



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA  
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I  
LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

**GEOVANE ROCHA DA SILVA**

**AS BASES DA FILOSOFIA POLÍTICA HEGELIANA:  
UMA INTRODUÇÃO CRÍTICA**

**SALVADOR**

**2024**

GEOVANE ROCHA DA SILVA

**AS BASES DA FILOSOFIA POLÍTICA HEGELIANA:  
UMA INTRODUÇÃO CRÍTICA**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Filosofia - Licenciatura do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia, como parte dos requisitos para obtenção do título de Graduado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Vasconcelos  
Coorientador: Valério Hillesheim

SALVADOR

2024

**GEOVANE ROCHA DA SILVA**

**AS BASES DA FILOSOFIA POLÍTICA HEGELIANA:  
UMA INTRODUÇÃO CRÍTICA**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado da Bahia, como parte dos requisitos para obtenção do título de Graduado em Filosofia.

Salvador, 19 de Julho de 2024

Banca Examinadora

Prof. Dr. Paulo Vasconcelos  
Instituição de Ensino - Orientador

---

Assinatura

Prof. Dr. Valério Hillesheim  
Instituição de Ensino – Examinador

---

Assinatura

Prof. Dr. Alex Leite  
Instituição de Ensino – Examinador

---

Assinatura

Dedico este trabalho a minha mãe, dona Juçara, que me criou e possibilitou minha chegada até aqui. Sem ela, nada disso seria possível.

## **AGRADECIMENTOS**

Sou grato a muitas pessoas e não conseguiria destacar o nome de todas elas em poucas páginas. Mas eu agradeço a minha amiga Ana Paula por todos os conselhos e pela nossa relação recíproca de respeito e confiança. Sou grato a Paulo Francisco por todo o apoio que me deu desde o início da minha graduação, se não fosse por todos os seus conselhos, incentivo eu não teria chegado até o final do curso. Sou grato ao professor José Martins e Alan Sampaio, pois, graças aos seus esforços na manutenção das extensões, eu aumentei meu amor pela docência.

Não posso deixar de agradecer o professor Valério, pela paciência, orientação, conselhos e, sobretudo, por suas aulas que me levaram ao maior filósofo de todos os tempos: Hegel. E sou grato também ao professor Paulo por ter aceitado a orientação. Não poderia deixar, por fim, de agradecer ao meu amigo Luan que, como eu, é um marxista ferrenho, que ama estudar Hegel.

Há muitas pessoas nas quais eu gostaria de citar, mas mesmo que não apareçam nestas poucas linhas, saibam que sou grato a vocês por todas as sinceras trocas. Muito obrigado!

## RESUMO

O presente trabalho monográfico almeja demonstrar as bases da filosofia política hegeliana a partir de uma análise do conjunto do seu pensamento, tendo por base de interpretação a teoria crítica. Identificamos que as bases do pensamento político hegeliano são encontradas a partir de sua análise apurada do processo de constituição da modernidade política e de sua exigência por racionalidade, liberdade e uma nova organização do Estado. Nesse contexto, surge uma disputa sobre o papel da razão na organização conceitual da realidade e Hegel se destaca por apresentar uma concepção sistemática, que dá conta de superar todos os antagonismos no âmbito do pensamento e da política para proporcionar a verdadeira liberdade. E são nestes aspectos que residem as bases de sua filosofia política.

**Palavras-chave:** Hegel. Modernidade política. Razão. Liberdade.

## **ABSTRACT**

This monographic work sought to demonstrate the bases of Hegelian political philosophy based on an analysis of his thinking as a whole, based on critical theory. We identify that the bases of Hegelian political thought are found from a refined analysis of the process of constitution of political modernity and its demand for rationality, freedom and a new organization of the State. In this context, a dispute arises over the role of reason in the conceptual organization of reality and Hegel stands out for presenting a systematic conception that can overcome all antagonisms in the scope of thought and politics to provide true freedom. And it is in these aspects that the bases of his political philosophy.

**Keywords:** Hegel. Political modernity. Reason. Freedom.

## SUMÁRIO

|  |    |
|--|----|
| INTRODUÇÃO .....   | 9  |
| 1. O CONTEXTO HISTÓRICO E FILOSÓFICO: A MODERNIDADE POLÍTICA ..... | 11 |
| 2. AS DISPUTAS EM TORNO DA RAZÃO .....                             | 24 |
| 2.1. HEGEL E A RAZÃO CONCILIADORA .....                            | 29 |
| 3. CONCLUSÃO .....   | 35 |
| REFERÊNCIAS .....  | 37 |

## INTRODUÇÃO

A pesquisa desse tema surgiu devido ao profundo interesse em Hegel e na filosofia moderna desde Descartes. A modernidade representa um marco na história do pensamento filosófico e político ocidental pois é o período em que todas as transformações sociais, econômicas, políticas, científicas, filosóficas e até mesmo religiosas, vão impulsionar a humanidade a patamares que jamais poderíamos imaginar. As demandas por uma organização racional do mundo dos homens e da natureza, levam a um rompimento radical com a estrutura social dominante e a construção de uma nova, que possibilita a liberdade dos indivíduos. E por esse motivo entra em questão para os filósofos modernos se há mesmo a possibilidade de, através da razão, se conhecer a realidade mesma. Desde Descartes, se inicia um debate no qual busca-se demonstrar se as determinações do pensamento podem ser as mesmas do Ser. Ao nosso entender, são o conjunto desses fatores que constituem a base do debate filosófico e político da modernidade e, sobretudo, da filosofia política hegeliana.

Sabemos da diversidade de interpretações em torno da filosofia hegeliana. Contudo, o que buscamos compreender com este trabalho é como Hegel, diante do conjunto dos acontecimentos sociais e filosóficos, interpreta o processo de constituição do Estado moderno. Para tanto, procuraremos apresentar o contexto histórico e filosófico que constituem a modernidade política, demonstrar as disputas em torno da racionalidade moderna e, por fim, a interpretação hegeliana de todo esse conjunto. Traçamos esse percurso diante da questão posta pois este nos parece o mais adequado para expor satisfatoriamente as bases da filosofia política hegeliana. Faremos todo esse percurso para responder nossa questão a partir de uma análise e interpretação das obras hegelianas em especial a sua filosofia do direito e a fenomenologia do espírito. Além disso, recorreremos aos principais comentadores dos do filósofo alemão que seguem a linha interpretativa da teoria crítica.

Tendo em vista esses elementos, no primeiro capítulo procuramos contextualizar historicamente o pensamento de Hegel no período que chamamos modernidade política. Traçaremos um caminho que busca elucidar como os conceitos de Razão, Liberdade e Estado perpassam todo o pensamento moderno. Demonstraremos que, neste período, a exigência de uma razão laica procura romper com o entendimento teológico de ordenamento do mundo, a exigência por liberdade visa a derrubada das velhas formas estamentais e a constituição de um novo tipo de estado, que possibilite o estabelecimento livre de contrato e comércio. Em suma, a modernidade política traça o desenvolvimento da sociedade capitalista como tal.

No segundo capítulo, que será dividido em dois momentos, trataremos na primeira parte, de como se dá, no plano do pensamento, a disputa sobre qual o papel da razão no entendimento do mundo e conseqüentemente na realização da liberdade humana. Colocaremos em evidências as posições de Hume e Kant e de como cada um a seu modo procura demonstrar a inabilidade ou eficiência da razão. Na segunda parte, traremos Hegel à tona para apresentar a resposta do autor para essas questões modernas de forma que Hegel representa, no plano do pensamento, a síntese final de todo esse processo. Esclarecendo, portanto, que a base da filosofia política de Hegel está na adequada compreensão não só do seu sistema, mas de todo processo de constituição da modernidade política.

## 1. O CONTEXTO HISTÓRICO E FILOSÓFICO: A MODERNIDADE POLÍTICA

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em 27 de agosto de 1770, em Stuttgart, Alemanha e faleceu em Berlim, acometido por uma cólera, em 14 de novembro de 1831. Com sua morte, termina um dos movimentos filosóficos de maior importância na história da filosofia, o idealismo alemão<sup>1</sup>. Hegel e seu sistema representam o ápice deste movimento. Contudo, antes de nos aventurarmos no continente do pensamento político hegeliano e apresentar qual sua resposta para alguns dos problemas centrais de seu tempo, faz-se necessário uma elucidação do contexto histórico e filosófico que o antecedeu como pensador desta modernidade.

