

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CLAUDENI RODRIGUES DE OLIVEIRA**

**O ESTADO COMO LIBERDADE E VIDA ÉTICA REALIZADAS EM HEGEL**

**São Carlos, SP**

**2020**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CLAUDENI RODRIGUES DE OLIVEIRA**

**O ESTADO COMO LIBERDADE E VIDA ÉTICA REALIZADAS EM HEGEL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como requisito final para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni.

**São Carlos, SP**

**2020**

Oliveira, Claudeni Rodrigues de

O Estado como liberdade e vida ética realizadas em  
Hegel / Claudeni Rodrigues de Oliveira -- 2020.  
192f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,  
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Dr. José Eduardo Marques Baioni

Banca Examinadora: Dr. José Eduardo Marques Baioni,  
Dra. Márcia Zebina Araújo da Silva, Dr. Ricardo Pereira  
Tassinari, Dr. Luiz Fernando Barrére Martin, Dr. Pedro  
Geraldo Aparecido Novelli

Bibliografia

1. Hegel . Estado . Liberdade . Vida ética. I. Oliveira,  
Claudeni Rodrigues de. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática  
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

---

**Folha de Aprovação**

---

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Claudeni Rodrigues de Oliveira, realizada em 28/10/2020.

**Comissão Julgadora:**



Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni (UFSCar)

Prof. Dr. Marcia Zebina Araújo da Silva (UFG)

Prof. Dr. Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)

Prof. Dr. Luiz Fernando Barrére Martin (UFABC)

Prof. Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli (UNESP)

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

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao professor Dr. José Eduardo Marques Baioni, pela orientação paciente e cuidadosa, pelos valiosos comentários sempre pertinentes acerca dos itinerários da pesquisa. Agradeço-lhe pelas aulas, pelas conversas e pelos ensinamentos ao longo dos anos. Muito obrigado!

Agradeço à professora Dra. Márcia Zebina Araújo da Silva, ao professor Dr. Ricardo Pereira Tassinari, ao professor Dr. Luiz Fernando Barrére Martin e ao professor Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli, por participarem da banca de defesa do Doutorado. Agradeço-lhes pela leitura atenta do texto, pelos ensinamentos, pelos comentários e sugestões. Muito obrigado!

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, pelas aulas, ensinamentos e pela oportunidade de realizar meus estudos. Muito obrigado!

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo incentivo através da bolsa de doutorado. Muito obrigado!

Agradeço, enfim, a todos que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a realização do Doutorado. Muito obrigado!

A tarefa da filosofia é conceituar *o que é*, pois *o que é*, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um *filho de seu tempo*; assim a filosofia é também *seu tempo apreendido em pensamentos*.

(HEGEL, *FD*, Prefácio)

## RESUMO

A presente tese defende que a liberdade (*Freiheit*) no pensamento filosófico de G. W. F. Hegel (1770-1831), tal qual apresenta na “terceira parte” da *Filosofia do Direito* (1821), somente se concretiza no Estado (*Staat*). Embora reconheça que a particularidade seja uma marca da superioridade do mundo moderno em relação ao mundo antigo, Hegel é ciente dos riscos da sua redução à propriedade (*Eigentum*). Na *Filosofia do Direito*, essa redução às necessidades (*Bedürfnisse*) corresponde ao momento da sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), caracterizada como “perda” (*Verlust*) do ético da família (*Familie*) que, como momentos da Eticidade (*Sittlichkeit*), são suprassumidos (*aufheben*) pelo Estado. Desse modo, embora reconheça que a liberdade no mundo moderno pressupõe também o direito à propriedade e a satisfação das necessidades particulares, Hegel retoma na “terceira parte” da *Filosofia do Direito* a organicidade ética dos escritos de juventude e entende que somente através da mediação (*Vermittlung*) institucional, que tem no Estado a sua consumação, a liberdade individual se concretiza. Assim, conclui que somente o Estado, enquanto realidade efetiva (*Wirklichkeit*), é capaz de reconhecer a vontade particular e elevá-la à universalidade, ao possibilitar que o indivíduo tenha uma liberdade concreta e, dessa maneira, uma vida ética (*Leben sittliches*) realizada.

Palavras-chave: Hegel, Estado, liberdade, vida ética.

## ABSTRACT

The present thesis defends that freedom (*Freiheit*) in the philosophical thought of G. W. F. Hegel (1770-1831), as presented in the “third part” of *Philosophy of Law* (1821), only concretizes in the State (*Staat*). Although he recognizes that particularity is a mark of the superiority of the modern world in relation to the ancient world, Hegel is aware of the risks of its reduction to property (*Eigentum*). In the *Philosophy of Law*, this reduction to needs (*Bedürfnisse*), corresponds to the moment of bourgeois civil society (*bürgerliche Gesellschaft*), characterized as “loss” (*Verlust*) of family ethics (*Familie*), which, as moments of Ethics (*Sittlichkeit*), are suppressed (*aufheben*) by the State. Thus, although he recognizes that freedom in the modern world, also presupposes the right to property and the satisfaction of particular needs, Hegel, in the “third part” of the *Philosophy of Law*, the ethical organicity of youth writings and understands that only through institutional mediation (*Vermittlung*) that has its consummation in the State, individual freedom is realized. Thus, it concludes that only the State, as an effective reality (*Wirklichkeit*), is able to recognize the particular will and elevate it to universality, by enabling the individual to have concrete freedom and, in this way, an ethical life (*Leben sittliches*) realized.

Keywords: Hegel, State, freedom, ethical life.

## LISTA DE ABREVIATURAS

### Principais obras de G. W. F. Hegel utilizadas

- CA = *La Constitución de Alemania*. Introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar, 1972.
- CL 1 = *Ciência da Lógica, I: A doutrina do ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda, Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- CL 2 = *Ciência da Lógica, II: A doutrina da essência*. Traduzido por Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.
- CL 3 = *Ciência da Lógica, III: A doutrina do conceito*. Traduzido por Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.
- Corresp. I = *Correspondance I, 1785 – 1812*. Traduit par Jean Carrère. Texte établi para Johannes Hoffmeister. Paris: Gallimard, 1962.
- Corresp. II = *Correspondance II, 1813-1822*. Traduit par Jean Carrère. Texte établi para Johannes Hoffmeister. Paris: Gallimard, 1962.
- Corresp. III = *Correspondance, III, 1823-1831*. Traduit par Jean Carrère. Texte établi par Johannes Hoffmeister. Paris: Gallimard, 1967.
- DN = *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.
- Diferença = *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Revisão da tradução de Manuel do Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
- Estética I = *Cursos de Estética*. Vol. I. Trad. Trad. de Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- ECD = *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*. (1798/1799), in: STG, pp. 375-479.

- Enc I = *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Vol. I: Ciência da lógica* (1830). Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José N. Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- Enc II = *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Vol. II: Filosofia da natureza* (1830). Texto completo, com os adendos orais, traduzido por José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1997.
- Enc III = *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Vol. III: Filosofia do espírito* (1830). Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- FD = *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Petrópolis: Vozes; Recife: Universidade Católica do Pernambuco, 2010.
- FD-K = *Principes de la Philosophie du Droit*. Trad. francesa de Jean-François Kervégan. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- FD-M1 = *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado. Introdução à Filosofia do Direito* [§§ 1-33]. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Muller. IFCH/UNICAMP. *Cadernos de Tradução*, nº 10, agosto de 2005.
- FD-M2 = *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado. O Direito Abstrato* [§§ 34-104]. Com uma seleção das notas à mão de Hegel no seu exemplar de curso e seguida de uma seleção dos Apontamentos das “Lições” de 1822/1823 e 1824/1825 em apêndice. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Muller. IFCH/UNICAMP. *Cadernos de Tradução*, nº 05, setembro de 2003.
- FD-M3 = *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado. A Sociedade Civil* [§§ 182-256]. Com uma seleção dos Apontamentos das “Lições” de 1822/1823 e 1824/1825. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Muller. IFCH/UNICAMP. *Cadernos de Tradução*, nº 21, setembro de 2000.
- FD-M4 = *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado. O Estado*. [§§ 257-360]. Tradução, notas e apresentação de

Marcos Lutz Muller. IFCH/UNICAMP. *Cadernos de Tradução*, nº 32, maio de 1998.

- FE = *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo de Menezes, com a colaboração de K. H. Efken e J. Nogueira Machado. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Univ. São Francisco, 2012.
- FdE 1803/04 = “Filosofia do Espírito”, 1803-1804, in: *Filosofia dello spirito jenese*. A cura di Giuseppe Cantillo. Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. 1-65.
- FdE 1805/06 = “Filosofia do Espírito” 1805-1806, in: *Filosofia dello spirito jenese*. A cura di Giuseppe Cantillo. Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. 66-175.
- GW = *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1968 e segs. Bd. 1: *Frühe Schriften I [Das Leben Jesu]*. 1989, pp. 206-278. Bd. 5: *[System der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf]*, 1998, pp. 277-361. Bd. 6: *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes [Philosophie des Geistes]*, 1986, pp. 265-326. Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes [Philosophie des Geistes]*. 1987, pp. 185-287.
- LFH = *Filosofia da História*. Tradução: Maria Rodrigues, Hans Harden. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- LHF I, II, III = *Lecciones sobre la historia de la filosofía. I-II-III*. Trad. de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, 1995.
- PRC = *La positività della religione cristiana (1795-1796)*, in: STG, pp. 256-373.
- RH = *A Razão na História – Introdução à Filosofia da História Universal*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- SVE = *Sistema da vida ética*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.
- STG = *Scritti teologici giovanili*. Trad. di N. Vaccaro e E. Mirri, a cura di E. Mirri, con una Introduzione di G. Calabrò. Napoli: Guida Editori, Napoli, 1989.
- VG = *La Vita di Gesù*, in: STG, pp. 127-207.
- WzB = *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, 20 vols.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	13
<b>CAPÍTULO 1 – DO IDEAL DE LIBERDADE À LIBERDADE CONCRETA</b>	27
<b>Seção 1. Tübingen e Berna (1788-1796): A vida ética como religião popular</b>	28
1.1. Tübingen (1788-1793): o ideal de liberdade diante da liberdade concreta	28
1.2. Hegel em Berna (1794-1795): a “adesão” à filosofia kantiana	34
1.3. Os postulados da ação moral e a religião: kantismo e cristianismo	37
1.4. A positividade como cisão: o distanciamento do kantismo e do cristianismo	41
1.5. Berna: o diagnóstico da riqueza como perversão da vida ética	42
<b>Seção 2. Frankfurt (1797-1799): A unificação no amor como renúncia</b>	49
1.6. A vida ética como renúncia às riquezas mundanas	49
1.7. A unificação pela renúncia: Jesus e o amor como separação do mundo	51
1.8. O Estado como destino de Jesus: a cisão com as determinações da vida	53
<b>Seção 3. Frankfurt e Jena (1799-1802): A vida ética no Estado</b>	56
1.9. O Estado como força ( <i>Macht</i> ): A união como o tempo	56
1.10. O Estado como força unificadora	60
<b>CAPÍTULO 2 – A VIDA ÉTICA ABSOLUTA: O POVO E O INDIVÍDUO</b>	64
<b>Seção 1. Jena – 1801-1803</b>	66
2.1. Hegel: o mundo moderno e a economia	66
2.2. Locke e Smith: a propriedade e a riqueza como realizações da liberdade	69
2.3. O “retorno” à Antiguidade grega: a <i>anterioridade</i> do todo em relação as partes	74
<b>Seção 2. Jena – 1802-1804</b>	77
2.4. O Estado ( <i>Staat</i> ) e os estamentos ( <i>Stände</i> )	77
2.5. O indivíduo como desdobramento da vida ética do povo	80
<b>Seção 3. Jena – 1803-1806</b>	85
2.6. A consciência teórica e a consciência prática	85
2.7. As “potências” da consciência	87
2.7.1. A linguagem e a memória	88
2.7.2 O trabalho, a ferramenta e a máquina: o produto que também produz	91

2.7.3 A família e o povo: o acolhimento das diferenças	96
2.9. A <i>alienação</i> da vontade e as interações através da troca e do contrato	100
2.10. A vontade singular como vontade universal: O Estado	103
<b>CAPÍTULO 3 – O ESTADO COMO LIBERDADE</b>	110
<b>Seção 1. A vontade imediata e a vontade refletida</b>	112
3.1. A liberdade subjetiva: a particularidade como princípio do mundo moderno	112
3.2. A <i>Filosofia do Direito</i> : a vontade livre e o espírito objetivo	117
3.2.1. A liberdade como vontade imediata: o direito abstrato	125
3.2.2. A vontade mediada pelo contrato	131
3.3. A moralidade: a vontade voltada para si mesma	134
3.4. O direito à particularidade como realização da liberdade	137
3.5. A passagem da moralidade à eticidade: o bem vivente	140
<b>Seção 2. A eticidade como condição para a vida ética</b>	144
3.6. As instituições como mediadoras da vida ética	144
3.6.1. A família: a primeira <i>unidade</i> ética do Estado	148
3.6.2. A sociedade civil-burguesa como “perda ética”	151
3.6.3. A corporação como <i>atualização</i> do ético	158
<b>Seção 3. A passagem da sociedade civil burguesa ao Estado</b>	163
3.7. Os limites da corporação e o Estado como vida ética	163
3.8. O Estado como liberdade e realização da vida ética	169
<b>CONCLUSÃO</b>	176
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	181

## INTRODUÇÃO

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)<sup>1</sup>, no “Prefácio” da obra *Fenomenologia do Espírito* (1807)<sup>2</sup>, diz: “Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época”. (*PhG*, *WzB* 3, p. 18; *FE*, § 11, p. 31). Esta passagem representa um diagnóstico histórico de Hegel, a respeito da mudança pela qual passa o mundo moderno, e demonstra o quanto é atento ao seu tempo. Na continuidade da passagem, o autor assinala que essa mudança é também um abalo das estruturas vigentes, mas que ao mesmo tempo conserva uma nova forma, por isso o seu otimismo: “Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo”. (*PhG*, *WzB*, 3, pp. 18-19; *FE*, § 11, p. 31).

Concluída no contexto de mudança na configuração da Alemanha, quando as tropas francesas lideradas por Napoleão Bonaparte (1769-1821) ocupam a cidade de Jena, a *Fenomenologia do Espírito*, em especial o seu “Prefácio”, descreve exemplarmente o movimento que Hegel observa desde sua juventude em Tübingen (1788-1793). Numa carta a Niethammer, de 13 de outubro de 1806, essa admiração é expressada ao afirmar: “Vi o imperador essa alma do mundo – sair da cidade para o reconhecimento. É efetivamente uma sensação maravilhosa ver tal indivíduo, que aqui se concentra em um ponto, montado a cavalo, abarcar o mundo e o dominar”. (*Corresp.* I, pp. 114-115)<sup>3</sup>.

Embora a imagem da Revolução Francesa seja controversa em Hegel, e na própria *Fenomenologia do Espírito* apresente suas contradições, por exemplo, ao relacioná-la à “Liberdade absoluta e o terror” (*PhG*, *WzB*, 3, p. 437; *FE*, § 582, pp. 401), é inegável que o tema da liberdade ali suscitado é fundamental para se compreender a dimensão orgânica da vida ética que, da juventude à maturidade, coloca-se como base do seu pensamento

---

<sup>1</sup> Utilizaremos na tese alguns volumes da edição: HEGEL. *Werke in 20 Bänden mit Registerband*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1986, 20 vols. Citada a partir daqui com a abreviatura ‘WzB’, seguida pelo número e respectiva página. Fizemos uso também, de alguns escritos de Hegel, da chamada “edição crítica”. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1968 e segs. Doravante citada com a abreviatura ‘GW’, seguido pelo respectivo número e página.

<sup>2</sup> Id., *Phänomenologie des Geistes* será citada com a abreviatura ‘PhG’ e página, seguida pela abreviação da edição ‘WzB 3’, número e página. Utilizamos a seguinte tradução: *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo de Menezes, com a colaboração de K. H. Effen e J. Nogueira Machado. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Univ. São Francisco, 2012. Doravante citada como ‘FE’, seguida pelo respectivo parágrafo (§) e página.

<sup>3</sup> Id., *Correspondance I. 1785 – 1812*. Trad. par Jean Carrère. Texte établi par Johannes Hoffmeister. Paris: Gallimard, 1962. A partir daqui utilizaremos a abreviatura ‘Corresp.’, seguida do respectivo volume e página.

filosófico<sup>4</sup>. Mas, afastando-se um pouco desse aspecto ligado à Revolução Francesa e as “conquistas” de Napoleão, interessa-nos as mudanças advindas com o mundo moderno e a compreensão de liberdade e vida ética da Antiguidade grega que Hegel e os amigos Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) e Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) tanto admiram no *Seminário Teológico de Tübingen (Stift)*, por entenderem ser possível transplantá-la no mundo moderno.

Especificamente no caso de Hegel, esse movimento de trazer para o mundo moderno as bases da vida ética, pautada na liberdade da Antiguidade grega, dá-se através do que ele denomina de “religião popular” (*Volksreligion*)<sup>5</sup>. É a partir desta que entende ser possível uma unificação (*Vereinigung*) da cisão moderna que se manifesta, por exemplo, no apego do indivíduo unicamente aos próprios interesses, isto é, à sua vida privada, distante de ocupações mais universais, como o bem comum, como Hegel identifica na Antiguidade grega.

É com essa compreensão de unificação, cujo modelo é a vida ética grega<sup>6</sup>, que o “Estado” tem a sua “gênese” em Hegel. Trata-se de um Estado, nesse momento,

---

<sup>4</sup> A controvérsia que a questão da liberdade apresenta no pensamento de Hegel é mais visível nos escritos de juventude devido à força que a chamada “bela vida ética grega” tem em sua compreensão do Mundo Moderno. Na maturidade, ao afastar-se da Antiguidade grega, como veremos em especial no início do *Capítulo 3* da tese, o Mundo Moderno passa a ser compreendido como o “nascimento” da particularidade. Esse princípio da modernidade, que na juventude é objeto de fortes críticas, na maturidade, ao contrário, tornar-se-á determinante para a compreensão da liberdade e da vida ética como abordaremos ao final da tese, ao tomarmos por referência principal a “terceira Parte” da *Filosofia do Direito* (1821). Nessa obra, notaremos uma retomada das diversas temáticas dos escritos juvenis, porém, compreendidos à luz das Instituições do Mundo Moderno: A Família, a Sociedade civil-burguesa e o Estado. O primeiro momento, a família, como o momento da unidade ética, o segundo momento, a sociedade civil-burguesa como “perda” (*Verlust*) da ética e o terceiro momento, o Estado como o *suprassumir* (*Auflheben*) dos momentos anteriores. Do ponto de vista da *Lógica* que estruturará a *Filosofia do Direito*, este último momento, o Estado, já se encontrará presente na Família e na Sociedade civil-burguesa. Assim, o Estado, ao mesmo tempo em que é o resultado da eticidade presente nas instituições sociais, família e sociedade civil-burguesa, revela-se também como condição para a concretização da liberdade e de uma vida ética realizada.

<sup>5</sup> Essa relação entre religião e política identificada por Hegel como religião popular é um conceito-chave dos anos de Tübingen e Berna, tal como aparecem nos *Fragments* denominados “Religião popular e cristianismo”, publicados pelo seu primeiro editor Herman Nohl como *Hegels theologische Jugendschriften* (*Escritos teológicos da juventude de Hegel*) em 1907. Para abordar esses importantes escritos se utilizará a tradução italiana *Scritti teologici giovanili*. Trad. N. Vaccaro e E. Mirri, a cura di E. Mirri, con una Introduzione di G. Calabrò, Napoli, Guida Editori, 1989. A abreviatura a ser utilizada será ‘STG’, seguida da respectiva página.

<sup>6</sup> A esse respeito Franz Rosenzweig (1886–1929) com a sua obra de 1920, *Hegel e o Estado*, foi um dos primeiros comentadores de Hegel a chamar a atenção para a dimensão política dos escritos de juventude, contrapondo-se assim ao entendimento de Nohl, que dizia se tratar de escritos teológicos. O título dado por Nohl é uma “redução” das variedades de temáticas da época, como se verá ao longo da tese. Esse aspecto político dos escritos de juventude de Hegel é acentuado também na década de 1940, por Herbert Marcuse (1898-1979) em sua obra de 1941, *Razão e Revolução*. Também Jean Hyppolite (1907-1968) chama a atenção sobre a importância dos escritos de juventude para se melhor compreender os escritos da maturidade de Hegel, como escreverá em 1946 em sua obra *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Também uma importante referência é a obra de Georg Lukács (1895-1971), *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, de 1948. Bernard Bourgeois escreveu vários livros

envolvido pelo ético *imediato*, presente em Hegel até o final do período de Jena, cujo modelo é o mundo grego que, primeiramente, tem como pano de fundo a religião popular em Tübingen (1788-1793) e Berna (1793-1796) e, a seguir, ao final dos anos de Frankfurt (1797-1800) e no período de Jena (1801-1806), a partir do que entende por “espírito do povo” (*Volksgeist*). Como primeira unificação, a religião popular em Hegel não se confunde com a religião *dogmática*, voltada, como abordaremos na *seção 1* da tese, ao *mundo do além*. Interessa Hegel uma unificação que torne possível a “bela vida ética” grega no mundo moderno que, no final dos anos de Berna, ao longo dos anos de Frankfurt e começo de Jena, evidencia-se através do conceito de povo enquanto organicidade ética.

É com o conceito de povo que remete a Aristóteles que Hegel se debruça sobre o seu próprio tempo e se dá conta da impossibilidade de transplantar seus ideais de Tübingen, voltados à Antiguidade grega, para o mundo moderno. Essa impossibilidade, contudo, não significa um abandono dos seus ideais de liberdade, ao contrário, trata-se de uma acolhida crítica da cisão moderna, manifestada nos interesses particulares dos indivíduos. Uma das manifestações dos interesses particulares observada por Hegel, sobretudo entre os anos de Berna e Frankfurt, é a propriedade privada e sua realização na economia. Por economia, Hegel entende nesses anos as atividades industriais voltadas exclusivamente para os interesses privados e não para o bem comum.

É ainda no final de Berna e ao longo dos anos de Frankfurt que Hegel vê a necessidade de um Estado forte, para se contrapor aos interesses privados dos indivíduos no mundo moderno, sistematizado em Jena e, posteriormente, em Berlim, com a *Filosofia do Direito*. Mesmo ciente, a partir de Frankfurt, da impossibilidade de excluir a esfera privada da esfera da vida ética, todavia, Hegel não subordina esta àquela, ao contrário, entende que o ético precisa conduzir a compreensão moderna de liberdade.

Desse modo, embora reconheça no final do período de Jena a liberdade do indivíduo como princípio superior do mundo moderno em relação ao mundo antigo, Hegel já a conduz para a esfera da vida ética, antecipando assim, o que na maturidade abordará na “terceira parte” da *Filosofia do Direito* (1821)<sup>7</sup>, denominada *Eticidade*

---

destacando a dimensão política dos textos de juventude de Hegel, dentre os quais *O Pensamento político de Hegel*, de 1969. Na década de 1970, no ano de 1972, destaca-se o livro, *Hegel's Development: Toward the Sunlight (1770-1801)*, de Henry Siltou Harris. Mais recentemente Domenico Losurdo (1941-2018) traz uma importante reflexão sobre o tema da política e da liberdade em sua obra, *Hegel e a liberdade dos modernos*, traduzido no Brasil pela Editora Boitempo em 2019.

<sup>7</sup> Utilizamos a edição alemã: HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: *Wzb 7*. A abreviação utilizada será ‘PhR’, seguida pelo parágrafo (§) e página, acrescido da abreviação ‘An’, quando se tratar das Anotações (*Anmerkung*) ou ‘Z’ quando se referir aos Adendos (*Zusatz*). A seguir, utilizar-se-á a abreviação ‘WzB’ e seu respectivo volume para se

(*Sittlichkeit*). Nesta obra, da chamada “maturidade”, Hegel retomará a esfera da liberdade do indivíduo dos anos de juventude, mas apontando para sua realização mediada pelas instituições, primeiro na família, depois na sociedade civil burguesa e, por fim, no Estado, que embora apareça ao final como o resultado, já se faz presente desde o começo, ou seja, na família, onde o indivíduo é um membro e se volta aos interesses comuns e na sociedade civil burguesa, esfera em que o indivíduo se volta aos próprios interesses econômicos, quer dizer, para as próprias necessidades.

Desse modo, Hegel, ainda na juventude, é ciente da importância da liberdade e reconhece sua realização na economia, o que se observa em seu interesse por teóricos como John Locke (1632-1704) e Adam Smith (1723-1790), que defendiam, em suma, a propriedade como primeiro direito e sentido de existência do Estado. Todavia, tal ciência daquilo que se passa no mundo moderno não significa concordar, tampouco defender a subordinação do Estado aos interesses privados. Para Hegel, a esfera privada, mesmo importante enquanto realização da liberdade do indivíduo, torna-se um risco para a vida ética, quando colocada acima de tudo e de todos, isto é, quando o interesse particular se sobrepõe ao interesse universal do Estado.

Da juventude à maturidade, portanto, o que se coloca para Hegel é o Estado como liberdade e realização da vida ética. Trata-se para ele de uma vida que, mesmo não sendo aquela da Antiguidade grega, nem tampouco a do mundo moderno, engendra elementos desta e daquela. Esse engendramento de elementos é o que constitui o seu conceito de *Eticidade*, realizado através das instituições: Família, Sociedade civil burguesa e Estado como abordará na “terceira parte” da *Filosofia do Direito*, ao mostrar que a eticidade cria as condições para a liberdade, isto é, para a satisfação dos interesses privados como princípio superior do mundo moderno e também para uma vida ética (*sittliches Leben*) realizada no Estado.

---

referir à edição utilizada. Em relação à tradução utilizamos a seguinte: *Filosofia do Direito. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo de Oliveira Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010. Doravante citada como ‘FD’, seguida da página. O parágrafo (§) será citado após a referência a edição alemã. Além desta tradução, utilizaremos, sempre que necessário para melhor explicitar a compreensão, a tradução de Marcos Lutz Müller, que em seus cadernos de tradução, além dos seus importantes comentários, traz à tona também algumas anotações dos alunos de Hegel. Utilizaremos também, quando necessário, os comentários e anotações feitas por Jean-François Kervégan em sua tradução da *Filosofia do Direito* de Hegel. As respectivas abreviaturas seguem as indicadas nas listas de abreviaturas. Seguindo a “divisão” da tradução da *Filosofia do Direito*, denominamos de “terceira parte” a “eticidade” e, respectivamente, de “primeira parte” o “Direito abstrato” e “segunda parte”, a “Moralidade”.

Assim, a organicidade ética da vida voltada ao bem comum, sistematizada na *Filosofia do Direito*, pode ser compreendida já nos anos de Tübingen, no âmbito do que Hegel entende por religião popular (*Volksreligion*)<sup>8</sup>. Uma religião que não será aquela cindida que vivenciará no Seminário (*Stift*), mas uma religião que remete à Antiguidade grega e conjuga o ético, o político e o econômico como vida do povo.

Essa conjugação de elementos do mundo grego, Hegel vê realizar-se no mundo moderno através da Revolução Francesa e em termos filosóficos, com a filosofia moral kantiana, o que o leva até os primeiros anos em Berna (1793-1795), a uma sensação de transformação da vida prática dos homens. Esse interesse de Hegel em transformar a vida dos homens se expressa numa carta a Schelling do final de janeiro de 1795 ao afirmar: “Do sistema kantiano e de sua mais alta conclusão, espero uma revolução na Alemanha - uma revolução que parta de princípios já existentes, os quais somente necessitam passar por uma elaboração geral, e ser aplicado a todo saber até então existente” (*Corresp. I p.* 28).

Mas o otimismo com a filosofia kantiana convive com o pessimismo do preceptorado junto à família Steiger. Ali, Hegel tem o primeiro impacto entre o seu ideal de vida ética e o mundo concreto, como descreve novamente ao amigo Schelling, em 16 de abril de 1795: “O pai nomeia seu filho ou o marido de sua filha, que traz o dote mais forte, e assim por diante. Para conhecer uma constituição aristocrática, é preciso ter passado um desses invernos aqui [...]” (*Corresp. I, p.* 28).

Do otimismo ao pessimismo, os primeiros anos de Hegel em Berna trazem à tona uma mudança que o afastará de Kant por entender que, tal como a religião cristã, também os postulados da moral kantiana se encontrariam voltados para o “sumo bem” e, nesse sentido, a seu ver, incapazes de unificação devido ao seu distanciamento daquilo que entende no contexto por vida prática, que é uma vida voltada para a realização da vida ética, tal qual entende haver na Antiguidade grega.

Hegel, nessa perspectiva, em *A Positividade da Religião Cristã* (1795-1796)<sup>9</sup>, indagará a respeito da necessidade de uma unificação no seu tempo. Nesse texto, destaca

---

<sup>8</sup> Essa expressão *Volksreligion* aparece nos *Fragmentos* denominados por Nohl, em 1907, de “Fragmentos de Tübingen”, presente no texto denominado “Religião popular e cristianismo” (*Fragmente über Volksreligion und Christentum*) de 1793-1794. Apesar do nome se referir a Tübingen, em sua maioria trata-se de escritos dos primeiros anos de Berna, conforme acentuam os tradutores da edição italiana do texto: Nicola Vaccaro e Eduardo Mirri na “Introduzione”, Cf. *STG*, pp. 25-55.

<sup>9</sup> HEGEL, “Die Positivität der christlichen Religion” (1795-1796), in: *WzB I*, pp. 104 -229. Citada a partir daqui com a abreviatura ‘*PCR*’, seguida pela abreviação da edição utilizada, ‘*WzB*’ e seu respectivo número e página. Utilizamos a tradução italiana: “La positività della religione cristiana”, in: *STG*, pp. 243-352. Doravante citada como ‘*PRC*’, seguida pela página. Seguindo as indicações do editor Nohl (1907) e da

as carências do mundo moderno, em que o indivíduo se ocupa tão somente com os próprios interesses, ao contrário da Antiguidade grega, que a seu ver, a riqueza era uma virtude porque tornava possível uma vida voltada ao bem comum, isto é, uma vida ética. Portanto, é ainda em Berna que Hegel é ciente da incapacidade de uma unificação, tanto através da religião, como através da filosofia moral kantiana.

Esse diagnóstico se confirmará em Frankfurt quando, no escrito *Espírito do Cristianismo e o seu destino* (1798-1799)<sup>10</sup>, aponta para a separação entre Estado e religião, ao mesmo tempo em que chama a atenção a respeito da necessidade de um Estado como *força (Macht)*, como forma de se contrapor aos interesses privados dos indivíduos e sua visão reduzida à economia e aos lucros individuais dali oriundos, como acentuará em *A Constituição da Alemanha*, texto do final de Frankfurt e começo de Jena.

Ainda que Hegel não tenha escrito nenhuma obra específica sobre o tema, a economia englobará para ele o modo como o indivíduo moderno realiza os seus interesses privados e, nesse sentido, a liberdade. Assim, ao longo dos anos de Jena, Hegel fará suas primeiras críticas à economia por entender que ela, como esfera da vida particular, coloca em risco a organicidade ética do Estado. Essa compreensão se expressará já nos primeiros escritos de Jena e, sobretudo, na chamada “Filosofia do Espírito” de 1805-1806<sup>11</sup>, momento em que reconhece a importância da esfera privada e do processo de industrialização das atividades econômicas do seu tempo, porém subordinadas ao Estado, afirmar: “A liberdade da indústria deve ser respeitada; por conseguinte a intervenção tem que ser tão discreta como possível”. (*JS III, GW, 8, p. 244; FdE, p. 130*).

Portanto, mesmo que seja inegável a mudança dos escritos do período de Tübingen e Berna em relação aos de Frankfurt e, sobretudo, aos escritos dos anos finais de Jena, não é possível afirmar que no pensamento filosófico de Hegel do período haja uma subordinação do Estado em relação aos interesses privados dos indivíduos. Ou seja, os interesses privados dos indivíduos ainda são totalmente dependentes da vontade universal do Estado. Desse modo, mostraremos que somente na *Filosofia do Direito*,

---

tradução italiana utilizada, cabe ressaltar que o texto original provavelmente foi escrito entre “02 de novembro de 1795 até 29 de abril de 1796” e refeito, em sua primeira parte, em “24 de setembro de 1800”.

<sup>10</sup> HEGEL, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal” (1798-1800), in: *WzB* 1 pp. 274-418. Citada a partir daqui com a abreviação ‘GCS’, seguida pela respectiva página, edição ‘WzB’ e número. Utilizamos a tradução italiana: “Lo spirito del cristianesimo e il suo destino”, in: *STG*, pp. 355-479. Doravante citada como ‘ECD’, seguido da página.

<sup>11</sup> Id., *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner, 1987, pp. 185-287. Doravante citada como ‘JS III’, seguido da sigla ‘GW’ (*Gesammelte Werke*) e respectivo volume e página. Será utilizada a tradução italiana: “Filosofia dello spirito” (1805-1806), in: *Filosofia dello spirito jenesse*. A cura di Giuseppe Cantillo. Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. 68-175. Doravante citada como FdE 1805-1806, seguida pela respectiva página.

através do conceito de *sociedade civil burguesa*, o indivíduo é reconhecido em seu direito à liberdade, como também se reconhece no Estado e, portanto, tem uma vida ética realizada. Como diz Klaus Vieweg: “Apenas com o desenvolvimento da sociedade civil burguesa na modernidade, o saber avança ao essencial no Estado, apenas então ela pode aceitar a forma completa da universalidade”<sup>12</sup>. Embora compreendida como momento “negativo” do Estado, ou nas palavras de Hegel, como um “Estado externo” (*RPh*, § 183; *WzB*, 7, p. 340; *FD*, p. 189), a sociedade civil burguesa será fundamental para a realização do Estado, como veremos no *Capítulo 3 da tese*.

Dito isso, é possível acentuar que é na *Filosofia do Direito* que se dará uma mudança profunda em Hegel, em relação aos seus escritos juvenis, pois somente ali, como também afirma Jean-François Kervégan, as instituições farão a *mediação* do “particular e do universal”<sup>13</sup>. Ou seja, para Hegel, os interesses particulares, mesmo compreendidos como o momento *negativo* do Estado, serão igualmente imprescindíveis para o próprio Estado e, nesse sentido, necessários para a liberdade do indivíduo e condição para uma vida ética realizada.

Assim, mostraremos que é retomando esse itinerário que é possível compreender que o Estado realiza a liberdade e cria condições de uma vida ética em Hegel, e que tais questões percorrem os dois momentos do seu percurso intelectual: juventude e maturidade. Por isso, a tese debruça-se primeiro na gênese histórica e conceitual do problema para o próprio autor, para a seguir, mostrar os seus desdobramentos e concretização na *Filosofia do Direito*. Para efeito de ordenação do material, respeitou-se a cronologia das obras de Hegel, dividindo-as em períodos compreendidos como: anos de “juventude” e anos de “maturidade”.

Dito isso, no *Capítulo 1*, a discussão geral orientar-se-á em mostrar um movimento de passagem entre o ideal grego de vida ética para a realidade da vida ética no mundo moderno, quer dizer, salientaremos que nesse período coloca-se em questão para Hegel dois modelos de vida ética: o primeiro, em que o indivíduo tem o seu interesse voltado para o bem comum e o segundo, que o interesse do indivíduo volta-se para o seu bem próprio. Ao longo desse *Capítulo 1*, mostraremos que no período que vai de

---

<sup>12</sup> VIEWEG, Klaus. *O Pensamento da liberdade: Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradutores: Gabriel Salvi Philipson, Lucas Nascimento Machado e Luiz Fernando Barrère Martin. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019, pp. 395-396.

<sup>13</sup> KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006a, pp. 258-260. Cf. SIEP, Ludwig. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*. Trad. Vito Santoro. Lecce, Itália: Editore Pensa Multimedia, 2007, pp. 274-294.

Tübingen a Frankfurt, Hegel considera a vida ética grega como modelo para o mundo moderno. Assim, mostraremos ao longo das seções os motivos que o levam a entender, nesse momento, a superioridade da Antiguidade grega em relação à Modernidade, e de que maneira o seu pensamento transita da religião ao Estado, como condição de realização da liberdade e da vida ética.

De maneira mais detalhada, na *seção 1*, em *1.1*, tratamos do problema da vida ética e da liberdade a partir da admiração de Hegel, como dos seus amigos Hölderlin e Schelling, pela Antiguidade grega. No caso de Hegel, o objetivo é mostrar em que medida a religião, no sentido da *Volksreligion*, ou seja, a *religião popular* na qual o povo se reconhece, torna-se um ideal de vida ética e liberdade em Tübingen. A seguir, em *1.2* e *1.3*, destacamos a importância da filosofia de Kant nos primeiros anos de Hegel em Berna, e como essa filosofia se faz presente em seus dois escritos do período: *Religião popular e cristianismo*<sup>14</sup> e *A Vida de Jesus* (1795)<sup>15</sup>. Em seguida, em *1.4* e *1.5*, a partir de *A Positividade da Religião Cristã* (1795-1796), mostramos a decepção de Hegel em relação aos postulados morais kantianos e em que medida essa decepção também se dirige à religião cristã.

Encerraremos a *seção 1* do *Capítulo 1* apontando para um movimento de *viragem*, destacando como Hegel utiliza-se da *história* para melhor compreender o seu tempo. Enfim, o objetivo da seção é mostrar que o ideal de vida ética da Antiguidade grega, pautado na liberdade do indivíduo, idealizado por Hegel e os amigos em Tübingen, continuará presente ao final de Berna, porém, a partir de uma leitura histórica, ou seja, de um diagnóstico segundo o qual compreender a cisão no seu tempo, exige também compreender o seu próprio tempo, ou seja, o mundo moderno.

Na *seção 2*, abordaremos como o diagnóstico de Hegel em Berna consolida-se com a sua ida para Frankfurt, fruto da mediação do amigo Hölderlin, como atestam as cartas entre eles, do final de 1796. (*Corresp.*, I, pp. 45-47). Nestas cartas, Hegel mostra-se satisfeito em novamente conviver com o amigo dos anos de Tübingen e feliz também com a vida cultural da cidade. Do ponto de vista filosófico, dentro da perspectiva dessa

---

<sup>14</sup> HEGEL, “Fragmente über Volksreligion und Christentum”, in: *WzB* 1, pp. 9-103. Citado a partir daqui com a abreviação ‘FVC’, seguida pela respectiva página, abreviação da edição ‘WzB’ e número. Utilizamos a tradução italiana: “Religione popolare e cristianesimo”, in: *STG*, pp. 25-126. Doravante citada como ‘RPC’, seguida pela respectiva página.

<sup>15</sup> Id., “Das Leben Jesu”, in: *GW* 1, pp. 206-278. Citada a partir daqui como ‘LJ’, seguida pela respectiva página, abreviação da edição utilizada, ‘GW’ (*Gesammelte Werke*) e seu respectivo número. Utilizamos a tradução italiana: “La Vita de di Gesù”, in: *STG*, pp. 127-207. Doravante citada como ‘VG’, seguida pela página.

carta, dá-se ali uma “união com o tempo”, o que significa dizer que Hegel interpretará a religião à luz do tempo presente, isto é, do mundo moderno e dos interesses privados dos indivíduos. Para abordar tais questões, a referência inicial será o escrito *O Espírito do cristianismo e o seu destino*, em que o autor destaca a separação entre a religião e o Estado, questão que abordaremos em 1.6, ao acentuarmos a vida ética na perspectiva da religião, como renúncia do mundo. Em 1.7, aprofundaremos essa renúncia a partir da figura de Jesus que, seguindo o destino de Abraão, também se afastará do mundo e dos vínculos com o Estado. Por fim, em 1.8, mostraremos a impossibilidade de uma unificação através da religião cristã, pois tal como a filosofia moral kantiana, Hegel a compreenderá como um afastamento do mundo. Assim, concluiremos a seção destacando em que consiste essa impossibilidade de unificação, seja através do kantismo, seja através da religião cristã, e em que medida Hegel entende que somente o Estado torna possível uma concreta unificação.

Na *seção 3 do Capítulo 1*, mostraremos a unificação através do Estado como *força*, tal como se encontra em *A Constituição da Alemanha (1799-1802)*<sup>16</sup>. Esse escrito, no contexto dos últimos anos de Hegel em Frankfurt e nos primeiros anos de Jena, representará tanto uma cisão com os seus projetos dos anos de Tübingen e Berna, como um aprofundamento da necessidade de se pensar um Estado no mundo moderno que dê conta dos interesses privados sem a estes se subordinar. Dito isso, em 1.9, aprofundaremos essa discussão acerca do que consiste a concepção do Estado como força e em que medida a Alemanha é utilizada para criticar a cisão no mundo moderno. Enfim, em 1.10, destacaremos que a força no contexto não significa um Estado que exclua as particularidades das vontades individuais, nem tampouco um Estado de *policimento*, como Hegel observará em Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), mas um Estado pautado na organicidade ética da vida do povo.

No *Capítulo 2*, debruçaremos especificamente nos anos de Jena e na relação entre o Estado e o indivíduo, tal como Hegel o compreende nesse momento. Destacaremos a continuidade com relação aos escritos precedentes, no tocante à necessidade de uma unificação, mas apontando para uma unificação não mais restrita à nostalgia da Antiguidade grega e sim aberta ao mundo moderno e à economia, como realização dos interesses particulares dos indivíduos. O objetivo do *capítulo* será compreender como

---

<sup>16</sup> HEGEL. “Die Verfassung Deutschlands”, in: *WzB 1*, pp., 451-610. Citada a partir daqui com a abreviatura ‘VD’, seguida pela respectiva página, edição ‘WzB’ e volume. Utilizamos a tradução espanhola: *La constitución de Alemania*. Introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar, 1972. Doravante citada como ‘CA’, seguida da página.

esse modo de vida do mundo moderno, em que o indivíduo se volta aos próprios interesses, impacta a compreensão de liberdade e vida ética em Hegel, e de que maneira passa a lidar com essa nova estruturação da vida ética, através da compreensão que tem de Estado nesse momento.

Dito isso, na *seção 1* desse *Capítulo 2* abordamos em que consiste o interesse de Hegel pela economia, sobretudo, o seu primeiro contato com os escritos de Adam Smith (1723-1790). Em *2.1*, situamos a discussão no mundo moderno e a economia, como pano de fundo para a realização da liberdade e da vida ética, com o objetivo de mostrar que, embora não tenha escrito nenhum texto específico sobre o assunto, o interesse de Hegel voltar-se-á às questões que envolvem a propriedade privada e a divisão do trabalho, compreendidas como realização do indivíduo e também como uma ameaça à vida ética, quando colocada como a única alternativa de vida possível para o indivíduo.

Para aprofundar a questão, em *2.2*, abordamos em que medida o conceito de propriedade em John Locke (1632-1704), apresentado no *Segundo tratado sobre o governo civil* (1689), como também o de divisão do trabalho abordado por Adam Smith (1723-1790), em sua obra *A Riqueza das Nações* (1776), são fundamentais para se compreender a relação entre Estado, liberdade e vida ética em Hegel. Além disso, acentuaremos ainda que os conceitos de propriedade e divisão do trabalho, desenvolvidos por Locke e Smith, são fundamentais para se compreender as críticas de Hegel ao direito moderno e ao conceito de propriedade, tanto nos anos de Jena, mas sobretudo na “primeira parte” da *Filosofia do Direito*, denominada de “Direito abstrato”.

Enfim, o objetivo geral ao retomar Locke e Smith, será mostrar que, dentro de suas perspectivas liberais, os autores desenvolvem um conceito de Estado “mínimo”, isto é, de um Estado subordinado aos interesses privados dos indivíduos, posteriormente identificado por Hegel na *Filosofia do Direito* como uma “multidão” e como um “amontoado” de indivíduos, ou seja, uma “massa” que visa os próprios interesses (*RPh*, § 302, *WzB*, 7, p 472, *FD*, p. 282). Nessa perspectiva, finalizaremos a *seção 1* em *2.3*, acentuando que a liberdade e a vida ética, nesse momento, são os fins particulares, ou seja, o indivíduo voltar-se-á para si mesmo, por isso a necessidade, segundo Hegel, de um Estado forte.

Na *seção 2* do *Capítulo 2*, mostraremos que, para se contrapor à absolutização dos interesses privados, Hegel novamente recorrerá à Antiguidade grega, sobretudo a Platão e Aristóteles, como tentativa de “recuperar” o ético que, a seu ver, no mundo moderno foi obscurecido pelos interesses privados dos indivíduos. Dito isso, em *2.4*, abordamos o

Estado (*Staat*) e os estamentos (*Stände*) como configurações da vida ética. O objetivo é destacar que o conceito de Estado, tal qual Hegel o desenvolve, sobretudo no artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* (1802-1803)<sup>17</sup> e no *Sistema da vida ética* (1802-1803)<sup>18</sup>, visa retomar a noção de organicidade ética e de estamento da Antiguidade grega, como uma maneira de contraposição ao individualismo moderno. Em 2.5, acentuamos que, nesse momento, há uma viragem no pensamento hegeliano ao reconhecer que os interesses privados também “realizam”, embora “precarosamente”, o ético do Estado, por serem partes da realização de um povo, isto é, de uma organicidade ética. Dito isso, em 2.6, destacamos que tais interesses particulares, embora reconhecidos, situam-se para Hegel numa relação de subordinação ao Estado. Nesse sentido, finalizaremos a seção destacando que a necessidade de um Estado forte, para se contrapor à particularidade moderna, continua presente em Hegel, ou seja, ainda é vigente a total subordinação do econômico ao ético político.

Na seção 3 do Capítulo 2, mostraremos que a partir de 1803-1804, na chamada “Filosofia do Espírito”, dos escritos denominados de *Esboços de sistema de Jena* (*Jenaer Systementwürfe*)<sup>19</sup>, dar-se-á uma importante mudança em relação ao itinerário filosófico de Hegel, com a inserção de uma “Filosofia da consciência”. Assim, veremos que não se trata mais de pensar as relações de indivíduos previamente inseridos numa vida ética, seja da religião ou do Estado, mas de uma vida ética construída por eles mesmos, isto é, por uma consciência em interação com outra consciência. Dito isso, em 2.7, abordamos em

<sup>17</sup> HEGEL. “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”, in: *WzB* 2, pp. 434 -530. Citada a partir daqui com a abreviatura ‘*Naturrechtaufsatz*’, seguida pela respectiva página, edição ‘Wzb’ e volume. Utilizamos a tradução: *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo, Loyola, 2007. Doravante citada como ‘DN’, seguida pela respectiva página. Também faremos uso, sempre que necessário, dos comentários de Bernard Bourgeois, na obra: BOURGEOIS. *Le Droit naturel de Hegel (1802-1803). Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*. Paris: Vrin, 1986.

<sup>18</sup> Id., “*System der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf*” (1802-1803), in: *GW* 5, pp. 277-361. Citada a partir daqui com a abreviatura ‘SdS’, seguida da respectiva página, edição ‘GW’ *Gesammelte Werke*) e volume. Utilizamos a seguinte tradução: *Sistema da vida ética*. Tradução de Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1991. A partir daqui citaremos esse escrito como ‘SvE’, seguido da respectiva página.

<sup>19</sup> Esses escritos são compostos em *Jenaer Systementwürfe de 1803/04, 1804/05 e 1805/06*. Na tese, utilizaremos *Systementwürfe 1803/04 e 1805/06*. Utilizamos tanto para o *Systementwürfe* (*Esboços de sistema*) 1803/04, quanto para o *Systementwürfe* (*Esboços de sistema*) 1805/06 a tradução italiana de Giuseppe Cantillo, in: *Filosofia dello spirito jenesse*. A cura di Giuseppe Cantillo. Roma-Bari: Laterza, 2008, seguida pela respectiva página. Na tradução os *Esboços de sistema 1803/04*, corresponde as páginas 1-65 e os *Esboços de sistema 1805/06* as páginas 66-175, citadas como ‘FdE’ e sua respectiva página. A citação será precedida pela indicação ‘*JS I*’, (*Jenaer Systementwürfe I*) para se referir aos *Esboços de sistema 1803/04 e ‘JS III’* (*Jenaer Systementwürfe I III*), para se referir aos *Esboços de sistema 1805/06*, seguido pela abreviação ‘GW’ (*Gesammelte Werke*).

que consiste a consciência nesse momento para Hegel e de que maneira a entende como *consciência prática*. Em 2.8, acentuamos a relação entre a consciência prática e a vida ética, tal como se faz presente nos *Fragmentos* 19 ao 22, desses escritos, cujo objetivo é mostrar que Hegel traz à tona uma unificação a partir das interações entre os indivíduos, inclusive no âmbito do que entende por *trabalho*, por isso a alusão, nesses *Fragmentos*, a Adam Smith. Em 2.9, mostramos que essa compreensão de uma vida ética a partir das interações entre os indivíduos em seus interesses privados é aprofundada por Hegel tomando por base o conceito de *vontade* e *alienação*, tal como abordará na “Filosofia do Espírito” dos *Esboços de sistema de Jena (Jenaer Systementwürfe)* de 1805/06.

Enfim, em 2.10, destacaremos que, ao final de Jena, os escritos de Hegel estão mais próximos daquilo que desenvolverá na “maturidade” com a *Filosofia do Direito*, ao inserir em sua compreensão de Estado, liberdade e vida ética, elementos do âmbito do mercado, portanto, da economia, como as trocas, as relações de contrato e a propriedade, como realização da vontade livre do indivíduo. Nessa perspectiva, veremos que a organicidade ética dos primeiros escritos de juventude de Hegel, outrora voltado para a Antiguidade grega, situa-se agora no mundo moderno e no indivíduo que, ao mesmo tempo, realiza os seus interesses privados e também o Estado. Contudo, tal como nos escritos precedentes, mostramos que também em 1805-1806, o Estado é visto por Hegel como um universal a quem cabe intervir nas atividades privadas dos indivíduos, consideradas por ele como um *estamento* “inferior”.

Desse modo, o *Capítulo 2* mostrará que o ético-político do Estado ainda é um “limitador” para a liberdade, princípio que Hegel, desde os anos de Tübingen, considerava constitutivo da liberdade e da vida ética. Assim, embora em relação aos primeiros escritos da juventude seja notável nos anos finais de Jena uma abertura de Hegel ao mundo moderno, as vontades individuais ainda não são livres o suficiente para se configurar como uma esfera que se contrapõe ao próprio Estado. Ou seja, o Estado ainda é, na compreensão de Hegel dos anos finais de 1805-1806, a vontade universal que unifica as demais vontades e não o resultado mais elevado destas.

Dito isso, no *Capítulo 3* da tese, destacaremos que tais limitações, presentes em um Estado incapaz de reconhecer a particularidade, somente se resolvem no âmbito da *Eticidade (Sittlichkeit)*, representada pelas instituições, tal qual descreverá Hegel na “terceira parte” da *Filosofia do Direito*. Nessa parte da obra, o Estado será compreendido como o *resultado* e ao mesmo tempo a *realização* do indivíduo, seja no âmbito da instituição da família, seja no âmbito da instituição da sociedade civil burguesa. Ou seja,

enquanto eticidade, essas instituições serão compreendidas por Hegel como fundamentais para a ampliação da particularidade individual rumo à universalidade do Estado, momento em que o indivíduo terá a sua liberdade reconhecida e uma vida ética realizada.

Para abordar tais discussões, dividimos este capítulo final em três seções. Na *seção 1*, discutir-se-á o conceito de liberdade, tal como Hegel o desenvolve na “primeira” e na “segunda parte” da *Filosofia do Direito*. O objetivo será mostrar que na “primeira parte” dessa obra, o autor retoma sua crítica à noção de liberdade e sua realização imediata na propriedade, mas reconhecendo a sua importância por possibilitar que o indivíduo seja reconhecido enquanto pessoa portadora de direito. Partindo dessa realização da vontade imediata na propriedade, a seção ainda abordará em que medida o conceito de vontade livre em Hegel, cujo conteúdo imediato é a posse da propriedade, permite uma melhor compreensão da “Moralidade” (*Moralität*), tal como aborda na “segunda parte” da *Filosofia do Direito*, superada na eticidade (*Sittlichkeit*), “terceira parte” da obra.

Dito isso, em 3.1, abordaremos o conceito de vontade livre no âmbito do *Direito Abstrato*, destacando em que medida a posse do indivíduo significa tão somente um reconhecimento abstrato. Em 3.2, destacamos a vontade refletida como uma vontade ainda imediata e em 3.3, abordamos a Moralidade (*Moralität*) conforme a “segunda parte” da obra, destacando a crítica de Hegel à filosofia kantiana, numa retomada dos anos finais de Berna e das críticas apontadas nos textos seguintes, como no *Capítulo VI da Fenomenologia do Espírito* em “O Espírito certo de si mesmo – a moralidade”. Em 3.4, tomando por referência especificamente a *Filosofia do Direito*, abordamos a concepção de liberdade em Kant, conforme a leitura de Hegel, acentuando porque, a seu ver, tem-se ali tão somente uma “liberdade subjetiva”. Ao final da seção, em 3.5, destacaremos a passagem da Moralidade à Eticidade (*Sittlichkeit*), enquanto passagem de uma liberdade “abstrata” para uma liberdade “concreta” que, segundo Hegel, realiza-se a partir da mediação institucional.

Nesta perspectiva, na *seção 2* do *Capítulo 3* abordaremos a eticidade e sua realização nas instituições: família, sociedade civil burguesa e no Estado. O objetivo será mostrar que através dessas instituições a liberdade do indivíduo, entendida como princípio superior do mundo moderno em relação ao mundo antigo, é reconhecida como fundamental em Hegel na compreensão do seu tempo. Dito isso, em 3.6, destacaremos especificamente em que consiste as instituições como a família e a sociedade civil burguesa, como os dois primeiros momentos da eticidade. Em relação à família, destacaremos que ali o indivíduo já se encontra na condição de membro de uma

universalidade e suas ações são educadas para os interesses comuns, ou seja, para a satisfação das necessidades da família, em oposição ao que se dará na sociedade civil burguesa, que corresponderá ao momento da “perda” (*Verlust*) ética. Esse momento de “perda” será determinante para a compreensão da questão da liberdade em Hegel, por sintetizar, como veremos, o indivíduo moderno e sua redução aos fins egoístas do mundo da economia. Mostraremos que a partir desse ponto central da *Filosofia do Direito* é possível retomar as críticas de Hegel dos anos de juventude e dos anos de Jena, voltadas ao mundo moderno e à vigência dos interesses privados dos indivíduos, abordadas na tese, respectivamente no *Capítulo 1* e no *Capítulo 2*. Os elementos desses dois capítulos serão retomados à luz do mundo moderno, o que não significa dizer que não trará consigo aspectos determinantes da Antiguidade grega. Longe disso, mesmo reconhecendo a importância da liberdade dos modernos, veremos que Hegel retomará a organicidade ética da Antiguidade grega, voltada ao bem comum a partir do mundo moderno. Por fim, finalizaremos a seção destacando a pobreza, como o principal resultado do modo de vida do indivíduo no mundo moderno. Mostraremos que, embora a *corporação* (*Korporation*) seja reconhecida por Hegel como uma tentativa importante de remediar a pobreza e realizar a liberdade, não será suficiente devido ao seu alcance e também por se encontrar voltada aos fins privados da sociedade civil burguesa.

Diante dessa insuficiência, a *seção 3* e última da tese mostrará que somente o Estado é o “remédio” à pobreza por possibilitar a realização da liberdade e da vida ética e porque somente ele reconhece os interesses particulares dos indivíduos, ao mesmo tempo em que cria condições de sua concretização através das instituições, como a família e a sociedade civil burguesa. Dito isso, em 3.7, destacamos em que medida o Estado realiza a família e a sociedade civil burguesa e ainda porque, do ponto de vista da *Lógica*, essa realização é também um *suprassumir* (*aufheben*) dos momentos precedentes, isto é, da família e da sociedade civil burguesa. Por fim, em 3.8, salientaremos que o Estado é a efetivação da liberdade porque é somente nele que o indivíduo é reconhecido em seus interesses particulares ao mesmo tempo em que os elevam à universalidade e com isso a uma vida ética realizada.

A conclusão de nossa tese, por conseguinte, vai mostrar que no pensamento filosófico hegeliano concebe-se que somente no Estado, tal qual o apresenta na *Filosofia do Direito*, o indivíduo realiza-se, isso porque somente nele, ou seja, no Estado, a liberdade concretiza-se e, nesse sentido, é possível se falar em vida ética realizada.

## CAPÍTULO 1

### DO IDEAL DE LIBERDADE À LIBERDADE CONCRETA

Durante o período de Tübingen (1788-1793)<sup>20</sup>, envolvido por uma *nostalgia* daquilo que denominava de “bela vida ética grega”, em que os cidadãos se reuniam na *ágora* para decidir os rumos da cidade, Hegel acreditava ser possível, tal como também os amigos Hölderlin e Schelling, “transplantar” a vida ética da Antiguidade grega para o mundo moderno, por enxergarem no tempo presente uma *cisão*, somente superável remontando ao passado. Com esse ideal que conjugam ética, política e liberdade na religião popular (*Volksreligion*), os jovens amigos veem esse ideal renascer no mundo moderno através da Revolução Francesa e da filosofia kantiana. É o caso de Hegel que, em Berna, ao se afastar dos amigos de Tübingen, aproxima-se cada vez mais dos postulados morais da filosofia kantiana, como forma de fundamentar teoricamente sua concepção de religião popular. Esse otimismo, no entanto, convive com o pessimismo, diante da realidade que presencia como preceptor da família Steiger. Do otimismo diante da filosofia kantiana ao pessimismo junto ao seu trabalho, Hegel, sobretudo nos primeiros anos de Berna, manterá os interesses manifestados nos anos de Tübingen e, apoiado nos postulados morais da filosofia prática de Kant, entende que a religião popular é capaz de se contrapor ao conservadorismo ali vigente, como proporcionar uma revolução na Alemanha, compreensão associada à admiração pela Revolução Francesa.

