



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PEDRO HENRIQUE FONTENELE TELES

O ESTADO COMO FUNDAMENTO DA HISTÓRIA EM HEGEL

FORTALEZA

2016

PEDRO HENRIQUE FONTENELE TELES

O ESTADO COMO FUNDAMENTO DA HISTÓRIA EM HEGEL

Dissertação apresentada como requisito parcial ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Konrad Utz

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- T272e Teles, Pedro Henrique Fontenele.
O Estado como Fundamento da História em Hegel / Pedro Henrique Fontenele Teles. –
2016.
89 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.
Orientação: Prof. Dr. Prof. Dr. Konrad Utz.
1. Vontade. 2. Estado. 3. Espírito. 4. Liberdade. 5. História. I. Título.

CDD 100

PEDRO HENRIQUE FONTENELE TELES

O ESTADO COMO FUNDAMENTO DA HISTÓRIA EM HEGEL

Dissertação apresentada como requisito parcial ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Konrad Utz (orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr.^a Marly Carvalho Soares
Universidade Federal do Ceará (UFC)

RESUMO

Este trabalho pretende discutir a ideia de Estado como fundamento da História segundo o pensamento político de Hegel (1770 - 1831), buscando sobretudo acrescentar à pesquisa de Hegel uma leitura de sua teoria do Estado sob a perspectiva de sua Filosofia da História. Para tanto, analisou-se inicialmente o alicerce conceitual do Estado hegeliano, utilizando principalmente a obra *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito* (1821), constatando-se que a vontade livre é o fundamento do Direito e do Estado. Num processo dialético, a vontade deixa a condição de vontade natural, desenvolvendo-se até alcançar o nível da vontade livre, buscando concretizar a liberdade do Espírito através do aperfeiçoamento das formas de Estado das civilizações humanas. Realizou-se então uma análise detalhada desse processo, discutindo-se a superação da vontade natural pela cultura e, em seguida, do arbítrio pela vontade livre. Em seguida, investigou-se as estruturas fundamentais do Estado hegeliano, destacando seu contexto histórico, comparando-o com o contratualismo moderno e apresentando sua relação essencial com o espírito do povo. Investigou-se então a obra *Lições sobre a Filosofia da História* (1830), analisando-se a noção hegeliana de espírito universal e sua relação com o espírito do povo, constatando-se que a História consiste no processo de desenvolvimento da essência livre do Espírito Universal através dos espíritos dos povos. Observou-se que esse processo é concretizado no mundo através de uma sucessão de formas de Estado pertencentes aos povos do Mundo Oriental, Mundo Grego, Mundo Romano e Mundo Germânico. Através de todas essas investigações, concluiu-se que o desenvolvimento do Estado, enquanto concretização do Espírito livre, é o fundamento da História.

Palavras-chave: Vontade. Estado. Espírito. Liberdade. História.

ABSTRACT

This research discusses the idea of the state as foundation of history according to the political thought of Hegel (1770 - 1831), seeking primarily to add to the research of Hegel a reading of his theory of the state a perspective of his Philosophy of History. Therefore, it was initially analyzed the conceptual foundation of the Hegelian State, mainly based on the work "Fundamental Elements of the Philosophy of Right" (1821). It was found that free will is the foundation of law and the state. In a dialectical process, the will leave the natural will's condition, developing until it reaches the free will's level, seeking to realize the Spirit's freedom through the improvement of state forms of human civilizations. It was then carried out a detailed analysis of this process, discussing the overcoming of the natural desire for culture and then the will by the free will. Hegelian State's fundamental structures were afterward investigated, highlighting its historical context, comparing it with the modern contractualism and presenting its essential relationship with the spirit of the people. It was then investigated the work "Lectures on the Philosophy of History" (1830), analyzing the Hegelian notion of universal spirit and its relationship with the spirit of the people, having noticed that history is the free essence's development process of the Universal Spirit through the people's spirits. It was observed that this process is implemented in the world through a succession of forms of state belonging to the nations of the Eastern World, Greek World, Roman World and Germanic World. Through all these investigations, it is concluded that the development of the state, during the realization of the Free Spirit, is the foundation of history.

Keywords: Will. State. Spirit. Freedom. History.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 O ALICERCE DO ESTADO HEGELIANO	14
2.1 A Vontade Livre como Fundamento do Estado	15
2.2 A Cultura como meio de superação da Vontade Natural	31
2.3 A Vontade Livre como superação do Arbítrio	36
3 A ESTRUTURA DO ESTADO HEGELIANO	44
3.1 O Contexto Histórico do Estado Hegeliano	45
3.2 O Estado Hegeliano como alternativa ao Contratualismo Moderno	48
3.3 O Estado como Espírito do Povo	53
4 O ESTADO COMO PROCESSO HISTÓRICO	60
4.1 O Conceito de Espírito	61
4.2 A Noção de História para Hegel	66
4.3 O Conceito de Liberdade.....	72
4.4 O Curso da História	77
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	89

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como foco um dos objetos centrais da Filosofia Política: o *Estado*. A importância dessa temática se origina das permanentes dificuldades jurídicas, morais e éticas que as organizações sociopolíticas humanas vêm sofrendo desde o início da história da humanidade. Além disso, tal temática é particularmente importante nos dias atuais, no momento em que nós vivemos um período de intensa instabilidade política no Brasil, decorrente sobretudo de uma grave crise de representatividade vivenciada pela população e percebida como sintoma de uma completa falência do sistema político. Diante disso, como forma de agregar valor e trazer um aprofundamento a tão relevante discussão, pretende-se tratar a questão acerca do *Estado* sobre uma perspectiva histórico-filosófica, expondo não apenas o *Estado* em suas estruturas essenciais, mas também o modo como ele se constitui no fundamento da história da humanidade.

Desse modo, dentre os inúmeros filósofos que se ocuparam com a questão acerca de qual deve ser o real papel do *Estado* em uma organização sociopolítica humana, Hegel foi certamente um dos mais relevantes, estabelecendo assim um marco na História da Filosofia. Hegel desenvolveu sua teoria do Estado na obra *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito* (1821). Destacamos que nessa obra o termo “direito” é compreendido num sentido bastante amplo e multifacetado, reunindo para além dos aspectos puramente jurídicos, uma análise ampla e detalhada de natureza política, social, moral e ética. Nesse sentido, a *Filosofia do Direito* não pretende discutir os detalhes de determinados ordenamentos jurídicos nem propor algum conjunto positivo de leis. Seu objetivo é construir uma concepção de Estado racional, que por fazer parte do monumental sistema filosófico hegeliano, adquire solidez, complexidade e coerência, sobretudo ao combinar de modo engenhoso campos normalmente distintos da filosofia, como a política e a lógica. Diante disso, um dos fatores essenciais para que sua ideia de *Estado* adquirisse tamanha importância é o caráter estritamente lógico e sistemático com que é trabalhada a sua filosofia política. O *Estado* em Hegel reflete toda a estrutura do sistema hegeliano e possui assim a forma triádica do silogismo lógico¹, sendo construído através de três momentos fundamentais: o Estado considerado

¹ HEGEL, G. W. F. **Propedêutica Filosófica**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 34, § 65.

individualmente e analisado como organismo isolado que se refere a si mesmo (Direito Estatal Interno); o Estado considerado como um particular, sendo analisado em suas relações exteriores com os demais Estados (Direito Estatal Externo) e o Estado Universal, concebido como espírito que se realiza na História (Filosofia da História)².