Se pudéssemos atribuir conceitos centrais para caracterizar toda a filosofia política moderna e, em especial, os séculos XVI ao XIX, seriam de Razão, Liberdade e Estado – certamente há outros com importância elementar, mas, de maneira geral, estão subordinados a estas ideias mais amplas, em especial a de Razão (Marcuse; 1969 p.17), e é daí que Hegel parte no desenvolvimento de sua filosofia. Essa tríade conceitual é a que melhor expressa a tendência cultural europeia entre as camadas economicamente mais elevadas na sociedade daquele período, que estavam envoltas nas ideias do progressismo humano. Do ponto de vista histórico, de início, essa tendência aparece como uma necessidade de abandonar as velhas formas de entendimento do mundo, que se fundamentavam a partir de uma metafísica teológica. Nesse sentido, havia a necessidade de justificar racionalmente a existência e, sobretudo, o conhecimento humano. O Renascimento cultural é o primeiro passo para a constituição de uma racionalidade dessacralizada porque,

Para o racionalismo moderno [iniciado por Descartes], a consciência é o critério da verdade e da existência; é o ato mesmo do conhecer, no qual o pensamento se torna seu próprio objeto. Uma ideia é verdadeira quando se apresenta à consciência sob forma clara e distinta. A consciência é ao mesmo tempo, princípio e substância. (Lefebvre; Guterman, 2018, p. 53-54)

---

<sup>1</sup> Segundo Will Dudley, o idealismo alemão surge em 1781 com a publicação da *Crítica da Razão Pura* e só termina com a morte de Hegel 50 anos depois. Tratamos o movimento do idealismo alemão como um dos mais importantes na história do pensamento filosófico porque, segundo o mesmo autor, esta corrente abre caminho para todas as principais vertentes do pensamento filosófico contemporâneo. A fenomenologia, o existencialismo, a teoria crítica e o pós-estruturalismo passam, necessariamente, pelo idealismo alemão e, sobretudo, por Hegel.

No período do renascimento, as inovações tecnológicas e novos paradigmas metodológicos, como consequência da revolução científica, as reformas na religião cristã com a origem do protestantismo e o desenvolvimento das relações econômicas pré-capitalistas, abrem espaço para uma contestação do poder absolutista e religioso: O primeiro representa uma forma do Estado e, o segundo, a concepção teológica de ordenamento do mundo ou, dito de outra maneira, as relações de poder e a concepção ideológica de organização da sociedade e do conhecimento.

Essas mudanças ocorrem concomitantemente à ascensão da burguesia europeia daquele período – em especial na Inglaterra, França e Itália. Contudo, foi na península itálica que ocorreu o epicentro inicial de todo processo de mudanças significativas nesse momento, que ficou conhecido como a pré-história capitalista. Marx, em sua crítica da economia política<sup>2</sup>, irá se referir a este período da história como o estágio de acumulação primitiva do capital. A economia política do século XVIII descreve, segundo Marx, o nascimento do capitalismo de maneira completamente fantasiosa. Predomina uma narrativa idílica, na qual alguém trabalhou muito, acumulou riqueza e, como consequência, possui a propriedade dos meios de produção (Marx, 2017). Porém, sabe-se que no processo de acumulação primitiva impera a violência presente na conquista, na submissão dos povos e, no assassinato para roubo de terras (Marx, 2017, p. 786).

A expropriação violenta no campo, um dos elementos da acumulação primitiva, forçou as populações que viviam nas zonas rurais a migrar para grandes centros urbanos. Marx (2017, p. 788-819) demonstra, no capítulo 24 de *O Capital*, que o complexo processo de conversão do servo, anteriormente preso à terra, em trabalhador livre separado dos meios de produção é marcado pela violência da expropriação e coerção. Com a necessidade de expandir suas terras para produção de lã, muitos senhores feudais passam a expulsar os camponeses de suas terras e estes passam a se amontoar nos grandes centros urbanos. Nestes centros, sem trabalho e propriedade da terra, tinham que enfrentar rigorosas legislações contra vagabundagem, que se destacavam pelo seu sadismo, seja na Inglaterra do século XVI ao XVII ou na França de Luís XVI em 1774.

---

<sup>2</sup> Marx, Karl. O capital: crítica da economia política: livro I o processo de produção do capital. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

Diante disso, aos poucos a sociedade moderna vai se reorganizando, rompendo com as estruturas estamentais próprias da sociedade feudal e constituindo aquilo que conhecemos como sociedade civil. O homem, liberto das relações de servidão, agora é um indivíduo livre, sobretudo para estabelecer contrato e alienação da sua propriedade. Esta é, dentre outras coisas, uma das características centrais desta modernidade política que se desenvolve dentro do coração do feudalismo e, ao mesmo tempo, desvincula-se deste modo de arranjo social, como bem demonstra Müller (2020, p. 1258):

O traço principal dessa modernidade é a diferenciação e a separação entre a sociedade civil e o Estado [...] Essa diferenciação, que é também a cisão entre o indivíduo burguês e o cidadão, entre a vida privada e a vida pública, resulta de um processo histórico através do qual a sociedade civil se emancipa do poder feudal e do Estado absolutista da primeira modernidade [o Renascimento], conquistando, progressivamente, a sua independência relativa em face do Estado. Essa emancipação ocorre na medida em que a sociedade civil se constitui como a esfera própria das relações mercantis e da realização dos interesses particulares do indivíduo singular, tornando-se, assim, sociedade civil moderna.

A sociedade civil, deslocada da forma absolutista do Estado, como salientado acima, não nasce de um ato passivo ou da boa vontade dos indivíduos. Antes de Marx, Hegel estudou a economia política com objetivo de entender melhor as contradições próprias da nova configuração social. Muitas das notas que detalham esses estudos foram perdidas, entretanto, temos conhecimento dessas anotações devido aos esforços de Rosenkranz, o primeiro biógrafo de Hegel. Sobre isso, vale consultar a breve biografia de Hegel feita por Konder (1991, p. 16):

Segundo Rosenkranz, de 19 de fevereiro a 16 de Agosto de 1799, ele [Hegel] redigiu notas de leituras feitas a partir do livro *Economia Política*, do inglês James Stewart [...] Prosseguindo seus estudos, talvez ainda em Frankfurt (não se sabe ao certo), leu também Adam Smith [...] Num Fragmento reproduzido por Rosenkranz está formulada a observação na qual Hegel reconheceu um dos traços essenciais daquilo que designava como 'sociedade civil (burguesa)': 'Nos Estados da nova época, a segurança da propriedade é o ângulo em torno do qual gira toda a legislação a que se refere a maioria dos direitos dos cidadãos.'

O autor nos alerta também para o fato que a expressão *burgerliche Gesellschaft*, usada por Hegel para designar a sociedade civil, na sua tradução menos usual significa sociedade burguesa. Isso ocorre devido a justificção de que

[...] Nela se combinavam, então, a garantia da propriedade privada e a proteção aos direitos do homem e do cidadão. Por um lado, a 'sociedade civil (burguesa)' permitia a ampliação do espaço de liberdade para as pessoas, para os indivíduos; por outro, sancionava a mais brutal exploração do trabalho (desenvolvida com a chamada 'revolução industrial') e lançava os seres humanos uns contra

os outros, numa competição desenfreada, numa guerra sem tréguas em torno do lucro e das vantagens da propriedade. (Konder; 1991, p. 16)

Anos mais tarde, na *Filosofia do Direito*, obra da sua maturidade filosófica, Hegel passará a criticar esse aspecto da sociedade civil burguesa, mas no sentido de que a posse, isto é, a obtenção de propriedade, não pode ser entendida como estágio último de realização da liberdade por conta de seu caráter abstrato expresso na lei, como se vê em Trotta (2009 p. 24).

[...] para o filósofo alemão, a propriedade não constitui um princípio da natureza, pois esta não é livre [...]. A propriedade é uma das tantas mediações encontradas por Hegel para a expressão da pessoa que é na verdade sujeito, que em si mesmo é abstração, e por isso a propriedade assume na sua filosofia política um papel de efetivar o indivíduo na sociedade civil burguesa, a dignificá-lo por meio da manifestação de algo que o apresente de forma concreta. Assim, a propriedade em Hegel, não sendo base de nenhum sistema político, dá-se como esteio para que o homem manifeste-se politicamente no seio da sociedade como algo de si e não como algo em si alheio à sua vontade. Para Hegel, os homens não se organizam em sociedade para usufruir a propriedade sob garantias públicas, mas sim na dimensão de pôr a termo a liberdade. Em síntese, a propriedade em Locke é uma manifestação da natureza sob a qual os homens por bem deveriam viver, ao passo que em Hegel é uma determinação do espírito para que os homens vivam em liberdade [...].