Em dois escritos dos primeiros anos em Berna, os *Fragmentos* de 1793-1795 e *A Vida de Jesus*, Hegel remonta às temáticas de Tübingen e faz a primeira tentativa de unificação da *cisão* no mundo moderno, através da religião popular e da moralidade kantiana. Uma unificação que ao final de Berna (1795-1796), como demonstrará em *A Positividade da religião cristã*, será criticada por ele mesmo ao entendê-la incapaz de qualquer transformação. O diagnóstico de Hegel será o de que a religião cristã, identificada como *religião objetiva* e a moral kantiana, identificada como *dever ser*, são imperativos morais que cindem a liberdade e a autonomia. Dessa primeira decepção,

---

<sup>20</sup> ASVELD, Paul. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Paris, Publications Universitaires de Louvain, 1953, pp. 28-43. Também no tocante a essa questão, conferir o *Capítulo II*, denominado: “Tübingen 1788-1793 - The Church Visible and Invisible”, in: HARRIS, *Hegel's development. Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford, At the Clarendon Press, 1972, pp. 57-153. A esse respeito, verificar também ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, pp. 81-95.

Hegel fará uma segunda tentativa de unificação em Frankfurt, como escreve em *Espírito do Cristianismo e o seu destino* (1798-1799), mas a partir do amor (*Liebe*), através da figura de Jesus. Nesse texto, apresentará Jesus como um conciliador que, através do amor, supera a moral como dever ser de Kant. Com efeito, tal qual o diagnóstico da impossibilidade de uma unificação nos anos de Berma, em Frankfurt, a figura de Jesus será compreendida pelo filósofo também a partir da ideia de cisão (*Entzweiung*) com o mundo.

Dito isso, a conclusão do *Capítulo 1* mostrará não ser possível para Hegel uma unificação do mundo moderno através da religião, por entender que a vida ética ali proposta é de abandono do Estado. Dessa maneira, diante da impossibilidade de uma unificação, seja através da religião, seja através da moral kantiana, que tornasse possível a realização da liberdade e a criação de condições para uma vida ética realizada, Hegel buscará no Estado como força (*Macht*), como argumentará em *A Constituição da Alemanha*, escrito do final do período de Frankfurt e começo de Jena (1799-1802), a saída para a cisão moderna. Além disso, essa retomada é importante, como abordaremos mais detidamente na conclusão do *capítulo*, por antecipar as discussões da chamada “maturidade” de Hegel, especificamente nas questões da “terceira parte” da *Filosofia do Direito*.

## **Seção 1. Tübingen e Berna (1788-1796): A vida ética como religião popular**

### **1.1. Tübingen (1788-1793): o ideal de liberdade diante da liberdade concreta**

No Seminário de Tübingen, Hegel desenvolveu os seus primeiros passos com temas como religião, liberdade, política, vida ética, entre outros que na “maturidade” serão retomados e sistematizados. O Seminário (*Stift*) de Tübingen, um importante centro universitário da época, no qual os jovens estudavam durante cinco anos, sendo dois anos de Filosofia e três anos de Teologia, mas sem a obrigação de exercer a “função pastoral”, baseava-se nos ensinamentos iluministas (*Aufklärung*), evidentemente adaptados aos interesses teológicos, uma atmosfera marcada pelo “conservadorismo” e também pela presença dos ideais de “liberdade”<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Em Tübingen Hegel terá o contato mais direto com a chamada cultura “humanista” da época. Além dos estudos teológicos, também estudou filosofia, embora mais voltada às questões teológicas. Hegel chegou

Mas, esse ambiente do Seminário, voltado tanto para a teologia como para os estudos clássicos não era, em certa medida, uma novidade para o jovem Hegel, pois já em seu período de Ginásio em Stuttgart<sup>22</sup>, sobretudo, nos últimos anos (1785-1787), teve contato com a cultura clássica, tal como expressa em *Sobre a religião dos gregos e romanos* (1787), texto em que faz suas primeiras análises históricas da cultura dos povos gregos e romanos, numa abordagem que conjuga religião e política como elementos da vida humana, cujos resultados são determinantes para o que nos anos de Tübingen e nos primeiros anos de Berna (1794-1795)<sup>23</sup> denominará de *Volksreligion*. (FVC, WzB, 1, pp. 9-13; RPC, pp. 57-60).

Desse modo, ainda em Stuttgart, Hegel já se colocava dentro das grandes indagações do seu tempo. O seu interesse pelo mundo antigo se faz notar em seus escritos do final desse período, como por exemplo, como diz Wilhelm Dilthey, no ensaio “Acerca da religião dos gregos e dos romanos” como também ao abordar “sobre as diferenças entre os poetas clássicos e os modernos”<sup>24</sup> em que acentua, como diz o intérprete, a importância da arte para a “vida das nações” seguindo, nesse sentido, o “espírito da Ilustração”. (DILTHEY, 1994, p. 10).

Embora não abordemos aqui, em maiores detalhes, a respeito do período ginásial do jovem estudante, é inegável a sua importância, sobretudo para os anos no *Stift* de

---

no Seminário no outono de 1788, junto com Hölderlin; Schelling ingressou ali dois anos mais tarde. Sobre esse período de Tübingen (1788-1793), uma importante referência além das outras que citaremos ao longo da tese é Henry Siltou Harris em sua obra *Hegel's development. Toward the Sunlight* (1770-1801). New York: Oxford University Press Inc., 1972. Ao abordar o período de Tübingen, o intérprete, além de acentuar a “atmosfera” do Seminário, chama a atenção a respeito das disciplinas dos *Cursos de Teologia* e de *Filosofia*, acentuado a maneira como os professores de Hegel as desenvolviam. Cf. HARRIS, 1972, pp. 63-64. A respeito disso, Waszek diz que provavelmente no curso de *Filosofia*, através da disciplina “História Universal”, do professor Christian Friedrich Roesler (1736-1821), Hegel tenha tido o primeiro contato com o pensamento escocês e com a *História da Inglaterra* de David Hume (1711-1776). Cf. WASZEK, Norbert. *The Scottish Enlightenment and Hegel's account of "civil society"*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer, 1988, pp. 107-108.

<sup>22</sup> Acerca dos anos ginásiais podem ser conferidas no *Diário* de Hegel as anotações em que aborda o cotidiano pessoal como convívio com o pai, as festas natalinas, o cotidiano ginásial e as leituras e resumos que fizera no dia. Sobre o “Diário”, Cf. NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. “O *diário de Hegel: apreensão da eticidade*”, in: *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 35, n. 1, pp. 105-113, Jan.-Jun., 2013. No “Diário”, Hegel se ocupará com a vida prática, motivo que, segundo Dickey, o levou a ser identificado como “excessivamente acadêmico”, um “velho homem”. Cf. DICKEY, Laurence. *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit 1770-1807*. New York, Cambridge University Press, 1987, p. 153.

<sup>23</sup> Essa questão da religião dos gregos e dos romanos será retomada por Hegel em *A Positividade da Religião Cristã* (1795-1796), momento em que acentuará que a religião dos gregos e dos romanos ao perder a liberdade perdeu também a sua força.

<sup>24</sup> DILTHEY, *Hegel y el idealismo*. Version y epílogo de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 10.

Tübingen, no qual ingressou em outubro de 1788, junto com Hölderlin, no Curso de Filosofia<sup>25</sup>, onde também ingressa Schelling dois anos depois, em 1790<sup>26</sup>.

Tratando-se de Hegel especificamente, o seu interesse desde o período foi tanto pela Antiguidade grega como também pelo mundo moderno. Das leituras que realiza no período, destacam-se as obras de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Moses Mendelssohn (1729-1786), Immanuel Kant (1724-1804), como também dos iluministas franceses, François-Marie Arouet (Voltaire) (1694-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), dentre outros<sup>27</sup>, embora seja Kant quem mais o influencia, sobretudo nos dois primeiros anos de Berna (1794-1795).

Contudo, mesmo que seja em Tübingen e Berna que se tenha a presença mais marcante da filosofia kantiana em Hegel, cabe observar, de acordo com Beckenkamp, que já nos anos ginasiais as questões envolvendo a “moralidade e a liberdade” já estavam presentes em Hegel, através de seu contato com as obras: *Crítica da Razão Pura* (1781) e a *Crítica da Razão Prática* (1788), mostrando-se mais interessado, segundo o intérprete, nesta última, ou seja, na *Crítica da Razão Prática*<sup>28</sup>.

Em Tübingen, Hegel e os amigos Hölderlin e Schelling pautam-se, no primeiro momento, na filosofia kantiana, sobretudo nas questões envolvendo a liberdade e a autonomia, para pensar as condições vigentes, por exemplo, os acontecimentos na França que, para eles, significavam a concretização dos seus ideais de bela vida ética. Bernard Bourgeois, a esse respeito, acentua que a Revolução Francesa é para os jovens um “indicador” de que os seus ideais não estavam mortos, por isso o movimento, diz o intérprete, muito mais do que um acontecimento meramente político, é visto como “um esforço de fazer reviver a *polis* antiga, o elemento no qual a existência em sua totalidade poderá se desenvolver de novo”<sup>29</sup>.

A esse respeito, o espírito revolucionário era tão forte nos jovens que numa “manhã de domingo de primavera de 1793”, Hegel, Hölderlin e Schelling plantaram uma árvore como símbolo de liberdade, como afirma o seu primeiro biógrafo Karl

<sup>25</sup> Sobre as disciplinas do *Curso de Filosofia*. Cf. HARRIS, 1972, pp. 72-74.

<sup>26</sup> Trata-se de um jovem estudante de 16 anos que tinha muitos pontos em comum com Hegel e Hölderlin, entre os quais, o interesse pela Revolução Francesa. Ainda sobre essa questão, Cf. DILTNEY, 1994, p. 18.

<sup>27</sup> LUKÁCS, Georg. *O Jovem Hegel e os Problemas da Sociedade Capitalista*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 69.

<sup>28</sup> BECKENKAMP, Joãozinho. *O Jovem Hegel. Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 51. A “segunda Crítica” é citada por Kant numa carta à Karl Leonhard Reinhold. (Dez. 28 - 31 de 1787). Cf. KANT, Immanuel. *Correspondence*. Trad. Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 271.

<sup>29</sup> BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 38.

Rosenkranz<sup>30</sup> e outros intérpretes, entre os quais, Harris e Rosenzweig<sup>31</sup>. Tal admiração acerca da Revolução Francesa e atos em prol dela eram tão constantes e intensos que o próprio Duque de Wurtemberg foi chamado a intervir, informado que os estudantes cantavam no Seminário o Hino da *Marseillaise*<sup>32</sup>.

Essa empolgação em relação à Revolução Francesa, no caso de Hegel, dá-se por entender ali a possibilidade de realização no seu tempo da “bela vida ética” da Antiguidade grega, caracterizada pela reunião de vontades em torno do bem comum na figura da *pólis*.

A compreensão de que na Antiguidade encontra-se a “idade” feliz da humanidade implica em entender que a liberdade ali se realiza na *vida do povo*, por meio da religião e da política, demonstrando que o tema religioso não se separa do tema político, pois, como assinala Bourgeois: “ele próprio é um momento do tema da *pólis*, da totalidade concreta da vida do homem”, quer dizer, a esfera da religião e a esfera da política são compreendidas como fundamentais na “transformação do espírito do povo”. (BOURGEOIS, 1999, pp. 42-43).

Da convivência com o espírito de liberdade do modelo do mundo grego e sua realização no mundo moderno com a Revolução Francesa, Hegel, no Seminário, também convive com outra perspectiva de vida ética que o afasta do otimismo. Em outubro de 1793, ao ingressar no *Curso de Teologia*<sup>33</sup>, percebe que também vigora em seu tempo uma concepção religiosa voltada tão somente aos escritos bíblicos, distante de temas como a liberdade, a autonomia, nos termos que entende ser a base do seu tempo, revivido a partir da Revolução Francesa.

Hegel, ao ingressar no *Curso de Teologia*, das disciplinas que cursa encontra-se: “Exegese Dogmática” e “Teologia moral”, que em geral eram ministradas pelo professor Gottlieb Christian Storr (1749-1821), um conservador, definido da seguinte maneira por Harris (1972, p. 91):

---

<sup>30</sup> ROSENKRANZ, Karl. *Vita di Hegel. Introduzione, traduzione, note e apparati* di Remo Bodei. Bompiani: Milano 2012, p. 137.

<sup>31</sup> HARRIS, 1972, p. 63. No caso específico de Hegel, a admiração pela Revolução Francesa jamais desaparecerá do seu horizonte filosófico, tanto assim que todos os anos, como observa Rosenzweig, saudava a Queda da Bastilha e “erguia um brinde às ideias de 1789”. Cf. ROSENZWEIG, 2008, p. 82.

<sup>32</sup> DILTHEY, 1994, p. 19.

Sobre a temática conferir também: MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. 2ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 42.

<sup>33</sup> Sobre o ingresso e as disciplinas do *Curso de Teologia*. Cf. HARRIS, 1972, p. 89.

Em primeiro lugar, ele era um conservador extremo em uma era liberal. Contra todas as tendências históricas críticas do Iluminismo, que até então dominavam a formação intelectual de Hegel praticamente sem contestação, Storr manteve a concepção luterana tradicional da Bíblia como a palavra inspirada de Deus, uma única revelação indivisível da vontade e propósito de Deus na criação do homem. Assim, para ele, a teologia dogmática coincidia com a exegese do Novo Testamento, e todas as passagens da Bíblia tinham que ser vistas no contexto da mensagem total.

Nesses anos do curso, Hegel passa a ter maior ciência do conservadorismo teológico de Tübingen, dentre os quais o do seu professor Storr, que se pautava na filosofia kantiana para defender a sua compreensão teológica. Esse professor buscava mostrar as “limitações” da razão e a superioridade das *Sagradas Escrituras*. Além disso, ciente da forte presença do espírito da Revolução Francesa, diretamente influenciado pela filosofia kantiana, esse professor mostrava o que entendia ser uma “compatibilidade da ortodoxia com a doutrina de Kant”<sup>34</sup>.

Como parte dos requisitos da disciplina cursada, Hegel, nos dois últimos anos (1792-1793), de acordo com Harris, pregou vários sermões e em um deles, sobre uma passagem do “Sermão da Montanha” (1793), abordou a respeito do “Reino de Deus”, indicando que este, ou seja, o “Reino de Deus”, encontrava-se no interior de cada homem, o que se entende, de acordo com o intérprete, como uma primeira tentativa de Hegel em aproximar os textos bíblicos da vida prática dos homens, como fará nos escritos de Berna<sup>35</sup>.

Contudo, o fato de acompanhar os cursos ministrados por Storr, no final dos anos de Tübingen, não significa que Hegel estava de acordo com os interesses dogmáticos do seu professor, ao contrário, o seu interesse já nesse momento é pela vida prática dos homens, daí as tentativas em interpretar os escritos bíblicos à luz de sua compreensão de liberdade e vida ética, como contraposição ao conservadorismo ali vigente. Afirma Dieter Henrich (1990, p. 46): “Os jovens estudantes se sentiram obrigados a se oporem duramente a essa teologia”<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto*. Traducción y notas Jorge Aurélio Díaz. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1990, p. 49.

<sup>35</sup> HARRIS, 1972, pp. 109-111.

<sup>36</sup> A respeito da oposição entre as práticas e os interesses dos jovens críticos e da situação do ensino em Tübingen, Henrich cita como exemplo o caso de Carl Immanuel Diez (1766-1796), definido como um “kantiano furioso”. O jovem Diez, mesmo não sendo do grupo de amigos de Hegel, tinha em comum com estes a crítica à teologia ortodoxa do *Stift*. Assinala o intérprete que Diez foi muito importante para os jovens estudantes, embora nos anos seguintes tenha renunciado ao posto de “repetidor” e se dedicado aos estudos de Medicina, falecendo em 1796 aos trinta anos. Cf. HENRICH, 1990, pp. 48-49.

Desse cenário de otimismo e pessimismo, a conclusão é que Hegel busca reconstruir no mundo moderno o ideal grego de liberdade, mesmo que se deparando com obstáculos devido à ortodoxia do Seminário de Tübingen e à ausência de discussão política. Assim, embora não tenha nesse momento uma “ideia de Estado”, no sentido moderno, já é possível observar no jovem filósofo alusões a uma unidade ética, que pode ser denominado de “Estado”, no sentido de uma *totalidade ética*, tal como desenvolverá na “terceira parte” da *Filosofia do Direito*.

Mesmo que não se tenha em Hegel uma especificidade na compreensão do que é o Estado nesses anos de Tübingen, no sentido que passará a entender a partir de Berna, certamente é possível compreendê-lo dentro do conceito de *religião do povo* (*Volksreligion*), cujos fundamentos teóricos o jovem estudante busca em seu próprio tempo, através dos postulados morais da filosofia kantiana. Para Hegel, o seu ideal de bela vida ética concretiza-se através dos móveis morais de Kant, como condição para uma vida de felicidade, tal como este apresenta na *Crítica da Razão Prática* (1788)<sup>37</sup>.

Com essa primeira inserção no pensamento kantiano, através de uma conjugação entre liberdade e felicidade, o ideal grego passa a ser compreendido por Hegel, segundo Bourgeois (1999, p. 36) como a “encarnação da felicidade, da liberdade e da beleza”. Essa compreensão orgânica da vida ética da Antiguidade grega, como citada pelo intérprete, Hegel entende ser possível trazer para o mundo moderno através da *filosofia prática* kantiana.

Essa *tentativa* como se verá a seguir será dividida em dois momentos distintos, um primeiro, marcado pela euforia, dos dois primeiros anos de Hegel em Berna, e um segundo, marcado pela decepção, quando se afastará de Kant, o que significará uma viragem no modo em que passa a compreender o seu tempo.

Partindo do otimismo inicial com as possibilidades da filosofia kantiana, como observado por Bourgeois, veremos a seguir a primeira *tentativa* de Hegel de concretizar a vida ética no mundo moderno, através dos postulados morais de Kant. Tratar-se-á de um otimismo inicial, restrito aos seus dois primeiros anos em Berna, pois, nos anos seguintes, Hegel torna-se cada vez mais crítico e, desse modo, um pessimista a respeito das possibilidades dos postulados morais do filósofo de Königsberg.

---

<sup>37</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas de Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2016, pp. 186-187.

## 1.2. Hegel em Berna (1794-1795): a “adesão” à filosofia kantiana

Nos anos de Berna, na condição de preceptor junto à família Steiger, Hegel ocupa-se com a *vida prática* dos homens e com as “problemáticas” em relação aos seus ideais dos anos de Tübingen<sup>38</sup>, cujo fundamento encontra nos postulados morais da filosofia kantiana.

A continuidade desses ideais, isto é, da ocupação com a questão da liberdade e com a vida ética, nota-se na primeira carta que escreve ao amigo Schelling, datada do final de 1794, em que se preocupa com os rumos tomados pela Revolução Francesa, como também com o ensino em Tübingen. Hegel indaga: “Você provavelmente sabe que Carrier foi guilhotinado. Você ainda lê os jornais franceses? – Se bem me lembro, me disseram que estão proibidos em Wurtemberg”. (*Corresp.* I, p. 18). Na mesma carta, Hegel também pergunta ao amigo sobre Tübingen e faz críticas ao ensino teológico ali ministrado, demonstrando, nesse sentido, que a mudança para Berna não diminui o seu interesse com os acontecimentos do seu tempo.

Como estão as coisas em Tübingen? Nada significativo sairá dali até que alguém como Reinhold ou Fichte ocupe uma cadeira. Em nenhum outro lugar o sistema antigo se perpetua tão religiosamente, e se não tem influência em alguns cérebros bem organizados, se afirma em maior número nos cérebros mecânicos. (*Corresp.* I, p. 18).

Nesta carta há um diagnóstico mais preciso de como sintetizou os anos de Tübingen. Nota-se que reconhece a importância da Teologia para o indivíduo, indicando que sua crítica é dirigida ao seu ensino dogmático, representado ali na figura do professor Storr, como vimos a pouco. Na carta se vê também a importância da filosofia fichteana e da filosofia kantiana, mesmo que Hegel esteja mais próximo deste último, ao contrário do amigo Schelling, defensor de Fichte, como expressa numa carta a Hegel: “Fichte elevará a filosofia a uma altura que causará vertigem à maioria daqueles que até agora foram kantianos”. (*Corresp.*, I, p. 20). Essa carta demonstra a primeira diferença entre os amigos, porém, não abala as convicções de Hegel, que diz esperar uma “revolução na Alemanha” através da filosofia kantiana. (*Corresp.*, I p. 28).

No que concerne ao período de Berna e ao aspecto relacional de Hegel na família de seu empregador, ele observa a diferença entre o seu ideal de liberdade e vida ética de outrora, pautado no espírito do bem comum, e os interesses privados e as trocas de favores

---

<sup>38</sup> ASVELD, 1953, pp. 44-45.

ali vigentes. Numa carta a Schelling, datada de 16 de abril de 1795, mostra-se espantado com o tipo de interação na família do seu empregador. Reclama das condições, mesmo disposto a encarar o seu primeiro trabalho como preceptor em Berna.

Hegel, desde o início, sente-se um estranho. Trata-se de uma estranheza entre o seu ideal de liberdade e vida ética, de espírito público de Tübingen<sup>39</sup> e aquela realidade de interesse privado de Berna. A esse respeito, Rosenzweig assinala: “Hegel, sem relação pessoal com a família, observou a vida política de Berna, na medida em que isso lhe foi possível, com desdém e animosidade”. (ROSENZWEIG, 2008, p. 117).

Mas, apesar dessa “primeira impressão”, é inegável que se encontra nutrido de esperanças em seu ideal de “bela vida ética”, por isso a sua posição diante da situação da família de seu empregador é de observador. Uma observação que será importante na redefinição do seu próprio ideal de liberdade e vida ética à luz do mundo moderno. Diz Jacques D’Hondt<sup>40</sup> que Hegel “observa com interesse o objeto que tem diante de si: a oligarquia de Berna. Sua mente não se perde na contemplação filosófica e nem na metafísica. Dedicava toda sua atenção aos aspectos mais concretos da vida política [...]”. (D’HONDT, 2013, p. 88).

Sobre o que se passa no seu trabalho de preceptor em Berna, mostra-se ciente da diferença entre o seu ideal de liberdade e vida ética, voltado para a vida em comum e a vida particularizada, voltada aos próprios interesses, da família Steiger. Sobre isso, diz ao amigo Schelling:

Meu atraso em responder é parcialmente devido a vários problemas, em parte porque eu estava bastante disperso com as solenidades políticas feitas aqui nos últimos dias. A cada dez anos, o conselho soberano completa os 90 membros, mais ou menos, que perderam nesse lapso. É impossível descrever como é humano, já que todas as intrigas de nossas cortes, entre primos e primos, não são nada comparadas às combinações que são enquadradas aqui. O pai nomeia seu filho ou futuro genro para fornecer o maior dote a sua filha, e assim por diante. (*Corresp.*, I, p. 28).

Com essa passagem que, de modo geral, descreve a realidade que vivencia em Berna, fortemente caracterizada pelos interesses privados, o que se notará em Hegel é que

---

<sup>39</sup> Esse espírito público deve ser entendido no sentido dos interesses se voltarem para a “moral cívica” e não para o individualismo, pois, como diz Hyppolite: “O cidadão antigo era livre precisamente porque não opunha a sua vida privada à sua vida pública”; pertencia à cidade, mas a cidade não era, como Estado, uma potência estrangeira que o constringia”. Cf. HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Carlos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 31.

<sup>40</sup> D’HONDT, Jacques. *Hegel*. Trad. Carlos Pujol. Buenos Aires: Tusquets, 2013.

o seu modelo de referência para pensar e interpretar o mundo moderno ainda se encontrava na vida ética da Antiguidade grega. Soma-se a isso o fato da família von Steiger, como diz Pinkard, opor-se aos seus ideais, pautados na Revolução Francesa<sup>41</sup>.

Diante de sua situação em Berna, Hegel “apoia-se” nos postulados morais da filosofia kantiana. O filósofo de Königsberg é visto como uma alternativa de superação daquela situação, ao mesmo tempo que significa para o jovem a retomada dos seus ideais precedentes. Hegel vê em Kant uma alternativa para pensar o mundo moderno. Convém retomar a passagem de sua carta à Schelling, do final de janeiro de 1795, na qual afirmou: “depois de algum tempo retomei o estudo da filosofia kantiana, a fim de aprender a aplicar seus resultados”. (*Corresp.*, I, p. 21).

Essa familiaridade com a filosofia kantiana dá-se porque entende ser possível aplicá-la a seus propósitos de uma religião popular, que se contraponha à compreensão ortodoxa ali colocada e também supere a vigência dos interesses privados em seu tempo. Essa dimensão prática da filosofia só é conhecida por Hegel na filosofia kantiana, enquanto os seus amigos Hölderlin e Schelling encontravam-se mais familiarizados com a filosofia fichteana, como vimos a pouco. Ainda na carta referida, Hegel mostra-se distante daquilo que se passava no cenário filosófico, o que se constata ao dizer:

Quanto aos esforços recentes para penetrar em maiores profundidades, eu os conheço tão pouco quanto os de Reinhold, porque essas especulações me parecem ser de maior importância para a razão teórica do que por sua aplicação a conceitos geralmente utilizáveis. (*Corresp.*, I, p. 21).

Esse “desconhecimento” da parte de Hegel o permite aprofundar-se na filosofia kantiana. Não podemos esquecer que foi ainda em Stuttgart que se deram seus primeiros contatos com os escritos de Kant. Assim, embora nos anos de Tübingen também tenha contato com os escritos de Rousseau, é no filósofo de Königsberg que acredita ser possível uma mudança na Alemanha. A esse respeito, Richard Kroner diz “que eliminar o elemento kantiano em Hegel equivale a excluir a presença platônica em Aristóteles”<sup>42</sup>.

Com a forte presença kantiana em seus primeiros anos em Berna, a seguir, veremos o que isso significou e de que maneira esse interesse se faz notar nos *Fragmentos*

---

<sup>41</sup> PINKARD, Terry. *Hegel. Una biografía*. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: Acento Editorial, 2001, pp. 89-90.

<sup>42</sup> KRONER, Richard. *El desarrollo Filosófico de Hegel*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires, Ed. Leviatan, 1981, p. 21.

e nos seus escritos do período, em especial em *A Vida de Jesus* (1795), em que se utiliza dos imperativos morais como Kant aborda em *A Religião nos limites da simples razão* (1793).

### 1.3. Os postulados da ação moral e a religião: kantismo e cristianismo

Kant, em *A religião nos limites da simples razão*<sup>43</sup>, diz que a ação moral enquanto determinação da vontade tem a necessidade de um *fim* que visa um bem e que, embora originado no respeito à lei moral, vai além desta e, por esse motivo, o fundamenta; ele o denomina: *sumo bem*, daí a ligação entre a ação moral e a religião. Kant, a esse respeito, diz: “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem”. (KANT, 1992, p. 14).

A proximidade com Kant impossibilita que Hegel, no primeiro momento, veja os caminhos que os postulados morais o estariam conduzindo, por isso nos *Fragments* do período e também em *A Vida de Jesus* elogia a filosofia kantiana por entender a partir dela, como citamos apouco, ser possível uma “revolução na Alemanha”.

Hegel vê nos escritos de Kant a realização da vida ética no mundo moderno, por entender que sua filosofia visa a liberdade e a autonomia do indivíduo, contrariamente à ortodoxia teológica de Tübingen. Para Hegel, os postulados morais da filosofia kantiana proporcionam uma mudança no interior dos homens, isto é, uma mudança em sua vida prática sem uma imposição externa. Sobre isso Joãozinho Beckenkamp<sup>44</sup> assinala que “o interesse filosófico de Hegel em Berna está voltado para as consequências práticas da filosofia kantiana, particularmente para o problema da positividade da religião, questionada no horizonte de uma moralidade que dispensa a motivação religiosa externa”. (BECKENKAMP, 2004, p. 105).

O elogio do jovem Hegel a Kant expressa-se também quando em carta a Schelling, datada de 16 de abril de 1795, afirma:

Graças à propagação das ideias que mostram como a coisa *deve* ser, desaparece a indolência de gentes satisfeitas, dispostas a acolher eternamente a acolher as coisas tais como elas são. Essa força vivificante das ideias – mesmo se elas tenham sempre

<sup>43</sup> KANT, *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1992.

<sup>44</sup> BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

uma limitação, como a da pátria, de sua constituição etc. – elevarão os espíritos, e eles aprenderão a se dedicar a essas ideias; pois, atualmente, o espírito das constituições concluiu um pacto de egoísmo, fundando nele o seu império. (*Corresp. I*, p. 29).

Esta carta indica a postura kantiana de Hegel nos primeiros anos de Berna. Assim, embora afirme em outra passagem desta carta que “pretende estudar no verão a Doutrina da ciência de Fichte” (*Corresp. I* p. 29), nos dois primeiros anos em Berna, continua kantiano. Isso se constata igualmente ao inserir o conceito kantiano de *imortalidade da alma*<sup>45</sup> em sua compreensão de *Volksreligion*.

Nessa perspectiva de buscar no pensamento kantiano as condições para fundamentar sua compreensão de liberdade e vida ética, Hegel em *A vida de Jesus*, como observa Bourgeois, se refere a Jesus como um “indivíduo real que encarna o ideal moral”. (BOURGEOIS, 1999, p. 51). Nesse sentido, agir moralmente é para Hegel, nesse momento, um dever do “cidadão do reino de Deus”.

Hegel associa a figura de Jesus aos postulados morais de Kant, o que se observa, por exemplo, ao se referir a Jesus nos seguintes termos:

Não é para abolir o caráter obrigatório das leis que eu vim, mas para torná-las perfeitas, para insuflar de espírito esta carcaça morta. O céu e a terra podem muito bem desaparecer, mas não as exigências da lei moral, não o dever de obedecer a ela; Quem isenta a si mesmo e outro de seguir esta exigência é indigno de carregar o nome de cidadão do reino de Deus. Mas quem cumprir e ensinar outros a honrá-los será apreciado no reino dos céus. (*LJ, GW*, 1, p. 216; *VG*, p. 149).

Em *A Vida de Jesus*, diz que Jesus é um realizador dos postulados kantianos. Trata-se, para Hegel, de um Jesus voltado para a vida prática, isto é, que encarna a religião subjetiva, ou seja, uma religião sensível, originada do interior do indivíduo, do seu coração, e não do rigor doutrinário da religião objetiva, pautado na autoridade externa ao indivíduo. Sobre esse aspecto, assinala Bourgeois (1999, pp. 51-52): “O Jesus hegeliano desvaloriza o tema eclesial da autoridade e da obediência e retira um obstáculo importante ao empreendimento de liberação política”.

Hegel também faz referência à crítica de Jesus ao apego à lei, típica dos fariseus e, a partir desse ponto, interpreta as condições “ortodoxas”, igualmente presente nos ensinamentos do *Stift*. Com essa compreensão da figura de Jesus, Hegel observa que a

---

<sup>45</sup> KANT, 2016, p. 198.

vida ética não significa apegar-se à lei e sim viver eticamente, quer dizer, cumprir os mandamentos morais divinos. “Quem quer obedecer à virtude deve saber impor privações a si mesmo”. (*LJ, GW, I*, pp. 234-235; *VG*, pp. 166-167). Com efeito, se nesse momento Hegel se coloca próximo dos postulados morais da filosofia kantiana, ao final de Berna, ou seja, em 1795, ao contrário, faz suas primeiras críticas a tal pensamento, sobretudo no tocante à ação moral e sua recompensa no chamado “sumo bem”, isto é, na “vontade divina”<sup>46</sup>.

No período final de Berna, entende que a recompensa no *sumo bem* como um fim da ação moral em Kant faz com que o indivíduo se desinteresse pela vida pública. Em Hegel, a ocupação com uma recompensa no céu significa um distanciamento em relação ao mundo, quer dizer, da chamada vida prática, aspecto que observa tanto na filosofia kantiana como na figura de Jesus.

Essa compreensão “tardia” indica o seu “desconhecimento” do cenário filosófico alemão, pois não era novidade no círculo filosófico de Tübingen e Jena a crítica à moralidade kantiana enquanto *sumo bem*, a exemplo do que aborda Fichte em seus cursos, *Algumas preleções sobre o destino do erudito (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten)*, do verão de 1794<sup>47</sup>.

Os amigos de Hegel estavam cientes das críticas à filosofia kantiana, desenvolvida por Fichte em seus cursos. Hölderlin, numa carta de 26 de janeiro de 1795 dirigida a Hegel, afirma: “Os estudos especulativos de Fichte – *Fundamentos da doutrina geral da ciência* – e também seus *Cursos sobre a vocação do sábio*, que foram impressos, vai te interessar muito”. (*Corresp., I*, p. 24). Da mesma maneira, numa carta de 21 de julho de 1795, Schelling informa a Hegel sobre um escrito de sua autoria que contesta a moralidade e a felicidade como sumo bem em Kant. Diz Schelling: “O *Jornal Filosófico* de Niethammer apareceu: ele contém alguns estudos excelentes. Ele pediu minha contribuição no 5º número – se você ler o *Jornal* – encontrará minhas *Cartas Filosóficas*”. (*Corresp., I*, p. 32).

---

<sup>46</sup> KANT, 2016, pp. 208-209.

<sup>47</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. *O Destino do Erudito*. Tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Editora Hedra, 2014.

Nesta carta supracitada, Schelling chama a atenção de Hegel quanto aos limites do kantismo, cujo conteúdo, de maneira mais detalhada, pode ser encontrado nas chamadas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795)<sup>48</sup> em que afirma:

Enquanto ainda acreditamos em uma felicidade como recompensa, pressupomos também que a felicidade e a moralidade, a sensibilidade e a razão, são princípios conflitantes. Mas isso não *devemos* fazer. Aquele conflito deve pura e simplesmente cessar [...] Toda essa ideia de felicidade como recompensa – que outra coisa seria, portanto, senão uma ilusão moral: um título de crédito com o qual se compra de ti, homem empírico, teus prazeres sensíveis de agora, mas que só é pagável quando tu mesmo não precisas mais do pagamento. (SCHELLING, 1984, p. 26).

Embora não faça comentário sobre a carta de Schelling, em suas críticas à moralidade e ao sumo bem em Kant, as mudanças que ocorrem ao final de 1795 e começo de 1796, no pensamento de Hegel, indicam um reexame de sua “adesão” ao filósofo de Königsberg, como se observa em seu último escrito do período, *A Positividade da Religião Cristã* (1795-1796). Neste escrito, retoma sua crítica ao apego à lei, enquanto um determinante da conduta, seja oriunda da Bíblia, como vivenciou quando estudante no *Stift*, seja do dever moral, como no kantismo. Desse modo, concordamos com Bourgeois quando diz que não há uma “adesão irrestrita” de Hegel à filosofia kantiana e sim um “meio pedagógico hábil a serviço de um fim”<sup>49</sup>, ou seja, uma “adesão parcial”. Assim, se a partir de meados de 1795 e, sobretudo, em 1796, em seu último ano em Berna, Hegel distancia-se de Kant, isso acontece por entender que o filósofo não mais corresponde aos seus ideais de liberdade, nem a sua compreensão de vida ética.

Esse distanciamento, presente em *A Positividade da Religião Cristã*, como veremos a seguir, trará à tona a decepção de Hegel em relação ao kantismo e ao cristianismo, uma vez que este e aquele são vistos como incapazes de realizar a liberdade e a vida ética, tal qual a compreende nesse momento, cujo modelo é a “bela vida ética” da Antiguidade grega. Nesse último escrito de Berna, Hegel compreende a filosofia kantiana a partir do que denomina de “positividade”, expressão que também aplica à religião, por entender que tal qual o kantismo, também se baseia numa autoridade externa e não numa liberdade originada no próprio indivíduo.

---

<sup>48</sup> SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. “Cartas filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo” (1795), in: *Obras escolhidas*. Seleção, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

<sup>49</sup> BOURGEOIS, 1999, p. 52.

#### 1.4. A positividade como cisão: o distanciamento do kantismo e do cristianismo

Hegel entende por positividade o apego à lei em detrimento da vida prática, quer dizer, do ponto de vista religioso, trata-se de dizer que uma fé é positiva quando baseada unicamente em “verdades religiosas”, no sentido de uma verdade aceita a qualquer custo. Assim, já na “primeira parte” de *A Positividade da Religião Cristã*, afirma:

A perspectiva da presente pesquisa não é seguir, com base na história, esse desenvolvimento mais particular do caminho percorrido pela igreja, mas buscar, tanto na forma original da religião de Jesus quanto no espírito da época, alguns motivos universais que significavam que logo a religião cristã deixou de ser reconhecida como uma religião fundada na virtude e primeiro se tornou uma seita e depois uma fé positiva. (*PCR, WzB*, 1, p. 110; *PRC*, p. 262).

Na citação acima, de *A Positividade da religião cristã*, Hegel esclarece sua pretensão de buscar a “forma original da religião de Jesus”, indicando que o seu interesse é compreendê-la como parte da vida do povo e não como algo que lhe fosse externo. Com efeito, nesse escrito, o seu diagnóstico é que os seguidores de Jesus se apegaram aos milagres e não em suas próprias capacidades. Nesse sentido, afirma: “por mais que Jesus exigisse a fé” como o pilar da sua doutrina, e não o apego aos “milagres”. (*PCR, WzB*, 1, p. 116; *PRC*, p. 267).

Nessa perspectiva, o agir moral, tanto em Kant como na religião, é visto por Hegel como uma obrigação e, portanto, um dever. Para Hegel é um dever porque se baseia na imposição, personificada na figura de Jesus que impede que o indivíduo ali se reconheça e, portanto, tenha liberdade.

Entende Hegel que Jesus exigia muito dos seus seguidores, como abandonar suas propriedades e a própria família. Trata-se, como se vê, de uma moral que se distancia do mundo, quer dizer, uma autoridade externa ao próprio indivíduo, portanto, uma “fé positiva”, assim definida: “A fé positiva é um sistema de enunciados religiosos que possui uma verdade para nós pelo fato de ter sido estabelecido por uma autoridade, a qual não podemos recusar e à qual devemos submeter nossa fé”. (*PCR, WzB*, 1, p. 239; *PRC*, p. 346).

Desse modo, diante do kantismo e de uma religião voltada para uma compreensão de ação moral, que não se fundamenta no sujeito, mas em um agente externo, isto é, de uma lei moral que não é reconhecida, por isso temida, Hegel, ainda no final do período de Berna, tem consciência de que os seus ideais de liberdade não são possíveis através

dos postulados morais kantianos e tampouco pela religião cristã. Com isso, passa a buscar uma unificação que não seja excludente, quer dizer, que não separe o indivíduo de sua ação e sobre isso afirma: “O único motivo moral, o respeito pela lei moral, pode surgir somente dentro de um sujeito em que desta lei é o legislador, na qual seja sua interioridade que a produza”. (*PCR, FVC, WzB*, 1, p. 189; *PRC*, p. 324).

Ao final do período de Berna, Hegel tem um diagnóstico pessimista tanto em relação aos postulados de Kant como em relação a figura de Jesus, conforme a compreende no escrito, *A Vida de Jesus*. Diante dessa decepção, passará a buscar na história a compreensão da cisão no mundo moderno, como veremos a seguir, ao abordarmos a “última parte” do escrito *A Positividade da Religião Cristã*.

### 1.5. Berna: o diagnóstico da riqueza como perversão da vida ética

Nos anos finais de Berna, os postulados kantianos são vistos por Hegel como um afastamento da religião popular, evidentemente da fantasia e da capacidade criativa do povo. Ao final de *A Positividade da Religião Cristã*, numa antecipação das discussões de *A Constituição da Alemanha* (1799-1802), assinala: “Quais heróis poderíamos ter, nós que nunca fomos uma nação? Quem poderia ser nosso Teseu que fundou um estado e lhe deu as leis?” (*PCR, WzB*, 1, pp. 197-198; *PRC*, p. 328). Essa carência reforça em Hegel, como observa Bourgeois, a necessidade de um “conquistador” que possa “forçar” a Alemanha a “constituir um Estado uno e forte”. (BOURGEOIS, 1999, p. 72).

A ênfase de Hegel na citação acima, ao falar da necessidade de um Teseu no mundo moderno, indica que é ainda em Berna e não em Frankfurt, que reconhece as carências do mundo moderno em relação à Antiguidade grega. Em outra passagem do período, faz a alusão ao apego dos indivíduos à riqueza e aos próprios interesses, como fundamento da cisão moderna. A respeito dessa questão Hegel faz a seguinte observação: “A guerra afortunada, o aumento da riqueza, o hábito de um conforto cada vez maior da vida e do luxo criaram em Atenas e Roma uma aristocracia de armas e glória que adquiriram domínio e influência sobre muitos homens”. (*PCR, WzB*, 1, pp. 205-206; *PRC*, p. 336).

Desse modo, a riqueza e a glória, como também o apego à propriedade, estão presentes nas críticas de Hegel à religião cristã que, a seu ver, não foi capaz de combater a perda ética, ao contrário, acirrou-a. Isso porque, como assinala Bourgeois “ao nascente cristianismo”, isto é, “as exigências do espírito do tempo”, a religião acabou por se

adaptar à realidade vigente, tornando-se um “instrumento privilegiado do despotismo político”<sup>50</sup>.

Com esse diagnóstico a respeito da cisão, o interesse pela história permite que Hegel melhor compreenda o seu tempo como resultado de rupturas que passam pelo cristianismo, pelo mundo romano, até chegar ao mundo moderno. Essas leituras lhe possibilitam também conhecer o modo como os países estruturaram-se, sejam politicamente, sejam economicamente, o que de acordo com Waszek deve-se, em certa medida, ao acesso que Hegel teve à biblioteca formada a partir das viagens a Londres de Christoph Steiger von Tschugg (1725-1785), o avô dos alunos dos quais era preceptor em Berna<sup>51</sup>. Um acesso que lhe permitiu, também segundo Pinkard, o contato com autores ligados à história, à política e à economia, entre os quais John Locke, *sir* James Steuart, Adam Smith e Edward Gibbon<sup>52</sup>.

Além do acesso ao acervo bibliotecário, salientado por Waszek e Pinkard, no período teve também grande influência em Hegel a leitura da obra *O Espírito das Leis* (1748) de Montesquieu<sup>53</sup>. Interessa-lhe, sobretudo, o modo como a virtude ali é compreendida e as mudanças pelas quais passou ao longo da história.

A importância dessa leitura pode ser notada quando Hegel, em *A Positividade da Religião Cristã*, lamenta a perda da virtude no mundo moderno ao acentuar, por exemplo que: “[...] a perda do sentimento e consciência que Montesquieu coloca no início das repúblicas com o nome de virtude e que consiste em estar pronto para sacrificar a própria pessoa por uma ideia que para os republicanos é realizada na própria pátria” (*PCR*, *WzB*, 1, p. 206; *PRC*, p. 336). A referência de Hegel, citada acima, remete a uma passagem da obra de Montesquieu, *O Espírito das Leis*,<sup>54</sup> em que diz:

Os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que pudesse sustentá-los além da virtude. Os de hoje só nos falam de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas e até de luxo. Quando cessa esta virtude, a ambição entra nos corações que estão prontos para recebê-las, e a avareza entra em todos. Os desejos mudam de objeto; o que se amava não se ama mais; era-se livre com as leis, quer-se ser livre contra elas. (MONTESQUIEU, 2000, p. 33).

---

<sup>50</sup> BOURGEOIS, *Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*. Paris: Vrin, 1970, pp. 13-14.

<sup>51</sup> WASZEK, 1988, pp. 97-98

<sup>52</sup> PINKARD, 2001, pp. 91-92

<sup>53</sup> BOURGEOIS, op. cit., p. 13.

<sup>54</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *O Espírito das Leis*. Apresentação: Renato Janine Ribeiro. Tradução: Cristina Muracho. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Com a leitura que faz de Montesquieu ao final de Berna, os ideais de Hegel dos anos de Tübingen renovam-se. Para essa renovação também foi de suma importância, no período, o contato com as cartas de Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805), expostas na revista *Die Horen (As Horas)* (1795)<sup>55</sup>. Afirma Hegel: “As *Horen* de Schiller – primeira e segunda parte – me deram muito prazer. O artigo sobre a educação estética do gênero humano é uma obra-prima [...]”. (*Corresp.*, I, p. 29).

O interesse de Hegel pelas cartas de Schiller deve-se ao fato delas enaltecem a Antiguidade grega em detrimento do mundo moderno. O elogio a Schiller evidencia-se também nos escritos da maturidade de Hegel, por exemplo, quando nas *Lições de Estética*<sup>56</sup>, diz: “Devemos a *Schiller* o grande mérito de ter rompido com a subjetividade e abstração kantianas do pensamento e de ter ousado ultrapassá-las, concebendo a unidade e a reconciliação como o verdadeiro, e de efetivá-las artisticamente”. (*VÄ*, I, *WzB*, 13, p. 89; *E*, I, p. 78).

A alusão às cartas de Schiller indica o interesse de Hegel nas contraposições entre o mundo moderno e o mundo antigo, questão que aparece, por exemplo, em duas das cartas: a *Carta VI* e a *Carta IX*. Vejamos o que diz Schiller na *Carta VI*:

Vai-se aniquilando assim, pouco a pouco, a vida concreta individual, para que o abstrato do todo prolongue sua existência precária, e o Estado continua eternamente estranho a seus cidadãos, pois que o sentimento não pode encontrá-lo em parte alguma. Forçada a simplificar a multiplicidade dos homens pela classificação e recebendo a humanidade somente por representações de segunda mão, a parte governante acaba por perdê-la completamente de vista, já que a mistura a um mero produto do entendimento, e a parte governada não pode receber senão com frieza as leis que são tão pouco endereçadas a ela. Cansada, finalmente, de manter um vínculo que o Estado propicia tão pouco, a sociedade positiva decompõe-se num estado de natureza moral (destino que de há muito é o da maioria dos Estados Europeus), no qual o poder público é apenas um partido a *mais*, odiado e ludibriado por aquele que

---

<sup>55</sup> SCHILLER, Johann Christoph Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002. Sobre a importância dessas cartas de Schiller para o jovem Hegel. Cf. LUKÁCS, 2018, p. 112.

<sup>56</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in: *WzB* 13. Essas *Lições* serão citadas a partir daqui com a abreviatura ‘VÄ’, seguida pela página, edição ‘WzB’ e respectivo número. Utilizamos a tradução: *Cursos de Estética*. Vol. 1. Tradução de Marco Aurélio Werle; revisão técnica de Márcio Seligmann Silva; consultoria Victor Knoll e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. Nessas *Lições*, Hegel faz referência à noção de Estado em Schiller, tal qual este aborda nas *Cartas Sobre a Educação Estética*.

o torna necessário e acatado somente por aquele que pode dispensá-lo. (SCHILLER, 2002, p. 38).

Nesta carta supracitada, vemos que a crítica de Schiller demonstra uma preocupação com os rumos do Estado moderno, como também em relação aos riscos que, a seu ver, se desencadeiam a partir dali, naquilo que entende por “vida mecânica”, cujo resultado é a fragmentação da vida social moderna, como assinala: “em infinitas partículas sem vida”<sup>57</sup>. A vida mecânica caracteriza-se em Schiller por uma vida fragmentada, em que as partes não convergem ao centro, por isso entende que há ali uma divisão entre duas esferas: o Estado e o cidadão.

Outra passagem a esse respeito encontra-se na *Carta IX*, onde a cisão é acentuada no âmbito da relação entre o indivíduo e o seu trabalho. Uma relação em que a especialização é compreendida como sinônimo não de progresso, mas de regresso, no sentido de se tornar um impedimento à dimensão formativa do trabalho, ao se pautar na repetição mecânica. Assinala:

Quando a comunidade torna a profissão medida do homem, quando honra num cidadão somente a memória, noutra apenas o entendimento tabelar, e num terceiro a habilidade mecânica; quando aqui exige apenas conhecimento, indiferente ao caráter, e acolá considera a maior turvação do entendimento compensada pelo espírito de ordem e pelo comportamento legal; quando quer ver ao mesmo tempo essas habilidades isoladas exercitadas numa grande intensidade, da mesma forma que exime o sujeito de toda extensão – pode admirar que as demais disposições da mente sejam preteridas para que os cuidados todos se voltem para uma única, que traz honra e recompensa? Embora saibamos que o gênio poderoso não faz dos limites de sua profissão os limites de sua atividade, é certo que o talento mediano consome no ofício que lhe tenham atribuído toda a parca soma de suas forças, e é preciso ser já uma cabeça incomum para conservar suas predileções sem prejuízo de sua profissão. (SCHILLER, 2002, pp. 37-38).

Diante da referência acima e do elogio feito por Hegel às cartas, nota-se que elas o impressionaram, o que evidentemente não significa dizer que tenha a mesma compreensão de Schiller a respeito da Antiguidade grega, nem tampouco ao distanciamento deste do mundo moderno. Não é o caso, pois Hegel ocupa-se doravante com o mundo moderno, não para dele distanciar-se como o faz Schiller e sim com o

---

<sup>57</sup> SCHILLER, 2002, p. 37.

objetivo de conhecer suas contradições. Além disso, Hegel faz um movimento *invertido*, na medida em que, embora também considere a Antiguidade grega um momento fundamental da história, não se fixa ali, pois o seu olhar é para o seu tempo.

Em Hegel, o passado é entendido como um momento vivo, no sentido de uma força que vivifica o tempo presente. Afirma Lukács (2018, p. 112): “Para ele, a Antiguidade é um modelo vivo e atual; é certo que já passou, mas é preciso renovar a sua grandeza, e essa renovação representa precisamente a tarefa política, cultural e religiosa central do presente”.

Essa leitura de Lukács também é compartilhada por intérpretes como Bourgeois, Harris e Henrich, que entendem que, embora mantenha o ideal da Antiguidade, Hegel se volta ao mundo moderno. Além disso, a divisão do trabalho que em Schiller é criticada, ao retirar do indivíduo o controle de suas próprias atividades, em Hegel, ao contrário, não necessariamente é um problema, ao se tratar de um aspecto determinante do mundo moderno, que também realiza a vontade livre do indivíduo, como veremos mais detidamente no *Capítulo 2* da tese, ao situarmos essa questão nos anos de Jena.

Além disso, as respostas aos desafios apresentados no mundo moderno originam-se em Hegel a partir da política e não da arte como em Schiller, para quem, como diz Habermas, a arte tem o papel da formação do homem em sua liberdade, daí sua dimensão “social e revolucionário”<sup>58</sup>. Mas, embora não atribua esse papel à arte nos mesmos termos de Schiller, certamente este muito o influenciou, como a muitos outros de sua geração, como foi o caso de Hölderlin, que numa carta datada de 20 de março de 1794 elogia e faz referência à revista *Thalia* de Schiller, afirmando que se trataria de uma “reliquia” de sua juventude<sup>59</sup>.

Todavia, os grandes problemas do mundo moderno não fazem de Hegel um “pessimista” a ponto de se “fixar” na Antiguidade grega. Reconhece a carência de unidade política, como é o caso da Alemanha, daí a alusão à Teseu, como citamos a pouco, no entanto, é otimista quanto ao mundo moderno e acredita ser possível uma unificação, não deixando de apresentar suas críticas. Numa passagem de *A Positividade da Religião Cristã*, afirma:

---

<sup>58</sup> HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade. Doze lições*. Tradução: Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. Martins Fontes São Paulo, 2000, p. 65.

<sup>59</sup> HÖLDERLIN, Friedrich. *Correspondência completa*. Introdução y traducción de Helena Cortes Gabaudan y Arturo Leyte Coelho. Madrid, Ediciones Hipérior, 1990, p. 182.

Desapareceu da alma do cidadão a imagem do Estado como produto de sua própria atividade; o cuidado e a preocupação com o todo repousavam na alma de um ou alguns; cada um tinha um lugar designado para ele, mais ou menos delimitado e distante daquele dos outros; o governo da maquinaria do Estado foi confiado a um restrito número de cidadãos que serviam apenas como rodas individuais de uma engrenagem que só têm valor em relação às outras. (*PCR, WzB*, 1, p. 206; *PRC*, p. 336).

Na passagem acima, é evidente o diagnóstico de Hegel em relação à perda ética. Entende que o Estado somente tem vida ética se todos os indivíduos dele participam. Essa dimensão orgânica o acompanhará até os escritos da maturidade. Para Hegel, como uma engrenagem que depende do todo para funcionar, o Estado não funciona se cada um ocupar tão somente com os próprios interesses. Portanto, em relação aos anos de Berna, a conclusão que se chega é que enquanto nos primeiros anos (1794-1795) a leitura de Hegel era quase que exclusivamente voltada para a influência da filosofia kantiana, dentro de uma interpretação religiosa do mundo moderno, no ano de 1796, ao contrário, já se ocupa com um Estado como unificação, como força. Um Estado que necessitaria de um Teseu. A esse respeito, afirma Rosenzweig (2008, p. 92): “O Estado aparece agora ocupando posição central, muito diferentemente do que acontecia nos textos de Tübingen”. Essa mudança se completará com a ida de Hegel para Frankfurt<sup>60</sup>.

Em Frankfurt, como veremos em detalhes a seguir, Hegel desenvolverá os diagnósticos de Berna, aprofundando-se nos estudos, apoiado, no primeiro momento, por Hölderlin, que em duas cartas de 1796, diante da situação pessimista do amigo, o motiva ao comunicar que teria lhe conseguido um trabalho de preceptor junto à família do comerciante Sr. Gogel. Mudança comemorada e confirmada por Hegel, conforme atesta uma carta de 22 de março de 1797 à amiga Nanette Endel em que assinala: “Aqui em Frankfurt estou cada vez mais próximo do mundo ao meu redor. Vou ao teatro ao menos uma vez por semana”. (*Corresp.*, I, p. 53).

---

<sup>60</sup> Não abordaremos a chamada “crise de Frankfurt” por entendermos que desviará em certa medida do propósito da tese. Em todo o caso, reconhecemos a sua importância nesse momento da vida de Hegel, considerando, sobretudo, os difíceis momentos dos anos de Berna. Cabe acentuar que numa carta a Windischmann, de 27 de maio de 1810, Hegel afirma: “Sofri durante alguns anos dessa hipocondria até perder as forças; cada homem certamente a conheceu em um ponto tão crítico de sua vida, o ponto noturno da contradição de seu ser, forçado a atravessar uma passagem estreita e apertada, pela qual ele é fortificado e confirmado na segurança de si mesmo, na segurança da vida ordinária e cotidiana, e (se tornou incapaz de ser preenchida por ela) pela segurança de uma existência interior mais nobre”. (*Corresp.* II, pp. 281-282). Para mais detalhes sobre esse “momento” da vida de Hegel. Cf. BOURGEOIS, 1970, pp. 23-24.

Com essa afirmação, somada à acolhida de Hölderlin e da família Gogel, a satisfação de Hegel é incomparavelmente melhor do que aquela dos anos turbulentos de Berna. A diferença entre Frankfurt e Berna também é acentuada por Terry Pinkard, que assinala o isolamento de Hegel em Berna e a vida dinâmica que tem em Frankfurt. Afirma: “Frankfurt era naquele tempo uma ativa cidade comercial com uma atmosfera mais cosmopolita que Berna, e a vida com a família Gogel estava a cem anos luz da convivência com a arrogante e reacionária família dos Von Steiger”. (PINKARD, 2001, p. 118).

Essa mudança em Hegel, no entanto, foi antecipada a partir de sua proximidade com escritos de Hölderlin, dentre os quais: *Urteil und Sein* (1795)<sup>61</sup>. Nesse escrito, continuando seus distanciamentos em relação a Kant e a Fichte, Hölderlin aponta para uma “filosofia da união”, questão que no primeiro momento influencia Hegel. Diz Hölderlin (2004, p. 107):

*Ser* – expressa a ligação do sujeito e do objeto. Onde sujeito e objeto estão unidos pura e simplesmente, e não apenas em parte, portanto unidos de tal maneira que não se pode proceder a nenhuma partição sem lesar a essência daquilo que é para ser separado, ali e somente ali pode se falar de um *ser puro e simples*, como é o caso da intuição intelectual.

O tema da unificação apontada acima vai ao encontro do diagnóstico da falta de unificação, já observada por Hegel em Berna. A influência de Hölderlin é tamanha nesse período que Hegel lhe dedica dois textos de 1796, o *Diário de viagem pelos Alpes bernenses*<sup>62</sup> e o poema *Elêusis*<sup>63</sup>. Os dois escritos possuem em comum a temática do amor como uma forma de união

Com o amor como união observa-se que novamente a temática da religião virá à tona em Hegel, mas em seu aspecto “primitivo”, ou seja, recorre agora às origens históricas do cristianismo, como atesta o escrito *O Espírito do Cristianismo e o seu*

---

<sup>61</sup> Esse texto é de suma importância tanto para a compreensão dos escritos de Hölderlin no período de Frankfurt como também por mostrar uma aproximação de Hegel com a temática central ali exposta, que é a questão da “unificação”. Sobre a primeira publicação desse texto em 1961 por *Friedrich Beißner (1905-1977) e o contexto de sua redação por Hölderlin em 1795*, Cf. BECKENKAMP. “Apresentação – Urteil und Sein”, in: *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 101-133.

<sup>62</sup> Cf. HEGEL, “Diário de viagem por los alpes berneses”, in: HEGEL. *Escritos de juventud*. Trad. Zoltan Szankay y José Maria Ripalda. Edición, introducción y notas de José M. Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 195-212. Sobre a importância dessa viagem como “superação” dos anos difíceis passados por Hegel em Berna. Cf. PINKARD, 2001, pp. 92-93.

<sup>63</sup> HEGEL, 1978, pp. 213-215.

*destino* (1798-1799)<sup>64</sup>. Nesse escrito, Hegel destaca a “função” da religião e com isso “o que vem a ser a fé”, mas, uma fé “não positivada”, ou seja, como diz Beckenkamp (2009, p. 155): uma “verdadeira fé”.