Diante disso, o objetivo maior de Hegel em sua *Filosofia do Direito* foi propor uma teoria que conseguisse harmonizar satisfatoriamente a relação entre o Estado e os indivíduos, realizando para tanto uma discussão profunda sobre a importância e os limites do direito abstrato, da moralidade e da vida ética dos indivíduos membros do Estado. Nesse sentido, um elemento fundamental do pensamento hegeliano é o reconhecimento da necessidade de mediações entre os elementos componentes do Estado, sobretudo entre a vida privada do indivíduo e a vida pública do cidadão. Segundo Hegel, as figuras do indivíduo e do cidadão são indissociáveis; contudo, é necessário que haja entre elas certas mediações. Assim, indivíduo e cidadão representam respectivamente os aspectos subjetivo e objetivo do Estado, de modo que sem a devida mediação eles passam a se comportar como dois polos extremos, gerando uma tensão social permanente e desestabilizando o Estado. Por exemplo, o aspecto objetivo do Estado é responsável pelo sentimento de unidade do povo, através do qual todos os cidadãos se comportam em sua vida pública como um só corpo. Em contrapartida, um Estado sem as subjetividades dos indivíduos é apenas uma massa de criaturas não livres, sem capacidade autônoma de iniciativa nem vontade própria. Por outro lado, um Estado composto por indivíduos autônomos e com vontade própria, mas que estejam apenas preocupados com sua vida privada, não é de fato um Estado, mas sim um agregado de indivíduos particulares. Desse modo, combinando e mediatizando os aspectos subjetivos e objetivos do Estado, Hegel reuniu em uma só teoria o campo jurídico do direito abstrato, a moralidade reflexiva dos indivíduos e a vida social e política da eticidade.

Outro diferencial importante da teoria hegeliana do Estado é precisamente a sua relação indissociável com a Filosofia da História. Dessa forma, é em sua obra *Lições sobre a Filosofia da História* (1830) que Hegel aprofunda seu pensamento político, expondo a História das grandes civilizações da humanidade como o

² HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. §259.

processo de concretização da ideia de *Estado*³. Nesse sentido, o desenvolvimento político, moral, ético, social e cultural das formas de Estado das grandes civilizações da humanidade corresponde ao real sentido da História. Por conseguinte, a História se inicia para Hegel somente a partir do momento em que a humanidade desenvolve as primeiras formas de *Estado*, uma vez que seu desenvolvimento, como afirmamos, é o verdadeiro sentido e fundamento da História.

À vista disso, uma característica fundamental do pensamento hegeliano é o seu caráter estritamente sistemático. O sistema filosófico de Hegel é composto por um processo gradual de desenvolvimento dialético⁴, dividido fundamentalmente em três momentos sucessivos: Lógica, Natureza e Espírito. A *Filosofia da História* é situada no interior do último desses momentos, isto é, o momento do Espírito. Assim, através do método *dialético-especulativo*⁵, Hegel desenvolve seu sistema filosófico partindo do momento mais *abstrato*⁶ e *indeterminado* — tal como se encontra na *Lógica* — até o momento mais determinado e *concreto*, alcançado ao final da *Filosofia do Espírito*, sendo este o momento em que se desenvolve o *Estado* através da *Filosofia da História*. Desse modo, os conceitos de *Estado*, *Espírito* e *História* se relacionam intimamente. Desse modo, a *Filosofia do Espírito* alcança sua mais alta concretização a partir do *Estado*, por meio do qual, através da História, o *Espírito* se concretiza no mundo.

³ HEGEL, G. W. F. **A Razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. 2. ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2004. p. 91.

⁴ De um modo geral, a dialética é comumente conhecida apenas em sentido amplo, que abrange todas as três etapas do movimento lógico. Mas em sentido estrito, a dialética corresponde apenas ao segundo momento. “*Lato sensu*, a dialética de Hegel envolve três etapas: (1) Um ou mais conceitos ou categorias são considerados fixos, nitidamente definidos e distintos uns dos outros. Esta é a etapa do entendimento. (2) Quando refletimos sobre tais categorias, uma ou mais contradições emergem nelas. Esta é a etapa propriamente dialética, ou da razão dialética ou negativa. (3) O resultado dessa dialética é uma nova categoria, superior, que engloba as categorias anteriores e resolve as contradições nelas envolvidas. Esta é a etapa de especulação ou razão positiva”. (INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 100).

⁵ O momento dialético-especulativo compreende aqui, na verdade, os dois últimos momentos da lógica hegeliana, a saber, o dialético em sentido estrito (ou o momento da racionalidade negativa) e o especulativo (ou o da racionalidade positiva). (HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – Ciência da Lógica**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995a. p. 159).

⁶ Hegel aplica os termos “abstrato” e “concreto” vinculadamente aos termos “determinação” e “indeterminação”. Assim, abstrato é utilizado em referência a algo isolado de quaisquer relações com outros elementos, o que significa uma pura indeterminação, já que uma coisa só é determinada quando em relação à outra coisa. Em oposição à abstração e à indeterminação é utilizado o termo “concreto”. Estes se referem a algo enquanto inserido em uma rede de inter-relações. (INWOOD, *op. cit.*, p. 41-42.)

Destacamos também que, enquanto momento culminante do sistema hegeliano, a *Filosofia da História* é o resultado de um processo crescente de aperfeiçoamento e concretização. E para definir o momento em que o sistema reuniu as condições necessárias para avançar da *Natureza* para o *Espírito*, Hegel estabeleceu como critério o desenvolvimento da liberdade. Nesse contexto, a liberdade é compreendida como *autonomia*, isto é, a não dependência de algo em relação a algum outro⁷. Dessa forma, o desenvolvimento da liberdade no sistema hegeliano marca a passagem do momento da *Filosofia da Natureza* para o momento da *Filosofia do Espírito*, isto é, a superação das limitações inerentes a *Natureza* e a efetivação da Liberdade através da ascensão ao reino do *Espírito*. A liberdade é, então, identificada por Hegel como sendo a própria essência do *Espírito*, isto é, o que permite ao *Espírito* ser efetivamente *Espírito*.

Contudo, no instante em que o *Espírito* suprassumi a *Natureza*, o desenvolvimento atingido por ele é ainda incipiente, de modo que o processo que o Espírito percorre ao longo do sistema consiste em que ele se desenvolva plenamente através do aperfeiçoamento de sua *autoconsciência*⁸, isto é, a consciência que ele tem de si mesmo e de que sua verdadeira essência é a liberdade. Nesse sentido, o desenvolvimento das diversas formas de Estado ao longo da História — isto é, o aperfeiçoamento das organizações sociopolíticas humanas — consiste precisamente no modo pelo qual o *Espírito* adquire, aperfeiçoa e concretiza sua *autoconsciência*.⁹ Desse modo, as civilizações humanas que constituem *Estados* conservam o mesmo propósito do *Espírito*: a efetivação da *Liberdade*. Esta, por sua vez, é desenvolvida através da vontade e do agir nas relações jurídicas, morais e éticas que os seres humanos têm entre si no *Estado*, cujo propósito — a *Liberdade* — vai se consolidando nos mais variados povos e civilizações ao longo da História. Dessa forma, o *Estado* constitui-se num organismo formado por uma infinidade de vontades individuais, que através do *direito*¹⁰ e das leis, se harmonizam em torno de uma vontade universal¹¹. Em consequência disso,

⁷ HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**: a filosofia do espírito. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995b. § 382.

⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁹ *Id.*, 2004. p. 64.

¹⁰ *Id.*, 1997. p. 12.

¹¹ O universal é aqui compreendido não como uma categoria totalmente separada e distinta do individual e do particular, uma vez que as individualidades e particularidades não subsistem sem a essência e o fundamento oriundos das universalidades, assim como as universalidades, se consideradas completamente abstraídas e desconectadas das particularidades, tornam-se vazias

a liberdade se efetiva a partir do momento em que cada um dos membros do *Estado* suprassume sua vontade individual, movida pelos desejos e impulsos naturais¹², e se eleva à vontade universal — isto é, a vontade livre — visando não apenas a seus interesses subjetivos, mas também à objetividade do *Estado*. Quanto mais bem sucedido for o *Estado* em efetivar essa dimensão universal, a saber, a vontade livre em cada uma dessas vontades individuais, mais se concretizará a liberdade¹³. O aperfeiçoamento do *Estado* na realização desse propósito constitui-se, então, no fundamento da História Universal. Em outras palavras, a História é o progresso realizado pela humanidade, como veículo do Espírito, da consciência de sua liberdade — assim como a concretização de tal consciência — através das formas históricas de Estado desenvolvidas pelas grandes civilizações humanas.¹⁴ Por conseguinte, o processo de desenvolvimento do *Espírito* consiste na conquista de sua *autoconsciência*, que ocorre por meio da concretização de sua liberdade no *Estado* ao longo da *História Universal*. Em suma, essa é a *Razão*, o princípio universal e o motor da História, isto é, a efetivação da liberdade do *Espírito* através do desenvolvimento do *Estado*.

