empreendimento de filosofia moral kantiano, pois o sujeito estará aberto à contingência da ação. Pensar o absoluto, conforme propõe a leitura contingente do sistema hegeliano, será confrontar-se com uma espécie de razão prática hegeliana. Isso, por si só, pressuporá determinação na ação humana.

O ato performativo, ao contrário do imperativo categórico, porém, conterà um caráter crítico em sua contradição. Em Hegel, é adequado supor que a dissociação entre ser e dever-ser contém em si relativa inadequação: se há dever em dever-ser, ainda que não dado de maneira transcendente, haverá especulação humana sobre

²²³ Cirne-Lima, 1993, p. 109.

²²⁴ Ibid., p. 109.

²²⁵ Weber, 1993, p. 35.

como se deve agir. Já em Kant, o dogmatismo do imperativo categórico não permite problematizar a normatividade – ela é dada. O que se pergunta é: será que essa diferença entre Kant e Hegel se dá pelo fato de Hegel ter sido o primeiro grande pensador a acompanhar os efeitos trágicos do iluminismo francês na Revolução Francesa? É possível que a história política europeia tenha invalidado para Hegel a suposta “obviedade” de uma razão transcendental iluminista e formal.

Essa resposta ainda pode ser complementada pela segunda parte do enunciado de Cirne-Lima, em que haveria a ‘tentativa categorial de pensar o absoluto em sua forma atemporal’. Alexandre Koyré, defenderá, justamente, que a dialética hegeliana é uma fenomenologia, a partir do conflito entre o finito e o infinito. O ponto de partida, o agora, prevê a primazia do tempo: “o agora é”. Do agora, projetar-se-á o devir; e do devir, será derivado o passado. “Nós é que nos projetamos no devir, negando nosso presente e fazendo dele um passado”²²⁶, escreve Koyré ao definir a dialética do sujeito pensante. Isso consistiria em ressignificar o presente, enquanto passado, a serviço do devir. É instrumentalizar a contradição dialética enquanto determinação de sentido para a própria experiência fenomênica do humano.

Essa questão aparece também no argumento de Lucien Herr, de que o sistema hegeliano não se trata de uma explicação lógica e dedutiva do mundo, mas de uma “interpretação de todo o dado” – tratando-se em parte de um realismo; complementamos, também, que não seria errado defender, ao mesmo tempo, o sistema de Hegel como um idealismo crítico, um intelectualismo, cuja verdade absoluta subordina a verdade dos momentos²²⁷. Deve-se ressaltar também a interpretação de René Barthelot a partir do conceito de “idealismo dinâmico”, categoria a rejeitar o determinismo absoluto, o otimismo integral e o panlogismo. A noção de existência, aqui, provocaria o movimento do conceito abstrato ao “espírito vivo por intermédio da natureza material”, ao mesmo tempo em que também deslocaria a individualidade psicológica à “personalidade espiritual por intermédio da consciência social”²²⁸.

É por isso que se propõe a seguinte pergunta: “o método lógico-dialético hegeliano deve ser considerado de forma puramente especulativa, como busca autônoma da verdade, ou deve-se vê-lo à serviço da reconciliação do seu povo [a

²²⁶ Koyré, 1991, p. 138.

²²⁷ Ibid., p. 182.

²²⁸ Ibid., p. 182.

existência ética particular] com o universal?”²²⁹ José Carlos Reis, quando a coloca, porém, já a tem respondido: Hegel teria criado “um novo método para articular as relações entre vida e pensamento, que tornasse o pensamento útil à vida”²³⁰. Hegel, ao especular sobre o absoluto, já estará propondo a sua ética: pensar o contexto²³¹ como a manifestação, particular e contingente, de uma razão de ordem maior, universal e necessária.

Conforme veremos posteriormente sobre a *Filosofia do Direito*, a liberdade, para Hegel, “será uma forma de vida, um modo de executar sua própria existência sob uma autocompreensão determinada: a autocompreensão de ser, essencialmente, livre”²³². A Lógica, portanto, complementarará as críticas da razão pura e prática de Kant, pois superará a doutrina normativa do dever racional estático. Antes disso, porém, ela buscará encontrar o fundamento da própria dissociação entre dever-ser e ser. Hegel, assim, não busca apenas reconciliá-los: a centralidade estará, antes, em entender que a liberdade se realiza nas contradições, que requerem a efetivação – a determinação a partir da experiência ética que evolui na história. A *Ciência da Lógica*, neste sentido, é o pensamento pensando a si mesmo com um propósito ético: o de se fazer livre e efetivo²³³. O dogmatismo das críticas de Kant, nesse sentido, será insuficiente para Hegel, pois ele não permite que a contradição seja levada às últimas consequências. O imperativo categórico, por ser transcendental, liberta e escraviza o sujeito pensante ao mesmo tempo. Seremos escravos da liberdade, caso seguido à risca o imperativo categórico.

De um lado, a leitura da necessidade do sistema hegeliano entenderá que conceber o absoluto é a própria liberdade, ao reconhecer-se a necessidade. Seria como se “ser livre fosse reconhecer que não se é livre”. Aqui, não haveria capacidade de mudança, desde a efetividade, pois, estando pressuposta desde o início, não poderia haver contingência. Por outro lado, a leitura da dialética entre necessidade e contingência não permite que o sistema perca sua dinamicidade. Da Filosofia da Natureza, à Filosofia do Espírito e, enfim, no retorno à Lógica, poderá haver transformação, se acatada a contradição performativa. A liberdade humana, com isso,

²²⁹ Reis, 2011, p. 58.

²³⁰ Ibid., p. 58.

²³¹ Ibid., p. 58.

²³² Utz, 2009, p. 173.

²³³ Ibid., p. 175.

será parte ativa na estrutura dialética da efetividade. A ética humana será o próprio veículo da liberdade.

3.4. A dialética como superação do dualismo analítico

Conforme colocado, a *Ciência da Lógica* toma o ceticismo como método de problematização das categorias imediatas da *Crítica da Razão Pura*. Seu propósito, se pudermos resumi-lo de maneira breve, teria sido o de acessar o absoluto, e fundamentar a efetividade, através do próprio pensamento pensando a si mesmo. A *Ciência da Lógica*, portanto, teria buscado revelar a ontologia, que Kant impedia conhecer, para superar o dogmatismo do transcendentalismo kantiano. Grosso modo, Hegel, em seu projeto de continuação do idealismo transcendental, estaria demonstrando, por meio de uma metalógica, que toda epistemologia e toda ética pressupõem ontologia. Negá-la, como Kant havia feito, seria aceitar a insuficiente imediatidade, significaria abraçar o dogmatismo da razão transcendental e, assim, prescindir de fundamentação filosófica.

O idealismo absoluto, nesse sentido, propõe-se como a superação do dualismo que Kant desenvolve em seu transcendentalismo. A revolução kantiana, desde Fichte, teria sofrido tentativas de conclusão, e Hegel viria a ser aquele que a esgotaria. A dialética das modalidades, em suas três rodadas, demonstra esse percurso: primeiro, pela conservação formal da lei da não-contradição enquanto condição para a possibilidade; segundo, pela adoção do princípio da heterodeterminação, que concebe uma estrutura relacional entre os fatores da efetividade; terceiro, pela superação da heterodeterminação a partir da necessidade absoluta, que a substitui pela autonomia da determinação em si mesma, e não relativa a algo externo. A passagem da necessidade relativa à necessidade absoluta será a superação do dualismo kantiano que, analítico, não permite compreender uma unidade anterior aos binômios sujeito-objeto, causa-efeito, priori-posteriori. É o movimento de fundamentação da normatividade nela mesma, cujo debate Kant transcendentaliza e, portanto, encerra dogmaticamente.

O diálogo é mais evidente quando direcionado à filosofia kantiana. No entanto, recuperando Spinoza e Leibniz, Hegel estabelece, genericamente, uma alternativa ao método analítico que permeia o pensamento filosófico desde Aristóteles. A efetividade

é “o manifestar-se absoluto para si mesmo”²³⁴, que não compreende um outro em seu processo de determinação e, a partir disso, Hegel invoca a substância spinozista, para concebê-la como conceito reflexivo e também para superá-la em sua insuficiência. A contribuição de Spinoza traz as acepções de “causa de si mesma”²³⁵, de “unidade entre essência e existência” e de rejeição de um outro como fundamento do desenvolvimento da totalidade. No entanto, Hegel critica o sistema spinozista em submeter o pensar apenas à extensão, ou seja, em não permitir a cognoscibilidade da forma absoluta, por não estar contida na substância. “Falta à substância o princípio da personalidade”²³⁶. É dizer: falta conotar status de sujeito à totalidade e, com isso, romper as barreiras de um dualismo sujeito-objeto. A separação dos atributos pensar e extensão (ser), em Spinoza, “coloca ao pensar sublime a sublime exigência de considerar tudo sob a figura da eternidade”²³⁷, fazendo, dele, identidade imóvel e, tal como Kant desenvolverá em seu transcendentalismo, estática e a partir de fora. Conforme Hegel, Spinoza inicia e termina na figura do absoluto, em uma tentativa dialética de superar a determinação externa. Não obstante, a ausência de um desenvolvimento interior faz com que sua totalidade não se relacione consigo mesma. A essencialidade não retorna à inessencialidade, não devém enquanto identidade entre ser e essência.

Essa reflexão dentro de si Hegel encontra nas mônadas de Leibniz, como complemento a Spinoza. “A mônada é um uno, um negativo refletido dentro de si; ela é a totalidade do conteúdo do mundo”²³⁸. A mônada é totalidade, é substância, mas tal como a crítica que Hegel faz a Spinoza, ela apresenta sua insuficiência também. Ela tem um limite absoluto, a saber, “a predestinação a qual é posta por uma entidade diferente dela”²³⁹. É um “absoluto fechado em si”²⁴⁰ mas, ao mesmo tempo, relaciona-se com outras mônadas, em uma harmonia externa. Refletem-se em si; porém, são passivas em relação ao outro. Tal como em Spinoza, a dialética de Leibniz não é capaz de se desprender de certas categorias analíticas de um Deus externo, de uma relação excludente entre causa e efeito: “dentro do sistema leibniziano está presente,

²³⁴ Hegel, WL II, 2003, p. 195/ CL II, 2017, p. 200.

²³⁵ Ibid., p. 196/ CL II, 2017, p. 201.

²³⁶ Ibid., p. 195/ CL II, 2017, p. 200.

²³⁷ Ibid., p. 197/ CL II, 2017, p. 202.

²³⁸ Ibid., p. 198/ CL II, 2017, p. 203.

²³⁹ Ibid., p. 199/ CL II, 2017, p. 203.

²⁴⁰ Ibid., p. 199/ CL II, 2017, p. 203.

de igual modo, o seguinte: que Deus é a fonte da existência e da essência das mônadas²⁴¹.

As duas tentativas, embora busquem superar, na autorreflexão da totalidade, a superação do dualismo, fracassam. O propósito de Hegel, assim, será o de empreender uma “mônada absoluta”, que concilie a totalidade de Spinoza com a reflexividade de Leibniz, a partir da revolução do idealismo kantiano. Hegel quer, através de uma crítica à razão, fundamentar racionalmente a efetividade, superando quaisquer dogmas categoriais, a priori, que se imponham a partir de fora. É preciso, para isso, superar os dogmas da tradição filosófica analítica, que Kant, tal como Spinoza e Leibniz, não abandona.

A perpetuação do binômio de oposição entre sujeito e objeto representa a exterioridade da determinação: o sujeito é sujeito, enquanto oposto a um objeto, e vice-versa. Já na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel mostrava que seu projeto filosófico visaria a romper com a estrutura do conhecimento científico que, ainda em Kant, sustentava-se sobre a oposição sujeito-objeto. A *Fenomenologia do Espírito* já não poderia conceber a independência ontológica da noção de sujeito e da noção de objeto. São erroneamente tidos como externos e, tal qual, as categorias de cognoscente e cognoscido não poderiam ser anteriores à própria constituição da ciência. A forma da ciência, assim, não poderia ser dissociada de seu conteúdo e, por isso, a *Fenomenologia* será tida como uma alegoria histórica sobre o processo do conhecimento filosófico. Com isso, a estrutura da *Fenomenologia do Espírito* já conteria em si a proposta do projeto hegeliano: conceber a *ciência da experiência da consciência*, enquanto fim, mas, também, como seu próprio método de construção²⁴².

O caminho histórico de ascensão do humano em direção ao conhecimento do absoluto, em direção à verdade, tal como a *Ciência da Lógica*, rompe com a tradição filosófica do dualismo epistêmico: o pensar (essência) não pode ser anterior ou independente da existência (ser). O ser, em sua existência, constitui e preenche de conteúdo a própria categoria do pensar. É dizer: a epistemologia se constitui sobre a

²⁴¹ Ibid., p. 200/ CL II, 2017, p. 204.

²⁴² Se, conforme Kant, KrV, 1956, B XIII, p. 18/ CRP, 2001, B XIII, p. 44 “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos”, e, problematizando na *Ciência da Lógica*, as categorias da razão até seu fundamento mais abrangente, não se pode presumir ontologia independente ao método científico. A distinção sujeito-objeto precisa ser também mediada, na *Fenomenologia do Espírito*, a fim de não incorrer em dogmatismo imediato não justificado.

ontologia, de tal forma que o pensar seja condicionado pelas condições categoriais da própria existência.

A desconstrução do binômio dualista que, de acordo com Cirne-Lima “corresponde a uma tríade dialética”²⁴³, manifesta-se na *Fenomenologia do Espírito* através da estrutura consciência-autoconsciência-absoluto para superar a tradicional oposição do método científico moderno entre sujeito e objeto. Consciência, autoconsciência e absoluto, em tal dialética, indicam um movimento reflexivo, de construção do conhecimento em uma relação sujeito-sujeito. A contradição dialética se dará no fato de que o objeto do sujeito é o próprio sujeito – aquele que constrói a ciência e seu método. Ou seja, rompe-se, no caminho em direção à verdade, com o dualismo mutuamente excludente entre sujeito e objeto.

Entretanto, ao concebermos a *Fenomenologia* como metaepistemologia²⁴⁴, devemos tomá-la não como fundamento epistemológico, que “parte propriamente da posição cética típica, procurando enfrentá-la mediante a oferta de mecanismos capazes de superar a dúvida epistêmica”²⁴⁵. Deve-se, ao contrário, interpretar tal obra como uma compreensão sobre como se dá a adoção de fundamentos para justamente combater o ceticismo²⁴⁶. Nesse sentido, a ciência da experiência da consciência, ao superar o binômio sujeito-objeto, estabelece uma teoria sobre como se determina uma epistemologia a partir da finalidade de atingir uma determinada ontologia. É “a razão entendendo aquilo que produz conforme seus próprios planos”²⁴⁷. A *Fenomenologia do Espírito*, assim, é uma introdução ao sistema da Lógica, da Filosofia da Natureza e da Filosofia do Espírito; é, com isso, uma interpretação da história do pensamento que conduziu, progressivamente, ao idealismo hegeliano.

A *Fenomenologia do Espírito*, portanto, não mostra somente como o método filosófico-científico permite alcançar a finalidade estabelecida; demonstra, antes, como a finalidade determina o método. Como a ontologia está pressuposta em toda epistemologia, determinando-se a si mesma sem categorias externas a ela mesma. O que se busca, aqui, é demonstrar que há correlação e codependência entre ser e pensar, entre existência e essência, já na *Fenomenologia do Espírito*, ainda que não trabalhadas em seu esgotamento.

²⁴³ Cirne-Lima, 2012, p. 27.

²⁴⁴ Cf. Luft, 2006.

²⁴⁵ Ibid., p. 3.

²⁴⁶ Cf. Luft, 2006.

²⁴⁷ Kant, KrV, 1956, B XIII, p. 18/ CRP, 2001, B XIII, p. 44.

A *Fenomenologia* mostrará, especificamente, que a experiência ética da humanidade não é determinada por uma normatividade externa e estática, mas é o próprio motor do progresso da filosofia, em sua manifestação dialética que conduz em direção à liberdade. Será a *Ciência da Lógica*, porém, aquela obra que demonstrará a manifestação do absoluto enquanto o próprio jogo entre necessidade e contingência, entre o universal e o particular. Ou seja: significará a efetividade a relação entre a necessidade da efetivação da liberdade, por um lado, em maneiras contingentes de experimentação ética na história da humanidade, por outro. Será, assim, a relação entre o infinito e o finito, entre a razão absoluta e a experiência política humana o movimento autorreflexivo, sem categorias imediatas externas, de progressão rumo à liberdade. Esse será o entendimento do projeto político de Hegel não como uma doutrina antiliberal, mas como propriamente uma teoria dialética do liberalismo, que entenda nesse jogo entre necessidade e contingência, entre liberdade e comunidade, como se forma a normatividade que, historicamente e a partir de si mesma, efetiva e conserva o liberalismo enquanto doutrina do direito.

A *Fenomenologia do Espírito* imputa caráter histórico, ainda que em forma de parábola, ao processo de determinação a partir da autorreflexão. A tríade consciência, consciência-de-si e absoluto permite ter evidente a revisão que Hegel faz da história da filosofia e a construção de um projeto que busque superá-la. A primeira parte, relativa à consciência, tem como objeto de análise a história do conhecimento científico; na segunda, há a compreensão de que esse processo filosófico é resultado de dinâmicas intersubjetivas da sociedade; e, na terceira parte, em que Hegel atravessa da razão ao saber absoluto, permite-se conhecer a coisa-em-si kantiana como resultado de tal progressão sócio-gnosiológica.

Na seção da consciência, Hegel reconstrói a história do ser humano frente ao conhecimento científico. O dualismo sujeito-objeto será central nessa primeira parte, ao justamente aparecer como categoria a ser superada. Isso se dá por dois motivos. Primeiro, a certeza sensível, alusão ao empirismo, consistirá no conhecimento pautado sobre o 'aqui' e o 'agora'²⁴⁸. O sujeito apenas vive, experimenta e processa a realidade externa dada. É apenas consciência de uma exterioridade, a concepção da suposta objetividade, externa ao humano.

²⁴⁸ Hegel, PhG, 1989, p. 84/ FE, 2013, §95, p. 85.

Em segundo lugar, quando se percebe na história da filosofia que as categorias do 'aqui' e do 'agora' são precisamente formais, conclui-se que a consciência dota sentido ao mundo. O aqui e o agora não são externos ao pensamento. São, ao contrário, categorias do espaço e do tempo, fundamentais à compreensão do mundo. O momento do texto em que Hegel apresentará a força e o entendimento, assim, pode ser concebido como alusão à revolução kantiana. Há uma revolução no sentido em que, diferentemente do empirismo, se depositam não no objeto, mas no sujeito, as condições racionais para o conhecimento²⁴⁹. Isso, porém, é insuficiente para Hegel, que continua sua fenomenologia: a força e o entendimento não esgotam tal revolução. O binômio sujeito-objeto do empirismo continua sendo sustentado, embora haja uma inflexão evolutiva na experiência da consciência.

O rompimento de Hegel a essa inversão epistêmica do objeto para o sujeito se dá porque tal crítica, ainda que revolucionária na história da filosofia, não problematiza as categorias de sujeito e objeto. Permanece, ao contrário, dogmática, ao mantê-las de maneira acrítica. É por isso que Hegel, a partir desse momento, conduz o leitor da consciência em direção à consciência-de-si, ou autoconsciência. O reconhecimento de que existe um "eu", a partir do aqui e agora, não se encerra em si mesmo. É, antes, um passo justamente necessário à superação do binômio sujeito-objeto. No entanto, autoconsciência, conforme sugere o termo, requer tomar a própria consciência como objeto²⁵⁰: até então, consciência era relativa a um outro. Essa contradição permite elevar o sujeito de uma condição natural a uma condição espiritual. A autoconsciência toma por objeto o humano e, assim, assegura sua própria verdade. Essa é, parcialmente, a solução que Kant havia dado ao ceticismo de Hume, conforme vimos anteriormente. No entanto, para Kant, o "eu", ainda enquanto mera consciência, permanecia incognoscível – numênico. Se é um fim em si mesmo, não poderia ser objeto do próprio conhecimento.

Tomar a consciência como objeto de si mesma, porém, requer projetar no caminho para o conhecimento um novo significado. Compreender a consciência enquanto objeto da própria consciência é romper com o mecanicismo da dualidade sujeito-objeto. Ainda que enquanto objeto da consciência, a consciência permanece sujeito, é viva, um movimento que não se encerra em si mesmo. A consciência, ainda enquanto objeto de si mesma, continua precisando de um objeto para afirmar-se

²⁴⁹ Ibid., p. 107/ FE, 2013, §132, p. 106.

²⁵⁰ Lima Vaz, 1980, p. 13.

enquanto consciência²⁵¹. É-se consciente de que? – é o que se pergunta. A autoconsciência, assim, é a consciência de uma consciência que deseja algum objeto²⁵².

A partir da autoconsciência, vê-se que a consciência, diferentemente da noção kantiana, não é estanque, estática. É, ao contrário, viva, dotada de movimento: é um processo de desejar o outro, o objeto. Hegel, então, em sua dialética, rompe com a noção kantiana de que o objeto é um ente independente, imediato: o objeto (a consciência) não se sustenta por si só. A consciência somente é consciência, quando interligada a seu objeto de desejo. Somente através da satisfação do desejo, a consciência, objeto da autoconsciência, vive. A elevação da experiência da consciência, no seu caminho em direção à verdade, é que se dará aqui sob o reconhecimento de que a autoconsciência é constituída pelo desejo. Conhecer-se a si mesmo é reconhecer que se deseja algo; essa é condição da existência e, conforme narra a *Fenomenologia*, o fundamento do pensar filosófico²⁵³.

A partir de então, Hegel passa a compreender o universo do espírito, e não mais o da natureza. Se até então o objeto da autoconsciência era um sujeito desejante frente a um objeto, Hegel precisará pensar o humano perante o humano, pois o objeto da autoconsciência é a consciência que, enquanto tal, é sujeito desejante. Quando pensada a experiência social, portanto, na interação entre autoconsciências, não pode se aplicar a configuração sujeito-objeto²⁵⁴. Isso configurará em uma contradição, pois a consciência e, por conseguinte, a autoconsciência, precisa de um objeto. Sem objeto, não poderia ser consciência, sujeito.

No encontro entre duas autoconsciências, por um lado, haverá a necessidade da objetificação de uma autoconsciência pela outra. Por outro lado, porém, o encontro de um outro sujeito no mundo significará a independência do círculo vicioso do desejo objetual. A categoria da intersubjetividade superará tanto a subjetividade do sujeito, quanto a objetividade do objeto. As duas autoconsciências, os dois sujeitos, em interação, trarão um novo desenho filosófico. Trarão independência frente à objetividade do desejo, porém, ao mesmo tempo, reduzirão o “sujeito independente” a uma situação de comprometimento intersubjetivo.

²⁵¹ Ibid., p. 13.

²⁵² Ibid., p. 13.

²⁵³ Ibid., p. 16.

²⁵⁴ Hegel, PhG, 1989, pp. 143-144/ FE, 2013, §175, pp. 140-141.

A dialética do reconhecimento, ou luta de vida ou morte, substituirá a ficção do binômio sujeito-objeto enquanto categoria a priori do conhecimento científico. Idênticas, as autoconsciências em interação não poderão permitir a criação de uma configuração sujeito-objeto. Isso consistiria em um retrocesso dialético: a autoconsciência A não pode fingir que a autoconsciência B seja mero objeto do desejo, como seriam os outros animais, plantas e minerais. Isso explica porque, na interação entre as autoconsciências, uma não simplesmente objetiviza ou aniquila a outra. Cria-se, diferentemente, uma relação hierárquica, de dependência mútua, entre um Senhor e um escravo, metáfora das relações assimétricas que compõem os relacionamentos em sociedade.

Na luta por reconhecimento entre as duas autoconsciências, a vitoriosa permite que a outra autoconsciência viva, desde que ela reconheça sua inferioridade e que submeta sua existência às ordens da vencedora. A derrotada, pelo medo da morte, ao aceitar tais termos assimétricos, transfere sua independência e se deixa dominar. O que resulta dessa dinâmica, em primeira instância, é um Senhor sendo um ser parasi, independente frente aos outros e autônomo perante o mundo; e um escravo, que deixa de ser autoconsciência autônoma, voltando a ser dependente e submisso a sua relação perante o mundo²⁵⁵.

A contradição, porém, levará ainda a um estágio posterior: na interação Senhor-escravo, quem se mostra livre é o escravo, e não o Senhor. O Senhor, a princípio independente, dependerá sempre do escravo o reconhecendo enquanto Senhor, para ser Senhor. O escravo, ao contrário, disciplina-se, dota-se de cultura em seu trabalho e, assim, projeta seu espírito no mundo. “O mundo trabalhado é, com efeito, mediador para o escravo na sua relação com o Senhor, mas aqui o trabalho, sob a forma social do serviço, irá formar a consciência servil, pela retenção do desejo, para uma relação verdadeiramente humana com o mundo”²⁵⁶. O que se vê é o escravo tornando-se livre frente ao Senhor, no trabalho, na cultura, na autocontenção e, assim, deixando de desejar, enquanto mera consciência. Tem, assim, sua independência – frente às outras autoconsciências e frente ao mundo objeto de desejo.