Diante dessa associação entre amor e união na busca da “função” da religião, a pergunta a ser colocada é a seguinte: por que novamente o tema da religião reaparece? A resposta que Hegel apresenta, recorrendo à religião primitiva do Judaísmo, de Abraão até Jesus, diz respeito ao fundamento da fé, e em que medida também na religião primitiva vigora uma fé positivada, ou seja, uma fé em que a unificação através do amor é uma cisão, quer dizer: uma renúncia ao mundo que também significa uma renúncia ao Estado.

Enfim, veremos na seção seguinte que Hegel em Frankfurt é ciente da impossibilidade de uma unificação através da religião, mesmo quando pautada no amor, por entender que o seu destino é de cisão com o mundo. Para Hegel, mesmo a mensagem de amor como união, pregada por Jesus, volta-se não mais para o povo e sim para os seus seguidores, ou seja, para alguns indivíduos, configurando-se, desse modo, como acentua Hyppolite, em “religião privada”<sup>65</sup>. Para Hegel, Jesus não foi capaz de se posicionar diante do seu tempo, por isso também fugiu dele, ao pregar um reino de Deus voltado para alguns e não para o povo.

## **Seção 2. Frankfurt (1797-1799): A unificação no amor como renúncia**

### 1.6. A vida ética como renúncia às riquezas mundanas

Em *O Espírito do Cristianismo e o seu destino*, Hegel mostra que através da religião não é possível uma unificação e mais ainda, que ao renunciar ao mundo, a religião torna-se uma das principais responsáveis pela cisão moderna entre o indivíduo e o Estado. A esse respeito, na “primeira parte” do texto, Abraão é caracterizado pela separação, ou seja, como aquele que não foi capaz de nenhum vínculo. Sobre Abraão, diz Hegel: “Nasceu na Caldeia, já na juventude abandonou sua pátria com o seu pai. Vagava pelas planícies da Mesopotâmia, completamente livre de sua família, para ser totalmente autônomo e independente, para ser um líder”. (*GCS, WzB*, 1, p. 379; *ECD*, p. 377).

<sup>64</sup> Sobre a importância desse escrito e “as versões” apresentadas por Hegel. Cf. HARRIS, 1972, p. 272, nota 1.

<sup>65</sup> HYPOLITE, 1995, pp. 51-52.

Para Hegel, ao não estabelecer nenhuma relação pelo caminho, Abraão é um “estranho na terra”. Condição esta que o distancia também do Estado, por isso sua indiferença às leis dos homens e o apego às leis de Deus. Tal distanciamento e o apego somente à Deus significa, de acordo com Hegel, que Abraão compreende que a liberdade é dependente da lei divina. Desse modo, o que se tem, como diz Bourgeois, é a vigência de uma concepção de liberdade que pode ser definida como a “antítese do ideal hegeliano de liberdade”. (BOURGEOIS, 1970, p. 39).

Ao entender a liberdade como dependente da vontade divina e indiferente ao mundo, Abraão compreende Deus como alguém separado do próprio mundo e, portanto, privado. Acentua Hegel: “O Deus de Abraão não era um Deus familiar ou nacional, como outros povos tinham”. (*GCS, WzB*, 1, p. 279; *ECD*, p. 379). Essa concepção de um Deus privado, distante do mundo, indica a vigência de leis e mandamentos que, segundo Hegel, estavam presentes em todos os descendentes do judaísmo, afastando do indivíduo a sua livre escolha.

É com a imagem de um “estranho na terra”, quer dizer, daquele que rejeita qualquer vínculo, que Hegel compreende a história de Abraão e de seus descendentes. Trata-se do que entende por *destino* do povo, um destino que gira ao redor de um chamado divino, a partir do qual a vida é determinada. A esse respeito, diz Hyppolite, que a imagem do Deus de Abraão é uma imagem de hostilidade em relação a todas as coisas. Uma separação que indica, segundo o intérprete, a visão de um “Deus inacessível”, ou seja, de um Deus que “comanda, sem estar presente”. (HYPPOLITE, 1995, p. 50).

Contudo, esse distanciamento, representada na figura de Abraão, não se restringe a este, ao contrário, é o destino de todo o povo judeu. Hegel afirma: “O destino do povo judaico é o de Macbeth, que se separou dos vínculos com a natureza e aliou-se a seres alheios”. (*GCS, WzB*, 1, p. 342; *ECD*, p. 393). Numa alusão a esse distanciamento, Marco Aurélio Werle assinala que: “Macbeth é comparado ao espírito do Judaísmo, que se fecha em si mesmo [...]”<sup>66</sup>.

O fechamento em si mesmo, como apontado por Werle, representa tanto o destino do povo judeu, como também o destino de Jesus, como Hegel acentua na “segunda parte” do escrito *O Espírito do Cristianismo e o seu destino*. Para Hegel, mesmo que Jesus, no primeiro momento, tenha se voltado às necessidades da vida prática dos homens, e não

---

<sup>66</sup> WERLE, Marco Aurélio. *A poesia na Estética de Hegel*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, pp. 261-262, nota 66.

para a rigidez da lei, suas ações, como também aconteceu com Abraão, apegaram-se às leis e mandamentos, afastando-se, desse modo, da vida prática dos homens.

É inegável a comparação da rigidez das leis divinas aos imperativos kantianos, por isso, o amor, como veremos a seguir, associado à imagem de Jesus, é mais uma tentativa de superação da lei fechada em si mesma dos judeus e do kantismo. Hegel, em *O Espírito do Cristianismo e seu destino*, associa a imagem de Jesus ao amor como união, daí a importância do contato com a “filosofia da união” de Hölderlin em Frankfurt, embora o amigo não tenha feito essa associação. Para Pöggeler, a associação entre o amor e a figura de Jesus é uma maneira que Hegel encontrou para compreender a lei não como externa à liberdade e sim como vida unificada, daí sua tentativa de associá-la à figura de Jesus como amor<sup>67</sup>.

### 1.7. A unificação pela renúncia: Jesus e o amor como separação do mundo

Na “última parte” de *O Espírito do Cristianismo e o seu destino*, Hegel aborda a postura de Jesus em relação à riqueza e acentua que, nesse aspecto, ele seguiu o desapego como o fez Abraão, onde o Reino de Deus não se confundia com os interesses materiais, nem tampouco com os interesses do Estado, por isso sua mensagem se dirigia ao indivíduo.

Nesse escrito, Hegel chama a atenção para o fato da mensagem de Jesus não mais se dirigir ao povo e sim aos indivíduos, o que demonstra o seu caráter privativo. Jesus, segundo Hegel, não intervém na lei do Estado por entender a superioridade das leis que anuncia, como também por considerar que o Estado conduz os indivíduos ao acúmulo de riqueza na terra e não à riqueza divina. Essa cisão entre a lei terrena e a lei divina é demonstrada pelas condições severas impostas por Jesus a seus seguidores, por exemplo, ao afirmar: a “dificuldade de um rico alcançar o reino de Deus”. (*GCS, WzB*, 1, p. 333; *ECD*, p. 407).

Esse distanciamento da obediência às leis do Estado, observado por Hegel, indica que Jesus é herdeiro do mesmo destino de Abraão, um destino que é também, como acentua Otto Pöggeler, “a origem da história ocidental” (PÖGgeler, 1985, p. 4). Quer dizer, uma herança em que a esfera individual, portanto privada, isola-se e se torna indiferente em relação ao Estado, por isso, pode-se falar em “perda da liberdade”, na medida em que ser livre significa tão somente seguir a lei divina.

---

<sup>67</sup> PÖGgeler, Otto. “L'esprit du Christianisme” de Hegel, in: *Études Hégéliennes*, Paris: Vrin, 1985, pp. 7-8.

Essa cisão das mensagens de Jesus, ao impor a seus seguidores uma lei rigorosa que os afastam de qualquer vínculo com o mundo, como condição para se tornar um cidadão do Reino de Deus, leva Hegel a retomar, nesse momento, sua crítica do final do período de Berna a Kant, quando o associa a uma moralidade incapaz de lidar com a cisão moderna, sem com isso construir uma nova cisão.

Hegel vê nas condições impostas por Jesus aos seus discípulos, as mesmas dos postulados morais da filosofia kantiana, no que diz respeito ao dever de obedecer a uma autoridade externa. Especificamente no caso de Jesus, Hegel entende que o seu discurso não mais corresponde à realidade dos judeus, que esperavam uma mudança profunda diante da situação que viviam, pautada na dominação romana. Diz Hegel: “Os judeus esperavam grandes acontecimentos do Reino de Deus: sua libertação da dominação dos romanos e o estabelecimento de um Estado sacerdotal [...]”. (*GCS, WzB*, 1, p. 312; *ECD*, p. 580).

Hegel interpreta essa passagem em que Jesus afirma que o Reino de Deus é de outro mundo como a configuração de que se tratava ali de uma criação de um “Estado dentro do Estado”, ou seja, de que o cristianismo ao negar as leis do Estado, igualmente se tornaria uma ameaça ao próprio Estado. Ou ainda, que a religião tem por princípio a obediência às leis, cuja origem e meta é o Reino de Deus e não o Estado.

Ao contrário do que observa na religião, Hegel é ciente da impossibilidade de se pensar o seu tempo desconsiderando os interesses dos indivíduos pelo acúmulo de riquezas e apego à propriedade. Em *O Espírito do Cristianismo e o seu destino*, afirma: “a propriedade é demasiadamente poderosa entre nós”. (*GCS, WzB*, 1, p. 333; *ECD*, p. 407). Aqui, como diz Bourgeois, Hegel é ciente de que “não se pode ser feliz na religião, se não se o é na vida”. (BOURGEOIS, 1999, p. 62).

Se anteriormente, como vimos, Hegel criticava o apego aos interesses privados como sinônimo de perda da virtude da vida ética, agora, ao contrário, já reconhece a importância dos interesses privados. Essa mudança será determinante para uma nova compreensão do mundo moderno, como para o seu afastamento da religião e também dos postulados da filosofia kantiana.

Hegel observa que o amor pregado por Jesus, tal qual a finalidade dos postulados de Kant, volta-se para um “sumo bem”, no sentido de uma esperança somente encontrada no “além-mundo” e não com as ocupações do mundo. Essa compreensão de amor é denominada por Bourgeois como um “amor sem vida”. Assinala o intérprete:

Na realidade, o destino da religião cristã, sob suas diversas formas, católica e protestante, consiste na oscilação entre a consciência e a vida, o cristianismo não pode nem ignorar a vida nem a reconhecer, quer dizer, não pode a transfigurar realmente para se objetivar nela como em uma obra viva. (BOURGEOIS, 1970, pp. 84-85).

Ao final de *O Espírito do Cristianismo e o seu destino*, diz que a Igreja não pode ser “confundida com o Estado” (GCS, WzB, 1, p. 418; ECD, p. 479) porque, caso assim o fosse, tornar-se-ia uma ameaça ao próprio Estado, isto é, um poder paralelo. Para Hegel, o ensinamento de Jesus de se voltar ao Reino de Deus, tal como o fez Abraão e seus descendentes, significa o negligenciamento do próprio Estado, ou seja, da sua capacidade de estabelecer leis e organizar a vida do povo.

Portanto, embora uma leitura apressada dos escritos juvenis de Hegel dê a impressão de que tratam exclusivamente de questões teológicas, uma leitura mais atenta em sintonia com outros escritos do período indicará que o pano de fundo de Hegel é a questão da liberdade e da organicidade ética da vida do povo. Uma organicidade cuja primeira tentativa, como vimos na *seção I*, era buscada na Antiguidade grega e na religião do povo (*Volksreligion*), e não na religião cristã, tal qual se apresentava no *Stift*, voltada ao conservadorismo e ao distanciamento da vida prática, característica do mundo moderno.

Dito isso, destacaremos na sequência que a cisão implantada pela religião cristã, através da figura de Jesus, é compreendida por Hegel como uma separação entre as leis do Estado e a Igreja, ou seja, das leis terrenas e das leis divinas. Veremos que tal cisão, aos olhos de Hegel, estendeu-se ao longo da história, proporcionando, no mundo moderno, o apego dos indivíduos tão somente aos próprios interesses.

#### 1.8. O Estado como destino de Jesus: a cisão com as determinações da vida

O escrito *O Espírito do Cristianismo e o seu destino* confirma o diagnóstico de Hegel dos anos de Tübingen, da impossibilidade de a religião possibilitar uma unificação. Nesse texto, ainda que esforce em aproximar Jesus de um amor reconciliador, voltado para a vida do povo, entende que Jesus é o seguidor do destino do seu povo. Um destino de separação entre o homem e Deus. A esse respeito, Hegel acentua a seguinte passagem: “Daí a César o que é de César [...]”. (GCS, WzB, 1, p. 399; ECD, p. 462).

Com essa afirmação, Hegel compreende que Jesus afasta-se totalmente de uma possibilidade de unificação com o Estado, motivo que o leva a não se ocupar com as

injustiças, por exemplo, relacionadas à cobrança excessiva de imposto pelo Estado Romano. Diz Hyppolite (1995, p. 52), que Jesus evitava qualquer relação com a realidade objetiva, seguindo assim o mesmo destino do povo judeu, como “fuga perante as formas do mundo”. Uma postura acentuada por Hegel que, segundo o intérprete, antecipa a chamada “bela alma”, presente na *Fenomenologia do Espírito*. (*PhG*, *WzB*, 3, p. 491; *FE*, § 668, p. 455), quando a cisão é apresentada através da figura de *Antígona*, como a representante da lei divina, e a figura de *Creonte*, como o representante da lei do Estado<sup>68</sup>.

Com efeito, ainda nos anos de Frankfurt, Hegel é ciente da necessidade de se reconhecer no mundo moderno a vigência do interesse do indivíduo pela propriedade. Vimos a pouco, que já em *O Espírito do Cristianismo e seu destino* evidencia que a propriedade é “demasiadamente” forte no mundo moderno.

Essa leitura revela, portanto, a lucidez com que Hegel compreende o seu tempo, como também a impossibilidade de se pautar em um tempo passado, quer dizer, sabe que a Antiguidade grega não mais poderia se colocar como um único modelo de liberdade e vida ética para o mundo moderno. Uma compreensão que muito se deve, como diz Christophe Bouton, aos estudos sobre a religião primitiva realizados por Hegel no período<sup>69</sup>.

Para Bouton, ao mergulhar nos estudos sobre a religião primitiva, Hegel dá-se conta da impossibilidade de transplantar o tempo passado no tempo presente, isto é, reconhece a necessidade de uma “reunião com o tempo”. Afirma o intérprete:

As pesquisas de Hegel sobre o cristianismo atesta, portanto, uma compreensão lúcida da irreversibilidade do curso do destino da história, que torna impossível a restauração da harmonia da Cidade grega, relegada ao passado pela ascensão da Religião cristã. A experiência da irreversibilidade esboça uma nova relação do espírito com o tempo: a consciência não se perde mais na nostalgia do que foi, em um movimento que vai do presente ao passado, mas pensa o passado no presente [...]. (BOUTON, 2000, p. 48).

É dessa necessidade de *reunião com o tempo*, julgada por Hegel impossível através do cristianismo, que o Estado virá à tona novamente. De fato, na *seção I*, vimos que, os ideais de Hegel dos anos de Tübingen se concretizam através de uma conjugação

---

<sup>68</sup> Sobre a relação entre essas passagens de Frankfurt e a “bela alma” na *Fenomenologia do Espírito*. Cf. HYPPOLITE, 1995, pp. 53-56.

<sup>69</sup> BOUTON, Christophe. *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel – De Francfort à Iéna*. Paris: Vrin, 2000.

entre religião e política nos anos de Berna. A conclusão, agora em Frankfurt, é que a religião cristã, distanciou-se da vida prática dos homens. A esse respeito, observamos que a atitude de Jesus foi de se colocar acima das leis do Estado e, portanto, fora dele. Assim, a cisão ainda se faz presente, por isso que a imagem da “bela vida ética” da Antiguidade grega continua no horizonte de Hegel, mesmo que com menor vigor, pois cada vez mais entende a necessidade de se voltar também para o mundo moderno.

O que se coloca, nesse sentido, será a necessidade de pensar um Estado que dê conta dos desafios do mundo moderno. Ou seja, um Estado que reconheça a riqueza e a propriedade enquanto uma realização do indivíduo no mundo moderno, mas sem perder a dimensão orgânica da vida ética da Antiguidade grega. Quer dizer, que não exclua a propriedade como na religião cristã, mas que também não a absolutize. Hegel conserva, dessa maneira, como diz Bourgeois, “o ideal de liberdade” dos anos de Tübingen, mas ciente de que é preciso agora realizá-lo de “forma original”, quer dizer, “integrando a sociedade econômica atual no Estado moderno a definir racionalmente”<sup>70</sup>.

Assim, como atesta Bourgeois, não é através do “amor-cristão”, nem tampouco com a “razão-revolucionária”, que o Estado tem a sua gênese em Hegel, mas a partir de uma necessidade de realização do ideal juvenil de liberdade e de vida ética. Com isso, no final de Frankfurt e início de Jena, como se verá a seguir, Hegel é ciente de que a liberdade somente é possível mediante a “reunião com o tempo”, o que o levou segundo o intérprete, a “mergulhar num estudo sobre *A Constituição da Alemanha*” (BOURGEOIS, 1999, p. 69).

Com esse “mergulho”, veremos que Hegel se volta para a situação da Alemanha por entender que ela representa aquilo que outrora chamava de cisão no mundo moderno. Em *A Constituição da Alemanha* (1799-1802), cujo esboço da “Introdução” é do início de 1799<sup>71</sup> e as demais partes do texto de 1802, quando já se encontrava em Jena, Hegel coloca-se mais próximo do seu próprio tempo, ou seja, mostra-se mais diretamente interessado com as questões ligadas à vida prática, inclusive aos interesses privados dos indivíduos, embora ciente dos riscos destes para o próprio Estado.

Em *A Constituição da Alemanha*, como veremos mais detidamente a seguir, destaca a necessidade de um Estado como *força (Macht)* para se contrapor às particularidades, isto é, aos interesses privados dos indivíduos, que observa ser um dos

---

<sup>70</sup> BOURGEOIS, 1999, p. 64.

<sup>71</sup> ROSENZWEIG, 2008, p. 173.

motivos que levaram à fragmentação da Alemanha e, conseqüentemente, ao desinteresse dos indivíduos pelo bem comum, ou seja, pela organicidade de uma vida ética.

### **Seção 3. Frankfurt e Jena (1799-1806): A vida ética no Estado**

#### 1.9. O Estado como força (*Macht*): A união com o tempo

A *Constituição da Alemanha* tem como ponto principal a afirmação de Hegel da necessidade de uma “reunião com o tempo”, expressa na seguinte frase: “A Alemanha não é mais um Estado” (*Deutschland ist kein Staat mehr*). (VD, WzB, 1, p. 461; CA, p. 8). Essa afirmação também traz consigo a pergunta: Por que a Alemanha não é mais um Estado? Hegel justifica a afirmação retomando alguns fatos históricos.

Sem retroceder a tempos passados, vamos dar apenas uma olhada, sobre como desde a paz da Vestfália [1648] se tem exteriorizado a impotência da Alemanha e seu necessário destino em relação às potências estrangeiras [...]. Na paz da Vestfália se perdeu, não somente todo o laço entre o Império Alemão e a União Holandesa, mas também com a Suíça, cuja independência, na prática, consolidou a muito tempo [1499]. [...] A Alemanha também cedeu, agora formalmente, para a França os bispados de Metz, Toul e Verdun, que perdeu há mais de um século. Mas uma perda efetiva para o Império foi a transferência do condado de Alsácia, singularmente na medida em que tinha sido austríaco e da cidade de Besan para a Espanha. (VD, WzB, 1, p. 499; CA, p. 55).

A citação acima demonstra a importância dos estudos históricos em Hegel. Essa retomada é um diagnóstico da situação da Alemanha e indica o que a conduz à fragmentação. Cabe lembrar que, em Tübingen, essa fragmentação já estava no seu horizonte, motivo pelo qual buscava na Antiguidade grega um modelo de unidade. Agora, no entanto, a unidade é buscada no tempo presente, isto é, no mundo moderno.

Ao chamar a atenção para a situação da Alemanha, Hegel diretamente se dirige à situação no mundo moderno, em que cada indivíduo se ocupa exclusivamente com os próprios interesses e não com o bem comum. Assim, colocar em questão a situação da Alemanha é também colocar em questão o mundo moderno.

Essa fragmentação também é resultado dos ideais não concretizados pela Revolução Francesa que, se no primeiro momento lutava contra a vigência dos interesses privados em prol de ideais de liberdade, resultou no “terror”, tal como dirá Hegel mais

explicitamente tanto na *Fenomenologia do Espírito*<sup>72</sup> quanto nas *Lições de Filosofia da História*<sup>73</sup>. Retornando aos anos finais de Frankfurt e começo de Jena, cabe ressaltar que se coloca agora como questão fundamental a necessidade de um Estado que seja capaz de se contrapor à vigência dos interesses privados, mas sem eliminá-los. Hegel entende que tais interesses expressa o modo como se configurou a liberdade no mundo moderno, mas, por outro lado, também reconhece a necessidade de um Estado forte.

Em *A Constituição da Alemanha*, a necessidade de um Estado forte é colocada por Hegel como base do seu itinerário filosófico. Ao afirmar que a “Alemanha não é mais um Estado”, sua crítica se dirige à situação fragmentada da Alemanha, bem como à necessidade de superação dessa condição, através de um Estado organicamente ético. Sobre a afirmação de Hegel de que a “Alemanha não é mais um Estado”, afirma Bourgeois (1999, p. 70):

Essa crítica hegeliana é, na verdade, a expressão da crítica real que o espírito do tempo, com o qual Hegel quer se reunir, faz da Alemanha. Esta perdeu o direito de se denominar um Estado, pois uma multidão só é um Estado quando se uniu para a defesa comum de seus bens, defesa que se encarna numa força nacional suficiente contra os inimigos do interior e do exterior.

Esse escrito, *A Constituição da Alemanha*, dentro das questões discutidas por Hegel desde os anos de Tübingen, passando por Berna e Frankfurt, como vimos até aqui na tese, indica uma síntese de suas ocupações. Se outrora buscava na religião e compreendia que a Revolução Francesa e os postulados morais da filosofia kantiana forneceriam as bases teóricas para a unificação da cisão no mundo moderno, agora, ao final dos anos de Frankfurt e começo de Jena, ao contrário, é no Estado como força que coloca sua confiança. Nesse sentido, a pergunta que fez em 1796, quando ainda se encontrava em Berna, permanece atual: “Quem será nosso Teseu que teria fundado um Estado e dado leis”. (*PCR, WzB*, 1, pp. 197-198; *PRC*, p. 328).

<sup>72</sup> Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel retomará o diagnóstico do final dos anos de Frankfurt e começo de Jena e, dirigindo-se à Revolução Francesa, dirá que o movimento descambou no “terror”. Cf. *PhG*, p. 437, *WzB*, 3; *FE*, § 581, p. 401.

<sup>73</sup> HEGEL, “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”, in: *WzB* 12. Citada a partir daqui com a abreviatura ‘VPG’, seguida pela edição ‘WzB’, número e página. Utilizamos a seguinte tradução: *Filosofia da História*. Tradução: Maria Rodrigues, Hans Harden. Brasília: Universidade de Brasília, 2008. A abreviatura será ‘LFH’, seguido pela respectiva página. A respeito da Revolução Francesa e sua relação como o terror. Cf. *VPG, WzB*, 12, p. 533; *LFH*, p. 368.

Hegel afirma que a Alemanha não é mais um Estado por uma série de motivos, dentre estes acentua o fato dela ter perdido o controle de parte do seu território ao longo dos séculos e continuaria a perdê-lo para a vizinha França<sup>74</sup>. Ao abordar a passagem em que Hegel diz que a Alemanha não é mais um Estado, Dalmacio Negro Pavón observa que a Alemanha não é mais um Estado porque lhe faltariam condições políticas, isto é, um “centro político”; por isso, arremata Pavón: “necessita de um Teseu muito especial”<sup>75</sup>.

Portanto, a Alemanha não é mais um Estado por diversos motivos, ora relacionados a perdas territoriais ligadas a disputas, ora relacionados a questões econômicas, aspecto que abordaremos mais adiante, no *Capítulo 2* da tese, ao situarmos essas questões à luz dos interesses de Hegel pela economia e pelo processo de industrialização vigente, sobretudo na Inglaterra, e seus reflexos na vida do indivíduo. Por ora, voltemos à configuração do Estado como força.

O Estado como força também é entendido por Hegel como um Estado vivo, um Estado que conserve sua alegria no sentido de uma vitalidade capaz de unificar o povo. Cabe lembrar que ainda ao final dos anos de Berma em *A Positividade da religião cristã* Hegel já dizia a respeito da necessidade de uma *fantasia política* (*PCR, WzB, 1, pp. 198-199; PRC, pp. 328-329*), como capaz de unir o povo.

Ao evocar em Frankfurt e começo de Jena a necessidade de unificação, Hegel reconhece que o mundo moderno carece de elementos que proporcionem formas de interação entre o indivíduo e o Estado. A esse respeito, em *A Constituição da Alemanha* afirma:

Em nossos dias é possível que haja uma conexão muito superficial, ou nenhuma, entre os membros, em consideração aos costumes, a educação e a linguagem; portanto, a identidade das mesmas que constituíram antigamente o pilar da união de um povo, há que se considerar agora como acidente cujas características não impedem a uma massa de se constituir em poder político. (*VD, WzB, 1, p. 477; CA, p. 27*).

Portanto, é diante desse tratamento metodologicamente complexo de Hegel para com as questões relevantes de seu tempo, que não mais se trata de tentar reconstituir o mundo grego no interior do mundo moderno, como em Tübingen, mas sim de refletir sobre o tempo presente e suas cisões, que é possível se falar em reunião com o tempo.

---

<sup>74</sup> Diz Martin Kitchen que essa fragmentação denunciada por Hegel em *A Constituição da Alemanha* concretiza-se em 1803, quando os “franceses tomaram o território situado à margem esquerda do Reno”. Cf. KITCHEN, Martin. *A History of Modern Germany, 1800 – 2000*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 9.

<sup>75</sup> PAVÓN, Dalmacio Negro. “Introducción”, in: *CA*, pp. XLVIII.

Um tempo em que o autor está ciente de que “a satisfação não mais se encontra no mundo antigo” (VD, WzB, 1, p. 458; CA, p. 2), diagnóstico que se dirige à Alemanha, por isso arremata: “o sistema da Constituição política da Alemanha” fixou-se no passado e não “na vida do tempo atual”. (VD, WzB, 1, p. 465; CA, p. 5).

Para Hegel, o tempo atual não é o de entrega do Estado aos interesses privados ou ainda o de redução da liberdade à propriedade, como observa vigorar em seu tempo<sup>76</sup>, mas o de pensar um Estado como força. Uma força no sentido de um Estado capaz de unificar as cisões vigentes, resultado da passagem da Antiguidade grega ao mundo moderno, com o apego do indivíduo unicamente aos próprios interesses.

O Estado como força é resultado do diagnóstico de uma época de carência de unidade política. Para Pelczynski<sup>77</sup>, essa unificação no Estado torna-se em Hegel, diante do seu contexto, um “requisito necessário”, ou seja, o resultado do desenvolvimento da história e não um “contrato de indivíduos previamente independentes motivados pelo medo ou por um claro interesse próprio”. (PELCZYNSKI, 2016, pp. 16-17).

Essa necessidade de um Estado forte demonstra que Hegel é conhecedor dos significados e dos reflexos da Revolução Francesa, como também da Revolução Industrial, que ocorria na Inglaterra e lentamente se espalhava pela Europa e atingia a Alemanha, provocando enormes mudanças nos modos de vida e nas condições de trabalho vigentes.

Hegel tem ciência que a indústria gradualmente leva à concentração de renda e, conseqüentemente, ao individualismo, fazendo com que cada qual se ocupe tão somente com os próprios interesses. No que diz respeito a essa questão, observa Pelczynski que “muito antes de Tocqueville e Marx, Hegel percebeu que era a burguesia que havia formado a principal base social do individualismo”, antecipando, nesse sentido, a “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) na *Filosofia do Direito*. (PELCZYNSKI, 2016, pp. 22-23).

Contudo, mesmo reconhecendo a importância da *burguesia*, compreendida no sentido daqueles que se ocupam com a economia, ou seja, com o mundo do mercado,

---

<sup>76</sup> Para Marcuse, Hegel deu-se conta do “choque entre o sistema feudal e a nova ordem da sociedade individualística que lhe sucedera. A ascensão desta última é explicada em termos do desenvolvimento da propriedade privada”. Cf. MARCUSE, 1978, p. 61.

<sup>77</sup> PELCZYNSKI, Zbigniew Andrzej. “La concepción hegeliana del Estado”, in: PELCZYNSKI, Z. A. (Org.). *Hegel y lo político*. Trad. Luisa Fernanda Lassaque. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016, pp. 13-55.

Hegel é ciente, já nesse período, dos seus riscos para a configuração do Estado. Nesse sentido afirma:

Quando, devido às mudanças dos costumes e de modo de vida, cada um mais se ocupou com as próprias necessidades e com os assuntos privados; quando aumentou de forma desigual, em proporção maior, o número de homens livres, o estamento burguês propriamente dito, cada um teve que atender exclusivamente a suas necessidades e a seu trabalho; quando os Estados cresceram e aqueles que tinham que ocupar-se exclusivamente com seus assuntos chegaram a constituir-se um estamento próprio; quando aumentou a quantidade de necessidades do homem livre, do nobre, os quais tiveram que manter-se em seu próprio estamento mediante a indústria [...]. (VD, WzB, 1, pp. 532-533; CA, p. 96).

É a partir das críticas à modernidade e à sua universalidade *formal*, que abordaremos a seguir o modo como Hegel enfrentou os problemas do seu tempo. Veremos sua crítica à concepção abstrata de liberdade e do direito como policiamento, em que o Estado é compreendido não como ampliação da liberdade, mas como um Estado *vigilante*, quer dizer, que mantém constante controle da vida dos indivíduos.

#### 1.10. O Estado como força unificadora

Em *A Constituição da Alemanha*, a força é a base da concepção hegeliana de Estado, porém, trata-se da força não no sentido de impossibilitar a liberdade do indivíduo, mas no sentido de um Estado capaz de unir as particularidades. Nesse escrito, embora reconheça que o indivíduo no mundo moderno se volte aos próprios interesses, Hegel recusa-se a falar de um Estado policial, quer dizer, que tenha uma vigilância da vida do indivíduo.

Esse diagnóstico de um Estado que se contraponha aos interesses privados, mas que não seja um Estado policial, também é presente em outro escrito de Hegel do período: *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (1801)<sup>78</sup>. Nesse escrito, referindo-se à concepção de Estado defendida por Fichte, afirma que nele vigora uma concepção de Estado pautado pelo policiamento e não na ampliação da liberdade. Afirma

---

<sup>78</sup> HEGEL, “*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*”, in: WzB 2, pp. 9-138. Esse escrito será citado a partir daqui com a abreviatura ‘*Differenzschrift*’ seguida da edição ‘WzB’, número e página. Utilizamos a tradução: *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Revisão da tradução de Manuel do Carmo Ferreira. Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional – casa da Moeda, Lisboa, 2003. Doravante citado como ‘Diferença’, seguida pela respectiva página.

Hegel: “a polícia sabe bastante bem onde está cada cidadão a cada hora do dia e o que é que ele faz” (*Differenzschrift, WzB, 2, p. 85; Diferença, p. 86*).

Na passagem acima, Hegel faz alusão à obra de Fichte, *Fundamentação do direito natural* (1796)<sup>79</sup>, em que este afirma que a polícia tem o direito e o dever de saber onde se encontra cada indivíduo, a qualquer hora do dia. Assinala: “[...], todo cidadão deve, quando necessário, poder ser reconhecido no ato como sendo tal ou tal pessoa determinada; nada deve permanecer desconhecido para o funcionário de polícia”. (FICHTE, 1994, p. 345).

Não é esse o sentido de Estado que vigora em Hegel, isso porque sua compreensão de Estado forte não é um Estado de policiamento em que a liberdade significa uma *autolimitação* do indivíduo. Para ele, conduzir o Estado a partir da vigilância significa torná-lo uma “tirania” e, portanto, não um “corpo orgânico de uma vida comum e rica, mas sim uma multiplicidade atomística e pobre de vida”. (*Differenzschrift, WzB, 2, p. 87; Diferença, p. 88*).

Nesse momento, Hegel está pensando o Estado como organicidade da vida ética, por isso é inegável não pensar na ideia de organismo, embora seja uma questão que conduza mais para a “Filosofia da natureza” e não para a “Filosofia do Espírito”, tal qual desenvolve no âmbito da vida ética. Com efeito, para Bourgeois, pensar o Estado enquanto organismo vivo já significa nesse momento introduzir “o aspecto ético no Estado”, por entender que “enquanto organismo, o Estado não tem apenas uma *estrutura*, tem também uma *vida*”. (BOURGEOIS, 1999, p. 74). Não entraremos nessa questão do Estado enquanto organismo vivo, embora no contexto dos anos finais de Frankfurt e do início de Jena, a questão também esteja presente. Optamos por seguir o caminho daquilo que na *Filosofia do Direito* constituirá a *Eticidade*, que é a organização das particularidades no todo da vida ética suprasumida no Estado, como veremos no *Capítulo 3* da tese.

O Estado como força no final do período de Frankfurt e começo de Jena realiza-se a partir do povo em seus costumes éticos. Uma compreensão que demonstra, de acordo com Norberto Bobbio<sup>80</sup>, uma “inovação” em Hegel, ao associar Estado e povo. Trata-se de uma inovação porque o povo ali compreendido, diz Bobbio, é uma “totalidade viva e

<sup>79</sup> FICHTE, *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Traducción de José L. Villacañas Berlanga. Traducción de José L. Villacañas Berlanga; Manuel Ramos Valera; Faustino Oncina Caves. Estudio Introductorio de José L. Villacañas Berlanga. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

<sup>80</sup> BOBBIO, Norberto. *Estudios sobre Hegel: Derecho, Sociedad civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

histórica, cujo sujeito não é mais o indivíduo ou uma soma de indivíduos, mas uma coletividade, um todo *orgânico* [...]” (BOBBIO, 1989, p. 37).

Embora tenha por referência as leituras das obras de Montesquieu e de outros escritores franceses, Hegel buscará novamente no mundo grego o seu ideal de juventude dos anos de Tübingen. Desse modo, será retomando a vida ética, entendida como totalidade viva e histórica, cujo sujeito não é mais o indivíduo ou uma soma de indivíduos, mas uma coletividade, um povo, isto é, um todo *orgânico*, que o Estado passará a ser constituído nesse período por Hegel<sup>81</sup>.

Para ele o Estado se constitui a partir do povo, aqui compreendido enquanto organicidade ética e não como a soma de indivíduos cujo interesse é o bem próprio. Hegel se ocupa com o Estado com o objetivo de configurá-lo à luz do mundo moderno, mesmo que sua referência ainda seja a Antiguidade grega e a compreensão de povo como totalidade.

O conceito de povo desenvolvido por Hegel nesse contexto tem por objetivo pensar a unidade ética a partir também das particularidades, a propósito do que escreve no artigo *sobre o Direito natural*:

Como diz Aristóteles, o povo é, por natureza, anterior ao [indivíduo] singular – pois, se o [indivíduo] singular, tomado à parte, não é nada de subsistente por-si, é necessário, igualmente em todas as partes, estar numa única unidade com o todo –, mas este que não pode estar numa comunidade, ou que, por [ser] subsistente-por-si, não tem necessidade de nada, não é uma parte de um povo e, por esta razão, é ou [um] animal ou [um] deus. (*Naturrechtaufsatz, WzB, 2, p. 505; DN, p. 108*).

Essa anterioridade da *pólis* demonstra que, embora fiel aos seus próprios escritos juvenis, o elemento ético vai se tornando cada vez mais forte em Hegel e, nesse sentido, também sua compreensão da ética se alarga, ou seja, passa a englobar as relações entre os indivíduos, inclusive no que diz respeito aos seus interesses econômicos.

A seguir, no *Capítulo 2* da tese, que se pautará sobretudo no período de Jena, destacaremos em que medida o povo, a partir do artigo sobre o *Direito natural* e no escrito *Sistema da vida ética*, vai se configurando também a partir das individualidades e, portanto, com a vida econômica.

O objetivo geral do *Capítulo 2* será, por um lado, mostrar um movimento de continuidade no tocante à organicidade da vida ética na figura do Estado e do ideal de

---

<sup>81</sup> BOBBIO, 1989, p. 38.

liberdade dos anos de Tübingen em Hegel, ao mesmo tempo, destacar que o período de Jena é uma importante chave de leitura para se compreender suas temáticas da “maturidade”, na medida em que já inclui aqui as particularidades dos interesses econômicos dos indivíduos no mundo moderno, evidentemente, ainda totalmente subordinada ao Estado.

## CAPÍTULO 2

### A VIDA ÉTICA ABSOLUTA: O POVO E O INDIVÍDUO

Hegel, na “terceira parte” do artigo sobre o *Direito Natural*, apresenta pela “primeira vez” o conceito de *eticidade* (*Sittlichkeit*)<sup>82</sup>. O escrito divide-se em “quatro partes”. Sendo as duas primeiras voltadas aos modos empirista e formalista de tratar o *Direito natural* e a última dedicada ao que denomina de “ciências positivas do Direito”<sup>83</sup>, interessar-nos-á a “terceira parte” como fio condutor do capítulo, porque ali Hegel aborda a vida ética, retomando as temáticas dos anos de Tübingen, Berna e em especial Frankfurt.

Essas temáticas que veremos na “terceira parte” do artigo sobre o *Direito natural* traduzem-se na questão de uma continuidade da “reunião com o tempo”, iniciada nos anos de Frankfurt, em que o ético e o político são compreendidos como dois momentos fundamentais, contudo, agora voltados também para o mundo moderno e para o indivíduo econômico, compreendido por Hegel como parte da vida do povo<sup>84</sup>.

Desse modo, o que veremos ao longo deste *Capítulo 2* serão os desdobramentos das temáticas do *Capítulo 1*, isto é, como o povo enquanto concretização da vida ética do Estado também acolhe as individualidades. Esse movimento de continuidade dos interesses precedentes de Hegel com a vida prática dos homens, agora de modo mais sistemático, constata-se também quando anuncia na carta a Schelling, datada de 02 de novembro de 1800, que a sua meta é a “intervenção na vida dos homens”. (*Corresp.*, I, p. 60).

Essa dimensão prática será desenvolvida através do movimento da unidade ética do povo no artigo sobre o *Direito natural*. Nesse sentido, veremos um desdobramento do

---

<sup>82</sup> Embora não seja a *Eticidade* tal qual veremos na “terceira parte” da *Filosofia do Direito*, o uso do termo nesse escrito do começo de Jena já inclui a esfera da vida econômica. Hegel reconhece pela primeira vez a importância dessa esfera da vida, mas não a desenvolve por não possuir ainda a compreensão de que se trataria de uma esfera que embora “separada” é também “parte” do Estado, ou seja, uma esfera que do ponto de vista da estruturação da *Lógica*, como veremos no terceiro capítulo da tese, tem a sua “realização” no Estado, como expressará na *Filosofia do Direito*.

<sup>83</sup> As “duas primeiras partes” do artigo abordam as concepções divergentes sobre o *Direito natural* vigentes nos séculos XVII e XVIII. Uma divergência que na “quarta parte” do artigo Hegel denomina de “Direito positivo”, enquanto realização do *Direito natural*, e que ao contrário deste, não se fixa no formalismo nem no empirismo, mas reconhece a vida ética e os costumes do povo. Cf. HYPOLITE, 1995, pp. 62-63.

<sup>84</sup> Sobre essa mudança no pensamento de Hegel. Cf. WERLE, Marco Aurélio. “O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena”, in: *Caderno de Filosofia Alemã*, USP/São Paulo, janeiro – junho, 2012, pp. 107-125.

ético, que trará para si a individualidade, antecipando assim aquilo que adiante, na “terceira parte” da *Filosofia do Direito*, Hegel chamará de *sociedade civil burguesa*.

Dito isso, na *seção 1* do presente *Capítulo*, abordaremos a compreensão de economia em Hegel e em que medida ele articula essa compreensão do mundo moderno a partir de uma organicidade ética da Antiguidade grega. Aqui, tomaremos como referência, em especial, a “terceira parte”, como dito a pouco, do artigo sobre o *Direito natural* (1802-1803), como também o escrito *Sistema da vida ética* (*System der Sittlichkeit*) (1802-1803)<sup>85</sup>. O objetivo é mostrar que nesses escritos há uma continuidade do ético-político dos anos de Tübingen, agora não mais concretizado na religião popular, como outrora, mas na economia como parte da vida de um povo.

Na *seção 2*, tomando por base o conceito de vida ética, exposto tanto no artigo sobre o *Direito natural*, como no *Sistema da vida ética*, acentuaremos em que medida as individualidades e os interesses econômicos ali se desenvolvem. Veremos as primeiras críticas de Hegel à divisão do trabalho e à riqueza, como força ameaçadora ao próprio Estado.

Por fim, na *seção 3*, mostraremos que somente a partir de 1803-1804 tem-se uma mudança no tocante à orientação ético-política dos escritos de Hegel, com a introdução de uma “teoria da consciência”. Para abordar tais questões, utilizaremos os *Esboços de sistema* 1803/04 e os *Esboços de sistema* 1805/06. Observaremos que mesmo conservando as terminologias das potências de Schelling, já em 1803-1804 haverá uma mudança na maneira de abordar a vida ética em Hegel. Nesta *seção*, veremos também uma referência direta de Hegel ao economista Adam Smith e sua obra *A Riqueza das Nações*, o que indicará novamente uma ocupação com os problemas do seu tempo.

Ao final da *seção*, articularemos as “potências” como a linguagem, a memória, a família, o trabalho, a ferramenta e a máquina, em especial a partir dos *Esboços de Sistema* 1803/04 e 1805/06. O objetivo da articulação é mostrar as mudanças na interpretação desses elementos em Hegel, ao inserir ali o ético, o que possibilitará a passagem do que denomina de “consciência teórica” para uma “consciência prática”. Essa passagem se dará ao articulá-los com elementos da vida ética, como o amor e o casamento, em sua

---

<sup>85</sup> Em relação à datação do artigo sobre o *Direito natural* e o *Sistema da vida ética*, tomaremos ambos como contemporâneos, seguindo a indicação de Bernard Bourgeois que, após apresentar a datação indicada por vários estudiosos de Hegel, afirma que o mais sensato seria compreendê-los como textos contemporâneos. Cf. BOURGEOIS, 1986, pp. 17-18, nota 41. A esse propósito, diz Hyppolite: “o artigo sobre o direito natural e o *System der Sittlichkeit* completam-se um ao outro”. Cf. HYPOLITE, 1995, p. 62.

relação com a esfera econômica, formando o conceito de reconhecimento, em que o indivíduo se vê como membro de uma família e como povo. Por fim, situaremos a discussão do *capítulo* a partir dos conceitos de vontade livre e alienação, em que Hegel reconhece a importância da economia, isto é, da existência da indústria e do mercado, porém, subordinado ao Estado.

Portanto, no *Capítulo 2*, mostraremos que Hegel, embora reconheça que a liberdade no mundo moderno se concretiza na propriedade e que através dessa o indivíduo torna-se pessoa, aspecto que o aproximará, no primeiro momento, tanto de John Locke quanto de Adam Smith, não se fixa ali. Isso porque mesmo reconhecendo a importância desses teóricos liberais, ocupar-se-á com o Estado como realização da vontade universal.

Enfim, o objetivo geral do *Capítulo 2* é mostrar que, apesar dos avanços que verificaremos nos anos de Jena, ao final desse período, ou seja, em 1805/06, a compreensão de Estado em Hegel ainda será a de um Estado força (*Macht*), em que a vontade universal se coloca acima das particularidades.

## **Seção 1. Jena – 1801-1803**

### **2.1. Hegel: o mundo moderno e a economia**

O primeiro escrito de Hegel sobre assuntos ligados à economia deu-se, de acordo com Karl Rosenkranz (1805-1879), entre 19 de fevereiro e 16 de maio de 1799, isto é, no final dos anos de Frankfurt. Diz Rosenkranz (2012, p. 253-255):

Todos os pensamentos de Hegel sobre a essência da sociedade civil, a necessidade e o trabalho, a divisão do trabalho e a riqueza de classes, a pobreza, a polícia, os impostos etc., finalmente estão concentrados em um comentário contínuo à tradução alemã da *Economia política* de Stewart, que ele escreveu de 19 de fevereiro a 16 de agosto de 1799 e que se conserva preservado. Se encontra muitas visões grandiosas da política e da história, muitas observações sutis. Stewart era ainda um seguidor do sistema mercantilista. Com nobre *pathos*, com uma qualidade de exemplos interessantes, Hegel combatia o que ali estava morto, enquanto aspirava a salvar, em meio a concorrência e ao mecanismo de trabalho e seu trânsito, a alma do homem.

Essas informações do primeiro biógrafo de Hegel são fundamentais por dois motivos: primeiro, por acentuar o interesse de Hegel com as questões práticas, isto é, o

mundo do trabalho, a riqueza, a pobreza, etc., ainda no período chamado de “juventude”; segundo, por mostrar que o seu interesse se volta para o mundo moderno e sua economia,<sup>86</sup> embora a Antiguidade grega permaneça como pano de fundo de sua compreensão de vida ética.

Em relação a esses dois pontos, que podem ser sintetizados em questões políticas e questões econômicas, é importante observar que eles indicam que o ideal de juventude de Hegel transforma-se em realidade. Essa transformação indica que suas ocupações com a vida ética, pautadas no modelo daquilo que chamava “bela vida ética grega”, encontra-se agora diante de uma situação concreta da vida dos homens, conforme a citação precedente de Rosenkranz.

Embora tenha dito Rosenkranz que o comentário de Hegel se encontra conservado, trata-se de uma informação que não é possível ser confirmada, pois o escrito, até onde diz seus intérpretes, inclusive àqueles que estudaram propriamente a questão da economia, como Paul Chamley (1963, p. 142), “desapareceu”. Em todo o caso, o texto de Rosenkranz, publicado pela primeira vez em 1844, ou seja, poucos anos após a morte de Hegel, é uma importante referência sobre sua vida e seus interesses sobre a economia.

Mesmo que seja um comentário que não se tem acesso, quer dizer, um importante texto que se perdeu, assinala Bourgeois que não se pode negar a sua importância para as temáticas desenvolvidas nos anos de Jena por Hegel. Para o intérprete, o interesse de Hegel pela obra de Stuart, por exemplo, o teria levado ao contato com os temas “clássicos do liberalismo”, como também as ideias ligadas à necessidade da “intervenção do Estado” na economia, visando conter as desigualdades entre a pobreza e a riqueza<sup>87</sup>.

Embora não haja uma alusão expressa à Stuart nos escritos de Hegel dos anos de Jena e sim a outro economista do período, Adam Smith<sup>88</sup>, o tema da economia possibilita compreender o modo como o mundo moderno compreende a liberdade. Além disso, o interesse de Hegel pela obra de Smith, *A Riqueza das nações*, dá-se pelo fato de ali encontrar uma “imagem viva” da economia em que as relações se dão, como diz

---

<sup>86</sup> Mantemos o nome Stewart, conforme consta na citação de Rosenkranz, presente na tradução de Remo Bodei. Contudo, ao longo da tese, utilizaremos Stuart, conforme faz Paul Chamley, Cf. CHAMLEY, Paul *Economie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*. Paris: Dalloz, 1963.

<sup>87</sup> BOURGEOIS, 1986, p. 33, nota 75.

<sup>88</sup> Se Stuart não é mencionado nos escritos de Hegel até onde se tem notícia, nem por isso deixa de ser importante, haja visto que, conforme diz Rosenkranz (2012, pp. 253-255), Hegel escreveu um comentário nos anos de Frankfurt a respeito desse economista. Com efeito, optamos por nos situar nas considerações feitas por Hegel a respeito da economia pautando-se em Adam Smith, todavia, cabe acentuar a presença de Stuart, ao menos indiretamente, nos escritos de Hegel.

Rosenzweig, “naturalmente”, ou seja, a partir “de uma multiplicidade de necessidades particulares”. (ROSENZWEIG, 2008, p. 230).

Ainda em relação a esse interesse, do ponto de vista cronológico, não podemos esquecer, a propósito do que abordamos no *Capítulo 1*, que ainda em Berna o filósofo teve suas primeiras experiências com questões ligadas à vida econômica. As experiências como preceptor em Berna e as trocas de favores ali observadas permitiram-lhe maior proximidade com o chamado “mundo concreto”, e um certo “distanciamento” dos seus ideais de “bela vida ética” dos anos de Tübingen.

Com efeito, não há consenso entre os intérpretes no tocante ao período em que se deu o interesse de Hegel pelos assuntos ligados à economia. Sabe-se que na infância conviveu com questões que diziam respeito à economia, pois o seu pai, como acentua Rosenzweig, foi encarregado das finanças em Württemberg<sup>89</sup>, mesmo que talvez isso não seja determinante, não se poderia negar que se trata de um contato, ainda que indireto, com a economia.

Para Harris (1972, p. 418), é possível que o contato de Hegel com as questões ligadas a economia tenha se dado antes dele deixar Berna. Entende o intérprete que apesar dos escritos referidos por Rosenkranz tenham se perdidos, é provável que os desenvolvimentos de Hegel sobre a economia e a política dos anos de Frankfurt tenham se desenvolvidos ainda nos anos de Berna. A respeito desse interesse pelos assuntos ligados a economia, não se pode esquecer também a importância do contato de Hegel no final dos anos de Berna, como assinala Paul Chamley, com os “jornais ingleses”<sup>90</sup>.

Além dos intérpretes citado, entende Laurence Dickey que o contato de Hegel com a economia se estendeu por vários anos e não a um período específico. Nesse sentido, assinala: “O que sabemos conclusivamente sobre a leitura de Hegel dos escoceses é que ocorreu em algum momento durante suas residências em Berna, Frankfurt e Jena, aproximadamente no período de dez anos de 1794-1804”. (DICKEY, 1987, p. 192).

Enfim, mesmo diante das posições diferentes entre os intérpretes a respeito do período inicial em que Hegel se interessou pelos assuntos ligados a economia, o importante é que, como veremos adiante, os escritos de Jena estão diretamente relacionados a essas questões da juventude, e que Hegel se interessou por tais questões, demonstrando uma ocupação com o seu próprio tempo.

---

<sup>89</sup> ROSENZWEIG, 2008, p. 82.

<sup>90</sup> CHAMLEY, 1963, pp. 137-138.

Além disso, mesmo que os intérpretes citados assinalem que tanto Steuart quanto Smith estão presentes nos escritos de Hegel dos anos de Jena, fixaremos a atenção em Smith. Trata-se de uma escolha metodológica, por entendermos que as ocupações de juventude de Hegel, sobretudo a partir de Berna, ligadas à liberdade, à propriedade privada, à economia e ao Estado, o levam a discussões mais próximas de Smith, expostas por este em *A Riqueza das Nações*. Justifica-se também pelo fato de Smith tratar de temáticas que estão no horizonte do chamado “pensamento liberal”, posição que igualmente estará presente em John Locke, outro importante pensador liberal, fundamental na compreensão das questões econômicas abordadas por Hegel.

Os dois pensadores, Locke, vivendo no século XVII e começo do XVIII, e Smith, no século XVIII, concentraram em seus textos aquilo que se passava nestes séculos que, como vimos na “Introdução” da tese, é um tempo de “transição” para um “novo mundo”. Não iremos explorar todas as obras de ambos, mas situarmos no caso de Locke, na relação entre a propriedade e o Estado, como aborda no *Segundo Tratado sobre o governo civil* (1689), e no caso de Smith, em especial, em *A Riqueza das Nações* (1776) e nos conceitos de riqueza, divisão do trabalho, como também em sua compreensão sobre a chamada “mão-invisível” e sua relação com o Estado.

Portanto, os dois teóricos são importantes por trazerem à tona temas que são fundamentais para os escritos de Hegel, como por exemplo, a ideia de propriedade, de liberdade, de direito, enfim, problemáticas que já apareciam em escritos do final de Frankfurt e início de Jena, e que terão maior aprofundamento no âmbito da *Filosofia do Direito*.

## 2.2. Locke e Smith: a propriedade e a riqueza como realizações da liberdade

John Locke e Adam Smith viveram em contextos históricos semelhantes, o que lhes permitiram conhecer e escrever sobre os processos econômicos, envolvendo tanto a chamada *Revolução Industrial*, especificamente na Inglaterra, como também o modo em que tais “progressos” atingiram a vida e as condições de trabalho dos indivíduos.

Essas duas referências são fundamentais no que diz respeito à visão que Hegel tem sobre a economia no mundo moderno, porque em certa medida sintetizam as mudanças que ali ocorreram, tanto no que diz respeito à relação entre os indivíduos, como também na relação destes com as “novas” tecnologias, resultantes do processo de industrialização.

Todavia, Hegel também irá buscar no mundo grego, em Platão e Aristóteles, as bases para compreender o mundo moderno, mas certamente, sem desconsiderar a importância das questões levantadas por Locke e Smith. Deixaremos, por ora, os filósofos gregos, para situarmos a questão nos aspectos gerais do conceito de propriedade e divisão do trabalho em Locke e Smith.

No *Segundo tratado sobre o governo civil*<sup>91</sup>, Locke afirma que a liberdade é inseparável da propriedade. Para ele, a propriedade é fruto do trabalho do homem, que através do seu ato livre, apossa-se daquilo que a natureza lhe oferece, tornando-se, com isso, uma pessoa. Afirma: “Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo”. (LOCKE, 1998, p. 407-409).

Em Locke, portanto, ser pessoa é ter propriedade. Tal princípio que afirma o direito natural do homem é também a marca do Estado liberal, a propósito do que entende Bobbio<sup>92</sup> ao acentuar: “O *Segundo tratado sobre o governo civil* (1690), de Locke, pode ser considerado como a primeira e mais completa formulação do Estado liberal”. (BOBBIO, 2000, p. 59).

Embora ciente da necessidade de um contrato para defender a propriedade e garantir a liberdade do indivíduo, em Locke não há uma situação de “guerra” no âmbito daquilo que entende por sociedade “pré-política”, ao contrário de Thomas Hobbes (1588-1679) que, em *O Cidadão* (1642), ao se referir ao chamado momento “pré-político”, insiste no “estado de guerra”<sup>93</sup>. Para Locke, nessa sociedade, “pré-política”, a razão guia as ações dos homens e nesse sentido afirma: “embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse [...]”. (LOCKE, 1998, p. 384).

Com essa compreensão, Locke entende que há liberdade no chamado “estado de natureza”, que não é de uma situação de guerra, como em Hobbes. Para Locke, o interesse do indivíduo é de realização da liberdade através da propriedade e afirma:

---

<sup>91</sup> LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

<sup>92</sup> BOBBIO, *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. 2ª edição; tradução: Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000. Hegel, na “primeira parte” da *Filosofia do Direito*, como abordaremos na *seção 1 do Capítulo 3* da tese, vai recuperar essa compreensão lockeana e situá-la no âmbito do chamado “Direito abstrato”, que é a realização do indivíduo em sua liberdade imediata na propriedade, através da qual se torna “pessoa”.

<sup>93</sup> HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2002, pp. 33-36.

O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza o proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-o em sua *propriedade*. Sendo por ele retirada do estado comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens. Por esse *trabalho*, propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito àquilo que a esse *trabalho* foi agregado, pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais. (LOCKE, 1998, p. 409).

Essa compreensão lockeana, de que a propriedade enquanto fruto da liberdade é o bem maior da vida, é criticada por Hegel, que entende que o Estado, como vimos até aqui, é o bem maior e condição para uma vida ética realizada. Para Hegel, a violência não reside na violação da propriedade como em Locke, mas na violação da vida. Hegel reconhece a importância da propriedade, no entanto, é ciente que torná-la absoluta significaria colocar em risco a própria vida. Uma compreensão que adiante, com a *Filosofia da Direito*, como veremos no *Capítulo 3* da tese, vai se tornando cada vez mais evidente. Contudo, já nos escritos de juventude e também nos anos de Jena, Hegel é defensor de um Estado que não se subordina aos interesses privados dos indivíduos, isto é, que não coloca a propriedade acima da vida.

Domenico Losurdo<sup>94</sup> a respeito dessa diferença entre a compreensão de propriedade em Locke e Hegel assinala:

Se em Locke é a discussão da esfera da propriedade privada, em seu caráter absoluto e inviolável, que se configura como arbítrio e violência, em Hegel o que se configura como arbítrio e violência é justamente a absolutização da propriedade privada, a pretensão de fazer valer absolutamente uma abstração, uma abstração indevida a partir das necessidades concretas do ser humano e das obrigações de solidariedade da comunidade política. (LOSURDO, 2019, p. 230).

Ao “inverter” a compreensão de Locke, Hegel mostra que a propriedade não pode ser colocada acima dos interesses do Estado. Para ele, o aumento da propriedade, ou seja, a riqueza e o apego dos indivíduos aos próprios interesses, não é somente um gerador da pobreza, significa também uma ameaça ao próprio Estado e, nesse sentido, na concretização da liberdade e da vida ética.

---

<sup>94</sup> LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Tradução: Ana Maria Chiarini, Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 230.

A redução da liberdade à propriedade na obra *A Riqueza das Nações*<sup>95</sup> de Smith é um aspecto fundamental em sua compreensão da divisão do trabalho. Uma “redução” em que o indivíduo somente se reconhece na condição de um “indivíduo trabalhador”, ou seja, enquanto parte das engrenagens da fábrica. É na divisão do trabalho que Smith entende que se dá a interação entre os indivíduos.