À vista disso, uma característica fundamental da *Filosofia da História* pode ser observada pela posição que tal obra ocupa dentro do sistema filosófico de Hegel. Considerando que seu sistema é composto por um processo gradual de desenvolvimento dialético¹⁵, a *Filosofia da História* é situada no interior do último desses momentos, isto é, o momento do Espírito. Dessa forma, o fato de a *Filosofia da História* se situar no momento culminante do sistema hegeliano confere a ela um diferencial importante: ela reúne em seu interior o resultado de todo o longo e exaustivo processo dialético de desenvolvimento conquistado desde o início do

e sem vida. Há, desse modo, uma relação dialético-especulativo entre essas categorias. (INWOOD, 1997, p. 313-316).

¹² HEGEL, 1989, p. 276.

¹³ *Ibid.*, p. 277.

¹⁴ HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. 2. ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995c. p. 25.

¹⁵ De um modo geral, a dialética é comumente conhecida apenas em sentido amplo, que abrange todas as três etapas do movimento lógico. Mas em sentido estrito, a dialética corresponde apenas ao segundo momento. “*Lato sensu*, a dialética de Hegel envolve três etapas: (1) Um ou mais conceitos ou categorias são considerados fixos, nitidamente definidos e distintos uns dos outros. Esta é a etapa do entendimento. (2) Quando refletimos sobre tais categorias, uma ou mais contradições emergem nelas. Esta é a etapa propriamente dialética, ou da razão dialética ou negativa. (3) O resultado dessa dialética é uma nova categoria, superior, que engloba as categorias anteriores e resolve as contradições nelas envolvidas. Esta é a etapa de especulação ou razão positiva”. (INWOOD, 1997, p. 100).

sistema até a sua conclusão. Somado a isso, os estudos de Hegel que resultaram nas *Lições sobre a Filosofia da História* consistem em uma obra de maturidade, representando um dos momentos mais elevados de seu pensamento e cumprindo um papel de consolidação de todo o seu sistema. No entanto, a *Filosofia da História*, apesar de sua grande importância para o sistema de Hegel, não figura entre as suas obras mais estudadas, havendo sobre ela um reduzido número de pesquisas quando comparada às demais temáticas do pensamento hegeliano. Além disso, não obstante o elevado número de estudos sobre o pensamento de Hegel, ainda subsiste na comunidade acadêmica, sobretudo entre os menos familiarizados com seu pensamento, uma noção equivocada à cerca do *Estado* hegeliano, que o julga como sendo totalitário, autoritário e absolutista. No entanto, dentro do pensamento de Hegel, quando o *Estado* é compreendido juntamente com a *Filosofia da História*, todos esses equívocos caem por terra. Pretende-se com este trabalho, portanto, esclarecer e amenizar de alguma forma esses mal entendidos e, assim, prestar uma pequena contribuição para o desenvolvimento dos estudos à cerca da obra de Hegel.

2 O ALICERCE DO ESTADO HEGELIANO

Neste capítulo, buscaremos inicialmente esclarecer o alicerce conceitual do Estado hegeliano. Em nossa investigação, observaremos que a vontade livre foi estabelecida por Hegel como sendo o fundamento de toda a sua filosofia prática, constituindo-se no alicerce do sujeito livre, do Direito e, conseqüentemente, do Estado. Como aprofundamento de nossa investigação, realizaremos um estudo comparativo entre os pensamentos políticos de Hegel e de Kant. Verificaremos pontos em comum, como a determinação de que a *autonomia* e a vontade livre do sujeito constituem a base do dever moral e da organização do Estado.

Em contrapartida, destacaremos duas diferenças fundamentais relacionadas à vontade livre. Kant destaca a importância do âmbito individual da liberdade e da autonomia. Já para Hegel, a vontade livre é algo coletivo, realizado sempre através de um povo, como concretização do Espírito. Outra diferença está na própria definição de vontade livre. Kant não a considera como parte de um processo dialético. Já para Hegel, a vontade se eleva da sua condição de vontade natural, realizando um longo processo dialético de desenvolvimento até alcançar o nível da vontade livre. Esclareceremos que todo esse processo é concretizado através da autoconsciência humana, que atua como veículo do desenvolvimento da autoconsciência do Espírito. Seu objetivo é concretizar sua essência livre no mundo por meio do aperfeiçoamento das formas de Estado das civilizações humanas.

Realizaremos então uma análise detalhada do desenvolvimento dialético da vontade, discutiremos inicialmente a importância da cultura na mediação desse processo — isto é, na transição da vontade natural para a vontade livre — destacando seu papel no aperfeiçoamento das diversas formas de Estado ao longo da História. Em seguida, discutiremos o modo como a vontade livre supera o arbítrio, alcançando assim o seu pleno desenvolvimento. Nesse sentido, analisaremos a noção de liberdade para o senso comum, explicando por que Hegel não a considera como liberdade, mas sim como arbítrio. Apresentaremos ainda a relação essencial entre liberdade e racionalidade, destacando que ambas não consistem numa negação da vontade natural, mas sim numa suprassunção, conforme o método dialético hegeliano. Concluiremos o capítulo demonstramos através de um exemplo prático como a vontade livre se concretiza em nossa sociedade.

2.1 A Vontade Livre como Fundamento do Estado

Para compreendermos plenamente a noção de Estado para Hegel, precisamos investigar que conceitos fundamentais foram utilizados para seu desenvolvimento. Um dos mais importantes é o conceito de vontade livre. A vontade é um aspecto fundamental do sujeito. Ela pode ser entendida como o motor que impulsiona o sujeito para a realização de determinada ação. Portanto, a vontade é essencialmente prática. Contudo, o senso comum normalmente utiliza esse termo como sinônimo de desejo, o que possui um sentido oposto àquele que queremos analisar. Esse tipo de vontade ligada aos impulsos, desejos e inclinações foi chamado por Hegel de vontade imediata ou **vontade natural**.¹⁶ Apesar de bastante frequente, talvez o mais comumente reconhecido em nossa sociedade, esse tipo de vontade, para Hegel, é apenas um momento limitado da verdadeira vontade: a **vontade livre**.

Uma diferença fundamental entre esses tipos de vontade reside no objeto ao qual elas se destinam. A vontade natural tem como fim um objeto exterior ao sujeito, isto é, sua satisfação depende sempre de algo fora dele. Em outras palavras, a vontade natural é baseada numa carência, sendo condicionada por aquilo que pode supri-la. Desse modo, sua satisfação tem como fundamento uma divisão entre a exterioridade do sujeito, o mundo natural, e o próprio sujeito. Essa divisão o coloca num estado de estranhamento em relação ao mundo exterior, ao qual o sujeito deve sempre recorrer para satisfazer suas próprias necessidades. Ele é, então, limitado por esse mundo exterior, o mundo natural, e restrito a uma condição chamada por Hegel de particularidade. Limitando-se a esse tipo de vontade, a essa particularização, o sujeito ainda não é realmente livre. Mas, afinal, o que significa ser livre para Hegel? A **liberdade** detém uma importância fundamental para o sistema hegeliano, consistindo numa noção bastante delicada e que requer um estudo cauteloso. Para tanto, iremos analisar alguns aspectos essenciais da seguinte definição de liberdade defendida por Hegel:

[...] a liberdade é justamente isto: **estar junto de si mesmo no seu Outro**; depender de si, ser o determinante de si mesmo. Em todos os impulsos, eu

¹⁶ HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 62, § 11.

parto de um Outro, de uma coisa que para mim é algo exterior. Aqui então falamos de dependência. Liberdade só existe ali onde para mim não há nenhum Outro que não seja eu mesmo. O homem natural, que só é determinado por seus impulsos, não está junto de si: por mais caprichoso que seja, o conteúdo do seu querer e de seu opinar não é conteúdo próprio seu, e sua liberdade é uma liberdade apenas formal.¹⁷ (grifo nosso)

Assim, quando o sujeito — isto é, o ser humano — busca em primeiro lugar a satisfação de seus impulsos e inclinações, de modo que sua ação parta desse princípio, isso o torna dependente de um objeto exterior, de algo que lhe é estranho. Em outras palavras, o ser humano se torna dependente não de si mesmo, mas do seu outro. Segundo Hegel, para ser livre, o sujeito precisa em primeiro lugar encontrar satisfação em si mesmo e sua vontade precisa partir desse princípio. Isso não significa que para sermos livres precisamos excluir de nossa vontade todo o conteúdo exterior, isto é, que precisamos renegar todos os nossos instintos, impulsos e inclinações. Conforme destacamos na citação anterior, ser livre é “estar junto de si mesmo no seu Outro”¹⁸. Mas o que significa isso? A necessidade e o ímpeto do ser humano de se alimentar, de se reproduzir, de possuir coisas e de defender sua propriedade podem ser satisfeitos de modo imediato e animalesco. Nesse caso, o ser humano não estaria sendo livre. Mas se tais necessidades e impulsos estiverem passando pela mediação do que Hegel chamou de “sistema racional das determinações da vontade”¹⁹, o ser humana estará racionalizando e humanizando esse conteúdo exterior. Assim, ele não estará mais dependente de algo estranho, pois o princípio da ação do ser humano deixa de ser a mera satisfação de um impulso natural e passa a ser a realização da própria racionalidade humana, concretizada através dos objetos exteriores.

Em contrapartida, a exclusão total por parte do ser humano de todo o ambiente exterior, numa atitude de recolhimento do sujeito à própria interioridade, também é identificada por Hegel como um momento específico da vontade: o momento da pura abstração. Apesar de necessário como parte do desenvolvimento dialético da vontade, este seu momento não é nada além de mais uma forma de limitação do sujeito. Por meio dele, o problema da liberdade, isto é, a divisão entre o mundo natural e o mundo do sujeito — a diferença entre o sujeito e o seu outro —

¹⁷ HEGEL, 1995a, p.78, §24.

¹⁸ A análise da noção de liberdade será retomada ao longo de todo este trabalho. As considerações feitas agora são apenas introdutórias e serão aprofundadas no decorrer deste capítulo, assim como nos capítulos subsequentes.

¹⁹ HEGEL, 2010, p. 67, §19.

continua existindo. A vontade puramente abstrata não conduz o sujeito à realização, mas sim à alienação em relação à sociedade ou ainda, numa forma extrema, à destruição da própria sociedade. São os casos, segundo Hegel, respectivamente, da meditação dos hindus e do período do terror da Revolução Francesa²⁰. Em suma, a forma de liberdade resultante da vontade puramente abstrata é totalmente negativa. Nas palavras de Hegel:

É a liberdade do vazio, que [...] permanecendo nesse caso simplesmente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus; mas quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio político [...] o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente [...]. Assim, o que ela opina querer somente pode ser, por si, uma representação abstrata e a efetivação dessa apenas pode ser a fúria da destruição.²¹

O sujeito livre, portanto, não pode se realizar plenamente apenas dentro de si mesmo. Ele deve se realizar no próprio mundo exterior, no mundo natural, isto é, no seu outro. A dialética de Hegel pode ser vista claramente nesse processo. O sujeito é livre quando está em si mesmo. Dessa forma, quando se realiza no outro, ele está em si mesmo no outro. Somente assim, o sujeito é efetivamente livre. Desse modo, o movimento da vontade livre supera o da vontade natural e o da vontade abstrata, pois a divisão definida entre o sujeito e sua exterioridade é superada pela realização do próprio sujeito no mundo natural. Diante disso, esse processo liberta o sujeito de sua condição de particularidade, assim como de seu estado de pura abstração, pois não há mais dois mundos distintos, mas apenas o mundo do sujeito livre, um mundo universal e concreto. “Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente junto de si, por que ela não se relaciona com nada que não seja ela mesma, com a qual, assim, desaparece toda a relação de dependência de qualquer outro.”²² Em suma, a vontade livre consiste na realização do sujeito livre, tal como ele é essencialmente. Desse modo, a vontade tem a si mesma como objeto, pois este consiste no próprio sujeito. “A vontade sendo em si e para si é *verdadeiramente infinita*, por que seu objeto é ela mesma; assim, esse não é para ela nem um *outro* nem um *limite*, ao contrário, nele ela apenas retornou para dentro de si.”²³ Diante disso, podemos concluir que a vontade livre é a essência do sujeito, responsável por

²⁰ ROSENFELD, D. L. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. p. 37.

²¹ HEGEL, 2010, p. 58, § 5.

²² *Ibid.*, p. 69, § 23.

²³ *Ibid.*, p. 68, § 22.

realizar e concretizar aquilo que ele é *em si*. Por isso, a relação entre tais conceitos — sujeito e vontade livre — é tão íntima que a definição mais correta deles não seria simplesmente “o sujeito **tem** uma vontade livre”, mas sim “o sujeito **é** vontade livre”^{24,25}. Esse é o fundamento de toda a filosofia prática de Hegel: o sujeito como vontade livre.²⁶

A questão fundamental que agora surge diante de nós é: como ocorre esse processo de realização do sujeito? O ponto de partida para nossa investigação está no modo como Hegel trabalha dialeticamente a noção de vontade. Para ele, as formas de vontade que acabamos de apresentar fazem parte do mesmo processo de desenvolvimento, de modo que a vontade livre se desenvolve a partir da vontade natural. O próximo passo agora é identificar o elemento constitutivo da vontade livre, aquilo que a diferencia da vontade natural. É fácil para nós compreendermos que a vontade natural se baseia na sensibilidade, pois como vimos ela se origina de desejos, impulsos e inclinações. Para superar esse conteúdo irrefletido, também não é difícil deduzirmos que a vontade livre precisa ser constituída por pensamentos.²⁷ Assim, nossa investigação sobre o processo de realização do sujeito encontrou uma pista importante: a vontade livre é essencialmente algo pensante. “[...] o pensar permanece a substância da vontade, de modo que sem o pensar nenhuma vontade pode haver, e o homem mais inculto só tem vontade na medida em que pensou; ao contrário, o animal, por que não pensa, também não pode ter vontade alguma.”²⁸ A vontade é precisamente o pensamento do sujeito voltado para a criação de seu próprio mundo, onde ele pode se realizar e ser efetivamente livre.²⁹ E como vimos, esse mundo não consiste numa realidade puramente metafísica, localizada numa dimensão extracorpórea, ele se realiza no próprio mundo natural. Ele é o mundo do Estado, das leis, das organizações sociopolíticas, das instituições públicas, em suma, é o mundo do direito filosófico³⁰. Conforme vimos, é desse modo que o sujeito

²⁴ UTZ, K. C. **Liberdade em Hegel**. Veritas, Porto Alegre, v. 50, n.2, p. 257-283, 2004.

²⁵ UTZ, K. C. Ser Liberdade — o sujeito livre na filosofia hegeliana. **Hegel**: a tradução da História pela Razão. São Leopoldo, ano XIII, n. 430, p. 30, out. 2013.

²⁶ *Ibid.*, p. 2.

²⁷ *Id.*, 2010, p. 57, §5.

²⁸ *Id.*, 1995b, p. 263, § 468.

²⁹ *Ibid.*, p. 280, §484.