Entretanto, o que estamos procurando demonstrar nesta etapa do trabalho é que, dentre outras coisas, esse processo histórico de constituição da modernidade política iniciado no Renascimento não pode ser dissociado da ascensão da burguesia europeia. Hegel, como vimos, não estava alheio a este fenômeno, muito menos desatento às contradições próprias desse desenvolvimento. Marcuse (1969, p. 83-84), analisando os escritos hegelianos do período de Jena, anteriores à *Fenomenologia do Espírito*, traz a seguinte análise de Hegel sobre a sociedade civil

O indivíduo está sujeito à completa desordem e aos riscos do todo. A massa da população está condenada ao trabalho embrutecedor, insalubre e inseguro das fábricas, manufaturas, minas etc. Ramos inteiros da indústria, que sustentam largas faixas da população, entram subitamente em falência, seja porque a moda mudou, seja porque os valores de seus produtos caíram por conta de novas invenções em outros países, seja por qualquer outra razão. Massas inteiras são assim abandonadas à irremediável pobreza. O conflito entre a extrema riqueza e a maior pobreza, uma pobreza incapaz de melhorar sua situação, aumenta sempre. A riqueza... torna-se um poder predominante. Sua acumulação se processa em parte ao acaso, em parte através do modo geral de distribuição... O lucro desenvolve-se em um sistema multiforme que se ramifica por setores nos quais os pequenos negócios não podem lucrar. A máxima abstratividade do trabalho penetra nos tipos de trabalho mais individuais, e segue ampliando sua esfera. Esta desigualdade entre riqueza e pobreza, esta indigência e necessidade, tem como resultado a desintegração completa da vontade, a rebelião interna e o ódio.

Ao trazer esse exemplo, não procuramos “reconsiderar Hegel através de Marx” (BOBBIO, 1989, p. 9), mas dizer que ambos – Hegel e depois Marx –, identificam um

conjunto de tendências que engendram contradições próprias dessa que virá a ser a nova forma de ordenamento da sociedade. Porém, os pressupostos desenvolvidos por Hegel para a crítica não são os mesmos do pensamento marxiano. E o próprio Marx, mais claro que muitos marxistas, no seu prefácio do *Para Crítica da Economia Política*, escrito anterior ao *Capital*, endossa isso na seguinte passagem

Minha investigação desembocou no seguinte: as relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento do espírito humano, mas pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de 'sociedade civil' (burgerliche Gesellschaft), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia política. (Marx; 1978, p. 129)

Conforme apresentamos, as mudanças que ocorrem nesse período fazem emergir um novo tipo de configuração social. Aos poucos, surgem as condições necessárias para uma ruptura total com a ordem feudal e a libertação do homem das amarras daquilo que, no século XVIII, ficará conhecido pelo movimento iluminista como idade das trevas.

O iluminismo, consequência direta de todo este processo, ecoou como movimento em diversos países da Europa nos meados do século XVIII. Reale e Antiseri (2005, p. 219-339) trazem exemplos de expressões do movimento na Alemanha, Itália, Inglaterra e, sobretudo, na França. Por conta dessa diversidade, não podemos enxergar este movimento como um todo uniforme, pois

Inserindo-se em tradições diversas, o iluminismo configurou-se não tanto como um sistema doutrinário compacto, mas como um movimento em cuja base está a confiança na razão humana, cujo desenvolvimento representa o progresso da humanidade e a libertação em relação aos vínculos cegos e absurdos da tradição, às amarras da ignorância, da superstição, do mito e da opressão. (Reale; Antiseri; 2005, p. 221)

Sabemos que, para o senso comum, a época das luzes correspondeu ao período da história em que a humanidade deu fim ao obscurantismo religioso. Entretanto, este é um elemento de superfície, o movimento representou muito mais que um combate ao suposto obscurantismo teológico. Kant, em seu texto *Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"?* nos dirá que

Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta

de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Separe aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. (Kant; 1985, p. 100)

Kant, certamente, em um contexto de censura, tinha uma liberdade maior para falar o que pensava<sup>3</sup>. Contava com a simpatia de um soberano esclarecido, que permitia a circulação de determinadas ideias iluministas e não proibia a intelectualidade da época de reverberar, na Prússia, os princípios do esclarecimento. Talvez seja por isso que Kant louva Frederico II e repreende a ideia de uma revolução, como vemos no seguinte trecho

[...] Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento. (Kant; 1985, p. 104)

Para Kant (1985, p. 112), o grosso da população estava entregue à ignorância e ainda permanecia presa à menoridade da razão. Talvez por isso o autor afirme que vivia em uma época de esclarecimento em contraposição ao que seria uma sociedade já esclarecida. O que nos parece coerente dado que o Estado prussiano era extremamente dividido e atrasado quando posto em relação aos demais países europeus de maior relevância no século XVIII. Restava, do ponto de vista político, ter esperança em um monarca esclarecido, que propiciava a tão necessária liberdade para expressar as novas ideias e que, supostamente, não impunha a sua vontade despótica sobre a dos seus súditos. Nessas condições, ousar saber significa, dentre outras coisas, ter coragem para saber fazer o uso privado e, principalmente, público razão. Todavia, a tônica desse diverso movimento é a mesma: liberdade para que o indivíduo, no uso de sua razão, tenha autonomia de decisão sobre seu destino.

Na França, por outro lado, o ideal de liberdade desenvolvido pelos iluministas foi levado até suas últimas consequências políticas. Como resultado, em 1789 ocorreu a revolução que derrubou o já enfraquecido regime absolutista de Luís XVI. Mas, antes

---

<sup>3</sup> Losurdo (2019, p. 24-31) demonstra que o reinado de Frederico II (o mais longo reinado da Prússia que vai de 1740 a 1786) foi simpático ao iluminismo. Além de interlocutor das ideias do esclarecimento, o rei chegou a ter relação de amizade com o iluminista francês Voltaire. Era um soberano tolerante, crítico da religião positiva e que permitia a circulação do pensamento iluminista desde que não comprometesse a máquina administrativa. Hegel, por outro lado, encontrará uma Prússia da restauração adversa a qualquer ideal de progressismo e amiga da censura.

de desenvolvermos algo a respeito da revolução francesa, é necessário ainda esclarecer alguns fatores sobre este movimento e, sobretudo, sua expressão na França. Por isso, precisamos entender que o iluminismo é, antes de mais nada, “um articulado movimento filosófico [...] e político que conquistou progressivamente as camadas cultas e a ativa burguesia em ascensão” (Reale; Antiseri; 2005, p. 221). Para além da relação íntima da burguesia em ascensão com o ideal iluminista, precisamos notar que a modernidade política traz consigo um conjunto de novos paradigmas filosófico-científicos. Trazer à superfície esses elementos é de suma importância porque é a partir de uma crítica radical a alguns destes fundamentos que Hegel irá, posteriormente, desenvolver todo seu sistema.

A ideia de Razão dos iluministas não pode ser confundida, ainda que seja herdeira desta, com aquela que, no final do período renascentista, foi defendida por Descartes. Como vemos em Reale e Antiseri (2005, p. 222), a racionalidade do iluminismo encontra seu pressuposto paradigmático na física newtoniana, a qual não se ocupa das essências e muito menos formula hipóteses ou conjectura a respeito da natureza final das coisas, mas, a partir da experiência, procura formular leis gerais e as submete a prova. A Razão iluminista é de maneira geral, portanto, empírica e crítica ao inatismo.

Ousamos dizer que, sem Newton, o movimento iluminista não seria possível. O paradigma da física newtoniana afirma que não podemos acessar a substância das coisas, mas podemos, através da sua manifestação na natureza, entender suas relações e, a partir daí, atribuir leis universalmente válidas uma vez que

A natureza [...] é simples e uniforme. E, a partir dos sentidos, isto é, das observações e dos experimentos, podemos estabelecer algumas das propriedades fundamentais dos corpos: extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade, força de inércia do todo e a gravitação universal. (Reale; Antiseri; 2004, p. 237)

Newton estabeleceu que o campo de atuação da razão e o limite do conhecimento humano se dão na experiência sensível submetida ao método indutivo. Contudo, mesmo que não seja possível dizer sobre a essência, a proposta newtoniana nada tem a ver com ceticismo. Locke, por exemplo, que é um dos maiores nomes do

empirismo inglês e adepto do paradigma de Newton, na sua introdução do *Ensaio acerca do entendimento humano*, é firme em sua posição contra o ceticismo

[...] Quando conhecermos nossa própria força, saberemos melhor o que intentar com esperanças de êxito; e quando tivermos examinado com cuidado os poderes de nossas mentes, e feito alguma avaliação acerca do que podemos esperar deles, não tenderemos a ficar inativos, deixando de pôr nossos pensamentos em atividade, pelo desespero de nada conhecermos; nem, por outro lado, poderemos tudo em dúvida e renunciaremos a todo conhecimento, porque algumas coisas não são compreendidas. (Locke; 1999, p. 31-32)

E continua com o seguinte exemplo:

É de grande utilidade para o marinheiro saber a extensão de sua linha, embora não possa com ela sondar toda a profundidade do oceano. É conveniente que saiba que ela é suficientemente longa para alcançar o fundo dos lugares necessários para orientar sua viagem, e preveni-lo de esbarrar contra escolhas que podem destruí-lo. Não nos diz respeito conhecer todas as coisas, mas apenas as que se referem à nossa conduta. Se pudermos descobrir aquelas medidas por meio das quais uma criatura racional, posta nesta situação do homem no mundo, pode e deve dirigir suas opiniões e ações delas dependentes, não deveremos nos molestar porque outras coisas escapam ao nosso conhecimento. (Locke; 1999, p. 32)

A partir desses trechos, podemos notar que a física de Newton influencia a teoria do conhecimento lockeana. Ambas são fundamentais para o iluminismo, na medida em que é de onde parte toda fundamentação teórica dessa nova visão das relações humanas. Limitar o campo do conhecimento ao mundo sensível é uma maneira astuta de insistir contra os princípios teológicos e construir um projeto que pretende reorganizar a sociedade em torno de novas bases. Para os iluministas, portanto, somente através de uma Razão laicizada e empírica a humanidade poderia marchar progressivamente rumo à verdadeira liberdade.