A respeito da divisão do trabalho que tanto interessa Hegel, em *A Riqueza das Nações*, Smith afirma:

Um operário desenrola o arame, um outro o endireita, um terceiro o corta, um quarto faz as pontas, um quinto o afia nas pontas para a colocação da cabeça do alfinete; para fazer uma cabeça de alfinete requerem-se 3 ou 4 operações diferentes; montar a cabeça já é uma atividade diferente, e alvejar os alfinetes é outra; a própria embalagem dos alfinetes também constitui uma atividade independente. Assim, a importante atividade de fabricar um alfinete está dividida em aproximadamente 18 operações distintas, as quais, em algumas manufaturas são executadas por pessoas diferentes, ao passo que, em outras, o mesmo operário às vezes executa 2 ou 3 delas. (SMITH, 1996, p. 66).

Adam Smith dedica-se à divisão do trabalho por entender que ela faz parte da própria necessidade das fábricas em seu processo de produção em menor tempo e com o menor esforço do trabalhador. Além disso, entende também que através da própria divisão do trabalho haveria uma interação entre os trabalhadores, ou seja, que cada um, em sua específica função, ajudaria na função do outro.

Com essa compreensão de interação no âmbito da divisão do trabalho, Smith entende que as possíveis distorções no âmbito do mercado resolver-se-iam pelo próprio mercado, naquilo que denominará de “mão invisível” na obra, *A teoria dos sentimentos morais* (1759) que precede *A Riqueza das Nações*, que é de 1776.

Em *Teoria dos sentimentos morais* afirma:

Os ricos apenas escolhem do monte que é mais precioso e mais agradável. Consomem pouco mais do que os pobres; e a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, embora pensem tão-somente em sua própria comodidade, embora a única finalidade que buscam, ao empregar os trabalhos de muitos, seja satisfazer seus próprios desejos vãos e insaciáveis, apesar disso dividem com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição

---

<sup>95</sup> SMITH, Adam. *Riqueza das nações. Investigação sobre sua natureza e suas causas*. Vol. 1. Apresentação de Winston Fritsch Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie. (SMITH, 1999, p. 226).

Para Smith, a partir do “livre jogo” de interesses dos indivíduos no âmbito do mercado, é possível se chegar a uma interação, com isso entende que os possíveis “desvios”, por exemplo, a pobreza, seriam solucionados pela própria dinâmica da economia e pelo “livre jogo” de interesses, não necessitando, portanto, da interferência do Estado. A respeito dessa compreensão liberal do mercado e sua interação a partir do seu “livre jogo”, acentua Hyppolite: “O liberalismo de Adam Smith supõe de fato que o livre jogo dos interesses individuais leva à realização ideal do interesse coletivo”<sup>96</sup>.

Esse “livre jogo”, responsável pela “interação” entre os indivíduos mediante o mercado, é o que Smith entende por “mão invisível” em *A Teoria dos Sentimentos Morais*. Essa compreensão é aprofundada em *A Riqueza das Nações* e tem como pano de fundo o próprio dinamismo do mercado, fundamental, segundo Smith, por proporcionar os “ajustes necessários” ao mercado.

Em *A Riqueza das Nações* assinala:

Ao preferir fomentar a atividade do país e não de outros países ele tem em vista apenas sua própria segurança; e orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor, visa apenas a seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que por mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções. Aliás, nem sempre é pior para a sociedade que esse objetivo não faça parte das intenções do indivíduo. Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quando tenciona realmente promovê-lo. (SMITH, 1996, p. 438).

Com esses aspectos gerais a respeito de Locke e Smith, respectivamente, os conceitos de propriedade e trabalho, há elementos para se compreender de que maneira, a partir dos anos de Jena, Hegel reconstrói sua compreensão de economia, ora recorrendo à Antiguidade grega, ora ao mundo moderno.

No que segue, veremos que Hegel buscará na Antiguidade grega elementos para pensar o mundo moderno, mas agora, ao contrário dos anos de Tübingen, ciente de não

---

<sup>96</sup> HYPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Marcel Riviere et cie, 1965, p. 89.

ser mais possível excluir a presença do indivíduo e da economia na realização de sua concepção de liberdade.

### 2.3. O “retorno” à Antiguidade grega: a *anterioridade* do todo em relação as partes

Hegel constrói sua “teoria ética seguindo a tripartição aristotélica”, ou seja, como diz Marcos Müller, conjugando “*oikos* (sociedade doméstica), *koinonia politiké* (comunidade política) e *polis* (Estado)”<sup>97</sup>. Com essa conjugação entre elementos do mundo antigo e do mundo moderno, “subverte” o sentido liberal, tal qual se apresentava em seu tempo, como vimos nos parágrafos precedentes.

No tocante a essa “inversão”, afirma Müller que Hegel torna-se um pioneiro nessa compreensão da economia ao colocá-la como uma questão filosófica. Uma compreensão que, a seu ver, é fruto da recepção da economia do seu tempo, mas também relacionada ao “confronto crítico com o jusnaturalismo e com as éticas universalistas da autonomia”. (MÜLLER, 1998a, p. 12).

Seguindo essa compreensão de Müller, entende-se que a economia é a “novidade” dos primeiros anos de Jena, pois agora Hegel a aborda a partir da política e da organicidade ética da Antiguidade grega. Desse modo, enquanto nos anos de Tübingen, Berna e nos primeiros em Frankfurt, criticava os interesses privados como sinônimo de perda da virtude ética, em Jena, ao contrário, em união com o seu tempo, a reconhece como esfera dos interesses privados, que também precisaria ser compreendida como fundamental para se pensar a vida ética.

Desse modo, o que se tem em Jena é uma *continuidade* dos escritos precedentes, evidentemente, já considerando a abertura para os problemas do mundo moderno, mas sem se afastar totalmente do mundo antigo. Em Hegel, a “bela vida ética”, a propósito do que vimos no *Capítulo 1* da tese, continua sendo uma referência para o mundo moderno, mas agora, recorre a história para pensar o Estado como organicidade ética.

Em *A Constituição da Alemanha*, mostra que o Estado necessita de uma organicidade em vista de fins comuns para ser considerado um Estado. Com isso, entra em cena a necessidade de uma *Constituição*, não no sentido escrito somente, mas que esteja de acordo com os costumes éticos e modos de vida do povo, isto é, uma constituição que seja a realização povo<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> MÜLLER, “A gênese conceitual do Estado ético”, in: *Filosofia política*. Nova série, vol. 2, Porto Alegre: L&PM, 1998a, pp. 9-38.

<sup>98</sup> *A Constituição (Verfassung)* em Hegel tem ligação com a história, por isso não depende, necessariamente, da vontade deste ou daquele indivíduo, mas de uma organicidade ética, daí porque na

O conceito de povo tem em Jena o sentido de uma totalidade orgânica, tal qual também se desenvolverá nos escritos da maturidade, momento em que Hegel igualmente fará alusão ao mundo grego, quando por exemplo, na *Filosofia do Direito*, acentuar que o povo não poderia ser entendido como uma *multidão*, isto é, como individualidades dispersas unidas tão somente pela conveniência.

Hegel compreende o povo como organicidade ética, tanto em *A Constituição da Alemanha*, como também no artigo sobre o *Direito natural* e, sobretudo, em seus escritos da maturidade. Nesses dois escritos, faz duras críticas à compreensão de Estado fichteano, conforme este apresenta na obra de 1795, denominada de *Fundamento do direito natural*. Nesta obra, o povo é compreendido por Fichte como um poder “externo” ao Estado, isto é, um fiscalizador e não como o próprio Estado. Afirma:

Esse poder deve supervisionar permanentemente o proceder do poder público e, em consequência, podemos denominá-lo *eforato*. O poder executivo não é responsável diante de nenhum outro, senão a comunidade reunida; os éforos não podem, assim pois, levar os detentores do poder perante os seus tribunais, mas devem observar continuamente o curso dos assuntos e também devem ter o direito de recolher informações, quando possam fazê-lo. [...] *Os éforos, não têm, portanto, poder executivo*. Por outro lado, os éforos têm um *poder absolutamente proibitivo*, não para proibir a execução desta ou daquela resolução jurídica *particular* – pois então os éforos seriam juízes e o poder executivo não seria inapelável –, mas para anular a partir de um certo momento todos os procedimentos legais, suspender todo o poder público e em todas as suas partes. Proponho chamar essa suspensão de todo poder do direito o *interdito do Estado* [...]. (FICHTE, 1994, p. 241).

O Eforato em Fichte, conforme a citação acima, é o responsável por “supervisionar” o Estado, mesmo não sendo um poder formalmente constituído. O poder do Eforato, a seu ver, encontra-se no direito de mobilizar o povo em defesa do que considera o direito<sup>99</sup>.

Em contraposição a essa compreensão de povo enquanto Eforato, isto é, como um poder apartado e privado, Hegel, no artigo sobre o *Direito natural*, assinala a necessidade de se retomar a organicidade ética do povo no sentido da Antiguidade grega, portanto, ao

---

*Filosofia do Direito* retoma essa importante questão da juventude para afirmar ser impossível “fazer uma constituição”, no sentido unicamente de um texto escrito sem relação com o povo. Hegel entende que a constituição precisa expressar a vida orgânica do povo. Cf. *PhR*, § 273; *WzB*, 3, p. 439; *FD*, p.259.

<sup>99</sup> FICHTE, 1994, pp. 244-250.

contrário da posição fichteana, que a seu ver, representa o modo como o mundo moderno compreende o povo.

Para Hegel, as instituições na Antiguidade grega voltavam-se para o interesse comum da pólis, constituindo-se assim como uma totalidade ética. A respeito das instituições, como contraponto a uma visão de Estado pautado na vigência de interesses privados, diz Pelczynski (2016, p. 20):

As instituições políticas gregas não foram algo separado do ethos da polis, sim parte integrante de sua vida ética; mais ainda, poderia dizer que forma sua parte importante. Uma polis era uma comunidade ética que tinha um aspecto político, não uma comunidade sobre as quais as instituições políticas, por assim dizer, se sobreponha do exterior.

As instituições gregas têm como *fim* (*télos*) a organicidade da pólis, como vimos na citação de Pelczynski acima. Enquanto fim, cada ação individual torna-se a garantia da totalidade das ações coletivas, como assinala no *Livro I da Política*<sup>100</sup> Aristóteles: “Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas como vistas ao que lhes parece um bem [...]”. (ARISTÓTELES, 1985, I, 1252 a.).

Hegel, ao retomar Aristóteles, que compreende o povo como organicidade ética, está também fazendo um movimento de retorno em sua compreensão dos anos de Tübingen, a propósito do que vimos no *Capítulo 1* da tese. Mas, ao contrário daquele momento, agora a partir de uma leitura *dialética* da história que, como diz Lukács, torna-se imprescindível para uma transição de uma compreensão antiga da vida ética à moderna.

Diz Lukács (2018, p. 497):

A imagem da Antiguidade corresponde, portanto, na maioria dos traços essenciais, àquela que Hegel pintou no início da juventude, com a única diferença de que agora é retraçada também a base material, econômica, sobre a qual repousa a liberdade, a livre atividade política do cidadão da pólis.

No que segue, veremos como Hegel faz essa leitura do mundo antigo e de que maneira compreende que no mundo moderno, aquilo que chamava de *cisão* passa a ser

---

<sup>100</sup>ARISTÓTELES, *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.

entendido como uma parte do modo de vida dos indivíduos, denominado no artigo sobre o *Direito natural* de “tragédia do ético”, como veremos na seção seguinte.

A particularidade moderna, na seção seguinte, será inserida por Hegel no âmbito do estamento, daí a necessidade do retorno à Antiguidade grega, em especial a Platão e Aristóteles, onde o todo é compreendido a partir de uma organicidade ética, cuja parte torna-se determinante. Isso significa que Hegel passa a inserir em sua concepção de organicidade ética elementos do mundo antigo, bem como elementos do mundo moderno, mesmo que ainda de maneira sutil, ou seja, ainda reconhecendo a necessidade de se pautar na Antiguidade grega para se contrapor aos interesses privados do indivíduo no mundo moderno.

## Seção 2. Jena – 1802-1804

### 2.4. O Estado (*Staat*) e os estamentos (*Stände*)

Estado e estamento são dois conceitos que na filosofia de Hegel são imprescindíveis, seja na compreensão dos textos de juventude, passando pelos anos de Jena, seja na compreensão dos textos da maturidade, como a *Filosofia do Direito*<sup>101</sup>. No artigo sobre o *Direito Natural* e no *Sistema da vida ética*, Hegel retoma os conceitos não a partir do mundo moderno, em que aparecem separados, mas a partir da Antiguidade grega.

Em sobre o *Direito natural*, a retomada ocorre na “terceira parte”, ao abordar a importância dos estamentos na organicidade da vida ética do Estado, numa referência a Platão e Aristóteles. Em relação a Platão, Hegel recorre às obras *A República* e ao diálogo *Político* e, em relação a Aristóteles, interessar-se-á nesse momento pela obra *A Política*.

Em relação a essa obra de Aristóteles, o interesse de Hegel é pela maneira como o filósofo compreende a divisão estamental da cidade, em que cada um, dentro da sua capacidade, contribui para o bem comum. Essa compreensão aristotélica será determinante na leitura que faz do mundo moderno, tanto aqui em Jena, como adiante na *Filosofia do Direito*, em especial em sua “terceira parte”, a “Eticidade”<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Sobre a importância desse conceito em Hegel e ainda a respeito do desenvolvimento histórico de *Staat* e *Ständ*, remetemos à nota 20 de Müller em sua tradução de algumas partes da *Filosofia do Direito* de Hegel. Cf. *FD-M3*, pp. 97-104.

<sup>102</sup> Essa predominância de uma leitura aristotélica nos escritos de Hegel é o motivo pelo qual, ao longo da tese, daremos maior ênfase do que em relação a Platão. Não que este não seja igualmente importante em

Platão e Aristóteles são fundamentais nesses primeiros anos de Hegel em Jena, por isso essa retomada tem por objetivo acentuar o modo como compreendem a relação entre a parte e o todo e também a relação entre *homens livres* e *homens não livres*<sup>103</sup>.

No que diz respeito aos papéis de cada um, homens livres e não livres, numa alusão tanto a Platão quanto a Aristóteles, afirma Hegel:

Ao estamento de homens livres de que aqui se trata, Aristóteles prescreve como ocupação própria, porque os gregos tinham o termo *politeuein*, que significa: viver no, com e para seu povo, levar uma vida universal pertencendo inteiramente à coisa pública – ou o ato de filosofar; e estas duas ocupações, Platão, segundo sua vitalidade superior, não quer vê-las separadas, mas absolutamente ligadas. – Depois, [há] um estamento de homens não-livres, que está na diferença da necessidade e do trabalho, assim como no direito e na justiça da posse e da propriedade – [estamento] cujo trabalho visa à singularidade e assim não inclui nele o risco da morte. Com estes estamentos é preciso ter em conta o terceiro estamento que, na rusticidade de seu trabalho não criador-formador, tem somente de ocupar-se com a terra. (*Naturrechtaufsatz, WzB, 2*, pp. 489-490; *DN*, p. 92).

Embora ciente de que a determinação em que cada estamento se submetia na Antiguidade grega tenha se perdido com o Mundo Romano, Hegel reconhece que tais mudanças se deram com o desenvolvimento histórico. No artigo sobre o *Direito natural*, diz que a virtude da bravura que fazia com que o indivíduo se reconhecesse no Estado degradou-se (*Naturrechtaufsatz, WzB 2*, p. 492; *DN*, p. 95), e o seu lugar foi ocupado pelo estamento ligado à propriedade que, embora denominado de “vida ética negativa”, precisaria ser reconhecido como parte do Estado, isto é, da “vida ética absoluta”. Hegel assinala:

Mas igualmente estas propriedades são o reflexo da vida ética absoluta no indivíduo singular enquanto ele é o negativo, mas no indivíduo singular que está numa indiferença absoluta com o universal e o todo – portanto seu reflexo em sua consciência pura –, da mesma forma é preciso que como um reflexo dela na consciência empírica esteja presente e que tal reflexo constitua a natureza ética do

---

Hegel, mas devido ao fato de entendermos que o itinerário escolhido na tese conduza mais para uma proximidade entre Hegel e Aristóteles, sobretudo no modo como compreendem a questão da ética, embora, com algumas diferenças, como veremos mais detidamente no *Capítulo 3* da tese.

<sup>103</sup> PLATÃO. *A República* (1255 b) e o diálogo *O Político* (308 e). Sobre o assunto, Aristóteles destaca em *A Política* a importância da educação na formação da virtude (1253 a), como também a divisão da cidade em homens livres e escravos (1255 b).

segundo estamento, que está na realidade, mantendo-se em sua fixidez, na posse e propriedade, e fora da bravura. (*Naturrechtaufsatz*, *WzB*, 2, p. 506; *DN*, p. 109).

Hegel estava convencido desde a juventude da importância do modelo grego para o mundo moderno, contudo, agora em Jena vê que aquela universalidade precisaria também se reconhecer nas particularidades. Trata-se, portanto, de um reconhecimento fruto da própria necessidade de compreender o mundo moderno, haja visto que tem ciência não ser mais possível excluir a esfera da particularidade de sua compreensão de Estado.

Essa abertura ao mundo moderno e sua particularidade é definida por Hegel no artigo sobre o *Direito natural* como “tragédia do ético”, cujo sentido buscará em *Eumênides* de Ésquilo<sup>104</sup>, conforme assinala:

A imagem desta tragédia, determinada de maneira mais precisa para o [aspecto] ético, é a solução disto que foi o processo das Eumênides, como as forças do direito, que está na diferença, e de Apolo, o deus da luz indiferente, concernente a Orestes, diante da organização ética, o povo de Atenas. (*Naturrechtaufsatz*, *WzB*, 2, p. 495; *DN*, p. 98).

A chamada tragédia do ético é identificada, nesse momento, com a passagem do mundo antigo para o mundo moderno, ou seja, da chamada “bela vida ética” dos antigos, em que as ações se voltavam para o universal, à particularidade do mundo moderno, em que o indivíduo se ocupa unicamente com os próprios interesses.

A tragédia do ético, compreendida como a passagem da universalidade à particularidade, embora reconhecida por Hegel como marca do mundo moderno<sup>105</sup>, é “superada” através do conceito de povo, que em sua organicidade depende dos estamentos (*Stände*)<sup>106</sup>. Platão e Aristóteles, nesse sentido, são fundamentais como referência teórica ao possibilitar a Hegel uma reestruturação de sua compreensão de totalidade ética. Hegel, atento a seu tempo, sabe que não mais é possível excluir os interesses privados dos

<sup>104</sup> ÉSQUILO. *Eumênides*. Estudo e tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

<sup>105</sup> Ao final dos *Esboços de sistema de Jena III*, Hegel dirá que a liberdade é a grande diferença entre o mundo antigo e o mundo moderno. Cf. *JS III*, *GW* 8, pp. 263-264; *FdE*, pp. 150-151.

<sup>106</sup> A dimensão orgânica do povo, isto é, os seus estamentos, impedem-lhe de se tornar uma multidão. Hegel entende por multidão um amontado de indivíduos sem uma finalidade comum. Essa compreensão aparece ao longo de todo o seu itinerário filosófico. Em *A constituição da Alemanha*, dizia que a Alemanha era uma multidão e não um povo no sentido orgânico da vida ética. Na *Filosofia do Direito*, da mesma maneira, como citamos na “Introdução” da tese, ele refere-se à multidão como um “amontoado”.

indivíduos e por outro lado, sabe também que o Estado não pode se entregar a tais interesses.

Com efeito, como diz assinala Axel Honneth<sup>107</sup> Hegel é ciente que é preciso superar o individualismo moderno e ainda não se fixar na mesma compreensão de vida ética dos anos de Tübingen, ou seja, que a vida ética precisa também incluir a propriedade privada, o que indica, segundo o intérprete, uma clara mudança em relação aos escritos precedentes.

A respeito dessa mudança em que passa a inserir elementos também do mundo moderno, voltadas aos interesses individuais, como as “trocas de mercadorias”, em sua compreensão de “sociedade”, diz Honneth (2003, p. 42):

Se essas determinações descrevem adequadamente o quadro teórico em Hegel procura retomar em Jena o ideal de comunidade de sua juventude, então já está esboçado com isso também o problema que doravante ele terá de superar antes de mais nada. Pois, uma vez mostrado que a filosofia social moderna não está em condições de explicar uma forma de comunidade social de nível superior, já que permanece presa a premissas atomísticas.

Essa inserção da propriedade privada como parte da vida ética fica mais evidente com o conceito de “sistema de necessidade”, tal como aborda Hegel na “terceira parte” do *Sistema da vida ética*. Nesse escrito, compreende as relações do âmbito do mercado como possíveis de interação, o que não significa que tenha se transformado num liberal nos termos lockeano e smithiano, mas no fato de acreditar que essas necessidades, enquanto realidades da vida do indivíduo, precisariam ser reconhecidas pelo Estado.

## 2.5. O indivíduo como desdobramento da vida ética do povo

O conceito de “sistema de necessidade” (*das System des Bedürfnisses*), no período de Jena, dirá respeito ao mundo moderno e à sua economia, como também à totalidade ética da Antiguidade grega, como apresenta Hegel no artigo sobre o *Direito natural* e no *Sistema da vida ética*.

Hegel compreende essa dependência recíproca também no âmbito da economia que, a partir daqui, não diz respeito ao indivíduo isolado, mas à coletividade. Afastando-se do *atomismo* do seu tempo, insere o indivíduo dentro de um “sistema” de relações,

---

<sup>107</sup> HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

quer dizer, dentro de uma totalidade, por isso a importância da retomada da Antiguidade grega.

A esse respeito, o artigo sobre o *Direito natural* e o *Sistema da vida ética* complementam-se, na medida em que se ocupam com a economia política e suas determinações, ou seja, da propriedade, da riqueza etc., na forma de um *sistema*.

No artigo sobre o *Direito natural*, Hegel destaca em que consiste o “sistema de dependência recíproca” (*Naturrechtaufsatz*, *WzB*, 2, p. 482; *DN*, p. 85), e no *Sistema da vida ética*, em que consiste o “sistema da universal dependência física” (*SdS*, *GW*, 5, p. 350; *SVE*, p. 76). Como escritos do mesmo período, as compreensões se aproximam, demonstrando uma continuidade temática entre elas. Com efeito, em relação ao econômico, como esfera voltada ao interesse privado e sua relação com o povo, o artigo sobre o *Direito natural* permite uma melhor compreensão do assunto, especialmente no tocante à questão da reciprocidade como característica do *sistema de necessidade*, enquanto dependência recíproca entre a esfera da particularidade e o povo. No tocante a esse aspecto, Hegel afirma:

Pela identidade absoluta do infinito ou do lado da relação com o positivo, as totalidades éticas tais que são os povos se configuram, se constituem como os indivíduos e se situam assim como singulares em face de outros povos singulares; esta situação e individualidade é o lado da realidade, [e,] pensados sem este, elas são seres-de-pensamento; isto seria a abstração da essência sem a forma absoluta, cuja essência seria precisamente sem essência. Esta relação de individualidade a individualidade é um vínculo e, por esta razão, uma relação feita de duas relações. (*Naturrechtaufsatz*, *WzB*, 2, p. 481; *DN*, p. 84).

Nota-se assim que o indivíduo econômico, outrora objeto de fortes críticas, agora se situa no âmbito da vida ética, como desdobramento da vida ética absoluta. Desdobramentos que indicam uma *dinâmica* do ético em Hegel, quer dizer, que para o filósofo as relações particulares inseridas no âmbito do povo adquirem vitalidade, ou, em outras palavras, conforme a citação acima, tornam-se um “sistema da realidade”.

Conforme assinala no artigo sobre o *Direito natural*, o “sistema da realidade” diz respeito aos interesses individuais e às ações práticas do ético. (*Naturrechtaufsatz*, *WzB*, 2, pp. 482-483; *DN*, p. 85). Essa mudança, em que o universal mantém elo com o

indivíduo e seus interesses, indica tratar-se de uma retomada da chamada “tragédia do ético”, tal como abordada no início desta seção do capítulo<sup>108</sup>.

Todavia, Hegel reconhece os riscos do *sistema da realidade* para o próprio Estado. Ciente disso, já acentua nesse momento a necessidade de “intervenção” do universal na particularidade, aqui compreendida como a esfera da vida econômica. Afirma:

Para impedir que ele se constitua por si e se torne um poder independente, não é suficiente estabelecer as proposições [prescrevendo] que cada um tem o direito de viver, senão que, num povo, o universal deve cuidar para que o cidadão tenha do que subsistir e que esteja presente uma plena segurança e comodidade da aquisição industriosa; este último [tema], pensado como princípio absoluto, excluiria antes um tratamento negativo do sistema da posse e [incitaria a] deixar plenamente fazê-lo e deixá-lo fixar-se de maneira absoluta; mas, bem antes, o todo ético deve, necessariamente, mantê-lo no sentimento de seu nada interior e impedir seu progresso explosivo em relação à quantidade e sua formação, em uma diferença e desigualdade cada vez maior, uma vez que é neste sentido que segue sua natureza. (*Naturrechtaufsatz*, *WzB*, 2, p. 483; *DN*, pp. 85-86).

Hegel, no *Sistema da vida ética*, não aborda diretamente a questão da “interferência”, como no *artigo sobre o Direito natural*, conforme se observa na citação acima. No *Sistema da vida ética*, embora mantenha essa compreensão, o filósofo refere-se ao fenômeno através do que denomina de “sistema universal de dependência”. Na “primeira parte” desse escrito, denominada “A vida ética absoluta segundo a relação” (*Die absolute Sittlichkeit nach dem Verhältnis*), o “sistema da realidade” dirá respeito à esfera da vida prática dos indivíduos, denominado por Hegel de *sentimento* ou “potência prática”. Nesse âmbito, insere as necessidades mais imediatas dos indivíduos, “comer, beber”, etc., ações que visam o “saciar” através da “aniquilação”. Esse ato de aniquilar os objetos é o que Hegel compreende, nesse momento, por trabalho. (*SdS*, *GW*, 5, p. 284; *SVE*, p. 18).

Para Hegel, já no ato imediato de comer, beber, etc., dá-se uma relação recíproca entre os indivíduos, embora em sua imediatez, uma vez que o ato de aniquilar também permite o conservar, ou seja, a necessidade do excedente. Para Hegel, nesse sentido, ali o trabalho “não visa mais a necessidade do mesmo, mas o excedente” (*is nicht mehr Bedürfnis für dasselbe sondern Überfluß*). (*SdS*, *GW*, 5, p. 297; *SVE*, p. 29).

---

<sup>108</sup> Cf. seção 1 deste Capítulo 2 da tese.

A respeito desse excedente, Hegel já o situa no *Sistema da vida ética*, no âmbito da desigualdade e, embora não desenvolva nesse momento o assunto mais detidamente, como fará ao final do período de Jena e na maturidade com a *Filosofia do Direito*, mostra-se ciente dos seus riscos, inclusive para a vida ética. A respeito desses riscos observados diz: “O indivíduo imensamente rico torna-se um poder, supera a forma da dependência física corrente que consiste em depender de um universal, e não de um particular. Em seguida, a grande riqueza, que está de igual modo ligada à mais profunda pobreza”. (*SdS*, *GW*, 5, p. 353; *SVE*, p. 79).

Bourgeois, ao comentar essa esfera da particularidade do *Sistema da vida ética*, retoma aquilo que no artigo sobre o *Direito natural* Hegel chamou de “realidade prática”, o que demonstra, como citamos a pouco, a proximidade temática dos escritos. Diz o intérprete:

A vida ética natural, tal qual se manifesta na esfera do real prático, não tem, portanto, nada da vida na clara liberdade da identidade racional do universal e do particular. Mas uma tal irracionalidade alienante não pode ser abandonada ao seu movimento espontâneo: a totalidade ética, na qual se realiza a unidade completa do universal e do particular, vivendo assim um pelo outro, não pode, em essência, tolerar que o movimento abstrato da vida ética natural, do qual é o meio, porque, antes de tudo, é o fundamento concreto, possa comprometer sua existência real. (BOURGEOIS, 1986, p. 319).

Essa necessidade de não deixar o movimento das particularidades avançar por conta própria, como diz Bourgeois na citação acima, impede que o ético natural seja colocado como se fosse uma totalidade, quer dizer, como se não mantivesse nenhuma relação com a vida ética absoluta.

O *Sistema da vida ética*, para conter os avanços ilimitados das necessidades, recorre aos impostos. Diz Hegel: “Cada qual deve contribuir na proporção da grandeza da sua posse”. (*SdS*, *GW*, 5, p. 356; *SVE*, p. 81). O imposto é uma mudança importante, uma vez que, no artigo sobre o *Direito natural*, a desigualdade gerada pelo acúmulo de riqueza e os riscos da perda da soberania do Estado resolviam-se através da *guerra*, compreendida como a “saúde ética” dos povos. Hegel assinala: “Como o movimento dos ventos preserva os mares da putrefação na qual uma calma duradoura os extingiria, como o faria para os povos uma paz duradoura ou, *a fortiori*, uma paz perpétua”. (*Naturrechtaufsatz*, *WzB*, 2, p. 482; *DN*, p. 84).

O imposto é uma intervenção direta do Estado nas atividades privadas. Embora não seja uma questão principal da tese, cabe acentuar que Hegel entende que essa cobrança precisa pautar-se no que entende por justo, cuja discussão abordará na “segunda parte” do escrito, denominado “O segundo sistema do governo. Sistema de justiça”. (*SdS*, *GW*, 5, pp. 357-359; *SVE*, pp. 82-84).

Em relação ao sistema de necessidade, compreendida como uma interação entre o indivíduo e o povo, na seção que se segue, a última desse *Capítulo 2*, veremos os seus desdobramentos. Tratar-se-á de um desdobrar que fará um elo com o mundo moderno e o advento das individualidades, por exemplo, com a posse, a propriedade, enfim, com a economia de modo geral. Contudo, a questão não partirá mais, como no artigo sobre o *Direito natural* e no *Sistema da vida ética*, de uma compreensão ética em que o indivíduo já de antemão se vê dentro de uma totalidade ética, ao contrário, o indivíduo se reconhecerá primeiramente como consciência e a partir dali como totalidade ética, no âmbito da família e do povo.

Trata-se de uma virada no pensamento hegeliano, onde o ético “soma-se” a uma teoria da consciência, primeiramente exposto entre os *Fragmentos 15* ao *22* da “Filosofia do Espírito” do chamado *Esboços de sistema 1803/04 (Jenaer Systementwürfe I)* e depois também na “Filosofia do espírito” do *Esboços de sistema 1805/06 (Jenaer Systementwürfe III)*. Escritos que, segundo alguns intérpretes de Hegel, dentre eles, Ludwig Siep e Giuseppe Cantillo, indicariam os desdobramentos dos cursos anunciados por Hegel ao chegar em Jena em 1801, que mais adiante, de maneira mais elaborada, estarão presentes na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*<sup>109</sup>.

Esse momento será fundamental por apresentar o ético a partir da passagem de uma consciência denominada teórica, em que Hegel faz uma abordagem voltada para o papel das “potências” como a ferramenta, a linguagem, etc., para uma denominada por ele de consciência prática, responsável pelas ações dos indivíduos e seu reconhecimento como família e povo.

Nesses “Esboços” de Jena, interessa-nos acentuar em que medida haveria em 1803/04, mas sobretudo em 1805/06, elementos imprescindíveis para a *Filosofia do Direito*, no tocante a uma abordagem a respeito da economia, da divisão do trabalho, da pobreza, da riqueza e do Estado como vontade universal.

---

<sup>109</sup> Sobre os cursos anunciados por Hegel no início de Jena e seus desdobramentos, Cf. SIEP. 2007, pp. 195-218. Conferir também: CANTILLO, Giuseppe. “Introduzione”, in: HEGEL. *Filosofia dello spirito jenesse*. A cura di Giuseppe Cantillo. Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. VII-XXVIII.

### Seção 3. Jena – 1803-1806

#### 2.6. A consciência teórica e a consciência prática

Nos *Esboços de sistema 1803/04*, Hegel dá um “passo atrás” em relação aos escritos precedentes em que o indivíduo já se colocava como pertencente a uma vida ética, que a partir das potências ou graus de desenvolvimento da consciência elevava-se, cujo limite era a vida ética absoluta, como apresentou no artigo sobre o *Direito natural* e no *Sistema da vida ética*.

Aqui, Hegel “afasta-se” da compreensão da vida ética, cujo modelo é a Antiguidade grega e, desse modo, como assinala Honneth, no “lugar da teleologia aristotélica da natureza, da qual estava ainda atravessado o *Sistema da vida ética*, vai entrando aos poucos uma teoria filosófica da consciência”. (HONNETH, 2003, p. 62).

No entanto, essa mudança não significa um total distanciamento daquilo que até então foi construído, ao contrário, a totalidade da vida ética permanece, mas o caminho inicial não partirá mais de uma comunidade política eticamente já estabelecida, mas a ser construída pela consciência a partir de si no outro. A esse respeito, diz Honneth (2003, pp. 62-63):

Agora Hegel já não pode mais compreender a via da constituição de uma coletividade política como um processo de desdobramento conflituoso de estruturas elementares de uma eticidade originária e natural; antes ele precisa entendê-la diretamente como um processo de formação do espírito; esse processo se efetua através da série de mediações próprias dos meios linguagem, instrumento e bem familiar, por cujo emprego a consciência aprende a conceber-se pouco a pouco como uma ‘unidade imediata de singularidade e universalidade’ e, por conseguinte, chega à compreensão de si mesma como ‘totalidade’.

O movimento de afastamento em relação aos primeiros escritos de Jena, no entanto, não pode ser entendido como um deixar de lado, no sentido de um momento que perdeu importância. Longe disso, afastar-se significa aqui ter como ponto de partida a consciência em seus desdobramentos, do eu rumo ao outro eu, ou seja, um movimento de identidade a partir das diferenças.

Todavia, não se trata aqui de uma consciência que se coloca centrada no eu e que não se interessa pelo outro eu, ao contrário, a consciência é uma consciência enquanto

“meio”, ou seja, que se realiza através da *linguagem*, da *ferramenta*, da *família*, etc.<sup>110</sup>. Hegel entende a consciência a partir de sua interação com outras consciências, por isso não se pode falar aqui em consciência isolada, isto é, de uma consciência voltada para si mesma.

A esse respeito, Siep acentua que mesmo que a questão da consciência apareça mais diretamente em 1803-1804, ela já se apresentava nos escritos precedentes de Hegel, a exemplo do que este afirma em *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*:

O puro pensar de si mesmo, a identidade do sujeito e do objeto na forma  $Eu = Eu$ , é o princípio do sistema de Fichte, e quando nos detemos imediatamente neste único princípio (tal como, na filosofia de Kant, no princípio transcendental que subjaz à dedução das categorias), obtemos o ousadamente expresso e autêntico princípio da especulação. Mas, mal a especulação sai do conceito de si mesma que apresentou por si mesma e se configura como sistema, abandona-se a si mesma e ao seu princípio e não regressa a ele. Ela abandona a razão ao entendimento e transfere-se para a cadeia das finitudes da consciência, cadeia essa a partir da qual não se reconstrói novamente a si mesma como identidade e verdadeira infinitude. (*Differenzschrift*, GW, 4, p. 6; *Diferença*, pp. 30-31).

Também a respeito da importância da consciência enquanto meio (*Mitte*), Guy Planty-Bonjour, na “Introdução” da *Première philosophie de l’esprit*, assinala que embora não faça uso, já se trata aqui do emprego por Hegel da palavra mediação (*Vermittlung*), pois a consciência, nesse momento, faz o meio termo entre os opostos e “com isso”, diz o intérprete: “a *Mitte* transforma a Indiferença dos extremos em não Indiferença”. (PLANTY-BONJOUR, 1969, p. 12).

Contudo, convém salientar que os desenvolvimentos da consciência no âmbito desses escritos, denominados *Esboços de sistema 1803/04*, são expostos por Hegel na forma de “Fragmentos”, ou seja, em “Esboços”. Sobre isso, Cantillo, seguindo as definições de H. Kimmerle e K. Düsing, assinala que esses “Fragmentos” ou “Esboços” de Hegel são “trabalhos preparatórios”, cuja primeira exposição mais sistemática no tocante à “Filosofia do espírito” dar-se-á nos *Esboços de sistema 1805/06*<sup>111</sup>. Em todo o caso, já nos *Esboços de Sistema 1803/04*, a consciência, enquanto desenvolvimento, tal

<sup>110</sup> SIEP, 2007, p. 212.

<sup>111</sup> CANTILLO, 2008, pp. XIV-XVI.

qual expõe Hegel na “terceira parte” do escrito, coloca-se, como diz Siep (2007, p. 211), como “grau do desenvolvimento do espírito” que mantém a unidade em meio à oposição, motivo pelo qual o utilizamos, embora sucintamente.

Enfim, o objetivo de abordar esses *Fragmentos* neste momento da tese é mostrar que eles permitem uma compreensão mais precisa dos escritos precedentes sobre a vida ética, assim como apontam para os escritos seguintes, momento em que as estruturas da vida ética e da vida econômica serão pensadas a partir dos conceitos de vontade livre, que se realiza somente enquanto vontade universal do Estado.

## 2.7. As “potências” da consciência

Hegel entende que a consciência é tanto teórica quanto prática. A primeira, ligada à memória (*Gedächtnis*) e à linguagem (*Sprache*) e a segunda, ao trabalho (*Arbeit*), ao instrumento (*Werkzeug*) e, por fim, à família e os seus bens. A esse respeito, afirma no *Fragmento 19*: “A primeira forma de existência do espírito é a consciência em geral” (*Die erste Form der Existenz des Geistes ist das Bewußtsein überhaupt*). (JS I, GW, 6, p. 280; *FdE*, p. 18).

Esses três momentos que, do ponto de vista do *Sistema da vida ética*, apareciam ainda no âmbito da vida ética natural, agora fazem o movimento de “superação” da natureza. A consciência, nesse momento, através das potências supracitadas, apresenta-se “distante” da natureza, que passa a ser nomeada, e, portanto, dominada.

José Henrique Santos<sup>112</sup> a respeito dessas potências da consciência, afirma o seguinte:

Assim, a linguagem permite-lhe fixar nomes e significados; que são sempre recorrentes, elevando-a acima do esquecimento; a ferramenta confere ao trabalho a mesma estabilidade, retirando o objeto do ciclo do consumo imediato, não ao ampliar a produtividade, mas também ao configurar um caminho de transformação do objeto, isto é, um método, que pode sempre renovar-se; por fim, a riqueza garante subsistência à família e torna possível sua existência. (SANTOS, 1993, p. 42).

Essas potências citadas acima, no entanto, não se apresentam de maneira dispersa, mas articulados entre si, ou seja, são “atividades da consciência”, quer dizer, meios através dos quais a consciência tanto externaliza-se como internaliza-se. Esses meios

---

<sup>112</sup> SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

configuram-se, de acordo com Santos, como um “poder negativo” em relação ao objeto, na medida em que ao negar “o seu produto” a consciência torna-se uma consciência existente<sup>113</sup>.

Esse movimento de negação através da qual a consciência adquire existência é apresentado por Hegel através do poder da linguagem e também da memória. Trata-se, como veremos a seguir, de uma “primeira” dominação da natureza. Ao nomear o objeto a consciência o dominará.

### 2.7.1 A linguagem e a memória

A linguagem e a memória são potências que, nesse momento, fazem o primeiro elo com a natureza para dominá-la. Essa força que a linguagem tem, agora no âmbito da “*Filosofia do espírito*”, coloca-a numa situação diferente do que se apresentava no *Sistema da vida ética*, em que, como diz Planty-Bonjour, situava-se como uma potência entre as outras. (PLANTY-BONJOUR, 1969, p. 23). Agora, a linguagem é uma força capaz de nomear e dar sentido às coisas.

Quanto a esse poder da linguagem, uma exemplificação dada por Hegel em 1803-1804, que depois será retomada em 1805-1806, reafirmando o caráter de continuidade temática dos *Esboços*, é a ação. O filósofo utiliza como exemplo a figura de Adão que, ao nomear as coisas, submete-as ao seu domínio. Assinala Hegel: “O primeiro ato pelo qual Adão estabeleceu seu domínio sobre os animais é que ele lhes deu um nome”. (*JS I*, *GW*, 6, p. 288; *FdE*, p. 25).

Entende que o ato de Adão é de dominação porque ao nomear as coisas ele delas afasta-se, quer dizer, trata-se de uma ação de proximidade e de afastamento. Ao dar nome Adão interioriza a natureza e com isso também retorna a si mesmo, ou seja, afasta-se dela, uma vez que a dominou, abrindo caminho para a *memória*, a responsável pela sua conservação.

Esse poder do nome é destacado por Santos como um rompimento da consciência com a natureza. Assinala:

Essa teoria da abstração é na verdade uma teoria da separação: partindo de um todo indiferenciado (a vida natural) chega-se a uma teoria dos elementos separados, que resultam desse afastamento que o espírito produz em si mesmo, ou neste intervalo que torna possível as oposições e, por conseguinte, o pensamento e a ação prática. Nesta

---

<sup>113</sup> SANTOS, 1993, p. 42.

perspectiva, a linguagem seria gerada quando o nome se separa do *continuum* sonoro; o pensamento, quando a sensação primitiva se associa a um nome estável, que, ao ser pronunciado, evoca a sensação; esta distância entre a sensação primitiva e sua evocação é o *meio ideal* que a consciência forma para si, como primeiro momento do espírito. Este meio permite à consciência opor-se a si mesma (em seus diversos momentos), mas principalmente, opor-se e distinguir-se do mundo natural. (SANTOS, 1993, p. 44).

Compreendido como abstração, o ato de nomear indica que através da linguagem ocorre a primeira dominação da natureza. Um poder que também é acentuado por Hegel no *Fragmento 22*, ao estabelecer uma ligação entre a linguagem e a vida de um povo. Para Hegel a linguagem e a memória permitem que a história do povo se conserve e, portanto, seja reconhecida. Entende que a linguagem tem vida por isso sua relação com a vida de um povo. Afirma: “a linguagem somente existe como linguagem de um povo”. (JS 1, GW, 6, p. 318; FdE, p. 55). Essa relação entre linguagem e vida de um povo já indica a passagem da potência da linguagem para a vida ética, ou seja, do teórico ao prático.

Portanto, se no povo a linguagem ganha vida, ou seja, adquire realidade, também através dela os povos se reconhecem. Ora, Hegel entende que há na linguagem uma racionalidade, uma “lógica”, por isso fala-se em pensamento de um povo.

Como primeira potência da consciência, a linguagem e também a memória enquanto o seu conservar, relacionam-se, segundo Hegel à *formação*, ou seja, a uma “segunda natureza”, como dirá adiante, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*<sup>114</sup>.

Enquanto uma “segunda natureza”, proporcionada pelo nomear da linguagem, a natureza adquire significado e desse modo pode ser pensada. Esse movimento faz com

---

<sup>114</sup> HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: WzB, 8 (Die Wissenschaft der Logik). WzB, 9 (Die Naturphilosophie); WzB, 10 (Die Philosophie des Geist). As obras serão citadas com a abreviatura ‘Enz I’, ‘Enz II’ e ‘Enz III’, respectivamente. Utiliza-se ‘An’, quando se tratar das Anotações (*Anmerkung*) ou ‘Z’ quando se referir aos Adendos (*Zusätz*). A seguir, utiliza-se a abreviação ‘WzB’, o respectivo volume e página. Em relação à tradução utilizamos a edição brasileira de Paulo de Menezes, publicada pela Editora Loyola, nos anos de 1995, 1997 e 1995, respectivamente, conforme segue: *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. “*Ciência da lógica (1830)*”, citada como ‘Enc. I’, seguida da página; *Filosofia da natureza (1830)*, citada como ‘Enc. II’, seguida da página e “*Filosofia do espírito (1830)*”, citada como ‘Enc. III’, seguida da página. O parágrafo (§) será citado após a referência a edição alemã. A respeito da dimensão formativa da linguagem, expressa também na “Filosofia do Espírito” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, afirma Hegel: “Mas a linguagem torna o homem capaz de apreender as coisas como universais e de chegar à consciência de sua própria universalidade, à enunciação do Eu. Esse apreender de sua “eudade” [Ichtheit] é um ponto extremamente importante no desenvolvimento espiritual da criança: com esse ponto ela começa a sair de seu ser-submerso no mundo externo para refletir-se sobre si mesma. Inicialmente, essa autonomia incipiente se exterioriza no fato de que a criança aprende a brincar com as coisas sensíveis”. Cf. *Enz.* § 396, Z, WzB, 10, p. 80; *Enc.* p. 76.

que, como diz Hyppolite, as meras imagens adquiram significado, por isso, diz o intérprete, os “objetos nascem pela segunda vez”<sup>115</sup>.

Desse modo, a linguagem é a primeira forma de universalização e de individuação, porque através dela o indivíduo é capaz de se colocar enquanto eu a partir do outro eu, ou seja, se universaliza, formando o que Marcuse denomina de comunicação mútua<sup>116</sup>. Ela também é uma apropriação, na medida em que, por meio dela o indivíduo reivindica os próprios interesses, fazendo com que, mesmo na condição de parte de uma universalidade, tenha a sua individualidade garantida. É nesse sentido que se pode dizer que a linguagem é um movimento de interação. A esse respeito, afirma Marcuse (1978, pp. 80-81):

A linguagem é o meio no qual se processa a primeira integração entre sujeito e objeto. É, portanto, a primeira comunidade (*Allgemeinheit*) real, no sentido de que é objetiva e compartilhada por todos os indivíduos. Por outro lado, a linguagem é o primeiro meio de individuação pois por seu intermédio o indivíduo consegue dominar os objetos que conhece e nomeia. Um homem só é capaz de delimitar sua esfera de influência e protegê-la de outros se conhece seu próprio mundo, se é consciente de suas necessidades e poderes, e se comunica a outros este conhecimento. Portanto, a linguagem é também a primeira alavanca de apropriação. A linguagem, então, possibilita ao indivíduo a tomada de uma posição consciente contra seus semelhantes, e a afirmação de suas necessidades e desejos contra as necessidades e os desejos dos outros indivíduos.

Esse duplo aspecto da linguagem demonstra o seu poder e resulta daí a sua importância, não somente do ponto de vista da integração social, como também da desintegração. Ciente desse duplo aspecto, Hegel também entende que a linguagem é uma forma de dominação na medida em que determina o sentido das coisas.

A seguir se abordará as potências do trabalho e sua relação com a ferramenta e a máquina. Através destas veremos que Hegel, atento a seu tempo, aborda as condições degradantes de trabalho nas fábricas como obscurecimento da liberdade e da vida ética. Hegel fará alusão à Adam Smith e a questão da divisão do trabalho como uma divisão também do trabalhador.

---

<sup>115</sup> HYPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953, p. 39.

<sup>116</sup> MARCUSE, 1978, pp. 80-81. Essa questão também aparecerá em Habermas, para quem o conceito de *eu* em Hegel procura superar tanto Kant quanto Fichte, ao se pautar sempre a partir de um *eu integrado*. Cf. HABERMAS, “Trabalho e interação. Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena”, in: *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão, Lisboa: edições 70, 2009, pp. 13-16.

### 2.7.2 O trabalho, a ferramenta e a máquina: o produto que também produz

A abordagem sobre a potência do trabalho e da ferramenta dá-se no âmbito do *Fragmento 20*, em sua parte final, após destacar a importância da linguagem e da memória enquanto dominação e também enquanto uma forma do povo se reconhecer enquanto povo. Quando retomado no *Fragmento 22*, o trabalho e a ferramenta são inseridos no âmbito da análise sobre o papel da máquina, momento em que Hegel faz referência a Adam Smith e sua obra de 1776, *A Riqueza das Nações*, conforme abordamos na *seção 1* deste *Capítulo 2* da tese.

Antes de entrar propriamente no âmbito do *Fragmento 22*, o último dos “Fragmentos” dos *Esboços de sistema 1803/04*, cabe recuperar o que foi dito a respeito do trabalho e da ferramenta, sobretudo no *Sistema da vida ética* e com isso apontar as diferenças na maneira em que os dois escritos abordam a questão.

No *Sistema da vida ética*, partindo dos *graus* de potências da vida ética natural à vida ética absoluta, o trabalho é definido como “aniquilação do objeto”, ou seja, um trabalho voltado às necessidades imediatas, “comer, beber”, portanto, a ações voltadas à “saciação” (*SdS, GW 5, p. 283; SVE, p. 17*). Naquela compreensão, a ferramenta colocava-se entre o sujeito e o objeto ou, em outros termos, entre o trabalhador e o objeto trabalhado. Dizia Hegel: “Esse termo médio é a ferramenta”. (*Diese Mitte is das Werkzeug*) (*SdS, GW, 5, p. 291; SVE, p. 24*).

Ali a ferramenta tinha por função impedir a “aniquilação”, por isso já se falava de uma “racionalidade real do trabalho” (*SdS, GW, 5, p. 291; SVE, p. 24*). Mesmo que não tenha feito alusão no *Sistema da vida ética* a Smith, Hegel reconhecia já naquele momento os riscos do uso indevido da ferramenta e da máquina. Nesse escrito ainda abordou o valor, o preço, a troca, a propriedade, o contrato e o dinheiro como relações no âmbito do “comércio” (*SdS, GW, 5, pp. 299-304; SVE, pp. 31-34*), elementos que retomará na “segunda parte” dos *Esboços de sistema 1805/06*, denominada “Espírito real” (*Wirklicher Geist*).

Portanto, ainda no *Sistema da vida ética*, Hegel mostrava-se ciente das consequências do trabalho mecanizado, como por exemplo, o aumento da desigualdade entre ricos e pobres. Mas, embora ali tenha feito referência ao chamado “trabalho embotado” e suas consequências para a vida do trabalhador, como o aumento da pobreza, resultante do modo como a economia se estruturava, é a partir de 1803/04 e, sobretudo em 1805/06, que aprofunda tais aspectos, indicando uma maior atenção naquilo que se

passa tanto na Alemanha como fora dela, a exemplo do processo de industrialização na Inglaterra.

A respeito dessas observações de Hegel, afirma Lukács (2018, p. 449):

A grandeza de Hegel consiste justamente em que ele não se atém, em termos econômicos, à realidade da Alemanha atrasada, em que a linha básica de sua elaboração filosófica das categorias econômicas da Alemanha, mas faz a tentativa de uma elaboração filosófica das condições inglesas, das quais se apropriou intelectualmente pela leitura.

Hegel conseguiu entender de modo correto, segundo Lukács, a “dialética e a importância filosófica da Revolução Industrial na Inglaterra”. Essa compreensão permite-lhe descrever as relações econômicas, embora não tenha sido capaz, na visão lukacsiana, de compreender os aspectos negativos do trabalho, diz o intérprete: “Hegel nunca chegou a compreender o fator decisivo na teoria clássica do valor, a saber, o da exploração do trabalhador na produção industrial”. (LUKÁCS, 2018, pp. 449-450).

Mas, ainda que pertinente, essa crítica de Lukács, que também foi feita antes por Karl Marx (1818-1883), não se sustenta, pois já no *Sistema da vida ética*, como citamos a pouco, Hegel aborda os efeitos danosos do trabalho mecânico na vida do trabalhador. Afirmava Hegel: “No embotamento do trabalho mecânico, porém, reside imediatamente a possibilidade de dele inteiramente se separar, porque o trabalho é totalmente quantitativo, sem diversidade” (*SdS, GW, 5, p. 296; SVE, p. 29*). Por *embotamento* do trabalho entende a ausência de “diversidade”, ocasionada pelo uso intenso da máquina, em que o trabalhador somente executa determinada função, não diversificando o seu trabalho.

Esse diagnóstico dos primeiros anos de Jena, nos *Esboços de sistema 1803/04*, é retomado por Hegel ao enfatizar a dimensão repetitiva do trabalho ao fazer alusão a uma passagem de *A Riqueza das Nações* em que acentua Smith (1996, p. 66):

Vi uma pequena manufatura desse tipo, com apenas 10 empregados, e na qual alguns desses executavam 2 ou 3 operações diferentes. Mas, embora não fossem muito hábeis, e, portanto, não estivessem particularmente treinados para o uso das máquinas, conseguiam, quando se esforçavam, fabricar em torno de 12 libras de alfinetes por dia. Ora, 1 libra contém mais do que 4 mil alfinetes de tamanho médio. Por conseguinte, essas 10 pessoas conseguiam produzir entre elas mais do que 48 mil alfinetes por dia. Assim, já que cada pessoa conseguia fazer 1/10 de 48 mil alfinetes

por dia, pode-se considerar que cada uma produzia 4.800 alfinetes diariamente. Se, porém, tivessem trabalhado independentemente um do outro, e sem que nenhum deles tivesse sido treinado para esse ramo de atividade, certamente cada um deles não teria conseguido fabricar 20 alfinetes por dia, e talvez nem mesmo 1, ou seja: com certeza não conseguiria produzir a 240ª parte, e talvez nem mesmo a 4 800ª parte daquilo que hoje são capazes de produzir, em virtude de uma adequada divisão do trabalho e combinação de suas diferentes operações.

Essa passagem de Smith, mencionada no âmbito nos *Esboços de sistema 1803/04*, demonstra o quanto Hegel se interessou pela temática ligada à economia e seus desdobramentos no âmbito do trabalho ainda nos anos de Jena. Para ele, a divisão do trabalho implica também uma divisão do trabalhador, na medida em que este não se reconhece em sua própria atividade.

A esse respeito, Lukács diz que a visão de Hegel é abrangente, tal como a dos “clássicos da economia”, Smith e Ricardo. Para o intérprete, vigora nas análises de Hegel o “caráter progressista no movimento global do desenvolvimento das forças produtivas por meio do capitalismo, da divisão capitalista do trabalho”, como também uma discussão a respeito da “desumanização da vida do trabalhador necessariamente vinculada a ela”. (LUKÁCS, 2018, p. 445).

É nessa relação entre a divisão do trabalho, como divisão do trabalhador ou, nas palavras de Lukács, “a desumanização”, que se dão as críticas de Hegel. Com efeito, não se trata em Hegel de defesa de uma postura oposta ao desenvolvimento tecnológico, mas de compreender os seus efeitos na vida do indivíduo e, conseqüentemente, do Estado.

Diz Hegel:

Mas na mesma proporção em que aumenta a quantidade do produto, diminui o valor do trabalho; o trabalho se torna cada vez mais absolutamente morto, torna-se trabalho da máquina, a habilidade do indivíduo se torna cada vez mais infinitamente limitada e a consciência do operador da fábrica é degradada a um embotamento extremo. (*JS I, GW, 6, pp. 323-324; FdE, p. 60*).

Da citação acima, o que se vê é a ampliação da análise de Hegel para além da mera divisão do trabalho, ao incluir a questão da “consciência” (*Bewußtsein*). Hegel não “separa” trabalho e trabalhador, por entender o elo entre as atividades da fábrica e a vida cotidiana. Dito de outro modo, é ciente dos efeitos da degradação no interior da fábrica na vida do trabalhador, como geradora da pobreza.

Hegel não aborda nesse momento aspectos mais específicos da atividade econômica, como por exemplo, o valor do trabalho e a quem caberia determiná-lo. Essa análise, de uma maneira geral, será feita na “segunda parte” dos *Esboços de sistema 1805/06*, ao destacar as relações de troca, contrato, dinheiro, etc. Todavia, não entrará em detalhes sobre essas questões, como fizeram os economistas citados a pouco, nem tampouco como fará posteriormente Marx. O interesse de Hegel é pelas questões gerais que envolvem a divisão do trabalho, ou seja, seus impactos no indivíduo, na realização da vida ética e, portanto, no próprio Estado.

Mas, Hegel reconhece a força da “classe” ligada aos interesses privados, inclusive no que diz respeito a sua capacidade de excluir a dimensão formativa do trabalho, ao torná-lo uma mera repetição, ou seja, ao apegar somente na exploração. No *Sistema da vida ética* se referindo a riqueza enquanto poder, assinala:

O indivíduo imensamente rico torna-se um poder; supera a forma da dependência física corrente que consiste em depender de um universal, e não de um particular. Em seguida, a grande riqueza, que está de igual modo ligado à mais profunda pobreza – com efeito, na separação, o trabalho torna-se em ambos os lados universal, objetivo – leva mecanicamente, num lado, à universalidade ideal e, no outro, à universalidade real, e este elemento inorgânico, o puro quantitativo, singularizado até o conceito do trabalho é imediatamente a extrema rudeza. (*SdS, GW, 5, pp. 353-354; SVE, p. 79*).

Se nos primeiros escritos de Jena, Hegel já estava ciente tanto da importância de reconhecer os interesses privados dos indivíduos como também dos resultados do acúmulo de riqueza, como por exemplo, a pobreza, o que se tem nos *Esboços de sistema 1803/04* é um aprofundamento daqueles diagnósticos.

A desigualdade agora é associada também ao trabalho fragmentado e isolado do indivíduo, fruto da divisão do trabalho, ou seja, Hegel insere em seu diagnóstico elementos do processo de industrialização. Entende que ao dividir o trabalho, uma das consequências é o distanciamento entre o trabalho e o seu próprio trabalho, fazendo com que o próprio trabalho se torne “supérfluo” (*überflüssig*). (*JS I, GW, 6, p. 324; FdE, p. 61*).

O trabalho se torna superfluo quando o indivíduo trabalhador não se reconhece em sua ação, quer dizer, em seu trabalho. Esse distanciamento entre um e outro é uma das consequências que Hegel introduz em sua compreensão do mundo moderno. Trata-se, como vimos, de um distanciar fruto da divisão do trabalho e da dominação ali inserida

através dos diversos mecanismos de controle do trabalhador, como por exemplo, a vigilância constante de sua capacidade produtiva.