A *Fenomenologia do Espírito* exige questionar: os espectadores dessa obra devem entender essa alegoria do Senhor-escravo, vista nas seções da consciência e da autoconsciência, como um empreendimento epistemológico ou ético? Estará Hegel

²⁵⁵ Ibid., p. 150/ FE, 2013, §189, pp. 146-147.

²⁵⁶ Lima Vaz, 1980, p. 22.

tratando das condições sociais para a obtenção do conhecimento, ou, por outro lado, das dinâmicas que compõem a existência em sociedade? Lima Vaz sugere que haja duas possíveis interpretações para a dialética do Senhor e do escravo.

A primeira interpretação consiste no fato de que a obra é uma alusão arquetípica da história do conhecimento filosófico pela humanidade. A dinâmica entre Senhor e escravo seria, na efetividade, uma cisão lógica interna aos indivíduos, cisão essa que se desdobraria na história mundial, desde o mundo oriental, despótico, até o mundo moderno cristão-germânico, livre²⁵⁷. No primeiro, o déspota seria o Senhor, enquanto os súditos o escravo; no último, todos seriam senhores, ao serem igualmente escravos. A obra da *Filosofia da História* exporia, justamente, esse desdobramento lógico no processo de explicitação do absoluto nas civilizações.

Já a segunda interpretação decorre do fato de que só poderá existir reconhecimento a partir da categoria do trabalho servil. O Senhor, por consistir em consciência ociosa²⁵⁸, não se forma culturalmente, não se torna humano e, assim, continua sendo puro desejo – tal como a consciência acrítica. Sob essa lógica, a *Fenomenologia do Espírito* estaria designando quais “experiências exemplares a consciência deve percorrer e cuja significação deve compreender para demonstrar-se como sujeito, a um tempo dialético e histórico, de um saber que contém em si a justificação da existência política como esfera do reconhecimento universal”²⁵⁹. A *Fenomenologia do Espírito* seria, assim, uma metaética, a explicar o que é necessário fazer para que os sujeitos se efetivem enquanto tais na vida em sociedade²⁶⁰.

Os três momentos da consciência, consciência-de-si e absoluto remontam as três rodadas para a fundamentação da efetividade, na dialética das modalidades. A consciência remonta o momento formal, a partir de categorias como aqui-agora, sujeito-objeto, causa-efeito, que não se contradizem quanto à forma, porém, são imediatas. A consciência-de-si problematiza a heterodeterminação, ao problematizar a consciência enquanto relativa a um outro. A consciência tomando a si mesma, como objeto, e a consecutiva dialética do Senhor e escravo demonstra o momento da necessidade relativa, de concatenações circunstanciais ao qual se submete, em determinado nível, a efetividade. Por fim, a libertação do escravo frente ao Senhor, na

²⁵⁷ Ibid., p. 24.

²⁵⁸ Ibid., p. 22.

²⁵⁹ Ibid., p. 19.

²⁶⁰ Ibid., p. 26.

condução ao momento da razão e do absoluto, reconstrói o momento da necessidade absoluta em que se obtém autonomia e unidade da existência e da essência. A autodisciplina do escravo, manifesta na cultura, significa a autorreflexão da experiência ética em sua racionalidade ideal.

Os três momentos lógicos da efetividade já haviam aparecido na *Fenomenologia do Espírito*, embora somente na *Ciência da Lógica* eles viessem a ser expostos. O que se mostra sólido, porém, é que o movimento da necessidade e da contingência permeará toda a obra de Hegel. Isso é o que se verá, inclusive na *Filosofia do Direito*. O que buscamos demonstrar é que será precisamente as experiências éticas, formalizadas no Direito e no Estado, a efetividade, ou seja, a interação entre necessidade e contingência. É reconhecer, assim, que a política, o empreendimento coletivo de cada povo, será a experiência de efetivação particularizada da liberdade que, no curso da história, aprimora-se. É reconhecer que o próprio liberalismo, por conseguinte, não é estático, a priori; ele aprende consigo mesmo e evolui em seu desenvolvimento contextual histórico-temporal.

4. UM LIBERALISMO DIALÉTICO A PARTIR DE HEGEL

Examinar a obra de Hegel sob uma perspectiva liberal requer demonstrar que os escritos políticos de Hegel constituem, em si, alegorias da história política europeia e, por conseguinte, do pensamento liberal. Isso significa tomar, a partir da dialética da necessidade e da contingência, examinadas na *Ciência da Lógica*, a ética humana como, igualmente, um processo evolutivo em sua manifestação, que conserva os momentos anteriores, por conterem, eles, etapas do caminho em direção à liberdade. Conceber a tensão entre liberdade abstrata e comunidade concreta, entre abertura e fechamento é, assim, aplicar a dialética das modalidades à ética humana. É defender o liberalismo a partir de sua manifestação histórica, dentro do constante movimento entre necessidade e contingência.

Argumentar que Hegel busca fundamentar a efetivação do liberalismo na história do pensamento moderno, em sua filosofia política, significa sustentar-se, em primeiro lugar, sobre a dialética das modalidades, que estabelecem o devir da contingência em necessidade absoluta e, também, o devir da necessidade absoluta em contingência. E, em segundo lugar, significa adotar a leitura da necessidade e da contingência do sistema hegeliano, reconstrução que estabelece relação entre o ato performativo do ser efetivo contingente e o dever-ser (*Sollen*). É dizer: a história humana detém a importância da contingência na autodeterminação do absoluto. Ou seja, há um espaço reservado para a contingência, que será evidente nas particularidades da ética humana em sua efetivação da liberdade, ao mesmo tempo em que essas particularidades históricas da ética humana são momento preservado do próprio determinar-se. Haverá, assim, a necessidade da efetividade se determinar em direção à liberdade. No entanto, o espaço preservado da contingência será a garantia de que as formas contextuais com que a liberdade se efetiva serão, não apenas contingentes, mas também determinantes no devir da história humana.

Honneth urge para uma dupla obrigação do leitor que vise a interpretar o pensamento político de Hegel. A primeira obrigação consiste na deflação da importância que a *Ciência da Lógica* possui no conjunto de seu pensamento como um todo: em seus próprios termos, Honneth afirma que se deve “conter a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional”²⁶¹ a priori, que determine sua operação efetiva. A segunda, em decorrência da primeira, requer deflacionar a

²⁶¹ Honneth, 2007, p. 51.

Eticidade na *Filosofia do Direito*: a justa eliminação do apriorismo lógico permitirá, assim, que a análise da obra política conserve o caráter abstrato do direito e da moral na própria efetividade, sem, no entanto, conceder primazia da comunidade efetiva às abstrações das esferas do indivíduo e do sujeito moral²⁶². Honneth, a partir desses preceitos, busca interpretar a *Filosofia do Direito* como uma teoria normativa para a vida social²⁶³.

É preciso, porém, atentar para um certo problema nesse tipo de interpretação. Honneth, ao prescindir da *Ciência da Lógica* como ontologia a priori, perde parte substancial da própria *Filosofia do Direito*. Posiciona-se, de certa forma, como uma alternativa hegeliana à teoria da ação comunicativa de Habermas²⁶⁴, e acreditamos não ter sido esse o intento de Hegel ao escrever a *Filosofia do Direito*. Isso pode ser contestado pela redução que Honneth faz da *Filosofia do Direito* à uma teoria da normatividade²⁶⁵ e pela interpretação acerca do significado de individualização e patologia social²⁶⁶. O denominador comum é que os dois aspectos são consequência natural do abandono da “Lógica” enquanto parte do sistema hegeliano.

Desconsiderando a Lógica e perdendo a substância sistemática da *Filosofia do Direito*, há em Honneth uma leitura exageradamente crítica em relação ao Direito Abstrato e à Moralidade, os quais passam a ser meras instâncias superadas do que Honneth chamará de metateoria ética do direito. O equívoco não é o de conceber a Eticidade enquanto teoria normativa; o erro se dá em não incluir o Direito Abstrato e a Moralidade como partes constituintes e presentes em tal normatividade. Há um legado histórico, liberal, se fazendo presente na Eticidade. Esse é um dos motivos pelos quais Honneth afasta Hegel ao máximo possível do transcendentalismo de Kant, pois, sem a Lógica, o Direito Abstrato e a Moralidade não passariam de “condições sociais da autorrealização individual”²⁶⁷, um pressuposto superado a serviço do bom funcionamento de uma Eticidade comunicativa.

Não é à toa que, em segundo lugar, surja uma leitura exacerbadamente pessimista acerca da individualização. Uma vez que superados o Direito Abstrato e a Moralidade, o que não emergir imanentemente da Eticidade comunicativa passará a

²⁶² Ibid., p. 52.

²⁶³ Ibid., p. 65.

²⁶⁴ Ver Habermas, 2012.

²⁶⁵ Honneth, 2007, p. 52.

²⁶⁶ Ibid., p. 53.

²⁶⁷ Ibid., p. 65.

ser lido como patologia. A exclusão da Lógica como pressuposto para a *Filosofia do Direito* novamente impede uma visão dialética da relação entre comunidade e indivíduo. Conforme Honneth defende, a Eticidade questiona os pressupostos ontológicos atomistas da filosofia do direito natural e do idealismo kantiano; no entanto, uma leitura sistemática permite que, próximo a Kant, o sujeito moral questione conservado na Eticidade, recupere, mediadamente, a tese do Direito Abstrato. Eis o papel da Moralidade, conforme veremos posteriormente. Rejeitar o aspecto sistemático por detrás da tríade do Direito Abstrato, da Moralidade e da Eticidade é aproximar Hegel, de certa forma, a Carl Schmitt, o que não pode ser feito apropriadamente²⁶⁸. Isso requer reconhecer que, embora a individualização seja objeto de crítica de Hegel, não é necessariamente correto inferir a concepção de sujeito individual enquanto patologia social.

Há, portanto, a necessidade de recuperar a Lógica para uma correta interpretação do sistema na *Filosofia do Direito*, se queremos defender uma leitura liberal a partir de Hegel. Rejeitar a Lógica, conforme visto, leva a uma leitura demasiado aberta da Eticidade. Honneth deriva dela sua teoria crítica justamente porque a inexistência da Lógica permite olhar a Eticidade como um próprio *lebenswelt*. É, no fim das contas, uma leitura antiliberal, ao patologizar o Direito Abstrato e a Moralidade, ainda que conservados na efetividade. Adotar a Lógica na leitura da *Filosofia do Direito*, por outro lado, representa um grande desafio para o propósito de defender uma leitura liberal a partir de Hegel. Reconhecer sua importância no sistema hegeliano, porém, não pode significar uma leitura acrítica. Abraçar-se acriticamente à leitura convencional da *Ciência da Lógica* significa ler a *Filosofia do Direito* de maneira necessitarista, e essa consequência não é visada, pois assim chegar-se-ia, por outro lado, a uma interpretação totalitária do Estado hegeliano – também antiliberal. Como se vê, à esquerda e à direita, Hegel corre o risco de ser tido como um antiliberal. Por esse motivo, lemos a *Filosofia do Direito* à luz da leitura da necessidade e da contingência, uma interpretação mitigada entre a ausência e a onipresença da Lógica.

Essa será a fundamentação de uma perspectiva histórico-temporal do liberalismo que Hegel adota ao desenvolver sua filosofia ética: uma interação entre finito e infinito, entre contingência e necessidade. Veremos que, na *Fenomenologia do Espírito* e, depois, na *Filosofia do Direito*, é precisamente isso que Hegel explicitará:

²⁶⁸ Ver Mullender, 2003, p. 562.

o devir da efetivação do liberalismo, a partir de sua manifestação necessária e contingente na história da ética e do direito modernos.

4.1. Ética e história da liberdade

As cinco páginas específicas que Hegel dedica na *Fenomenologia do Espírito* para tratar do Estado de Direito são cruciais na compreensão do que ele pretende ao recuperar suas considerações sobre estoicismo, ceticismo e consciência infeliz. Acessando o mundo ético, esses três momentos, que antes caracterizam a liberdade da autoconsciência frente à exterioridade, retornam para se pensar a vida em sociedade política, enquanto lócus da liberdade. Os três momentos do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz ilustram originalmente a relação opositiva da autoconsciência perante o mundo externo, a partir de uma relação gnosiológica. Tal como visto na dialética das modalidades, quer-se eliminar o imediato externo como fundamento da efetividade, em um processo em direção à autodeterminação. A ética estoica prescindiria do mundo externo; a cética passaria a negar o mundo externo; e a consciência infeliz, por sua vez, encontraria nessa ruptura entre interno e externo, entre sujeito e objeto, inquietação relativa entre o ser e o conhecer. O que mais interessa aqui, principalmente, é o fato de que, na própria *Fenomenologia do Espírito*, as categorias do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz adquirem a significação ética frente a essa natureza 'exterior'. Significa, assim, entender que a motivação epistêmica do pensar o objeto em sua cognoscibilidade é, antes, uma demanda da manifestação da liberdade na efetividade, através da ética.

A relação de identidade entre ser e pensar se firmará como axiomática na *Fenomenologia do Espírito*. Se a revolução kantiana havia radicalizado o dualismo entre as categorias do ser e pensar, naturalizando os sujeitos em suas inclinações e os espiritualizando em sua razão contraposta, Hegel, por sua vez, ao adentrar o tema do Estado de Direito, abordará justamente a natureza, em uma tentativa de não a separar do político. Não é por acaso que, ao publicar a *Filosofia do Direito*, catorze anos depois, Hegel atribuirá à obra um título alternativo, ao passo em que insere 'ou *Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*', justaposto ao título original.

A relação entre natureza e política, como um todo, situará Hegel junto ao fio condutor do pensamento político moderno. O que buscamos defender é que, em última instância, Hegel está, a partir de uma metaepistemologia, intermediando ontologia e ética, natureza e espírito. O caminho do conhecimento em direção ao

absoluto, antes, pressupõe uma ontologia a ser manifesta e determinada a partir de uma dinâmica social. Pensar a natureza é pensar, dialeticamente, o espírito. Na tríade estoicismo, ceticismo e consciência infeliz, assim, propomos que, na relação entre o sujeito e a natureza, Hegel esteja problematizando os principais momentos do pensamento político moderno e liberal, através dos quais sua filosofia se torna etapa de superação.

A união entre direito natural e ciência do Estado, feita por Hegel, ao recuperar premissas aristotélicas da natureza política do ser humano, embora aparente romper com os princípios modernos de Hobbes²⁶⁹, pode ser interpretada como um movimento orgânico da própria história do liberalismo e da efetivação da liberdade no mundo moderno.

Para isso, é mister compreender, primeiro, que o desprendimento de Hobbes em relação à ética aristotélica não visava a rejeitar absolutamente qualquer traço de antiguidade remanescente no pensamento medieval. O *Leviatã*, enquanto obra-prima da modernidade, remontaria, ao contrário, o pensamento estoico²⁷⁰ – não contra o holismo dos gregos, perpetuado na Idade Média, mas em contrapartida à teleologia escolástica que não mais satisfaria a crise de autointerpretação do sujeito na modernidade²⁷¹. O que se identifica em Hobbes é justamente a ideia estoica de que a razão, a orientar os homens de acordo com o correto e o justo, pertenceria à externalidade da lei natural²⁷². Portanto, a orientação racional dos homens não seria a eles exclusiva, como na teleologia: regularia, ao contrário, a ideia da totalidade, a compor, também, os seres humanos. Nesse sentido, não faria sentido a Hobbes pensar a natureza humana como alheia às leis naturais e é por isso que Zagorin sugere que “para Hobbes, direitos naturais não são criação da lei natural, mas o direito

²⁶⁹ A oposição feita por Hobbes entre estado de natureza e Estado Político é paradigmática na teoria política moderna, ao se utilizar da distinção para romper com os preceitos greco-romanos (de Aristóteles e Cícero) de natureza política e da sociabilidade humana natural. A separação entre natureza e política, assim, é instrumental para fixar a ideia de *obrigação* contida na sociedade, que para Hobbes, é um produto artificial da vontade humana de estabelecer a paz (Ver Frateschi, 2008, p. 18). Hobbes, assim, opõe aos princípios aristotélicos de natureza política, de desigualdade natural e de teleologia uma constituição do estado de natureza pautada sobre o atomismo, a igualdade relativa e a ignorância em relação aos fins alheios. O corpo político artificial, então, permitiria a criação da sociedade civil, ao permitir a conciliação entre a busca do benefício próprio e a vida em sociedade (Ver Frateschi, 2008, p. 30).

²⁷⁰ Zagorin, 2009, p. 31.

²⁷¹ Cf. Luft, 2012.

²⁷² Zagorin, 2009, p. 28.

primordial fundamentado no desejo da natureza humana mais instintivo e razoável, a paixão e o desejo de viver”²⁷³.

Essa correlação entre Hobbes e o estoicismo se torna fundamental quando, na *Fenomenologia do Espírito*, voltamos à questão da liberdade da autoconsciência. Ao abordar o estoicismo, Hegel não mais se refere à filosofia da natureza, porém a uma manifestação consciente na história do espírito. Sobre o princípio dessa consciência pensante, atesta que “uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, na medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante”²⁷⁴. Ou seja, o estoico, que na busca interior pela liberdade relaciona-se à exterioridade, torna-se, com isso, consciente das leis naturais que ditam sobre ele e, portanto, torna-se livre através do pensamento. Coloca que:

a essência é só o pensar em geral, a forma como tal, que se afastando da independência das coisas retornou a si mesma. Mas porque a individualidade, como individualidade atuante, deveria representar-se como viva; ou, como individualidade pensante, captar o mundo vivo como um sistema de pensamento; então teria de encontrar-se no pensamento mesmo, para aquela expansão [do agir], um conteúdo do que é bom, e para essa [expansão do pensamento, um conteúdo] do que é verdadeiro. Com isso não haveria absolutamente nenhum outro ingrediente, naquilo que é para a consciência, a não ser o conceito que é a essência²⁷⁵.

O problema para Hegel é que, embora no estoicismo já se encontre no pensamento a possibilidade da liberdade frente às leis da natureza, ainda se tem nele uma razão sem conteúdo, apenas formal. Esse formalismo, contido no movimento filosófico de Hobbes, diz respeito a dois fatores: o conceito de razão instrumental, por um lado, e a “igualdade-consigo-mesmo”²⁷⁶ do pensar, que transfere a essência, o seu conteúdo, à própria externalidade. Primeiramente, tomemos as considerações hobbesianas sobre a natureza ‘do homem’, de acordo com a primeira e a segunda leis naturais, na obra do *Leviatã*. Se a condição natural da humanidade, para Hobbes, havia determinado entre os homens 1) a igualdade relativa das faculdades corporais e espirituais, 2) a semelhança entre seus fins de autopreservação e de benefício próprio, e, portanto, também, 3) a desconfiança mútua²⁷⁷, pode-se entender que a mesma “condição de guerra de todos contra todos”²⁷⁸ determinaria a regra geral da

²⁷³ Ibid., p. 28.

²⁷⁴ Hegel, PhG, 1989, p. 157/ FE, 2013, §198, p. 152.

²⁷⁵ Ibid., p. 158/ FE, 2013, §200, pp. 153-154.

²⁷⁶ Ibid., p. 159/ FE, 2013, §200, p. 154.

²⁷⁷ Hobbes, 1979, cap. XIII.

²⁷⁸ Ibid., cap. XIV, p. 78.

razão em sua instrumentalidade. A razão, em Hobbes, passa a ser um meio de sobrevivência e de obtenção de fins individuais.

Essa razão instrumental, enquanto uma fórmula de aplicação na natureza²⁷⁹, é vazia de conteúdo para Hegel e, então, não poderia ser capaz de responder sobre o que é bom e verdadeiro. Explica-se aqui a amoralidade da natureza hobbesiana. Tal como no estado de natureza hobbesiano, o esforço pela paz, ou pelo bem comum, nada mais seria que o princípio da autopreservação individual – que, aliás, designaria restrições à própria liberdade, no pacto social, em nome da autoconservação²⁸⁰.

O primeiro problema que Hegel considera no estoicismo traça um paralelo a essa autopreservação da individualidade, pois “a essência dessa autoconsciência é ao mesmo tempo apenas uma essência abstrata. A liberdade de autoconsciência é indiferente quanto ao ser-aí natural; por isso igualmente o deixou livre, e a reflexão é uma reflexão duplicada”²⁸¹. Isso leva ao segundo déficit do pensamento estoico, pois a ‘igualdade-consigo-mesmo’ do seu pensamento, transfere à externalidade sua essência. O homem como “lobo do homem” representa essa terceirização da essência humana. Tal transferência, que já se vê na concepção da razão instrumental, também pode ser observada no diagnóstico e no remédio que Hobbes prescreve à guerra de todos contra todos do estado de natureza: sua filosofia política será pressuposta, em petição de princípio, pela sua concepção de natureza humana. A figura do *Leviatã* tem em seu fim sua causa, é um instrumento racional: por isso, “em todo Estado, lei fundamental é aquela que, se eliminada, o Estado é destruído e irremediavelmente dissolvido, como um edifício cujos alicerces se arruínam”²⁸².

É nesse sentido que Hegel atribui à sua própria concepção de Estado de Direito, então, que “o que para o estoicismo era o Em-si apenas na abstração, agora é mundo efetivo”²⁸³. O paradoxo é que, embora houvesse uma transferência da essência do estoico para a exterioridade, a sua essência passa a ser, agora, o puro pensar. Portanto, se, por um lado, o estado de natureza de Hobbes tinha exposto a dependência de sua construção política sobre uma essência exterior ao indivíduo, por

²⁷⁹ Cf. Hobbes, 1979, cap. XIV, p. 78. Hobbes sobre a regra geral da razão: “Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a soma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos”.

²⁸⁰ *Ibid.*, cap. XVII.

²⁸¹ Hegel, PhG, 1989, p. 158/ FE, 2013, §200, p. 153.

²⁸² Hobbes, 1979, cap. XXVI, p. 174.

²⁸³ Hegel, PhG, 1989, p. 356/ FE, 2013, §479, p. 325.

outro lado, havia demonstrado a possibilidade de existir contingência nessa construção de um ente político. A partir disso, Hegel nega, conserva e supera o estoicismo, passando para a figura do ceticismo no desenvolvimento de sua própria filosofia.

Antes, entretanto, é necessário que se evidencie essa contingência do puro pensar estoico. Para os fins deste argumento, o movimento filosófico do contratualismo, em geral, poderia ser acomodado sob a figura do estoicismo da *Fenomenologia do Espírito*. Hobbes, como um dos grandes pensadores dessa escola filosófica já pôde aqui representar a dependência existente do puro pensar em relação a uma essência externa ao pensamento: no que diz respeito ao político, por exemplo, sua prescrição tem como pressuposição uma natureza exterior a ele – o estado de natureza pré-político. A fragilidade dessa composição se mostra, justamente, na diversidade de pensamento quando estudamos como um todo o movimento contratualista moderno. Tomando as figuras de Hobbes, Locke e Rousseau, por exemplo, vemos o quanto o argumento de Hegel sobre a insuficiência de um critério da verdade como algo dado estava correto. Os três pensadores, que em suas obras buscavam o estado de natureza como fundamento de sua filosofia política, embora utilizassem método semelhante, chegavam a resultados muito diferentes, para não dizer conflitantes. A proposta desta tese, no entanto, investiga não a ruptura, mas a continuidade do liberalismo, ainda nascente em Hobbes, até a filosofia política que Hegel desenvolverá.

Entre as vidas de Hobbes, Locke e Rousseau, há quase duzentos anos de história. Isso naturalmente estabeleceria divergências político-filosóficas que, sob olhar desavisado, permitiria fazer jogos de oposição entre os pensadores. Como dito anteriormente, houve profundas distinções entre os filósofos, que até hoje influenciam o pensamento político contemporâneo de formas praticamente antagônicas. Porém, tendo como objetivo compreender de que forma o pensamento liberal na modernidade contém em si a semente da filosofia hegeliana, é preciso identificar a continuidade entre os pensadores – um *continuum* que, ao mesmo tempo em que os relaciona como diferentes, os conecta com um sentido comum. Devido ao método contratualista, o estado de natureza adquire esse papel conciliador e, visando a alcançar a união entre Direito Natural e Ciência do Estado na *Filosofia do Direito*, buscamos encontrar no desenrolar do absoluto essa progressiva aproximação entre natureza e política, já presente na *Fenomenologia do Espírito*.

O estoicismo, recuperado por Hobbes, viria a relacionar o pensamento e a natureza como “diferença que é pensada, ou que não se diferencia imediatamente de mim”²⁸⁴. Ora, o estoico pensa a natureza como o outro, embora pertença à sua totalidade, da mesma forma com que Hobbes pensa a Natureza como oposta ao Estado. Locke, tendo sido influenciado por Hobbes, segue o mesmo caminho no que diz respeito ao método hipotético-dedutivo de, a partir de uma concepção ontológica da natureza humana, derivar um modelo político-filosófico. Locke, diferentemente, não atribui ao estado de natureza a ausência de sociedade, de modo com que a oposição entre estado de natureza e Estado político seja mais tênue, menos brusca do que propunha a tese do *Leviatã*. Locke, que através de juízos empíricos já delimitava em um estado pré-político a consciência do bem e do mal, do justo e do injusto, no *Segundo Tratado Sobre o Governo* determina a razão instrumental como reguladora, e não como orientadora ao conflito²⁸⁵. O Estado político, que para Hobbes significaria a retirada do homem de seu estado de natureza, em Locke, tem uma relação mais próxima com seu momento ‘anterior’, pois o acordo em torno da criação de um governo surgiria com a finalidade de devolver aos homens a perfeição de seu estado natural, prejudicado por julgamentos subjetivos que levariam à ‘justiça com as próprias mãos’. Nessa concepção, não há uma oposição tão brusca como havia em Hobbes, pois a natureza humana é não apenas mantida, mas também visada a ser recuperada pelas instituições do Estado.