Essas ideias, como podem observar, foram amplamente difundidas em toda Europa. Na França, como descreve Soboul (1962, p. 56), na introdução da sua monumental *História da revolução francesa*, as ideias do iluminismo se vulgarizam através de escritores menores e alcançaram todas as camadas da burguesia. As formas de difusão do pensamento iluminista na França eram diversas

A propaganda oral ampliou os limites da palavra impressa. Os salões, os cafés se multiplicavam, sociedades se criaram, cada vez mais numerosas, sociedades de agricultura, associações filantrópicas, academias provinciais, gabinetes de leitura [...] As lojas maçônicas contribuíam para a difusão das ideias filosóficas [...] a franco maçonaria favoreceu sem contestação a propaganda filosófica; o ideal de ambas correspondia em muitos pontos: igualdade civil, tolerância religiosa. (Soboul; 1962, p. 57).

O papel da maçonaria na difusão das ideias iluministas não pode ser superestimado. A maçonaria era composta por diversos extratos da alta sociedade da época, sua função não vai muito além da facilitação de circulação das novas ideias (Soboul; 1962 p. 57). Entretanto, quando falamos na difusão das ideias iluministas na França, a questão central é a disputa pelo poder, isto é, o controle do Estado. Nesse ponto, a propaganda filosófica passa a dialogar com os interesses burgueses, na medida em que crescia a crítica ao direito divino monárquico e ao despotismo, os privilégios da nobreza e as reivindicações de igualdade civil e fiscal começam a convergir (Soboul; 1962 p. 59).

É importante frisar este elemento de contrariedade ao direito divino, porque aqui a ideia de um direito natural começa a ganhar força. O jusnaturalismo – que possui a categoria de estado de natureza e contrato social como fundamentais – pressupõe que todos os homens possuem direitos naturais. É com esse pressuposto que a revolução burguesa, quando consumada, fará nascer a *Declaração dos Direitos do homem e do cidadão* que, dentre outras coisas, irá afirmar naturais os seguintes direitos:

[...] a liberdade, a igualdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. A lei é igual para todos e estabelece limites precisos ao poder executivo, a fim de proteger a liberdade pessoal, de opinião, de religião e de palavra. A lei é expressão da vontade geral, sendo feita com o concurso direto dos cidadãos ou através de todos os cidadãos. A propriedade é afirmada como um direito 'sagrado e inviolável'. (Reale; Antiseri; 2005 p. 226)

Segundo Bobbio (1989, p. 41), a história do direito natural começa com Hobbes na sua distinção entre estado de natureza e estado civilizado. O primeiro representa a selvageria do instinto, já o segundo a harmonia racional. Não teremos como desenvolver as diferenças e nuances que envolvem essa distinção entre os filósofos modernos. Entretanto, dessa distinção nasce o que passará a constituir o centro do debate político da modernidade, a saber,

uma concepção laica do Estado, entendendo-se “laico” em sentido muito diferenciado e, portanto, não só no sentido habitual pelo qual as instituições sociais têm origem humana e não divina, de modo que seu fundamento deve ser buscado na natureza humana, mas também no sentido forte pelo qual, atenuando-se a fé na justiça divina, o homem procura sua salvação na justiça terrena [...] E justamente porque o homem só encontra no Estado a sua salvação, deve tentar construir o Estado à sua imagem e semelhança [...] e

só no Estado o homem pode conduzir uma vida em conformidade com a razão. (Bobbio; 1989, p. 41).

A Revolução Francesa de 1789 é, desse modo, a consumação da vontade burguesa sobre a monarquia. Assim, a combinação de uma crise econômica, política e social contribuem para que a burguesia ponha fim à forma despótica do Estado. Esta burguesia tinha o povo como principal aliado, uma massa de camponeses e artesãos que já não suportavam mais os abusos do poder monárquico e da pressão da igreja. De certo modo, as exigências desses setores do terceiro Estado dialogavam com os da burguesia. Entretanto, as demandas de mudança eram, sobretudo, burguesas.

[...] A alta burguesia tinha consciência de que o desenvolvimento do capitalismo exigia a transformação do Estado. O dízimo, a servidão, os direitos feudais, a má repartição de impostos, prejudicavam a agricultura e em consequência toda a atividade econômica. A supressão do direito de primogenitura e dos bens da mão morta poria bens em circulação. A burguesia de negócios desejava ainda a liberdade do trabalho e a liberdade de empresa. Os costumes jurídicos múltiplos, as aduanas interiores, a diversidade dos pesos e medidas atormentavam o comércio e impediam a criação de um mercado nacional. O Estado devia ser organizado segundo os mesmos princípios de ordem, de clareza, de unidade que a burguesia aplicava na gestão de seus próprios negócios [...] a burguesia reivindicava que o trabalho científico bem como a especulação filosófica fossem retirados da censura da igreja. (Soboul; 1962, p. 59)

A revolução consolida a vontade da burguesia e estabelece a nova forma de organização da sociedade sob tutela do Estado. O que procuramos demonstrar, ao longo deste capítulo, é que a modernidade política produziu uma nova racionalidade, uma que determina os limites e os meios para o conhecimento humano. Assim, instaura a ordem do sujeito que, consciente de sua existência, determina a si mesmo sem necessidade de uma força exterior.

As mudanças decorrentes desse processo, em conjunto com as contradições próprias da nova ordem econômica, fazem com que a ideia de liberdade esteja no centro de gravidade do debate ético e político dos modernos. Daí entra em questão o papel de uma nova forma de Estado como necessário e garantidor dessa liberdade. Hegel é um admirador dos acontecimentos de 1789 e mesmo o terror jacobino é, para ele, necessário no caminho do espírito para realização da efetiva liberdade. A revolução francesa produz aquilo que, mais tarde, a reforma alemã não conseguiu concluir: colocar o indivíduo como sujeito autônomo de seu desenvolvimento. A

revolução decreta, portanto, que a consciência deve governar o real. A modernidade capitalista da luz à sociedade da igualdade e da liberdade, porém,

[...] ao agir de acordo com seu conhecimento e em função de seus interesses, os homens haviam criado e experimentado uma ordem de dependência, injustiça e de crises periódicas. A competição geral entre sujeitos economicamente livres não havia estabelecido uma comunidade racional que pudesse salvaguardar e satisfazer às necessidades e aos interesses de todos os homens. A vida dos homens foi sacrificada aos mecanismos econômicos de um sistema social que relacionam os indivíduos uns aos outros como compradores isolados de mercadorias. (Marcuse; 1969, p. 27)

Diferente da França no final do século XVIII, a Alemanha não possuía o mesmo cenário de inquietação política, econômica e social. Havia uma forte divisão política, que se expressava nas mais de trezentas unidades administrativas diferentes como reinos, ducados, principados, cidades livres e feudos independentes (Konder; 1991 p. 1). Nesse mesmo sentido, Marcuse identifica essas tendências a respeito do atraso alemão em relação aos demais países em ascensão industrial na Europa do século XVIII quando afirma que

O desenvolvimento econômico na Alemanha ficará muito atrás do da França e Inglaterra. A classe média alemã, fraca e dispersada em numerosos territórios com interesses divergentes, dificilmente poderia projetar uma revolução. Os poucos empreendimentos industriais existentes eram como que ilhas dentro de um sistema feudal que se eternizava. O indivíduo, na sua existência social, ou era escravizado ou escravizava seus semelhantes. (Marcuse; 1969, p. 16)

Por outro lado, no entanto, a Alemanha experimenta uma espécie de “renascimento”, no qual a cultura grega era o maior referencial. Esse florescimento desencadeou transformações nos cenários artísticos, filosóficos e científicos (Trotta, 2009, p. 9). É neste contexto que, como aponta Marcuse, surge o movimento do idealismo alemão, pois