Essa dimensão degradante do trabalho também é abordada por Hegel nos *Esboços de sistema 1805/06*, ao afirmar que a máquina não somente torna o trabalho monótono, como também é a responsável pela miséria. Hegel diz:

Igualmente, incessante é o esforço para simplificar o trabalho, invenção de outras máquinas, etc. A habilidade do indivíduo é a possibilidade de preservar sua existência. Isso está sujeito a todo o entrelaçamento da eventualidade do todo. Uma quantidade de gente se veem condenadas aos trabalhos da fábrica e da manufatura, ao trabalho das minas e assim por diante, trabalhos que são completamente monótonos [são] insalubres, inseguros e limitam as habilidades; e ramos da indústria que davam condições de vida para uma grande classe de homens fecham repentinamente por causa da moda ou da queda no preço das invenções [feitos] em outros países, e assim por diante, e toda essa quantidade de gente é abandonada à miséria, sem encontrar nenhum remédio. Aparece a oposição entre a grande riqueza e a grande miséria – uma miséria para a qual se torna impossível sair por si mesmo. A riqueza, como qualquer massa, se torna força. (*JS III, GW, 8, p. 244; FdE, pp. 129-130*).

Da passagem supracitada, vê-se que Hegel se torna cada vez mais crítico das condições de trabalho, não somente de sua divisão e consequente limitação das habilidades, criticada nos escritos precedentes, mas também da realidade do trabalho no interior das fábricas, associada às situações degradantes de trabalho e da vida do trabalhador. Sua análise, no entanto, não é a de um economista que, certamente, restringiria-se com informações quantitativas, como vimos a pouco, na referência a Smith. O interesse de Hegel é em relação à divisão do trabalho, ao uso das máquinas, as habilidades ali envolvidas e seus reflexos na vida do trabalhador.

Hegel observa o desenvolvimento industrial do seu tempo com o objetivo de compreender a maneira como os interesses privados se configuram para aumentar infinitamente a sua própria riqueza. Seu olhar é tanto para a Inglaterra como também para a Alemanha, embora ali tais atividades ainda fossem escassas.

Para Lukács diante da situação da Alemanha no tocante ao processo de industrialização, Hegel dirige o seu olhar para a Inglaterra. Afirma o intérprete:

Suas exposições sobre ferramenta e máquina são influenciadas, pela própria natureza do tema, por Adam Smith até em seus detalhes. A realidade alemã daquela época, em especial a daquelas partes da Alemanha que Hegel tinha como conhecer por tê-las

visto com os próprios olhos, não lhe proporcionou nenhuma base para tais conhecimentos econômicos. Nessas questões, ele se ateve quase apenas a seu conhecimento literário da Inglaterra e da economia inglesa. (LUKÁCS, 2018, p. 443).

Hegel observou a situação econômica da Inglaterra, assim como a divisão do trabalho e o uso cada vez mais intenso da máquina e, para ele, tais progressos não são meramente danosos, pois reconhece a importância da invenção da ferramenta e da máquina pelo conhecimento humano. Lukács afirma que Hegel proporcionou a “elevação da dialética identificada nos objetos econômicos em um nível filosófico”<sup>117</sup>.

Essa elevação citada por Lukács é a dupla compreensão que Hegel tem das relações que envolvem a economia e a consequente divisão do trabalho. Uma duplicação que nos primeiros escritos de Jena ainda não aparecia com tamanha clareza, devido à própria maneira como a economia era abordada, por exemplo, no chamado “sistema de necessidades”, no *Sistema da vida ética*.

Hegel reconhece a importância da economia e da produção industrial, porém, ciente dos seus riscos quando voltado exclusivamente para o lucro. A alternativa que apresenta ainda nos *Esboços de sistema* 1803/04 é a inserção de tais atividades no âmbito de uma universalidade, seja na família, seja no povo, como esferas que acolhem as diferenças, como veremos a seguir.

### 2.7.3. A família e o povo: o acolhimento das diferenças

Nos *Esboços de sistema* 1803/04, a família ocupa um papel que marca a passagem da consciência teórica à consciência prática, de tal modo que as potências que diziam respeito à linguagem, à memória, ao trabalho e à ferramenta, compreendidas como teóricas ou formais, tornam-se consciência prática.

No âmbito do *Fragmento 20*, Hegel aborda a consciência enquanto identidade na diferença, isto é, como oposições, cuja realidade está na potência da família. É nessa potência, enquanto uma potência prática, que se tem a união de diferenças, o que denomina, nesse momento, de reconhecimento, por exemplo, através do matrimônio, como também com o nascimento do filho. Hegel assim define o reconhecimento:

A liberdade da consciência supera essa necessidade, e através de si mesma aniquila o gozo; a consciência [assim] transforma os dois sexos no ser consciente um do outro; em essência, subsistindo para si; de modo tal que um é para si no ser para si do outro

---

<sup>117</sup> LUKÁCS, 2018, p. 443.

[de modo tal] que cada um é consciente de si, é para si na *consciência* do outro, isto é, na sua singularidade, no seu ser para si. (*JS I, GW, 6, p. 301; FdE, pp. 38-40*).

É na família que a consciência está em desenvolvimento, quer dizer, ela é ela mesma em seu *outro*. Trata-se de uma unidade na diferença, como vimos a pouco, ou nos termos do artigo sobre o *Direito natural*, é a unidade da *consciência pura* e da *consciência empírica* ali apresentada a partir do que Hegel denomina por “inteligência” ao assinalar: “na inteligência a individualização é conduzida ao extremo absoluto, isto é, ao conceito absoluto, o negativo é conduzido até o absolutamente-negativo, [a saber] de ser o contrário não mediatizado de si mesmo”. (*Naturrechtaufsatz, WzB, 2, p. 502; DN, p. 55*).

Essa unidade na diferença, que diz respeito, de acordo com Siep, à “teoria da consciência”, já presente no artigo sobre o *Direito natural*, é recuperada por Hegel nos *Esboços de sistema 1803/04*, como potência da família, através do reconhecimento. Assinala: “No processo do reconhecimento se realiza a essência da consciência de ser o contrário de si mesma”. (SIEP, 2007, p. 213).

A respeito dessa unidade na diferença, ou seja, de um eu que tem a “sua consciência no outro”, Hegel, nas primeiras linhas do *Fragmento 22* afirma:

é absolutamente necessário que a totalidade, à qual a consciência atingiu na família, se conheça como si mesma em uma outra totalidade [da] consciência; neste conhecer cada uma é imediatamente para outra um absolutamente singular. Cada um se coloca na consciência do outro, e supera a singularidade do outro, isto é, cada um [coloca] o outro na sua consciência, o outro, como uma absoluta singularidade de consciência. Isso é em geral, o recíproco *reconhecer* [*Anerkennen*]. (*JS I, GW, 6, p. 307; FdE, p. 44*).

Essa definição de reconhecimento como consciência de si a partir do outro é a “grande novidade” deste escrito. Agora o reconhecer parte da consciência e não mais de uma estrutura religiosa ou de uma base ético, ou seja, o ético é para Hegel, nesse momento, um processo de construção da própria consciência a partir da interação com outra consciência.

Uma novidade que demonstra um direcionamento dos escritos de Hegel a partir de então, e com isso certo distanciamento da filosofia clássica aristotélica. Não que a comunidade ética orgânica tenha saído do seu horizonte, mas devido ao fato dessa mesma

comunidade passar a ser construída pela própria consciência, a partir da “luta por reconhecimento”.

A respeito dessa inserção da consciência que conduz à luta por reconhecimento na estrutura da vida ética política, assinala Honneth que Hegel ainda tem como “ponto central” a “relação ética do Estado”, mas já se trata de uma virada, isso porque o indivíduo em sua ação, isto é, em sua liberdade, se coloca como o construtor de sua própria consciência ao se interagir com outra consciência. Diz Hyppolite:

Mas, a virada para a filosofia da consciência permite-lhe agora transferir os motivos do começo do conflito inequivocamente para o interior do espírito humano, o qual deve estar constituído de modo que ele, para realizar-se integralmente, tem de pressupor um saber sobre seu reconhecimento pelo outro, a ser adquirido somente de maneira conflituosa: o indivíduo só pode se proporcionar um sentimento de garantia a respeito de ser reconhecido por seu parceiro de interação mediante a experiência da reação prática com que aquele responde a um desafio deliberado, ou mesmo a uma provocação. (HONNETH, 2003, pp. 63-64).

Nessa virada mencionada, em que, de acordo com Honneth, a consciência é reconhecida, também é fundamental a presença do amor e da luta. Porém, Hegel aqui não está se referindo ao amor no sentido do desejo, nem tampouco da relação sexual; mas a um reconhecer-se no outro. Afirma: “cada um é reciprocamente na consciência do outro”. (*JS I, GW, 6, p. 301; FdE, p. 40*).

Com efeito, embora o amor seja a base da família, Hegel é ciente que por si só o amor não é capaz do *verdadeiro* reconhecimento. Entende que a relação entre o pai e a mãe, por exemplo, é apenas a *imediatez* do reconhecimento. Já no *Sistema da vida ética* dizia: “cada um intui-se no outro, como simultaneamente algo de estranho, e isto é o amor”. (*SdS, GW, 5, pp. 288-289; SVE, p. 22*).

Hegel compreende o amor até os seus primeiros escritos de Jena, segundo Siep (2007, p. 95), como um sentimento natural, por isso, residiria no filho, enquanto o *outro* da relação, a passagem para a luta e, portanto, para o verdadeiro reconhecimento. Compreensão que também é acentuada por Honneth, que afirma que, enquanto membros da família “o espírito subjetivo não é perturbado em princípio por conflitos do tipo que poderia obriga-lo a refletir sobre as normas abrangentes, gerais, da regulação do relacionamento social”. (HONNETH, 2003, p. 82).

O reconhecimento do outro aqui não se restringe à imediatez do amor, como nos escritos precedentes de Hegel, ao contrário, o reconhecimento exige a luta, ou seja, enquanto consciências que “querem se reconhecer e serem reconhecidas mutuamente”. (*JS I, GW, 6, p. 308; FdE, p. 47*). Com efeito, cabe acentuar que apesar da importância da luta para o reconhecimento em Hegel, o que se percebe nesses escritos é que essa luta é absorvida primeiramente pela própria família e depois pelo povo, enquanto unidades na diferença. Ao final do Fragmento 22 dos *Esboços de sistema 1803/04* a família é compreendida como a *natureza inorgânica* do espírito do povo. A esse respeito, Hegel afirma: “A natureza inorgânica do espírito ético não é, no entanto, o que geralmente chamamos natureza, como sendo outro do espírito, isto é, como algo que existe na totalidade dos momentos”. (*JS I, GW, 6, p. 317; FdE, p. 54*).

Com a definição de família como “natureza inorgânica” do povo, Hegel retoma um conceito do artigo sobre o *Direito natural*, quando falava em “tragédia do ético”. Dizia ele: “Se a tragédia reside nisto que a natureza ética separa de si e se opõe como um destino à sua natureza inorgânica”. (*Naturrechtaufsatz, WzB, 2, p. 496; DN, p. 99*). Hegel entende que a natureza inorgânica são as particularidades da totalidade ética que, do ponto dos *Esboços de sistema 1803/04*, reside na família e no povo, como universalidades que acolhem as diferenças e absorvem os conflitos do âmbito da consciência particular.

Essa retomada indica que a “tragédia do ético” é o destino do povo na história, ou seja, que a relação entre o todo e as partes é inevitável. Acolher as diferenças significa, portanto, afirmar o reconhecimento, por isso que segundo Otto Pöggeler (1986, p. 119), o que há nesse momento é a “unidade trágica da vida social”.

Nos *Esboços de sistema 1805/06*, a família é abordada no âmbito da “vontade”. Ali, além dos aspectos já levantados em 1803/04, como o amor, o matrimônio e a educação do filho, Hegel introduz a “posse da família”, ou seja, a economia, representada através dos bens da família, voltados não para as particularidades, mas para a vontade universal. Assim, tanto nos *Esboços de sistema de 1803/04*, como nos *Esboços de sistema de 1805/06*, a família e também o povo, agora compreendido como vontade universal, acolhem as diferenças da vontade singular e com isso a luta pelo reconhecimento, nesse momento, é “dissolvida” na esfera da vontade universal.

Portanto, diante desse acolhimento das diferenças, a economia é compreendida como um elemento necessário, não para a riqueza e para a satisfação das vontades particulares, mas para a riqueza e satisfação da vontade universal, representada pelo Estado.

Desse modo, em Hegel, as relações no âmbito da economia, como as trocas e o contrato, são fundamentais também para o Estado, na medida em que o indivíduo, nessas suas relações, submete a sua vontade à outra vontade. É a partir dessas relações do âmbito da vontade particular que o Estado é compreendido por Hegel. Assim, a seguir, veremos a importância da *vontade* e da *alienação* nesse momento e em que medida já se tem em 1805/06 elementos que serão retomados na “primeira parte” da *Filosofia do Direito*.

## 2.9. A *alienação* da vontade e as interações através da troca e do contrato

Abordarmos a pouco a divisão do trabalho, o uso da ferramenta e da máquina, e a desumanização que tais processos provocam no indivíduo, tendo como consequência o aumento da pobreza. Agora, o que veremos são as “categorias” que a envolvem no âmbito do processo econômico, tais como o *valor*, a *troca*, o *contrato* e o *dinheiro*. Esses elementos já se encontravam no *Sistema da vida ética* onde a posse era compreendida como uma ação imediata e a propriedade exigia o reconhecimento. As relações de trocas relacionavam-se ao excedente do trabalho e dependia unicamente da palavra, isto é, da *opinião*. A esse respeito, afirmava Hegel: “A propriedade introduz-se na realidade através da pluralidade das pessoas compreendidas na troca, enquanto elas reciprocamente se reconhecem; o valor entra na realidade das coisas; e em cada uma delas como excedente”. (SdS, GW, 5, pp. 301-302; SVE, p. 32).

Ainda no *Sistema da vida ética*, Hegel insistia na importância do *contrato*, por entender que ele coloca fim a imediatez das decisões baseadas na *troca*, fazendo com que o preço do produto dependesse do estabelecido, isto é, do contrato, da lei, e não das contingências individuais. Assim, se por um lado, através do contrato “perdia-se” a liberdade de cada um determinar o preço do excedente, por outro, dava-se a garantia da palavra cumprida.

Nos *Esboços de sistema 1803/04* essas relações econômicas ocorrem no âmbito da família e do povo enquanto universalidade que acolhe as particularidades, ou seja, os interesses privados dos indivíduos, como vimos a pouco. No caso dos *Esboços de Sistema 1805/06*, a esfera do econômico é abordada por Hegel a partir de uma maior independência, embora ainda a situe no âmbito ético-político. O que significa dizer que em relação os escritos precedentes, agora Hegel passa a reconhecer a importância da esfera econômica.

Esse reconhecer se verifica, por exemplo, na importância que em 1805/06 o contrato, como fruto da *vontade* (*Wille*), é compreendido por Hegel. Entende que através

do contrato, ao contrário do que se dá no âmbito da troca, o indivíduo *aliena* a sua vontade e com isso se submete a vontade do outro. Hegel afirma:

A minha opinião do valor *é um valor* para o outro, e [também] minha vontade sobre a sua *coisa*. Os dois sujeitos se intuem como pessoas cuja opinião e vontade têm realidade. É uma consciência, uma diferenciação do conceito do ser reconhecido, [a] vontade *do singular* é vontade *comum*, proposição ou juízo – e a sua vontade é sua realidade enquanto alienação de si mesmo, que é minha vontade. Esse *saber* é expresso no *contrato*. É a mesma coisa que a troca –

sua verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um *sentido alheio*, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser *sentido próprio*. (*PhG, WzB, 3, p. 115; FE, § 196, pp. 150-151*).

A duplicação das consciências, a do senhor e a do escravo, “unifica-se” através do conceito de *espírito*, ou seja, se dá aqui um movimento de superação da ação imediata da consciência, que se torna também formadora. Essa duplicação é fundamental por mostrar a maneira como Hegel compreende, como veremos adiante, no *Capítulo 3* da tese, as atividades no âmbito daquilo que denominará de sociedade civil burguesa. Em relação a duplicação na *Fenomenologia do Espírito* dirá: “[...] a duplicação que antes se repartia entre dois singulares – o senhor e o escravo – retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma, que é essencial no conceito do espírito”. (*PhG, WzB, 3, p. 121; FE, § 206, pp. 158-159*).

Essa duplicação é o movimento que permite a fluidez da relação, ou seja, a não fixação em apenas um dos lados. O primeiro aspecto do trabalho, a dominação realizada pelo senhor, será o aspecto considerado por Marx que nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844)<sup>118</sup> diz: “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreendeu o *trabalho* como a essência, como a essência do homem que se confirma; ele vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo”. (MARX, 2004, p. 124).

Acompanhando a crítica de Hegel à divisão do trabalho, como divisão também do trabalhador e suas análises a respeito da pobreza e da riqueza, como uma força que se contrapõe ao próprio Estado, como vimos até aqui, evidencia-se que em Hegel o trabalho é compreendido dentro de uma sistemática diferente da maneira como o compreende Marx. Mesmo que Lukács não esteja de acordo com essa posição, ao afirmar que Marx possui um conceito mais amplo de alienação, ainda assim reconhece o avanço de Hegel. Acentua Lukács (2018, p. 691):

Hegel avançou um passo extraordinário na concepção dialética da relação entre subjetividade e objetividade. Um avanço, primeiro, em comparação com as teorias da sociedade dos antigos materialistas, que não conseguiam coadunar o papel subjetivo da práxis humana com a objetividade das legalidades sociais na maioria concebidas como naturais (clima etc.) nem ir além das antinomias da respectiva exageração de

---

<sup>118</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

um desses momentos concebidos como rígidos; sumariamente, há aqui um grande progresso em relação a Kant e Fichte, para os quais a necessidade e a objetividade formam um mundo totalmente heterogêneo, estranho, excludente em confronto com o mundo da liberdade e da práxis.

Com efeito, para Lukács, Hegel faz uma “união equivocada” no que diz respeito à relação entre “alienação” e “coisidade ou objetividade”, que se estende, segundo o intérprete, à compreensão da natureza e da história como “alienação do espírito”. (LUKÁCS, 2018, p. 694). Contudo, não é nosso objetivo apontar até que ponto as críticas lukacsianas estão de acordo com o pensamento de Hegel, ou se estas resultam apenas de suas interpretações de Marx. De qualquer forma, é certo dizer que outros intérpretes,<sup>119</sup> mais distantes de Marx, entendem que este não compreendeu muitos aspectos do conceito de alienação em Hegel, nem tampouco conheceu suas críticas dos anos de juventude, por exemplo, ao processo de industrialização, à divisão do trabalho e, conseqüentemente, à alienação do trabalho.

Essa compreensão do econômico como parte da vida do indivíduo, é um dos aspectos que distancia Hegel da maneira como Marx entende a economia. Como esfera da vida, quer dizer, dos interesses privados dos indivíduos, Hegel, sobretudo nos escritos de 1805/06, como veremos a seguir, entende a economia como fundamental ao Estado, ou seja, reconhece a importância dos interesses privados dos indivíduos, mas também é ciente dos seus riscos, a exemplo dos primeiros escritos de Jena.

## 2.10. A vontade singular como vontade universal: O Estado

A compreensão de Estado como *força (Macht)*, tal como finalizamos a seção 3 do *Capítulo 1* e iniciamos o *Capítulo 2*, é recuperada por Hegel em seus últimos escritos de Jena, para justificar a necessidade de uma *Constituição*<sup>120</sup>, compreendida não no sentido

<sup>119</sup> Distante dessa compreensão de Lukács, intérpretes como Hyppolite, Bourgeois, Vieweg, Kervégan e outros estão de acordo quanto à relevância da crítica de Hegel à sociedade civil burguesa. Estes intérpretes, em suma, apontam que desde a juventude, sobretudo a partir de Frankfurt, Hegel tem ciência dos perigos dessa sociedade, chamada naquele momento simplesmente de “esfera dos interesses privados”, para a organicidade ética do Estado. Tais intérpretes também estão de acordo do lugar fundamental que na *Filosofia do Direito*, essa esfera, voltada exclusivamente ao interesse privado, ocupa na Eiticidade, embora subordinado, como veremos no *Capítulo 3* da tese, ao Estado.

<sup>120</sup> Finalizaremos com a *Constituição* por entendermos, como isso, contemplar aquilo que foi dito tanto no *Capítulo 1*, como no *Capítulo 2*, que é a questão da totalidade orgânica da vida ética. Nessa parte final das *Esboços da “Filosofia do Espírito”*, Hegel retoma os estamentos, como já os abordamos na *seção 1* do presente *Capítulo*. Sobre isso, Cf. KERVÉGAN, 2006a, pp. 248-249. Sobre os estamentos e o modo como Hegel os insere no Estado, conferir a parte final da “Filosofia do Espírito” dos *Esboços de sistema 1805/06*. (JS III, GW, 8, pp. 266-277; FdE, pp. 153-164).

somente de um conjunto de leis escritas, mas como realização da vida ética do povo. Não por acaso, nessa última parte desses *Esboços de sistema 1805/06*, afirma: “Todos os Estados foram fundados pelo poder sublime dos grandes homens” (*JS III, GW, 8, p. 258, FdE, p. 163*). Já abordamos essas figuras históricas no *Capítulo I*, por exemplo, quando em Berna, em *A Positividade da Religião Cristã*, Hegel se perguntava sobre um Teseu para formar um Estado e lhe dar leis. Agora, em 1805-1806, essa figura reaparece para justificar a necessidade de um Estado forte. Afirma: “Foi assim que Teseu fundou o Estado de Atenas; assim, na Revolução francesa, um poder terrível conservou o Estado, o todo em geral”. (*JS III, GW, 8, p. 258, FdE, p. 145*).

A figura fundamental que simboliza a compreensão que Hegel tem do Estado, nesse momento, é a do filósofo italiano Nicolau Maquiavel (1469-1527). O elogio ao italiano remete a “terceira parte” dos *Esboços de sistema 1805/06*, denominada “Constituição”, ao escrito do final dos anos de Frankfurt e começo de Jena, *A Constituição da Alemanha*. Ali, como vimos ao final do *Capítulo I*, Hegel ocupou-se com o seu tempo, especificamente com a situação da Alemanha. Numa passagem do texto referido diz: “O público mais avisado não pode deixar de notar a genialidade das obras de Maquiavel”. (*VD, WzB, 1, p. 558; CA, p. 126*).

O elogio a Maquiavel e a necessidade que este viu de um Estado forte é observado por Hegel quando faz referência, ainda no final de Jena, à obra *O Príncipe*. Hegel diz: “Nesse sentido profundo, está escrito o Príncipe de Maquiavel: que na constituição do Estado, em geral, o que é chamado de assassinato, perfídia, atrocidade e assim por diante, não tem significado para o mal, mas para o que se reconcilia consigo mesmo”. (*JS III, GW 8, p. 258; FdE, p. 146*.)

Para Shlomo Avineri, Maquiavel é para Hegel alguém que conseguiu expressar a situação histórica italiana e a ausência de unidade política, aspecto que chama a atenção de Hegel, segundo o intérprete, devido à situação também fragmentada da Alemanha. Para Avineri o interesse de Hegel é referente ao último capítulo de *O Príncipe* (1532), em que Maquiavel destaca a necessidade de a Itália ressurgir e se “libertar”<sup>121</sup>.

Nessa parte da obra, *O Príncipe*, referido por Avineri, Maquiavel<sup>122</sup> faz alusão a um movimento de unificação como característica dos grandes homens. Afirma:

<sup>121</sup> AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. New York. Cambridge University Press 1972, p. 53.

<sup>122</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

E se foi necessário, como eu disse antes, que o povo de Israel fosse escravizado no Egito para reconhecer a *virtù* de Moisés, que os persas fossem oprimidos pelas medas para conhecer a grandeza de ânimo de Ciro, que os atenienses fossem dispersados para ver a excelência de Teseu, assim também, hoje, para conhecer a *virtù* de um espírito italiano foi necessário que a Itália se reduzisse ao ponto em que hoje se encontra e fosse mais escrava que os hebreus, mais serva que os persas, mais dispersa que os atenienses, sem chefe, sem ordem, derrotada, espoliada, dilacerada, devastada, e tivesse suportado toda sorte de ruína. (MAQUIAVEL, 2010, p. 127).

Essa passagem de Maquiavel, em que aborda os grandes homens na história como responsáveis e necessários para que se tenha a garantia das leis, guarda muita semelhança com aquilo que Hegel observa nos *Esboços de sistema 1805/06*, quando diz: “os grandes homens sabem a vontade absoluta e a exprimem”. (*JS III, GW, 8, p. 258, FdE, p. 262*).

Desse modo, é inegável que Hegel está pensando aqui em um Estado forte, cuja particularidade se mantém através dos estamentos, de tal forma que, como diz Bourgeois: “No Estado propriamente dito, a vontade do indivíduo está em relação íntima com a vontade da comunidade”. (BOURGEOIS, 1999, p. 78).

Essa relação demonstra também, segundo Rosenzweig (2008, p. 270), que a “vontade não reina sozinha” e sim a partir de suas particularidades; dito de outro modo, a vontade reina a partir dos estamentos, aspecto que também o distancia da compreensão vigente no mundo moderno de Estado, inclusive no sentido abordado por Maquiavel em *O Príncipe*. Hegel reconhece o diagnóstico feito por Maquiavel em relação a Itália e a necessidade de unificação, mas em Hegel essa unificação exige a presença da particularidade. Hegel está pensando o Estado como organicidade ética, mas que não exclui a liberdade, como princípio fundamental do mundo moderno.

Nos *Esboços de sistema 1805/06*, o Estado, além dos estamentos, também se completa na “arte, na religião na ciência”, um conteúdo que adiante, como diz Bourgeois, será inserido por Hegel no âmbito do “Espírito absoluto”<sup>123</sup>. Aqui, não abordaremos estes últimos aspectos, mas cabe observar que se trata de uma retomada do tema da religião, que na juventude eram compreendidos por Hegel no âmbito da *Volksreligion*<sup>124</sup>.

Com efeito, no que diz respeito à relação entre o Estado e os estamentos, a estruturação dos *Esboços de sistema 1805/06* antecipa que os estamentos são momentos

<sup>123</sup> BOURGEOIS, 1999, p. 80.

<sup>124</sup> Cf. seção 1 do Capítulo 1 da tese.

que compõem o Estado, ou seja, que a particularidade tem sua afirmação na universalidade. Afirma Hegel:

O espírito que conhece toda realidade e essencialidade [*Wesenheit*] como a si mesmo intui, é *objeto* ou um organismo existente. Forma a sua consciência – é primariamente somente espírito verdadeiro, em si [*an sich*]; em cada estamento se tem um trabalho determinado, um saber do seu existir e agir, um conceito particular, um saber da essencialidade. Um e outro [lado] devem em parte separar-se, em parte juntar-se. A confiança é o primeiro [momento], a cisão em abstração do direito, o segundo, a absoluta desconfiança e o terceiro (ou a absoluta validade da coisa – do dinheiro – do representante, do universal). Com isso emerge o objeto que em si é o objeto universal, o Estado é o fim – saber do dever; moralidade – mas esse universal em seus ramos particulares, o estamento dos funcionários. Então o universal como universal, o sábio – finalmente o estamento dos soldados – o singular real negado, o risco da morte – para os sábios, a presunção do seu Ser é a coisa mais importante. Absoluta *individualidade do povo*. (*JS III, GW, 8, p. 266; FdE, pp. 153-154*).

Desse modo, os estamentos são compreendidos como as condições concretas da vida, por isso, ao contrário dos escritos precedentes, aqui são estruturados, como diz Rosenzweig, de acordo com a sua especificidade, podendo-se falar assim, segundo o intérprete, de maior liberdade em sua atividade<sup>125</sup>. São três os estamentos enumerados por Hegel: a) o estamento camponês, ligado à terra, ou seja, as atividades elementares do sustento geral voltadas ao campo; b) o estamento burguês, ligado ao mercado; e c) o estamento comercial voltado à “pura troca”, ao dinheiro, como uma invenção representacional do valor.

O primeiro estamento, o camponês, é ligado à terra, ou seja, a produção agrícola, os demais são ligados à negociação e à distribuição comercial. Ao abordar os três estamentos, Hegel dedica mais atenção ao estamento do *comércio*, isso porque as relações ali são pautadas pelo valor ou naquilo que chama de “crueldade” do valor, numa clara crítica às relações ali envolvidas, pois no valor cada indivíduo tem um preço. Diz Hegel:

O modo de sentir [do comerciante] é essa dureza do espírito, onde o particular, inteiramente alienado não têm mais valor – [mas apenas se aplicam] ao estrito *direito*; a troca deve ser honrada: não importa quem atinja – família, bem-estar, vida e assim por diante – total crueldade. Fábricas, manufaturas fundam a sua própria existência na miséria de uma classe [*Klasse*]. O espírito, portanto, em sua abstração, se converte,

<sup>125</sup> ROSENZWEIG, 2008, pp. 274-275.

em seu próprio objeto – desprovido-*de-Si*, o interior. Mas esse interior é o próprio eu – e esse eu é seu próprio ser, a forma [*Gestalt*] do interior não é a coisa morta – o dinheiro, mas novamente o *eu*. Ou seja, para o espírito, o Estado é o objeto da sua atuação [de sua] fadiga, e fim. (*JS III, GW, 8, p. 270; FdE, pp. 157-158*).

Além desses três estamentos supracitados, Hegel também aborda aquilo que entende por “estamentos ligados à função pública”, intitulados de “estamento geral”, portanto, não ligados diretamente às relações econômicas, mas que também tem por função por elas zelar. Estes estamentos gerais articulam-se em “administração das finanças”, na “justiça” e na “polícia”<sup>126</sup>.

Todavia, embora todos esses estamentos façam parte da totalidade orgânica do Estado, o estamento ligado ao comércio merece maior atenção porque ele é caracterizado pela “dureza do espírito”, ou seja, pela indiferença em relação ao bem comum. Para Hegel, o estamento comercial representa o mundo moderno e o indivíduo voltado tão somente aos próprios interesses. Todavia, não deixa de ser um estamento fundamental, porque juntamente com o dos burgueses, tem as maiores riquezas, motivo pelo qual, segundo Hegel, ali deveria incidir uma maior cobrança de impostos. (*JS III, GW, 8, p. 271; FdE, pp. 158-159*).

Portanto, já no final do período de Jena, ou seja, em 1805/06, Hegel elabora uma concepção de Estado que reconhece as vontades particulares, embora esteja ainda numa relação de superioridade. Desse modo, mesmo que a esfera da vida econômica seja reconhecida como fundamental, ainda não se coloca como uma esfera que se *contrapõe* ao próprio Estado, o que acontecerá somente na *Filosofia do Direito*.

Assim, embora aborde tais questões ainda em Jena, será na *Filosofia do Direito* que a esfera do estamento burguês será reconhecida por como *o outro* do Estado, isto é, como sua *negação* e também *afirmação*. Enquanto momento da particularidade, o burguês na *Filosofia do Direito*, como diz Kervégan, não mais se identificará imediatamente com o Estado, isso porque como esfera do não ético, da perda necessária<sup>127</sup>, será o momento que, do ponto de vista da *Ciência da Lógica*, corresponderá à “Lógica da essência”, ou seja, à contradição<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> Esses aspectos ligados aos estamentos gerais é uma “antecipação” da sociedade civil burguesa, tal qual veremos no âmbito da “terceira parte” da *Filosofia do Direito*, na seção 2 do Capítulo 3 da tese.

<sup>127</sup> KERVÉGAN, 2006a, p. 259.

<sup>128</sup> Hegel abordará a questão da perda ética ao se referir à sociedade civil burguesa no § 181 da *Filosofia do Direito*. Nesse parágrafo também fará alusão à *Ciência da Lógica* e com isso demonstrará que se trata de uma passagem para o “grau da diferença”, ou seja, para a *Lógica da Essência*. Essa passagem será determinante por trazer à tona a diferença ou, nos termos dos escritos de juventude e ienenses, o *não ético*.

Sobre a importância do *não ético*, posteriormente representado pela sociedade civil burguesa, a propósito do que entende Kervégan, os comentários de Klaus Vieweg também são determinantes. Diz o intérprete:

Apenas com o desenvolvimento da sociedade-civil burguesa na modernidade, o saber avança ao essencial no Estado, apenas então ela pode aceitar a forma completa da universalidade que foi entendida, e, com isso, também superar a colisão trágica das duas determinações substanciais. Enquanto família a vontade possui a forma da naturalidade espiritual, e na sociedade-civil burguesa ela possui a forma da necessidade particular, somente no Estado a vontade vem à ribalta como a universalidade que é em si e por si. (VIEWEG, 2019, pp. 395-396).

Diante das problemáticas abordadas por Hegel em Jena, podemos dizer que se trata, de fato, de uma antecipação daquilo que posteriormente e de modo mais sistemático retoma na *Filosofia do Direito*, a partir das mediações institucionais<sup>129</sup>, a família, a sociedade civil burguesa e o Estado. Mediações que até o momento ainda não são colocadas como realização do próprio Estado, embora ali já estivessem presentes, daí a importância da retomada dos escritos de juventude de Hegel.

No caso específico da nossa tese, o percurso pelos escritos jeneses objetivou identificar elementos que, por um lado, resgatam o que Hegel entende por Estado, liberdade e vida ética e, por outro, antecipam a maturidade, tal como também assinala Kervégan (2006a, pp. 252-253): “Todos os elementos da problemática posterior da vida ética estão bem presentes desde o manuscrito de 1805-1806, ao passo que Hegel toma consciência da superioridade do princípio político moderno sobre o dos Antigos”.

Com efeito, embora ao final de Jena Hegel reconheça a superioridade do mundo moderno em relação ao antigo, isso não significa que nesse momento o Estado esteja subordinado aos interesses privados dos indivíduos.

Todavia, tal superioridade, como veremos no *Capítulo 3* da tese, não exclui os elementos de unificação através da totalidade ética grega. Ao contrário, a *Filosofia do Direito* retomará tais elementos a partir da estrutura da *Ciência da Lógica*, em que cada

---

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* essa “perda” também é apresentada pelo filósofo no § 523 da obra. Tudo isso indica que, enquanto nos escritos precedentes essa esfera era colocada num lugar “inferior” em sua concepção de Eiticidade, na maturidade, ao contrário, reconhece o seu lugar fundamental no âmbito do Estado.

<sup>129</sup> Nos §§ 301 e 302 da *Filosofia do Direito*, Hegel dirá que o Estado se faz presente nas particularidades através das mediações institucionais e estas, por sua vez, se reconhecem na universalidade.

momento é necessário na configuração do todo, ou seja, os momentos serão supracumidos (*aufheben*) no Estado.

## CAPÍTULO 3

### O ESTADO COMO LIBERDADE

O diagnóstico de Hegel nos *Esboços de sistema 1805/06*, com o qual encerramos o *Capítulo* precedente, merece ser novamente citado por indicar a passagem do “jovem” ao Hegel “maduro”. Afirma: “Na idade antiga a *bela* vida pública era o *ethos* do todo, [...] com este princípio [moderno] se perde a liberdade exterior, real, do indivíduo na sua existência imediata, mas se conquista a liberdade interior, a liberdade do pensamento”. (JS III, GW, 8, pp. 263-264; *FdE*, pp. 150-151). Nesses escritos, Hegel deu-se conta da impossibilidade de se buscar uma unidade ética desconsiderando o indivíduo e sua liberdade. No entanto, concluímos que o autor concebeu a vigência na modernidade de uma *eticidade imediata* em que se acreditava que o indivíduo poderia ser “bourgeois” e também “citoyen” ao mesmo tempo, ou seja, voltando-se tanto para os próprios interesses, como também para os interesses do Estado.

Desse modo, a organicidade ética dos anos de Tübingen, Berna e Frankfurt, voltada para a Antiguidade grega, questão abordada no *Capítulo 1*, mantém-se no período jenense, como abordamos no *Capítulo 2*. No *Capítulo 3*, esses dois momentos abordados a partir da estruturação da *Ciência da Lógica*<sup>130</sup> serão *suprassumidos* (*Aufhebung*)<sup>131</sup>. Hegel, a partir de então, reconhece a impossibilidade de partir do mundo antigo para compreender o moderno e também que não é possível se fixar neste e excluir aquele. Diante dessa mudança, veremos uma “nova” compreensão do ético do indivíduo em sua *imediatez*, como vontade livre, através da relação com as *coisas*.

<sup>130</sup> HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erstes Buch*. [Erster Teil: Die objektive Logik]; *Die Lehre vom Sein* (1812), [WzB 5]. Citada com a abreviatura ‘WdL I’, seguida da edição ‘WzB’, o seu número e página. *Zweites Buch* [Zweiter Teil: Die objektive Logik]. *Die Lehre vom Wesen* (1813, pp. 11-240). Zweiter Teil. Die Subjektive Logik oder Die Lehre vom Begriff (1816, pp. 241-573), [WzB 6]. Citada com a abreviatura ‘WdL II’, seguida da edição ‘WzB’, o seu número e página. Utilizamos a tradução brasileira de Christian G. Iber, Federico Orsini, et al, da editora Vozes publicadas em 2016, 2017 e 2018, respectivamente, conforme segue: *Ciência da Lógica*; “A doutrina do ser”. Citada com a abreviatura ‘CL I’ seguida da página; “A doutrina da essência”, citada como ‘CL 2’, seguida da página; “A doutrina do conceito”, citada como ‘CL3’, seguida página.

<sup>131</sup> Utilizamos *suprassumir* para traduzir a expressão *Aufhebung*, conforme indicado pelos tradutores da edição brasileira da *Ciência da Lógica* (2018). Os tradutores entendem com isso resgatar o sentido já apresentado por Paulo de Menezes, do “neologismo *suprassumir*”, enquanto “negar, conservar, elevar”, por considerá-lo o mais adequado por indicar um “caráter progressivo de uma que, ao mesmo tempo, realiza um negar ou suprimir [sumir], um conservar [assumir] e uma elevar [supra + sumir]”. Cf. “Nota dos tradutores”, in: *CL 3*, p. 26. Sobre o uso do termo *suprassumir* em Paulo de Menezes, Cf. “Nota do tradutor”, in: *FE*, p. 9.

Partindo desse princípio individualista, tal qual apresenta Hegel na “primeira” e na “segunda parte” da *Filosofia do Direito*, nosso objetivo é mostrar que somente através da mediação institucional da família, da sociedade civil burguesa e sua realização no Estado, tal como é apresentada na “terceira Parte” da obra, denominada *Eticidade* (*Sittichkeit*), é possível compreender o Estado como liberdade e vida ética realizada em Hegel<sup>132</sup>. Portanto, será no âmbito institucional que a liberdade dos indivíduos se desenvolve, tendo no Estado sua efetividade (*Wirklichkeit*). Afirma Hegel: “O Estado é a efetividade da ideia ética, – o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe”. (*RPh*, § 257, *WzB*, 7, p. 398; *FD*, p. 229).

Para destacar essa compreensão na *seção 1* desse *Capítulo 3* abordamos o conceito de vontade imediata e de vontade refletida tomando por referência a “primeira parte” e a “segunda parte” da *Filosofia do Direito*. Ali veremos em que consiste a liberdade nesse momento e em que medida se trata na visão de Hegel de uma liberdade abstrata. Além disso, ainda nessa seção inicial do capítulo também abordaremos o papel da propriedade como realização da liberdade. Destacaremos que Hegel é ciente da diferença e da “superioridade” do mundo moderno em relação ao antigo, porém também procurar demonstrar suas deficiências, por exemplo, ao criticar o direito romano e o direito natural em que a propriedade é absolutizada. Ao final da seção abordamos a crítica de Hegel à moralidade, destacando que se tratará de uma referência à filosofia kantiana. Retomaremos ali, brevemente, algumas passagens dos escritos finais de Berna com o objetivo de destacar a importância dos textos de juventude de Hegel na compreensão dos escritos da maturidade. Além disso, destacaremos em que medida na moralidade kantiana, segundo Hegel, vigora uma liberdade subjetiva e não uma liberdade efetiva.

Na *seção 2* do capítulo abordamos a Eticidade como momento de “superação” da Moralidade, através das instituições: família, sociedade civil burguesa e Estado, conforme aborda Hegel na “Terceira parte” da *Filosofia do Direito*. Desenvolveremos primeiramente o papel da família, acentuando suas principais diferenças em relação a sociedade civil burguesa e ao Estado. Na seção a ênfase maior será dada à sociedade civil

---

<sup>132</sup> A *Eticidade* diz respeito ao espírito objetivo realizado a partir das instituições sociais, tal como Hegel apresenta na “terceira parte” da *Filosofia do Direito*. Trata-se de instituições que permitem a realização da vida ética ao possibilitar ao indivíduo a realização de sua particularidade, tornando-o, portanto, como diz Kervégan, o “sujeito” de sua ação. O intérprete chama a atenção sobre a Eticidade (*Sittichkeit*) e a vida ética (*sittliches Leben*) e a importância de não as confundirem. Cf. KERVÉGAN, Jean-François. “Haveria uma vida ética?” in: *Dois-pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, abril, 2006b, pp.83-107.

burguesa, pois se tratar do momento em que as vontades particulares do indivíduo se desenvolvem e se realizam. Veremos que ao contrário dos escritos precedentes, Hegel reconhece essa instituição como fundamental para o próprio Estado, denominando-a de “segunda família”. Porém também destacaremos suas críticas, pois se tratará de um momento em que o indivíduo se volta aos próprios interesses, gerando, com isso, o aumento da pobreza e uma indiferença em relação ao Estado. Finalizaremos a *seção 2* destacando os limites da sociedade civil burguesa, que ao ocupar-se com as próprias necessidades visa tão somente o bem próprio e não o bem comum. Veremos que uma das consequências da ocupação consigo mesmo é a pobreza, que se torna uma questão que embora resultado da sociedade civil burguesa não é por ela resolvida, porque ali vigora o interesse próprio e a pobreza diz respeito a todos.

Na *seção 3* e última da tese veremos que somente o Estado é o “remédio” à pobreza, porque ele visa o interesse de todos e não deste ou daquele em sua particularidade. Destacaremos que Hegel reconhece o direito à particularidade como uma conquista do mundo moderno, porém é ciente dos riscos quando somente os interesses de alguns determinam os interesses de todos. Mostraremos na seção que o Estado é a resposta à pobreza porque estando presente tanto na família como na sociedade civil burguesa, mostra os limites de cada uma dessas instituições e também como superá-los. Portanto, concluiremos a seção e a tese afirmando que o Estado em Hegel é a concretização da liberdade porque ele é o resultado das particularidades, ou seja, o Estado reconhece os interesses privados e os elevam à universalidade e com isso possibilita a vida ética.

## **Seção 1. A vontade imediata e a vontade refletida**

### **3.1. A liberdade subjetiva: a particularidade como princípio do mundo moderno**

Os cursos de Heidelberg de 1817/18, denominados de *Lições sobre direito natural e ciência do Estado (Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft)*<sup>133</sup>, marcam

---

<sup>133</sup> Esses cursos de Heidelberg, em especial o primeiro de 1817/18, denominado “Direito natural e ciência do Estado”, são fundamentais para se compreender a retomada feita por Hegel em relação aos anos de juventude que se prosseguiram durante os anos de Jena, sobretudo no que diz respeito à questão da liberdade, como abordamos no *Capítulo 1* e no *Capítulo 2* da tese. Aqui, no *Capítulo 3* da tese, tomando como referência as *Lições de Heidelberg* de 1817/18, veremos que a questão da liberdade será pensada por Hegel considerando o mundo moderno e o que denomina de *sociedade civil burguesa*, enquanto momento de “perda” ética. Assim, ao contrário do que abordamos nos dois capítulos precedentes, veremos a diferença entre a sociedade civil burguesa e o Estado, embora já antecipado, em linhas gerais, nos *Esboços de Sistema de Jena* 1805/06. As *Lições de Heidelberg*, portanto, fazem parte de uma importante chave de leitura para

uma mudança entre o Hegel da juventude e o da maturidade. Essa mudança pode ser observada no modo como o autor passa a compreender o mundo moderno a partir da problemática da liberdade que até então é vista por ele de modo restrito à chamada “bela vida ética” grega<sup>134</sup>.

Nos *Lições de 1817/18*, Hegel reconhece, de fato, a superioridade do mundo moderno e a diferença entre os interesses individuais e os interesses públicos, quer dizer, agora *o burguês é burguês e o cidadão é cidadão*, isto é, cada um ocupa-se unicamente com os próprios interesses. Hegel compreende a diferença que cabe a cada um e essa diferença é acentuada ao desenvolver o conceito de *sociedade civil burguesa (bürgerliche Gesellschaft)*. Sobre essa questão, acentua:

A mais precisa e concreta característica da universalidade na sociedade civil é que a subsistência e o bem-estar dos indivíduos é condicionada e entrelaçada com a subsistência e bem-estar de todos os indivíduos. Este sistema comum fornece aos indivíduos a estrutura de sua existência (*Existenz*) e segurança tanto externamente quanto em relação ao direito. Portanto, a sociedade civil é, em primeiro lugar, o *estado externo* ou o *estado do entendimento (Verstandesstaat)*, como a universalidade não assume, por si só, a forma de propósito em si mesma, mas de meios para a existência (*Existenz*) e preservação de indivíduos – o *estado com base na necessidade (Notstaat)* – porque o principal objetivo é garantir as necessidades (*Bedürfnisse*) [dos indivíduos]. (*LDN*, § 89, p. 161).

Nesta passagem das *Lições de 1817/18*, temos elementos de estruturação conceitual que remetem à *Ciência da Lógica* e que fundamentam tanto a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* quanto a *Filosofia do Direito*. A “separação” entre sociedade

---

a compreensão, em especial, da diferença entre a sociedade civil burguesa e o Estado, conforme aprofundará Hegel na “terceira parte” da *Filosofia do Direito*. Essas *Lições de Heidelberg* vieram à tona a partir dos Manuscritos (*Nachschrift*) de P. Wanenmann, aluno que acompanhou os cursos de Hegel. O Manuscrito possui duas edições, uma primeira de K, -H, Iltting e uma segunda de Ottö Poggeler. As duas, além das *Lições de Heidelberg*, contêm as *Lições de Berlim*, do semestre de inverno de 1818/19. Utilizaremos a tradução inglesa da edição de O. Poggeler. HEGEL, G, W, F. *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right: Heidelberg 1817-1818 with Additions from the Lectures of 1818-1819*. Transcribed by Peter Wannenmann. with an Introduction by Otto Poggeler. University of California Press. Berkeley Los Angeles London, 1995. Doravante citada como *LDN*, seguida pelo ano e respectiva página, quando ocorrer, antecedida por ‘An’, Anotações (*Anmerkung*) ou ‘Z’ quando se referir aos Adendos (*Zusätz*).

<sup>134</sup> A esse respeito, Janicaud observa que a chamada “bela vida ética” grega acompanha os escritos de Hegel dos primeiros escritos da juventude ao *Sistema da vida ética*. Assinala o intérprete que na *Fenomenologia do Espírito* (1807) tem-se a primeira cisão, representada pelo conflito entre Antígona e Creonte em que o reino aparentemente “imaculado” se apresentou em conflito. Cf. JANICAUD, Dominique. *Hegel et destine de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975, pp. 155-158.

civil burguesa e Estado é estruturada a partir da “Doutrina da essência” que, como diz Vieweg, do ponto de vista da *Lógica* corresponde ao âmbito da *contradição*<sup>135</sup>.

Ainda nas *Lições de 1817/18*, no mesmo parágrafo supracitado, Hegel faz a seguinte observação: “Aqui os burgueses são burgueses, não cidadãos”. (*LDN*, § 89, *An*, p. 161). Essa diferença entre este e aquele, isto é, o burguês e o cidadão, evidencia a compreensão de eticidade diferente dos anos de juventude. Vimos o quanto a obra *Espírito das Leis* de Montesquieu e o seu conceito de virtude agrega à compreensão do jovem Hegel a respeito da *perda* (*Verlust*) da virtude ética com o advento do mundo romano<sup>136</sup>.

Essa “perda” da virtude ética trouxe à tona o afastamento do indivíduo do Estado e o seu apego aos fins particulares. Hegel, em Frankfurt e Jena, busca “suprir” essa perda colocando a necessidade de um Estado forte para se contrapor ao vigência da dominação dos interesses privados.

Embora o Estado não chegasse a ser um “Estado policial” fichteano, cuja vigilância se dava a cada momento do dia, todavia era um Estado que se colocava numa relação de anterioridade em relação aos indivíduos, numa retomada do pensamento platônico-aristotélico. Agora, ao contrário, reconhece a necessidade dessa diferença, ou seja, é ciente que no mundo moderno os indivíduos em sua compreensão de liberdade se ocupam somente com os próprios interesses, daí a necessidade de retomar a Antiguidade grega.

Todavia, Hegel continua fiel ao tema da liberdade que desde Tübingen animava os corredores do *Stift*, junto aos amigos Hölderlin e Schelling<sup>137</sup>. Mas, agora não mais a partir de uma compreensão religiosa, nem se voltando à Antiguidade grega, mas submetendo tais aspectos da vida ética a uma estrutura conceitual. Não que a história tenha perdido importância, mas porque se trata de compreender a liberdade *especulativamente*, quer dizer, não somente através de uma descrição histórica, mas sua justificação *Lógica*.

<sup>135</sup> VIEWEG, 2019, p. 296.

<sup>136</sup> Hegel já se referia à “perda” ética nos escritos finais de Berna ao abordar a passagem do mundo grego ao mundo romano, conforme vimos ao final da *seção 1* do *Capítulo 1* da tese. Tratava-se de uma “perda” ainda compreendida a partir de uma “nostalgia” da “bela vida ética” dos anos de Tübingen. Agora, nos escritos da maturidade, a “perda” é compreendida como um momento necessário, isto é, a “perda”, dentro de uma leitura da *Lógica da Essência*, como indicará ao longo da *Filosofia do Direito*, passará a ser compreendida como um momento *negativo*, da *oposição* e da *diferença* que, enquanto tal, traz consigo tanto a “identidade” como a “diferença”, Cf. *WdL II*, *WzB*, 6, p. 55; *CL II*, p. 70. Veremos que o *suprassumir* desse momento “perdido”, quer dizer, a recuperação do ético, ficará a cargo das Instituições sociais, cuja realização se dará no Estado.

<sup>137</sup> Cf. *seção 1* do *Capítulo 1*.

É considerando essa relevância de uma problemática que perpassa todos os escritos de Hegel, da juventude à maturidade, que Müller, no artigo “A gênese do conceito especulativo de liberdade”<sup>138</sup>, chama a atenção quanto à importância da *Ciência da Lógica* para entender o sentido especulativo da liberdade na *Filosofia do Direito*. Para o intérprete, mesmo que o lugar comum em que a liberdade se situe seja a *Filosofia do Direito*, é na *Ciência da Lógica* que, a seu ver, primeiramente se deveria buscar o conceito de liberdade em Hegel, por se tratar de um “tema central” que permite compreender a própria “história universal”.

Em relação a diferença que Hegel tem agora de liberdade em face ao período da juventude, em que a questão era buscada na Antiguidade grega, afirma Müller (1993, p. 84):

A emancipação da particularidade pessoal face à universalidade substancial dos estados antigos, a mediação dos fins universais pelo saber e querer dos fins particulares, e a autonomização do sujeito moral e da sociedade moderna [...] são frutos direto dessa concepção especulativa de liberdade enquanto ‘modo de relacionamento’ entre estado e sociedade moderna também pensados conceitualmente.

Essa compreensão acentuada por Müller e sua dimensão especulativa é uma leitura também de outros importantes intérpretes como Klaus Vieweg e Jean-François Kervégan. Eles têm em comum o fato de remeterem para a *Ciência da Lógica* a compreensão da *Filosofia do Direito*, por entenderem que ali se tem uma melhor fundamentação do sentido especulativo da liberdade.

Além disso, ao remeterem à *Lógica*, os intérpretes colocam-se de acordo com o que anuncia Hegel no “Prefácio” da obra, quando diz: “Eu desenvolvi, em detalhe, a natureza do saber especulativo em minha *Ciência da Lógica*; por esse motivo apenas se acrescenta, aqui e ali neste compêndio, uma explicação sobre a progressão e o método”<sup>139</sup>.

Portanto, é com tais considerações que este *Capítulo 3* da tese se desenvolve, pois, o que nos dois *Capítulos* precedentes se buscou foi a compreensão orgânica da vida ética a partir do Estado, mas que se coloca ainda sem as mediações devidas; agora, na *Filosofia do Direito*, essa organicidade se desenvolve a partir da *Lógica*, seguindo o movimento do

<sup>138</sup> MÜLLER, “A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade”, in: *Analytica*, vol. 1, nº 1, 1993, pp. 77-141.

<sup>139</sup> Sobre essa leitura especulativa, conferir o “Prefácio” da *Filosofia do Direito* (*RPh, WzB*, 7, p. 12; *FD*, p. 32).

próprio conceito de liberdade, desde a sua relação imediata até a sua concretização no Estado. Afirma Hegel:

Através de sua necessária determinação progressiva, o conceito *formal* faz de si mesmo a Coisa e perde através disso a relação da subjetividade e a exterioridade frente a ela. Ou, inversamente, a objetividade é o conceito *real que surgiu* de sua *interioridade* e que passou para o ser aí. – Nessa identidade com a Coisa, ele tem, assim, ser aí *próprio e livre*. Mas isso é ainda uma liberdade imediata, ainda não negativa. Sendo um com a Coisa, o conceito está mergulhado nela; as diferenças dele são existências objetivas nas quais ele mesmo é novamente o interior. Enquanto alma do ser aí objetivo, ele tem de *dar a si* a forma da *subjetividade* que ele tinha *imediatamente enquanto conceito formal*; assim, ele se contrapõe à objetividade *na forma* do [elemento] livre que ele ainda não tinha na objetividade, e, *nisso*, faz da identidade com ela que ele tem *em si e para si* enquanto conceito *objetivo*, uma identidade também *posta*. Nessa consumação, na qual ele tem, dentro de sua objetividade, igualmente a forma da liberdade, o *conceito adequado* é a *ideia*. A *razão*, que é a esfera da ideia, é a *verdade* que se *desvelou* a si mesma, na qual o conceito tem a realização pura e simplesmente adequada a ele, e é livre na medida em que conhece esse seu mundo objetivo dentro de sua subjetividade, e essa, dentro daquele. (*WdL II, WzB, 6, p. 271; CL, III, pp. 60-61*).

Ademais, esse desenvolvimento do conceito que parte de sua imediatez em direção à ideia está de acordo com as “três partes” que compõem a *Filosofia do Direito*: “Direito abstrato”, “Moralidade” e “Eticidade”. Assim, o que veremos em seguida é que a liberdade percorrerá esses “três momentos” da obra e, ao “final”, o Estado, através das instituições, significará a retomada e a realização da organicidade ética da juventude e do princípio da particularidade do mundo moderno. Com isso, o que teremos é a sistematização dos temas que abordamos nos *Capítulos 1 e 2*, pois a *Filosofia do Direito* é, nas palavras de Müller, a consumação da “intenção original do jovem Hegel de pensar sistematicamente as condições sociais e políticas de realização da autonomia kantiana”; mas agora, arremata o intérprete, a partir das instituições como a “esfera da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado e da própria História Mundial”<sup>140</sup>.

Compreendendo a *Filosofia do Direito*, portanto, como uma sistematização das temáticas juvenis, esses momentos, do ponto de vista da *Ciência da Lógica*, serão

<sup>140</sup> MÜLLER, “Apresentação”. Terceira parte – A eticidade. Terceira seção: O Estado. A Sociedade Civil, in: HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado no traçado fundamental*. Introdução à Filosofia do Direito. Tradução, notas e apresentação: Marcos Lutz Muller. IFCH/UNICAMP. Cadernos de tradução, n° 32, Maio, 1998b, p. 5.

“suprassumidos”, quer dizer, *negados, conservados* e também *elevados*. Na *Ciência da Lógica (Doutrina do ser)*, Hegel define *suprassumir* da seguinte maneira:

É um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental que, pura e simplesmente, retorna por todos os lados e cujo sentido precisa ser apreendido determinadamente e particularmente diferenciado do nada. – O que se suprassume, não se torna, por isso, nada. Nada é o *imediato*; um suprassumido, ao contrário, é um *mediato*, é aquilo que não é, mas como *resultado* que partiu de um ser; ele tem, portanto, *ainda em si, a determinidade da qual provém*. *Suprassumir* tem na língua [alemã] o sentido duplo pelo qual significa tanto guardar, *conservar*, quanto, ao mesmo tempo, cessar, *pôr fim*. O guardar mesmo já encerra em si o negativo, que algo é subtraído a sua imediatividade e, com isso, a um ser aí aberto às influências externas, a fim de conservá-los. – Assim, o suprassumido é, ao mesmo tempo, um guardado, que apenas perdeu sua imediatividade, mas, por isso, não é aniquilado. (*WdL I, WzB, 5, pp. 113-114; CL I, p. 111*).

Dessa compreensão de que os momentos são suprassumidos e não simplesmente excluídos, o que se vê é que enquanto nos escritos de Hegel de juventude o indivíduo de antemão já estava inserido e reconhecido pela unidade ética, seja pela religião, como nos textos de Berna e Frankfurt, seja na condição de povo de um Estado, como nos textos de Jena, agora, ao contrário, o movimento se inverte e o ético será construído e ao mesmo tempo o resultado da ação da vontade do indivíduo, embora subordinada à vontade universal do Estado.

Hegel partirá da liberdade em sua imediatez, seguindo assim a maneira em que o conceito se desenvolve. Tratar-se-á do desenvolvimento da liberdade imediata, uma liberdade que se realiza a partir das *Coisas* e que, nesse momento, por não ser limitada por nenhuma outra vontade que reivindique igual direito, é denominada por Hegel de vontade *abstrata*. Vejamos no que segue porque é abstrata e em que medida se torna fundamental para a compreensão do conceito de liberdade em Hegel.