Rousseau, como o último dos que aqui poder-se-ia classificar no conceito de estoico, significaria ainda um passo além de Locke na aproximação entre natureza e Estado – rumo à categoria do que entendemos por ceticismo²⁸⁶. Ainda no que diz respeito à ideia de contrato como fundamento individualista do Estado político, Rousseau vê, no *Contrato Social*, a contenção ou subtração da degeneração que um suposto estado social havia causado perante à ordem natural do homem autônomo. A frase “o homem nasceu livre, e em toda parte se encontra sob ferros”²⁸⁷ parece, em

²⁸⁴ Ibid., p. 157/ FE, 2013, §199, p. 153.

²⁸⁵ Cf. Locke, 2005, pp. 453-454: “No que não se pode deixar de admirar aí a sabedoria do grande Criador que, tendo dado ao homem a capacidade de previsão e de planejar para o futuro, bem como de suprir as necessidades presentes, tornou necessário que a sociedade entre homem e mulher fosse mais duradoura do que entre os machos e fêmeas de outras criaturas, de modo que seu esforço seja estimulado e seus interesses mais bem unidos, para fazer provisões e acumular bens para sua progênie comum”.

²⁸⁶ Poder-se-iam enxergar, nele, já uma transição ao que Hegel descreverá como o pensamento cético que atribuiremos a sua crítica à filosofia kantiana.

²⁸⁷ Rousseau, 2002b, Livro I, cap. I, p. 10.

primeira instância, remontar a estrutura argumentativa da necessidade da artificialidade do Estado político frente a problemas ou demandas no estado de natureza. Entretanto, é apenas no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* que se explicita o significado normativo de se conceber o estado de natureza frente às relações sociais que, invariavelmente, representariam artificialidade. Rousseau, conforme os outros contratualistas clássicos, ainda fundamenta sua filosofia política sobre uma concepção individualista de estado de natureza; no entanto, já podem-se identificar em sua obra traços que acusem, à própria ideia de estado de natureza, um instrumento normativo de fundamentação do político. Ou seja, a natureza, explicitamente, em Rousseau, opõe-se à sociedade e ao Estado político; entretanto, sua outra faceta expõe que essa oposição trata de uma natureza hipotética e impossível de provar²⁸⁸. A verdadeira natureza, no entanto, é contaminada desde o início pela artificialidade das relações sociais e, portanto, não apenas criada, mas também passiva de alteração. Conforme, Rousseau escreve:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar até ao estado de natureza, mas nenhum deles aí chegou. Uns não vacilaram em supor no homem desse estado a noção do justo e do injusto, sem se inquietar de mostrar que ele devia ter essa noção, nem mesmo que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando, primeiro ao mais forte, autoridade sobre o mais fraco, fizeram logo nascer o governo, sem pensar no tempo que se devia ter escoado antes que o sentido das palavras autoridade e governo pudesse existir entre os homens. Enfim, todos, falando sem cessar de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram ao estado de natureza ideias que tomaram na sociedade: falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil. Não ocorreu mesmo ao espírito da maior parte dos nossos duvidar que o estado de natureza tivesse existido, quanto é evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos, não estava também nesse estado, e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhes deve toda filosofia cristã, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se encontrassem no puro estado de natureza, a menos que, não tenham nele caído de novo por algum acontecimento extraordinário: paradoxo muito embaraçante para ser defendido e absolutamente impossível de ser provado²⁸⁹.

²⁸⁸ Rousseau, 2002a, p. 41.

²⁸⁹ Ibid., pp. 40-41.

O estoicismo, bem como o contratualismo moderno, apresentam sua contradição e “não podem chegar a nenhuma expansão do conteúdo”²⁹⁰, pois são a abstração do pensar. Vê-se isso, claramente, na arbitrariedade da determinação do que é a natureza humana. São, então, superados pelo ceticismo através da “reflexão da autoconsciência para dentro do pensamento simples de si mesma”²⁹¹, significando essa transição para o ceticismo a aniquilação do outro lado do ser-aí determinado. Dessa forma, a liberdade duplicar-se-ia na autoconsciência. Se o estoicismo dos contratualistas significava a liberdade do pensamento em relação às leis da natureza, o ceticismo, aqui, será correspondido pela revolução do idealismo kantiano, cuja principal consequência seria a aniquilação e substituição da entidade externa pela representação que o sujeito pensante tem dela. A duplicação da liberdade, ou seja, o dualismo transcendental de Kant, no ceticismo, radicalizará a relação com a natureza que os contratualistas tinham, a ponto de não apenas negar conhecê-la, mas de assumir no sujeito o próprio processo de sua construção. Pretendemos, aqui, associar o ceticismo ao construtivismo moral kantiano.

Hegel critica, no ceticismo, a independência pessoal do direito, pois nele “vigora como essência absoluta a autoconsciência como o puro Uno vazio da pessoa”²⁹². Para ele, a ausência de conteúdo na pessoa significaria a cisão própria ao dualismo, onde “o conteúdo é completamente deixado livre e desordenado, já que não está presente o espírito que o subjugava e mantinha coeso em sua unidade”²⁹³. A aniquilação da objetividade externa, pelo ceticismo do sujeito, representa uma das mais fortes críticas de Hegel a Kant, pois é justamente essa cisão, presente no dualismo, que careceria da unidade entre ontologia e ética, entre natureza e Estado. Ainda é necessária, contudo, no criticismo do idealismo transcendental a afirmação da “pessoa absoluta”, a que sarcasticamente Hegel denomina “senhor do mundo”, atestando que “como [a consciência descomunal que se sabe como deus efetivo] é apenas o Si formal – que não é capaz de domar essas potências [de conteúdo] – seu movimento e gozo de si mesmo é também uma orgia colossal”²⁹⁴. Ou seja, embora o ceticismo tenha superado o estoicismo, que abstraía a natureza, a apropriação cética da natureza pelo sujeito ainda não se mostra suficiente para Hegel pois, ainda que o idealismo kantiano

²⁹⁰ Hegel, PhG, 1989, p. 159/ FE, 2013, §200, p. 154.

²⁹¹ Ibid., p. 159/ FE, 2013, §202, p. 155.

²⁹² Ibid., p. 356/ FE, 2013, §480, p. 326.

²⁹³ Ibid., p. 356/ FE, 2013, §480, p. 326.

²⁹⁴ Ibid., p. 358/ FE, 2013, §481, p. 327.

busque estabelecer leis da natureza através do imperativo categórico, esse “senhor do mundo” a que se refere, não mais passaria do que uma simples arbitrariedade carente-de-essência.

No entanto, ainda que insuficientemente para Hegel, a formulação de leis da natureza, através do imperativo categórico, aproxima o ético da natureza, sendo esta uma construção do sujeito pensante, mesmo que de forma puramente pedagógica. Weber, ao contemplar a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, aponta para o fato de que, para Kant, “devemos agir ‘como se’ nossa máxima pudesse se transformar em lei universal da natureza, [...] [sendo esse] um projeto que vai muito além das nossas forças humanas finitas”²⁹⁵. A natureza, aqui, submete-se ao agir moral do sujeito, de tal forma em que, sendo os valores morais constitutivos do Eu transcendental, isso signifique “que a máxima que não estiver de acordo com a forma da lei da natureza, [seja] moralmente impossível”²⁹⁶. Por isso, a própria natureza, em Kant, poderia dizer respeito à construção de um projeto ético, conforme encontra-se na *Crítica da Razão Prática*: “Interroga-te a ti mesmo se a ação que projetas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza, de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade”²⁹⁷. Kant, na citação, não nega a existência da natureza; entretanto, preconiza submeter qualquer “ordem independente de valores [...] [à constituição] pela atividade, real ou ideal, da própria razão prática (humana)”²⁹⁸, conforme Rawls denominará posteriormente autonomia constitutiva. Rawls que, todavia, concebe em Kant a unidade da lei natural e da liberdade moral, legitimada pela unidade das razões pura e prática, admite, como consequência disso, a superação de Kant em relação ao movimento cético, que tenderia a questionar a coerência da razão. A crítica de Hegel ao formalismo kantiano e o próprio desenvolvimento do idealismo absoluto, no entanto, viriam a questionar o transcendentalismo e a razão de Kant como imunes à crítica filosófica. Vejamos mais uma consideração na *Fenomenologia* sobre o ceticismo e questionemos se a razão formal não se reduz à arbitrariedade do pensamento subjetivo:

Em sua realidade, esse Uno vazio da pessoa é um ser-aí contingente, e um mover e agir carentes-de-essência, que não chegam a consistência alguma. Como o ceticismo, assim o formalismo do direito,

²⁹⁵ Weber, 2009, p. 43.

²⁹⁶ Ibid., p. 44.

²⁹⁷ Kant, CRPr, 1986, A 122, *apud* Weber, 2009, p. 44.

²⁹⁸ Rawls, 2000, p. 145.

sem conteúdo próprio, por seu conceito [mesmo] encontra uma subsistência multiforme – a posse – e como o ceticismo, lhe imprime a mesma universalidade abstrata, pela qual a posse recebe o nome de propriedade. Mas no ceticismo, a efetividade assim determinada se chama aparência em geral, e tem apenas um valor negativo; enquanto no direito, tem um valor positivo. Esse valor negativo consiste em que o efetivo tenha a significação do Si enquanto pensar, enquanto universal em si. Ao contrário, o valor positivo consiste em que o efetivo seja o “Meu” na significação da categoria, como uma vigência reconhecida e efetiva²⁹⁹.

Para Hegel, o valor do Estado de Direito não repousa nessa cisão entre sujeito e objeto, entre pensamento e natureza – ainda que essa fosse pertencente ao entendimento. Será, não no ceticismo, mas apenas a partir da consciência infeliz, que a independência estoica dos modernos encontraria sua verdade. Tendo no ceticismo o reconhecimento da inessencialidade do sujeito frente ao dualismo da natureza e do ético, emergiria um mal-estar, uma infelicidade no sujeito³⁰⁰. A efetividade hegeliana que, contra o idealismo kantiano, supera “o ponto de vista unilateral da consciência como consciência”³⁰¹, tem, no Estado de Direito, o retorno da efetividade do Si à pessoa. Observa-se, em Hegel, portanto, o *Aufheben*, no que diz respeito à natureza e ao Estado, em relação ao estoicismo e ao ceticismo. A unidade que, já em Hobbes, provocava o movimento entre estado de natureza e Estado civil – através da progressiva relação que perpassa Locke, Rousseau e Kant, ou seja, a história do liberalismo na modernidade – em Hegel alcança a reconciliação, que, finalmente, poderia significar a efetivação da liberdade.

O estoicismo e o ceticismo significam, na *Fenomenologia do Espírito*, uma progressão histórica da sujeição da objetividade à subjetividade, parábola do pensamento político moderno. A categoria de consciência infeliz, por sua vez, síntese entre estoicismo e ceticismo, não se encerra em uma subjetividade absoluta, em um sujeito autossuficiente, mas acusa, justamente, um desconforto, uma infelicidade³⁰². Esse talvez seja um dos grandes legados da *Fenomenologia do Espírito*, que, de maneira revolucionária, não se atém à figura do homem abstrato, do sujeito transcendental, do indivíduo atomizado, mas o entende em sua situação contextual, em suas circunstâncias concretas, de incompletude. Se a *Fenomenologia* endereçará

²⁹⁹ Hegel, PhG, 1989, p. 357/ FE, 2013, §480, p. 326.

³⁰⁰ Cf. Wahl, 1951.

³⁰¹ Hegel, PhG, 1989, p. 359/ FE, 2013, §483, p. 328.

³⁰² Wahl, 1951, p. 8.

não a busca pura pelo conhecimento, mas o processo da descoberta humana das categorias da vida prática³⁰³, ter-se-á como resultado do estoicismo e do ceticismo não a autossuficiência, mas uma cisão. Uma infelicidade proveniente do dualismo que se fortalece na oposição sujeito-objeto, espírito-natureza, identificada sobretudo desde Kant.

A infelicidade, advinda da cisão da consciência, será justamente o propósito da reconciliação que Hegel buscará encontrar ao fim da *Fenomenologia do Espírito*. A superação do dualismo sujeito-objeto será, portanto, um problema ético. Não é à toa que, tal como se falara em estoicismo e ceticismo para designar categorias do conhecimento filosófico, a religião exercerá um papel central na intermediação ao saber absoluto. Será ela o caminho ético à felicidade, à plenitude e ao absoluto, na *Fenomenologia do Espírito*.

A apropriação de Jean Wahl em relação à filosofia hegeliana recorta a consciência infeliz enquanto uma leitura da tradição judaico-cristã, em sua incapacidade de prover satisfação perante o destino dos indivíduos. Traz-se à luz o dualismo implícito no estoicismo e no ceticismo que, no entanto, mantém-se conservado. Eis, da mesma maneira, a percepção do dualismo no contratualismo e no idealismo transcendental que Hegel percebe como um problema.

Por que a religião ocupa esse espaço na *Fenomenologia*? E porque a tradição judaico-cristã representará a cisão na consciência? A transcendência terá papel central na definição de Hegel da consciência infeliz e é por esse motivo que se faz necessária a abordagem das religiões ocidentais para entender a questão. O rompimento que as religiões judaica e cristã têm frente ao paganismo significa, na história da humanidade, a obtenção da consciência de sua infelicidade³⁰⁴. Não que o paganismo fosse suficiente, ou visado por Hegel: o paganismo não permite haver autoconsciência. Porém, a transcendência do divino no monoteísmo e o conseguinte dualismo entre ser e pensar do transcendentalismo kantiano trarão a infelicidade de uma consciência incapaz de encerrar-se em si mesma, de obter autonomia. Representará o dualismo do transcendentalismo um conflito interno à consciência, tido na humanidade judaico-cristã³⁰⁵.

³⁰³ Ibid., p. 7.

³⁰⁴ Ibid., p. 12.

³⁰⁵ Ibid., p. 15.

O retorno à unidade, que busca Hegel ao radicalizar a crítica da razão kantiana, significará, sobretudo, retornar à felicidade da consciência. Aqui torna-se clara a relação entre a metaepistemologia da *Fenomenologia* e o seu propósito ético. A crítica ao dualismo sujeito-objeto é uma crítica à transcendentalização da razão e, assim, da autonomia. Hegel quer retornar à unidade original: um estado anterior ao da percepção da infelicidade, o paganismo, porém dotado da razão revelada pelo cristianismo³⁰⁶. Busca, assim, o melhor dos dois mundos: o holismo antigo, mas vinculado à razão moderna. Dessa maneira, procura corrigir o pessimismo de sua época, o desconforto da desconexão do ser com o dever-ser; do orgânico com o moral; da natureza com o espírito.

A dialética entre Senhor e escravo, que metaforizara as relações de reconhecimento em sociedade, ilustrará o significado e a relevância das categorias epistêmicas na vida e ética religiosas. Se, a nível epistemológico, o dualismo sujeito-objeto seria superado pela intersubjetividade, a nível ético o dualismo Deus-homem seria superado pela plenitude da “consciência feliz”. A unidade da imanência não separa a existência da essência – como faria o estoico, como radicalizaria o cético, ou como de forma reveladora provocaria a dialética do Senhor e do escravo. A consciência feliz, assim, para se efetivar, precisaria reconciliar o dualismo em uma compreensão de que a transcendência, na realidade, emerge a partir de dentro.

É por essa razão que o princípio da consciência infeliz se dá na origem do monoteísmo, o judaísmo, que Hegel chamará de religião da servidão. Eis o princípio religioso da dualidade Senhor-escravo, onde tudo serve a Deus³⁰⁷, em rompimento com o paganismo. O judeu, escravo, intermedia a essência, o Senhor, e o mundo. Domina a natureza, dota-se de cultura, sem, no entanto, adquirir a autoconsciência: a essência permanece externa, escravizante, transcendental. Por isso, conforme Hegel, a figura do judeu não busca e nem conseguirá a felicidade. “Entre impulso e ação, prazer e ato, vida e crime, crime e perdão há um abismo, um julgamento estrangeiro. Confiou [o judeu] toda a harmonia da essência, todo amor, todo espírito e toda a vida a um objeto exterior”³⁰⁸. A lei religiosa, aqui, é apenas a consciência da destruição da natureza. O homem não é, ele apenas intermedia. Por um lado, é passivo perante

³⁰⁶ Ibid., p. 18.

³⁰⁷ Ibid., p. 25.

³⁰⁸ Ibid., p. 28, tradução nossa.

Deus; por outro, encontra-se ativo apenas na materialidade. A religião judaica, assim, seria o sintoma da vontade humana de fuga da realidade³⁰⁹.

Para Hegel, a revelação de Jesus viria a partir do judaísmo e, contraditoriamente, em oposição a ele. Jesus traria o significado histórico da vontade da independência, a partir da libertação da subjetividade. Realizaria uma troca: do dever judaico pelo amor cristão. Ou seja: o advento da subjetividade será o advento da sensibilidade, em que se busca retornar à união com a natureza. Em primeiro lugar, universaliza o humano – rompe com a particularidade da nação. Em segundo lugar, reintegra o homem à sua própria ação: é dizer que “o homem não deve mais se colocar fora ou acima de suas ações por ter consciência delas, por se felicitar ou se culpar [...]. Ele deve agir com um tipo de espontaneidade inconsciente [...]. Não busca mais aprovação, porque o amor é a base”³¹⁰. Jesus, assim, representa a revelação de um “Eu”, a subjetividade³¹¹.

Jesus é, para Hegel, a primeira personificação da consciência feliz, embora sua chegada logo se converta novamente em consciência infeliz³¹². Ele não veio para trazer a paz, mas a espada: veio para opor o filho ao pai, a filha à mãe, os cônjuges entre si; trouxe o combate entre o puro e o impuro no espetáculo da dor, no qual o que é santo sofre por culpa do que não o é. A mistura entre o sagrado e o profano, assim, prevalece contra a aceitação do destino e, por isso, a humanidade retorna ao estado de servidão que se via no judaísmo. Jesus só pôde encontrar a liberdade “no vácuo”: veio para atingir o destino universal e, para isso, teve de sacrificar a própria sina³¹³.

Por isso a Igreja na Idade Média representará um retorno à infelicidade do judaísmo. A igreja da Idade Média fará do material – o pão, o vinho –, símbolos do imaterial³¹⁴. O judeu buscava a infelicidade, o sofrimento na materialidade, ao ser passivo perante um Deus transcendental, sua essência. Com o cristão, não será diferente: o amor revelado por Jesus será tido na passividade dos fieis frente à Igreja. O amor, que para Jesus estaria na natureza, se converterá contra a natureza. Conforme Hegel, a Igreja se oporá ao seu Senhor e separará a comunidade da totalidade³¹⁵: o cristão, tal como o judeu, estará oposto à natureza e, assim, não

³⁰⁹ Ibid., p. 28.

³¹⁰ Ibid., p. 31, tradução nossa.

³¹¹ Ibid., p. 32.

³¹² Ibid., p. 35.

³¹³ Ibid., p. 35.

³¹⁴ Ibid., p. 36.

³¹⁵ Ibid., p. 37.

encontrará a liberdade³¹⁶; a religião de Jesus, na Idade Média, voltará a ser uma religião positiva, presa à materialidade da Igreja e governada por uma essência divina externa. Escreve, então, que “o cristianismo despovoou *Valhala*³¹⁷, limpou os bosques sagrados e fez da fantasia do povo uma superstição vergonhosa”³¹⁸.

O Deus cristão permaneceu mestre do céu e mestre da terra, e, assim, Hegel afirma que é como se Jesus tivesse vindo “em vão”³¹⁹. O dualismo medieval fez permanecer a visão judaica de que somente o homem-Deus pode ser virtuoso, e não o homem-mesmo³²⁰. Por ter os olhos virados para o céu, a consciência cristã permaneceria infeliz: “as belas sensações humanas lhe são tornadas estrangeiras. O cristianismo é a religião da dor”³²¹. Eis a maneira com que Hegel interpretará o pensamento moderno: “uma luta entre opostos e ao mesmo tempo uma luta por manter cada um desses opostos e sua oposição”³²². A essência do cristianismo originalmente detinha a ideia de reconciliação. A vinda de Jesus faria dela justamente a religião da esperança, frente ao desespero judaico³²³. No entanto, a alma permanece dividida no cristianismo medieval, repousada sobre a simbologia do transcendental e do divino.

Por ter vindo Jesus para mostrar que o homem é um deus caído e que a santidade está na atividade³²⁴, concebe Hegel o protestantismo como uma segunda revelação, a reconciliação de uma subjetividade ativa³²⁵. A compreensão da filosofia hegeliana por Wahl se dará na tomada da consciência individual da sabedoria humana, bem como na própria noção de cultura, para que a humanidade se torne consciente de si mesma³²⁶ – adquirindo o presente, consumindo sua natureza inorgânica em si mesma, e apropriando-se dela³²⁷. O protestantismo como marco do mundo moderno significará uma nova chance de reconciliação da subjetividade consigo mesma³²⁸.

³¹⁶ Ibid., p. 39.

³¹⁷ Reino pagão do rei nórdico.

³¹⁸ Wahl, 1951, p. 41, tradução nossa.

³¹⁹ Ibid., p. 42.

³²⁰ Ibid., p. 43.

³²¹ Ibid., p. 44, tradução nossa.

³²² Ibid., p. 45, tradução nossa.

³²³ Ibid., p. 48.

³²⁴ Ibid., p. 50.

³²⁵ Ibid., p. 51.

³²⁶ Ibid., p. 58.

³²⁷ Ibid., p. 59.

³²⁸ Ibid., p. 51.

O iluminismo do século XVIII significará a concretização dessa superação: o homem finalmente conceber-se-á como Senhor, em oposição à passividade medieval. Desde a vinda de Jesus, não ocorria tal retorno à subjetividade. No entanto, haverá uma percepção que, para a filosofia hegeliana, será decisiva. Embora se interprete como Senhor da razão, dotado de essência, o iluminista moderno não supera o período infeliz da consciência. Pelo contrário: Hegel aponta que a dor da consciência só aumentou neste período. A subjetividade, que deveria retornar ao homem uma consciência feliz, traz mais angústia e sofrimento³²⁹. Repousa, aqui, o problema do individualismo.

Eis, talvez, a revelação que dá sentido, para Hegel, à sua filosofia: os *Aufklärer*, embora retornem à subjetividade cristã, não têm consciência de sua infelicidade. Por esse motivo, continuam infelizes³³⁰. Pergunta-se, então: de que adianta o subjetivismo kantiano, se ele serve para transcender a razão? A interioridade dos iluministas conserva o dualismo entre o divino e o mundano; encontram, em si mesmos, uma essência, mas uma essência externa, estrangeira. Por esse motivo, Hegel concebe que Jesus condenaria Kant: não basta agir por mero dever³³¹. O fato da razão iluminista permanece judaico, sustentado por um dever-ser externo. Há felicidade em Kant, mas uma felicidade apenas conceitual, distante: o reino dos fins como abstração. Surge, assim, o propósito de Hegel: reunir o espiritual e o temporal, de tal forma a efetivar a felicidade abstrata. Transformar a incognoscível coisa-em-si iluminista no atingível espírito absoluto é justamente compreender que com o ser pode-se efetivar o dever-ser. Essa era a revelação da religião em Jesus, e esse será o papel da filosofia de Hegel.

A *Fenomenologia do Espírito* tem, assim, a importância de demonstrar especulativamente como se transforma o pensamento particular em universal³³². Isso se vê na projeção do judaísmo para o cristianismo, e se vê na progressão da certeza sensível ao saber absoluto. Há um significado histórico na passagem do Senhor/escravo, para o estoicismo, para o ceticismo, e para a consciência infeliz. O espírito, assim, “é a existência, a razão que se tornou um mundo vivo, o indivíduo que é um mundo”³³³. Enquanto fenomenologia, não se trata, porém, da história do mundo.

³²⁹ Ibid., p. 52.

³³⁰ Ibid., p. 53.

³³¹ Ibid., p. 55.

³³² Hyppolite, 1983, p. 50.

³³³ Ibid., p. 54, tradução nossa.

Trata-se da construção da consciência que se forma no saber. O humano como filho do seu tempo³³⁴.

A crítica ao estado de natureza e o sistema da Eiticidade, conforme veremos posteriormente, significarão a impossibilidade de se fazerem abstrações sobre o humano sem atentar para o contexto espaço-temporal do qual se faz parte. Da mesma forma, não se pode conceber o mundo cristão ocidental sem a subjetividade do indivíduo³³⁵. Eis a dialética da individualidade universal³³⁶: não há indivíduo humano sem coletividade, ao mesmo tempo em que não há história humana sem subjetivação. “O movimento da individualidade é [justamente] a realidade do universal”³³⁷.