³⁰ Destacamos que o mundo criado pela vontade livre do sujeito é o mundo do direito **filosófico**. Nele está incluso o aspecto positivo do direito, que compreende as inúmeras variações de códigos de leis e de ordenamentos jurídicos observados nas diversas nações ao redor do mundo e ao longo da História. O seu conteúdo é, portanto, contingente e particular, variável de povo para povo e de época para época. Em contrapartida, o direito filosófico, tal como exposto por Hegel em sua

está em si mesmo no outro, efetivando assim a sua liberdade. No entanto, ao contrário do mundo natural, que já está pronto, o mundo do direito precisa ser criado. Começamos nossa exposição, mostrando que a vontade é essencialmente prática, que ela é o aspecto do sujeito responsável por impulsioná-lo na realização de determinada ação. Assim, em se tratando de vontade livre, ela é o motor que impulsiona o sujeito para a criação de seu próprio mundo: o mundo do direito.

Diante disso, afirmamos que o mundo natural é o cenário de criação do mundo do direito. Por isso, embora o sujeito seja essencialmente livre, ele ainda conserva sua vontade natural, ele ainda possui impulsos, desejos e inclinações. A realização do sujeito enquanto vontade livre não exclui dele sua vontade natural. Devemos nos recordar do que mencionamos anteriormente: a liberdade do sujeito se dá como autorealização e não como estranhamento. Logo, para Hegel, vontade livre e vontade natural podem e devem coexistir. Tal coexistência, contudo, gera uma série de dificuldades e resistências que representam um desafio para o sujeito: ele deve superar as contingências do mundo natural e, através do pensamento, concentrar-se em sua essência livre. Ele deve se impor através do pensamento — pois a substância da vontade é o pensamento³¹ — e não permitir que a vontade natural entorpeça a vontade livre³². Em outras palavras, o sujeito deve compreender que apesar de possuir paixões, desejos, instintos e inclinações, não deve se deixar limitar por elas, pois sua verdadeira essência é a liberdade. Isso requer um elevado nível de autoconsciência, isto é, a consciência que o sujeito tem sobre si mesmo, de que a liberdade — e não a natureza contingente — é a sua essência. Desse modo, nas palavras de Hegel: “Essa autoconsciência que se apreende como essência pelo pensamento e com isso se desprende do contingente e do não verdadeiro constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda a eticidade.”³³ Assim, as diversas formas de Estado, de ordenamentos jurídicos, de organizações sociopolíticas se constituem na concretização do nível de autoconsciência do sujeito. Hegel estabelece uma ligação entre a autoconsciência do sujeito livre, o fato dele “**saber**” que é livre, com sua realidade concreta, o fato dele “**ser**” efetivamente livre. Assim, enquanto ele não souber que a liberdade é sua essência, ele não será realmente

Filosofia do Direito, é algo necessário e universal.

³¹ HEGEL, 1995b, p. 282.

³² *Id.*, 2010, p. 68, § 21.

³³ *Ibid.*, p. 68, § 21.

livre. “Os Orientais não sabem que o espírito ou o homem como tal é em si livre. Porque não o sabem, não o são”.³⁴ Em suma, nem sempre o sujeito livre efetivamente é livre.

Nesse sentido, o ponto fundamental que queremos enfatizar é a necessidade da autoconsciência do sujeito livre na efetivação de sua liberdade. Ele só será realmente livre quando adquirir a consciência de sua liberdade. Por outro lado, a consciência da liberdade é concretizada através do Estado e demais instituições sociopolíticas articuladas que refletem essa consciência. A estruturação e consolidação de tais instituições faz parte de um processo lento e gradual. Por isso, existe uma certa margem de tempo entre a aquisição da consciência da liberdade e a sua efetiva concretização na sociedade, isto é, no Estado de um modo geral.³⁵ Desse modo, quanto mais avançado for o nível da consciência de sua liberdade, isto é, o nível de autoconsciência do sujeito, mais avançado será o mundo do direito. Diante disso, como dissemos, a vontade livre é o motor da criação do mundo do direito. Mas de que modo ocorre essa criação? Ela ocorre, antes de tudo, de uma forma articulada: a vontade livre assume determinados aspectos fundamentais — jurídicos (direito abstrato), sociais (sociedade-civil) e políticos (Estado em geral) — que por meio de instituições públicas são representados e coordenados entre si; todos se combinem e se complementem mutuamente, formando um todo articulado, harmônico e coeso.³⁶ Esse é o mundo do direito criado pela vontade livre. Um maior detalhamento desse processo fugiria de nosso objeto de estudo. A seguir, com o propósito de enriquecer nossa explanação, iremos continuar a análise da noção de Hegel sobre vontade livre e sujeito, desta vez com uma abordagem mais clara e detalhada, e comparando com a visão de Kant sobre essa temática. Tal comparação será útil para nossa explanação não apenas nos pontos em que Kant e Hegel concordaram, mas principalmente nos pontos em que eles discordaram. O contraste entre as visões realçará nossa análise sobre a filosofia prática de Hegel.

Começemos pelos pontos de concordância. Kant e Hegel concordam que o sujeito como vontade livre não pode guiar-se por algo que lhe seja estranho, não pode limitar-se a nada que lhe seja exterior. Assim, para que seja livre, o sujeito

³⁴ HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**. I. Band: Einleitung. 3. ed. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1930. p. 39.

³⁵ *Ibid.*, p. 39-40.

³⁶ *Id.*, 1995b, p. 282, § 487.

deve identificar o conteúdo de sua vontade como algo absolutamente seu³⁷. Já observamos o fundamento deste requisito na definição de Hegel sobre a liberdade. Se o sujeito não se autodefine, se algum outro agente ou alguma outra coisa o determina, ele não pode ser livre. Desse modo, encontramos na própria definição de sujeito e de vontade livre a necessidade de autonomia. Nesse ponto, observamos a influência do pensamento kantiano sobre Hegel. A autonomia consiste num termo utilizado por Kant para designar a independência da vontade em relação a qualquer elemento externo ao sujeito, assim como sua capacidade de se autodeterminar, isto é, de conduzir-se segundo os próprios critérios e leis.³⁸ Diante disso, podemos compreender que Kant e Hegel compartilham da necessidade de autonomia para o sujeito e concordam que a vontade livre deve ser o único critério de sua ação. Ambos compartilham da noção de que a vontade livre é fundamentada numa Razão universal comum a todo ser humano e que consiste em sua verdadeira essência. Para ambos, a essência do direito e do dever é a mesma essência da vontade livre do sujeito, havendo uma identidade substancial entre eles^{39,40}. Por isso, em um nível mais amplo, a vontade livre deve ser a base de sustentação para o Estado.⁴¹ Assim, todo o conteúdo do dever moral e da organização do Estado precisa ser extraído da própria vontade livre do sujeito e não de uma vontade Divina — como nos Estados teocráticos — nem de uma lei natural — como nos Estados primitivos orientais — nem do simples medo da morte ou do desejo de felicidade — como no caso das teorias contratualistas e utilitaristas. O dever moral e a organização do Estado precisam ser extraídos da própria vontade livre do sujeito, que se autodefine, pois do contrário não seria livre, conforme já esclarecemos. Os pensamentos de Kant e Hegel concordam em todos esses pontos.

Em contrapartida, uma das principais diferenças entre os pensamentos hegeliano e kantiano está na noção de sujeito. Para Kant, o sujeito é individual, ou seja, a vontade livre é do indivíduo, que conseqüentemente compreende-se como racional e universal. Assim, cada um dos indivíduos deve encontrar, através da reflexão individual formal, uma lei racional abstrata de abrangência universal, que

³⁷ HEGEL, 1995a, p. 263, § 469.

³⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 75.

³⁹ HEGEL, 2010, p. 147, §135.

⁴⁰ HYPOLITE, J. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de Hamilcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. p. 70.