### 3.2. A *Filosofia do Direito*: a vontade livre e o espírito objetivo

A *Filosofia do Direito* de Hegel “divide-se” em “três partes”: a “primeira”, denomina-se “Direito abstrato”, a “segunda”, “Moralidade” e a “terceira”, “Eticidade”. Interessa-nos, sobretudo, a “última parte”, que aborda mais diretamente questões referentes à liberdade e sua concretização ética através das instituições do mundo moderno. Contudo, considerando o elo com as “duas partes” precedentes da obra, nosso

ponto de partida segue a estruturação lógica, conforme já anunciado, motivo que traz à tona a necessidade de se levar em consideração o conceito de *vontade (Wille)*, o que remete, primeiramente, à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

A necessidade de se abordar o conceito de vontade, antes mesmo de tomá-lo do ponto de vista da *Filosofia do Direito*, é acentuado por Vieweg, que chama a atenção para o fato de a obra precedente, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ser situada por Hegel no âmbito do *Espírito subjetivo*, “antecedendo” o *Espírito objetivo*, em que o Direito é abordado<sup>141</sup>. Não abordaremos a obra em sua totalidade, mas apenas algumas passagens, em especial a “primeira parte” denominada “Lógica”, e a “terceira parte”, a “Filosofia do espírito”. A esse respeito, um parágrafo crucial da *Enciclopédia da Ciências Filosóficas* é o § 385, em que Hegel afirma:

O espírito objetivo é pessoa, e tem como tal na propriedade uma realidade de sua liberdade; porque na propriedade a Coisa é posta como o que ela é, a saber, como algo não autónomo, e como algo que essencialmente só tem a significação de ser a realidade da vontade livre de uma pessoa e, por isso, de algo inviolável para qualquer outra pessoa. Vemos aqui um subjetivo que se sabe livre, e ao mesmo tempo uma realidade exterior dessa liberdade: aqui chega, pois, o espírito ao ser-para-si; a objetividade, do espírito [chega] ao seu direito. Saiu assim o espírito da forma da simples subjetividade. A plena efetivação dessa liberdade, na propriedade ainda incompleta, ainda formal – o acabamento da realização do conceito do espírito objetivo –, só é atingida no Estado, em que o espírito desenvolve sua liberdade em um mundo posto por ele: no mundo ético. (*Enz.* III, § 385 Z, *WzB*, 10, p. 34; *Enc.* III, p. 30).

A passagem acima, que também é acentuada por Vieweg, apresenta dois momentos da vontade: a *vontade objetiva* e a *vontade subjetiva*, que se situam dentro de uma unidade cujo fundamento é o Estado. Ali, o *ético* não é simplesmente o resultado isolado dos momentos precedentes, mas o seu *fundamento*, ou seja, um movimento em que o *conceito* que “é recuperado na conclusão em um nível superior na complexa categoria do espírito do mundo como *espírito mundial* e de sua formação última, o mundo moderno, no qual o princípio da vontade livre obtém sua realização verdadeira”. (VIEWEG, 2009, p. 103).

---

<sup>141</sup> VIEWEG, 2019, p. 50.

Márcia Zebina A. da Silva também acentua a importância da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e do lugar do “direito” no sistema<sup>142</sup>. A intérprete acentua suas “três partes”, qual seja: *Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito* e observa que é nesta última, ou seja, na *Filosofia do Espírito*, que se encontra a *Filosofia do Direito* e suas divisões: “Direito abstrato, moralidade e eticidade”. Portanto, entende que, mesmo na condição de resultado, há nesse momento uma “reposição” do momento precedente e ao mesmo tempo a sua elevação, pois o ponto de partida é a liberdade imediata, tal como se apresenta no *Espírito subjetivo da Doutrina do Conceito*. (SILVA, 2010, p. 68)

Para Silva, nesse desenvolvimento é fundamental a história universal, por ser a história do desenvolvimento do conceito de liberdade. Assinala:

Se a História Universal é, em última instância, uma história da efetivação da liberdade nos Estados (visto que Hegel começa pela antiguidade e vai até os tempos modernos), a *Filosofia do Direito* é, por sua vez, o percurso da constituição da liberdade que tem o seu acabamento no Estado, não uma história cronológica, mas um desenvolvimento conceitual. (SILVA, 2010, pp. 67-68).

Esse desenvolvimento da liberdade, que não segue necessariamente a ordem cronológica, mas a conceitual, traz à tona a *unidade* entre a vontade subjetiva e a vontade objetiva, formando o que Hegel denomina na *Filosofia do Direito* de *vontade livre*, cujas divisões apresenta no § 33 da obra. Mas, antes de abordar essa divisão que estrutura toda a obra, cabe acentuar que o conceito de vontade em Hegel remete essencialmente a Kant.

Numa passagem das *Lições de Filosofia da História*, Hegel reconhece a importância do conceito de vontade em Kant e sua relação com a autonomia, no entanto, também assinala suas limitações. Afirma:

Com esse princípio formalmente absoluto chegamos ao último estágio da história, ao nosso mundo, aos nossos dias. A mundaneidade é o reino espiritual na existência, o reino da vontade que se torna existência. Sentimento, temporalidade e impulso são também formas da realização do interior, mas isoladamente temporários, pois são o conteúdo mutável da vontade. Mas o que é justo e moral pertence à vontade essencial, em si existente, em si universal, e para se saber o que realmente é justo é preciso se abstrair de simpatia, instinto, ânsia assim como do particular. Portanto, é preciso saber o que a vontade é em si. Perante o instinto do bem-querer, da ajuda, da sociabilidade,

---

<sup>142</sup> SILVA, Marcia Zebina Araújo. “Uma idéia de sistema e o lugar da Filosofia do Direito”, in: *Philosophos. Revista de Filosofia*, 1 (2), 2010, pp. 65-75.

restam os instintos para os quais outros instintos diversos são hostis. O que a vontade é em si precisa partir dessas particularidades e oposições. [...] A vontade que se quer é a razão de todo direito, de todo dever e, assim, de todas as leis jurídicas, de todos os mandamentos e de todas as ligações impostas. A liberdade da própria vontade é, como tal, o princípio e fundamento substancial de todo direito – ela é em si absoluta; [...] De imediato, podemos observar que o mesmo princípio foi apresentado teoricamente pela filosofia de Kant, na Alemanha. Segundo ele, a simples unidade da autoconsciência, o eu, é a liberdade inabalável pura e simplesmente independente, e a fonte de todas as determinações universais do pensamento – a razão teórica e, do mesmo modo, a mais sublime de todas as determinações práticas – a razão prática como vontade livre e pura. E a razão da vontade é justamente permanecer na pura liberdade e só almejá-la em todas as particularidades, querer o direito por causa do direito, o dever pelo dever. (*VPh, WzB*, 12, pp. 524-525; *LFH*, p. 363).

Essa passagem que, do ponto de vista da *Filosofia do Direito*, corresponde ao momento da “Moralidade”, mostra a proximidade entre Hegel e Kant, no mesmo sentido da juventude, otimista e pessimista. Kant, portanto, é para Hegel o filósofo do “dever pelo dever”, por compreender a liberdade de maneira restrita ao sujeito, isto é, sem determinação.

Para Hegel, uma liberdade que não se determina permanece unicamente na vontade, isto é, no reino que adiante chamará de “subjetividade” ou “consciência moral”. Nota-se aqui a necessidade de Hegel em fazer um recuo e com isso “ultrapassar” a filosofia kantiana e fichteana<sup>143</sup>.

A retomada desses dois filósofos significa na *Filosofia do Direito* uma necessidade para Hegel, pois assim tem condições de compreender o modo como se estrutura o direito no mundo moderno. Contudo, diferente do filósofo de Königsberg, que nas discussões sobre o tema e sua relação com o direito parte do próprio sujeito, Hegel parte da relação entre o indivíduo e as coisas, isto é, de uma relação imediata em que o reconhecimento se dá no âmbito do indivíduo proprietário e não do indivíduo como parte de uma comunidade racional, como também se faz presente em Fichte.

Sobre a diferença entre essa compreensão de Hegel em relação a Kant e Fichte, Bourgeois<sup>144</sup> assinala que:

---

<sup>143</sup> Cf. seção 3, do Capítulo 1.

<sup>144</sup> BOURGEOIS, “Droit, Société, Etat”, in: *Études hégéliennes: raison et décision*. Paris: PUF, 1992.

[...] em Hegel – diferente do que se encontra em Kant e em Fichte –, a relação constitutiva da propriedade, quer dizer, do direito como objetivação fundamental da vontade livre, não se coloca em relação com uma *outra vontade livre*, mas somente com o Outro absoluto da universalidade subjetiva, a saber com o objeto mais particularizado, a *coisa material* em sua exterioridade imediata. (BOURGEOIS, 1992, p. 142).

Esse deslocamento operado por Hegel configura-se numa outra maneira de compreensão conceitual da liberdade. Ela não é mais pensada como um postulado, como em Kant, mas como a realidade do indivíduo em seu lidar imediato com o mundo, por isso, a importância, segundo Manfred Riedel, da dialética como “captação desses momentos”<sup>145</sup>. Para o intérprete, através da dialética, a vontade livre torna-se capaz de “combinar o momento do universal e do particular” no Estado. A esse respeito diz Riedel: “As manifestações da liberdade são todos aspectos da realidade objetiva e sócio-histórica do homem tal como estão representadas na *Filosofia do Direito*; começam com as formas externas do direito abstrato e conduzem a família, a sociedade civil e ao Estado”. (RIEDEL, 2016, p. 226).

Esse recuo, acentuado por Bourgeois e Riedel, é fundamental em Hegel para a superação da moralidade (*Moralität*) kantiana, contudo, antes de chegar ao momento da superação, que traz à tona o conceito de eticidade (*Sittlichkeit*), o caminho operado por Hegel é apresentado na “Introdução” da *Filosofia do Direito*. Ali já acentua o conceito vigente de liberdade como vontade e a necessidade de superá-lo a partir da união entre vontade subjetiva e vontade objetiva.

Cabe observar que nos primeiros escritos de Jena, Hegel denominou as filosofias de Kant e de Fichte de “filosofias incompletas”, embora reconhecesse o ponto em que o primeiro chegou e o lugar em que o segundo a levou e a manteve, isto é, na subjetividade. Diz: “a filosofia de Fichte é um produto autêntico da especulação. A reflexão filosófica está condicionada, ou a intuição transcendental vem à consciência através da livre abstração de toda a multiplicidade da consciência empírica. Nessa medida ela é subjetiva” (*Differenzschrift*, *WzB*, 2, pp. 114-115; *Diferença*, p. 109-110). No *Differenzschrift*, Hegel já entendia que a reflexão especulativa no sentido fichteano separa o sujeito e o objeto, como em Kant. Ambos, na visão hegeliana, se colocam distantes da natureza. Sobre o sujeito e o objeto, afirma Hegel: “ambos são postos e ambos são aniquilados,

---

<sup>145</sup> RIEDEL, 2016, p. 224.

nenhum é e os dois são ao mesmo tempo”. (*Differenzschrift, WzB, 2, p. 115; Diferença, p. 110*).

Na *Filosofia do Direito*, embora reconheça os limites dessas filosofias, Hegel as retoma porque suas contribuições não poderiam simplesmente serem excluídas. Hegel as recuperam, situando-as no âmbito da moralidade, que é um momento importante, porém, limitado. Ao comentar a esse respeito, Müller acentua que os dois, Fichte e Kant, na visão hegeliana, não se deram conta que tanto no sujeito como no objeto há negações<sup>146</sup>. Isso significa que ambos não compreenderam a importância da negação como momento também de superação. Uma questão que Hegel aborda na “Introdução” da *Filosofia do Direito* da seguinte maneira:

Como o particular em geral está contido no universal, assim também o segundo momento já está contido no primeiro e é somente um *pôr* o que o primeiro já é *em si* [...] – O primeiro momento, enquanto é para si o primeiro, não é a verdadeira infinitude ou a universalidade *concreta*, o conceito, – ao contrário, é somente um termo *determinado*, unilateral[.] Com efeito, por ser abstração de toda determinidade, ele mesmo não é *sem* a determinidade; e ser enquanto termo abstrato, unilateral, constitui sua determinidade, sua deficiência e sua finitude. – A diferenciação e determinação dos dois momentos indicados encontra-se na filosofia *fichteana*, igualmente na filosofia *kantiana* etc.; somente para limitar-se à exposição de Fichte, o *eu*, enquanto ilimitado (na primeira proposição da *Doutrina da Ciência* de Fichte), apenas é tomado em seu todo como um termo *positivo* (é assim a universalidade e a identidade do entendimento), de tal sorte que esse eu abstrato deve ser o *verdadeiro para si* e, em seguida, por essa razão, a *delimitação* – o *negativo* em geral, se *acrescenta* (na segunda proposição) que seja como limite externo, dado, ou enquanto atividade própria do eu. Aprender a *negatividade* imanente no universal ou no idêntico, assim como no *eu*, era o passo seguinte que a filosofia especulativa tinha a dar. (*RPh, § 6 An, WzB, 7, pp. 52-53; FD, p. 59*).

Essa passagem traz à tona a negatividade e mostra que ela permite a unidade entre a universalidade e a particularidade, demonstrando que o eu que aparece como um universal vazio, ao se particularizar se determina e com isso não é mais um eu abstrato. Tal movimento realiza, segundo Müller (2005, p. 10), a estrutura triádica do conceito,

---

<sup>146</sup> MÜLLER, “Apresentação: um roteiro de leitura da introdução”, in: *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado. Introdução à Filosofia do Direito* [§§ 1-33]. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Muller. IFCH/UNICAMP. Cadernos de Tradução, nº 10, agosto de 2005, p. 10.

formando aquilo que na *Ciência da Lógica* Hegel denomina de “reino da liberdade”. (*WdL II, WzB, 6, p. 251; CL III, p. 42*).

Essa “estrutura” da *Lógica* é apresentada na “primeira parte” da *Filosofia do Direito*, nos §§ 5, 6 e 7 e diz respeito aos momentos de determinação da vontade. No § 5 a vontade é apresentada como um “abstrair” e, portanto, um afastar-se do mundo, uma “fuga” de qualquer conteúdo, uma indeterminação. Esse momento é chamado por Hegel de “liberdade *negativa*” ou “liberdade do entendimento” que, por não ter efetividade, é “simplesmente teórica” e quando voltada ao mundo torna-se incapaz de compreender o seu curso, senão quando determinado pelo seu querer, por isso torna-se, segundo Hegel, a “aniquilação da ordem vigente”, uma “fúria da destruição”. (*RPh, § 5, An, WzB, 7, p. 50; FD, p. 58*). No § 6, essa “pura indeterminação” tem sua determinação no *eu*. Nas *Anotações* ao parágrafo, Hegel diz que esse momento do se fixar no “eu” “encontra-se na filosofia fichteana” como também na “filosofia kantiana” e que tais filosofias carecem do momento da negatividade. Afirma: “Aprender a negatividade imanente no universal ou no idêntico, assim como no eu, era o passo seguinte que a filosofia especulativa tinha a dar”. (*RPh, § 6, An, WzB, 7, p. 53; FD, p. 59*).

Para Hegel a negatividade é o momento que não chegaram a filosofia kantiana e a filosofia fichteana, pois, ao fixar-se no eu, ambas não deram o passo seguinte em sua compreensão especulativa da filosofia<sup>147</sup>. A respeito desse terceiro momento, isto é, do momento especulativo, ausente tanto em Kant como em Fichte, afirma Hegel nas *Anotações* ao § 7 da *Filosofia do Direito*:

Os dois primeiros momentos de que se falou, a saber, o fato de que a vontade pode abstrair de tudo e que é *também* determinada - por si ou pelo outro -, se concedem e se apreendem facilmente, porque são para si os momentos não verdadeiros e de entendimento; mas o terceiro momento, o verdadeiro e o especulativo (e todo o verdadeiro, enquanto é conceituado, apenas pode ser pensado especulativamente), é aquilo em que o entendimento recusa entrar, ele que chama sempre o conceito de inconceituável. O estabelecimento e a discussão mais precisa desse aspecto mais interior da especulação, infinitude enquanto negatividade que está em relação consigo, essa fonte última de toda atividade, de toda vida e de toda consciência, pertencem à

<sup>147</sup> Na *Differenzschriften*, Hegel diz que apesar do passo adiante dado por Fichte em relação a filosofia kantiana, lhe teria faltado o momento da “síntese”. Assinala: “a identidade absoluta é, não verdade, princípio da especulação, mas permanece, tal como a sua expressão  $Eu = Eu$ , apenas a regra, cuja realização infinita é apenas postulada, mas não construída no sistema”. Cf. *Differenzschriften, WzB 2, pp. 60-61; Diferença, p. 67*.

*lógica*, enquanto filosofia puramente especulativa. (*RPh*, § 7, *An*, *WzB* 7, p. 55; *FD*, pp. 60-61).

Esses momentos são mediações marcadas por relações, por isso ao abordá-los Hegel remete à *Ciência da Lógica*, pois ali assinala que “um momento” só é um momento “mediante um outro”. (*WdL II*, *WzB*, 7, p. 401; *CL III*, p. 178). Essas mediações correspondem, ao longo da *Filosofia do Direito*, aos três momentos do conceito, assim definidos por Müller: “a vontade natural corresponde à universalidade imediata, a vontade do arbítrio, à particularidade, e a vontade livre racional e autônoma, à singularidade”<sup>148</sup>.

Assim, os momentos supracitados demonstram que a vontade somente se realiza através da mediação, isto é, através da sua ação. É preciso agir, por isso não se pode falar aqui em vontade pura, distante do mundo, mas uma vontade “mundana”, que se apossa das coisas e realiza a liberdade. É nesse sentido que a vontade, como apresentada no âmbito do *Direito abstrato*, possui graus que a permite se reconhecer na posse da propriedade, fazendo da liberdade, aparentemente abstrata, uma liberdade concreta.

O movimento de passagem do abstrato ao concreto é também um movimento de interação entre o eu e o mundo. Portanto, justifica-se o caminho escolhido por Hegel, que afirma: “[...] a partir da Lógica, o método segundo qual na ciência o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um *imane*te progredir e produzir de suas determinações”. (*RPh* § 31, *WzB*, 7, p. 84; *FD*, p. 73). Desse modo, ao contrário do sujeito kantiano e do eu fichteano, o conceito em Hegel forma-se a partir do seu próprio desenvolvimento, isto é, de um movimento dialético. Nesse sentido, assinala:

O princípio motor do conceito, enquanto não dissolve somente as particularizações do universal, mas também as produz, chamo de *dialética*, – dialética, portanto, não no sentido em que dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um objeto, uma proposição etc., dados ao sentimento, à consciência imediata em geral, e não tem outra coisa a fazer senão derivar dela o seu contrário – modo negativo [...] Examinar algo racionalmente não quer dizer acrescentar de fora uma razão a nível do objeto e assim elaborá-lo, ao contrário, o objeto é racional por si mesmo; aqui é o espírito em sua liberdade, o cume mais elevado da razão consciente de si que se dá efetividade e se produz enquanto mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de levar à consciência esse trabalho próprio da razão da Coisa. (*RPh*, § 31, *WzB*, 7, p. 84; *FD*, pp. 73-74).

---

<sup>148</sup> MÜLLER, 2005, p. 12.

A dialética permite que Hegel passe de um conceito *negativo* de liberdade, marcado pelo formalismo, a um conceito positivo, no sentido de um conceito dinâmico que, ao se desenvolver, também se determina. Esse desenvolvimento a partir da estrutura *Lógica* permite que o *negativo* se torne *positivo*, o que significa dizer que, ao determinar-se, a vontade abstrata adquire conteúdo.

O conteúdo da vontade no § 33 da *Filosofia do Direito* é apresentado a partir do desenvolvimento da própria vontade como: a) direito abstrato; b) depois a vontade “refletida” ou “moralidade”, que será o ponto de vista da filosofia kantiana e, por fim, c) a vontade “*refletida dentro de si e no mundo exterior*”, momento em que diferentemente dos precedentes, a vontade é uma vontade mediada pelas instituições, por isso é o momento denominado de eticidade, realizado na família, na sociedade civil burguesa e por fim, no Estado.

Esse desdobramento conceitual será tratado a seguir, onde veremos que a liberdade vai se constituindo em sua imediatez rumo ao concreto, que será a eticidade a partir das instituições, enquanto realização da vida ética. Como diz Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: “No desenvolvimento filosófico do ético, não podemos começar pelo Estado, com efeito é no Estado que o ético ostenta sua forma *mais concreta* – ao contrário, o começo é necessariamente algo *abstrato*”. (*Enz. III*, § 408, Z, WzB, 10, p. 251; *Enc. III*, p. 157).

### 3.2.1. A liberdade como vontade imediata: o direito abstrato

Vimos a pouco que a liberdade como vontade em sua imediatez se determina através das *Coisas*, isto é, da *propriedade*. Assim, ser livre é ter propriedade. Essa relação indica que Hegel, como observa Ilting<sup>149</sup>, tem como ponto de partida “o princípio liberal”. (ILTING, 2016, p. 152). Contudo, isso não significa uma adesão a esses princípios, ao contrário, a construção conceitual especulativa da liberdade o faz superar esses princípios. Não por acaso, o situa aqui, no âmbito do direito abstrato que pode ser entendido como uma extensão do chamado “direito natural”.

Hegel já fazia críticas a esse direito nos escritos juvenis, como por exemplo, no artigo sobre o *Direito natural*, como vimos ao final da *seção 3* do *Capítulo 1* da tese, embora seja aqui, no âmbito da *Filosofia do Direito* que o seu desenvolvimento seja mais

---

<sup>149</sup> ILTING, Karl-Heinz. “La estructura de Filosofía del derecho, de Hegel”, in: PELCZYNSKI, Z. A. (Org.). *Hegel y lo político*. Trad. Luisa Fernanda Lassaque. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016, pp. 145-174.

detidamente abordado ao situá-lo a partir do conceito de propriedade no “Direito abstrato”.

Para Bobbio o chamado “direito natural” remonta à “idade clássica” e tem continuidade na “idade média” e no “mundo moderno”<sup>150</sup>, como se apresenta na obra de Hugo Grócio (1588-1625), *De iure belli ac pacis (Das leis de guerra e paz)*, de 1625. (BOBBIO, 1994, p. 13). Segundo o intérprete, não há somente uma compreensão de direito natural, mas uma “Escola do direito natural” composta por uma variedade de autores com compreensões também variadas a respeito do direito natural e do Estado<sup>151</sup>.

Para Bobbio (1994, p. 14), diante da “Escola de direito natural”, Hegel representa, através do seu artigo sobre o *Direito natural*, tanto uma superação como também uma dissolução do direito natural, na medida em que o situa a partir das condições históricas, isto é, do direito romano, da vigência de uma compreensão de indivíduo reduzido à propriedade e de um Estado que, na perspectiva do direito privado, é visto como fruto de um contrato.

Como visa a compreensão da liberdade no mundo moderno, a leitura que Hegel faz do direito romano tem como pano de fundo compreender as contradições ali vigentes, sobretudo no que diz respeito às relações estabelecidas entre o direito e a liberdade. A esse respeito, no § 40 da *Filosofia do Direito*, afirma que o direito romano não se restringe às coisas, atingindo até mesmo o direito sobre as pessoas, compreendidas também como propriedade e exemplifica: “os filhos eram *Coisas* para o pai, que estava também em posse jurídica de seus filhos, e, contudo, ele se colocava também em relação ética de amor (que devia ser, na certa, necessariamente muito enfraquecida pelo ilícito)”. (*RPh*, § 43 *An, WzB*, 7, p. 105; *FD*, p. 84).

Hegel espanta-se com a extensão do direito romano para além das *Coisas*, e também com o fato de que em seu tempo ainda vigoram princípios desse direito, quer dizer, com o fato de muitos teóricos conservarem a compreensão romana do ser pessoa reduzido à propriedade.

---

<sup>150</sup> BOBBIO, “ O modelo jusnaturalista”, in: *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

<sup>151</sup> Bobbio assinala que sobre o nome de “escola” precisa ser entendido uma diversidade de compreensões ligadas ao direito natural, diz ele: “Sob a velha etiqueta de ‘escola do direito natural’, escondem-se autores e correntes muito diversos: grandes filósofos como Hobbes, Leibniz, Locke, Kant, que se ocuparam também, mas não precipuamente, de problemas jurídicos e políticos, pertencentes a orientações diversas e por vezes opostas de pensamento, como Locke e Leibniz, como Hobbes e Kant; juristas filósofos, como Pufendorf, Thomasius e Wolff, também divididos quanto a pontos essenciais da doutrina [...]”. Cf. BOBBIO, 1994, p. 14.

Vimos no *Capítulo 1* da tese que Hegel na juventude, no final de Berna e nos anos de Frankfurt, já fazia duras críticas ao mundo romano, por considerar que nele se perdeu a virtude ética da Antiguidade grega. Mas, como diz Gérard Lebrun, é somente a partir do artigo sobre o *Direito natural*, quer dizer, depois de 1802, que a visão de Hegel sobre a Grécia se modifica, como também o modo como compreende o mundo romano<sup>152</sup>.

Lebrun, seguindo os intérpretes já citados, como por exemplo Bourgeois, diz que somente a partir do artigo sobre o *Direito natural* Hegel se afasta de uma visão do “paraíso” e se abre à realidade do mundo romano, como uma realidade que também é a do seu tempo, qual seja: a particularidade. Sobre essa “nova leitura”, afirma:

Após 1802, a questão do mito da Grécia recolocou-se para Hegel. A Grécia, até então mito de origem, é devolvida a sua imaturidade: recolocada no limiar da história que ela inaugurou, já não aparece atrás de nós como ‘o paraíso do espírito humano’. O escrito sobre o *Direito natural* ainda opunha a divisão harmoniosa das ordens (*Stände*) na cidade grega a seu nivelamento abstrato no direito romano: a unidade orgânica do Singular e do Universal da qual os gregos guardaram o segredo fazia ressaltar, por contraste, o andamento patológico do individualismo “burguês” que nasceu em Roma. Na *Filosofia da História*, o juízo proferido sobre Roma é mais nuançado: no Estado romano, esboça-se, ainda que sob uma forma aberrante, o princípio de interioridade que fazia falta aos gregos. (LEBRUN, 2006, p. 32).

Uma importante abordagem que permite uma compreensão do direito romano em Hegel se faz presente nas *Lições de Filosofia da História* em que retoma a maneira como o compreendida na juventude, mas agora a partir de análise mais ampla ao situá-lo à luz do mundo moderno e da vigência de um indivíduo voltado aos próprios interesses.

A respeito do mundo romano, na “terceira parte” das *Lições de Filosofia História*, Hegel assinala:

Vemos os romanos partirem do princípio da interioridade abstrata, realizando-se como personalidade no direito civil, vale dizer, a pessoa é considerada como tal, na realidade em que ela se dá – na propriedade. O corpo vivo do Estado e a mentalidade romana que nele vive como alma retornam para a particularização do direito privado sem vida. [...] Os indivíduos orgulhavam-se por serem considerados absolutos como pessoas privadas, pois o ego contém justificações ilimitadas, mas o conteúdo dessa justificação e o ‘meu’ são meras exterioridades; a formação do direito privado, que introduziu esse

---

<sup>152</sup> LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

nobre princípio, estava ligada ao apodrecimento da vida política. O imperador apenas dominava, mas não governava, pois faltava a mediação jurídica e moral entre o dominador e os dominados; faltava o liame de uma constituição, de uma organização do Estado que constituísse uma organização para as esferas legais da vida nas comunidades e províncias, e que, para o interesse geral, atuasse na administração estatal. (*PGh, WzB*, 12, p. 384; *LFH*, p. 269).

Através das críticas ao direito romano como um direito estritamente privado, isto é, voltado ao indivíduo em detrimento da virtude ética, como na Antiguidade grega, Hegel também está chamando a atenção para o direito que ainda está vigente em seu tempo, estritamente ligado ao direito romano.

Voltando à *Filosofia do Direito*, já na “Introdução” da obra, Hegel faz alusão ao *Manual de História do Direito Romano* do jurista alemão Gustav Hugo (1764-1844). Nesse manual, de acordo com Hegel, Gustav Hugo fixa-se na codificação do direito romano, não sendo capaz de compreendê-lo adequadamente, quer dizer, à luz do mundo moderno. A exemplo da chamada “Lei das Doze Tábuas”, que o jurista não contestou, mesmo estando ciente, segundo Hegel, de suas aberrações, isso porque se tratava de uma “lei abominável que dava ao credor, esgotados os prazos, o direito de matar o devedor ou de vendê-lo como escravo e mesmo, se houvesse vários credores, cortá-lo em pedaços e assim dividi-lo entre si”. (*RPh*, § 3, *WzB*, 7, p. 39; *FD*, p. 53).

Com efeito, mesmo que Hegel faça alusão nominalmente ao jurista Hugo Grócio, diz Kervégan, que essa crítica se dirige também ao seu discípulo, Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) e sua polêmica com o jurista alemão Antonio Frederico Justo Thibaut (1772-1840)<sup>153</sup>. Esse conflito entre Savigny e Thibaut diz respeito a uma disputa entre o chamado “direito natural” ou “racional” e a “escola histórica” do direito. Nele, Hegel se coloca do lado de Thibaut, seu amigo e colega em Heidelberg. Uma proximidade que teve como um dos resultados, como diz Walter Jaeschke, o subtítulo das “*Linhas fundamentais da filosofia do direito*” que inclui o “Direito natural” e “Ciência do Estado em compêndio”;<sup>154</sup> embora posteriormente, tenha se distanciado desse nome “direito natural” e aproximado do “direito racional”, seguindo, nesse aspecto, como diz Jaeschke, a tradição kantiana do direito como realização da liberdade<sup>155</sup>.

<sup>153</sup> KERVÉGAN, “Présentation: l’institution de la liberté”, in: *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998, pp. 32-33.

<sup>154</sup> JAECHKE, Walter. “Problemas fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel”, in: *Direito e eticidade*. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 35.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 36.

Contudo, Hegel reconhece que o mundo moderno também é resultado do direito romano, sobretudo no tocante ao “princípio da interioridade”. A esse respeito assinala: “Vemos os romanos partirem do princípio da interioridade abstrata, realizando-se como personalidade no direito civil, vale dizer, a pessoa é considerada como tal, na realidade em que ela se dá – na propriedade”. (VPG, WzB, 12, pp. 383-384; LFH, p. 269).

É por essa relação com o mundo moderno que, segundo Joachim Ritter, o direito romano não é pensado como “algo passado”, ao contrário, Hegel o integra “especulativamente ao seu tempo”<sup>156</sup>. O intérprete observa que o direito romano é compreendido por Hegel a partir do tempo presente, por isso a crítica ao modo com ali se dava a relação entre a pessoa e a propriedade, que se torna objeto de especulação na “primeira parte” da *Filosofia do Direito*, em que o ponto de partida é a “liberdade fundada na propriedade”, portanto, de um “direito privado”, isto é, “abstrato”. (RITTER, 1989a, pp. 127-130).

Para Hegel a visão reducionista da pessoa à propriedade da tradição romana reaparece ao longo daquilo que se convencionou chamar de direito natural, a exemplo do que observa em Locke, que no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* afirma:

Antes da apropriação da terra, aquele que colhesse tantos frutos selvagens, matasse, apanhasse ou domasse tantos animais quantos pudesse, aquele que empregasse seus esforços em qualquer dos produtos espontâneos da natureza, bem como qualquer maneira de alterá-los em relação ao estado em que ela os deixou, colocando nisso qualquer parte de seu *trabalho*, adquiria dessa forma *uma propriedade sobre eles*. (LOCKE, 1998, p. 418).

Hegel está de acordo com a compreensão lockeana, mas só “inicialmente”, por se tratar, como assinala Müller, da “imediatez da realização da liberdade na pessoa”. Para o intérprete, nesse momento do direito abstrato na obra hegeliana, a propriedade é inserida no “contexto da lógica do conceito de liberdade”, tendo em vista o seu desenvolvimento “em direção à idéia”<sup>157</sup>. Desse modo, trata-se, portanto, de um momento que não visa

<sup>156</sup> RITTER, Joachim. “Persona y propiedad. Un comentario de los §§ 34-81 de los ‘Principios de la Filosofía del Derecho’ de Hegel”, in: AMENGUAL COLL, G. (Org.). *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989a, pp. 125-126. Essa compreensão do direito relacionado ao tempo é fruto, segundo Bertrand Binoche, da leitura que Hegel faz de Montesquieu. Para Binoche, o distanciamento de Hegel em relação ao direito apresentado por Hugo e Savigny deve-se muito a essa leitura. Cf. BINOCHÉ, Bertrand. “Nem Hegel, nem Montesquieu”, in: *Filosofia política: Nova Série*, 2, Porto Alegre: L&PM, 1998, pp. 58-61.

<sup>157</sup> MÜLLER, “Estudo introdutório”, in: *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado. O Direito Abstrato* [§§ 34-104]. Com uma seleção das notas à mão de Hegel no seu exemplar de curso e seguida de uma seleção dos Apontamentos das “Lições” de 1822/1823 e 1824/1825

justificar a posição lockeana, mas superá-la, ou seja, demonstrar a *dialética* ali presente que envolve a própria relação entre o indivíduo e a *Coisa*, como diz Müller ao acentuar que: “na apresentação dialética, a própria determinação lógica da imediatez é superada na sua abstração e determinação insuficiente pela progressiva penetração da Coisa pela vontade proprietária, que vai extraindo o momento da universalidade da Coisa [...]”. (MÜLLER, 2003, p. 18).

Numa crítica a compreensão lockeana, assinala Hegel: “Que a coisa pertença a quem, de modo contingente, toma posse dela primeiro no tempo é uma determinação supérflua [...]”. (*RPh*, § 50, *WzB*, 7, p. 114; *FD*, p. 89). Portanto, na visão hegeliana, é no momento em que à *Coisa* se acrescenta um significado, que ela adquire o caráter de propriedade, e não na relação imediata da vontade como na compreensão lockeana.

A mudança operada por Hegel indica o caminho da mediação que guia a sua compreensão de propriedade. Ele reconhece o ponto em que chegou Locke, como o fez com Kant e Fichte, porém, entende suas insuficiências. A superação desse modo de compreensão lockeano pode ser observada, por exemplo, quando Hegel insere o que chama de “signo” (*Zeichen*). Diz o filósofo:

Quando apanho a Coisa ou quando lhe dou forma, o significado último é igualmente um signo, propriamente um signo para os outros, para excluí-los e para mostrar que coloquei a minha vontade na Coisa. O conceito do signo é, com efeito, o de que a Coisa não vale como o que ela é, mas como aquilo que ela deve significar. (*RPh*, § 58, *Z*, *WzB*, 7, pp. 127-128; *FD-M2*, p. 77).

O signo permite um afastamento da vontade de sua imediatez na *Coisa*, porque através dele a propriedade se torna uma representação, podendo, portanto, ser *valorada*. Dessa maneira, a *Coisa*, como Hegel a compreende, não vale por ela mesma, mas por aquilo que a vontade determinou como valor. A respeito dessa determinação da vontade, diz: “Uma letra de câmbio, por ex., não apresenta a sua natureza de papel, mas é só um signo de outro universal, o valor [...], se quisermos, porém, expressar não o elemento específico do valor, mas o seu elemento abstrato, este é o dinheiro”. (*RPh*, § 63, *Z*, *WzB*, 7, p. 137; *FD-M2*, p. 82).

Para Hegel, ao significar a *Coisa*, o indivíduo não mais depende dela diretamente, podendo, nesse sentido, alienar-se, ou seja, afastar-se dela, e ao mesmo tempo a ela se

unir através do valor. Assim, o valor é, para Hegel, a primeira forma de concretização do direito abstrato, o que indica uma retomada da compreensão dos anos finais do período jenense, como vimos no *Capítulo 2* da tese, quando o valor já se colocava como momento fundamental para a determinação da vontade.

Também aqui na *Filosofia do Direito* Hegel é ciente dos limites das trocas na realização da vontade, devido à sua contingência, por isso recorre novamente ao contrato como modo de ampliação da liberdade, por entender que nesse âmbito as vontades se alienam reciprocamente.

### 3.2.2. A vontade mediada pelo contrato

Ao discorrer a respeito da alienação na *Filosofia do Direito*, Hegel faz questão de acentuar o que pode ou não se alienar, conforme os §§ 65 a 70 da obra. No caso específico, nos ateremos à alienação da propriedade, através da qual se transfere para o outro a posse e o uso.

Com efeito, cabe assinalar que em se tratando da vida, ela não é para Hegel uma propriedade, por isso não cabe ali se falar em alienação, no sentido de um apossar desta ou daquela pessoa. O filósofo aborda a questão da vida para criticar a escravidão em seu tempo, como uma herança dos romanos em que a dominação da propriedade também se estendia a dominação da pessoa. A esse respeito, o apontamento ao § 66 da *Filosofia do Direito* presente nos *cadernos de Griesheim* acentua:

Na América do Norte, onde o Estado no começo sancionara por lei a escravidão, e posteriormente a abrogou, ele os resgatou. Mas o escravo tem a toda hora o direito de romper as suas cadeias; mesmo se nasceu de escravo, mesmo se todos os seus antepassados eram escravos, o seu direito é imprescritível. O mesmo se passa se alguém num conflito de consciência se deixa determinar por outrem o que deve fazer, se concede a este o direito, a disposição ética sobre a sua faculdade, as suas ações, se ele firma isso da maneira mais sagrada, isso contudo, não o vincula, um tal direito é inalienável e cada um pode suprimir esse relacionamento. O direito a estes bens é imprescindível [...]. (FD-M2, p. 153).

A inalienabilidade da vida também se estende em Hegel ao casamento por não se tratar de uma relação contratual, ou seja, por não dizer respeito a uma relação entre proprietários. Em Hegel, o casamento é do âmbito da vida ética e não uma relação contratual entre coisas. Referindo aos *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* de

Kant, que afirma nos §§ 24 a 27 que o casamento é uma relação contratual, Hegel faz duras críticas a essa compreensão, indicando que ali estaria presente os resquícios do direito romano.

Para Hegel, é na propriedade que se dá uma relação contratual, pois ali uma vontade aliena-se e transfere sua propriedade a outra vontade, que também faz o mesmo, por isso, trata-se de uma primeira relação de reconhecimento. Hegel refere-se a essa primeira relação entre as vontades proprietárias, da seguinte maneira:

Essa relação é, com isso, a mediação de uma vontade idêntica na diferenciação absoluta de proprietários sendo para si e contém o fato de que cada um, por sua vontade e pela vontade do outro, *deixa* de ser, permanece e *torna-se proprietário*; – é a mediação entre uma vontade de renunciar a uma propriedade, no caso, a uma propriedade singular, e a vontade de receber uma propriedade, no caso, a propriedade de um outro, e isso no contexto idêntico, em que um querer apenas chega à decisão, na medida em que a outra vontade está ali presente. (*RPh*, § 74, *WzB*, 7, p. 157; *FD*, p. 107).

Esse primeiro momento da alienação da vontade é importante porque ambas, através do contrato (*Vertrag*), alienam-se, porém, observa Hegel que na condição de imediatas, isto é, por se tratar de vontades abstratas, o contrato também é abstrato, estando sujeito, nesse sentido, ao “ilícito”. Hegel afirma: “Enquanto vontade particular *para si*, *diversa* da vontade universal, ela intervém no arbitrário e na contingência do discernimento e do querer, como o que em si é direito, – o *ilícito*”. (*RPh*, § 81, *WzB*, 7, p. 169; *FD*, p. 114).

Esse aspecto do ilícito resulta aqui das condições imediatas em que a vontade se estabelece no contrato, chamado por Hegel de momento da vontade da “aparência”, devido ao fato da vontade ainda se fixar na “imediaticidade do interesse”. Aqui, o universal do contrato é “rebaixado pela vontade particular”. Hegel faz alusão ao “juízo infinito” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*<sup>158</sup>, que é marcado pela “incompatibilidade” entre o sujeito e o predicado e exemplifica: “um leão não é uma mesa” e “um leão é um leão”. Para Hegel, essas “proposições são exatas, mas absurdas” e somente encontradas em um “pensar subjetivo”. (*Enz.* I, § 173, *An*, *WzB*, 8, pp. 324-325; *Enc.*, I, pp. 308-309).

<sup>158</sup> Hegel refere-se à edição de 1817, especificamente ao § 121 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, mas na edição de 1830 aqui utilizada, a passagem está presente no § 173 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

Para Hegel, esses absurdos em relação ao juízo também se dão no âmbito do contrato, cujo resultado é o ilícito, visto que as duas vontades contraentes são imediatas, portanto, abstratas. Isso se dá porque, como diz Vittorio Hösle<sup>159</sup>, um dos contraentes poderia não cumprir o contrato e com isso violar a propriedade do outro, ou seja, tanto coagir como ser coagido, e diz o intérprete: “no contrato reside a tendência para a transição à injustiça”. (HÖSLE, 2007, p. 550).

Em relação à coação que uma vontade provoca na outra, Hegel afirma: “A primeira coação, exercida enquanto violência pelo ser livre, que lesa o ser-aí da liberdade em seu sentido concreto, o direito enquanto direito, é o crime”. (*RPh*, § 95, *WzB*, 7, p. 181; *FD*, p. 119). Contudo, salienta que tanto o crime, enquanto violação do contrato, quanto a pena, nesse momento do direito, são violações. “O suprassumir do crime é, nessa esfera da *imediatez* do direito, inicialmente *vingança*”. (*RPh*, § 102, *WzB*, 7, p. 196; *FD*, 125).

Sendo a pena contra a coação, também uma vingança contra a vontade, Hegel entende que o direito nessa esfera da vontade imediata é um direito abstrato. Para Bourgeois<sup>160</sup> a pena, quando compreendida como vingança, é também um ato criminoso porque não permite o “melhoramento”. Diz o intérprete:

O erro das teorias positivas do direito acerca do crime, da pena e da relação de ambos é um exemplo sublinhado por Hegel: essas teorias vêem no crime um simples mal, e não sua ligação sintética negativa ao direito ou à vontade livre, e igualmente a pena um outro mal – mal que intimida, para as teorias psicologizantes da pena-dissuasão, mas que redime, para as teorias moralizantes da pena-melhoramento – e não a negação da negação do direito ou da vontade livre. (BOURGEOIS, 2004, p. 41).

Mas, por outro lado, Hegel entende que o crime cometido contra a vontade proprietária, isto é, que nega o contrato estabelecido, traz à tona a necessidade da *justiça*, impossível, como vimos acima, no reino do direito abstrato. Surge, portanto, um dilema: quem decide a pena para que essa não seja uma vingança? Certamente não é a vontade imediata. Tem-se assim, a passagem do direito abstrato à moralidade, isto é, a uma vontade que traz para sua interioridade a lei. A respeito dessa questão, assinala Hegel: “Nisso reside, *primeiramente*, a exigência de uma vontade que enquanto vontade

<sup>159</sup> HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: o Idealismo da Subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

<sup>160</sup> BOURGEOIS, *Atos do Espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

*subjetiva* particular queira o universal enquanto tal. Mas esse conceito da *moralidade* não é apenas algo exigido, porém algo surgido nesse próprio movimento”. (*RPh*, § 103, *WzB*, 7, p. 197; *FD*, p. 126).

### 3.3. A moralidade: a vontade voltada para si mesma

A vontade no âmbito da moralidade (*Moralität*), “segunda parte” da *Filosofia do Direito* de Hegel, realiza o movimento inverso em relação à vontade apresentada na “primeira parte” da obra. A liberdade não é mais encontrada na relação imediata com as *Coisas* no mundo, isto é, externamente, mas no próprio interior do indivíduo; tratar-se, portanto, de uma “vontade refletida”.

Com a vontade refletida, a determinação da ação residirá no próprio sujeito, firmando com isso a base do direito, conforme anuncia Hegel na “Introdução” da obra. Trata-se do momento em que o universal é o *universal normativo* do sujeito.

Com a moralidade, de acordo com Ritter, “Hegel introduz o ponto de vista kantiano, como o plano mais elevado da liberdade”, por isso, segundo o intérprete, aqui se dá propriamente o “começo e fundamento da Filosofia do Direito”<sup>161</sup>, mas um começo a ser superado com a eticidade, especificamente no Estado, como concretização da liberdade.

Desse modo, do ponto de vista do direito abstrato, o diálogo de Hegel é com a tradição do direito natural, sobretudo com Locke. Aqui, no âmbito da moralidade, não se perde o caminho percorrido da vontade imediata, mas Hegel se volta para a filosofia kantiana. Assim, é fundamental situar a discussão dentro da crítica hegeliana a Kant, ainda em seus anos de juventude e das tentativas de superação, outrora não bem-sucedidas, devido à carência de um conceito *especulativo* de liberdade.

Numa breve retomada daquilo que apresentamos na *seção 1* do *Capítulo 1*, pode-se dizer, em suma, que foi nos anos finais de Berna que se deu a primeira crítica de Hegel à filosofia kantiana, especificamente no escrito *A Positividade da religião cristã*, de 1795-1796. No contexto em que Hegel também, como Jean-Pierre Labarrière, se desilude com a Revolução Francesa e com a liberdade absoluta que “afundou no terror”<sup>162</sup>.

A crítica à moral kantiana como *dever ser*, nos anos de Berna, estende-se, como vimos, também nos anos de Frankfurt e Jena. Agora, na *Filosofia do Direito*, como a

<sup>161</sup> RITTER, 1989b, pp. 143-169.

<sup>162</sup> LABARRIÈRE, Pierre-Jean. “Plasticité de la théorie politique hegelienne”, in: *Hegeliana*. Paris: PUF, 1986, pp. 277-278.

moralidade Hegel novamente traz à tona a questão da liberdade como *dever ser*. Todavia, não mais como na juventude, mas como base do mundo moderno, isto é, como parte de um contexto em que a liberdade se restringe à vontade reflexiva.

Na *Filosofia do Direito*, já ao final da “Introdução”, Hegel antecipa a diferença entre moralidade (*Moralität*) e eticidade (*Sittlichkeit*) da seguinte maneira:

*Moralidade e eticidade*, que habitualmente quase se equivalem como sinônimos, são aqui tomadas em um sentido essencialmente diverso. Eventualmente, a representação parece também diferenciá-las; a linguagem kantiana serve-se, de preferência, do termo *moralidade*, como também os princípios práticos dessa filosofia delimitam-se de todo a esse conceito [;] tornam mesmo impossível o ponto de vista da *eticidade* e até a atacam e a aniquilam expressamente. Mas, mesmo se moralidade e eticidade, segundo sua etimologia, fossem sinônimos, isso não impediria de utilizar essas palavras, uma vez que são diversas, para designar conceitos diversos. (*RPh*, § 33 *An*, *WzB*, 7, p. 88; *FD*, p. 78).

Essa diferença apontada acima indica que Hegel já estava ciente do caminho a ser percorrido. Primeiramente, mediante um agir unilateral, em que o indivíduo tem a sua vontade imediata satisfeita na propriedade, e depois, ao contrário, superada essa imediatez, a propriedade passa a depender do reconhecimento de outro indivíduo. Hegel afirma: “A vontade, que no direito abstrato é apenas enquanto *personalidade*, de agora em diante tem essa por seu *objeto*; a subjetividade da liberdade, que é assim infinita para si, constitui o princípio do *ponto de vista moral*”. (*RPh*, § 104, *WzB*, 7, p. 199; *FD*, p. 127).

Assim, ao contrário do que vimos no âmbito da vontade imediata, a vontade na moralidade é uma vontade reflexiva, por isso é a interioridade que passa a determinar a exterioridade, ou seja, a subjetividade determinará a objetividade. Do ponto de vista da *Lógica*, trata-se de um movimento, segundo Vieweg, do âmbito do *juízo*, definido pelo intérprete como um “agir, um diferenciar, uma particularização, um pôr da determinidade”. (VIEWEG, 2019, p. 169).

Essa estruturação, acentuada por Vieweg, pode ser percebida no âmbito do § 114 da *Filosofia do Direito*, em que Hegel diz:

O direito da vontade moral contém três aspectos: a) O *direito abstrato* ou *formal* da ação de que, como ela foi realizada no ser-aí *imediato*, seu conteúdo seja de maneira geral o *meu*, de que ela seja, assim, o *propósito* da vontade subjetiva. b) O aspecto

*particular* da ação é seu conteúdo *interno*, ) como se determina para mim seu caráter universal, o que constitui o valor da ação e aquilo pelo qual tem *para mim* validade, – [isso] constitui a *intenção*; – ) seu conteúdo, enquanto é *meu* fim *particular*, meu ser-á subjetivo particular, – é o *bem-estar*. c) Esse conteúdo, enquanto *interno*, ao mesmo tempo elevado até sua *universalidade*, enquanto é a *objetividade* sendo em si e para si, é o fim absoluto da vontade, o *Bem*, o qual, na esfera da reflexão, está em oposição com a universalidade *subjetiva*, em parte, a do *Mal*, em parte, a da *consciência moral*. (RPh, § 114, WzB, 7, p. 213; FD, p. 133).

Esses momentos demonstram os desdobramentos da consciência moral e também suas limitações. No tocante à ação pautada na imediatez, a vontade é restrita àquilo que Hegel entende como o momento do “meu”, ou seja, do interior, cuja consequência, segundo o filósofo, é também individual, portanto, voltada ao *bem-estar* particular.

Esse segundo aspecto, isto é, o bem particular, é o momento em que a moralidade, de acordo com Hegel, chegou através da filosofia kantiana. Porém, acrescenta um terceiro aspecto que é determinante para a passagem à eticidade, que é a cisão entre o *Bem* e o *Mal*; segundo Hegel, um produto da consciência moral.

A fim de mostrar as contradições da consciência moral, Hegel enfatiza o fato da própria vontade mediante a sua ação trazer como resultado uma modificação no “ser-á existente” e ao mesmo tempo modificar a si mesma, tornando-se uma “vontade culpada”, quer dizer, uma vontade à qual um ato foi “imputado”. A esse respeito, o filósofo afirma: “O ato põe uma transformação nesse ser-á existente, e a vontade tem, de modo geral, uma *culpa*, na medida em que o predicado abstrato de ser *meu* reside no ser-á transformado”. (RPh, § 115, WzB, 7, p. 215; FD, p. 134).

Desse modo, através desse deslocamento de uma vontade isolada em si mesma para uma vontade implicada no ato, Hegel apresenta a unidade entre vontade e ato. Entende que imputar a culpa, nesse sentido, significa dizer que a vontade moral produz com sua ação uma *lei*. Afirma o filósofo:

As consequências, enquanto são a configuração *imane*nte própria à ação, manifestam apenas sua natureza e não são outra coisa senão ela mesma; por isso a ação não pode negá-las nem desprezá-las. Mas, inversamente, compreende-se também entre elas o que ocorre de maneira exterior e se acrescenta de maneira contingente, que em nada concerne à natureza da própria ação. (RPh, § 118 An, WzB, 7, p. 218; FD, p. 135).

Há nesse ponto, em relação ao precedente, um grau mais elevado da vontade moral, pois a vontade subjetiva ao agir atenta-se ao alcance de suas ações, ou seja, está ciente que é a responsável por todos os efeitos da ação. Desse modo, o sujeito está sempre presente no seu ato, por isso Hegel denomina esse momento de “liberdade da subjetividade”. Trata-se de uma liberdade em que o conteúdo da ação é intencional, o que significa dizer que pertence ao sujeito, ou seja, trata-se de uma ação que é “sabida e querida pelo sujeito enquanto ser *pensante*”. (RPh, § 120, WzB, 7, p. 226; FD, p. 137).

Com a liberdade subjetiva em que a vontade está ciente dos seus atos, Hegel conduz a discussão, pela primeira vez, à esfera do *bem-estar* e da *felicidade*. Todavia, como veremos a seguir, ainda se trata de aspectos da particularidade, na medida em que cabe a ela decidir o que é o bem-estar e o que é a felicidade. Com efeito, já se trata de uma vontade que reivindica para si um direito, ou seja, uma vontade da particularidade, como veremos a seguir.

#### 3.4. O direito à particularidade como realização da liberdade

Hegel refere-se a esse momento da liberdade subjetiva como voltado ao bem-estar e à felicidade particular; assim, antecipa elementos que estarão presentes na “terceira parte” da obra, *Filosofia do Direito*, relativa à sociedade civil-burguesa, na qual as relações econômicas terão como universal o bem particular. Por outro lado, Hegel também reconhece a superioridade do mundo moderno em relação ao antigo. Afirma:

O direito da *particularidade* do sujeito encontra-se satisfeito ou, o que é a mesma coisa, o direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a época *moderna*. Em sua infinitude, esse direito foi enunciado no cristianismo e tornou-se princípio efetivo universal de uma nova forma de mundo. Fazem parte dessas configurações mais precisas o amor, o elemento romântico, o fim da eterna beatitude do indivíduo etc. – em seguida, a moralidade e a consciência moral, depois, as outras formas que, por uma parte, vão ser postas em evidência no que segue enquanto princípio da sociedade civil-burguesa e enquanto momentos da constituição política, mas que, por outra parte, de modo geral entram na história, em particular na história da arte, das ciências e da filosofia. – Esse princípio da particularidade é, então, sem dúvida, um momento da oposição e é, inicialmente, ao menos *tão* idêntico ao universal *quanto* diferente dele. (RPh, § 124 An, WzB, 7, p. 233; FD, p. 139).

O direito da particularidade está a princípio de acordo com o mundo moderno e também com os ideais de liberdade que Hegel defendia em Tübingen, inspirado na Antiguidade grega e também na Revolução Francesa, como vimos nos capítulos precedentes.

A particularidade revela-se aqui através da ação da vontade moral intencional voltada ao chamado “bem próprio” ou “felicidade”. Contudo, mesmo voltada para a particularidade, Hegel salienta que a ação da vontade se desdobra numa universalidade, por atingir igualmente o “bem-estar do outro”. (*RPh*, § 125, *WzB*, 7, p. 236; *FD*, p. 140). Esse movimento indica que Hegel acolhe o momento da vontade da moralidade enquanto uma vontade voltada para o bem próprio e a eleva à universalidade. O que significa dizer que Hegel amplia a vontade aparentemente particular, indicando que ela também é uma vontade que tenderia a universalidade.

Para Vieweg, o que se passa com essa ação particular da vontade, que também atinge uma universalidade, é o que Hegel chama de “direito da particularidade” enquanto princípio do mundo moderno, que se realiza com os fins egoístas da sociedade civil burguesa<sup>163</sup>.

Esses fins egoístas que a particularidade acarreta ao se voltar aos próprios interesses já foram destacados por Hegel no § 66 das *Lições de 1817/18*, onde, pela primeira vez, acentua o direito à vida em detrimento do direito à propriedade. Essa questão será abordada mais detidamente na *seção 3* deste *Capítulo 3* da tese, ao tratarmos da incapacidade da sociedade civil burguesa em remediar os seus próprios problemas. Por ora, convém acentuar a particularidade e suas consequências como a miséria que, para Hegel, é um problema do mundo moderno que diz respeito ao modo como o direito ali se constitui.

Hegel traz à tona aqui a miséria como uma questão que diz respeito ao direito e não somente ao campo da ética, como em Kant, que na *Metafísica dos Costumes*<sup>164</sup> diz:

É evidente que nisso deve estar contida uma contradição da doutrina do direito consigo mesma – pois não se trata aqui de um *injusto* agressor da minha vida, ao qual me antecipo com a privação da sua (*ius inculpatae tutelae*), caso em que a recomendação de moderação (*moderamen*) nem sequer pertence ao direito, mas somente à ética; trata-se antes de uma violência permitida contra alguém que não

<sup>163</sup> VIEWEG, 2019, p. 195.

<sup>164</sup> KANT, *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

exerceu contra mim violência alguma [...] não pode haver necessidade que torne conforme à lei o que é injusto. (KANT, 2013, pp. 41-42).

Ao antecipar aqui uma questão que será abordada no âmbito da eticidade, Hegel está também indicando as consequências do que denomina de “liberdade negativa”, enquanto vazia de conteúdo, que entende ser uma característica do mundo moderno. A consequência que Hegel antecipa é a miséria, enquanto condição em que a própria vida em meio a absolutização do direito à propriedade é ameaçada. Diz Hegel: “Essa, *no perigo último* e em conflito com a propriedade jurídica do outro, tem a invocar (não enquanto concessão, porém enquanto direito) um *direito de miséria [direito de emergência - jus necessitatis]*”. (RPh, § 127, WzB, 7, pp. 239-240; FD, p. 142).

Com o direito de miséria, além da crítica a Kant, Hegel está também se direcionando contra o conceito de propriedade em Locke que compreende que a violência maior é a lesão da propriedade. Diz Losurdo (2019, p. 228): “Podemos afirmar que, em Locke e na tradição de pensamento liberal, a violência mais intolerável é aquela que se exerce contra a propriedade privada”.

Se Hegel situa o problema da miséria no âmbito da moralidade, isto é, da liberdade subjetiva, significa que reconhece que apesar de se tratar de um momento de superioridade do mundo moderno em relação ao antigo, a particularidade, igualmente traz à tona uma compreensão de bem incapaz de realizar a liberdade por se voltar unicamente às necessidades individuais.

Para Hegel, a vontade, ao visar o bem particular, é incapaz de agir como uma vontade realmente autônoma, pois o agir é sempre em vista de uma obrigação. Afirma: “O Bem tem, como sujeito particular, a relação que consiste em ser o *essencial* de sua vontade, que assim tem nele simplesmente sua *obrigação*”. (RPh, § 133, WzB, 7, p. 250; FD, p. 146).

A seguir, será abordada a passagem do bem voltado para a vontade particular, ou seja, para a moralidade, para um bem vivente, o bem ético, voltado para a universalidade das instituições. O movimento é importante, pois visa mostrar em que consiste a moralidade e porque, apesar de suas limitações, Hegel a entende como momento fundamental para a eticidade.