Evidencia-se, assim, a crítica de Hegel ao liberalismo individualista de sua época – sobretudo o da Revolução Francesa. “O remédio havia matado o paciente”, pois a abstração filosófica, desconectada do contexto histórico, se mostrara ineficaz e inacurada, frente ao momento de modernização dos territórios germânicos. Em consonância ao espírito romântico, via-se que o projeto universalizante, centralizado na figura do sujeito moral, não se mostrava capaz de libertar os indivíduos efetivos, membros da vida comunitária. É assim que, logo no prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel escreve: “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional”³³⁸. Essa talvez seja a citação mais emblemática do seu pensamento, a máxima do idealismo absoluto que contém, em si, um caráter revolucionário e conservador ao mesmo tempo. Hegel estabelece, com ela, uma perspectiva do movimento, da mudança, para o pensamento europeu. “O que é racional, isto é efetivo” é o lado revolucionário da frase, a perspectiva classicamente iluminista, em que a razão indica e prescreve a efetividade do devir; é a justificativa da normatividade. No entanto, quando Hegel complementa com “e o que é efetivo, isto é racional”, ele conduz o leitor ao outro lado da moeda, o contraposto conservador da razão: o que já vigora, também, contém um princípio racional, tanto que assim o é. Queiram ou não os filósofos, eles estão fadados a se situarem no tempo e no espaço, no aqui e agora³³⁹. Aliás, queiram ou não os humanos. Com isso, Hegel transmuta a filosofia da moral transcendental

³³⁴ Ibid., p. 56.

³³⁵ Ibid., p. 290.

³³⁶ Ibid., p. 66.

³³⁷ Ibid., p. 312.

³³⁸ Hegel, PhR, 1989, p. 24/ FD, 2010, p. 41.

³³⁹ Cf. Hegel, PhR, 1989, p. 28/ FD, 2010, p. 44: “quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo”.

em uma filosofia da ética efetivada, desenvolvendo um pensamento acerca do ser, do concreto, do efetivo que não se opõe, mas manifesta, em sua possibilidade finita, o dever-ser, o abstrato e o absoluto, infinitos. O ideal, o dever-ser, para se fazer efetivo, deve emergir do que já é, do que efetivamente existe, e não da pura transcendência abstrata.

Surge, assim, a pergunta: à luz das transformações sócio-políticas nos territórios germânicos, como, de fato, modernizar-se e, ao mesmo tempo, efetivar a liberdade, sem perder a cultura e o contexto que constituem os germânicos? Como conciliar ser e pensar, história e progresso, tradição e modernização, de maneira efetiva e concreta, substantiva? Conforme mostraremos e, conforme Hegel sugere já em seu prefácio, será esse o propósito da *Filosofia do Direito*: demonstrar, no contexto germânico, as condições para a efetivação do liberalismo à luz da história do pensamento político na modernidade.

4.2. A Filosofia do Direito como história do liberalismo moderno

A seção do Estado de Direito, na *Fenomenologia do Espírito*, já demonstra que Hegel toma a filosofia política à luz do progresso da experiência ética da humanidade na história. A *Filosofia do Direito*, porém, representará a maturidade da filosofia ética de Hegel. Será a obra que melhor desenvolverá seu pensamento político, enquanto projeto de superação do liberalismo moderno que, analiticamente, sustentava-se, até então, a partir de um apriorismo, não fundamentado, da liberdade humana.

Propomos que a *Filosofia do Direito*, à luz da dialética das modalidades, signifique, analogamente, a fundamentação da manifestação da liberdade. Será a justificação da Eticidade (a efetividade) enquanto unidade da existência e da essência, da necessidade e da contingência, do Direito Abstrato e da Moralidade. É dizer que é a Eticidade o momento da necessidade absoluta, permeada pela contingência e, assim, autodeterminada. A Eticidade será o fundamento da adoção dos princípios que uma leitura analítica do liberalismo fixa como apriorísticos. Será a contingência materializando a vontade livre necessária.

Conforme exposto anteriormente, Jaeschke apontava que, na *Filosofia do Direito*, Hegel não teria conciliado história e razão³⁴⁰. A *Filosofia do Direito*, de acordo com essa leitura, viria a ser mero afastamento da tradição contratualista em sua

³⁴⁰ Jaeschke, 2004, p. 25.

proposição comunitária da Eticidade. Defender que Hegel desenvolve um liberalismo dialético, complementar à leitura analítica dos filósofos modernos, a partir da *Filosofia do Direito*, requererá demonstrar que essa obra exprime do início ao fim, a história do liberalismo na modernidade. A tensão entre razão e história na *Filosofia do Direito* será, justamente, a fundamentação de que a efetividade da vida em comunidade não se contrapõe, de modo excludente, ao liberalismo analítico moderno, mas é o próprio cenário, no espaço e no tempo, a partir do qual ele emerge. Tomando o Direito Abstrato e a Moralidade como alusões históricas ao contratualismo e ao idealismo transcendental kantiano, respectivamente, buscamos mostrar que a Eticidade constituirá a reconciliação de ambos, enquanto fundamento necessário e, ao mesmo tempo, enquanto espaço da contingência em sua configuração.

4.2.1. O contratualismo como Direito Abstrato

A primeira parte da *Filosofia do Direito*, o Direito Abstrato, é a primeira determinação da liberdade, em configuração abstrata, formal, “desprovida de conteúdo”³⁴¹. Parte da pessoa formal, sujeito do direito, enquanto um eu abstrato, sem quaisquer caráter ou valor concretos. Em sua personalidade, está “o saber de si como objeto, [...] puramente idêntico consigo”³⁴², sem conter a particularidade da vontade³⁴³ e, portanto, sem poder determinar-se em sua liberdade, em seu desejo, em seu prazer contingente³⁴⁴. Afirma Hegel que “o direito abstrato apenas é, em relação ao seu conteúdo ulterior, uma possibilidade; [...] delimita-se ao aspecto negativo de não lesar a personalidade e o que deriva dela”³⁴⁵.

Mostra-se evidente o paralelo entre o que Hegel já expõe no início do Direito Abstrato e a rodada formal da dialética das modalidades, que mediava a possibilidade formal junto à efetividade. Se na *Ciência da Lógica* falava-se em uma possibilidade lógica, no Direito Abstrato aparecerá a possibilidade do direito; se falava-se que é possível tudo que não se contradiz, agora será dito que é possível o que não lesa negativamente a personalidade. Deixava de ser possibilidade aquilo que não era coerente; deixa de ser possibilidade jurídica o direito que não visa a efetivar a liberdade. Tal como a imposição de um princípio negativo de não-contradição, na

³⁴¹ Hegel, PhR, 1989, §35, p. 93/ FD, 2010, §35, p. 79.

³⁴² Ibid., §35, p. 94/ FD, 2010, §35, p. 80.

³⁴³ Ibid., §37, p. 96/ FD, 2010, §37, p. 80.

³⁴⁴ Ibid., §37, p. 96/ FD, 2010, §37, p. 80.

³⁴⁵ Ibid., §38, p. 97/ FD, 2010, §38, p. 81.

efetividade formal, é direito, em sua determinação abstrata, o que diz respeito àqueles imperativos jurídicos que impõem limites à personalidade, que apenas proíbem, por fundamento³⁴⁶.

O Direito Abstrato divide-se em três momentos: a propriedade, o contrato e o ilícito³⁴⁷. São instâncias formais da liberdade que se dá de modo imediato. Não têm um fundamento reflexivo, ainda, e, por isso, não se dotam de conteúdo. No entanto, tal como a lei da não-contradição da efetividade formal, a propriedade, o contrato e o ilícito serão um requerimento formal para a sustentação do direito, enquanto tal, em sua instância formal, abstrata.

A propriedade é a esfera externa da liberdade da pessoa³⁴⁸, o produto da alheação, ou seja, direito que a pessoa tem de “colocar sua vontade em cada Coisa”³⁴⁹. É direito absoluto do homem. A propriedade, tal como a posse, é meio de superação do carecimento natural, porém, mais do que isso, é também “fim essencial para si”³⁵⁰. A propriedade privada é o primeiro momento de objetivização da “vontade do [indivíduo] singular”³⁵¹. Esse indivíduo singular é a pessoa do direito, ser vivo em corpo orgânico, que é, quanto ao conteúdo, universal, mas, ao mesmo tempo, detém sua própria vida e seu próprio corpo, e outras Coisas, conforme sua vontade³⁵². O racional, portanto, é que se possua propriedade, ainda que o que e quanto cada um possua seja contingência jurídica³⁵³. Essa contingência se determina a partir da tomada de posse, do uso e da alheação³⁵⁴, processo de exteriorização da vontade na objetividade.

O ponto de partida da determinação da liberdade já carrega consigo pressupostos modernos e liberais para a figura de pessoa, categoria central no Direito Abstrato. A relação moderna entre pessoa e corpo terá implicações na ética hegeliana, conforme defende Angelica Nuzzo³⁵⁵. Pode-se dizer que, na história da filosofia, existem dois modelos de relação pessoa-corpo: o primeiro, referente à “metafísica personalista”, consiste na pessoa como unidade substancial entre alma e corpo, no

³⁴⁶ Ibid., §38, p. 97/ FD, 2010, §38, p. 81.

³⁴⁷ Ibid., §40, p. 98/ FD, 2010, §40, p. 81.

³⁴⁸ Ibid., §41, p. 102/ FD, 2010, §41, p. 83.

³⁴⁹ Ibid., §44, p. 106/ FD, 2010, §44, p. 85.

³⁵⁰ Ibid., §45, p. 107/ FD, 2010, §45, p. 86.

³⁵¹ Ibid., §46, pp. 107-108/ FD, 2010, §46, p. 86.

³⁵² Ibid., §47, p. 110/ FD, 2010, §47, p. 86.

³⁵³ Ibid., §49, p. 112/ FD, 2010, §49, p. 88.

³⁵⁴ Ibid., §53, pp. 117-118/ FD, 2010, §53, p. 91.

³⁵⁵ Nuzzo, 2001, p. 111.

sentido em que o corpo é a verdadeira dimensão ontológica da pessoa. O corpo, aqui, não é objeto, tampouco propriedade, mas a expressão da dignidade humana, que o impossibilita de receber denotação valorativa. O segundo modelo, adotado por Hegel, corresponderá à compreensão moderna da relação pessoa-corpo³⁵⁶: a de que o corpo “seja visto como a prisão ou túmulo mortal e material de uma alma imortal e puramente superior [*noumenal*]”³⁵⁷. O corpo, assim, é o princípio material da individuação e é dotado de função instrumental. “O ser humano não é o seu corpo; ele meramente tem um corpo que deveria ser usado como qualquer outro objeto da propriedade”³⁵⁸. Personalidade, assim, será a capacidade de realizar abstração de todas as determinações e condições que afetam o pensamento e a vontade.

A pessoa, personalidade, nesse sentido, será a figura da teoria moderna da subjetividade, da mesma forma com que, no Direito Abstrato, será a primeira camada de determinação da vontade livre, a partir da propriedade do corpo. Não será o corpo mais uma condição accidental, mas será ele a condição necessária para o contexto do reconhecimento jurídico³⁵⁹. É o que, desde Locke, na Carta a Respeito da Tolerância, apareceria como interesse civil:

Chamo interesses civis a vida, a liberdade, a saúde e a ociosidade do corpo; e a posse de objetos exteriores, tais como o dinheiro, terras, casas, móveis e outros semelhantes. [...] Ora como toda a jurisdição do magistrado somente compreende esses interesses civis; e como todo poder civil, direito e domínio limitam-se tão só aos cuidados de promover estes objetivos; e como não se pode nem se deve ampliá-los de qualquer maneira à salvação das almas, as considerações a seguir parecem-me inteiramente demonstradas³⁶⁰.

Hegel recupera, no Direito Abstrato, essa percepção moderna e liberal do status jurídico da vontade livre a partir da categoria do corpo. “A pessoa não pode ser livre apenas fazendo abstração de toda pressuposição natural e física”³⁶¹. O corpo será a encarnação primeira da vontade, a primeira condição para a intersubjetividade³⁶², a permear a dialética hegeliana desde o momento abstrato da *Filosofia do Direito*.

³⁵⁶ Nuzzo, 2001, p. 112.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 112.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 112.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 113.

³⁶⁰ Locke, 1964, p. 9.

³⁶¹ Nuzzo, 2001, p. 113.

³⁶² *Ibid.*, p. 113.

Estabelecida a personalidade, o momento do contrato, ainda formal, denotará a contrariedade entre vontades, entre pessoas do direito. Até então, o momento da propriedade tratava da relação de posse, uso e alheação do proprietário com a Coisa. A partir de agora, emerge a relação entre proprietários de Coisas que, no entanto, entre si se engajam em relações de deixar de ser, permanecer e tornar-se proprietário³⁶³. O proprietário não necessita mais da propriedade alheada para ser, em si, proprietário³⁶⁴. Por esse motivo, proprietários poderão se engajar em relações de contrato, nas quais, de um lado, renuncia-se a propriedade e, de outro, recebe-a³⁶⁵. Conta o contrato com o arbítrio, entre as partes, com uma vontade comum entre elas e, por fim, com o objeto de troca do contrato, a Coisa exterior singular³⁶⁶.

Na relação entre proprietários, a pessoa enquanto figura jurídica, por um lado, é a condição de encarnação sem a qual a vontade livre não se realiza e, por outro, é o instrumento da própria vontade na sua realização. Isso estabelecerá, primeiramente, que há um direito limitado da pessoa em relação ao seu corpo, pois ela precisa do corpo para ser juridicamente reconhecida. Em segundo lugar, estabelecerá o direito ilimitado para cada pessoa ser respeitada em seu corpo pelas outras pessoas³⁶⁷. Será esse o princípio normativo da intersubjetividade entre proprietários. Será o motivo pelo qual a pessoa não pode ser objeto do contrato, mas apenas sujeito, pois, enquanto pessoa, precisa ser proprietário de seu corpo – que não pode ser violado³⁶⁸.

Por se tratar a relação de contrato entre vontades em seu caráter ainda formal, imediato, porém, há algo a ser superado: é contingente que a vontade particular (entre as partes) esteja em concordância com a vontade universal, o direito. Pode ser que a primeira não corresponda à segunda. Emerge, assim, o momento do ilícito, enquanto “necessidade lógica superior”³⁶⁹, manifestação de que o contrato formal é insuficiente enquanto momento do direito. A vontade particular, contingente, pode ser ilícita, ainda que cumprindo os requerimentos formais do contrato³⁷⁰.

O ilícito emerge porque o contrato conota ao direito apenas universalidade interna, comum apenas às partes envolvidas³⁷¹. Aparece para contrapor o direito em

³⁶³ Hegel, PhR, 1989, §74, p. 157/ FD, 2010, §74, p. 107.

³⁶⁴ Ibid., §72, p. 155/ FD, 2010, §72, p. 106.

³⁶⁵ Ibid., §74, p. 157/ FD, 2010, §74, p. 107.

³⁶⁶ Ibid., §75, p. 157/ FD, 2010, §75, p. 107.

³⁶⁷ Nuzzo, 2001, p. 121.

³⁶⁸ Ibid., p. 122.

³⁶⁹ Hegel, PhR, 1989, §81, p. 170/ FD, 2010, §81, p. 114.

³⁷⁰ Ibid., §81, pp. 169-170/ FD, 2010, §81, p. 114.

³⁷¹ Ibid., §82, p. 172/ FD, 2010, §82, p. 115.

si e a vontade particular, demonstrando que o contrato consistia em direito particular, e não universal. É, assim, nulo, desdobrando-se em três momentos: ilícito não-intencional, fraude e crime³⁷². O ilícito não-intencional, ou civil, consiste em “disputas a partir de um título jurídico”³⁷³, tratando-se de litígio jurídico civil. A vontade universal, neste momento, determina-se como uma “efetividade reconhecida”³⁷⁴, frente à qual as partes devem “renunciar à sua maneira de ver e a seus interesses particulares”³⁷⁵. A fraude, por sua vez, traz a falsa aparência, por arbítrio de uma das partes, de modo a haver exatidão, a haver consentimento, mas sem contemplar o aspecto universal em si do direito³⁷⁶. Por fim, o crime, ou coação, é a própria violação da vontade, por uma das partes³⁷⁷. A violação do contrato pela não-execução do que foi estipulado, ou pela omissão, é uma violência, “na medida em que privo ou subtraio uma propriedade que é de outro ou uma prestação que lhe é devida”³⁷⁸.

A coação é o último momento do Direito Abstrato, antes de passar à Moralidade, pois, além de escancarar a insuficiência do direito formal enquanto fundamento para a liberdade, dado seu caráter particular, ele demonstra que a própria violação do direito formal pode estar em concordância com o direito universal em si. Aqui, mostram-se indícios mais concretos de que o Direito Abstrato constitui um diálogo com a escola de pensamento do contratualismo moderno. O momento fundamental da propriedade já aludia à centralidade que ela possui no pensamento de Hobbes, Locke e Rousseau; por outro lado, a particularidade da vontade do contrato dizia respeito à arbitrariedade e as divergências do próprio contratualismo desses pensadores. No entanto, será a coação o ponto determinante, em que Hegel escreve:

Coação pedagógica ou coação exercida contra a selvageria e a brutalidade aparece, na verdade, como uma coação primeira, que não se segue de uma primeira que a precede. Mas a vontade somente natural é em si uma violência contra a ideia sendo em si da liberdade, que deve ser protegida contra tal vontade inculta e levada nela à validade. Ou é um ser-aí ético já posto na família ou no Estado, contra o qual essa naturalidade é um ato de violência, ou é apenas um estado de natureza, – estado de violência em geral existente, contra o qual, assim, a ideia funda um direito dos heróis³⁷⁹.

³⁷² Ibid., §83, p. 174/ FD, 2010, §83, p. 115.

³⁷³ Ibid., §85, p. 175/ FD, 2010, §85, p. 116.

³⁷⁴ Ibid., §85, p. 175/ FD, 2010, §85, p. 116.

³⁷⁵ Ibid., §85, p. 175/ FD, 2010, §85, p. 116.

³⁷⁶ Ibid., §88, p. 177/ FD, 2010, §88, p. 117.

³⁷⁷ Ibid., §90, p. 178/ FD, 2010, §90, p. 117.

³⁷⁸ Ibid., §93, p. 179/ FD, 2010, §93, p. 118.

³⁷⁹ Ibid., §93, pp. 179-180/ FD, 2010, §93, p. 118.

Hegel, aqui, remonta o estado de natureza hobbesiano para afirmar que, dialeticamente, a coação, embora seja a contrariedade do direito, é, também, na história do pensamento liberal, a formação do próprio direito. Dessa forma, “o direito abstrato é um direito de coação”³⁸⁰, um direito no qual a coação é permitida, em nome da liberdade³⁸¹. É um direito de coação em oposição ao crime da violência de uma pessoa sobre a outra. A vontade do criminoso torna-se um mal, um dano à propriedade, e a violação dessa vontade será, no Direito Abstrato, o restabelecimento do direito. “Importa somente que o crime tem de ser suprassumido [;] não, eventualmente, como produção de um mal, mas como violação do direito enquanto direito”³⁸².

O diálogo com o contratualismo, enquanto momento do liberalismo, traz a violação da liberdade, como fundamento formal do direito. No entanto, para Hegel, isso se mostra insuficiente, uma vez que “o Estado não é de modo algum um contrato”³⁸³. A pena ao criminoso não pode ser, para ele, uma retaliação (violação da violação), mas deve tomar o criminoso enquanto ser racional. Para isso, é preciso tomá-lo a partir de seu ato, dotado de conteúdo, e não apenas de sua violação formal a um contrato, como se fosse “um animal nocivo”³⁸⁴. A vingança – retaliação formal – será como uma nova lesão³⁸⁵. Por esse motivo, Hegel propõe uma justiça punitiva, e não vingadora³⁸⁶. Requer superar o direito formal enquanto momento da manifestação da liberdade que, ainda sem conteúdo, toma como fundamento imediato o contrato.

Essa será um aspecto da crítica liberal de Hegel a um fundamento contratualista de liberalismo, que sujeita a legitimidade política à escolha e ao consentimento dos indivíduos³⁸⁷. Há, para Hegel, uma distinção entre *Privatrecht* e *Staatsrecht*, não se podendo derivar o segundo do primeiro. Fazendo-se isso, corre-se o risco de se instituir uma fundação caprichosa ou não confiável para a construção da legitimidade do Estado racional³⁸⁸. A concepção de um estado de natureza, a partir do qual emergem contratos privados que deem origem ao Estado, não possui garantia alguma de que as instituições criadas tenham por base racionalidade. Corre-se o risco

³⁸⁰ Ibid., §94, p. 180/ FD, 2010, §94, p. 119.

³⁸¹ Ibid., §94, p. 180/ FD, 2010, §94, p. 119.

³⁸² Ibid., §99, p. 188/ FD, 2010, §99, p. 122.

³⁸³ Ibid., §100, p. 191/ FD, 2010, §100, p. 123.

³⁸⁴ Ibid., §100, p. 191/ FD, 2010, §100, p. 123.

³⁸⁵ Ibid., §102, p. 196/ FD, 2010, §102, p. 126.

³⁸⁶ Ibid., §103, p. 197/ FD, 2010, §103, p. 126.

³⁸⁷ Patten, 2001, p. 170.

³⁸⁸ Ibid., p. 170.

de não se realizar, em nenhum aspecto, a liberdade, remontando-se o estado de natureza de guerra de todos contra todos³⁸⁹. Isso não impede, por outro lado, que o *Staatsrecht* não se contraponha ao *Privatrecht*. A propriedade, o contrato, a punição, serão categorias do mundo social que detém relações de reconhecimento³⁹⁰.

O problema do formalismo, que aparece como primeiro momento na dialética das modalidades, da *Ciência da Lógica*; que aparece no estoicismo, da *Fenomenologia do Espírito*; e, agora, que aparece no Direito Abstrato, da *Filosofia do Direito*, será a crítica à insuficiência de uma razão ainda não refletida em si mesma. No Direito Abstrato, isso se vê pela relevância do contrato que, em sua arbitrariedade e contingência, não pode se consolidar como fundamento da liberdade, pois ainda se deu de maneira imediata, sem conteúdo. O caráter negativo do direito, de apenas “não lesar a personalidade e o que deriva dela”³⁹¹, precisa ser conservado, mas também refletido em si mesmo. Nunca houve a construção do Estado a partir de contratos³⁹² e, por isso, o apriorismo analítico da não-violação do contrato precisa ser problematizado, para fundamentar-se em si mesmo, em seu conteúdo. Assim, Hegel supera o Direito Abstrato e adentra a segunda parte da *Filosofia do Direito*, a Moralidade.

4.2.2. O idealismo transcendental como Moralidade

No Direito Abstrato, a vontade era personalidade; agora, na Moralidade, toma-se a personalidade como objeto, fazendo da vontade o sujeito contraposto a ela³⁹³. Trata-se a Moralidade, portanto, da subjetividade da vontade³⁹⁴, em seu sentido reflexivo, enquanto um processo de identificação com a vontade universal³⁹⁵. A desconexão do contrato com a vontade universal havia sido o problema a ser superado no Direito Abstrato. Neste momento reflexivo, será buscado, justamente, o “direito da vontade subjetiva”³⁹⁶ enquanto ponto de vista moral para além da arbitrariedade dos contratos firmados na etapa anterior. Aparecerá, aqui, o dever-ser, a exigência, ainda formal, abstrata, mas dotada de universalidade³⁹⁷.

³⁸⁹ Ibid., p. 174.

³⁹⁰ Ibid., p. 179.

³⁹¹ Hegel, PhR, 1989, §38, p. 97/ FD, 2010, §38, p. 81.

³⁹² Ibid., §100, p. 191/ FD, 2010, §100, p. 123.

³⁹³ Ibid., §104, p. 198/ FD, 2010, §104, p. 127.

³⁹⁴ Ibid., §106, p. 204/ FD, 2010, §106, p. 129.

³⁹⁵ Ibid., §106, p. 204/ FD, 2010, §106, p. 129.

³⁹⁶ Ibid., §107, p. 205/ FD, 2010, §107, p. 130.

³⁹⁷ Ibid., §108, p. 206/ FD, 2010, §108, pp. 130-131.

Forma-se uma nova dinâmica, de contraposição entre subjetividade e objetividade. A primeira, refletida em si mesma, transpõe seu conteúdo na objetividade (ser-aí imediato); neste processo, permanece igual o conteúdo entre ambas, sendo o conteúdo, ainda formal, a identidade simples da própria vontade consigo³⁹⁸. A subjetividade, nesse sentido, relaciona-se com a objetividade em seu ponto de vista moral: supera o requerimento de apenas não contradizer a si mesma, relativo ao contrato, e preenche-se de conteúdo nessa relação com a exterioridade³⁹⁹. A subjetividade, refletida em si mesma, detém a objetividade do conceito e a vontade universal idêntica consigo, mas ainda em caráter formal; por esse motivo, corre o risco de ter conteúdo que não corresponda ao conceito⁴⁰⁰.

Nessa relação entre subjetividade e objetividade, Hegel introduz a noção de “fim”, a identidade entre ambas⁴⁰¹, cuja realização é conservada na subjetividade⁴⁰². Mostra-se evidente o diálogo que se faz, a partir da noção de finalidade, com Kant que, já na *Crítica da Razão Pura* afirmava que “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos”⁴⁰³. O estabelecimento racional de fins, no sujeito, determina os meios para a sua satisfação, retornando da objetividade o particular e o contingente que satisfaçam a necessidade e a universalidade da razão. A adequação do ser-aí imediato exterior ao conceito, trará a síntese da subjetividade universal⁴⁰⁴, categoria da Moralidade.