As classes “educadas” não exerciam ocupações práticas e, incapacitadas por este motivo para aplicar a própria razão à reforma da sociedade, encontravam satisfação no mundo da ciência, da arte, da filosofia e da religião. Tal mundo se tornará, [...] “a verdadeira realidade”, transcendendo a miséria das condições sociais existentes; era o lugar em que se refugiavam a verdade, a bondade, a beleza, a felicidade e, o que mais importava, era o lugar em que se refugiava a disposição crítica que não se podia submeter a cadeias sociais. A Cultura era, então, essencialmente idealista, ocupada com a ideia das coisas, mais do que com as próprias coisas. A liberdade de pensamento era posta acima da liberdade de ação, a moral acima da justiça prática, a vida interior acima da vida social do homem. (Marcuse; 1969, p. 25)

Segundo Trotta (2009), o termo *idealista* e *idealismo* tem sua origem com Leibniz (1646 – 1753), mas é somente com Berkeley (1685 – 1753) que ganhará o sentido mais comumente utilizado. Seu pressuposto tem por base uma “redução” de toda realidade ao plano do pensamento como, por exemplo, encontramos na filosofia Cartesiana. O movimento do idealismo alemão, porém, afirma a impossibilidade de existência de coisas reais sem uma necessária mediação da consciência, isto é, a razão, como elucidado por Kant no prefácio da crítica da razão pura (Kant; 2005, p. 49). Por esse motivo, mesmo que ainda não tenha, antes de Hegel, encontrado uma resposta sistemática efetiva para a conciliação entre o sujeito e o objeto, busca não privilegiar a sensibilidade ou a razão uma vez que, para o movimento do idealismo, “é no pensamento que o objeto encontra a sua dimensão universal, sendo, portanto, concreto, enquanto o sensível apenas revela sua exteriorização como percepção da realidade pensada, porém particularizada”. (Trotta; 2009 p.12). O pontapé inicial nesse sentido é dado por Kant (Trotta; 2009 p. 14) e a síntese final para estas questões modernas será dada por Hegel.

Portanto, o idealismo alemão, como um movimento filosófico é uma consequência e, sobretudo, uma resposta ao empirismo iluminista e aos anseios por liberdades oriundas da revolução francesa. Por esta razão, o idealismo alemão é por excelência a teoria da revolução francesa. Pois, como aponta Marcuse (1969, p.15), buscam uma resposta filosófica para “[...] à reorganização do Estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interesses dos indivíduos” (Marcuse; 1969 p. 15). Neste sentido, a efetivação real de uma sociedade racional, que tenha um domínio sobre si e a natureza, pressupunha, para o idealismo e a filosofia moderna como um todo, uma ideia de verdade. Esta verdade universalmente válida estava, no entanto, em contraste com a forma imediata e aparente das coisas presente na percepção individual (Marcuse; 1941, p. 27). E é aqui que, em contraposição ao empirismo, encontramos um ponto de inflexão na interpretação filosófica que o idealismo tem de todo o processo de desenvolvimento da modernidade política em sua busca pela unidade entre a razão teórica e a razão prática (Marcuse; 1941, p. 28) ou, dita de outra maneira, a unidade da consciência e da matéria, do sujeito e do objeto.

Essa pequena digressão se fez necessária porque, ao nosso entender, é preciso primeiro posicionar Hegel na história. Posicionar no sentido de que não dá para dissociar o desenvolvimento do seu pensamento da modernidade política, uma vez que é neste campo que jogará o filósofo alemão. Porém, é conhecido por nós que o idealismo e, em especial Hegel, buscaram expressar ideias “genuinamente novas” (Dudley, 2013, p. 14) para descrever todo esse processo. Neste capítulo, procuramos demonstrar como os ideais de organização racional da vida para propiciar a liberdade do indivíduo em relação ao estado absoluto fazem parte do processo de constituição da modernidade política e suas implicações. No capítulo seguinte, procuraremos demonstrar como a filosofia hegeliana reage aos desafios colocados pelo pensamento moderno.

## 2. AS DISPUTAS EM TORNO DA RAZÃO

Como nos recorda Konder (1991, p. 91), o pensamento hegeliano é um continente. Como nosso trabalho não pretende dar conta de toda extensão deste continente, o sobrevoamos de avião. Contudo, precisamos alertar que há um outro continente, no qual Hegel está em constante choque e diálogo. Este outro colossal da filosofia alemã chama-se Kant, o ponto de partida do idealismo alemão, como já dissemos. Dessa forma, para seguirmos com uma justa apresentação dos elementos constitutivos da filosofia política hegeliana, precisaremos, ainda que sinteticamente, apresentar a posição de Kant em relação ao ataque devastador vindo do empirismo inglês à razão.

Analisando atentamente nossa exposição anterior, podemos perceber que a razão moderna ainda não tinha conseguido estabelecer um princípio unificador da comunidade. Até aqui, a sociedade civil burguesa aparece como o local efetivo de realização da liberdade de cada indivíduo. No nosso entendimento, isso ocorre devido a um problema filosófico de fundo, uma vez que

[...] os empiristas ingleses haviam demonstrado que nem sequer um único conceito ou lei da razão era apenas uma unidade conferida pelo hábito ou pelo costume, unidade que aderiu aos fatos sem, jamais, os governar. Segundo os idealistas alemães, este ataque [a razão] compromete quaisquer esforços que se fizessem no sentido de impor ordem às formas estabelecidas de vida. A unidade e a universalidade não podiam ser encontradas na realidade empírica; não eram fatos. Além disso, a própria estrutura da realidade empírica parecia confirmar a hipótese de que elas nunca poderiam ser derivadas dos fatos. Se o homem, pois, não conseguisse criar a unidade e a universalidade por meio de sua razão autônoma, contrariando embora os fatos, teria de expor não somente sua existência intelectual, como também sua existência material, às pressões e processos desordenados do tipo de vida empírica dominante. (Marcuse; 1969, p. 28)

Os empiristas não acreditavam na capacidade da razão estabelecer ideias gerais sobre as coisas. Esta jamais poderia ir além do fato, isto é, não poderia representar uma universalidade, mas somente o particular, dado que aquilo que é definido como universal não passa pelo crivo da experiência sensível. Esta afirmação, para além de minar qualquer possibilidade de um pensamento metafísico, confina o homem aos limites do dado e da “ordem existente das coisas e dos acontecimentos” (Marcuse; 1969, p. 29). O resultado das afirmações do empirismo leva ao ceticismo em relação à possibilidade da razão ser a norteadora da organização do mundo. A sua

consequência política imediata é o comodismo em relação ao estado das coisas existentes. O filósofo que melhor representa essa tese, pela sua sofisticação no desenvolvimento dos postulados empíricos, é David Hume. Este filósofo é, sem sombra de dúvidas, um herdeiro da base paradigmática newtoniana e da filosofia de Locke, mas, ao mesmo tempo, se destaca por incluir uma diferenciação nova ao indutivismo empírico. Segundo Dudley (2013, p. 20), sua originalidade se encontra na afirmação de que

[...] nosso conhecimento das questões de fato não pode nunca ter o mesmo status que o nosso conhecimento das relações das ideias. As relações das ideias podem ser provadas com demonstração para serem necessariamente verdadeiras, através do uso da razão dedutiva, porque seus opostos contradizem o significado dos termos em questão, e são, portanto, logicamente impossíveis.

Seguindo esse raciocínio, é possível afirmar que nossas impressões são resultado do imediato da nossa experiência sensível e é a rememoração dessas mesmas impressões, isto é, da relação direta por meio dos sentidos com determinado objeto, que constituirão uma ideia. Nesse sentido, conclui-se que todas as ideias, de forma direta ou em suas possíveis articulações na consciência do sujeito que conhece, são resultado das impressões sensíveis e expressões de determinada particularidade do objeto experienciada pelo próprio sujeito. Há, no entanto, uma distinção mais complexa entre a ideia e os fatos do mundo, uma vez que

[...] Os fatos são estados das coisas reais sobre as quais podemos aprender algo somente através da experiência do mundo. As relações das ideias são verdades definidoras que podem ser deduzidas do significado dos termos envolvidos. São verdadeiras por definição, e este é o caso da relação da ideia conhecida por todo competente falante de inglês de que todos os solteiros não são casados. Se os solteiros precisam comer mais vegetais, no entanto, é uma questão de fato que pode ser discernida somente por meio de um cuidadoso estudo de uma população relevante. (Dudley; 2013, p. 17)

Podemos ver que, para Hume, a dedução causal só é admitida quando relacionada às ideias, isto é, aos conceitos definidores e demonstráveis. Nesta condição, quando um relato do mundo relaciona uma ideia surgida da experiência imediata e de outra retida em nossa memória, se provará racionalmente verdadeira porque os termos em questão (como do exemplo solteiros e casados), quando demonstrados, são, dentro de uma perspectiva lógica, impossíveis (Dudley; 2013, p.20). No entanto, este processo só é possível para as relações entre ideias, pois as

“[...] questões de fato, em contraste, não podem ser demonstradas para serem necessariamente verdadeiras, porque seus opostos não são logicamente impossíveis” (Dudley; 2013, p.20).