### 3.5. A passagem da moralidade à eticidade: o *bem vivente*

Hegel, na “seção” denominada “Moralidade” da *Filosofia do Direito*, faz referências mais direta ao pensamento kantiano, especificamente quanto à autonomia do sujeito, acentuado que Kant se fixa no âmbito da vontade formal. Hegel diz: “O conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e seu ponto de partida sólidos com a filosofia kantiana pelo pensamento de sua autonomia infinita” e, assim, arremata: “quanto à manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito da eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um *formalismo vazio* e a ciência moral ao nível de um falatório sobre a *obrigação pela obrigação*. (RPh, § 135, An, WzB, 7, p. 252; FD, p. 147).

A crítica de Hegel à moralidade kantiana diz respeito ao seu apego à universalidade formal da lei<sup>165</sup>. Mesmo que para Kant a lei esteja dirigida a um dever prático, é importante ressaltar que na condição de um “imperativo”, essa dimensão prática é determinada pelo teórico, o que significa dizer que é a lei o determinante da conduta moral do indivíduo.

Kant entende que o imperativo que determina a conduta dos indivíduos é o imperativo categórico, porque, embora voltado aos fins práticos, não é por ela determinado. Diz: “O imperativo categórico, posto que enuncia uma obrigação a respeito de certas ações, é uma lei prático-moral”<sup>166</sup>.

Nessa compreensão, a ação do sujeito tem por meta o universal, quer dizer, a ação enquanto um dever torna-se uma “máxima universal” e, por isso, passa também a dirigir a conduta moral de outros indivíduos. Assinala Kant (2013, p. 31):

O imperativo categórico, que em geral só enuncia o que é obrigação, é: aja conforme a uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal. –Você tem, portanto, de considerar suas ações primeiramente conforme ao princípio subjetivo das mesmas. Que esse princípio seja também objetivamente válido, porém, você só pode reconhecer na medida em que, submetido por sua razão a essa prova por meio da qual

<sup>165</sup> Na *Fenomenologia do Espírito*, ao abordar a chamada “visão moral do mundo”, Hegel acentua que ela é marcada pela contradição e, nesse sentido, referindo-se a Kant, arremata: “Portanto, a cosmovisão moral não é, de fato, outra coisa que o aprimoramento dessa contradição fundamental em seus diversos aspectos; para usar uma expressão kantiana, que aqui se ajusta ao máximo, é *'um ninho inteiro'* de contradições carentes-de-pensamento. A consciência se comporta assim nesse desenvolvimento: fixa um momento e daí passa imediatamente a outro, e suprassume o primeiro; mal, porém acaba de *estabelecer* esse segundo, também o *distorce* de novo e faz, antes, o contrário ser a essência”, Cf. *PhG*, WzB, 3, 453; *FE*, § 617, p. 421.

<sup>166</sup> KANT, 2013, p. 29.

você se pensa ao mesmo tempo como um legislador universal, ele se qualifique a uma tal legislação universal.

Para Kant, a moralidade relaciona-se com o imperativo categórico, ou seja, a ação compreendida como um dever, mesmo que dirigida ao chamado “mundo prático”, tem o seu fundamento no âmbito teórico. Em Kant, portanto, a lei “prático-moral” obriga o indivíduo a agir de uma maneira e não de outra, por isso se trata de um “imperativo categórico”. (KANT, 2013, p. 33).

Essa compreensão kantiana é estruturada por Hegel, de acordo com Vieweg, a partir do juízo apodítico<sup>167</sup>. Um juízo que na *Ciência da Lógica* é definido por Hegel como:

O sujeito do juízo apodítico (a casa *constituída* desta maneira e daquela é *boa*, a ação *constituída* desta maneira e daquela é *justa*) *tem nele, em primeiro lugar, o universal, o que ele deve ser, em segundo lugar, a sua constituição*: esta contém o *fundamento* pelo qual um predicado do juízo do conceito convém ou não a *todo o sujeito*, ou seja, o fundamento [que estabelece] se o *sujeito* corresponde ou não ao seu conceito. (WdL, II, WzB, 6, p. 349; CL, III, p. 131).

Esse universal, que está na particularidade do sujeito, conforme a definição do *juízo apodítico*, faz com que as determinações dependam exclusivamente da “autodeterminação abstrata” do sujeito. Com isso, se entende que é a certeza que se encontra na subjetividade que define e avalia aquilo que é o Bem, cuja referência é a sua própria “*consciência moral*”.

A respeito dessa força da consciência moral que se coloca como determinante para a conduta, acentua Hegel:

A *consciência moral* expressa a autorização absoluta da autoconsciência, isto é, saber *dentro de si e a partir de si* o que é direito e obrigação e nada reconhecer a não ser o que ela sabe como Bem, com o que ao mesmo tempo afirma que o que ela sabe e quer é, em *verdade*, direito e obrigação. Enquanto é essa unidade do saber subjetivo e do que é em si e para si, a consciência moral é um santuário e seria um sacrilégio atentar contra ele. Mas se a consciência moral de um *indivíduo determinado* é conforme a essa ideia da consciência moral, se o que ela *tem por bom* ou dá por tal é também

---

<sup>167</sup> VIEWEG, 2019, p. 211.

efetivamente bom, isso apenas se conhece partindo do *conteúdo* desse Bem que deve ser. (RPh, § 137, An, WzB, 7, 255; FD, p. 148-149).

Nesse parágrafo, nota-se que Hegel faz referência ao *dever ser* (*Sollen*) em Kant que, desde o final dos anos de Berna, sabia se tratar de um afastamento da vida cotidiana. Ao final da *seção I*, ainda no *Capítulo 1* da tese, vimos a crítica dirigida tanto a Kant, como adiante, nos anos de Frankfurt, à religião cristã. Para Hegel se tratava de uma compreensão moral voltada ao sumo bem, portanto, distante do mundo.

O jovem filósofo compreendia que tanto o kantismo quanto o cristianismo se voltavam para um “bem” distante da vida cotidiana dos indivíduos, por isso incapazes de possibilitar qualquer reconhecimento ao se colocarem como um “legislador interno”, conforme dirá Kant na “Introdução” à *Metafísica dos costumes*. Afirma: “Dever é aquela ação a que cada um está obrigado. Ela é, pois, a matéria da obrigação, e o dever pode ser o mesmo (segundo a ação), ainda que possamos ser obrigados a ele de diversos modos”. (KANT, 2013, p. 29).

Esse legislador interno kantiano é o responsável por determinar se a ação está de acordo com seus próprios critérios. Hegel critica-a por entender que ela se fixa na autoridade tão somente do sujeito, por isso se trata de uma “subjetividade abstrata”. Assinala:

Essa subjetividade, enquanto autodeterminação abstrata e pura certeza apenas de si mesma, *destrói* igualmente 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 *efetividade*” (RPh, § 138, WzB, 7, p. 259; FD, p. 150).

Contudo, Hegel reconhece que a subjetividade é um princípio fundamental que modernidade chegou e que culminou no pensamento de Kant e, depois, estendeu-se a Fichte. Mas, como nos escritos dos anos iniciais de Jena, a propósito do que dizia no *Differenzschrift*, também agora os dois filósofos são inseridos por Hegel como detentores de uma concepção formal de liberdade<sup>168</sup>.

As filosofias de Kant e de Fichte são filosofias da liberdade, embora, como observa Hyppolite, fixam-se no idealismo abstrato, ou seja, “procuram reduzir as leis do

<sup>168</sup>Sobre esse aspecto da Filosofia de Kant e de Fichte, conferir a seção 3 do Capítulo 1.

direito e as do dever da essência do sujeito absolutamente livre”. (HYPPOLITE, 1995, p. 70). Hyppolite, ao criticar a posição de Kant e Fichte, faz alusão a expressão “filósofos da reflexão”, utilizada por Hegel no *Differenzschrift* e entende que essa expressão indica que Kant e Fichte se fixam numa filosofia do sujeito.

Sobre essa questão assinala Hyppolite (1995, pp. 72-73):

Hegel pretende, pelo contrário, ao pensar o todo da vida ética, a sua organização, ultrapassar o momento da oposição e apresentar-nos o mundo ético ao mesmo tempo na sua infinitude e na sua realidade, como uma natureza encarnando o espírito, um espírito tornado objetivo. A oposição, porém, não desaparecerá de molde a que a unidade se torne uma unidade estática e sem vida; será aquilo que faz o dever dos povos e do mundo éticos, *a história do espírito do mundo*.

Hyppolite entende que há nessas filosofias uma separação entre a moralidade e a legalidade. Afirma: “O exterior (a legalidade) e o interior (a moralidade) serão conciliados na vida concreta de um povo e a ciência autêntica do espírito será antes a do direito objetivo”<sup>169</sup>. Essa oposição é retomada por Ilting, que assinala que o conceito de Bem, com o qual Hegel finaliza a “segunda parte” da *Filosofia do Direito* e começa a “terceira parte” da obra visa superar um *bem abstrato* por um *bem concreto* e o faz, novamente, recorrendo ao mundo antigo<sup>170</sup>.

Mas, embora se trate “novamente” de um retorno à Antiguidade grega, essa não parte da mesma compreensão do período de juventude de Hegel. Na chamada maturidade, o bem para o filósofo é o bem que também se volta para a particularidade, mas integrado à universalidade ética das instituições. Afirma Hegel:

Para o Bem, enquanto universal substancial da liberdade, mas ainda abstrato, as determinações em geral são, por isso, tanto mais exigidas quanto o princípio delas, enquanto idêntico ao Bem, assim como para a consciência moral, que é o princípio apenas abstrato do determinar, são exigidas a universalidade e a objetividade de suas determinações. Ambos, assim elevados para si à totalidade, tomam-se o que, privado de determinação, deve ser determinado. - Mas a integração dessas duas totalidades relativas em uma identidade absoluta é em si já realizada, visto que justamente essa subjetividade da pura certeza de si mesmo, que para si se dissipa em sua vaidade, é idêntica à universalidade abstrata do Bem; - com isso, a identidade concreta do Bem

<sup>169</sup> HYPPOLITE, 1995, pp. 75-76.

<sup>170</sup> ILTING, 2016, pp. 160-161.

e da vontade subjetiva, a verdade deles, é a eticidade. (*RPh*, § 141, *WzB*, 7, p. 286; *FD*, pp. 164-165).

Na passagem acima, Hegel antecipa a necessidade do “elemento ético” para que o *bem abstrato* se eleve a um *bem concreto*. Assim, o movimento da juventude é retomado, mas através de um olhar do tempo presente, ou seja, compreendido a partir da mediação institucional da família, da sociedade civil burguesa e do Estado.

Portanto, tem-se agora uma inovação na própria concepção política hegeliana, pois o ético não é excluído, nem tampouco a particularidade; ao contrário, eles se tornam as condições para as instituições. É com essa compreensão que perpassa as instituições que o conceito de eticidade é compreendido por Hegel. Reconhece o momento em que chegou a moralidade kantiana, mas a supera ao inserir ali as interações sociais da família, da sociedade civil burguesa e sua concretização no Estado. Portanto, como diz Bourgeois, Hegel reconhece a importância de conservar a moralidade enquanto vontade interior e momento fundamental do “direito abstrato”, mas inserida na vida ética<sup>171</sup>.

Veremos a seguir a importância das instituições em Hegel e em que medida por um lado realizam as vontades particulares dos indivíduos, isto é, sua liberdade, e de outro lado também as elevam à universalidade do Estado.

## Seção 2. A eticidade como condição para a vida ética

### 3.6. As instituições como mediadoras da vida ética

A moralidade atinge, segundo Hegel, apenas o ponto de vista do sujeito, por isso aquilo que enuncia, por exemplo, como um Bem, é um bem abstrato, compreensão que se contrapõe ao chamado “Bem concreto”, presente na filosofia aristotélica, como dirá Hegel também nas *Lições de História da Filosofia*<sup>172</sup>. O Bem concreto é o Bem realizado

<sup>171</sup> BOURGEOIS, *La raison moderne et le droit politique*. Paris: Vrin, 2000, p. 155.

<sup>172</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Citada com a abreviatura ‘VGP’, seguida pelo volume ‘I’, ‘II’ ou ‘III’, pela respectiva edição ‘WzB’ número e página. Utilizamos a tradução espanhola em três volumes de Wenceslao Roces. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. Citada como, v. 1, ‘LHF I’; vol. 2, ‘LHF II’; vol. 3, ‘LHF III’, seguidos das respectivas páginas. No tocante ao conceito de Bem, Aristóteles, ao contrário de Platão, apoia-se no bem concreto, naquilo que chamou de *práxis*, cujo “fim”, diz Hegel, é a “felicidade”. Cf. *VGP*, *WzB*, 19, p. 222; *LHF II*, p. 312.

no âmbito da eticidade, através das instituições: família, sociedade civil burguesa e Estado.

Tal compreensão do bem concreto como realização da vida ética através das instituições Hegel encontra em Aristóteles, enquanto aquele que via a cidade como a realização da felicidade. Em Hegel, o ético realiza-se na vida compartilhada, daí sua proximidade, nesse aspecto, mais com a filosofia aristotélica do que com a platônica.

Henrique Claudio de Lima Vaz<sup>173</sup> assinala que enquanto em Platão o “itinerário do filósofo” é de “desprendimento” do seu “*ethos* histórico” e uma vez “mergulhado nas sombras da caverna” somente “contempla o Bem”<sup>174</sup>, em Aristóteles, ao contrário, diz Vaz: “o filósofo permanece na cidade tal como ela é, e nela constitui o lugar de sua reflexão ou terreno onde se elabora a forma da própria *theoría* que deverá guiar a *práxis*”. (VAZ, 2000, p. 96).

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles ao apresentar a relação entre teoria e prática afirma: “a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma”<sup>175</sup>. Para Vaz retomar a Antiguidade significa em Hegel repor “no centro da Ética, o conceito aristotélico de virtude”<sup>176</sup>, mas não de um modo isolado, e, portanto, abstrato, mas “articulando-o ao conceito de dever (*Pflicht*)”, que se objetiva nas “relações nas quais se particulariza a substância ética”<sup>177</sup>.

Da mesma maneira, também Müller entende que, nesse momento de passagem da moralidade à eticidade, Hegel retoma o “conceito clássico” de “vida boa”<sup>178</sup>, como uma vida voltada ao bem comum, em contraposição ao que observa em seu tempo que, como vimos, é marcado pela vigência do bem próprio.

Essa proximidade com a filosofia aristotélica também é acentuada por Hegel, como citado a pouco, nas *Lições de História da Filosofia*, quando diz que o princípio da moral em Aristóteles é o bem enquanto felicidade. Afirma Hegel:

<sup>173</sup> VAZ, Henrique Cláudio Lima. *Escritos de Filosofia II. Ética e cultura*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2000.

<sup>174</sup> Ibid., p. 95.

<sup>175</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984, 1138 a.

<sup>176</sup> Aristóteles define a virtude, na *Ética a Nicômaco*, como “disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática”, Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Editora: Universidade de Brasília, 1985, 1107a.

<sup>177</sup> VAZ, op., cit., p. 114.

<sup>178</sup> MÜLLER, 1998b, p. 6.

Aristóteles percebeu, mais ou menos claramente, que a substância positiva, a necessária organização e realização do espírito prático é o Estado, que é realizado por meio da atividade subjetiva de tal modo que esta encontre nele a sua determinação. Por isso Aristóteles também vê na filosofia política toda a filosofia prática e o fim do Estado como a felicidade geral. (*VGP*, II, *WzB*, 19, p. 225; *LHF*, II, p. 315).

Essa compreensão de bem que remonta à filosofia aristotélica é a compreensão que Hegel apresenta na passagem da moralidade à eticidade, a partir das instituições sociais. Desse modo, temos aqui uma reconciliação entre a subjetividade e a objetividade, entre o indivíduo e o mundo, em que se conserva tanto elementos do mundo antigo como elementos do mundo moderno como a particularidade<sup>179</sup>, superada com a ideia de bem.

Para Hegel as instituições permitem a passagem do Bem abstrato da moralidade ao Bem vivente, enquanto um Bem concreto. Uma passagem em que Hegel remete, como diz André Lécrivain, a “última parte” da *Ciência da Lógica*, denominada “A ideia do bem”, como momento que unifica todas as contradições, seja do “lado objetivo” (*Direito abstrato* ou formal), seja do “lado subjetivo” (a *moralidade*) fazendo com que o “bem vivente torna-se ideia realizada”<sup>180</sup>.

Na *Ciência da Lógica (Doutrina do conceito)*, a ideia do bem dá-se como um *suprassumir (Aufheben)*<sup>181</sup>. A esse respeito, Hegel diz:

Na medida em que a efetividade exterior é alterada pela atividade do conceito objetivo, sua determinação, com isso, é suprassumida, assim lhe é tirada, justamente por causa disso, a realidade que meramente aparece, a determinabilidade externa e a nulidade, com isso, ela é *posta* como aquilo que é em si e para si. Suprassume-se nisso a pressuposição em geral, a saber, a determinação do bem como de um fim meramente subjetivo e limitado segundo seu conteúdo, suprassume-se a necessidade de realizá-lo somente por uma atividade subjetiva e [suprassume-se] essa própria atividade. No resultado, a mediação suprassume a si mesma; o resultado é uma *imediatidade* que não é o restabelecimento da pressuposição, mas, ao contrário, o ser suprassumido dela. (*WdL*, II, *WzB*, 6, pp. 547-548; *CL*, III, p. 311).

<sup>179</sup> ALVES, João Lopes. *O Estado da Razão: da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia hegeliana: (sobre os princípios de filosofia do direito de Hegel)*. Lisboa: Colibri, 2004, pp. 128-129.

<sup>180</sup> LÉCRIVAIN, André. *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie des "Principes de la philosophie du droit"*. Paris: Vrin, 2001, pp. 36-38.

<sup>181</sup> Sobre o conceito de suprassumir, Cf. seção 1 deste Capítulo 3.

Portanto, a ideia de bem não é aquela que vimos no momento da moralidade, em que cabia à vontade ajuizar. Na eticidade, o bem, chamado por Hegel de bem vivente, é o bem em que a vontade é mediada pelas instituições, numa retomada fundamental da Antiguidade grega, embora não se trate, como diz Bicca (1997, p. 119), de uma “adaptação” e sim de uma articulação com a compreensão de liberdade, voltada aos próprias necessidades, característica do mundo moderno.

A esse respeito, a ideia de bem traz à tona a concepção orgânica do mundo grego, cujos princípios gerais, como acentua Ilting, foram abordados no *Sistema da vida ética*. Todavia, não se trata de uma retomada com o objetivo de aplicá-la no mundo moderno, ao contrário, Hegel, segundo Ilting, visa “superar a concepção liberal progressista do Estado”<sup>182</sup>.

Em Hegel, o bem vivente que se concretiza através das instituições tem sua imediatez na família, depois na sociedade civil burguesa e, por fim, no Estado. (*RPh*, § 157, *WzB*, 7, p. 306; *FD*, p. 173). Essas instituições são as formas modernas que Hegel encontra para superar o individualismo moderno. Entende que ao participar dessas instituições, os indivíduos fazem parte de uma universalidade e, ao mesmo tempo, estas instituições os reconhecem em suas particularidades.

Para Hegel ao criar condições para a vida ética, as instituições realizam a eticidade. A esse respeito, Kervégan chama a atenção quanto à dimensão institucional da eticidade (*Sittlichkeit*) e as condições por ela criada para a realização do indivíduo em sua particularidade, isto é, para uma vida ética (*sittliches Leben*). Acentua que a eticidade reúne as instituições, isto é, compõe o espírito objetivo e com isso possibilita a vida ética, ou seja, condições para que os indivíduos desenvolvam as suas particularidades<sup>183</sup>.

Dito isso, veremos na sequência em que medida as instituições enquanto eticidade tornam possível a vida ética ao acolher e elevar os indivíduos em suas respectivas particularidades, seja no âmbito da família, enquanto momento da identidade imediata da vida ética, seja na sociedade civil burguesa, enquanto momento da diferença, que o indivíduo visa a satisfação das próprias necessidades e com isso também as necessidades de muitos outros.

---

<sup>182</sup> ILTING, 2016, pp. 162-164.

<sup>183</sup> KERVÉGAN, 2006b, pp.83-107.

### 3.6.1. A família: a primeira *unidade* ética do Estado

A família constitui-se através do sentimento do amor e se realiza através de três momentos: “a) na figura de seu conceito imediato, enquanto casamento; b) no ser-aí exterior, a propriedade e o bem da família, e do cuidado desses; c) na educação dos filhos e na dissolução da família”. (*RPh*, § 160, *WzB*, 7, p. 309; *FD*, p. 174).

Em relação ao casamento, cabe acentuar que não é para Hegel uma relação contratual por não visar uma união de interesses em vista de fins particulares, como se tratasse de coisas. Vimos na *seção 1* deste *Capítulo 3*, a crítica de Hegel ao modo como o direito romano compreendia o casamento em que a mulher era entendida como propriedade.

Para Hegel, o casamento é uma união ética em que os indivíduos se afastam de sua naturalidade e se tornam pessoas jurídicas, isto é, uma família. Assim, o momento de união de duas pessoas diferentes é tão somente o imediato e não o todo da família, por isso sua estrutura é o ético do sentimento do amor.

Hegel faz duras críticas à maneira como o direito natural compreende o casamento e também a Kant, que no § 27 da *Doutrina do Direito* se refere ao casamento como um “contrato conjugal”, tendo em vista o “uso”, como se tratasse de uma relação no âmbito da propriedade<sup>184</sup>. Uma herança do direito romano, ainda vigente no tempo de Hegel, e combatido com o seu conceito de eticidade. Assinala:

Quando se considerou o casamento mesmo enquanto fundado não no direito natural, porém meramente fundado enquanto impulso sexual natural e enquanto contrato arbitrário, quando igualmente se indicaram para a monogamia razões externas e mesmo da relação física entre o número de homens e de mulheres, assim como quando se indicaram para a proibição do casamento entre consanguíneos somente obscuros sentimentos: assim se encontrava a representação habitual de um estado de natureza e de uma naturalidade do direito e a falta de fundamento no conceito da racionalidade e da liberdade. (*RPh*, § 168, *An*, *WzB*, 7, p. 322; *FD*, p. 180).

O casamento em Hegel não se constitui numa limitação da liberdade, mas uma ampliação, na medida em que é fruto do “livre consentimento” de duas pessoas em se constituir numa única pessoa. Assim, mesmo que o seu ponto de partida seja “exterior”, isto é, as particularidades, ou, nas palavras de Hegel, uma “renúncia”, tal aspecto é

---

<sup>184</sup> KANT, 2013, pp. 84-85.

superado, e o casamento se torna uma “libertação”. (*RPh*, § 162, *WzB*, 7, pp. 310-311; *FD*, p. 175).

O casamento é uma relação ética porque através da unidade da consciência se supera o momento imediato, natural, da personalidade. Para Hegel, através do casamento inicia-se uma substancialidade ética, um “vínculo espiritual” que permite a superação do “impulso natural” e do “bel-prazer” da particularidade. (*RPh*, § 163, *WzB*, 7, pp. 313; *FD*, p. 176). Nesse âmbito espiritual, a propriedade é parte fundamental da família e visa o bem comum. Hegel compreende que a propriedade visa a garantia das condições materiais da família bem como possibilitar a aquisição de bens que possam servir de herança para os filhos, no caso da morte dos pais.

Assim, ao abordar esses aspectos da família, Hegel situa-se dentro da compreensão moderna de família, não mais naquilo que era vigente na Antiguidade, por exemplo, em Aristóteles, que na *Política* refere-se à economia como uma atividade voltada ao espaço “doméstico”<sup>185</sup>.

Segundo Müller, no pensamento ético de Hegel a compreensão de economia é ampliada, embora no primeiro momento a compreenda a partir da família. O intérprete entende que o conceito de economia política estava, em princípio, voltado para a família, mas que do ponto de vista da sociedade civil burguesa, volta-se para a particularidade, portanto, para a “negação” da ética.

A respeito da diferença entre uma concepção de família como guardiã do econômico, característica da visão aristotélica, e as mudanças empreendidas por Hegel, assinala Müller:

O *oikos* transforma-se, no interior da eticidade hegeliana, na moderna *família*, baseada na união do amor e nas relações afetivas de confiança, dotada de patrimônio que lhe dá estabilidade e que pela educação, forma os filhos para a sua independência como pessoas autônomas, futuros membros da sociedade civil e do Estado (1ª Seção). A *koinomia politiké*, a sociedade civil-política, constituída pelos homens livres enquanto cidadãos, torna-se a sociedade civil-burguesa, que entrelaça os indivíduos privados na busca de realização dos seus fins particulares e interesses egoístas numa rede de dependência recíproca, que visa a satisfação universal das necessidades, por meio da garantia jurídica do intercâmbio construído sobre a ordem externa da propriedade. (IIª Seção). A *polis* ou *res publica* como esfera da jurisdição e do exercício público e rotativo do poder pelos cidadãos livres torna-se o moderno *Estado*, dotado de

<sup>185</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília. Editora: Universidade de Brasília, 1985, 1256 a.

soberania interna e externa, enquanto poder supremo, inalienável e indivisível, compreendido progressivamente num processo de transformação constitucional que, tendo o direito por sua base, se constitui como um espaço público-político de realização universal da liberdade de todos os singulares enquanto cidadãos. (MÜLLER, 1998b, pp. 6-7).

Esse desenvolvimento do *oikos* que parte da família para alcançar a sociedade civil burguesa demonstra que o fim da família é o seu próprio desdobrar-se, ou seja, a negação da família está presente em sua própria unidade ética, do mesmo modo que o nascimento do filho é tanto o começo como o fim da família.

Do ponto de vista da unidade ética da família, o filho representa o meio (*Mitte*), por isso o nascimento do filho traz à tona, do ponto de vista familiar, uma “ruptura”. Trata-se de uma ruptura no sentido de que reside no filho a unificação da família e não nos pais. Em relação à mulher, acentua Hösle, que Hegel retoma o mundo grego para abordar a relação de “consanguinidade” em que a mulher é a força mais determinante. A esse respeito, Hösle faz alusão à luta entre *Antígona* e *Creonte*, tal qual Hegel a apresenta na *Fenomenologia do Espírito*<sup>186</sup>.

Outro aspecto importante na família é a educação do filho, compreendido por Hegel como um “segundo” nascimento. Assinala:

As crianças são em si livres, e a vida é apenas o ser-aí imediato dessa liberdade, por isso elas não pertencem a outros nem aos pais enquanto Coisas. A respeito da relação familiar, sua educação tem a determinação positiva de que a eticidade seja levada nelas até o sentimento imediato, ainda sem oposição, e que o ânimo tenha ali vivido sua primeira vida no amor, na confiança e na obediência enquanto são o fundamento da vida ética, – mas, então, a respeito dessa mesma relação, a determinação negativa é elevar as crianças desde a imediatidade natural, em que se encontram originalmente, até a autonomia e a personalidade livre. (*RPh*, § 175, *WzB*, 7, p. 327; *FD*, p. 182).

Para Hegel, a educação é o nascimento espiritual do filho, na medida em que através dela, isto é, da educação, o mundo se abre, por isso se trata de uma libertação. Porém, é no *Sistema da vida ética* que Hösle assinala que o tema da educação das crianças é mais detalhado por Hegel, uma vez que na *Filosofia do Direito* restringe-se

---

<sup>186</sup> HÖSLE, 2007, p. 583, nota 210. Também Vieweg, ao comentar essa passagem, faz alusão a “Antígona” de Sófocles, abordada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Cf. VIEWEG, 2019, pp. 284-285.

praticamente a contestar as práticas lúdicas de educação que impedem as crianças de se desenvolverem. (HÖSLE, 2007, p. 585)

Também Vieweg, ao abordar a questão, remete ao texto hegeliano, *Sistema da vida ética*, dos primeiros anos de Jena. Os dois intérpretes entendem que para Hegel, já naqueles anos iniciais de Jena, a educação no sentido de formação da criança tinha um papel determinante, por se tratar de uma superação da imediatez. Ou seja, que através da educação o mundo idealizado pelos pais seria superado.

Para Hegel, o filho como negação da família indica que esta traz dentro do seu próprio conceito o seu fim, ou seja, a negação, ou em termos da *Lógica*, o grau da “diferença”. No § 181 da *Filosofia do Direito*, Hegel assinala que “é preciso que os momentos ligados na unidade da família, enquanto a ideia ética, que está ainda em seu conceito, seja desprendida dele para ser uma realidade autônoma; - [é] o grau da diferença”. (*RPh*, § 181 *WzB*, 7, p., 338; *FD*, p. 188).

Esse grau da diferença que constitui a sociedade civil burguesa é compreendido por Hegel como uma perda da vida ética no âmbito familiar, porém, trata-se de uma perda que necessita ser compreendida como desdobramento do conceito, quer dizer, que a liberdade, até então limitada, amplia-se. Hegel afirma:

Mas a sociedade civil-burguesa arranca o indivíduo desse laço, torna seus membros estranhos uns aos outros e os reconhece enquanto pessoas autônomas; além do mais, ela substitui a natureza inorgânica externa e o solo paterno, no qual o singular tinha a sua subsistência, e ela submete o subsistir de toda a família à dependência da sociedade civil-burguesa, à contingência. Assim, o indivíduo é tornado filho da *sociedade civil-burguesa*, a qual tem tanto reivindicações para com ele quanto ele tem direitos sobre ela. (*RPh*, § 236, *WzB*, 7, p. 386; *FD*, pp. 220-221).

Vieweg acentua que esta passagem da “identidade” para a “diferença” é também uma passagem da “unidade substancial” para a particularidade<sup>187</sup>, por isso se configura como uma “perda” ética. O indivíduo “perde” o ético da família e agora se volta para os próprios interesses, isto é, para a particularidade da sociedade civil burguesa.

### 3.6.2. A sociedade civil burguesa como “perda ética”

Nos cursos de Heidelberg de 1817/18, denominados de *Lições sobre direito natural e ciência do Estado* (*Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*),

---

<sup>187</sup> VIEWEG, 2019, pp. 291-293.

Hegel entende que a sociedade é uma sociedade burguesa, porque ali os indivíduos se voltam à particularidade, ao contrário dos escritos de 1805/06, em que compreendia o indivíduo como “bourgeois” e também “citoyen”, quer dizer, que de imediato o mesmo indivíduo se voltava para os interesses privados e também para os interesses públicos.

A sociedade civil burguesa “estrutura-se” a partir da “Doutrina da essência” que, como diz Vieweg, do ponto de vista da *Lógica* corresponde ao momento da *contradição*<sup>188</sup>. Não por acaso, trata-se de um “estado externo”, também denominado por Hegel como “estado do entendimento” e “estado de necessidade”, o que demonstra o âmbito em que está inserida a sociedade civil burguesa.

Além desses elementos determinantes para que se esclareça o que será tratado a partir daqui outro aspecto que a passagem citada traz à tona é a universalidade, voltada para o bem-estar dos indivíduos, isto é, o que Hegel denomina de “Estado de necessidade” (*Notstaat*).

Além de Vieweg, como citamos a pouco, também Kervégan compreende que Hegel está indicando ao abordar a sociedade civil burguesa a “configuração da Lógica da essência”. Diz Kervégan que em Hegel, “mesmo que abstraída de sua relação constitutiva com o Estado”, a sociedade civil burguesa não se fixa na oposição, por tal motivo entende que ela precisa ser compreendida a partir da “relação de reflexão”, especificamente na “reflexão externa”<sup>189</sup>.

A respeito do uso da expressão sociedade civil burguesa, Bobbio assinala que ela possui na tradição que chega até Hegel, uma dupla acepção, “seja à família na tradição aristotélica”, seja ao “estado de natureza na tradição jusnaturalista”<sup>190</sup>, conservando, assim, tanto um sentido do mundo antigo, como um sentido do mundo moderno. Desse modo, o uso que Hegel faz da expressão não se reduz à sociedade liberal, no sentido do mercado não regulado pelo Estado, característica do século XVIII<sup>191</sup> e das concepções de um “individualismo possessivo”<sup>192</sup>, nem tampouco do mundo grego em que cabia ao Estado determinar o papel de cada indivíduo. Hegel utiliza-se dos dois conceitos, ao mesmo tempo em que unifica as duas perspectivas, antiga e moderna; por isso, o

---

<sup>188</sup> VIEWEG, 2019, p. 296.

<sup>189</sup> KERVÉGAN, 2006a, p. 223.

<sup>190</sup> BOBBIO, *O conceito de sociedade civil*; Org. Carlos Nelson Coutinho Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982, pp. 19-32.

<sup>191</sup> Sobre a perda do sentido clássico do “*bíos politikós*” no mundo moderno. Cf. VAZ, 1993, p. 161.

<sup>192</sup> MACPHERSON, Crawford Brough. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

vocabulário hegeliano exprime a retomada tanto de Aristóteles quanto dos jusnaturalistas do mundo moderno.

É nesse sentido que não se pode perder de vista que a sociedade civil burguesa não é uma parte deslocada dentro da *Filosofia do Direito*; ao contrário, trata-se, de um desdobramento, ou nas palavras de Müller, da “construção sistemática das duas esferas abstratas do Direito natural (Iª parte) e da Moralidade (IIª Parte)” que tem a sua “realidade efetiva histórica na sociedade civil”<sup>193</sup>.

Além disso, na sociedade civil-burguesa, o indivíduo e sua liberdade voltada à particularidade não desaparece, pois passa a ser compreendido como parte de uma instituição, quer dizer, o indivíduo continua sendo o momento *negativo*, o “não-ético”, porque ocupa-se com os próprios interesses.

Portanto, é na chave de leitura do conceito de liberdade em sua estruturação lógica especulativa que a sociedade civil burguesa precisa ser compreendida em Hegel. Isso significa que, como observa Kervégan, “Hegel não se limita a constatar as disfunções de uma sociedade de mercado”; mais que isso, ele a compreende a partir da “lógica especulativa”, como o “grau da diferença”, como momento de “perda da vida ética”<sup>194</sup>.

Nessa perspectiva e na mesma linha de Kervégan, Vieweg acentua que Hegel está se movendo no âmbito da “essência como região da contradição”, da “relação” e também da “diferença”, por isso se trata de um momento que reafirma o princípio moderno da liberdade abstrata, a propósito do que vimos na *seção 1* desse *Capítulo 3* da tese, quando abordamos o “direito abstrato”. A respeito desse princípio, Vieweg assinala:

Esse princípio da particularidade dos indivíduos singulares e da união (relativa e insuficiente) destes com a universalidade, que caracteriza a sociedade civil burguesa, representa um *constituente indispensável de uma comunidade livre e o princípio da modernidade*, cuja rejeição, em suas distintas variantes, implica a destruição da liberdade. Hegel, que considera a sociedade civil burguesa com uma *conditio sine qua non de uma comunidade livre*, não pode ser lido com um crítico da sociedade civil burguesa, nem como sendo fundamentalmente um crítico da modernidade – pelo contrário: ele dispôs os fundamentos decisivos para uma filosofia da modernidade, uma filosofia da liberdade. (VIEWEG, 2019, p. 301).

<sup>193</sup> MÜLLER, “Apresentação”, *A Sociedade Civil. Com uma seleção dos Apontamentos das “Lições” de 1822/1823 e 1824/1825*, in: HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado no traçado fundamental. Introdução à Filosofia do Direito*. Tradução, notas e apresentação: Marcos Lutz Muller. IFCH/UNICAMP. Cadernos de tradução, nº 21, setembro de 2000, p. 6.

<sup>194</sup> KERVÉGAN, 2006a, pp. 222-223.

Essa “perda” do indivíduo ao se fixar na particularidade, isto é, nos próprios interesses, é uma perda ética porque o próprio indivíduo, no primeiro momento, não se vê como parte de uma universalidade. Por outro lado, essa “perda” ética realiza-se por carregar consigo a “contradição” que, do ponto de vista da *Ciência da Lógica*, é um momento necessário por se tratar da negatividade através da qual a reconciliação ética é possível. É por esse motivo que a sociedade civil burguesa não se reduz em Hegel a uma “sociedade de mercado”.

A sociedade civil burguesa não se reduz em Hegel a uma sociedade de mercado porque ele, o mercado, é parte da sociedade civil burguesa, mas não o seu componente determinante. Afirma Kervégan (2006a, p. 228):

Uma interpretação da doutrina hegeliana da sociedade civil que reduziria esta a uma sociedade de mercado competitiva lhe imprimiria, no entanto, uma profunda deformação. Com todo rigor, a identificação da sociedade civil com um estado de natureza caracterizado pelo afrontamento das intenções particulares suporia que a dimensão do universal estivesse ausente: deve-se assim compreender a representação de uma pura situação de violência e de não-direito. Ora, na sociedade civil, o universal não está tão ausente quanto presente sob um modo somente formal, devido a sua separação da particularidade. Ele não produz a particularidade como momento de sua autodiferenciação, mas a encontra, por assim dizer, sob o aspecto de uma pluralidade de atores econômicos e sociais.

Dessas duas visões, sociedade civil burguesa e vida ética, Hegel fará a síntese com o conceito de *eticidade*. Ele está ciente de que essa sociedade voltada para a economia produz um tipo de socialização que tem como fim o interesse particular, por isso se trata, nas palavras de Kervégan, de uma socialização “despolitizada”. (KERVÉGAN, 2006a, p. 182). Despolitizada porque a forma de universalidade que predomina é o universal do mercado, isto é, os interesses privados dos indivíduos. Também a esse respeito acentua Müller (2000, p. 8): “Hegel percebe claramente que a estrutura jurídica da sociedade civil está intrinsecamente ligada à esfera de mercado”.

Embora reconheça a vigência do mercado, ou seja, do interesse privado no âmbito da sociedade civil burguesa, enquanto marca do mundo moderno, como vimos ao final do *Capítulo 2* da tese, Hegel vê também ali a vigência de interesses universais a partir das relações de trabalho.

Essa compreensão de interesses universais no âmbito dos interesses particulares, ou seja, que mesmo no âmbito da esfera do econômico estão presentes interesses comuns, aparece em Hegel em sua análise sobre o trabalho a partir do hábito. Afirma:

Na multiplicidade das determinações e dos objetos que interessam desenvolve-se a *cultura teórica*, não é apenas uma multiplicidade de representações e de conhecimentos, senão também uma mobilidade e uma rapidez do representar e do passar de uma representação para outra, do apreender das vinculações emaranhadas e universais etc. – [é] a cultura do entendimento em geral, por conseguinte também da linguagem. – A *cultura prática* mediante o trabalho consiste no carecimento que se produz e no *hábito da ocupação* em geral, em seguida, na *delimitação de seu atuar*, em parte, segundo a natureza do material, mas, em parte, sobretudo segundo o arbítrio dos outros, e ela consiste num hábito que se adquire por essa disciplina de ter atividade objetiva e habilidade *válida universalmente*. (RPh, § 197, WzB, 7, p. 352; FD, p. 197).

Mas, embora reconheça que o trabalho seja uma forma de universalização através de sua divisão, Hegel entende que tal divisão no âmbito da sociedade civil burguesa se reduz à riqueza de alguns e ao aumento da pobreza da maioria, impedindo, nesse sentido, que o próprio indivíduo se reconheça naquilo que realiza.

Hegel diz que a divisão do trabalho produz um tipo de universalidade que impede que o indivíduo se reconheça no próprio trabalho que realiza, porque é a máquina que trabalha, o que em princípio poderia ser benéfico, mas não é isso o que acontece, pois o que se dá, segundo ele, é um movimento invertido e os fins visados, ou seja, os supostos benefícios, não aparecem, porque o trabalho se concretiza enquanto “trabalho abstrato”. Um trabalho marcado pela dominação em que as habilidades do trabalhador são utilizadas em vista do lucro e da maior produção em menor tempo e não para aumentar a satisfação, ou seja a realização no trabalho.

Hegel aqui remonta à Smith e a divisão do trabalho, a propósito do que vimos na *seção 1 do Capítulo 2* da tese. Entende agora que a divisão do trabalho além de ser uma divisão do trabalho e a substituição do homem pela máquina, ou seja, é ciente que se tratar de uma dominação. Hegel afirma:

Mas o universal e o objetivo no trabalho residem na abstração, a qual efetiva a especificação dos meios e carecimentos e com isso igualmente especifica a produção e produz a *divisão dos trabalhos*. O trabalho do singular torna-se *mais simples* pela divisão e, através disso, torna maior sua habilidade no seu trabalho abstrato, assim como a quantidade de sua produção. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade

e do meio completam a *dependência* e a *vinculação* recíproca dos homens para a satisfação dos demais carecimentos até a necessidade total. A abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais *mecânico* e, com isso, torna-o no fim apto para que o homem possa dele se retirar e deixar a *máquina* entrar em seu lugar. (*RPh*, § 198, *WzB*, 7, p. 352; *FD*, p. 197).

Na divisão do trabalho, portanto, o trabalhador não se dá conta de que ele e sua habilidade se dividem e que aquilo que parece ser a realização de sua vontade é justamente a dominação dela. Essa crítica ao trabalho e sua divisão aproxima Hegel de Marx, embora a semelhança se reduza a esse aspecto, já que ambos têm uma compreensão diferente em relação ao trabalho.

Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, diz que Hegel não observa o lado negativo do trabalho, ou seja, suas consequências para a vida social; por exemplo, a exploração e a alienação do trabalhador. Para Marx, Hegel coloca-se do lado dos economistas que apenas veem o lado positivo do trabalho e não o seu lado negativo. Afirma Marx (2004, p. 124): “O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*”.

Lukács que, nesse aspecto, se identifica com Marx, entende que embora o diagnóstico de Hegel seja em princípio correto, seus desdobramentos estão incorretos por desembocar no Estado. Assim, tal como faz Marx, Lukács parte do princípio de que Hegel adequa o seu pensamento ao Estado e com isso também à classe burguesa. Diz Lukács (2018, p. 517):

A finalidade da sociedade burguesa seria servir ao Estado (ao espírito) e oferecer-lhe sacrifícios, com base nos quais o Estado, então, garantiria e protegeria o funcionamento livre de atritos da sociedade burguesa. As particularidades da sociedade burguesa, da vida econômica, são, segundo essa concepção, subsumidas sob a universalidade do Estado.

Essa compreensão de Lukács, na linha marxista, também está presente em Marcuse que, em sua obra *Razão e Revolução*, entende que Hegel é defensor do poder forte do Estado em relação ao indivíduo e aos limites que lhe são impostos. Marcuse acusa Hegel de trair os seus próprios princípios e a respeito dessa questão afirma o seguinte: “Ele é culpado não tanto de servilismo quanto de traição às suas próprias ideias filosóficas mais altas. Sua doutrina política entrega a sociedade à natureza, a liberdade à necessidade, a razão ao capricho”. (MARCUSE, 1978, p. 202).

Essas leituras pautadas na crítica à compreensão de Hegel a respeito da sociedade civil burguesa indicam que, acompanhando Marx, Lukács, assim como Marcuse, restringem suas análises ao aspecto econômico, desconsiderando a dimensão lógico-especulativa dada por Hegel em sua análise.

Como vimos, já nos anos jenenses, Hegel fez críticas à divisão do trabalho, mas esses escritos hegelianos não eram conhecidos por Marx. Sobre esse desconhecimento dos escritos de juventude de Hegel, afirma Habermas (2009, p. 41):

Assim Marx, sem ter conhecimento dos manuscritos de Jena, redescobre na dialética de forças produtivas e relações de produção essa conexão do trabalho e interação que atraía, durante alguns anos, o interesse filosófico de Hegel, estimulado pelos estudos econômicos.

De modo idêntico, também Éric Weil<sup>195</sup> entende que a crítica de Marx e de seus seguidores não se justifica porque o interesse de Hegel é pela história e a maneira como a liberdade ali se realiza. Diz Weil (2011, p. 127): “Pois, elaborando o conceito de luta de classes, Marx transforma em conceito científico fundamental o que, para Hegel, permanece um conceito filosófico”. Além disso, o Estado que para Marx, segundo Weil, é “Estado de alienação”<sup>196</sup>, em Hegel, ao contrário, como assinala no § 260 da *Filosofia do Direito*, é a “efetividade da liberdade concreta”. (*RPh*, § 260, *WzB*, 7, p. 406; *FD*, p. 235).

Assim são inúmeros aqueles que, situando-se mais distantes do marxismo, estão de acordo sobre a importância das análises de Hegel. É o caso, por exemplo, de Bourgeois, que acentua que Marx considerou unicamente o lado *negativo* do trabalho e não o seu aspecto formativo, portanto positivo. Diz Bourgeois (2004, p. 85): “Hegel entrega-se a uma crítica pré-marxista da civilização moderna do trabalho”.

Em Hegel, o trabalho não se reduz ao aspecto unicamente voltado à exploração do indivíduo. Ele reconhece esse aspecto ligado à exploração e à geração da pobreza já nos escritos de Jena, como vimos no *Capítulo 2* da tese. Aqui, na *Filosofia do Direito*, retoma esse aspecto “negativo” do trabalho e vai além, ao apontar o seu lado “positivo”, ou seja, sua dimensão ética, por entender que ao trabalhar o indivíduo satisfaz tanto a própria necessidade, como também as necessidades de outros indivíduos. Afirma Hegel:

---

<sup>195</sup> WEIL, Eric. *Hegel e o Estado. Cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 128.

Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação dos carecimentos, o *egoísmo subjetivo* transforma-se em *contribuição para a satisfação dos carecimentos de todos os outros*, – na mediação do particular pelo universal, enquanto movimento dialético, de modo que adquire, produz e frui para si, e ele precisamente nisso produz e adquire para a fruição dos demais. Essa necessidade, que reside no entrelaçamento multilateral da dependência de todos, é doravante para cada um o *patrimônio estável, universal*, [...], o qual contém para ele a possibilidade de participar aí por sua cultura e sua habilidade, a fim de estar assegurada sua subsistência, – assim como esse ganho, mediatizado por seu trabalho, mantém e aumenta o patrimônio universal. (*RPh*, § 199 *WzB*, 7, p. 353; *FD*, pp. 197-198).

Hegel também é ciente de que no âmbito da sociedade civil burguesa nem todos os indivíduos têm iguais condições de trabalho. Igualmente reconhece, tal como nos primeiros escritos de Jena, que o excesso de riqueza é gerador da desigualdade e que a sociedade civil burguesa não possui instrumentos para superá-la, mas tão somente possui paliativos, e assinala: “Aqui aparece 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” (*RPh*, § 245, *WzB*, 7, p. 390; *FD*, p. 223).

Com efeito, mesmo não sendo capaz de resolver o problema da pobreza gerada por si mesma, a sociedade civil burguesa constrói paliativos, como é o caso da *corporação* que, mesmo insuficiente, significa para Hegel uma unidade dos interesses privados, isto é, uma expressão da universalidade, como veremos a seguir.

### 3.6.3. A corporação como *atualização* do ético

Na compreensão hegeliana da sociedade civil burguesa, a corporação diz respeito à mediação entre o indivíduo e o Estado; trata-se de uma instituição que reconhece as particularidades dos indivíduos e as eleva à universalidade. Nota-se que o indivíduo isolado, mesmo no âmbito do mercado, necessita de algo para além dele mesmo; esse algo é o elemento ético que vem à tona através da corporação.

Esse elemento ético significa em Hegel um distanciamento da compreensão moderna de indivíduo atomizado, pois se trata de uma instituição não voltada exclusivamente ao mercado, ou seja, que também possui elementos éticos. A esse respeito, Hegel afirma:

Visto que, segundo a ideia, a particularidade mesma faz desse universal, que está em seus interesses imanentes, o fim e o objeto de sua vontade e de sua atividade, assim *retorna o elemento ético* como algo imanente na sociedade civil-burguesa; isso constitui a determinação da *corporação*. (*RPh*, § 249, *WzB*, 7, p. 293; *FD*, p. 225).

A respeito da corporação, Müller entende que não se trata mais de uma “corporação de ofício medieval”, mas de um “híbrido histórico situado entre as corporações e os modernos sindicatos, isto é, de formas de organização dos indivíduos ligados a um determinado ramo da divisão social do trabalho”<sup>197</sup>. Compreensão que está de acordo com George Heiman, para quem Hegel eleva o conceito de corporação a algo já existente no passado, reformulando-a e modernizando<sup>198</sup>. Essas duas visões estão de acordo com a nova compreensão de família que Hegel entende também se desenvolver no âmbito da corporação ao afirmar que a corporação é uma “segunda família”<sup>199</sup>.

Como “segunda família”, a sociedade civil burguesa, através da corporação, não se trata de uma esfera que se ocupa necessariamente com os fins egoístas do mercado, embora “nasça” nesse âmbito. Para Hegel, ela funciona como mediação entre o indivíduo, sua categoria de trabalho e o Estado e visa *salvaguardar* as habilidades dos trabalhadores.

Como a corporação visa elevar o indivíduo do egoísmo aos fins comuns e éticos, é inegável que se trata de fato de uma grande contribuição de Hegel para se pensar a relação entre o indivíduo e o mercado e, evidentemente, da própria corporação em relação ao Estado, já que este, ou seja, o Estado, também se realiza através da corporação.

A respeito da importância da corporação como união dos interesses comuns dos indivíduos, mesmo no âmbito da sociedade civil burguesa, afirma Hegel:

A essência do trabalho da sociedade civil-burguesa divide-se, segundo a natureza de sua particularidade, em diversos ramos. Visto que tal aspecto igual em si da particularidade vem à existência enquanto algo *coletivo* na *cooperativa*, o fim *egoísta*, dirigido para o seu particular, apreende-se e atua, ao mesmo tempo, como fim universal, e o membro da sociedade civil-burguesa, segundo sua *habilidade particular*, é membro da corporação, cujo fim universal é, com isso, inteiramente *concreto* e não tem nenhum outro âmbito do que aquele que reside na indústria, na ocupação própria e no interesse próprio. (*RPh*, § 251, *WzB*, 7, p. 394; *FD*, p. 226).

<sup>197</sup> MÜLLER, 1998a, p. 33.

<sup>198</sup> HEIMAN, George. “Fuentes y significación de la doctrina corporativa de Hegel”, in: PELCZYNSKI, Z. A. (Org.). *Hegel y lo político*. Trad. Luisa Fernanda Lassaque. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016, p. 208.

<sup>199</sup> ROSENZWEIG, 2008, p. 460.

Hegel diz que a corporação surge do interior da sociedade civil burguesa, por isso não haveria imposição externa, nem tampouco uma limitação da liberdade por influência do Estado. Diante da corporação, portanto, o que parece ter um sentido tão somente negativo, os fins egoístas da sociedade civil burguesa, também apresenta o seu outro lado, isto é, sua dimensão ética.

O ético da corporação leva Hegel a compreendê-la como uma segunda família. É do interior da própria sociedade civil burguesa, de suas necessidades, que o ético emerge, por isso se torna, como observa Kervégan: “indispensável ao desenvolvimento de uma ética que esteja de acordo com a realidade moderna”. (KERVÉGAN, 2006a, p. 259).

Ao afirmar que o elemento ético surge do interior da sociedade civil burguesa, Hegel “distancia-se” dos escritos de juventude. Vimos tanto ao final do *Capítulo 1* da tese, como ao longo do *Capítulo 2*, a presença forte do Estado como determinante para a vida ética. Agora, no âmbito da *Filosofia do Direito*, mais aberto ao mundo moderno, Hegel amplia sua visão ao reconhecer a importância da corporação enquanto segunda família, ou seja, como uma instituição também responsável pelo ético.

Afirma Hegel:

A corporação, segundo essa determinação, tem o direito, sob a fiscalização do poder público, de cuidar de seus próprios interesses contidos no seu interior, de aceitar membros segundo a qualidade objetiva de sua habilidade e retidão, em número que se determina pela conexão universal, e de cuidar de seus integrantes frente às contingências particulares, assim como de cuidar da cultura em vista da capacidade para ser integrado a ela, – de maneira geral, de intervir por eles enquanto *segunda família*, cuja posição permanece mais indeterminada para a sociedade civil-burguesa universal, que está mais distante dos indivíduos e do seu estado de miséria particular. (RPh, § 252, WzB, 7, p. 394; FD, p. 226).

A corporação é uma segunda família em Hegel porque ela retira o indivíduo do isolamento egoísta do mercado, por isso se constitui em um retorno do ético. Contudo, trata-se de uma organização social cujos fins são limitados aos seus membros, quer dizer, o visar não vai além daqueles que fazem parte da corporação. “O estamento da indústria está essencialmente dirigido ao *particular* e é por isso, sobretudo, que a corporação lhe é própria”. (RPh, § 250, WzB, 7, p. 393; FD, p. 226).

Enquanto instituição que “nasce” na própria sociedade civil burguesa, a corporação, diferentemente da família e do Estado, faz a mediação entre o trabalho dos

indivíduos em seus fins egoístas e o reino ético no âmbito do Estado. Assim, novamente a crítica de Marx não se sustenta, por considerar unicamente o aspecto dominante e alienante do trabalho e não seus aspectos relacionais, isto é, éticos, como por exemplo, através da corporação.

A esse respeito, Kervégan observa que mesmo que a corporação em Hegel enquanto instituição que se adapta “às condições da modernidade” possa ser considerada “paradoxal”, já que na Alemanha da época quase não se falava em corporações, contudo, a mesma visa se “contrapor aos efeitos perversos do mercado” e com isso “forçar” um “vínculo ético”<sup>200</sup>. Desse modo, através da corporação, segundo o intérprete, tem-se a garantia dos fins particulares dos indivíduos, como o direito à posse de sua propriedade, assim como sua elevação ao ético através dos interesses comuns ali vigentes.

Dessa maneira, aos olhos de Hegel, o tratamento do problema do trabalho e sua divisão não se fixa somente nos efeitos perversos do mercado, embora o seu surgimento no âmbito da sociedade civil burguesa venha justamente das contradições dali oriundas. Müller entende que a corporação em Hegel visa “prevenir e prover” os indivíduos diante das “contingências do mercado”, como também “zelar” quanto à sua formação profissional, agindo, nesse sentido, como “um elo intermediário entre o atomismo da esfera de mercado e o Estado”<sup>201</sup>.

Hegel reconhece a corporação como um “regulador” do mercado e nesse sentido afirma:

Face à liberdade da indústria e do comércio na sociedade civil-burguesa, o outro extremo é o provimento, assim como a determinação do trabalho de todos pela organização pública, – como, por exemplo, o antigo trabalho [de construção] das pirâmides e de outras obras enormes do Egito e da Ásia, que foram produzidas para fins públicos, sem a mediação do trabalho do singular por seu arbítrio particular e seu interesse particular. Esse interesse invoca a liberdade contra uma regulamentação superior, mas, quanto mais se afunda no fim egoísta, tanto mais requer uma tal regulamentação para ser reconduzido ao universal, para atenuar e abreviar as convulsões perigosas e a duração do intervalo, no qual as colisões devem ser liquidadas pela via de uma necessidade inconsciente. (*RPh*, § 236, *An*, *WzB*, 7, *Anm*, p. 385; *FD*, 220).

<sup>200</sup> KERVÉGAN, 2006a, pp. 269-270.

<sup>201</sup> MÜLLER, 2000, p. 9.

Para Hegel, a regulamentação através da corporação possibilita que o trabalho não se afunde nos fins egoístas do mercado, por isso, nas palavras de Kervégan, trata-se de uma maneira de “repolitização”<sup>202</sup>. Para o intérprete, a corporação faz com que as relações de trabalho sejam deslocadas de sua dimensão individual e caminhe para uma dimensão coletiva e, portanto, universal.

Mas “repolitizar” não significa excluir os interesses privados do indivíduo e suas necessidades, mas sim reconfigurar as relações de trabalho. Não se trata, portanto, de negar a esfera econômica, como se fosse algo “perverso”, tal como Hegel pensava nos anos de juventude, mas compreender as potencialidades dessa vontade singular e elevá-la à universalidade. Nesse sentido, a corporação visa a “unificação” dos interesses egoístas em prol de uma unidade, tendo em vista o mercado. Outro papel da corporação, além de zelar para que o trabalhador não se afunde na pobreza, diz respeito ao desenvolvimento profissional através da educação. Enquanto continuação da família, a corporação é um aprimoramento e, portanto, uma superação da educação familiar, mas não a substitui.

A corporação, portanto, não se reduz ao aspecto econômico, relacionado a solucionar os problemas da sociedade civil burguesa. Mais do que isso, através dela o indivíduo retoma aquilo que perdera, o elemento ético; por isso, para Hegel, trata-se de uma “segunda família”, já que esta visa o bem comum e não o interesse deste ou daquele membro em particular.

Contudo, Hegel é ciente de que na corporação o que se tem é o bem como *aparência* de universal. Hegel insiste no fato de a sociedade civil burguesa ser de luta de “todos contra todos”, no sentido de se voltar para os interesses privados e afirma:

Como a sociedade civil-burguesa é o campo de luta do interesse privado individual de todos contra todos, assim tem aqui o seu lugar o conflito dos mesmos contra os assuntos particulares comunitários, e desses junto com aquele contra os pontos de vista e ordenamentos superiores do Estado. O espírito da corporação, que se engendra na legitimação das esferas particulares, reverte-se ao mesmo tempo para dentro de si mesmo no espírito do Estado, visto que ele no Estado tem o meio de conservação de seus fins particulares. Esse é o segredo do patriotismo dos cidadãos segundo esse aspecto, de que eles sabem o Estado enquanto sua substância, porque ele conserva suas esferas particulares, sua legitimação e a autoridade como seu bem-estar. (*RPh*, § 289, *An*, *WzB*, 7, p. 258, *FD*, p. 273.).

---

<sup>202</sup> KERVÉGAN, 2006a, pp. 256-257.

Mesmo com tais limitações no tocante ao campo de atuação, o papel da corporação como preparação do indivíduo para o Estado é de suma importância em Hegel. Em todo o caso, a corporação enquanto “unificadora” dos interesses particulares representa os interesses da sociedade civil burguesa, por isso traz consigo os “resquícios” do “estado de natureza”, isto é, é o “palco da competição”<sup>203</sup>.