A ação, por sua vez, será “a externalização da vontade enquanto subjetiva ou moral”⁴⁰⁵. Toma o espaço que a propriedade possuía no Direito Abstrato enquanto esfera externa da liberdade. A partir da ação, Hegel divide a Moralidade em três etapas: o propósito da vontade subjetiva (direito formal da ação), intenção e bem-estar (aspecto particular da ação) e o Bem (fim absoluto da vontade)⁴⁰⁶.

O primeiro momento, do propósito da vontade subjetiva (direito formal da ação), consiste no fato de que o ato transforma o objeto exterior, de tal modo a ter culpa⁴⁰⁷, ao trazer junto consigo consequências relacionadas à ação. Tal como na rodada real

³⁹⁸ Ibid., §109, pp. 207-208/ FD, 2010, §109, p. 131.

³⁹⁹ Ibid., §110, p. 208/ FD, 2010, §110, p. 131.

⁴⁰⁰ Ibid., §111, p. 209/ FD, 2010, §111, pp. 131-132.

⁴⁰¹ Ibid., §109, p. 208/ FD, 2010, §109, p. 131.

⁴⁰² Ibid., §112, pp. 209-210/ FD, 2010, §112, p. 132.

⁴⁰³ Cf. Kant, KrV, 1956, B XIII, p. 18/ CRP, 2001, B XIII, p. 44.

⁴⁰⁴ Hegel, PhR, 1989, §112, pp. 209-210/ FD, 2010, §112, p. 132.

⁴⁰⁵ Ibid., §113, p. 211/ FD, 2010, §113, p. 132.

⁴⁰⁶ Ibid., §114, p. 213/ FD, 2010, §114, p. 133.

⁴⁰⁷ Ibid., §115, p. 215/ FD, 2010, §115, p. 134.

da dialética das modalidades, perpassará, por todos os momentos da Moralidade, a questão da heterodeterminação. Desde o momento do propósito, isso aparecerá na culpa enquanto categoria da concatenação relacional dos elementos da totalidade. “O predicado abstrato de [algo] ser meu reside no ser-aí transformado”⁴⁰⁸. Hegel observa em uma nova camada a questão que, no Direito Abstrato, tomava a forma da propriedade. A propriedade antes tida enquanto externalização da vontade, agora toma a forma da relação entre subjetividade e objetividade, entre transformador e transformado. “A ação [...] tem múltiplas consequências, [...] são a figura, que tem por alma o fim da ação”⁴⁰⁹.

Haverá, no entanto, consequências contingentes e necessárias para a ação, e Hegel logo trata de problematizar o desprezo às consequências na determinação da ação subjetiva. Abstratamente, as consequências são configuração imanente da ação tomada, já estão contidas nela e, assim, apenas aparecem. Por outro lado, há finitude (contingência) contida na necessidade e, por isso, agir é, por outro lado, entregar-se à lei⁴¹⁰ de que as consequências são externas ao propósito da ação. Não adianta negar a objetividade, como fazia o cético. As circunstâncias, tal como expostas na rodada real da dialética das modalidades, fazem com que não se possa pensar a ação apenas abstratamente mas, ao mesmo tempo, a própria contingência traz o problema de que as circunstâncias permitiriam absolver um criminoso com consequências menos graves, ou punir a boa ação cujos efeitos foram nulos⁴¹¹.

Essa contradição leva ao segundo momento da Moralidade, o da intenção e bem-estar. A intenção será o aspecto universal contido no propósito, singular ao ser pensante. “O esforço da justificação pela intenção é o isolar de um aspecto singular em geral, do qual se afirma ser a essência subjetiva da ação”⁴¹². É a abstração, reflexão subjetiva que, reconhecendo a multiplicidade de circunstâncias contingentes, dissocia-se delas⁴¹³. O direito da intenção será momento em que a qualidade universal da ação seja sabida pelo agente; e, em contraposição, o direito da objetividade será a afirmação de que a ação é sabida e querida pelo agente. Por isso, “a inimputabilidade total ou menor das crianças, dos imbecis, dos loucos em suas

⁴⁰⁸ Ibid., §115, p. 215/ FD, 2010, §115, p. 134.

⁴⁰⁹ Ibid., §118, p. 218/ FD, 2010, §118, p. 135.

⁴¹⁰ Ibid., §118, p. 218/ FD, 2010, §118, p. 135.

⁴¹¹ Ibid., §118, pp. 218-219/ FD, 2010, §118, p. 135-136.

⁴¹² Ibid., §119, p. 223/ FD, 2010, §119, p. 136.

⁴¹³ Ibid., §119, p. 224/ FD, 2010, §119, p. 137.

ações”⁴¹⁴. Nesse aspecto, é preciso tratar o agente conforme a honra de ser um ser pensante⁴¹⁵ – da mesma maneira que o criminoso, no Direito Abstrato, também o merecia. O ponto central aqui é que Hegel, agora, analisa a subjetividade a partir de sua apercepção: o saber que sabe. A ação do agente racional é deliberada: constitui a liberdade subjetiva, em seu interesse particular⁴¹⁶. A satisfação será, justamente, o bem-estar, a felicidade⁴¹⁷, a realização dos fins, e tendo validade em si e para si, não é exigido que tais fins particulares divirjam dos fins universais. Pelo contrário, é na congruência de ambos que se atribuirá valor à subjetividade, pois “o que o sujeito é, é a série de suas ações”⁴¹⁸. Ações com intenção exclusivamente particulares, desconectadas de fins universais, fazem da subjetividade uma série de produções sem valor. Mas é preciso contemplar o direito da particularidade.

Esse é o legado cristão da liberdade subjetiva, a particularidade, que é idêntica e diferente, ao mesmo tempo, em relação ao universal. Porém, observando apenas o seu caráter formal, abstrato, como o faz o momento da Moralidade, apenas se fixa a contraposição do particular ao universal. Formalmente são diferentes, e por isso, essa leitura da moralidade perpetuar-se-á na “exigência de fazer com aversão o que ordena a obrigação”⁴¹⁹. Emerge o dualismo excludente entre particular e universal, que submete, assim, a história universal aos impulsos e paixões particulares dos grandes líderes que passam a ser desprezados em sua vaidade⁴²⁰. Contrariamente, quer Hegel demonstrar que há correspondência entre os princípios particular e o universal, que, mesmo preenchido de intenções contingentes e particularidades, há um sentido necessário e universal na história. O heroísmo universal não deixa de sê-lo ao conter intenção particular. Conforme colocado anteriormente, a apercepção demanda que seja preciso ser racional, ou seja, livre, para possuir direito de particularidade. Por isso, a liberdade e a particularidade não podem contradizer uma a outra. Assim, será a intenção moral, enquanto reflexão da subjetividade nela mesma, o visar ao bem-estar próprio e ao alheio; o visar à particularidade e à universalidade, ao mesmo tempo. Isso, para Hegel, não pode justificar uma ação ilícita⁴²¹.

⁴¹⁴ Ibid., §120, p. 226/ FD, 2010, §120, p. 137.

⁴¹⁵ Ibid., §120, p. 226/ FD, 2010, §120, p. 137.

⁴¹⁶ Ibid., §121, p. 229/ FD, 2010, §121, p. 138.

⁴¹⁷ Ibid., §123, p. 230/ FD, 2010, §123, p. 138.

⁴¹⁸ Ibid., §124, p. 233/ FD, 2010, §124, p. 139.

⁴¹⁹ Ibid., §124, p. 233/ FD, 2010, §124, p. 140.

⁴²⁰ Ibid., §124, p. 234/ FD, 2010, §124, p. 140.

⁴²¹ Ibid., §126, pp. 236-237/ FD, 2010, §126, p. 141.

Hegel explicita, aqui, que se coloca em diálogo com Kant, o filósofo a fundamentar o direito formal a partir da intenção moral. Antes, podiam-se justificar crimes enquanto racionais, ainda que motivados pelo ânimo ou entusiasmo. Contrapondo a razão às paixões, o direito racional de Kant viria a extinguir as “comoventes representações dramáticas” que “justificavam o mau sujeito com um coração que deve ser bom”⁴²². No entanto, a relação exclusiva entre o bem-estar particular e o bem universal também não se aplica: tomados apenas formalmente, incorre-se nesse erro. Essa diferença formal, quando preenchida de conteúdo, pode-se configurar enquanto identidade.

Porém, ela ainda não o faz, pois permanece formal. Ainda assim, já superou o Direito Abstrato que, a partir do contrato, permitia a exclusão de sujeitos racionais. Neste estágio da Moralidade, o sujeito racional não pode mais estar “fora” do direito. O criminoso, no Direito Abstrato, podia. É nesse sentido que Hegel, agora, invoca o direito de miséria [*Notrecht*]⁴²³, que garante a conservação do interesse particular, o interesse do “ser-aí pessoal enquanto vida”⁴²⁴. A miséria revela a contingência do direito e do bem-estar – mostram-se que não são assegurados, necessários. Frente a isso, o direito não pode permitir a privação de si mesmo, embora ainda o faça. Em sua etapa formal, o ser-aí abstrato da liberdade (universal) contraposto de modo excludente à vontade particular permite que isso ocorra: o direito ainda não contemplaria a vida, os interesses da vontade natural. Integram-se a liberdade e a particularidade, mas, aqui, têm vinculação apenas relativa uma à outra⁴²⁵.

Passa-se, assim, ao terceiro momento da Moralidade, que tem, de um lado o Bem e, de outro, a consciência moral. O Bem é “a unidade do conceito da vontade e da vontade particular [...], a liberdade realizada”⁴²⁶. É necessidade de ser efetivo pela vontade particular e, ao mesmo tempo, é substância dessa vontade⁴²⁷. É, em sua forma abstrata, essencial⁴²⁸, e assim, a vontade subjetiva reconhece como válido o que ela discerne como bom⁴²⁹. Sendo o direito correspondente à moral, ele determinará a ação enquanto boa ou má, enquanto legal ou ilegal⁴³⁰. Isso supera o

⁴²² Ibid., §126, p. 237/ FD, 2010, §126, p. 141.

⁴²³ Ibid., §127, p. 240/ FD, 2010, §127, p. 142.

⁴²⁴ Ibid., §127, p. 240/ FD, 2010, §127, p. 142.

⁴²⁵ Ibid., §128, p. 241/ FD, 2010, §128, p. 142.

⁴²⁶ Ibid., §129, p. 243/ FD, 2010, §129, p. 143.

⁴²⁷ Ibid., §129, p. 243/ FD, 2010, §129, p. 143.

⁴²⁸ Ibid., §131, p. 244/ FD, 2010, §131, p. 143.

⁴²⁹ Ibid., §132, p. 245/ FD, 2010, §132, p. 144.

⁴³⁰ Ibid., §132, p. 245/ FD, 2010, §132, p. 144.

fundamento imediato do Direito Abstrato enquanto mero contrato particular firmado. Agora, haverá um fundamento moral – ainda que formal, sem conteúdo determinado. Há princípios universais regendo o direito. O legal e o ilegal incorporarão o Bem e o Mal, na objetividade do direito⁴³¹.

Inicialmente, o Bem tem a forma da obrigação, pois é contraposto à vontade particular⁴³²; é a “obrigação pela obrigação”⁴³³. Instigando a necessidade de preenchimento de conteúdo, Hegel, pergunta, porém: o que é a obrigação? A nível formal, será “realizar o direito e cuidar do bem-estar, de seu próprio bem-estar e do bem-estar em uma determinação universal, do bem-estar do outro”⁴³⁴. Não se sabe, entretanto, no que consiste bem-estar. Apenas, que a autoconsciência moral é a obrigação, a reflexividade subjetividade em conformidade com o Bem – abstrato.

Essa será a crítica ao idealismo kantiano, que concebe a autonomia infinita, mas enquanto rebaixada em formalismo vazio, “um falatório sobre a obrigação pela obrigação”⁴³⁵. É o problema identificado na rodada real da dialética das modalidades. Não se encontra um fundamento imanente para a moralidade, apenas a sua identidade formal: “se, aliás, for fixado e pressuposto para si que a propriedade e a vida humana devam existir e ser respeitadas, é então uma contradição cometer um roubo ou um homicídio”. Kant apenas instrumentaliza a contradição a serviço da conservação de princípios fixados, com conteúdo não fundamentado. A propriedade privada e a existência da vida humana, em si, estão dados, carecendo de justificação filosófica⁴³⁶.

De um lado, há o Bem abstrato, universal; de outro, a subjetividade, contendo a particularidade, é a “certeza absoluta de si mesma, universalidade refletida dentro de si, [...] o que determina e o que decide”⁴³⁷. É a consciência moral formal, que

destrói toda determinidade do direito, da obrigação e do ser-aí dentro de si, assim como ela é o poder judicante de determinar, somente a partir dela, que conteúdo é bom e é ao mesmo tempo o poder ao qual o Bem, que inicialmente apenas é representado e devendo ser, é devedor de ter uma efetividade⁴³⁸.

⁴³¹ Ibid., §132, p. 246/ FD, 2010, §132, p. 145.

⁴³² Ibid., §133, p. 250/ FD, 2010, §133, p. 146.

⁴³³ Ibid., §133, p. 250/ FD, 2010, §133, p. 146.

⁴³⁴ Ibid., §134, p. 251/ FD, 2010, §134, p. 146.

⁴³⁵ Ibid., §135, p. 252/ FD, 2010, §135, p. 147.

⁴³⁶ Ibid., §135, p. 253/ FD, 2010, §135, p. 147.

⁴³⁷ Ibid., §136, p. 254/ FD, 2010, §136, p. 148.

⁴³⁸ Ibid., §138, p. 259/ FD, 2010, §138, p. 150.

Hegel critica, portanto, a fundamentação de Kant a partir da contradição, pois ela é meramente formal, não expondo o próprio fundamento do conteúdo da moralidade. No fim das contas, essa moralidade pode tomar o universal em si e para si como o arbitrário, e “a particularidade própria acima do universal”⁴³⁹. Reverte-se no Mal, uma vez que ambos têm “a certeza de si mesmo sendo para si, sabendo e decidindo para si”⁴⁴⁰.

Nesse Bem abstrato, a diferença entre bom e mau e todas as obrigações efetivas desapareceram; por causa disso, querer simplesmente o Bem, e ter na ação uma boa intenção, é antes querer o Mal, na medida em que o Bem apenas é querido nessa abstração, e com isso a determinação é reservada ao arbítrio do sujeito⁴⁴¹.

A não determinação de conteúdo na moralidade reduz a regra do direito à opinião subjetiva, crença, princípio de convicção⁴⁴². A fim de rejeitar a vaidade, o sujeito da moralidade torna-se o mais vaidoso. “Permanece um serviço divino solitário de si mesmo”⁴⁴³. Dissipa-se, portanto, tornando-se idêntica à universalidade abstrata do Bem. Em identidade uma com a outra, têm sua verdade na Eiticidade⁴⁴⁴.

A questão que se coloca como problema na Moralidade é se o Bem é condição suficiente para a racionalidade da ação efetiva. Essa se mostrará a inflexão entre Kant e Hegel. Para Kant, é suficiente, e isso Hegel critica a partir do sujeito da moralidade, que é “vaidoso”. Para Hegel, a superação do individualismo se dá em trazer à tona o fato de que o Bem não determina o contexto e as condições para a ação. A realização do Bem, para Hegel, requererá alguns fatores motivacionais⁴⁴⁵. Alguns são muito próximos a Kant: primeiro, o rendimento a determinações que não emergem da vontade do sujeito, em oposição a inclinações da natureza, não é livre. Deve-se estar em acordo com a vontade universal para ser livre. Há a intenção no sujeito, também, de viver moralmente uma vida boa. As leis morais pertencem ao âmbito do racional, que permitem a liberdade⁴⁴⁶.

⁴³⁹ Ibid., §139, p. 261/ FD, 2010, §139, p. 150.

⁴⁴⁰ Ibid., §139, p. 261/ FD, 2010, §139, p. 150.

⁴⁴¹ Ibid., §140, p. 271/ FD, 2010, §140, p. 157.

⁴⁴² Ibid., §140, p. 275/ FD, 2010, §140, p. 160.

⁴⁴³ Ibid., §140, p. 279/ FD, 2010, §140, p. 164.

⁴⁴⁴ Ibid., §141, p. 286/ FD, 2010, §141, pp. 164-165.

⁴⁴⁵ Collins, 2001, p. 32.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 32.

A diferença entre Kant e Hegel é que Hegel, além dessas duas características, estará preocupado em reivindicar a liberdade individual – elemento esquecido por Kant ao contrapor de modo excludente desejo e dever. Pode-se escolher entre autonomia racional e heteronomia natural, mas apenas em caso de não ser o sujeito completamente livre ou racional. O dever, para Hegel, deve estar permeado na vontade singular, deve ser o que o sujeito deseja⁴⁴⁷. Isso não significa submeter a vontade particular à universal, mas entender que é preciso abordar o problema em seu conteúdo para ver a possibilidade de identidade entre desejo e dever, conservadas nas esferas de construção da subjetividade na Eiticidade.

A Eiticidade será uma resposta ao problema kantiano na Moralidade, ao estabelecer conexão entre a lei universal indeterminada e a diversidade de “planos de vida” independentemente determinados. A busca pelo bem-estar e o desenvolvimento da individualidade se dão de maneira relacional, contextual. “Esse sistema preserva a dinâmica da ação derivada dos conflitos do Direito Abstrato, conservados como a dimensão real do Bem moral”⁴⁴⁸. A Eiticidade conterá o aspecto relacional no qual a universalidade da nação se identifica com a diversidade dos cidadãos. “Cada pessoa contribui à sociedade e isso concede direito a retirar dela os recursos de seu sustento”⁴⁴⁹. Haverá um princípio de autointeresse operando nessa lógica, mas o autointeresse, conservando a Moralidade kantiana, terá “conexão necessária à universalidade da vida social”⁴⁵⁰. A pressuposição formal da contraposição entre a particularidade contingente natural e a universalidade necessária moral, presente da Moralidade enquanto momento do idealismo transcendental, prescinde do entendimento de que a particularidade das dinâmicas sociais, enquanto espaço do autointeresse, têm em si a organização de um sistema que se coordena – conduzindo ao universal. “Isso permite a mim incorporar minha liberdade enquanto vida determinada por mim e, ainda, estar comprometido com a liberdade dos outros”⁴⁵¹.

4.2.3. O idealismo absoluto como Eiticidade

A Eiticidade, então, será o momento em que Hegel superará as etapas formais da *Filosofia do Direito*. Será o espaço para abordar a vontade livre a partir da

⁴⁴⁷ Ibid., p. 32.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 33.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 34.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 34.

⁴⁵¹ Ibid., p. 35.

efetividade, tal como ela se revela. Na dialética das modalidades, Hegel passava da rodada real para a rodada absoluta colocando que a possibilidade real (contingente) refutava a si mesma, efetivando-se (necessário): nega a si mesma e, ao mesmo tempo, conserva a categoria da contingência, gerando um movimento incessante entre necessidade e contingência, entre o que é e o que pode ser diferente. Na *Filosofia do Direito*, faz passagem semelhante entre a Moralidade e a Eiticidade.

A arbitrariedade do Bem formal é o motivo pelo qual ele refuta a si mesmo, na Moralidade. Formalmente, a vontade universal, contraposta à particularidade, era, ao mesmo tempo, a própria particularidade projetando-se. O Bem era, de maneira igual, o Mal, uma vez que, assentado a partir da abstração subjetiva, não poderia romper a particularidade, que tanto se propunha a superar. A identidade entre o arbítrio subjetivo e a universalidade abstrata levam, assim, ao momento da Eiticidade, “mundo presente e natureza da autoconsciência”⁴⁵². É o momento onde, coincidem, de fato, o arbítrio subjetivo e a universalidade – agora concreta.

Isso porque, no lugar do Bem abstrato, emerge a figura do ético objetivo, elevado acima do opinar subjetivo e dotado de conteúdo, com leis e instituições em si e para si⁴⁵³. Isso é dizer que há uma racionalidade operante⁴⁵⁴, tanto que é. O ético, assim, aparece como costume⁴⁵⁵, o modo de ação universal, e, por isso, ultrapassa as barreiras da subjetividade que, na Moralidade, encerrava-se em si mesma. A subjetividade, agora, toma a forma do “cidadão de um Estado de boas leis”⁴⁵⁶ que, quando nasce, está contido em um meio circunstancial anterior a ele, que institucionaliza a figura do Bem nos hábitos, costumes, tradições e direito, substancialidade ética⁴⁵⁷ dotada de conteúdo. As três instâncias da Eiticidade serão, portanto, a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado.

A família, sendo o espírito imediato ético, romperá com a subjetividade abstrata, trazendo, porém, a autoconsciência da individualidade do membro⁴⁵⁸, que desta instituição faz parte. A família se realiza nos aspectos do casamento, propriedade e bem da família e educação dos filhos⁴⁵⁹. Transforma-se em unidade espiritual, a partir

⁴⁵² Hegel, PhR, 1989, §142, p. 292/ FD, 2010, §142, p. 167.

⁴⁵³ Ibid., §144, p. 294/ FD, 2010, §144, p. 167.

⁴⁵⁴ Ibid., §145, p. 294/ FD, 2010, §145, p. 167.

⁴⁵⁵ Ibid., §151, p. 301/ FD, 2010, §151, p. 171.

⁴⁵⁶ Ibid., §153, p. 303/ FD, 2010, §153, p. 172.

⁴⁵⁷ Ibid., §152, p. 302/ FD, 2010, §152, p. 172.

⁴⁵⁸ Ibid., §158, p. 307/ FD, 2010, §158, p. 174.

⁴⁵⁹ Ibid., §160, p. 309/ FD, 2010, §160, p. 174.

do amor autoconsciente⁴⁶⁰, constitui patrimônio⁴⁶¹, e dissolve-se, conforme os filhos, a partir da educação para a personalidade livre, são reconhecidos enquanto maiores, capazes de terem propriedade livre própria e de fundarem suas próprias famílias⁴⁶². É importante ressaltar que Hegel atribui à família a natureza⁴⁶³, em contraposição à noção de natureza humana pautada no atomismo social. A família, enquanto primeira instância comunitária, é a primeira obrigação, o primeiro momento de constituição da subjetividade, a partir do qual resultam a autonomia e a personalidade livre⁴⁶⁴ dos indivíduos maiores que o liberalismo, até então, tomava como dados. Uma vez emancipados da instância da família, fundam suas próprias famílias⁴⁶⁵.

A figura da família dissipa-se, assim, na pluralidade de famílias⁴⁶⁶, emergindo a figura do povo, ou nação, que, por um lado, tem uma origem natural comum, mas, ao mesmo tempo, é uma reunião de comunidades familiares dispersas – a sociedade civil-burguesa⁴⁶⁷. Será o momento em que “os indivíduos são, enquanto cidadãos [...], pessoas privadas, as quais têm por seu fim seu interesse próprio”⁴⁶⁸, mas que, também, é um meio para que possam determinar “de modo universal seu saber, querer e atuar”⁴⁶⁹.

A sociedade civil-burguesa será o espaço de “cultivar a subjetividade em sua particularidade”⁴⁷⁰. Isso é dar centralidade à cultura nesta instância, enquanto libertação e trabalho da libertação mais elevada⁴⁷¹. É na sociedade civil-burguesa que se busca superar os carecimentos e as necessidades da vida, porém, é também nela que se eleva a si mesmo a partir disso, espiritualmente atingindo a figura da universalidade. “É mediante esse trabalho da cultura que a vontade subjetiva adquire ela mesma dentro de si a objetividade, na qual sozinha, por sua parte, ela é capaz e digna de ser a efetividade da ideia”⁴⁷². Assim, Hegel deposita na cultura, a partir do

⁴⁶⁰ Ibid., §161, p. 310/ FD, 2010, §161, p. 175.

⁴⁶¹ Ibid., §170, p. 323/ FD, 2010, §170, p. 180.

⁴⁶² Ibid., §177, p. 330/ FD, 2010, §177, p. 184.

⁴⁶³ Ibid., §157, p. 306/ FD, 2010, §157, p. 173.

⁴⁶⁴ Ibid., §175, p. 327/ FD, 2010, §175, p. 182.

⁴⁶⁵ Ibid., §178, p. 330/ FD, 2010, §178, p. 184.

⁴⁶⁶ Ibid., §181, p. 338/ FD, 2010, §181, p. 188.

⁴⁶⁷ Ibid., §181, p. 338/ FD, 2010, §181, p. 188.

⁴⁶⁸ Ibid., §187, p. 343/ FD, 2010, §187, p. 191.

⁴⁶⁹ Ibid., §187, p. 343/ FD, 2010, §187, p. 191.

⁴⁷⁰ Ibid., §187, p. 343/ FD, 2010, §187, p. 191.

⁴⁷¹ Ibid., §187, p. 344/ FD, 2010, §187, p. 192.

⁴⁷² Ibid., §187, p. 345/ FD, 2010, §187, p. 192.

trabalho, a essência da Eiticidade. Cultura será “o momento imanente do absoluto e seu valor infinito”, a determinação das condições e circunstâncias para a liberdade.