⁴¹ HEGEL, *op. cit.*, p. 77, §33.

pode ser aplicada concretamente para restringir os interesses de cada um dos indivíduos e harmonizar a sociedade como um todo. Já o conteúdo oriundo da própria dinâmica natural da sociedade, e que não for derivado exclusivamente da consciência moral, é fatalmente irracional e precisa ser adequada à Razão formal através da reflexão abstrata dos indivíduos. Logo, os esforços da filosofia prática kantiana se concentram em encontrar, através da reflexão formal, um meio viável de tornar a sociedade livre e racional. Em outras palavras, a moralidade de Kant parte da noção de que o mundo é aquilo que não deve ser e precisa ser transformado pelos indivíduos, através da reflexão abstrata e da razão puramente formal, naquilo que deve ser.⁴² A base desse pensamento está na solução apontada por Kant para o problema da vontade livre. Para que seja realmente livre, ela precisa ser autônoma, conforme explicamos anteriormente. A autonomia, por sua vez, exige que ela, a vontade do indivíduo, derive todo seu conteúdo de si mesma, isto é, todas as suas determinações devem partir do seu interior, nada pode ser estranho a ela, nada pode vir de fora. Para Kant, a essência do indivíduo é racional e, portanto, universal. Nesse sentido, ela é oposta à cultura do povo, que é contingente, particular e conseqüentemente irracional. Em outras palavras, a cultura do povo é estranha à essência do indivíduo. Assim, para que o indivíduo aja de maneira autônoma — e sua vontade seja conseqüentemente livre — ele precisa excluir de sua consciência moral, de sua decisão e do seu agir, o conteúdo oriundo da cultura do povo, todos os costumes populares e tradições. Ele deve agir apenas conforme a Razão. Mas como o indivíduo pode fazer isso? A Razão para Kant é algo puramente formal, podendo ser acessada apenas pela reflexão individual. Desse modo, o indivíduo realiza um esforço pessoal para, através de uma reflexão abstrata, compreender o que é racional e, então, agir conforme essa Razão. Somente dessa forma a ação do indivíduo seria realmente autônoma e sua vontade, por possuir um conteúdo integralmente derivado de si mesma — isto é, de sua própria reflexão racional — seria conseqüentemente livre.

Para Hegel, por sua vez, considerar que o sujeito da vontade livre é o indivíduo, compreendendo-o como um agente isolado da sociedade, traz para a filosofia prática de Kant uma série de complicações irremediáveis. Segundo Hegel, o principal problema está em fundamentar a vontade livre do indivíduo no isolamento

⁴² TAYLOR, C. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005, p. 108. Cf. HYPOLITE, 1971, p. 69.

de sua consciência moral em relação a sociedade onde vive. Denominamos “sociedade” a organização sociopolítica formada pelo povo ao qual o indivíduo pertence. Desse modo, identificar o racional apenas com a reflexão individual, em oposição à cultura do povo supostamente irracional, é dividir a realidade em dois campos extremos, como já observamos: o ideal da consciência moral do indivíduo e a realidade concreta da sociedade. Em verdade, essa identificação imediata do indivíduo com a vontade livre, sem a devida mediação da sociedade, torna a própria vontade livre algo irrealizável na realidade concreta, sendo condenada a permanecer pura reflexão vazia de conteúdo.⁴³ Diferente de Kant, Hegel considera que o sujeito essencialmente não é o indivíduo. Para Hegel, o sujeito é o Espírito. A seguir, veremos em detalhes a noção hegeliana de Espírito, mas por hora podemos adiantar que as civilizações humanas, os povos históricos, são o Espírito encarnado, concretizado no espaço-tempo. Em suma, o povo e sua organização sociopolítica se constituem no que Hegel denominou de espírito objetivo.⁴⁴ Ele é o verdadeiro sujeito para Hegel. Conseqüentemente, a vontade livre é compreendida como espiritual, de modo que somente o Espírito — isto é, o povo e não o indivíduo isolado — é verdadeiramente livre e universal. Por isso, em termos concretos, a vontade livre para Hegel não pode ser compreendida como algo individual, mas apenas como algo coletivo, social. O fundamento por trás dessa compreensão, tão distinta do pensamento kantiano, está na noção de que a cultura do povo não é estranha à essência do indivíduo. Na verdade, para Hegel, o indivíduo deve sua essência ao seu povo. A forma de pensar do indivíduo, seus hábitos, suas atitudes, tudo isso é influenciado pela cultura de seu povo, de modo que sua própria essência é composta pela cultura de seu povo. Nas palavras de Hegel: “Os indivíduos pertencem-lhe [ao povo]; cada um é filho do seu povo [...]. Esta essência espiritual é a sua [do indivíduo]; ele é um seu representante, promada dela e nela reside.”⁴⁵ Desse modo, não obstante as particularidades e peculiaridades próprias de cada um dos indivíduos, há um forte vínculo essencial entre eles e seu povo.⁴⁶ Logo, quando o indivíduo age conforme os costumes de sua sociedade, ele não perde sua autonomia, pois sua decisão não está sendo baseado em algo estranho, mas sim

⁴³ TAYLOR, 2005, p. 101. Cf. HYPOLITE, 1971, p. 70.

⁴⁴ HYPOLITE, 1971, p. 72.

⁴⁵ HEGEL, 1930, p. 102.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 74. Cf. TAYLOR, 2005, p. 112-113.

em algo que faz parte de sua própria essência.⁴⁷ É nesse sentido que a liberdade não é individual, mas sim coletiva, de modo que a vontade livre é a vontade do povo.

Partindo da noção de que o povo é a concretização terrena do próprio Espírito universal e racional — isto é, o espírito objetivo — Hegel compreende que a sociedade formada por ele, seu Estado, sua organização sociopolítica, já são universais, racionais e, portanto, livres. Contudo, essa liberdade presente nas formas de Estado construídas pelos povos é compreendida como parte de um processo de desenvolvimento lento e gradual que se estende ao longo da História. Por sua vez, cabe ao homem — não como indivíduo isolado, mas sim como povo — a tarefa de conscientizar-se do seu papel no desenvolvimento da liberdade da organização sociopolítica formada por ele. Esta consciência do povo, por sua vez, também está em processo de desenvolvimento e, na verdade, sua consciência da liberdade, para Hegel, é a própria liberdade, que se reflete no Estado — considerando este num sentido amplo, que inclui não apenas o aspecto político e jurídico, mas também a cultura, a religião, as tradições, os costumes e toda a vida do povo, incluindo o aspecto privado em conjunto com o público. Assim, Hegel não se dedica a conjecturar sobre a melhor forma de sociedade, uma forma de Estado idealmente livre, em oposição aos Estados reais não livres. Ele considera que os Estados que se desenvolveram historicamente em cada povo possuem a liberdade como princípio estrutural, mesmo que não sejam perfeitamente livres. Hegel acrescenta ainda que cada povo possui uma organização sociopolítica compatível com sua cultura. Por isso, tentar impor qualquer outra forma de Estado ou doutrina moral diferente daquela que o próprio povo desenvolveu historicamente, baseado em alguma teoria abstrata, é perda de tempo. Desse modo, o foco da filosofia prática hegeliana não é, como em Kant, conhecer a possibilidade de existência para a liberdade. Hegel considera a liberdade como uma realidade concreta, apesar de inicialmente imperfeita, uma vez que consiste num processo de desenvolvimento. Seu esforço está em compreender o modo como ela se desenvolveu ao longo da História. Ademais, a própria História, para Hegel, constitui-se no processo de desenvolvimento empreendido pelas civilizações humanas da consciência da liberdade e da concretização de tal consciência em suas formas de Estado.⁴⁸

⁴⁷ HEGEL, 1995, p. 296, §514.

⁴⁸ *Id.*, 2010, p. 77, §33. Cf. HYPOLITE, 1971, p. 72-73.