Ao estabelecer uma diferença entre as relações de ideias e as questões de fato, Hume faz um devastador ataque ao dedutivismo e, sobretudo, à causalidade. Um relógio encontrado em uma ilha deserta, por exemplo, não é a prova dedutiva de que os seres humanos, os únicos com capacidade técnica para produção deste objeto, estiveram ali. Há uma infinidade de fatores que podem justificar a presença do relógio na ilha deserta. Por isso que a relação constante entre ideias não significará uma necessária conexão factual entre elas. Sendo assim, toda inferência causal, ainda que se baseie em toda experiência possível, poderá ser falsa (Dudley; 2013, p. 20).

Para não nos alongarmos, podemos resumir que, Hume, segundo Dudley (2013, p. 22), procura enfatizar que a razão não pode justificar nossas induções sobre as questões de fato. Sendo assim, nosso conhecimento do mundo se fundamenta, em última instância, nos hábitos e nos costumes. Por isso, a possibilidade de escolha racional é completamente minada, pois os homens passam a ser condicionados pelo hábito. O sujeito, quando preso ao condicionamento, fica impossibilitado de se autodeterminar racionalmente e, como consequência, toda a aspiração iluminista de autodeterminação, liberdade e autonomia política e moral é impossibilitada.

Esta crítica radical de Hume contra a razão fará Kant escrever a *Crítica da razão pura*. Nesta monumental obra, o filósofo busca defender, de maneira não dogmática, a razão dos ataques do empirismo. O dogmatismo aqui deve ser entendido não no sentido de privilegiar uma faculdade do conhecimento em detrimento das demais, mas no de estabelecer uma mediação capaz de determinar de maneira segura o campo de ação de cada uma das faculdades humanas, pois, como bem sinaliza Kant (2005; p. 47) no segundo prefácio

A crítica não é contraposta ao procedimento dogmático da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem que ser sempre dogmática, isto é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros a priori), mas sim ao dogmatismo, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempo usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que

direito chegou a eles. Dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura sem uma crítica precedente da sua capacidade. Essa oposição da crítica ao dogmatismo não deve por isso defender a causa da superficialidade verbos, sob o pretense nome da popularidade, ou mesmo do ceticismo, que liquida sumariamente toda Metafísica; a Crítica é antes a instituição provisória necessária para promover uma metafísica fundamental como ciência que precisa ser desenvolvida de modo necessariamente dogmático e sistemático segundo a mais rigorosa exigência, portanto escolástica (não popular); pois essa exigência à Metafísica é indispensável, já que se compromete a realizar sua obra de modo inteiramente a priori, portanto para a plena satisfação da razão especulativa.

Kant defende (2005, p. 36) que em toda ciência, uma vez que são guiadas pela razão, deve possuir um conhecimento teórico a priori, isto é, puro. Isso não significa, no entanto, que ele rejeita o princípio empirista de que a “experiência fornece a matéria para os conceitos da razão” (Marcuse; 1969, p.30) pois não há outra forma do objeto nos ser dado (Kant; 2005, p.71). A filosofia crítica de Kant, portanto, procura estabelecer que conhecer é organizar o diverso da experiência sensível, isto é, as representações, a partir de suas identidades e diferenças supostas. Nesse sentido, na busca de uma ruptura com o dogmatismo presente no pensamento moderno, a filosofia kantiana finca o dualismo na relação do sujeito e o seu objeto (alguns exemplos que expressam essa divisão são: fenômeno e coisa em si; entendimento e razão; finito e infinito; tempo e espaço; subjetividade e objetividade), e estabelecerá que os objetos do conhecimento são, em verdade, regulados pela consciência em busca de um todo organizado (Kant; 2005, p. 49) e não o oposto. Com isso

Kant prometeu suplantiar o dogmatismo herdado com uma filosofia verdadeiramente moderna que estabeleceria e asseguraria os limites da cognição racional e da ação. A moderna insistência de que a crença e ação sejam racionalmente justificadas é, em princípio, se não na prática, radicalmente igualitária e libertadora. Se a sabedoria e o poder estão investidos de uma autoridade especial, tal como um monarca ou um padre, as pessoas comuns precisam dirigir-se aquela autoridade em busca de orientação no que se refere ao que pensar e ao que fazer. Mas se boas razões são a única autoridade legítima, então todos podem reivindicar serem capazes de participar no processo de oferecer e avaliar os argumentos que justificam nossos comprometimentos teóricos e práticos. E os que participam neste processo alcançam a emancipação na medida em que seus pensamentos e ações não são mais determinados por autoridades externas, mas por elas próprias. Tais agentes modernos são, por virtude do exercício de sua própria racionalidade, autodeterminados ou livres. (Dudley; 2013, p. 15)

Para salvaguardar a razão e a liberdade, Kant define que o sujeito não é adequado pelo objeto, mas sim o contrário. Abrindo um pequeno parêntese, pode-se afirmar que a revolução francesa é, do ponto de vista político, um exemplo prático

desse desenvolvimento teórico (Dudley; 2013, p. 200). E para conseguir organizar o conjunto dos dados fornecidos pelos sentidos (Marcuse; 1969, p. 31), o espírito humano precisa ser dono das formas universais da intuição (espaço e tempo) e do entendimento (categorias) - categorias aqui podem ser entendidas como predicções que definem determinadas “características” do objeto em termos de modalidade, quantidade e qualidade, por exemplo. Nesse sentido, as formas universais são

[...] a priori em relação a todas e a cada uma das sensações e impressões sob tais formas, de tal modo que ‘ligamos’ e organizamos as impressões sob tais formas. A experiência apresenta uma ordem necessária e universal unicamente em virtude da atividade a priori do espírito humano, que percebe todas as coisas e todos os acontecimentos mediante as formas do espaço e do tempo, e que são derivadas da experiência, pois, como Hume bem mostrara, não se pode encontrar nenhuma impressão ou sensação que a elas corresponda; todavia, a experiência, como continuidade organizada, delas se origina. Tais formas são universalmente válidas e aplicáveis, pois constituem a própria estrutura do espírito humano. O mundo de objetos, como ordem universal e necessária, é produzido pelo sujeito - não pelo indivíduo, mas por aqueles atos de intuição e conhecimento que são comuns a todos os indivíduos, já que constituem as condições da mesma experiência. (Marcuse; 1969, p. 31)

Este processo que propõe, arriscamos dizer, uma quase identidade entre sujeito e objeto, forma a estrutura daquilo que Kant irá chamar de consciência transcendental e irá se aplicar a cada ato do conhecimento (Marcuse; 1969, p.32). Essa consciência transcendental depende dos dados oferecidos pelos sentidos, mas é somente através dela que o conjunto das impressões ganha forma. No entanto, como as impressões são determinadas em sua forma a priori “não podemos conhecer como ou o que são as ‘coisas-em-si’ que originam as impressões. Estas coisas-em-si, que presumimos existir fora das formas do espírito, permanecem completamente desconhecidas” (Marcuse;1969, p. 32). Kant encontra neste ponto uma limitação cética no desenvolvimento da sua filosofia, pois estabelece um limite sobre a capacidade da razão expressar a realidade mesma das coisas e fica parada em uma barreira dual intransponível que separa o mundo em “a subjetividade e a objetividade, o entendimento e a sensibilidade, o pensamento e a existência” (Marcuse; 1969, p.32). A unidade sujeito-objeto, dessa forma, fica limitada ao mundo subjetivo pois “[...] as determinações conceituais do sujeito pensante não podem jamais ser conhecidas como sendo aquelas dos próprios seres” (Dudley; 2013, p. 206).

Podemos ver então que tanto o empirismo quanto o idealismo crítico, iniciado por Kant, oferecem uma racionalidade vazia, pois essa racionalidade é incapaz de suprir a demanda moderna de um domínio efetivo do mundo e da natureza. Colocando uma divisão entre aquele que apreende as coisas do mundo e as coisas mesmas, a efetiva liberdade do espírito humano é ameaçada. Hegel será um crítico da limitação, que resulta desta disputa em relação ao papel da razão. Para ele

[...] A razão é a verdadeira forma da realidade [...] A liberdade, entretanto, pressupõe a realidade da razão. O homem só poderá ser livre, só poderá desenvolver todas as suas potencialidades se seu mundo estivesse dominado por uma vontade racional totalizadora e pelo conhecimento. (Marcuse; 1969, p. 33)

Realizar efetivamente a razão é, portanto, uma tarefa. A forma dada dos objetos não pode ser entendida como a sua forma verdadeira, pois coloca um impedimento para o desenvolvimento de suas reais potencialidades (Marcuse; 1969, p.35). Doravante, procuraremos demonstrar a resposta hegeliana para esta exigência moderna iniciada por Descartes, na qual as determinações do pensamento estão em relação de efetiva identidade com as do ser (Dudley; 2013, p. 207). Somente quando a humanidade toma consciência deste elemento é que se inicia a jornada para realização da verdadeira liberdade. E esta é, ao nosso entender, a base da filosofia política hegeliana.