A sociedade civil-burguesa se divide em três momentos: o sistema dos carecimentos, a administração do direito, e a administração pública e a corporação⁴⁷³. Tratar-se-á da figuração do cidadão, enquanto burguês [*bourgeois*] que, pela primeira vez, chamar-se-á homem⁴⁷⁴, diferente das abstrações individualistas que partem de tal representação formal. A inserção da figura do homem em um sistema de carecimentos rompe com a noção de que haveria liberdade no estado de natureza do pensamento clássico moderno. Hegel substitui a liberdade por libertação⁴⁷⁵, enquanto diferenciação do natural, a partir da reflexão do homem em si mesmo. O trabalho, assim, significará a mediação do homem e das produções humanas⁴⁷⁶, que gerará, por sua vez a divisão do trabalho⁴⁷⁷. Essa abstração de dependência transformará o egoísmo subjetivo em satisfação dos carecimentos de todos outros⁴⁷⁸, mantendo e aumentando o patrimônio universal. Trará, junto, desigualdade de patrimônio e de habilidade, entre os homens, conservando, em parte, o estado de natureza que contém essas assimetrias⁴⁷⁹. Emergirão, aqui, os estamentos, as divisões sociais, mas, ao mesmo tempo, “a particularidade subjetiva torna-se o princípio de toda a vivificação da sociedade civil-burguesa, do desenvolvimento da atividade pensante, do mérito e da honra”⁴⁸⁰. É onde os homens refletirão sobre o seu atuar, sobre o fim dos carecimentos particulares e sobre o bem-estar. Tem-se no sistema de carecimentos, assim, uma liberdade abstrata, dotada de direito de propriedade, mas que, ainda, traz necessidade da esfera ulterior do direito, enquanto garantia disso⁴⁸¹.

Emerge, então, o direito, como segunda instância da sociedade civil-burguesa. A efetividade objetiva do direito pertence à cultura, a partir da necessidade de efetivar “o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa universal, no que todos são idênticos. O homem vale assim porque ele é homem”⁴⁸²; de efetivar a validade universal do homem⁴⁸³. É a partir da cultura que emerge, na sociedade civil-burguesa,

⁴⁷³ Ibid., §188, p. 346/ FD, 2010, §188, p. 193.

⁴⁷⁴ Ibid., §190, p. 348/ FD, 2010, §190, p. 194.

⁴⁷⁵ Ibid., §194, p. 350/ FD, 2010, §194, p. 196.

⁴⁷⁶ Ibid., §196, p. 351/ FD, 2010, §196, p. 196.

⁴⁷⁷ Ibid., §198, p. 352/ FD, 2010, §198, p. 197.

⁴⁷⁸ Ibid., §199, p. 353/ FD, 2010, §199, p. 197.

⁴⁷⁹ Ibid., §200, p. 353/ FD, 2010, §200, p. 198.

⁴⁸⁰ Ibid., §206, p. 359/ FD, 2010, §206, p. 202.

⁴⁸¹ Ibid., §208, p. 360/ FD, 2010, §208, p. 203.

⁴⁸² Ibid., §209, p. 360/ FD, 2010, §209, p. 203.

⁴⁸³ Ibid., §210, p. 361/ FD, 2010, §210, p. 203.

o direito. Coloca Hegel: “as leis vigentes numa nação, por terem sido escritas e compiladas, não cessam de ser seus hábitos”⁴⁸⁴. Hegel submete, assim, a lei às particularidades da sociedade civil-burguesa: “pode entrar também a contingência da vontade própria ou de outra particularidade, assim o que é lei, no seu conteúdo, pode ser ainda diverso do que é em si o direito”⁴⁸⁵. O conteúdo do direito, portanto, vincula-se com a matéria das relações e das espécies de propriedades e de contratos, emaranhados na sociedade civil-burguesa⁴⁸⁶. O direito, também,

entra nas relações éticas, que repousam sobre o ânimo, o amor, a confiança, mas apenas na medida em que elas contêm um aspecto do direito abstrato; o aspecto moral e os imperativos morais, enquanto concernem à vontade segundo sua subjetividade e sua particularidade mais específicas, não podem ser objeto de uma legislação positiva⁴⁸⁷.

Estar o direito no momento da sociedade civil-burguesa, enquanto momento ético dos carecimentos, dos contratos e dos sujeitos privados, significa reconhecer que ele contém os princípios do Direito Abstrato e da Moralidade, mas de maneira contingente, conforme as configurações contextuais das relações humanas em sociedade. Coloca que “o poder da sociedade, tornado seguro de si mesmo, diminui a importância exterior da violação e produz, por isso, uma maior clemência no castigo da mesma. [...] Um código penal pertence, sobretudo, a seu tempo e à situação da sociedade civil-burguesa nele”⁴⁸⁸. Por essa razão, estará o tribunal contido na sociedade civil-burguesa. São particulares as externalizações de opiniões e as considerações feitas pelos membros dos tribunais.

A particularidade subjetiva, significando o Direito Abstrato, levará ao terceiro momento da sociedade civil-burguesa: o das corporações. São a administração pública e as corporações “o direito efetivo na particularidade, [...] [contendo] a garantia da subsistência e do bem-estar do singular, – que o bem-estar particular seja tratado e efetivado enquanto direito”⁴⁸⁹. A administração pública é “o poder assegurador do universal”⁴⁹⁰, impedindo a contingência enquanto arbítrio do Mal, ou seja, as ações

⁴⁸⁴ Ibid., §211, p. 362/ FD, 2010, §211, p. 204.

⁴⁸⁵ Ibid., §212, p. 364/ FD, 2010, §212, p. 206.

⁴⁸⁶ Ibid., §213, p. 365/ FD, 2010, §213, p. 206.

⁴⁸⁷ Ibid., §213, p. 365/ FD, 2010, §213, pp. 206-207.

⁴⁸⁸ Ibid., §218, pp. 371-372/ FD, 2010, §218, pp. 210-211.

⁴⁸⁹ Ibid., §230, p. 382/ FD, 2010, §230, p. 218.

⁴⁹⁰ Ibid., §231, p. 382/ FD, 2010, §231, p. 218.

privadas que ocasionam ilicitudes aos outros⁴⁹¹. A administração pública será uma espécie de substituição da família aos indivíduos tornados “filhos da sociedade civil-burguesa”⁴⁹² – que, em situação de pobreza, expõem-se aos vícios da preguiça e da maldade⁴⁹³. A necessidade de administração pública se dá pelo fato de que “a sociedade civil-burguesa, apesar do seu excesso de riqueza, não é suficientemente rica, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população”⁴⁹⁴.

Há, porém, insuficiências nesse aspecto: coloca-se a administração pública ainda como uma intervenção externa. É preciso fundamentação imanente. Dessa forma, ela mantém o universal, contido no particular e, retomando o elemento ético, determina-se corporação⁴⁹⁵, organização coletiva dirigida para o seu particular, como fim universal⁴⁹⁶. É uma “segunda família”, pois “cuida de seus integrantes frente às contingências particulares”⁴⁹⁷, frente à distância da sociedade civil-burguesa frente às necessidades comunitárias dos homens. “Depois da família, a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, a qual está fundada na sociedade civil-burguesa”⁴⁹⁸: será um sustentáculo da estabilidade em torno do qual “gira a desorganização da sociedade civil-burguesa”. Junto da família, surge das corporações o Estado como fundamento verdadeiro⁴⁹⁹, efetividade da ideia ética⁵⁰⁰ que, na verdade, é primeiro, contido no interior da família⁵⁰¹.

Hegel então conduz ao terceiro momento da Eticidade, o Estado, espírito objetivo, no qual “a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal”⁵⁰². O Estado é vontade substancial, a liberdade em seu direito supremo⁵⁰³. É a unidade entre a vontade universal e a liberdade subjetiva, “um agir determinando-se segundo leis e princípios pensados, isto é, universais”⁵⁰⁴; é a efetividade da liberdade

⁴⁹¹ Ibid., §232, p. 383/ FD, 2010, §232, p. 218.

⁴⁹² Ibid., §238, p. 386/ FD, 2010, §238, p. 221.

⁴⁹³ Ibid., §241, p. 388/ FD, 2010, §241, p. 221.

⁴⁹⁴ Ibid., §245, p. 390/ FD, 2010, §245, p. 223.

⁴⁹⁵ Ibid., §249, p. 393/ FD, 2010, §249, p. 225.

⁴⁹⁶ Ibid., §251, p. 394/ FD, 2010, §251, p. 226.

⁴⁹⁷ Ibid., §252, p. 394/ FD, 2010, §252, p. 226.

⁴⁹⁸ Ibid., §255, p. 396/ FD, 2010, §255, p. 228.

⁴⁹⁹ Ibid., §256, p. 397/ FD, 2010, §256, pp. 228-229.

⁵⁰⁰ Ibid., §257, p. 398/ FD, 2010, §257, p. 229.

⁵⁰¹ Ibid., §256, pp. 397-398/ FD, 2010, §256, p. 229.

⁵⁰² Ibid., §258, p. 399/ FD, 2010, §258, p. 230.

⁵⁰³ Ibid., §258, p. 399/ FD, 2010, §258, p. 230.

⁵⁰⁴ Ibid., §258, p. 399/ FD, 2010, §258, p. 230.

concreta⁵⁰⁵. O Estado se divide em três instâncias: o Direito Estatal Interno, o Direito Estatal Externo e a História Mundial, nos quais Hegel expõe os elementos constituintes da figura estatal enquanto necessidade exterior à sociedade civil-burguesa, mas, ao mesmo tempo, fim imanente, frente ao qual seus súditos têm obrigações⁵⁰⁶. Em seu aspecto formal, a obrigação significa o banir do interesse particular, enquanto indigno, inessencial⁵⁰⁷. No entanto, em seu conteúdo, o momento da particularidade se mostra essencial, sendo sua satisfação necessária⁵⁰⁸. Esse ponto dividirá intérpretes da filosofia de Hegel, ao debaterem sobre o necessitarismo na figura do Estado. De um lado, defender-se-á que o Estado dilui os momentos anteriores. De outro, lado que adotamos, será argumentada a conservação dos momentos anteriores em sua figura. A dialética de Hegel, porém, parece deixar ambígua, como no §261, no qual Hegel coloca que:

o indivíduo precisa encontrar, no cumprimento de sua obrigação, ao mesmo tempo, de algum modo, seu interesse próprio, sua satisfação ou seu proveito e, por sua relação no Estado, resulta um direito para ele, pelo qual a Coisa universal torna-se sua própria Coisa particular⁵⁰⁹.

Continua:

O interesse particular não deve [...] ser posto de lado ou mesmo reprimido, porém posto em concordância com o universal, pelo qual ele mesmo e o universal são preservados. O indivíduo, segundo suas obrigações, encontra como cidadão, no seu cumprimento, a proteção de sua pessoa e de sua propriedade, a consideração de seu bem-estar particular e a satisfação de sua essência substancial, a consciência e o sentimento próprio de ser membro desse todo, e nessa realização das obrigações, enquanto prestações e ocupações para o Estado, esse possui sua preservação e a sua subsistência⁵¹⁰.

Parágrafos como esse, que aparecem na instância do Estado, são aqueles que inspiram as críticas de filósofos como Popper ou Berlin, que afirmam que a liberdade, para Hegel, estaria no fato de conhecer as nossas amarras, ou seja, reconhecer a

⁵⁰⁵ Ibid., §260, p. 406/ FD, 2010, §260, p. 235.

⁵⁰⁶ Ibid., §261, p. 408/ FD, 2010, §261, p. 236.

⁵⁰⁷ Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, p. 237.

⁵⁰⁸ Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, pp. 237-238.

⁵⁰⁹ Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, p. 238.

⁵¹⁰ Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, p. 238.

necessidade⁵¹¹. A crítica daqueles que rotulam Hegel de antiliberal sustenta-se sobre a leitura de que, se a tradição liberal deriva do indivíduo o construto institucional da política, a tese substancialista de Hegel proporá o contrário, procedendo a partir do Estado a determinação da ordem familiar e da sociedade civil-burguesa. Essa é uma leitura que se permite fazer a partir do parágrafo da *Filosofia do Direito* anteriormente exposto.

É preciso, porém, entender o Estado hegeliano a partir dele mesmo, e não conforme a noção de Estado do liberalismo analítico, para que se tome apropriadamente o que Hegel tem por “obrigação”. Aqui, é necessário retomar a terceira rodada da dialética das modalidades, que tem em seu devir o movimento incessante entre contingência e necessidade, particularidade e universalidade. Esse será precisamente o movimento entre sociedade civil-burguesa e Estado, que Hegel aplica à *Filosofia do Direito*. O Estado, enquanto necessidade absoluta, será o fundamento último da efetividade – o fim em si mesmo, que se autodetermina. Porém, conservada a contingência como sua essência, será a sociedade civil-burguesa que estabelecerá as circunstâncias de sua configuração. A sociedade civil-burguesa será aquela contingência a determinar o conteúdo da efetividade necessária.

O §260 da *Filosofia do Direito*, no qual Hegel introduz o Estado, é central para tal compreensão. Em sua estruturação, mostraremos que a universalidade do Estado não se opõe às particularidades da sociedade, sendo, contrariamente, possível de se sustentar apenas quando endossada pelos interesses dos membros em sociedade. Interpretando-se sob essa lógica, vê-se não haver uma inflexão frente à tradição liberal, mas uma forte influência dela no pensamento hegeliano. Conforme Ramos propõe, é interessante analisar o §260 dividindo-o em quatro partes⁵¹²:

- 1) O Estado é a efetividade da liberdade concreta;
- 2) mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com o seu saber e seu querer, reconheçam-no como seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último,
- 3) isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.

⁵¹¹ Berlin, 2002, p. 189.

⁵¹² Ramos, 2005, p. 51.

4) O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o reconduz para a unidade substancial e, assim, mantém essa nele mesmo⁵¹³.

A primeira parte concretiza na figura do Estado a estrutura institucional necessária para assegurar a liberdade efetiva. É o que “permite aos indivíduos satisfazerem seus interesses particulares, uma vez que desenvolvidos dentro dos limites permitidos pelos direitos e deveres especificados na família e na sociedade civil-burguesa e protegidos pelo império da lei”⁵¹⁴. O Estado, enquanto garantia dos direitos à satisfação e à liberdade particulares, é o que embasa a leitura de que o institucionalismo de Hegel poderia configurar-se de modo inflado. Emerge disso o debate sobre Hegel defender um institucionalismo forte ou moderado⁵¹⁵; em outros termos, pergunta-se qual a extensão do Estado enquanto efetivação da liberdade concreta. De um lado, defenderão a leitura do institucionalismo forte aqueles que leem Hegel a partir do prisma da “teoria da ideologia”, em que tanto a sociedade civil-burguesa, quanto a família, serão não apenas geradas a partir das instituições, mas também determinadas por elas⁵¹⁶. Essa será a derivação da leitura necessitarista da Lógica na *Filosofia do Direito*, que não concebe a conservação da contingência na necessidade absoluta. De outro lado, há a defesa da leitura do institucionalismo moderado, no qual “[a vontade individual] é conduzida [pela ordem das instituições], em suas tendências, em suas preferências, em suas escolhas – mas ‘sem alienação’”⁵¹⁷. É dizer que as instituições têm papel fundamental na efetivação da liberdade concreta dos sujeitos, mas apenas enquanto pano de fundo para esse cenário, e não como propriedade determinante.

As três outras partes do §260 se mostram decisivas para compreender o argumento do institucionalismo moderado. Primeiramente, porque permitem entender o que Hegel pretende por instituição em seu sentido amplo: “a ‘disposição de espírito dos indivíduos’ no elemento de particularidade que é próprio das configurações familiares e sociais”⁵¹⁸. Ainda que não materiais no sentido concreto do que se toma

⁵¹³ Hegel, PhR, 1989, §260, pp. 406-407/ FD, 2010, §260, pp. 235-236.

⁵¹⁴ Rawls, 2000, p. 355, tradução nossa.

⁵¹⁵ Kervégan, 2006, p. 92.

⁵¹⁶ Ibid., p. 92.

⁵¹⁷ Ibid., p. 92.

⁵¹⁸ Ibid., p. 91.

como instituição, o casamento e a corporação são também a que Hegel se refere quando explicita o Estado. É dizer: instituições não são apenas construtos políticos a serem instituídos por mecanismos do Estado; são também acordos constitutivos da vida em sociedade: são os próprios termos da vida em sociedade. Em segundo lugar, as três outras partes do §260 indicam a existência de, ao menos, um equilíbrio entre Estado e as outras esferas da Eticidade – contrapondo a leitura necessitarista de primazia do Estado.

A segunda parte do §260 apresenta o Estado enquanto princípio universalizante do direito à realização dos interesses particulares, sendo a força que torna possível a integração dos sujeitos em uma vida coletiva; é o fundamento institucional para o estabelecimento de condições e regras que permitam o alcance de objetivos particulares⁵¹⁹. O Estado é a elevação do princípio da vida humana para além da vida do mundo burguês (*Bürger*), no sentido em que, para além dos conflitos de particularidade, haverá uma unidade política que dote possibilidade de buscar seus fins. Enquanto efetividade da liberdade concreta, Hegel afirma que é no Estado que a singularidade da pessoa, e seus interesses particulares, reconhecem “com o seu saber e seu querer [...] seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último”⁵²⁰. É o espaço onde emerge, a partir do burguês, a figura do cidadão – personalidade regida por um senso de ordem racional e por uma espécie de concepção comum de justiça⁵²¹. Há um paralelo, neste aspecto, a conectar Hegel, mais uma vez, às tradições liberais modernas. O conflito entre a particularidade do interesse e a universalidade da razão, aqui, excede as barreiras do próprio iluminismo germânico de Kant. Parecem encontrar, na contraposição entre as figuras do *Bürger* e do *citoyen*, centrais na própria Revolução Francesa, certo equilíbrio ao equipará-la a um processo de regulação política propostos já em Hobbes e em Locke. Haverá uma razão universal, pressuposta na singularidade da pessoa e nos seus próprios interesses burgueses, que a fará saber e querer o direito necessário para o atingimento de suas próprias finalidades – a liberdade.

Esse será o motivo pelo qual Hegel, logo em seguida, condicionará, assim, a universalidade do Estado a partir das particularidades da sociedade civil-burguesa. A terceira parte do parágrafo explicita que somente poderá se realizar o interesse

⁵¹⁹ Ramos, 2005, p. 52.

⁵²⁰ Hegel, PhR, 1989, §260, pp. 406-407/ FD, 2010, §260, pp. 235-236.

⁵²¹ Ramos, 2005, p. 52.

universal do Estado quando houver o endosso dos sujeitos da sociedade⁵²², sendo tal afirmação importante para o entendimento de Hegel como a própria *Aufhebung* do liberalismo clássico. Primeiro, porque Hegel parece remontar a contratualista efetivação do Estado a partir do interesse, do saber e do querer dos membros da sociedade burguesa. O Estado não se sustenta sem o endosso das outras esferas da Eiticidade. Segundo, porque Hegel, diferentemente, não elenca um antes e um depois relativo ao Estado: a consumação do universal, enquanto exercício dialético, não precisa metafisicamente endossar uma “regra de ouro” da reciprocidade não justificada. Hegel busca, assim, fundamentar o Estado enquanto ordem racional da liberdade, sem ter de recorrer a um método hipotético-dedutivo de estado de natureza arbitrário ou à justificação de uma razão transcendental inacessível. Propõe que, na própria vida privada do *Bürger*, já esteja contido o pressuposto da reciprocidade universal do *citoyen*, sem a qual não se sustenta a própria ordem da razão burguesa.

Por esse motivo, justamente, a quarta e última parte do §260 afirmará que o Estado moderno deixa “a subjetividade plenificar-se até o extremo autônomo da particularidade”, ao mesmo tempo em que a “reconduz à unidade substancial”. Será esse um jogo de codependência acerca do reconhecimento universal de interesses particulares. A última parte do parágrafo que introduz o Direito Estatal Interno sintetiza a conciliação entre singularidade, particularidade e universalidade. Curiosamente, será o motivo por que quanto mais liberdade houver na sociedade burguesa, mais força deterá o Estado⁵²³. Residiria aí parte dos argumentos de que em Hegel encontrar-se-iam recursos para a defesa de um Estado totalitário, não fosse o fato de que é necessário haver o reconhecimento do interesse universal dos cidadãos⁵²⁴ que, dialeticamente, conservam a singularidade da pessoa e o interesse particular, conforme analisado no §260. Por isso, nas quatro partes do parágrafo, Hegel menciona a liberdade de forma indissociável à sociedade civil-burguesa⁵²⁵, o que faz do Estado hegeliano a “ordem racional que regula os setores da sociedade civil”⁵²⁶, e não um argumento para a dissolução e aniquilação deles.

Retomando o §261 da *Filosofia do Direito*, vê-se que é necessário olhá-lo com um viés diferente ao apresentado pela leitura necessitarista. Por um lado, o §261 inicia

⁵²² Ibid., p. 52.

⁵²³ Ibid., p. 52.

⁵²⁴ Ibid., p. 52.

⁵²⁵ Ibid., p. 52.

⁵²⁶ Ibid., p. 52.

afirmando que as leis e os interesses da família e da sociedade civil-burguesa são subordinados e dependentes da natureza do Estado – sugerindo a primazia estatal:

Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade exterior e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses estão subordinados e são dependentes dela⁵²⁷.

Por outro, ele corrobora a tese de que o Estado hegeliano não suprime os direitos individuais e os interesses particulares visados pelo liberalismo. Há nele uma importância ulterior: a de superar as insuficiências da abstração, constituintes do liberalismo clássico. Sob a ótica clássica de uma construção analítica do liberalismo, residiria aí o questionamento sobre os termos da subordinação e da dependência do *Bürger* em relação ao *citoyen*. Locke e Kant penderiam em direção à defesa da sociedade civil-burguesa, enquanto Hobbes – de maneira ambígua⁵²⁸ – e Rousseau defenderiam a primazia do Estado. Hegel justamente procura conciliar contrariedades e, a partir da conjunção de sua ótica dialética e do liberalismo de Montesquieu, ele complementa o §261. Analisemos, agora, o mesmo parágrafo anteriormente exposto, sob novo viés:

Mas, de outra parte, ele é seu fim *imane*nte e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm *obrigações* para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos (§155)⁵²⁹.

Não mais apenas o direito privado, o bem-estar privado, a família e a sociedade civil-burguesa dependem dos direitos assegurados pelo Estado, mas o Estado também se condiciona a partir das obrigações, dos deveres, que os indivíduos e a sociedade, em geral, têm para a sua sustentação. Eis outra afirmação que poderia sugerir uma leitura do Estado enquanto totalidade, não fossem dois aspectos incluídos

⁵²⁷ Hegel, PhR, 1989, §261, p. 407/ FD, 2010, §261, p. 236.

⁵²⁸ É oportuno mencionar a discussão relativa à filosofia hobbesiana, sobre jusnaturalismo e positivismo. Weber desenvolve a questão a partir do argumento de Bobbio de que Hobbes sugeriria em sua teoria política um positivismo jurídico, dada a amoralidade do estado de natureza e a legitimação do Estado Político a partir de um pacto. Weber defende, por outro lado, o jusnaturalismo hobbesiano que, embora não atribua eficácia às leis de natureza, concebe nelas matéria às leis civis, conservada e assegurada no direito (Ver Weber, 2017, p. 1578).

⁵²⁹ Hegel, PhR, 1989, §261, pp. 407-408/ FD, 2010, §261, p. 236.

por Hegel: a invocação do §155 e a consecutiva interlocução feita em relação a Montesquieu.

O parágrafo §155 é estratégico pois posiciona, logo no capítulo sobre a Eticidade, que a obrigação e o direito são a unidade da vontade universal e da vontade particular. Isso significa afirmar que o indivíduo concreto, ético, membro de uma comunidade, “tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos”⁵³⁰; ou seja: há uma interdependência entre dar e receber, no sentido em que, na efetividade, os direitos não são dados, mas feitos cumprir. A sociedade, assim, precisa de direitos políticos assegurados, a vontade universal, da mesma forma com que o Estado precisa da sociedade endossando-o a partir de sua própria vontade particular. Isso difere a Eticidade do Direito Abstrato e da Moralidade, pois, no primeiro, o contrato oferece direitos a uma parte e deveres à outra e, nas últimas, o saber e o querer do sujeito moral dizem respeito prático apenas às obrigações⁵³¹. Metaforicamente, essa crítica traça um paralelo entre o que Hegel busca desenvolver em seu liberalismo efetivo e o que critica no liberalismo metafísico dos contratualistas – que preveem apenas direitos – e de Kant – que prevê obrigações da razão apenas.

Já o comentário sobre Montesquieu no §261 evidencia o sentido que Hegel dá às obrigações *concretas* da família e da sociedade civil. Ele mesmo atenta para o risco de ler as obrigações de maneira abstrata. Não se trata, na efetividade, da arbitrariedade do dever conforme a demanda abstrata do Estado, a supressão do interesse individual. Trata-se, ao contrário, da essencialidade da particularidade, a necessidade da satisfação frente às finalidades da existência concreta:

Esse conceito da união da obrigação e do direito é uma das determinações mais importantes e contém o vigor interno dos Estados. – O aspecto abstrato da obrigação permanece no negligenciar e no banir o interesse particular, enquanto um momento inessencial e mesmo indigno. A consideração concreta, a ideia, mostra que o momento da particularidade é igualmente essencial e, com isso, mostra sua satisfação como pura e simplesmente necessária⁵³².

⁵³⁰ Ibid., §155, p. 304/ FD, 2010, §155, p. 173.

⁵³¹ Ibid., §155, p. 304/ FD, 2010, §155, p. 173.

⁵³² Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, pp. 237-238.