Um desdobramento dessa diferença fundamental entre os pensamentos hegeliano e kantiano é a distinção da noção de “vontade livre” e, principalmente, na forma como esses filósofos compreenderam o próprio conceito de Razão. Assim, embora partindo de um ponto em comum, isto é, a contestação do contratualismo e do utilitarismo⁴⁹, a diferença da concepção de Razão levou o pensamento político kantiano e hegeliano para rumos totalmente opostos. Kant adota uma noção puramente abstrata da Razão, que exclui todo o conteúdo da realidade concreta. Para sua filosofia prática, o conteúdo extraído das sociedades humanas que não é oriundo da consciência moral dos indivíduos e que não se baseia na Razão puramente formal, isto é, o conteúdo social resultado do simples agir natural dos indivíduos, movidos por interesses particulares irrefletidos, constitui-se em mera contingência e irracionalidade. A verdadeira racionalidade, o critério da vontade livre e da ação moral, não pode ser extraído da sociedade na qual o indivíduo vive, isto é, do seu povo, da sua cultura, da sua religião, dos seus costumes, nem tampouco de suas tradições e história. Segundo o pensamento kantiano, quando olhamos para as sociedades humanas e nos deparamos com Estados construídos sob violência, guerras e domínio do mais forte sobre o mais fraco, só comprovamos o quão irracional eles são e concluímos que tais Estados são o oposto da liberdade. Assim, uma sociedade entregue a sua história natural, isto é, a sua realidade de fato, se funda na particularidade das paixões humanas, no interesse arbitrário dos indivíduos e dela não se extrai nada além da mera contingência. O dever do indivíduo é, portanto, excluir de sua vontade todo esse conteúdo material — produto de sua sociedade e do povo ao qual ele pertence — e voltar-se para reflexão abstrata, pois é nela que se encontra a Razão. Somente partindo dela o indivíduo pode agir segundo a vontade livre e é baseando nessa consideração que Kant constrói toda a sua filosofia moral e pensamento político.

Em outras palavras, quando Kant compreende o fundamento da vontade livre como uma autonomia absoluta do indivíduo em relação a tudo que lhe é estranho, isso exclui de sua consciência moral não apenas os desejos, impulsos e paixões irracionais, mas também a cultura da sociedade e a consciência dos outros indivíduos, uma vez que cada indivíduo consiste numa universalidade em si. Portanto, a base da filosofia prática de Kant é a autonomia moral radical do

⁴⁹ TAYLOR, 2005, p. 97-98.

indivíduo. Assim, como vimos, para agir conforme a vontade livre, o indivíduo precisa necessariamente ignorar tudo aquilo que não diz respeito à sua própria consciência moral, elevando esta ao nível da racionalidade pura. As ações devem então ser movidas por leis morais derivadas da própria racionalidade do indivíduo. Em suma, a vontade livre para Kant seria baseada exclusivamente na consciência moral do indivíduo. Segundo Hegel, essa autonomia radical de Kant, baseada num indivíduo isolado da coletividade, da cultura do povo, consiste na verdade em uma abstração formal desprovida de realidade concreta. A liberdade baseada na consciência individual movida por uma racionalidade pura e desconectada do social é simplesmente impraticável, incapaz de dar algum conteúdo concreto à vontade livre. Segundo Hegel, todas as tentativas, dentro de suas próprias limitações, terminariam limitando o indivíduo à duas possibilidades, ambas fracassadas. Por um lado, a consciência moral radical reivindica a busca permanente do indivíduo por um critério moral universal, mas de um modo puramente abstrato e inalcançável em termos práticos. Por outro lado, o indivíduo pode concretizar este critério moral universal, mas à custa de sua particularização.

Desenvolvendo a primeira dessas possibilidades, nós compreendemos na visão de Hegel que uma das consequências da filosofia moral de Kant seria o puro vazio do solipsismo estéril, com o indivíduo inescapavelmente preso à sua própria individualidade.⁵⁰ A vontade livre do sujeito individual se limitaria a simples negação das particularidades, sem, contudo, constituir um universal concreto. Em outras palavras, ela troca o particular concreto por um universal vazio, cujo conteúdo não vai além do puro formalismo. Observamos aqui dois problemas fundamentais. Um deles é precisamente a falta de conteúdo da universalidade constituída pela vontade livre do sujeito individual kantiano. O outro é a oposição estabelecida pela moralidade kantiana entre o universal e o particular. Eles se limitam reciprocamente. E por se limitarem, nenhum deles é livre. A liberdade acaba presa no vazio da pura abstração e a vontade livre de Kant revela-se, assim, como não livre⁵¹. Reconhecemos que tal explicação parece um tanto vaga. Por isso, vamos explicá-la mais detalhadamente. Um dos pontos problemáticos da moralidade kantiana, segundo Hegel, está na noção de que a liberdade é possível somente se os indivíduos limitarem sua particularidade através de sua consciência moral. Fazem

⁵⁰ HEGEL, 2010, p. 147, § 135.

⁵¹ *Ibid.*, p. 65, § 15. Cf. HYPOLITE, 1971, p. 71.

parte da particularidade os desejos, impulsos e paixões, isto é, tudo o que naturalmente move o indivíduo comum em sua vida cotidiana. Para Kant, todo esse conteúdo precisa ser excluído da consciência moral do indivíduo, que deve pautar-se apenas pelo que é universal, isto é, pela razão puramente formal, através da reflexão abstrata empreendida pelo próprio indivíduo. Desse modo, Kant realiza uma divisão da realidade em dois campos distintos: o *ser* — isto é, o âmbito particular da realidade, onde manifestam-se os desejos, impulsos e paixões, que corresponde ao modo como os indivíduos agem naturalmente — e o *dever ser*, o âmbito do universal, onde reside apenas a razão formal, o mundo acessado apenas pela reflexão abstrata, pela qual os indivíduos deveriam agir caso realizassem o esforço pessoal de seguir a lei moral.⁵² Ocorre ao indivíduo, desse modo, a imposição de uma universalidade oriunda da razão formal. Tal universalidade não é imanente à vida concreta do indivíduo, à cultura de seu povo, mas sim a algo que lhe é algo estranho, originário de fora, transcendental. Por isso, agir conforme essa universalidade estranha à vida social do indivíduo lhe custaria um permanente autopolicamento de seus pensamentos, comportamento e atitudes. Na prática, como o indivíduo não poderia simplesmente agir segundo as tradições e costumes de seu povo, tal imposição teria sobre o indivíduo um efeito paralisante. A lei moral obrigaria o indivíduo a divagar constantemente sobre se deve ou não fazer tal e tal ação, se deve agir dessa ou daquela maneira.

Em contrapartida, segundo Hegel, esse “dever” imposto ao indivíduo para constantemente refletir sobre a forma mais racional de agir, baseado numa Razão universal somente acessada por um esforço pessoal do indivíduo, consiste apenas em uma mera formalidade vazia de sentido. De acordo com Hegel, para que o indivíduo aja conforme a vontade livre, ele precisa apenas agir segundo os costumes de seu povo.⁵³ Isso se deve ao fato de que, para o pensamento hegeliano, a vontade livre não se baseia no sujeito individual, como explicamos, mas sim no sujeito Espírito, isto é, no sujeito povo. Em suma, como a liberdade não é individual, mas sim coletiva, a vontade livre é a vontade do povo. Por isso, como a essência do povo também é a essência do indivíduo, basta que ele aja naturalmente conforme a cultura de seu povo para que sua ação seja autônoma e livre.⁵⁴ Desse modo, não há

⁵² HEGEL, 2010, p. 72.