## **2.1. HEGEL E A RAZÃO CONCILIADORA**

Em nosso caminho até aqui, fizemos questão de enfatizar que trazer à luz o contexto histórico e filosófico da modernidade política é fundamental para localizar o pensamento hegeliano. Como Hegel bem destaca no prefácio da *Filosofia do Direito*, o trabalho da filosofia é entender o que é e como aquilo que é está em conformidade com a razão. O indivíduo, o filósofo e a filosofia são herdeiros do seu tempo e a filosofia, quando se movimenta, o faz para pensar o seu tempo histórico.

É de conhecimento geral que a parte propriamente política da filosofia hegeliana, encontra-se, dentro do seu sistema, no âmbito do espírito objetivo e este está dividido em três grandes esferas: Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade. É nesse âmbito que o conceito de liberdade, o fio condutor de toda filosofia hegeliana, após estabelecer sua estrutura lógico-conceitual e suas figuras, efetiva-se concretamente na forma da

ideia (Müller; p.1263). E é desta forma que o Estado aparece como necessidade universal e concreta para estabelecer a harmonia no âmbito da sociedade, pois

[...] o princípio da razão, na sociedade, significa a existência de uma ordem social construída sobre a autonomia racional do indivíduo. A liberdade individual, entretanto, assumira a forma de individualismo selvagem; a liberdade de cada indivíduo foi enterrada na luta competitiva de vida ou morte contra a liberdade dos outros. O terror de 1793 exemplifica este individualismo e era sua consequência necessária. O conflito entre as classes feudais atesta, outrora, que o feudalismo não era mais capaz de unificar os interesses individuais e os interesses gerais; a liberdade competitiva generalizada entre os indivíduos testemunhava agora, que tampouco essa sociedade pequeno-burguesa o era. Hegel via na soberania do Estado o único princípio capaz de instaurar a unidade. (Marcuse; 1969, p.160)

A divisão triádica do espírito objetivo não é por acaso: essa é a forma que constitui todo o sistema da filosofia especulativa hegeliana. Dentro dessa estrutura, a relação que o sujeito irá estabelecer com o seu objeto de investigação sempre se expressa na forma de Ser, Essência e Conceito ou universal particular e singular. O ponto de partida é o da pura abstração indeterminada, encontrando uma mediação na determinação que nega sua identidade até expressar-se singularmente em sua forma concreta, onde identidade e diferença conformam uma unidade. E assim Hegel faz, por exemplo, ao determinar os momentos da vontade livre (Hegel; 2003 p. 35-36), mas é no prefácio da *Fenomenologia* que encontramos uma das explicações mais didáticas desses momentos do conceito:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não se distinguem, mas também repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizer, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui a vida do todo. (Hegel; 1992, p. 22)

Kant é aquele que estabelece uma distinção entre a Razão e o Entendimento. Segundo Marcuse (1969, p. 51-52), Hegel submeterá essa organização kantiana a uma análise especulativa. O primeiro movimento nesse sentido é dado por Hegel em seus escritos de juventude, no qual se inicia um processo de rejeição ao princípio empirista conservado por Kant. Hegel declara que ao aceitar a razão limitada ao campo subjetivo e que, por isso, não tem poder sobre as coisas-em-si, Kant coloca o entendimento como o dominante em sua filosofia e não a razão (Marcuse; 1969, p.55). O entendimento estabelece a finitude (no espaço e tempo) das coisas existentes,

dando-lhe corpo e forma, e suas determinações individualizadas excluem-se mutuamente como átomos de tal maneira que uma jamais poderá ser a outra. Mesmo que haja uma mudança na qualidade do objeto, a nova qualidade exclui a anterior de modo tal que sua qualidade anterior desaparece e assim uma outra determinação toma conta do objeto, transformando-o em uma entidade solitária e limitada. O entendimento, portanto, propõe um mundo finito de identidade e oposição (Marcuse; 1969, p. 52). Dito de outra maneira, uma identidade só pode ser idêntica a si mesma e em oposição a todas as outras ou, como aponta Marcuse (1969, p. 52) no seguinte exemplo:

Quando o papel de tornassol fica azul ou quando o dia dá lugar à noite, algo que existe aqui e agora deixa de existir aqui e agora, e outra coisa toma seu lugar. Quando um menino se transforma em homem, o conjunto das propriedades da infância é substituído por outro conjunto de propriedades, as da idade adulta. Vermelho e azul, luz e sombra, infância e maturidade, continuam a ser oposições para sempre irreconciliáveis. As operações do entendimento dividem, pois, o mundo em um sem número de polaridades [...]

Para fugir desse mundo atomizado é necessário conciliar em uma unidade esses opostos e esta será uma tarefa da filosofia especulativa pois “o pensamento especulativo comprara a forma aparente ou dada das coisas às potencialidades delas, distinguindo assim, nas coisas, a essência do estado acidental da existência (Marcuse; 1969, p. 53). Desta maneira, o pensamento especulativo não vê o mundo como uma totalidade de relações fixadas, mas como um vir-a-ser constante. É por isso que para este Hegel na sua fase pré-sistema:

A forma da realidade que é imediatamente dada não é, pois, a última realidade [...] ‘o reino da liberdade’, que é o fim inerente da razão, não pode ser alcançado como imaginava Kant e Fichte, pela oposição do sujeito ao mundo objetivo, e pela atribuição a pessoa autônoma de toda liberdade que falta no mundo exterior, ficando este último entregue ao domínio da cega necessidade (Hegel combate aqui o importante mecanismo de ‘interiorização’ ou introversão, pelo qual a filosofia e a literatura geralmente fizeram da liberdade um valor interior, a ser realizado unicamente dentro da alma). Na realidade final não pode haver nenhuma separação entre o sujeito livre e o mundo objetivo; tal antagonismo deve ser resolvido como todos os outros criados pelo entendimento (Marcuse; 1969, p. 54).

Nesse ponto, o pensamento especulativo admite que a verdade só pode existir enquanto totalidade orgânica. Enquanto na concepção kantiana o entendimento se ocupa dos objetos fenomênicos e a razão daquilo que não conhecemos através da experiência, em Hegel, o entendimento passa a ser razão negativa e, o segundo,

razão especulativa. Desta maneira, sujeito e objeto passa a ser visto como um algo que está em uma relação de negatividade com seu outro. Hegel procura demonstrar, portanto, como uma identidade, ao entrar em um processo, ou, ao tentar se efetivar na realidade, transforma-se em um outro de si. Nesse sentido, devemos entender que:

A lógica hegeliana, ao contrário de ser uma teoria do conhecimento, é em verdade uma ontologia, isso porque o Ser, compreendido pela dimensão do pensamento, identidade absoluta, busca a superação do objeto-sujeito, ser-pensar. Assim, a categoria lógica assume a perspectiva sistemática de explicitação de se conhecer o concreto pelo conceito como identidade da identidade da diferença (...) Nessa relação, o sistema identifica-se na premissa de que o Ser é o pensamento pensando a si mesmo como ideia absoluta. Todos os entes são ideias que existem em razão da representação do Espírito Absoluto, no qual se identificam pensar e ser, conceito e realidade. O absoluto é, por fim, o conceito, a própria identidade. (Trotta; 2009 p. 11)

A lógica de Hegel procura demonstrar as formas mais gerais do ser, a estrutura mesma do ser. É uma ontologia, pois também lida com aquelas categorias que, desde Aristóteles, nos ajudam a compreender esta estrutura (substância, afirmação, negação, limitação, quantidade, qualidade, unidade, realidade etc.). Dessa maneira, é possível estabelecer uma efetiva unidade do ser e do pensamento, na qual Kant não conseguira firmar, dado que a sua divisão do em-si e do fenômeno impossibilita o acesso do espírito humano, isto é, a razão, às coisas mesmas. Hegel mostra, portanto, “[...] como uma existência contingente se transforma em uma existência essencial” (Marcuse; 1969, p. 69). Dentro disso percebemos que o conceito, ao realizar todo o processo, reproduz a própria realidade, pois nega toda condição de determinidade. Podemos observar isso no seguinte exemplo:

[...] o botão é, uma planta, a negação determinada da semente, e a flor, a negação determinada do botão. No seu crescimento, a planta, que é o ‘sujeito’ do processo, não age com conhecimento e não realiza suas potencialidades com base no próprio poder da compreensão [entendimento]; ao contrário, ela sofre passivamente o processo de realização. Por outro lado, porém, a nossa ideia de planta nos revela que a existência da planta é um processo intrínseco de desenvolvimento; nosso conceito vê que a semente é, potencialmente, botão, e que o botão é potencialmente flor. O conceito, então, representa [...] a forma real do objeto, pois o conceito nos revela a verdade sobre este processo que, no mundo objetivo, é cego e contingente. No mundo inorgânico e no mundo das plantas e dos animais os entes diferem essencialmente de seus conceitos. A diferença só é superada no caso do sujeito pensante, que é capaz de realizar seu conceito na sua existência (Marcuse; 1969, p.69-70).