Todavia, Hegel está ciente de que somente o Estado, como diz Weil, tem fins “conscientes e universais”<sup>204</sup>. Isso implica que o Estado esteja atento, inclusive no campo religioso, porque somente ele é a “razão realizada”, quer dizer: “O Estado é o juiz das ações das Igrejas porque ele pensa, porque ele *sabe*”<sup>205</sup>.

A seguir, veremos a necessidade da passagem da sociedade civil burguesa ao Estado como realização da vida ética do indivíduo. Hegel reconhece a importância da sociedade civil burguesa e da corporação como realizações da vontade livre do indivíduo, mas também é ciente de suas limitações.

### **Seção 3. A passagem da sociedade civil burguesa ao Estado**

#### **3.7. Os limites da corporação e o Estado como vida ética**

Hegel é ciente de que a corporação pode resolver os dilemas da sociedade civil burguesa provisoriamente, porque não deixa de representar os interesses particulares. Contudo, enquanto instituição da sociedade civil burguesa, permanece no querer ir além de si mesma, mas sua limitação em termos de abrangência a impede de realizar tudo aquilo a que se propõe<sup>206</sup>. Mesmo que seja de grande relevância na medida em que retira o indivíduo do isolamento do mercado e o coloca como parte de uma universalidade, a corporação, como observa Hans-Christoph Schmidt Am Busch, torna-se uma ameaça à própria sociedade civil burguesa e ao “livre mercado”, tendo em vista que em nome dos entes corporativos se vê no direito de fixar os preços dos seus produtos no mercado<sup>207</sup>.

<sup>203</sup> KERVÉGAN, 2006a, p. 233.

<sup>204</sup> WEIL, 2011, pp. 54-55.

<sup>205</sup> Ibid., p. 58. A respeito da relação entre Estado e Igreja na *Filosofia do Direito* de Hegel, conferir as anotações ao § 270. (*RPh*, § 270, *An*, *WzB*, pp. 415-428; *FD*, pp. 241-253).

<sup>206</sup> Essa limitação, no entanto, não significa dizer que Hegel, tal como Marx, a abomine. Longe disso, a sociedade civil burguesa é parte da eticidade e isso por si só demonstra a sua importância no sistema de Hegel.

<sup>207</sup> SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph. *Hegels Begriff der Arbeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2002, pp. 147-151.

De acordo com Schmidt Am Busch, é patente que Hegel reconhece a importância da corporação como esfera da liberdade e dos interesses privados dos indivíduos no âmbito do mercado, porém, sabe dos seus limites como também dos riscos para o próprio Estado, caso se entregue somente a esse tipo de interesses. Contudo, Hegel está ciente de que também se trata da liberdade dos modernos, como uma conquista da razão.

No entanto, conforme interpreta também Kervégan, a limitação das corporações não diminui sua relevância dentro da sociedade civil burguesa, ao contrário, os fins éticos através dos quais elas conduzem os seus interesses são processos educativos que possibilitam ultrapassar o egoísmo enquanto pessoas privadas<sup>208</sup>. Para o intérprete, a corporação funciona como um “contrapeso” ao impedir que o indivíduo esteja aprisionado nas “malhas” da economia de mercado. Ou seja, trata-se, como diz Kervégan: “de estruturas institucionais fortes tais como seriam as corporações modernizadas seria um contrapeso útil à livre empresa e à economia de mercado, da qual a Filosofia do Direito mostra a necessidade, mas também os perigos”. (KERVÉGAN, 2006a, p. 270).

A corporação é um risco quando os seus interesses unicamente privados passam a constituir uma ameaça ao Estado, isto é, quando, por exemplo, tendo em vista os próprios interesses, desrespeitam as leis que a regulam. Essa atenção quanto a tais riscos remonta à crítica de Hegel ao direito romano em que, como já vimos, os privilégios deste ou daquele indivíduo colocavam-se acima dos interesses do Estado.

No mundo romano, como vimos na *seção 1* deste *Capítulo 3*, os interesses privados voltados unicamente para a satisfação pessoal fazem com que os indivíduos se desinteressem pelo Estado. Hegel sabe dos riscos da corporação porque é ciente de que ela se ocupa com uma compreensão abstrata da liberdade, isto é, com uma concepção voltada à própria satisfação, no caso específico, do interesse econômico particular.

Assim, para Hegel, a corporação satisfaz parcialmente as contradições do âmbito da sociedade civil burguesa, ligadas às relações dos indivíduos com o seu trabalho no mercado, enquanto geradoras da pobreza. Isso não significa, no entanto, a diminuição da importância que atribui às corporações, mas um reconhecimento de sua limitação enquanto esfera privada.

Hegel entende que a corporação proporciona uma liberdade abstrata ou formal por não possuir condições estruturais como o Estado para garantir uma liberdade concreta. Por tratar-se de uma instituição vinculada ao mercado, isto é, ao mundo do luxo e da

---

<sup>208</sup> KERVÉGAN, 2006a, p. 264.

riqueza, como um fim universal, a corporação não é capaz, aos olhos de Hegel, de ir além da esfera da particularidade. Assinala:

Essa libertação é *formal*, visto que a particularidade dos fins permanece como fundamento que reside no conteúdo. A orientação da situação social para a multiplicação indeterminada e a especificação dos carecimentos, meios e fruições, a qual, assim como a diferença entre carecimento natural e cultural, não tem limite, – o *luxo* – é um aumento igualmente infinito da dependência e da miséria, que tem de atuar com uma matéria que oferece resistência infinita, a saber, com os meios externos da modalidade particular de ser propriedade da vontade livre e, com isso, com a absoluta solidez. (*RPh*, § 195, *WzB*, 7, pp. 350-351; *FD*, p. 196).

Portanto, o mercado liberta o indivíduo tão somente do ponto de vista formal, ao lhe prometer o bem-estar e a felicidade, mesmo no âmbito da corporação. Assim, como observa Vieweg, como parte do mundo moderno, o mercado não pode ser demonizado, nem glorificado. Diz Vieweg: “O mercado não deve ser nem demonizado, nem glorificado. Por mais que ele seja uma importante condição de possibilidade para a liberdade, não se pode atribuir ao mercado, de forma alguma, a caracterização de *livre*”<sup>209</sup>.

Hegel entende que a corporação é a “base firme do Estado”, porque nela a vontade egoísta do indivíduo é mediada por interesses mais gerais, ou seja, o indivíduo se reconhece enquanto organicidade e não como multidão no sentido de um amontoado de indivíduos em vista de fins exclusivamente privados<sup>210</sup>. O ético da corporação, portanto, não se reduz aos fins econômicos, vai além, porque ali o indivíduo se afasta do atomismo, isto é, do isolamento, e se torna parte de uma organicidade.

Mesmo em face dos limites da corporação, Hegel reconhece a sua importância no âmbito da sociedade civil burguesa, enquanto a responsável por unificar os interesses dispersos dos indivíduos e, nesse sentido, universalizá-los. Afirma:

Os indivíduos da multidão, visto que eles mesmos são naturezas espirituais e, com isso, contêm dentro de si o duplo momento, a saber, o extremo da *singularidade*, que sabe e que quer para si, e o extremo da *universalidade*, que sabe e que quer o

<sup>209</sup> VIEWEG, 2019, p. 331.

<sup>210</sup> Uma importante abordagem a respeito da diferença entre fins privados e fins em vista do bem comum é apresentada por Hegel em sua definição de povo enquanto “*Vulgo*” e de povo enquanto “*populus*” nas “Anotações” (*Anemerkung*), ao § 544 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas III*. No parágrafo, o povo enquanto “vulgo” é compreendido como um “agregado” de indivíduos e cada qual voltado aos próprios interesses, semelhante a uma “multidão”. O povo enquanto (*populus*) é entendido como a organicidade ética dos indivíduos que visam o bem comum. Cf. *Enz.* III, § 544, *An.* *WzB*, 10, p. 341, *Enc.*, III, p. 315.

substancial, e por isso apenas alcançam o direito que cabe a esses dois aspectos, na medida em que eles são efetivos, tanto como pessoas privadas quanto como pessoas substanciais, – nessas esferas alcançam, em parte, imediatamente o primeiro momento e, em parte, o outro, de modo que eles, em parte, tenham sua autoconsciência essencial nas instituições, enquanto *universal* sendo em si dos seus interesses particulares, e, em parte, de modo que elas lhes garantam, na corporação, uma ocupação e uma atividade orientadas para um fim universal. (*RPh*, § 264, *WzB* pp. 411-412; *FD*, p. 239).

Esse papel ético da corporação é fundamental porque por meio dele melhor entendemos o significado de “segunda família” que Hegel lhe atribui, como abordamos a pouco. Ou seja, a corporação unifica os interesses privados em torno de um universal comum do mercado. É claro que se trata de uma unificação limitada, pois os fins são privados, mas, de qualquer maneira, se fazem importantes para o Estado.

O reconhecimento da importância da corporação e também dos seus riscos, sobretudo diante do cenário do mundo moderno, é abordado por Hegel nos seguintes termos:

Se nos Tempos Modernos se suprimiram as corporações, é que isso tem o sentido de que o singular deve prover para si. Mas mesmo que se possa também admitir isso, a obrigação do singular de trabalhar para o seu sustento não é modificada pela corporação. Nos nossos Estados Modernos os cidadãos têm somente uma participação restrita nas tarefas universais do Estado; é necessário, contudo, garantir ao homem ético, afora o seu fim privado, uma atividade universal. Esse universal que o Estado moderno nem sempre lhe põe ao alcance, ele o encontra na corporação. Vimos anteriormente, que o indivíduo, provendo para si mesmo na sociedade civil, age, também, para os outros. Mas essa necessidade desprovida de consciência não é suficiente: ela só se torna eticidade sabida e pensante na corporação. Acima desta, certamente, deve estar a inspeção superior do Estado, porque, senão ela se ossificaria, se enclausuraria em si mesma e se degradaria num mísero corporativismo (*Zunftwesen*) à moda antiga. Mas em si e para si a corporação (*Korporation*) não é nenhuma corporação de ofícios (*Zunft*) fechada: ela é, antes, a eticização de um empreendimento industrial isolado e a sua assunção num círculo em que ele adquire vigor e honra. (*RPh*, § 255, *Z*; *WzB*, 7, pp. 396-397; *FD-M3*, p. 91).

Hegel reconhece os riscos da corporação porque está ciente de que, enquanto parte da sociedade civil burguesa, os seus interesses voltam-se para dentro, isto é, para a

satisfação dos entes corporativos. Fortalecê-las, nesse sentido, significa colocar em risco o próprio Estado.

Charles Taylor entende que Hegel se dá conta do “potencial destrutivo da sociedade moderna”, quando esta se torna uma ameaça ao Estado moderno; primeiramente, diante da vigência dos “interesses privados” e, segundo, ao “eliminar”, supostamente, a “diferença”, criando, segundo o intérprete, uma terceira ameaça, a “tendência à homogeneização”<sup>211</sup>.

Para Taylor, a homogeneização leva à criação de grupos excluídos da vida social, que passam a sobreviver na “periferia da vida”. A homogeneização pode ser compreendida como uma consequência daquilo que Hegel descreve em relação aos fins egoístas da sociedade civil burguesa, quando reduzida unicamente a essa esfera, a decisão sobre a vida dos indivíduos. Para Taylor, essa exclusão através da homogeneização é uma tendência da maneira como a sociedade moderna articula as suas necessidades<sup>212</sup>.

A homogeneização, como consequência imediata da sociedade civil burguesa, conduz também à pobreza. Para Hegel, a pobreza não resulta da família, nem tampouco do Estado, mas da maneira como a sociedade civil burguesa organiza os seus modos de vida. Isso significa que o bem que a sociedade civil burguesa visa é o bem próprio e não o bem comum, ou seja, um bem que vise o universal.

Entende Hegel que esse modo de vida da sociedade civil burguesa, voltado à satisfação da própria necessidade e que tem como um resultado a pobreza, não é remediada pela corporação, porque também ela, a corporação, é parte desse modo de vida. Para Hegel, a corporação não consegue resolver o problema da pobreza porque os seus fins, mesmo que visem a universalidade, não conseguem ir além do “jogo de interesses” da sociedade civil burguesa.

Ao não realizar o que promete, o bem-estar e a felicidade do indivíduo, Hegel entende que a sociedade civil burguesa não ultrapassa o momento abstrato da liberdade. Para o filósofo, o modo como a sociedade civil burguesa lida com a liberdade faz com que ela se reduza à satisfação das necessidades particulares. O que resulta dessa redução, como diz Vieweg, é o egoísmo e, conseqüentemente, a pobreza, incapaz de ser resolvida pela corporação. Assinala Vieweg (2019, p. 350):

---

<sup>211</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo, Loyola, 2005, p. 165.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 166.

O princípio da particularidade que marca a sociedade civil burguesa traz consigo não apenas o lado luminoso da liberdade subjetiva e da inovação constante, mas também o lado sombrio da cisão do particular e do universal, da dependência generalizada do arbítrio e da contingência exterior, da satisfação meramente contingente das carências dos membros da sociedade civil burguesa.

Esse lado sombrio apontado por Vieweg não é resolvido pela corporação porque ali os interesses são econômicos. Além disso, o seu campo de atuação é limitado e visa o particular e a pobreza não é um problema particular, mas universal. Ao abordar a questão da pobreza, Hegel reconhece a importância das casas de caridade e fundações que criam meios através de doações para que tais condições de vida sejam superadas. Porém, Hegel ressalta que tais ações, apesar de importantes, por revelar um horizonte de preocupação com o outro, não são suficientes devido ao seu caráter paliativo.

Para Hegel, tais ações são contingentes, embora louváveis, e o problema da pobreza não é de ordem contingente e sim uma situação que coloca em risco a vida concreta dos indivíduos. Hegel afirma: “O contingente da esmola das fundações, assim como das velas acesas diante das imagens sagradas etc., é completado pelos estabelecimentos públicos para os pobres, pelos hospitais, pela iluminação das ruas etc.” (*RPh*, § 242, *An*, *WzB*, 7, p. 388; *FD*, p. 222).

Hegel é ciente de algumas iniciativas no seu tempo que buscam remediar a pobreza, mas também reconhece que a pobreza é um problema presente na sociedade moderna. Assinala: “A pergunta importante, sobre como remediar a pobreza, é uma pergunta que move e atormenta sobretudo as sociedades modernas”. (*RPh*, § 244, *Z*, *WzB* 7, p. 390; *FD-M3*, p. 81).

As iniciativas que Hegel observa são compreendidas como paliativas por não possibilitarem aos indivíduos condições concretas para sair da pobreza. Hegel faz alusão a outras alternativas, como as “taxas para os pobres” na Inglaterra e as intervenções diretas feitas pela Escócia e afirma:

Esses fenômenos deixam-se estudar amplamente no exemplo da *Inglaterra*, assim como, em pormenor, os resultados que têm tido a taxa dos pobres, as inumeráveis fundações e igualmente a ilimitada beneficência privada e também, antes de tudo, o supressumir das corporações. Enquanto meio mais direto se comprovou (principalmente na Escócia), tanto contra a pobreza como em particular contra o desaparecimento do pudor e da honra, que são as bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e o desperdício etc., que engendram a população, o abandonar os

pobres a seu destino e os entregar à mendicância pública. (*RPh*, § 245, *An*, *WzB*, 7, pp. 390-391; p. 388; *FD*, p. 223).

Como um problema do mundo moderno, a pobreza tem uma importante centralidade no pensamento de Hegel acerca da liberdade e da vida ética. Entende que o indivíduo que não tem condições mínimas de vida também não é tem uma vida ética e, portanto, livre. Tal problemática se coloca de acordo com a dimensão prática de sua filosofia, como abordamos na *seção 1* do *Capítulo 1* da tese, ao destacarmos sua proximidade tanto com a religião popular quanto com a filosofia moral kantiana.

Aqui, na chamada “maturidade”, o seu diagnóstico é que a liberdade tal qual se constituiu no âmbito do mundo moderno com a sociedade civil burguesa, apesar de “rica”, não possui “riqueza” suficiente para resolver o problema da pobreza. Para Hegel, como vimos a pouco, o remédio da pobreza não sai da esfera privada, mesmo que ali também se tenha ações louváveis, a exemplo da corporação como instituição de ajuda mútua. Entende que tais atividades são paliativas e, por isso, não resolve o problema. Para Hegel, somente o Estado é o remédio à pobreza porque ele, o Estado, age visando o bem comum e não o bem próprio como é caso da sociedade civil burguesa.

Na seção que segue, veremos em que medida o Estado visa o bem comum e com isso se torna o remédio à pobreza, como também a concretização da liberdade e condição para uma vida ética realizada.

### 3.8. O Estado como liberdade e realização da vida ética

A compreensão da vida como *bem vivente*, acentuada por Hegel na passagem da moralidade à eticidade, concretiza-se no âmbito do Estado. É através dele que a liberdade abstrata é elevada a uma liberdade substancial, porque ele visa o ético de todos e não somente fins particulares.

O Estado aqui é a realização da liberdade, ou seja, um Estado que reconhece as vontades individuais da sociedade de mercado do mundo moderno, mas sem distanciar de sua dimensão ética. Embora esteja olhando para o seu tempo, Hegel se refere ao Estado no sentido geral, enquanto àquele capaz de concretizar a liberdade e realizar a vida ética. Sobre o Estado, Hegel afirma:

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; 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 seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, 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, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. 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 mesmo. (*RPh*, § 260, *WzB*, 7, pp. 406-407; *FD*, pp. 235-236).

O Estado, portanto, não pode ser confundido com a sociedade civil burguesa. Hegel indica essa diferença e assinala a dimensão orgânica do Estado. Uma das consequências da confusão entre os fins particulares dos indivíduos com o fim ético do Estado pode ser notada nas questões levantadas por Hegel no escrito *Sobre o projeto de reforma eleitoral inglês (Über die englische Reformbill)*, que apareceu em 26 de abril de 1831. Trata-se do seu último texto, visto que morreu ao final desse mesmo ano<sup>213</sup>.

Nesse texto, após fazer alusão à importância da virtude em Montesquieu, Hegel assinala a respeito dos riscos dos interesses privados, quando confundidos com o Estado. Afirma Hegel (1977, p. 357):

É uma opinião unânime entre historiadores pragmáticos que, se no povo os interesses privados e as sórdidas vantagens intervêm preponderantemente na eleição dos administradores do Estado, uma tal situação deve ser considerada como um anúncio para a inevitável perda da liberdade política do povo, da ruína de sua constituição e mesmo do Estado.

A concepção de Estado, tal como Hegel o compreende no âmbito da eticidade na *Filosofia do Direito*, não se tratava de um retorno à Antiguidade grega, nem tampouco de um fixar-se no mundo moderno e em sua concepção individualista. Hegel é ciente da necessidade de um Estado que abarque as particularidades, mas que não as anule.

A dimensão orgânica do Estado que traz consigo os elementos éticos do mundo grego, como o bem comum, e elementos do mundo moderno, como o bem privado, faz

---

<sup>213</sup> HEGEL, “A propos du ‘Reformbill’ Anglais”, in: *Écrits politiques*. Trad. Michel Jacob. Paris: Champ Libre, 1977, pp. 355-395.

com que o Estado seja a realização substancial da vontade. É nesse sentido que não pode ser confundido com a sociedade civil burguesa, cujos fins, como vimos, são particulares.

Essa relação traz à tona a “tragédia do ético” que, como assinala Giuseppe Cantillo, era o conflito que se dava no âmbito do artigo sobre o *Direito natural*, dos primeiros anos de Hegel em Jena. Nesse escrito, como vimos ao final do *Capítulo 1* da tese, de um lado se colocava a “vida ética entre sua originária unidade e identidade” e de outro a “sua necessária objetivação na diferença da realidade múltipla dos indivíduos e dos seus desejos e direitos”, pensados a partir do Estado, no “horizonte da ideia de eticidade absoluta, como totalidade ética”<sup>214</sup>.

Os interesses privados dos indivíduos, no início de Jena, apareciam para Hegel como “tragédia do ético”, no sentido de que o indivíduo se voltava para os próprios interesses e não para o Estado. Esse diagnóstico é melhor desenvolvido agora na maturidade, quando diz claramente a diferença entre o econômico e o político e também como cada um contribui para a realização do outro e, portanto, para a riqueza de todos e não deste ou daquele indivíduo, condição que gera a pobreza.

Para Hegel, a pobreza dá-se quando a riqueza como um bem comum é colocada como um bem próprio, ou seja, em vista de fins privados. Essa confusão acontece, segundo ele, quando o Estado é confundido com a sociedade civil burguesa. Numa retomada da crítica aos teóricos liberais, sobretudo Locke, em que a propriedade, como já vimos, se coloca acima da vida, Hegel entende que em tais condições o próprio Estado se vê subordinado aos fins privados.

Hegel sabia dos riscos dessa confusão entre o Estado e os interesses privados dos indivíduos e a esse respeito assinala:

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o *interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. – Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele. A *união* enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal; sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento têm por seu

---

<sup>214</sup> CANTILLO, “La tragedia nell’ético: società civile e Stato in Hegel tra Berna e i primi anni di Jena”, in: *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, a cura di L.Ruggiu e I.Testa, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2009, p. 80.

ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente. – A racionalidade, considerada abstratamente, consiste, em geral, na unidade em que se compenetraram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, consiste na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e da vontade buscando seus fins particulares, – e por causa disso, segundo a forma, num agir determinando-se segundo leis e princípios pensados, isto é, universais. – Essa ideia é o ser em si e para si eterno e necessário do espírito. (*RPh*, § 258, *Z*, *WzB*, 7, pp. 403-404; *FD*, p. 230).

Confundir o Estado com a sociedade civil burguesa significa reduzir os interesses voltados ao bem comum aos interesses voltados para o bem particular. Tal confusão é o que Hegel observou quando preceptor em Berna, em que os membros do conselho eram indicados por famílias, de acordo com critérios dessa esfera<sup>215</sup>.

Esses fins privados criticados em Berna, como abordamos ao longo da tese, são reconhecidos na *Filosofia do Direito*, mas não confundidos com o Estado. A separação entre a esfera econômica e a esfera pública, reconhecida por ele como a configuração do mundo moderno, permitiu-lhe melhor compreender os fins a que se destinam as instituições, mas não as colocando acima do Estado.

Nas *Lições de História da Filosofia*, embora apresente a diferença entre o mundo antigo e o mundo moderno, Hegel ressalta a necessidade da organicidade ética para que se possa falar em liberdade. Reconhece que a liberdade tal qual preconizada pela sociedade civil burguesa reduziu-se ao âmbito econômico, cujas consequências, já mostradas, é a pobreza e também o desinteresse pelo bem comum, ou seja, pela vida ética, somente garantida pelo Estado.

A respeito dessa vigência, Hegel afirma:

Somente os povos livres sentem a consciência do todo e atuam em vista dele; nos Estados modernos, o indivíduo é somente livre para si, como tal, e somente desfruta da liberdade burguesa, no sentido da liberdade do *bourgeois*, não do *citoyen*, para dizê-lo em francês, já que nossa língua não dispõe de palavras diferentes para expressá-la. A liberdade burguesa, nesse sentido, consiste precisamente na carência do geral, tem por base o isolamento; mas essa liberdade constitui um momento necessário que os Estados antigos desconheciam: esta independência completa dos pontos e, precisamente por esse motivo, a maior independência do todo, que constitui vida orgânica superior. (*VGP II*, *WzB*, 19, p. 228; *LHF*, *II*, p. 317).

---

<sup>215</sup> Cf. seção 1 do capítulo 1 da tese.

O Estado, portanto, é a resposta ao isolamento do indivíduo, o que não significa que Hegel seja contrário à liberdade do indivíduo, ao contrário, o que se coloca para ele é a necessidade de se repensar a relação entre os indivíduos e a propriedade, para que ela não seja absolutizada e, nesse sentido, colocada acima de todos os demais direitos, inclusive o direito à vida. Desse modo, o Estado não é a limitação da liberdade, mas sua ampliação, na medida em que através das instituições a liberdade se insere no âmbito de uma universalidade ética.

Hegel reconhece que as instituições como a família e a sociedade civil burguesa possibilitam que os indivíduos sejam educados também para os fins privados, como também para os fins mais universais, ou seja, para uma vida ética como cidadão do Estado. Afirma:

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 dela; mas, de outra parte, ele é seu fim imanente 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 [...]. (*RPh*, § 261, *WzB*, 7, pp. 407-408; *FD*, p. 236).

De acordo com Hegel, o Estado tem nas instituições a sua força porque é através delas que ele se concretiza, isto é, como momentos da eticidade, as instituições possibilitam que o indivíduo tenha a concretização de sua liberdade e com isso condições de realizar a vida ética.

Ao pensar o indivíduo a partir das instituições, Hegel retoma também a necessidade da unidade ética, para que seja possível uma constituição (*Verfassung*) de um povo. Para Hegel, não é possível uma constituição quando o povo não a reconhece e quando esta também não reconhece o povo.

Com efeito, Hegel também é ciente de que o povo não é uma multidão de indivíduos em vista da defesa de interesses particulares, mas um todo organizado eticamente. Assim, embora a particularidade esteja presente, ela é mediada pelas instituições: família, sociedade civil burguesa, Estado.

Portanto, as instituições contêm um duplo momento: realizam as particularidades e também a universalidade, por isso Hegel insiste que elas são imprescindíveis para o

Estado. Essa importância é acentuada de maneira enfática na medida em que Hegel é ciente que os dois momentos são fundamentais. Sobre essa questão, assinala:

Essas instituições fazem a *constituição*, isto é, a racionalidade desenvolvida e efetivada *no particular*, e são, por causa disso, a base firme do Estado, assim como da confiança e da disposição de espírito dos indivíduos para com ele e são os pilares da liberdade pública, visto que nelas a liberdade particular está realizada e é racional, com isso, está presente nelas mesmas *em si* a união da liberdade e da necessidade (*RPh*, § 265, *WzB*, 7, p. 412; *FD*, p. 239).

São essas instituições do âmbito do Estado que garantem, como diz Kervégan, a liberdade sem abdicar dos direitos, na medida em que permitem a “mediação entre os direitos e os deveres, entre o Estado e a consciência subjetiva”. As instituições funcionam, arremata Kervégan, como a “estrutura da esfera ética”<sup>216</sup>. Uma estrutura que possibilita que os interesses particulares se realizem e ao mesmo tempo, ao se relacionarem, também se universalizem. É nesse sentido que Hegel entende que o Estado já se faz presente no âmbito da sociedade civil burguesa.

O Estado é a concretização da liberdade individual, como também a sua ampliação, sendo assim, é a realização da vida ética. O Estado em Hegel se volta ao interesse da universalidade por isso não se confunde com os interesses privados dos indivíduos, embora também os reconheçam. A esse respeito afirma Hegel:

Por isso, o Estado sabe o que ele quer, e o sabe em sua universalidade, enquanto algo pensado; por causa disso, ele atua e age segundo fins conscientes, segundo princípios conhecidos e segundo leis que não são apenas em si, porém para a consciência; e igualmente, à medida que suas ações se vinculam com as circunstâncias e as relações presentes, ele atua e age segundo o conhecimento determinado das mesmas. (*RPh*, § 270, *WzB*, 7, p. 415; *FD*, p. 241).

Em Hegel somente o Estado possibilita as determinações da vontade individual e somente a partir dele os indivíduos têm seus interesses particulares, inclusive o direito de propriedade, realizados, ao contrário do que vimos nos capítulos precedentes da tese, quando tais interesses privados eram compreendidos como motivo de cisão.

O Estado, tal como Hegel compreende na “terceira parte” da *Filosofia do Direito*, é um Estado que reconhece o direito à particularidade, ou seja, o Estado é a “realização

---

<sup>216</sup> KERVÉGAN, 2006a, p. 390.

efetiva”. (*RPh*, § 261, *Z, WzB*, 7, p. 410; *FD-M4*, p. 39) da liberdade e condição para a vida ética.

Portanto, somente o Estado realiza a liberdade do indivíduo, inclusive o seu direito à propriedade, mas também o eleva à universalidade, ou seja, o Estado cria condições para que o indivíduo se reconheça e seja reconhecido e, nesse sentido, tenha uma vida ética realizada.

## CONCLUSÃO

Desde a juventude, Hegel jamais se distanciou dos dilemas do seu tempo. O que há na época de sua maturidade, portanto, é uma retomada e ampliação deles à luz das novas leituras de seu tempo. Assim, o que vimos na tese foi, em suma, que a questão da propriedade privada dizia respeito não somente à posse como um direito e sim ao tipo de liberdade que a partir dali emana, voltada para os próprios interesses dos indivíduos e não para uma coletividade.

Apesar do fato de Hegel buscar inicialmente na Antiguidade o modelo de vida ética, disso não se inferiu que ele não reconhecesse as limitações daquele modelo. Ao contrário, tratava-se para ele de um modelo de vida ética de grande importância para o seu tempo, mas nem por isso poderia ser implantado na modernidade sem se levar em consideração as condições inerentes aos respectivos momentos históricos.

O itinerário da tese, nesse sentido, buscou pensar os limites dos dois modelos de vida ética e em que medida a propriedade, enquanto ação que externaliza a vontade livre do indivíduo, poderia ir além da perspectiva egoísta, típica do mundo moderno, e também incluir relações de interações e reconhecimento na medida em que, aos olhos de Hegel, ela é também uma realização da liberdade.

Partindo dessa perspectiva, o que mostramos no *Capítulo 1* foi que, para Hegel, em princípio, seria inadmissível que o indivíduo voltasse o seu interesse somente para a propriedade privada, e com isso se distanciasse das ocupações com a coletividade. Foi em torno da contraposição entre o indivíduo e a coletividade que se buscou uma primeira conciliação. É importante que se diga que se tratava de conceitos que em seu desenvolvimento se unificam.

Assim, vimos no *Capítulo 1*, como diagnóstico do seu tempo, as tentativas hegelianas de, a partir da Antiguidade grega, compreender o mundo moderno, o que se revelou impossível. Haja visto que já no final dos anos de Berna e ao longo do período de Frankfurt, Hegel ocupou-se mais diretamente com o seu tempo. Essa mudança foi definitiva porque ali passa a se interessar pela economia, pela política e elabora o diagnóstico em favor da necessidade de um Estado forte para se contrapor às particularidades.

Nessa perspectiva, acompanhamos o esforço de Hegel em pensar o seu tempo, ou aquilo que Bernard Bourgeois chamou de “reunião com o tempo”. Essa reunião indicou que não se tratava mais de fixar-se na Antiguidade como modelo de vida ética, nem

tampouco abandoná-la, mas entrar nos dilemas do presente, o que apresentamos a partir de suas críticas às concepções jusnaturalistas de direito vigentes, voltadas à particularidade em que o Estado e sua constituição, a exemplo do que vimos em *A Constituição da Alemanha*, não se colocavam como momento orgânico da vida ética dos indivíduos.

No *Capítulo 2*, mostramos a importância dos estudos econômicos para o diagnóstico do tempo presente. O que descrevemos foi que Hegel serviu-se das pesquisas de Steuart e, sobretudo, de Smith, na tentativa de melhor compreender o mundo moderno. Enquanto um dos primeiros filósofos da Alemanha a se interessar pelos assuntos ligados à economia, mesmo que não tenha escrito nenhuma obra específica sobre a temática, Hegel percebeu o modo como essa esfera, que na Antiguidade se reservava ao mundo do lar (*oikos*), se reduziu à particularidade no mundo moderno.

Hegel não abordou a economia diretamente, mas indiretamente, quando ao longo dos seus escritos de Jena a situou como uma questão do seu tempo ligada à esfera da vida privada, mas que a esta não se restringia. Hegel procurou inverter o modo como se pensava a economia e a propriedade a ela vinculada por entender que a liberdade do indivíduo não poderia se reduzir às necessidades do mercado nem tampouco ao lucro a qualquer preço. Nesse sentido, procuramos mostrar que Hegel reconheceu a importância da propriedade e da divisão do trabalho como forma de realização do indivíduo. Da mesma maneira, ele estava ciente a respeito das condições degradantes de trabalho no âmbito das indústrias. Diante disso, se, para Smith, caberia ao próprio mercado resolver suas contradições naquilo que chamou de “mão invisível”, para Hegel, ao contrário, é necessário a presença do Estado para garantir que os interesses particulares não se sobreponham ao universal.

Nessa perspectiva, o que procuramos apresentar foi a superação do liberalismo clássico, pautado numa visão reducionista da liberdade, voltado exclusivamente à propriedade e ao lucro do mundo do mercado. Assim, quando Hegel compreende que a partir das próprias dinâmicas do mercado é possível interação, há um passo decisivo para o seu sistema maduro da *Filosofia do Direito*. Ele se dá conta que a propriedade enquanto externalização da vontade livre do indivíduo não poderia ser compreendida com um mal a ser evitado a qualquer custo, ao contrário, seria preciso extrair dali, dessas dinâmicas, as próprias interações éticas. Contudo, estava já ciente da necessidade de um Estado forte para conter o avanço das particularidades sobre a universalidade, ou seja, para impedir que a vontade singular se colocasse com uma vontade universal.

O *Capítulo 3* mostrou, a partir da “terceira parte” da *Filosofia do Direito*, denominada “eticidade”, que Hegel retoma os escritos de juventude e dos primeiros anos de Jena com o intuito de pensá-los agora a partir de novos conteúdos. Assim, iniciamos abordando sua compreensão de vontade, passando pela sua imediatez até a vontade reflexiva no âmbito da moralidade e sua necessária passagem à eticidade a partir das instituições como a *família*, a *sociedade civil burguesa* e o *Estado*. O objetivo foi mostrar que, de fato, há uma retomada dos escritos precedentes, mas a partir do conceito especulativo de liberdade. Dessa perspectiva, situamos a abordagem no segundo momento da eticidade, que é a sociedade civil burguesa, porque é nesse momento que reaparecem as noções de indivíduo, liberdade e propriedade. Nosso objetivo foi mostrar que este segundo momento é a continuidade da família e uma antecipação do Estado.

Ao situar a sociedade civil burguesa no meio (*Mitte*), Hegel nos informa que ela é a esfera que está dentro e ao mesmo tempo fora dessas duas esferas. Esse duplo aspecto, dentro e fora, precisa ser compreendido no sentido de que, não sendo nem a família nem tampouco o Estado, ela, a sociedade civil burguesa, vive os dois momentos tanto em sua unidade como em suas contradições. Buscamos mostrar que a eticidade tal qual é apresentada nessa parte da *Filosofia do Direito* tem essa dinâmica. Tanto é assim que vimos que Hegel parece mostrar até as últimas consequências o que significaria, do ponto de vista da sociedade civil burguesa, o indivíduo entregar-se tão somente aos próprios interesses. O que resultou disso foi que a pobreza (*Armut*) apresenta-se como um resultado do egoísmo e do trabalho voltado ao enriquecimento privado nessa sociedade e que também afeta aquele que detém a riqueza na medida em que daquele outro depende. Hegel resgatou aqui os vínculos comunitários estudados na juventude, mas não quer mais pensá-los como imperativos e sim que os próprios indivíduos se deem conta da precariedade em que se encontram. Por isso, vimos que a corporação (*Korporation*) não vem de fora, mas sim de uma necessidade (*Bedürfnis*) da própria sociedade civil burguesa.

A corporação, tal como Hegel a apresenta no § 249 da *Filosofia do Direito*, é uma instituição que faz com que o elemento ético retorne à vida dos indivíduos, por isso ele a entendeu como “segunda raiz ética do Estado”. Nesse sentido, o que se buscou mostrar ao final foi que Hegel efetuou uma retomada da noção de totalidade ética dos escritos juvenis reconfigurando-a com os conteúdos modernos ligados à economia. No âmbito da corporação, portanto, a ação dos indivíduos não mais se reduz à aquisição da propriedade, mas aparece primeiro enquanto prática da vida ética.

Diante disso, vimos que em Hegel a liberdade é o princípio do mundo moderno que supera a Antiguidade grega, contudo, ela não poderia se reduzir à propriedade, pois estaria colocando em risco tanto a vida social quanto o próprio Estado. Nesse sentido, o que vimos na tese foi que, em especial, no mundo voltado ao liberalismo econômico dos séculos XVIII e XIX nos quais Hegel viveu, a propriedade, ou seja, os interesses privados, já se colocava como superior à organicidade ética do Estado. Assim, retomar a questão da anterioridade do Estado em relação ao indivíduo não significaria excluir a liberdade, ao contrário, do ponto de vista da *Filosofia do Direito*, como mostramos ao final da tese, é reconhecer e elevá-la ao patamar ético.

A atualidade dessa questão é evidente porque apresenta o duplo aspecto que envolve a compreensão de liberdade no mundo moderno, pois Hegel não se mostrou nunca contrário à liberdade, nem tampouco à sua realização na propriedade privada, mas ele era sim contra a sua absolutização, quer dizer, quando se colocava o lucro acima de tudo e de todos, pois a seu ver isso acabaria excluindo as condições que permitiriam ao Estado possibilitar ao indivíduo uma vida ética.

Com isso, entendemos que, vivendo numa época marcada por situações precárias de desigualdade social, aumento da pobreza e de precariedade do trabalho no interior das fábricas, como o autor observara, por exemplo, na Inglaterra e na própria Alemanha, Hegel esteve atento no seu tempo, pois entendeu que nessas situações era mais do que necessário retomar a dimensão ética do Estado enquanto realização da vida ética. Ao se contrapor às concepções liberais do seu tempo, retoma a temática da vida ética como condição para a realização da liberdade, que desde a juventude lhe era conhecido, mas, agora, do ponto de vista da *Filosofia do Direito*, sua realização é o Estado.

Para Hegel, o Estado concretiza a liberdade porque reconhece a particularidade como princípio do mundo moderno, porém, possibilitando que, através das instituições enquanto momentos da eticidade, os indivíduos tenham condições de desenvolver os seus próprios interesses privados, como também condições de se reconhecer como realização e realizador, mediante suas ações, do próprio Estado.

Portanto, através das instituições, como a família e a sociedade civil burguesa, como realizadoras da eticidade, Hegel, na “terceira parte” da *Filosofia do Direito*, retoma os seus ideais de juventude, porém, agora voltados e mediados por instituições do mundo moderno que reconhecem a particularidade e a elevam à universalidade do Estado, possibilitando ao indivíduo a concretização da liberdade e uma vida ética realizada.

Enfim, Hegel produziu enormes contribuições conceituais para os dias atuais ao retomar a importância do Estado, pois no nosso século XXI, novamente os interesses particulares se colocam como universais e a propriedade e os interesses privados, como um direito absoluto e, portanto, a única alternativa de realização da liberdade. Hegel em seu tempo reconhece a necessidade de se garantir os interesses privados dos indivíduos, mas também sabe dos riscos quando estes são absolutizados, como o aumento da pobreza e a indiferença em relação ao bem comum. Hegel, nesse sentido, insere esses interesses nas instituições por entender que somente no âmbito institucional a particularidade é garantida e, por outro lado, elevada à universalidade do Estado. Dito de outro modo, Hegel, atento no seu tempo, é ciente da importância das instituições e da necessidade de compreendê-las dentro da eticidade que tem a sua concretização no Estado, por entender que assim o indivíduo em sua liberdade é reconhecido e se reconhece e, desse modo, tem uma vida ética realizada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. Obras de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

#### Alemão:

Werke in zwanzig Bänden, Eds. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. “Fragmente über Volksreligion und Christentum”, in: *Werke 1*, pp. 9-103.

\_\_\_\_\_. “Die Positivität der christlichen Religion”, in: *Werke 1*, pp. 104 -229.

\_\_\_\_\_. “Fragmente über Volksreligion und Christentum”, in: *Werke 1*, pp. 9-103.

\_\_\_\_\_. “Eleusis. An Hölderlin”, in: *Werke 1*, pp. 230-232.

\_\_\_\_\_. “Entwürfe über Religion und Liebe”, in: *Werke 1*, pp. 239-254.

\_\_\_\_\_. “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, in: *Werke 1*, pp. 274-418.

\_\_\_\_\_. “Entwürfe über Religion und Liebe”, in: *Werke 1*, pp. 239-250.

\_\_\_\_\_. “Die Verfassung Deutschland”, in: *Werke, 1.*, pp., 449-581.

\_\_\_\_\_. “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, in: *Werke, 2*, pp. 9-138.

\_\_\_\_\_. “System der sittlichkeit” (1802/03), in: *Gesammelte Werke. Band 5.*

Schriften un entwürfe (1799-1808). Hrsg. von M. Baum e K. R. Meist, Hamburg: Felix Meiner, Verlag, 1998, pp. 277-361.

\_\_\_\_\_. “Philosophie des Geistes” in: *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes.* Neu herausgegeben von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle. Hamburg: Felix Meiner, 1986, pp. 265-326.

\_\_\_\_\_. “Philosophie des Geistes” in: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes.* Neu herausgegeben von Rolf – Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner, 1987, pp. 185-287.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*, (Werke 3).

\_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.* Dritter Teil. (Werke 10).

\_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Werke 7).

- \_\_\_\_\_. *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil Die objektive Logik*. Erstes Buch. (Werke 5).
- \_\_\_\_\_. *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil Die objektive Logik* Zweites Buch  
Zweiter Teil Die subjektive Logik. (Werke 6).
- \_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen*, (Werke, 8).
- \_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil Die Naturphilosophie Mit den mündlichen Zusätzen*. (Werke, 9).
- \_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830. Dritter Teil Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*. (Werke, 10).
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (Werke 12).
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Werke 18).
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. (Werke 19).
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. (Werke 20).

### **Inglês:**

\_\_\_\_\_. *Lectures on natural right and political science: the first philosophy of right: Heidelberg, 1817-1818, with additions from the lectures of 1818-1819*. Transcribed by Peter Wannemann with an Introduction by Otto Pöggeler. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995.

### **Francês:**

- \_\_\_\_\_. *Correspondance I. 1785 – 1812*, par Jean Carrère. Texte établi para Johannes Hoffmeister. Paris: Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Correspondance II. 1813-1822*, par Jean Carrère. Texte établi para Johannes Hoffmeister. Paris: Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Correspondance, III, 1823-1831*. Traduit par Jean Carrère. Texte établi par Johannes Hoffmeister. Paris: Gallimard, 1967.
- \_\_\_\_\_. “A propos du “Reformbill anglais”, in: *Ecrits politiques*. Paris: Éditions Champ Libre, 1977, pp. 345-395.
- \_\_\_\_\_. “Actes de l'Assemblée des états du *royaume* de Wurtemberg”, in: *Ecrits politiques*. Paris: Champ Libre, 1977, pp. 205-343.

**Italiano:**

\_\_\_\_\_. “Religione popolare e cristianesimo. Frammenti”, in: *Scritti teologici giovanili*. Trad. N. Vaccaro e E. Mirri, a cura di E. Mirri, con una Introduzione di G. Calabrò, Guida Editori, Napoli 1989, pp. 57-126.

\_\_\_\_\_. “La vita di Gesù”, in: *Scritti teologici giovanili*. Trad. N. Vaccaro e E. Mirri, a cura di E. Mirri, con una Introduzione di G. Calabrò, Napoli: Guida Editori, 1989, pp. 127-207.

\_\_\_\_\_. “La positività della religione cristiana”, in: *Scritti teologici giovanili*. Trad. N. Vaccaro e E. Mirri, a cura di E. Mirri, con una Introduzione di G. Calabrò, Guida Editori, Napoli 1989, pp. 243-352.

\_\_\_\_\_. “Lo spirito del cristianesimo e il suo destino”, in: *Scritti teologici giovanili*. Trad. N. Vaccaro e E. Mirri, a cura di E. Mirri, con una Introduzione di G. Calabrò, Guida Editori, Napoli 1989, pp. 355-479.

\_\_\_\_\_. “Frammenti sulla filosofia dello spirito” (1803-1804), in: *Filosofia dello spirito jenese*. A cura di Giuseppe Cantillo. Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. 1-65.

\_\_\_\_\_. “Filosofia dello spirito” (1805-1806), in: *Filosofia dello spirito jenese*. A cura di Giuseppe Cantillo. Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. 68-175.

**Espanhol:**

\_\_\_\_\_. “Elêusis”, in: *Escritos de juventud*. Trad. Zoltan Szankay y José Maria Ripalda Edición. Edición, introducción y notas de José M. Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp.213-215.

\_\_\_\_\_. “Diário de viaje por los alpes berneses”, in: *Escritos de juventud*. Trad. Zoltan Szankay y José Maria Ripalda. Edición, introducción y notas de José M. Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 195-212.

\_\_\_\_\_. *La Constitución de Alemania*. Introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar, 1972.

**Português:**

\_\_\_\_\_. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Revisão da tradução de Manuel do Carmo Ferreira. Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional – casa da Moeda, Lisboa, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo de Menezes, com a colaboração de K. H. Effen e J. Nogueira Machado. Volume único, edição revista. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Univ. São Francisco, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*; [traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini]. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

\_\_\_\_\_. *Ciência da Lógica. Ciência da Lógica. A doutrina da essência*. Traduzido por Christian G. Iber e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

\_\_\_\_\_. *Ciência da Lógica. Ciência da Lógica. A doutrina do conceito*. Traduzido por Christian G. Iber e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da história*. Tradução: Maria Rodrigues, Hans Harden. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Compêndio. Volume I. A Ciência da Lógica*. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Menezes com a colaboração de José Machado. São Paulo, Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Compêndio. Volume II. Filosofia da Natureza*. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por José Machado com a elaboração de Paulo Menezes, São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Compêndio. Volume III. Filosofia do Espírito*. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução Paulo Menezes ... [et, al.]. - São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

## **II. Bibliografia Complementar**

ALVES, João Lopes. *O Estado da Razão: da ideia hegeliana de Estado ao Estado*

*segundo a ideia hegeliana: (sobre os princípios de filosofia do direito de Hegel)*. Lisboa: Colibri, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília. Editora: Universidade de Brasília, 1985.

ASVELD, Paul. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Paris: Publications Universitaires de Louvain, 1953.

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

BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. “Apresentação”. *Urteil und Sein*, F. Hölderlin, in: *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 101-133.

\_\_\_\_\_. *O Jovem Hegel – Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.

BICCA, Luiz. “O conceito de liberdade em Hegel”, in: *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997, pp.117-143.

BINOCHÉ, Bertrand. “Nem Hegel, nem Montesquieu”, in: *Filosofia política: nova série*, 2. Denis Rosenfield, Marco Zingano, et., al (Orgs.). Porto Alegre: L&PM, 1998, pp. 55-70.

BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*; Org. Carlos Nelson Coutinho Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. “O modelo jusnaturalista”, in: *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 13-100.

\_\_\_\_\_. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. 2ª edição; tradução: Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000.

BODEI, Remo “Prefácio”, in: *Diário di viaggio sulle Alpi bernesi*. Prefazione di Remo Bodei, traduzione di Tomaso Cavallo. Pavia: Ibis, 1990, pp. 7-23.

BOUTON, Christophe. *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel – De Francfort à Iéna*. Paris: Vrin, 2000.

BOURGEIOS, Bernard. *Hegel à Francfort, ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*. Paris: Vrin, 1970.

\_\_\_\_\_. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803): commentaire: contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris: Vrin, 1986.

\_\_\_\_\_. “Droit, Société, Etat”, in: *Études hégéliennes: raison et décision*. Paris: PUF, 1992, pp. 137-238.

\_\_\_\_\_. “A Enciclopédia das ciências filosóficas”, in: HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas. Volume 1*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, pp. 373-443.

\_\_\_\_\_. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

\_\_\_\_\_. *La raison moderne et le droit politique*. Paris: Vrin, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hegel. Os atos do Espírito*. Trad. Paulo Neves, São Leopoldo: Unisinos, 2004.

CANTILLO, Giuseppe. “Introdução”, p. XII, in.: HEGEL. *Filosofia dello spirito jenesse*, Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. 225-262.

\_\_\_\_\_. “La tragedia nell’etico: società civile e Stato in Hegel tra Berna e i primi anni di Jena”, in: RUGGIU, I. TESTA (Org.) *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Milano: Mimesis Edizioni, 2009, pp. 67-82.

CHAMLEY, Paul. *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*. Paris: Dalloz, 1963.

DICKEY, Laurence. *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770–1807*. New York: Cambridge University Press, 1987.

DILTHEY, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Version y epílogo de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

D’HONDT, Jacques. *Hegel*. Trad. Carlos Pujol. Buenos Aires: Tusquets, 2013.

ÉSQUILO. *Eumênides*. Estudo e tradução: J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Traducción de: José L. Villacañas Berlanga, Manuel Ramos Valera, Faustino Oncina Caves Estudio Introductorio de José L. Villacañas Berlanga. Centro de estudios constitucionales. Madrid, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Destino do Erudito*. Tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade – doze lições*. Trad. Luiz Sergio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. “Trabalho e Interação”, in: *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 11-43.

HARRIS, Henry Siltou. *Hegel's development. Towards the Sunlight (1770-1801)*. New York: Oxford University Press Inc., 1972.

HEIMAN, George. “Fuentes y significacion de la doctrina corporativa de Hegel”, in: PELCZYNSKI, (Org.). *Hegel y lo político*. Trad. Luisa Fernanda Lassaque, 1 ed. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Prometo Libros, 2016, pp. 175-210.

HENRICH, Dieter. *Hegel en su contexto*. Traducción y Notas Jorge Aurclio Díaz. Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1990.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

\_\_\_\_\_. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro; Trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Correspondência completa*. Introducción y traducción de Helena Cortes. Madrid, Ediciones Hipérior, 1990.

\_\_\_\_\_. “Juízo e ser”, in: BECKENKAMP. Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, pp. 101-133.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: o Idealismo da Subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Carlos Lima. Portugal: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Marcel Riviere et cie, 1965.

\_\_\_\_\_. *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953

IBER, Christian; ORSINI, Frederico. “Nota dos tradutores”, in: *Ciência da Lógica. A Doutrina do Conceito*. Trad. G. Iber, Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018, pp. 25-34.

ILTING, Karl-Heinz. “La estructura de Filosofía del derecho, de Hegel” in: PELCZYNSKI, (Org.). *Hegel y lo político*. 1º ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016, pp. 145-174.

JAESCHKE, Walter. “Problemas fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel”, in: *Direito e eticidade*. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre, RS, EDIPUCRS, 2004, pp. 27-47.

JANICAUD, Dominique. *Hegel et destine de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975.

KANT, Immanuel. *Correspondence*. Trad. Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. Tradução [primeira parte]. Clélia A. Martins. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas de Valerio Rohden. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KERVÉGAN, Jean-François. “Présentation. L’institution de la liberté”, in.: G. W. F. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris: PUF, 1998, pp. 1-86.

\_\_\_\_\_. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006a.

\_\_\_\_\_. “Haveria uma vida ética?” in: *Dois-pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, abril, 2006b, pp.83-107.

KITCHEN, Martin. *A History of Modern Germany, 1800 – 2000*. Oxford: Blackwell, 2006.

KRONER, Richard. *El desarrollo Filosófico de Hegel*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Leviatan, 1981.

LABARRIÈRE, Jean-Pierre. “Plasticité de la théorie politique hegelienne”, in: *Hegelianna*. Paris: PUF, 1986, pp. 274-284.

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. - São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LÉCRIVAIN, André. *Hegel et l'éthicité. Commentaire de la troisième partie des “Principes de la philosophie du droit”*. Paris: Vrin, 2001.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Trad. Ana Maria Chiarini, Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019.

LUKÁCS, Georg. *O Jovem Hegel. E os Problemas da Sociedade Capitalista*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MACPHERSON, Crawford Brough. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Ed. WMF, Martins Fontes, 2010.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. – 2ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo. 2004.

MENEZES, Paulo. “Nota do tradutor”, in: HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*.

Tradução de Paulo de Menezes, com a colaboração de K. H. Efken e J. Nogueira Machado. Volume único, edição revista. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Univ. São Francisco, 2012, pp. 9-11.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *O Espírito das leis*. Apresentação: Renato Janine Ribeiro. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MÜLLER, Marcos Lutz. “A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade”, in: *Analytica*, vol. 1, nº 1, 1993, pp. 77-141.

\_\_\_\_\_. “A Gênese conceitual do Estado ético”, in: *Revista de Filosofia política*, Nova série 2, Abril, 1998a, pp. 9-38.

\_\_\_\_\_. “Apresentação”. Terceira parte – A eticidade. Terceira seção: O Estado. A Sociedade Civil, in: HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado no traçado fundamental*. Introdução à Filosofia do Direito. Tradução, notas e apresentação: Marcos Lutz Müller. IFCH/UNICAMP. Cadernos de tradução, nº 32, Maio, 1998b, pp. 3-22.

\_\_\_\_\_. “Apresentação”. A Sociedade Civil. Com uma seleção dos Apontamentos das “Lições” de 1822/1823 e 1824/1825, in: HEGEL. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado no traçado fundamental*. Introdução à Filosofia do Direito. Tradução, notas e apresentação: Marcos

Lutz Müller. IFCH/UNICAMP. Cadernos de tradução, nº 21, setembro de 2000, pp. 5-12.

\_\_\_\_\_. “Estudo introdutório”, in: *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado. O Direito Abstrato* [§§ 34-104]. Com uma seleção das notas à mão de Hegel no seu exemplar de curso e seguida de uma seleção dos Apontamentos das “Lições” de 1822/1823 e 1824/1825 em apêndice. Tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Muller. IFCH/UNICAMP. Cadernos de Tradução, nº 05, setembro de 2003, pp. 5- 52.

\_\_\_\_\_. “Apresentação”, in: *HEGEL. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do Estado no traçado fundamental. Introdução à Filosofia do Direito (§§1-33)*. Tradução, notas e apresentação: Marcos Lutz Muller. IFCH/UNICAMP. Cadernos de Tradução, nº 10, agosto de 2005, pp. 5-32.

NOVELLI, Pedro G. A. “O diário de Hegel: apreensão da eticidade”, in: *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 35, n. 1, Jan.-Jun., 2013. pp. 105-113.

PAVÓN, Dalmacio Negro. “Introducción”, in: *Hegel. La constitucion de Alemania*. Introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar, 1972, pp. pp. IX-XLIX.

PELCZYNSKI, Zbigniew Andrzej. “La concepcion hegeliana del Estado”, in: PELCZYNSKI, (Org.), *Hegel y lo político*. Trad. Luisa Fernanda Lassaque, 1 ed. Ciudad de Autónoma de Buenos Aires: Prometo Libros, 2016, pp. 13-55.

PINKARD, Terry. *Hegel. Una biografia*. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: Acento Editorial, 2001.

POGGELER, Ötto. “L'esprit du Christianisme” de Hegel, in: *Études hegéliennes*. Paris: Vrin, 1985, pp. 1-36.

\_\_\_\_\_. *Hegel L'Idea di una Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Antonella De Cieri. Presentazione di Valerio Verra. Napoli: Guida editori, 1986.

PLANTY-BONJOUR, Guy. “Introduccion”, in: *La Première philosophie de l'esprit. (Iena, 1803-1804)*. Trad. et présenté Guy Planty-Bonjour. Paris: PUF, 1969, pp. 5-48.

PLATÃO. *Diálogos*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RIEDEL, Manfred. “Natureza y libertad en la Filosofía del derecho de Hegel”, in: Z. A. Pelczynski (Coord.), *Hegel y lo político*. Tradução de Luisa Fernanda Lassaque, 1ª ed. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Prometo Libros, 2016, pp, 211-232.

RITTER, Joachim. “Persona y propiedad. Un comentario de los §§ 34-81 de los “Principios de la Filosofía del Derecho” de Hegel, in: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Edición preparada e introducida por Gabriel Amengual Coll. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989a, pp. 121-142.

\_\_\_\_\_. “Moralidad y eticidad. Sobre la confrontação de Hegel, com la ética kantiana”, in: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Edición preparada e introducida por Gabriel Amengual Coll. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1989b, pp. 143-169.

ROSENKRANZ, Karl. *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*. Traduit de l'allemand, presente et annote par Pierre Osmo, Gallimard, Paris, 2004.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SIEP, Ludwig. *Il riconoscimento come princípio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*. Trad. V. Santoro. Itália: Pensa Multimedia, 2007.

SILVA, Márcia Zebina Araújo. “Uma idéia de sistema e o lugar da Filosofia do Direito”, in: *Philosophos. Revista De Filosofia*, 1(2), 2010, pp. 65-75.

SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph. *Hegel's begriff der arbeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. “Cartas filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo” in: *Obras escolhidas*. Seleção, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1984.

SCHILLER, Johann Christoph Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Introdução e notas: Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SMITH, Adam. *Riqueza das nações. Investigação sobre sua natureza e suas causas*. Vol 1. Apresentação de Winston Fritsch Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Teoria dos sentimentos morais; ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos*. Acrescida de uma Dissertação sobre a origem das línguas /Adam Smith; biografia crítica por Dugald Stewart; tradução de Lya Luft; revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TAMINIAUX, Jacques. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat*. Payot, Paris, 1984.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2000.

VIEWEG, Klaus. *O pensamento político de Hegel: Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradutores: Gabriel Salvi Philipson, Lucas Nascimento

Machado e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

WASZEK, Norbert. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*. Dordrecht, Kluwer, 1988.

\_\_\_\_\_. *L'Écosse des Lumières: Hume, Smith, Ferguson*. Paris: PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. “O estatuto da economia política na filosofia prática de Hegel. The statute of political economy in the practical philosophy of Hegel” in.: *Revista Opinião Filosófica*. Trad. Danilo Vaz-Curado R.M. Costa. Jan/Jun. de 2011, n. 01, v.02, pp. 56-72.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado - Cinco Conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.

WERLE, Marco Aurélio. *A poesia na Estética de Hegel*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2000.

\_\_\_\_\_. “O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena”, in: *Caderno de Filosofia Alemã*, USP/São Paulo, janeiro – junho, 2012, pp. 107-125.