Tal como no liberalismo de Montesquieu⁵³³, a sustentação das próprias leis pressupõe uma concordância entre o Estado (a lei) e a sociedade (que contém o espírito). A essencialidade da particularidade remonta, na *Filosofia do Direito*, a importância que, já na *Ciência da Lógica*, atribuía-se à contingência efetiva. Residirá nas estruturas mediadoras da essência, da contingência efetiva, da moralidade, e da sociedade civil-burguesa a sustentação do que de fato é. A partir desse endosso, dessa determinação reflexiva, tem-se a coerência, o ético. Por esse motivo, não pode ser dissolvido o indivíduo pelo Estado. Voltemos ao parágrafo anteriormente colocado:

O indivíduo precisa encontrar, no cumprimento de sua obrigação, ao mesmo tempo, de algum modo, seu interesse próprio, sua satisfação ou seu proveito e, por sua relação no Estado, resulta um direito para ele, pelo qual a Coisa universal torna-se *sua própria Coisa particular*. O interesse particular não deve, na verdade, ser posto de lado ou mesmo reprimido, porém posto em concordância com o universal, pelo qual ele mesmo e o universal são preservados⁵³⁴.

Afirma-se, então, que sem o endosso particular, o universal tampouco se preserva. Porém, sem o universal, não há possibilidade do próprio particular. A existência concreta das obrigações do indivíduo é, no fim das contas, o próprio princípio racional que constitui a cidadania: a ideia de que 'eu', para ser 'eu', preciso pressupor um 'nós' coordenado. Sem o 'nós', voltar-se-ia novamente à necessidade da elaboração abstrata das hipóteses de estado de natureza. Não se poderia falar, nem ao menos, de subjetividade, de indivíduo.

Uma vez mais, observemos parte do §261, sobre o Direito Estatal Interno:

O indivíduo, segundo suas obrigações, encontra como cidadão, no seu cumprimento, a proteção de sua pessoa e de sua propriedade, a consideração de seu bem-estar particular e a satisfação de sua essência substancial, a consciência e o sentimento próprio de ser membro desse todo, e nessa realização das obrigações, enquanto prestações e ocupações para o Estado, esse possui sua preservação e sua subsistência⁵³⁵.

⁵³³ Althusser qualifica como revolucionária a filosofia política de Montesquieu que, diferentemente da tendência iluminista dos séculos XVII e XVIII, não nega a sociedade em sua análise da vida social. Enquanto ao estado de natureza o contratualismo de Hobbes atribui guerra latente, o de Locke imputa condição pacífica, e o de Rousseau concebe o isolamento como central, Montesquieu evita tal metodologia. Ele rejeita a ênfase recursiva em um estado imaginado que fundamente a proposição de um aparato político idealizado, para, em vez de fundar novos sistemas políticos, buscar compreender o funcionamento dos sistemas já existentes (Ver Althusser, 1972, p. 29).

⁵³⁴ Hegel, PhR, 1989, §261, p. 409/ FD, 2010, §261, p. 238.

⁵³⁵ Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, p. 238.

A distinção do modelo hegeliano ao do direito natural moderno não se encontra no nível das conclusões práticas do liberalismo, mas na definição das condições de sua efetivação na constituição da subjetividade⁵³⁶. Parafraseando von Savigny, Kervégan escreve que “as instituições jurídicas são sempre já anteriores a toda relação de direito dada”⁵³⁷; Hegel estará, assim, expondo quais instituições são essas. A distinção entre institucionalismo moderado e forte será precisamente o quanto essa constituição da subjetividade será condicionada ou restringida pela emergência do Estado enquanto regulamento da universalidade. Em termos concretos, o quanto o sujeito moral é capaz ou não de se pensar e de se repensar a partir do casamento, da corporação, das assembleias representativas, etc⁵³⁸. O que não pode ser excluído da fórmula – o objeto da crítica hegeliana ao contratualismo – é a existência de tais instituições enquanto normatividade constituinte do próprio humano.

Assim, a Eticidade (*Sittlichkeit*), nas instâncias da família, sociedade civil-burguesa e Estado, conferirá efetivamente normatividade prática ao sujeito: a liberdade e o Bem abstratos tomarão forma nas relações da família, da sociedade e nas relações políticas. Porém, a Eticidade não o fará de maneira cega: ela significará, aos sujeitos, “uma interação complexa entre a universalidade objetiva e a subjetividade singular”⁵³⁹. A Eticidade materializará um mundo capaz de superar essa cisão: um mundo onde se conectam a objetividade e a subjetividade, mundo esse normativo o suficiente para dotar os sujeitos de uma substância ética, mas também dependente da contingência da sociedade civil-burguesa para se configurar e se manter efetivo. Um mundo de “subestruturas existentes na esfera ética, que possuem como traço comum serem instituições”⁵⁴⁰.

A maior inflexão de Hegel, relativa à figura do sujeito moral, consiste na ideia de que, ainda que o direito formal e os princípios fundantes do sujeito liberal moderno se deem em nível metafísico (Direito Abstrato e Moralidade), eles se manifestam enquanto derivação e acomodação na configuração social da Eticidade⁵⁴¹. Há um critério universal de “ordem maior”, mas imperfeitamente manifesto nas instituições sociais e políticas; essa é uma limitação que o contexto espaço-temporal estabelece

⁵³⁶ Kervégan, 2006, p. 85.

⁵³⁷ Ibid., p. 102.

⁵³⁸ Ibid., p. 89.

⁵³⁹ Ibid., p. 86.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 89.

⁵⁴¹ Mullender, 2003, p. 569.

– o porquê, inclusive, do progresso histórico. É, justamente, a partir dessas imperfeições institucionais que podem os sujeitos refletir moralmente acerca da ética e das práticas em sociedade, obtendo, assim, “pistas de como os requisitos do Direito Abstrato podem ser encontrados no contexto em questão”⁵⁴².

Essa relação, entre uma moral transcendental e normativa, e a efetividade ética do contexto espaço-temporal, se apresenta não conforme um conflito estático entre razão e inclinação, tal como em Kant, mas se constitui, em Hegel, em um processo de constituição da subjetividade. Não é um fato da razão ao qual se tem acesso, um imperativo categórico a ser desvelado, mas é um processo de descoberta que, na própria história, se constitui paulatinamente a partir de instituições orgânicas da própria sociedade civil-burguesa. A *Sittlichkeit*, conforme aponta Kervégan, favorece a constituição dos indivíduos que passam a vivê-la de maneira sensata e coerente. Esse é resultado da escolha racional, autônoma, dos sujeitos, que encontram nas instituições da sociedade a observância da normatividade e da validade do que efetivamente existe⁵⁴³.

4.3. Hegel e o liberal-comunitarismo

O movimento incessante entre necessidade e contingência, devir da necessidade absoluta, aparece em dois momentos importantes da *Filosofia do Direito*: na relação entre a Moralidade e a Eticidade, e na relação entre a sociedade civil-burguesa e o Estado. Isso requer alguns apontamentos, uma vez que elas são cruciais para a compreensão do pensamento hegeliano em seu diálogo com o liberalismo analítico moderno.

A tríade tese-antítese-síntese, da dialética hegeliana, tem sua forma e conteúdo lógicos em três momentos correspondentes: ser-essência-conceito⁵⁴⁴. É um movimento recorrente que, primeiramente, parte do dado, imediato; que, em segundo momento, reflete-se em si mesmo, a fim de superar a imediatidade; e que, por fim, concilia sua imediatidade e sua reflexão em sua efetivação, no sentido em que se manifesta ao fundamentar-se a si mesma e ao ter justificado o que no início era apenas dado. Isso se mostra claro na dialética das modalidades, momento de

⁵⁴² Ibid., p. 563, tradução nossa.

⁵⁴³ Kervégan, 2006, p. 97.

⁵⁴⁴ Cf. Hegel, WL, CL.

passagem à efetividade, onde as rodadas formal e real são conservadas na rodada absoluta, em que se atinge a autonomia como fundamento das instâncias anteriores.

A *Filosofia do Direito* contém essa mesma lógica, não sendo distinta da obra hegeliana como um todo. Por esse motivo, não se pode entender o momento absoluto, seja a Eticidade, seja o Estado, como contrapostos às instâncias anteriores. Pelo contrário, é importante tê-los enquanto síntese, que conserva aquilo que foi negado e superado. Tomando, então, o Direito Abstrato como alusão ao contratualismo, e a Moralidade, à revolução kantiana, a manifestação da Eticidade só pode ser tida a partir do diálogo com eles.

A diferença entre a tradição liberal nos contratualistas e em Kant, por um lado, e a Eticidade de Hegel, por outro, não estará nos princípios do contrato, em si, ou na internalização deles no sujeito, conforme a filosofia moral kantiana propõe, mas no fato de que é preciso superar a leitura formal que se faz dos princípios tidos como fundamento do liberalismo. Esses princípios, em sua existência imediata enquanto cláusula contratual e, posteriormente, transcendentalizados em sua internalização subjetiva, tomam corpo na efetividade, se manifestam na ética “de carne e osso”. O contratualismo e o idealismo transcendental prescindem dessa análise, dada a percepção analítica do dever-ser. Enquanto abstração, o dever-ser permanece contraposto, excludentemente, à vida humana concreta. Assim, estará sempre desconectado do que, de fato, é. Hegel, por sua vez, buscará encontrar, na efetividade, os modos com os quais se manifestam em processo histórico esses princípios, através da ética que perpassa a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Será a superação da desconexão analítica entre dever-ser e ser, ao constatar que a própria abstração dos princípios liberais emerge a partir de um processo de consolidação e aprimoramento ético.

Esse é precisamente o argumento de Collins⁵⁴⁵, que aponta, na passagem da Moralidade para a Eticidade, o Bem de Hegel como a apropriação do Sumo Bem kantiano, e não como pura negação da lei moral de Kant. É, ainda em nível formal, a realização da vontade (independente e livre), pressuposta desde o início da *Filosofia do Direito*. O Bem, enquanto “unidade do conceito da vontade e da vontade particular”⁵⁴⁶ e “liberdade realizada”⁵⁴⁷, será a conciliação do dualismo kantiano ao

⁵⁴⁵ Collins, 2001, p. 30.

⁵⁴⁶ Hegel, PhR, 1989, §129, p. 243/ FD, 2010, §129, p. 143.

⁵⁴⁷ Ibid., §129, p. 243/ FD, 2010, §129, p. 143.

demonstrar que, quando tomados em conteúdo, o particular não apenas não se contrapõe ao universal, como é a própria essência contingente de sua manifestação. Collins justamente defende que “se [...] concebermos o bem universal como anterior e independente de todas as determinações singulares e particulares da vida ativa, então não podemos pensar nada além da demanda de que a vontade racional permaneça a mesma vontade, a mesma racionalidade, no decorrer de suas várias efetivações”⁵⁴⁸. Tomando a *Filosofia do Direito* como história do liberalismo moderno, vê-se que Hegel se inclui enquanto momento de seu desenvolvimento filosófico.

É, também, nesse sentido, que, nas partes do Direito Abstrato e na Moralidade, Hegel teria preenchido seus escritos de “expressões quase-psicológicas”⁵⁴⁹ remetendo “apatia ou esvaziamento”⁵⁵⁰. Estaria aí a percepção de Hegel sobre a insuficiência de uma vida atomizada, subdeterminação individual a ser sanada pelo conteúdo ético da vida intersubjetiva, da vida concreta. Não à toa que, na passagem à Eticidade, Hegel mencionará a libertação do indivíduo⁵⁵¹ para a liberdade substancial.

Nos momentos formais do Direito Abstrato e Moralidade, a vontade livre revela-se enquanto o Bem. Pressuposto na vontade livre, o Bem fragmenta-se na subjetividade da existência humana, desencadeando, então, a incapacidade de, na ação do sujeito, encontrar-se a determinação do princípio moral enquanto o Bem. De acordo com Collins, a tensão na Moralidade de Hegel é entre o princípio racional, a partir do momento da ação, e a subjetividade moral, que havia transformado a vontade livre, una, no formato da consciência. Ou seja, o indivíduo kantiano, em conflito entre inclinação e razão, em Hegel, continuaria dividido, porém a escolher ou a imutável vontade livre, que sujeita a subjetividade à universalidade (ao subordinar as particularidades do direito e do bem-estar ao princípio anterior a eles), ou a consciência, que sujeita a universalidade à subjetividade (ao subordinar o Bem às razões, ou intenções, ou qualidades da minha ação subjetiva)⁵⁵².

Kant, que encerraria sua filosofia moral nesse conflito interno do sujeito, dá razão a Hegel de qualificá-lo como insuficiente, pois, se Kant se contentava com o Fato da Razão enquanto prova da efetividade da moralidade, Hegel argumentaria que

⁵⁴⁸ Collins, 2001, p. 29, tradução nossa.

⁵⁴⁹ Honneth, 2007, p. 100.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 100.

⁵⁵¹ Hegel, 2010, p. 169-170, §149.

⁵⁵² Collins, 2001, p. 29.

“a objetividade do bem pode ser efetiva na subjetividade de agentes morais apenas se cada agente moral pode reconhecer isso como princípio endossado pelas convicções e consciência do agente”⁵⁵³. Ou seja, o fundamento do reconhecimento intersubjetivo da Eticidade não é nem o Bem (universal), nem a consciência (subjetiva), mas o reencontro de ambos nas ações do sujeito, a serem aprovadas no meio social. Por esse motivo, o agir mau não é contrário ao agir bom. O agir mau é a perversão e a negação da correspondência da vontade livre consigo mesma⁵⁵⁴. A lei moral de Kant, em sua insuficiência, pressuporia a aprovação intersubjetiva de seus princípios sem, contudo, admiti-la, necessitando recorrer ao transcendentalismo e a uma suposta incognoscibilidade do sujeito e da moral.

Collins propõe, assim, que uma analogia do Bem em Hegel seja feita em relação não à lei moral, mas ao Sumo Bem de Kant, “que possui o mesmo tipo de indeterminação e o mesmo tipo de relação autodeterminante aos particulares da vida humana, encontrados na ideia inicial de Bem moral de Hegel”⁵⁵⁵. A grande diferença, para Collins, entre Kant e Hegel, seria, entretanto, o fato de Hegel não aceitar “a vontade livre como condição suficiente para a efetividade da razão”⁵⁵⁶, o que Kant aprovara com o Fato da Razão. Nesse aspecto, a insuficiência de Kant mais uma vez se mostra evidente, pois ao conceber a razão como meramente a liberação do pensamento em relação à realidade sensível, não se poderia ser livre nos momentos em que não se o faz, pois, a razão não estaria operando na ação. O passo além dado por Hegel corrige a circularidade do idealismo, pois a Moralidade, enquanto reflexão subjetiva, ao fragmentar o sujeito na escolha entre o Bem e a consciência, permite que a afirmação da consciência, na ação, possa dar efetividade à vontade livre, ao Bem. Em Hegel, a escolha de um ‘não’ requer a exclusão do outro. Entre o Bem e a consciência, Hegel permite encontrar a correspondência de ambos, “insistindo que a liberdade requer um tipo de autodeterminação derivada de quem eu sou enquanto eu e ninguém mais. Kant satisfaz-se com o tipo de autodeterminação derivada de quem eu sou enquanto ser racional, e não apenas natural”⁵⁵⁷. “A liberdade do tipo de

⁵⁵³ Ibid., p. 30, tradução nossa.

⁵⁵⁴ Hegel, PhR, 1989, §140, pp. 265-280/ FD, 2010, §140, pp. 152-164.

⁵⁵⁵ Collins, 2001, p. 31.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 32.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 33.

autodeterminação derivada de quem eu sou enquanto eu e ninguém”⁵⁵⁸ seria, então, a circularidade estrita da ideia⁵⁵⁹ que Hegel desenvolve frente às lacunas de Kant.

Poder-se-ia reivindicar o argumento de que Hegel, por meio da Moralidade, estaria oposto a Kant, ao designar como liberdade não a escolha livre sobre a rejeição dos impulsos, enquanto determinação da ação, mas, apenas, o reconhecimento da necessidade, ou seja, a conformidade às instituições racionais da Eticidade. O estabelecimento de uma oposição entre Hegel e Kant, conotando a Hegel o status de antiliberal, poderia conduzir a interpretações enviesadas do pensamento de Hegel no que diz respeito à moralidade como internalização da Eticidade. Sob tal perspectiva, o equilíbrio dialético entre Direito Abstrato e Eticidade, por meio da Moralidade, por si só, não daria conta do contra-argumento a um suposto totalitarismo de Hegel. No entanto, uma análise da Eticidade (*sittlichkeit*), enquanto portadora da Vida Ética (*sittliches Leben*), poderia sustentar uma perspectiva de institucionalismo moderado que, de uma vez por todas, arrebatasse as críticas de que o Direito Abstrato e a Moralidade seriam abstrações completamente dissolvidas na efetividade da Eticidade⁵⁶⁰. É seguro, aqui, assumir que a circularidade da dialética hegeliana não significaria a concepção da efetividade enquanto ideologia, a ‘esmagar’ a identidade dos sujeitos em prol de sua coerência; ao contrário, a circularidade permitiria, na concretização das instituições da Eticidade, efetivar o homem político, como contendo o homem meramente social⁵⁶¹. O homem político, pressupondo e conservando o homem social, não se restringiria apenas à mediação ética da intersubjetividade, porém, através dela, retomaria a pessoa do Direito Abstrato e o sujeito da Moralidade dentro da figura do membro da Eticidade⁵⁶². herdando a moral kantiana e a ressignificando em sua Moralidade, Hegel busca entender como pode a consciência refletir uma unidade entre princípios universalizantes da moral transcendental e autodeterminações do contexto ético e histórico em que o sujeito está inserido.

A passagem da sociedade civil-burguesa ao Estado explicita que não se dissolvem os momentos anteriores na figura última do conceito. O devir da Eticidade será, justamente, o movimento dialético entre as determinações particulares da sociedade civil-burguesa e a necessidade de efetivação da liberdade do Estado,

⁵⁵⁸ Ibid., p. 33.

⁵⁵⁹ Cf. Luft, 2012.

⁵⁶⁰ Kervégan, 2006, p. 90.

⁵⁶¹ Ibid., p. 90.

⁵⁶² Ibid., p. 90.

enquanto momento ético. Uma constante interação entre os princípios necessários da liberdade, tomando a forma espaço-temporal condicionada às possibilidades contextuais da sociedade civil-burguesa. Tal como na rodada absoluta da dialética das necessidades, sua essência é a contingência, que manifesta o ser, agora refletido em si mesmo.

Conforme exposto no segundo capítulo, essa será a resposta de Hegel às consequências tanto da invasão de Napoleão aos Estados alemães, quanto de sua saída que, em 1813, transformou o cenário político da região, ainda com um sistema feudal aristocrático, mas que se deparava com a emancipação da sociedade burguesa, sustentada pelo nacionalismo moderno e pela unidade política. Há, nesta transformação do Estado, efetivação da liberdade, forças do contexto, presentes na racionalidade, que se impõem à forma com que a liberdade emerge. Trata-se de uma autorregência, que aparece, na *Filosofia do Direito*, como purificação⁵⁶³ (*Reinigung*), a sincronização do pensamento com o livre-arbítrio.

É o próprio jogo entre forma e conteúdo, onde, nas relações em comunidade, gera-se a adequação orgânica entre as necessidades de um determinado contexto ético às soluções racionais que se mostram disponíveis. A união do pensamento à vontade é o que, na família, na sociedade civil-burguesa e, finalmente, no Estado, viria a efetivar instituições políticas. Hegel une a baliza iluminista da razão universal com a perspectiva contextual histórica, “sem sacrificar o problema filosófico da justificação normativa das instituições societárias”⁵⁶⁴. Purificação (*Reinigung*), assim, significaria entender como fazer-se sustentável a evolução moderna do pensamento político ocidental em um contexto ético particular e distinto, que eram os territórios germânicos.

A conclusão de Thompson⁵⁶⁵ sobre o direito e as instituições, além de identificar em Hegel a síntese do debate jurídico de sua época, remonta a compreensão do quão próxima a filosofia de Hegel está da filosofia de Kant. A solução de Hegel expõe que, mais que a recorrência ao conceito de autonomia, desenvolvido por Kant, também se encontra em Hegel o refúgio à intersubjetividade da sociedade como essência da manifestação da liberdade em sua normatividade. O Direito Abstrato, que o filósofo, em primeira instância, supera por ser imediato, emerge, ao contrário, a partir das

⁵⁶³ Hegel, PhR, 1989, §19, p. 70/ FD, 2010, §19, pp. 66-67.

⁵⁶⁴ Thompson, 2001, p. 60, tradução nossa.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 60.

determinações da sociedade civil-burguesa que, na forma das instituições, se tornam objetivas e efetivas. Isso é dizer que o próprio liberalismo, enquanto Direito Abstrato, emerge condicionado ao contexto da sociedade que o desenvolve.

Deve-se compreender que, embora o desígnio do Estado tome em Hegel forma diferente do Estado em Hobbes, Locke, Rousseau ou Kant, por exemplo, estão presentes nele momentos negados e conservados que recuperam o contratualismo e idealismo transcendental que, no seu conteúdo, compõem o alicerce do estado hegeliano. Hegel, conforme aponta o título de sua obra política, está constantemente mediando o Direito Natural e a Ciência do Estado. A diferença estará no fato que a natureza, para Hegel, não conota conteúdo: é uma abstração imediata, erro no qual incorrem os contratualistas, e o qual Kant não busca corrigir, contentando-se com o transcendentalismo. O Direito Natural, para Hegel, consistirá nas instituições, a partir da vida na família e na sociedade civil-burguesa, que constituirão a própria subjetividade, que, anteriormente, era tida como dada.

Hegel busca, assim, corrigir o subjetivismo liberal. O processo de autonomização do sujeito em Hegel é, nesta maneira, mais modesto e conservador e, portanto, mais desconcertante ao sujeito em sociedade. É, de fato, mais lento, mas, ao mesmo tempo, supera a imediatidade da razão individual que conduzirá o pensamento filosófico de toda a modernidade. Ao tratarem-se de indivíduos concretos, haverá três elementos, expostos por Kervégan, que explicitam a rejeição ao subjetivismo na filosofia ética hegeliana, mas que verá, na constituição da subjetividade, a autonomia que se buscava, desde o início, no liberalismo.

Primeiramente, a problemática do reconhecimento, será o pano de fundo da intersubjetividade que caracterizará a Eticidade. O reconhecimento intersubjetivo será o pressuposto para o “acesso a ser-si-mesmo”, para a própria subjetividade. Aqui, revoluciona Hegel: a figura metafísica do sujeito e a efetividade da subjetividade são distintas. A subjetividade concreta, efetiva, é um processo aberto, não é dado. Por um lado, é mais rica que a noção abstrata, imediata, de subjetividade presente em Kant e nos modernos; a subjetividade em Hegel é como um prêmio, mérito da existência efetiva. Por outro lado, haverá um ônus: a subjetividade não é garantida, inata ao ‘indivíduo’. Se ela se trata de um produto a partir do pano de fundo da intersubjetividade, ela pode não se dar: não havendo reconhecimento, não se fixando

as instituições sociais, corre-se o risco de não se ser livre⁵⁶⁶. Esse é o constante apelo às obrigações dos indivíduos: nem direitos, nem a própria subjetividade são dados e garantidos. É resultado da ação dos sujeitos, engajados nas relações sociais, que se cria o tecido social civil-burguês a sustentar o próprio Estado.

Em segundo lugar, Kervégan enfatiza a importância do elemento da atividade laboriosa na constituição da subjetividade em Hegel e da própria intersubjetividade. Esse aspecto mostra a herança que Hegel carrega a partir da leitura dos economistas clássicos⁵⁶⁷, mas também ilustra o diálogo de Hegel com a própria tradição liberal do pensamento moderno. “Há em Hegel [...] um vínculo substancial entre trabalho e interação”⁵⁶⁸, e é importante frisar a relevância da questão para a dialética do reconhecimento, já na *Fenomenologia do Espírito*, e na própria *Filosofia do Direito*, a partir da relação entre o Direito Abstrato e da Eticidade. Na dialética do Senhor e escravo, o escravo é quem encontra, no trabalho, o processo humanizante da alheação. O escravo transfere sua personalidade à coisa trabalhada em nome do usufruto do Senhor que, justamente por perder a mediação do mundo, não se liberta, tornando-se escravo do escravo em sua constituição de senhorio. Lima Vaz⁵⁶⁹ aponta que “o mundo trabalhado é, com efeito, mediador para o Escravo na sua relação com o Senhor, mas aqui o trabalho, sob a forma social do serviço, irá formar a consciência servil, pela retenção do desejo, para uma relação verdadeiramente humana com o mundo”. O trabalho faz do escravo o vencedor da dialética do reconhecimento.

No Direito Abstrato da *Filosofia do Direito*, por sua vez, a figura da propriedade se faz central na intermediação entre sujeito, vontade e personalidade. A propriedade, enquanto produto da vontade do sujeito (trabalho), formará a personalidade. Tal como Hegel coloca, “a singularidade da pessoa, que é imediata e que decide, relaciona-se com uma natureza que aí se encontra, à qual se opõe assim a personalidade da vontade, enquanto algo subjetivo, mas para ela, enquanto infinita e universal dentro de si”⁵⁷⁰. A propriedade, para reconhecer-se enquanto tal, precisará do uso e da alheação, categorias dependentes da determinação subjetiva⁵⁷¹. É esse princípio metafísico que pautará o “direito de apropriação absoluto do homem sobre todas as

⁵⁶⁶ Kervégan, 2006, p. 98.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 98.