E Marcuse (1969; p. 71-72) aprofunda e continua no exemplo seguinte:

[...] A mesa deste quarto está sendo usada como uma escrivaninha; ela é feita de noqueira, e pesada, dura etc. Ser uma escrivaninha, castanha, de madeira, pesada etc., não é o mesmo que ser uma mesa. A mesa não é qualquer destas qualidades; nem a soma de todas elas. [...] as qualidades particulares são, ao mesmo tempo, a 'negação' da mesa-como-tal. As proposições em que se atribuem as qualidades à mesa revelam este fato. Tais proposições têm estrutura lógica formal A é B (isto é, A e não-A). A proposição 'a mesa é castanha' significa também que a mesa é outra que não ela mesma. Esta é a primeira forma abstrata em que se expressa a negatividade de todas as coisas finitas. O verdadeiro ser de alguma coisa surge como sendo diferente de si mesmo. Ele existe, como afirma Hegel, no seu 'ser-outro'.

Este é o ponto de partida da razão dialética: começa quando o entendimento se demonstra incapaz de apreender o mundo da maneira adequada por meio das formas qualitativas ou quantitativas e é por isso que a verdade não pode ser delimitada pelo objeto, que é dado para nós como dotado de validade normativa.

Não seguiremos a partir daqui com uma minuciosa descrição do processo de constituição do sistema hegeliano. Até aqui, o central para nós é demonstrar que Hegel procurava, no plano filosófico, resolver as questões colocadas pela modernidade política e, para ele, era central, no plano do pensamento, estabelecer esta verdadeira unidade do Ser e pensar. Assim, o sujeito não estaria limitado à desordem do dado, do contingente, do finito. Esta foi a tarefa de vida de Hegel e que perpassa toda sua obra. Só assim seria possível estabelecer uma verdadeira unidade no plano da realidade social, que foi dividida pelas forças de desenvolvimento da sociedade capitalista, a qual atomiza e atrofia a razão. Nesse sentido, o Estado – como um todo racional – terá um papel central para organizar e limitar as vontades em nome da comunidade. Para a modernidade, e sobretudo para Hegel, o conceito de liberdade terá centralidade ímpar e, como nos alerta Müller (p.1265):

O conceito de liberdade é não só o conceito central do pensamento ético-político de Hegel, mas também um conceito que polariza e mobiliza toda a sua filosofia, nas três grandes partes da sua sistematização enciclopédica, a Ciência da Lógica, a Filosofia da Natureza, e a Filosofia do Espírito, mas constitui a sua essência, no sentido dinâmico de que ela é 'negatividade absoluta', graças a qual o espírito pode negar toda determinação e toda exterioridade, inclusive a sua própria, a dimensão da naturalidade do seu corpo, 'sua imediatidade individual' e, assim, 'suportar a dor infinita dessa negação'. (E§384) Essa é uma das maneiras de formular o pressuposto metafísico que está na raiz de toda filosofia hegeliana: o de que a razão enquanto liberdade não permanece um mero dever ser (sollen), mas que ela tem a força de se autoefetivar, pressuposto que o desenvolvimento sistemático do seu pensamento tem a tarefa de justificar [...] apesar desse pressuposto e do arcabouço metafísico do sistema enciclopédico, mas também graças a eles, e segundo a tese de que a tarefa da filosofia é

apreender em conceitos o seu tempo presente, a filosofia hegeliana elabora um diagnóstico filosófico da modernidade política, o qual é, igualmente, uma crítica dos seus limites e, em alguns aspectos, uma radicalização que aponta para além dela mesma.

Por fim, ter uma apropriação deste carácter lógico do pensamento hegeliano é, portanto, fundamental para se munir de uma base interpretativa robusta do seu pensamento político e da sua concepção do Estado. Assim, a análise adequada da filosofia política hegeliana escapa das interpretações fáceis, que buscam um Hegel para cada gosto. Hegel foi um pensador e filósofo do seu tempo histórico e, como tal, pensou a realidade filosófica, política e social através de categorias próprias de seu tempo. Nesse sentido, concordamos com Châtelet quando diz que “quando ao saber o que existe de vivo ou morto em Hegel, é tarefa de um esquitejador, não de um filósofo” (1995, p.19).

### 3. CONCLUSÃO

Não é demais dizer que Hegel ainda é um filósofo atual e sua filosofia ainda é fundamental para entender a nossa sociedade. Todas as escolas contemporâneas do pensamento filosófico quando se propõe a fazer uma crítica da modernidade política tem de passar, necessariamente, por Hegel. Seja para detratá-lo, seja para enaltecê-lo. Não procuramos, no entanto, ao longo do nosso trabalho, nos portamos como os advogados de Hegel. Procuramos, neste trabalho, demonstrar que o pensamento do filósofo só pode ser entendido à luz da história e, portanto, das contradições históricas próprias de seu tempo.

Por esta razão, demonstramos ao longo do nosso trabalho que todo o caldo político, cultural, científico e filosófico da modernidade política trabalhada no primeiro capítulo é fundamental e serve de base para o desenvolvimento do pensamento hegeliano na sua busca de uma verdadeira unidade entre pensamento e realidade. Para tanto, era necessário superar primeiro as concepções de razão que colocavam uma barreira intransponível para a constituição desta unidade. Compreender a realidade histórica e fazer uma condução adequada da razão na investigação da realidade constituem, como vimos, as bases da filosofia política hegeliana.

Ainda em nossos dias, é possível ver uma constante demanda de mais liberdade e de um nacionalismo identitário evocado pela extrema direita. Alguns atribuem a Hegel a responsabilidade por ter pensado a arbitrariedade do universalismo e da totalidade. Lukács e a teoria crítica de Frankfurt já demonstraram que a decadência ideológica e filosófica da segunda metade do século XIX é uma consequência de uma negação não da particularidade, mas daquilo que é essencial na filosofia hegeliana: a dialética. Esta não exclui ou inviabiliza a existência da particularidade, mas a conserva dentro do seu todo orgânico. O que a extrema direita reivindica é um universalismo abstrato, estanque e que nada tem a ver com Hegel.

A modernidade capitalista de fato coloca a humanidade em um outro patamar de organização social, mas sua incessante sede de perpetuar e manter essa lógica de organização da vida, impede de pensar a superação desta forma de organização da

sociedade. Se a dialética é arma necessária para podermos pensar na possibilidade de mudança, então, nesse sentido, a filosofia de Hegel ainda é fundamental.

## REFERÊNCIAS

- SOBOUL, Albert. **História da Revolução Francesa**. Tradução: Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- BOBBIO, Norberto. 1995. Estudos sobre Hegel. São Paulo : Brasiliense.
- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo, 2017.
- CHÂTELET, François. **Hegel**. Tradução: Alda Porto. Revisão técnica: Geraldo Frutuoso. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1995.
- DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Tradução: Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. [2. ed]. Petrópolis: Vozes, 1992
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão Pura**. Tradução: Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda. (Os pensadores), 2005
- \_\_\_\_\_. **IMMANUEL KANT: Textos seletos**. Tradução: Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KONDER, Leandro. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. Rio de Janeiro, Campus, 1991.
- LOSURDO, Domenico. **Hegel e a liberdade dos modernos** / tradução Ana Maria Chiarini, Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019, 471 pp.
- LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução: Anuar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda. (Os pensadores), 1999.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. [2. Ed. revista]. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. **O Capital: crítica da Economia Política**. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política**. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich Karl Marx e Friedrich Engels – Textos 3. São Paulo: Edições Sociais, [1977].

Marcuse, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social.** Tradução: Marília Barroso. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

MÜLLER, Marcos Lutz. **Liberdade e eticidade: o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel.** Educação e Filosofia, Uberlândia, v.33, n.69, p. 1255-1294, set./dez. 2019. Disponível em: <[Liberdade e eticidade: : o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel | Educação e Filosofia \(ufu.br\)](#)>

ROSENFELD, Denis L. **Política e Liberdade em Hegel.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

REALE, Giovanni. **História da filosofia: do humanismo a Descartes,** v3/Giovanni Reale, Dario Antiseri. Tradução: Ivo Sterniolo. São Paulo, Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_ **História da filosofia: de Spinoza a Kant,** v4/Giovanni Reale, Dario Antiseri. Tradução: Ivo Sterniolo. São Paulo, Paulus, 2005.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TROTTA, Wellington. **O pensamento político de hegel à luz da sua filosofia do direito.** Revista de sociologia e política V. 17, Nº 32: 9-31 Fev. 2009. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/28210>>. Acessado em 07 de Jul. 2024.

WEBER, Thadeu. **Hegel: Liberdade, Estado e História.** Petrópolis: Vozes, 1993.

INWOOD, M. J. **Hegel. Dicionário Hegel.** Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.