⁵⁶⁸ Ibid., p. 99.

⁵⁶⁹ Lima Vaz, 1980, p. 22.

⁵⁷⁰ Hegel, PhR, 1989, §39, p. 98/ FD, 2010, §39, p. 81.

⁵⁷¹ Ibid., §40, p. 98-100/ FD, 2010, §40, pp. 81-83.

Coisas”⁵⁷², categoria que universalizará abstratamente a condição de proprietários aos sujeitos em constituição em contraposição ao mundo. Serão todos proprietários pois, ao menos, possuir-se-ão os sujeitos a si mesmos, fazendo da personalidade, enquanto produto do trabalho, inalheável⁵⁷³. O trabalho, assim, ao mesmo tempo em que projeta subjetividade na natureza, constitui o sujeito, universalmente, em contraposição à natureza. Ele é “um meio [...] de abstração da subjetividade do contexto de empiricidade ao qual ela está ‘naturalmente’ submetida”⁵⁷⁴. Na efetividade, fundamentará o aspecto burguês da sociedade civil. Esse é o princípio previsto no Direito Abstrato, que pressupõe, no contrato, o reconhecimento mútuo entre as partes enquanto proprietários⁵⁷⁵. O objeto do contrato não pode ser a pessoa, que o firma. É a propriedade o objeto que fundamenta a própria existência do contrato.

Por fim, o terceiro elemento apontado por Kervégan consiste na questão da normatividade, sobretudo ancorada pela leitura do institucionalismo moderado. A substituição do *Müssen* (ser-necessário) pelo *Sollen* (dever-ser), que expusemos no capítulo sobre a *Ciência da Lógica*, permite compreender o conflito de sujeitos finitos que se confrontam com o mundo dado. Compreendidos os elementos da intersubjetividade e do trabalho enquanto condições da efetivação da subjetividade, ancora-se a análise sobre as diretrizes do agir dos sujeitos no mundo. Para tanto, é essencial que exista, justamente, “uma discordância entre o ser (o mundo tal como ele é) e o dever-ser (o mundo tal como deveria ser, ou seja, o conceito daquilo que ele é efetivamente)”⁵⁷⁶. Negando Kant, porém, Hegel o conserva: a ação teleologicamente orientada supõe o atingimento de um fim, embora, também se sabe, que o fim não pode ser atingido. Fosse o contrário, não haveria vontade: “se o mundo fosse o que deve ser, já não haveria que querer”⁵⁷⁷. Esse, assim, será o dever-ser: que o mundo não seja o que devesse ser. Será o devir, movimento inesgotável, entre necessidade e contingência.

Essa manifestação da razão universal, contextualizada, será fundamento da organização da sociedade, a partir da qual determinará a sociedade civil-burguesa as condições possíveis para a determinação do direito. Estará aí uma das grandes

⁵⁷² Ibid., §44, p. 106/ FD, 2010, §44, pp. 85.

⁵⁷³ Ibid., §66, p. 141-143/ FD, 2010, §66, pp. 100-101.

⁵⁷⁴ Kervégan, 2006, p. 99.

⁵⁷⁵ Hegel, PhR, 1989, §71, p. 152-153/ FD, 2010, §71, pp. 105-106.

⁵⁷⁶ Kervégan, 2006, p. 100.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 100.

contribuições do pensamento hegeliano, que não propõe uma nova ética concorrente à dos modernos anteriores a ele. Hegel desenvolve, justamente, uma metaética, enquanto sistema dialético de justificação da evolução da ética na filosofia que o antecede. Hegel não propõe um novo modelo de Estado, potencialmente universal. Posicionando a essência dele na contingência da sociedade civil-burguesa, estará Hegel defendendo que é nas circunstâncias locais que se manifesta, racionalmente, aquilo é possível. Ele mesmo, enquanto membro da sociedade civil-burguesa germânica, pensa o Estado a partir das condições contextuais que permitirão a efetividade da liberdade – diferentemente do que se veria no direito inglês ou francês, que o antecederam e mostraram suas insuficiências. O Estado, da mesma forma, influenciará no contexto, visando à liberdade.

Dessa maneira, pode-se buscar responder a pergunta que Patten⁵⁷⁸ faz no início de seu artigo sobre o problema da teoria do contrato social em Hegel: ‘Como pode Hegel tanto aceitar o ponto inicial da teoria contratualista (o compromisso com a liberdade), quanto rejeitar o que seus teóricos tomam como uma implicação óbvia desse ponto inicial (a abordagem contratual da legitimidade)?⁵⁷⁹. A emergência dos contratos na sociedade civil-burguesa, e não no Estado, confere à concepção de que, apesar de no estado de natureza dos contratualistas não haver condições para o desenvolvimento da liberdade e da razão, devido à inexistência de instituições, isso não impede que o compromisso com a liberdade dos contratualistas seja efetivado no estágio da sociedade civil-burguesa e, conseqüentemente, conservado enquanto contingência e essência do Estado. Os termos do contrato, tanto quanto a moral transcendental de Kant, enquanto cultura, estarão pressupostos na intermediação jurídica que emerge da sociedade civil-burguesa. O que está em jogo nessa afirmação, assim, não é o conteúdo, porém a forma com que eles constroem, a partir do formalismo, o Estado e suas instituições políticas.

O código legal alemão, assim, objeto do debate pós-Napoleão, não poderia ser obtido sob a forma de contrato social, ou meramente a partir de um formalismo universal. Não poderia ser importado o modelo francês, conforme Hegel havia notado, tampouco construído a partir do zero. Enquanto liberal, Hegel percebeu a necessidade de olhar para dentro, olhar para a sociedade civil-burguesa da qual fazia parte, enquanto entidade essencial da manifestação da liberdade. Enquanto liberal,

⁵⁷⁸ Patten, 2001, p. 167.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 167, tradução nossa.

percebeu que precisava olhar para a particularidade, a própria constituição da razão individual e coletiva, para encontrar as condições que determinariam a possibilidade da efetivação da liberdade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas carrega consigo concepções que, desde os primórdios do pensamento moderno, categoriza e opõe, de maneira excludente, filósofos que, não fosse a artificialidade desse dualismo, seriam lidos enquanto componentes de um mesmo diálogo. O instrumental debate entre liberais e comunitaristas, conforme vimos, simplifica toda uma complexidade a fim de analisar duas concepções da política que, aparentemente, parecem divergentes: de um lado, o liberalismo significaria a construção de um projeto político a se fundamentar a partir dos indivíduos, tidos como entidade inviolável da qual se derivariam teorias da justiça e do Estado; e de outro lado, o comunitarismo fundamentaria as teorias da justiça e do Estado não a partir e em prol da partícula atomizada que seria o ser humano, mas emergindo enquanto resultado da ética e das dinâmicas que, superiores aos indivíduos, dão-se a nível de comunidade.

A partir desse debate, os supostos pensadores liberais, recuperando o pensamento de Locke e Kant, acusariam os comunitaristas de derivarem a justiça da concepção de bem que a comunidade, particular, estabelece em sua tradição histórica. Os comunitaristas, conforme essa crítica, estariam contextualizando ou relativizando as próprias categorias do político, submetendo a noção de justiça à contingência da situação espaço-temporal das comunidades. Na contramão, os comunitaristas, a partir de Rousseau e Hegel, rejeitariam os pressupostos atomistas dos liberais que simplificam o ser humano a uma entidade imediata, dotada de razão, que desconsidera o contexto comunitário enquanto cenário de constituição da personalidade e da cultura que as pessoas carregam. Os liberais, conforme essa crítica, teriam uma visão universalista do indivíduo e da liberdade que, ao não contemplarem a ética comunitária, imporiam uma justiça particular, mas que se prega universal, às concepções particulares de bem que cada contexto apresenta.

Esta tese buscou desconstruir esse debate a partir de uma análise da obra de Hegel que demonstrasse ser possível adotar, de maneira agregada, o liberalismo e o comunitarismo. Uma análise a demonstrar que o comunitarismo de Hegel não seria antiliberal, sendo, pelo contrário, uma tentativa de fundamentar, a partir da vida comunitária, a efetivação de princípios liberais nas figuras do direito que emergiam na modernidade. Defender que é possível conciliar comunitarismo e liberalismo é, portanto, argumentar que ambas as leituras da política não são excludentes, mas, ao

contrário, complementares. Significam uma compreensão adequada da experiência ética humana que, por excelência, tende na história a progressivamente conciliar uma concepção de bem aos princípios liberais.

A complexidade do fenômeno que foi a emergência do liberalismo traz, desde o seu surgimento, um conflito, conforme observado. A origem histórica do liberalismo a partir do advento da Reforma Protestante (e, por conseguinte, das guerras religiosas), da demanda pelo adestramento das monarquias e da reivindicação das classes trabalhadoras por maior participação política, estabeleceu um jogo entre o *ethos* da pacificação e o *ethos* da liberdade civil. É dizer que, por um lado, o liberalismo surgia como a necessidade de regulamentar a sociedade a partir do Estado, em nome da paz e da estabilidade, enquanto, por outro, o liberalismo pregava autonomia dos cidadãos e liberdades individuais para os súditos das monarquias, até então, absolutistas. Em outros termos, é defender que o liberalismo, desde seu surgimento, significou um jogo entre centralização e descentralização política, entre empoderamento do Estado e, frente a ele, empoderamento da sociedade.

A necessidade de tomar o movimento filosófico do liberalismo em sua complexidade requeria, assim, tomá-lo a partir desse movimento que se mostrou o fio condutor do pensamento político moderno. A história moderna europeia, por si só, foi reflexo desse jogo entre fechamento e abertura, entre pacificação, a partir do poder do Estado, e abertura, a partir de direitos individuais e civis. Foi uma concatenação de revoluções e de experiências éticas que reproduziam, em seus contextos espaço-temporais, esse movimento dialético do liberalismo. Levar o liberalismo a sério, assim, significaria entender como emergem comunitariamente esses princípios liberais que, nos séculos XVII, XVIII e XIX tinham se mostrado dinâmicos, adaptativos e, inclusive, evolutivos, no âmbito do direito.

A desconstrução do dualismo excludente entre liberalismo e comunitarismo, assim, mostrou que o projeto dialético hegeliano, em sua totalidade, propunha-se a superar, em geral, as acepções dualistas, transcendentais, que caracterizaram, em grande medida, o pensamento moderno liberal até então. Conforme visto a partir de Hegel, a tarefa de filosofar o liberalismo, com fins de pensar a efetividade da liberdade, deveria conter uma crítica que refletisse o liberalismo nele mesmo, para não incorrer na adoção de princípios dados, estáticos, tidos como dogma. Uma leitura analítica de liberalismo, em seu dualismo, transcende ou naturaliza princípios que, quando

buscados na história humana, não necessariamente podem ser encontrados no direito ou nas relações éticas entre sujeitos.

O que defendemos nessa tese é que a manifestação histórica do liberalismo na modernidade europeia se deu de maneira contextual e particularizada, e que Hegel, por sua vez, teria sido o grande filósofo a tomar o liberalismo em tal complexidade. Hegel, ao refletir o liberalismo nele mesmo, viria a ser um liberal a encontrar, na intersubjetividade, o fundamento – até então projetado na natureza ou transcendentalizado – para a progressão histórica da adoção de princípios liberais. Viria a ser um liberal-comunitarista, que, à luz dos dias de hoje, romperia com o dualismo excludente entre liberais e comunitaristas, mas, também, entre ser e pensar, entre existência e essência, entre querer e dever.

Esse jogo entre *ethos* de pacificação e *ethos* da liberdade civil, entre Estado e sociedade, entre necessidade e contingência, se vê claro desde a *Ciência da Lógica*, cuja tarefa era a de pensar o próprio pensamento. Estaria presente desde a proposição “ser é nada”, cujo produto é o devir, e que traz consigo a aceção de que a verdade não está na tese, tampouco na antítese, mas no movimento relacional entre as duas, a gerar uma síntese que conserve ambas. A *Ciência da Lógica* já carrega consigo o debate entre necessidade e contingência que, posteriormente, caracterizará a atenção dada ao pensamento político de Hegel. Primeiramente, porque diferentes leituras se consolidam acerca da lógica hegeliana. De um lado, a leitura necessitarista entenderá que no jogo entre necessidade e contingência, haverá predominância da primeira, que dissolverá, por conseguinte, a segunda. É a leitura de que, no decorrer da *Ciência da Lógica*, o espaço da contingência vai diminuindo, de tal forma a se concluir, no final, que o ser da tese inicial já continha toda a determinação de seu desenvolvimento. Por outro lado, a leitura da necessidade e da contingência entenderá, a partir de uma reconstrução do sistema, de que há elementos no pensamento hegeliano a permitir a defesa de que, em medidas iguais, relacionam-se a necessidade e a contingência. De que o devido espaço da contingência é conservado, enquanto essência da necessidade e que, por isso, passa a contar na determinação do absoluto os elementos do finito, do particular, do contingente.

Esse aspecto será central na observação da dialética das modalidades, presente no capítulo da efetividade da Doutrina da Essência. O capítulo acerca da manifestação do absoluto, a efetividade, deixa bastante evidente que a essência da necessidade é a contingência, indicando um movimento incessante entre as duas

categorias em seu devir. A efetividade conterà como fundamento, assim, a dialética entre a necessidade e a contingência, de tal modo a afirmar que, necessariamente, o que é não poderia ter sido diferente, mas, ao mesmo tempo, a determinação do contexto, das circunstâncias, do que de fato é, se dá de modo contingente.

Há consequências para a leitura da *Filosofia do Direito*, sobretudo uma leitura que a trate enquanto produto do pensamento moderno liberal. Tomando como pano de fundo a dialética das modalidades, enquanto manifestação do absoluto, é possível entender o Direito Abstrato, a Moralidade e a Eticidade enquanto instâncias análogas às rodadas formal, real e absoluta da Doutrina da Essência. Isso significa entender que nas estruturas triádicas da dialética hegeliana, o terceiro momento conterà, em sua essência, o segundo. É dizer: a essência da Eticidade será a Moralidade, da mesma forma com que a essência do Estado será a sociedade civil-burguesa. O movimento do devir será, justamente, a interação entre ambas as categorias, em uma dialética incessante entre necessidade e contingência, universalidade e particularidade.

Propusemos a leitura de que o Direito Abstrato estabelecerá diálogo com a tradição contratualista, que a Moralidade, com Kant, e que a Eticidade representaria a superação hegeliana de um liberalismo analítico fundado a partir de noções atomísticas de indivíduo que, não correspondendo à realidade da existência humana, não poderia se justificar de maneira satisfatória. Sob essa perspectiva, a passagem da Moralidade, alusiva ao idealismo transcendental, para a Eticidade, seria central na análise liberal da filosofia hegeliana. A Moralidade, enquanto essência da Eticidade, significaria a conservação e a manifestação do que havia se determinado no Direito Abstrato, agora efetivado na vida em comunidade. É dizer: a crítica ao direito formal não residiria em seu conteúdo, porém, propriamente, em sua ausência de conteúdo. O direito à personalidade, assegurado pela figura do contrato, precisa de fundamentação e de determinação de conteúdo, pois, sendo formal, não garante necessariamente que a própria personalidade seja respeitada. Implode, assim, em autocontradição. A relação estabelecida na Moralidade, entre o Bem e a consciência moral, quando preenchida de conteúdo na Eticidade, permitirá não apenas fundamentar a personalidade do direito, como também assegurará que a correspondência entre a consciência e o Bem objetivo efetive a personalidade.

Qual a determinação, porém, da personalidade, do Bem objetivo? Isso, quem media, são as próprias circunstâncias espaço-temporais, será a própria contingência

atuando enquanto essência da necessidade, da determinação da vontade livre. É o contexto que caracterizará a efetivação da liberdade em sua concretude. Mostrar-se-á, assim, a importância da passagem da sociedade civil-burguesa para o Estado, e o §260, para tanto, é crucial. A introdução da categoria do Direito Estatal Interno carrega consigo, do início ao fim, a sociedade civil-burguesa, de modo a instituir que a universalidade do Estado somente é possível quando endossada pelos interesses dos membros da esfera da sociedade civil-burguesa. É conservada, portanto, enquanto essência do Estado, a sociedade civil-burguesa, o espaço da particularidade, do trabalho e, por conseguinte, da cultura.

Aqui, retoma-se à leitura dialética do liberalismo a partir do contexto; aliás, de liberalismos. O Estado e o direito, enquanto elementos necessários da efetivação da liberdade, serão preenchidos pelo contexto determinado pela sociedade civil-burguesa. Isso significa afirmar, primeiramente, que o elemento da cultura caracterizará o Estado em sua forma e conteúdo, mas, em segundo lugar, significará que o espaço da contingência, do trabalho, dos interesses privados, e da desordem, não apenas estarão conservados, no Estado, mas também deterão o endosso de sua sustentação. Terá a sociedade civil-burguesa as ferramentas culturais particulares para se pensarem as instituições políticas universais. A história, por sua vez, exporá o agregado dessas experiências éticas e políticas que, evolutivamente, se aprimoram em direção à liberdade. Isso é o que Hegel se propunha fazer frente aos desastrosos resultados da Revolução Francesa, que serviriam de lição para a emergência efetiva do liberalismo na Alemanha no século XIX.

Estabelecidos esses parâmetros, buscou-se demonstrar que o comunitarismo de Hegel não significou uma contraposição ao liberalismo, quando, ao contrário, propôs-se a corrigir os pressupostos individualistas que o liberalismo moderno carregava até então. Isso enriquece o pensamento liberal, ao entendê-lo de maneira complexa, histórica e contextualizada. Embora, muitas vezes, tenha sido criticada enquanto questionamento e revisão de princípios liberais de direitos individuais, a abordagem comunitarista do liberalismo faz justamente o contrário: ela fortalece os princípios liberais ao reafirmá-los mediadamente, entendendo-os a partir da própria ética humana que, em processo evolutivo, efetiva a liberdade na história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Guido Antônio de. "Liberdade e Moralidade Segundo Kant". In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v.2, n.1, pp. 175-202.

ALTHUSSER, Louis. *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*. NLB: London, 1972.

BEISER, Frederick C. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

BERLIN, Isaiah. *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BRESOLIN, Keberson. Kant e a ideia da Aufklärung. In: *Stud. Kantiana* 18, 2015, p. 19-36.

BRUFORD, Walter Horace. *Germany in the Eighteenth Century: the social background of the literary revival*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Sobre a Contradição*. EdiPUCRS: Porto Alegre, 1993.

_____. "Dialética". In: CIRNE-LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

COLLINS, Ardis B. "Hegel's Critical Appropriation of Kantian Morality". In: WILLIAMS, Robert R. *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right*. Albany: SUNY, 2001, pp. 21-39.

FORST, Rainer. *Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRATESCHI, Yara. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: 2. Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica [CL]. 2. A Doutrina da Essência*. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Filosofia da História*. 2ª edição. Brasília: Ed. UnB, 2008.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [PhR]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito [FD]*. Tradução: Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

_____. *Fenomenologia do Espírito [FE]*. Tradução: Paulo Meneses. 8ª edição. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. Phänomenologie des Geistes [PhG]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

_____. Wissenschaft der Logik II [WL II]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

HOBBS, Thomas. Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HONNETH, Axel. Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

HYPOLITE, Jean. Introdução à Filosofia da História de Hegel. Lisboa: Edições 70, 1983.

JAESCHKE, Walter. Direito e Eticidade. Porto Alegre: EdiPucrs, 2004.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Prática [CRPr]. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. Crítica da Razão Pura. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Kritik der praktischen Vernunft [KpV]. Leipzig: Reclam, 1986.

_____. Kritik der reinen Vernunft [KrV]. Hamburg; Verlag von Felix Meiner, 1956.

_____. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? [Esc] Traduzido por Luiz Paulo Rouanet, 2016.

_____. Was ist Aufklärung? [Auf] In: UTOPIE kreativ, H. 159 (Januar 2004), S. 5-10.

KERVÉGAN, Jean-François. "Haveria uma vida ética?" In: Dois Pontos, Curitiba, v.3, n.1, abr/2006, pp. 83-107.

KOYRÉ, Alexandre. Estudos de História do Pensamento Filosófico. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 1991.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Monadologie und andere metaphysische Schriften. Felix Mainer Verlag: Hamburgo, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. Departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG. 1980.

LOCKE, John. Carta a Respeito da Tolerância. São Paulo: Ibrasa, 1964.

_____. Dois Tratados Sobre o Governo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOPARIC, Zeljko. "O Fato da Razão: uma Interpretação Semântica". In: Analytica, Rio de Janeiro, v.4, n.1, 1999, pp. 13-55.

LUFT, Eduardo. Para uma crítica interna ao sistema de Hegel. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1995.

_____. As Sementes da Dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. Ed. Mandarin. São Paulo, 2001.

_____. A Fenomenologia como Metaepistemologia. In: Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira, ano 3, n.4, 2006.

_____. A lógica como metalógica. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 8, n.15, 2011.

_____. "Subjetividade e Natureza". In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã. Porto Alegre: Evangraf, 2012.

_____. "Fundamentação última é viável?" In: CIRNE-LIMA, Carlos; LUFT, Eduardo. Ideia e Movimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, pp. 33-61.

MACPHERSON, Crawford Brough. The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press, 1962.

MERQUIOR, José Guilherme. O Liberalismo: antigo e moderno. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1991, p. 15.

MULLENDER, Richard. "Hegel, Human Rights, and Particularism". In: Journal of Law and Society, v. 30, n. 4, Oxford, 2003, pp. 554-574.

MÜLLER, Rudinei. A Crítica de Hegel ao Formalismo Moral Kantiano: o argumento especulativo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2012.

NUZZO, Angelica. "Freedom in the Body: The Body as Subject of Rights and Object of Property in Hegel's 'Abstract Right'". In: WILLIAMS, Robert R. Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of Right. Albany: State University of New York Press, 2001.

PATTEN, Alan. Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel's Political Philosophy. In: WILLIAMS, Robert R. Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of Right. Albany: State University of New York Press, 2001.

PATTEN, S. C. "An Anti-Skeptical Argument at the Deduction". In: Kant-Studien, Mainz, v.67, n.4, jan/1976.

_____. "Kant's Cogito". In: Kant-Studien, Mainz, v.66, n.3, jan/1975, pp. 331-341.

POPPER, Karl. A sociedade aberta e seus inimigos. São Paulo: Ed. Itatiaia, 1974.

_____. Conjectures and Refutations. New York: Basic Books, 1962.

PORTER, Roy. *The Enlightenment in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

RAMOS, Cesar Augusto. "Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade". In: *Veritas*, v. 50, n.1, Porto Alegre, 2005, pp. 41-65.

RAWLS, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *Lectures on the history of political philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

_____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.

REILL, Peter Hanns. *The German Enlightenment and the rise of historicism*. Berkeley: University of California Press, 1975, p. 4, tradução nossa.

REIS, José Carlos. *História da 'Consciência Histórica' ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Autêntica Editora: Belo Horizonte, 2011.

RHONHEIMER, Martin. *The political ethos of constitutional democracy and the place of natural law in public reason: Rawls 'political liberalism' revisited*. In: "The American Journal of Jurisprudence, 2005, vol. 50, pp. 1-70.

ROEHR, Sabine. *A Primer on German Enlightenment*. Columbia: University of Missouri Press, 1995.

ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. 2ª edição. São Paulo: Ed. Ática, 1995.

_____. *Qual a necessidade do Estado?* In: HUMBOLDT, Wilhelm von. *Os limites da ação do Estado*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Tradução: Maria Lacerda de Moura. 2002a. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>>.

_____. *Do Contrato Social*. Tradução: Rolando Roque da Silva. 2002b. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/contratosocial.pdf>>.

SALATINI, Rafael. *Kant, a democracia e o liberalismo*. In: *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, Vitória, n. 7, 2010.

SCHMIDT, James. *Liberalism and Enlightenment in Eighteenth-Century Germany*. In: *Critical Review*, v. 13, 2012.

SCHNEIDER, Hans. *Understanding the church: issues of pietist ecclesiology*. In: STROM, Jonathan. *Pietism and Community in Europe and North America (1650-1850)*. Leiden: Brill, 2010.

SORKIN, David. *Wilhelm von Humboldt: the theory and practice of self-formation (Bildung)*. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, n. 1, 1983.

THOMPSON, Kevin. Institutional Normativity: the positivity of right. In: WILLIAMS, Robert R. Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of Right. Albany: State University of New York Press, 2001.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Os Pensadores: Fichte. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

UTZ, Konrad. O existencial da liberdade: Hegel e as condições da democracia. In: Revista Ethica, Florianópolis, v. 8, n. 2, 2009.

WAHL, Jean. Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel. Presses Universitaires de France: Paris, 1951.

WEBER, Thadeu. "Dialética e Política em Hegel". In: Veritas, Porto Alegre, v.40, n.160, 1995, pp. 759-768.

_____. Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano. 2ª edição. Porto Alegre: EdiPucrs, 2009.

_____. Hegel: Liberdade, Estado e História. Vozes: Petrópolis, 1993.

_____. "Hobbes: um positivista ou um jusnaturalista?" In: Quaestio Iuris, Rio de Janeiro, v.10, n.3, 2017, pp. 1568-1581.

ZAGORIN, Perez. Hobbes and the Law of Nature. Princeton: Princeton University Press, 2009.