⁵³ *Ibid.*, p. 17, §150.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 192, §§ 20 e 187.

conflitos entre as particularidades dos indivíduos e a universalidade da sociedade e a separação entre o ser e o dever ser é superada.⁵⁵ O indivíduo não precisa limitar ou restringir sua particularidade, sua subjetividade, pois ela, para Hegel, não afronta o universal formado pelo povo, isto é, a sociedade em que o indivíduo vive. Ao contrário, a particularidade e subjetividade do indivíduo retira sua essência do próprio universal da sociedade, do povo ao qual o indivíduo pertence. E a sociedade, por sua vez, que se constitui num universal em relação ao indivíduo, não está em oposição a ele, mas se concretiza e ganha existência material através dele, dos indivíduos que formam o povo. Assim, diferente de Kant, Hegel defende que a realidade não é dividida em dois mundos, um moral e outro imoral. Para Hegel, só existe uma realidade: o mundo ético. Esse mundo é formado por uma natureza particular que encarna o espírito universal, ela o objetifica. O mundo ético também é chamado por Hegel de espírito objetivo⁵⁶. Por isso, o indivíduo não precisa se esforçar para decidir como agir, ele não precisa se obrigar a refletir longamente sobre o modo correto de se comportar. Basta que ele siga as tradições do seu povo, cuja sociedade para Hegel consiste no próprio mundo ético.⁵⁷ Justamente por tratar-se de uma tradição, natural da cultura de seu povo, o indivíduo age segundo ela sem esforço, espontaneamente. Por isso, a decisão sobre a melhor ação para Hegel não é algo forçoso, como em Kant, é algo natural, isto é, inerente ao próprio jeito de pensar e agir do povo ao qual o indivíduo pertence.

A outra possibilidade da razão prática de Kant, apontada por Hegel em sua crítica, seria a condução do indivíduo na direção oposta do universal, isto é, à mera particularidade. Nesse caso, a consequência da universalização dos indivíduos seria a particularização do universal. Em outras palavras, cada indivíduo embora movido pela busca da ação puramente racional — e consequentemente universal — acabaria por basear-se não no universal em si, mas apenas em sua própria versão do universal, um universal subjetivo, isto é, uma mera particularidade. A liberdade regressaria ao terreno do arbítrio. Segundo Hegel, num nível puramente formal e abstrato, com uma boa habilidade argumentativa, o indivíduo poderia sustentar como algo racional praticamente qualquer atitude, inclusive ações socialmente

⁵⁵ TAYLOR, 2005, p. 108.

⁵⁶ HYPOLITE, 1971, p. 72-73.

⁵⁷ HEGEL, 1995b, p. 295, § 514.

inviáveis⁵⁸. O motivo deste paradoxo — a possibilidade de defender teoricamente ações que na prática são irracionais — reside no completo formalismo da consciência moral kantiana. Hábitos, comportamentos e atitudes não podem ser avaliados sem levar em conta suas relações históricas e culturais com a sociedade onde se vive. Por exemplo, em nossa sociedade, o ato de roubar é errado não por que nós como indivíduos assim decidimos depois de uma consideração abstrata do assunto. Roubar é errado, porque fere a instituição da propriedade, que consiste num elemento importante da sociedade em que vivemos e parte de sua origem cultural e histórica. Diante disso, o formalismo da moralidade kantiana levaria à arbitrariedade na avaliação individual das ações e forçaria uma liberdade meramente negativa, voltada para a compatibilização dos interesses individuais contrastantes.⁵⁹ Os indivíduos estariam obrigados, na convivência com seus semelhantes, a um esforço permanente para a restrição de suas subjetividades. Isso provocaria uma tensão social crescente, que traria complicações para a sustentabilidade da comunidade.⁶⁰

Para Hegel, uma sociedade consiste num sistema de racionalização dos impulsos naturais dos indivíduos — algo indispensável para a manutenção da sociedade. O fundamento desse sistema são os costumes, a cultura, as leis e as instituições políticas e sociais do povo⁶¹. Conforme observamos, Kant defende que a mediação e universalização dos indivíduos numa sociedade é feita através de regras de conduta extraídas de uma razão formal. Para Hegel, em contrapartida, a sociedade realiza a mediação das particularidades dos indivíduos, universalizando seus interesses, através de sua própria vida ética, isto é, da cultura de seu povo e de suas estruturas jurídicas, sociais e políticas. Desse modo, as inclinações dos indivíduos são mediatizadas por um sistema jurídico de direitos e deveres, as paixões são racionalizadas pela instituição do casamento e da família, as necessidades da vontade natural são satisfeitas pelo sistema de carências da sociedade-civil, o ímpeto de acumular riquezas é harmonizado pelo sistema de classes e corporações, o desejo de conquistar poder é racionalizado pela carreira política da administração pública do Estado. Assim, os indivíduos são libertos de sua vontade natural, sem que esta seja ignorada. Ela é satisfeita de um modo

⁵⁸ HEGEL, 2010, p. 147, § 135. Cf. HYPOLITE, 1971, p. 74.

⁵⁹ *Id.*, 1930, p. 90.

⁶⁰ *Id.*, 2010, p. 149, § 135.

⁶¹ *Ibid.*, p. 67, § 20.

racionalizado pela vontade livre. Por isso, quando os indivíduos satisfazem suas próprias necessidades, não estão simplesmente cuidado de seus interesses mesquinhos, eles estão trabalhando para a construção e conservação do todo da sociedade. Em suma, a vontade livre para Hegel é o mundo ético, o mundo do direito, o mundo do Estado.

Apesar da crítica incisiva de Hegel à autonomia moral de Kant, é importante esclarecer, contudo, que Hegel conserva em seu próprio pensamento um momento específico para ela. Todo o pensamento hegeliano é construído através de um processo de desenvolvimento dialético. Assim, a vontade livre é a culminância do desenvolvimento realizado pelos seus momentos de pura abstração⁶² e de particularização, que analisamos no início do texto. Dentro desse processo, a reflexão formal desenvolvida filosoficamente por Kant e identificada por Hegel como *arbítrio*, representa um avanço frente a total limitação da vontade natural. Através do *arbítrio*, o ser humano escolhe racionalmente formas determinadas de satisfação de suas necessidades naturais e com isso se liberta do simples impulso imediato provocado pela vontade natural. Nesse sentido, o arbítrio consiste numa parte fundamental na transição da vontade natural para a vontade livre.⁶³ A moralidade kantiana é considerada indispensável para a filosofia prática de Hegel e conseqüentemente para sua concepção de Estado. Como a vontade livre para Hegel é composta pela própria sociedade, cabendo ao indivíduo seguir as determinações da cultura, dos costumes e das tradições de seu povo, isso poderia causar complicações para o pensamento político de Hegel. A universalidade do povo e de sua sociedade, sem a devida mediação por parte das subjetividades dos indivíduos, pode constitui-se numa realidade tirânica em relação aos indivíduos. Liberdade para Hegel, como vimos, é estar em si mesmo no outro, preservando as diferenças. Portanto, estas devem ser conservadas e superadas e nunca aniquiladas. Um povo que não preserva a riqueza das subjetividades dos indivíduos não possui uma sociedade, mas sim uma massa acéfala e, sobretudo, não livre. Por isso, o estímulo e fortalecimento da individualidade fomentado pela consciência moral de Kant é fundamental para a formação da substancialidade ética, tal como Hegel a concebeu. Assim, direito e moralidade são momentos necessários para a formação da eticidade.

⁶² HEGEL, 2010, p. 57- 58, § 5.

⁶³ *Ibid.*, p. 65, § 15. Cf. ROSENFELD, 1983, p. 45-47.

2.2 A Cultura como meio de superação da Vontade Natural

Nossa atenção agora se volta para o desenvolvimento do que Hegel chamou de substância ética e do seu papel no aperfeiçoamento das diversas formas de Estado ao longo da História. Como afirmamos anteriormente, os povos históricos são a concretização do Espírito no mundo, de modo que suas formas de Estado⁶⁴ constituem-se na elevação do ser humano de sua condição natural de brutalidade e selvageria, passando por um longo percurso de refinamento e socialização, até alcançar o nível do mundo ético, onde a autoconsciência humana reflete a liberdade do Espírito. Como já observamos, segundo o pensamento hegeliano, a História em si consiste no processo de aperfeiçoamento que a estrutura do Estado experimentou e que no seu nível mais elevado⁶⁵ permitiu a ele constituir-se na concretização da consciência máxima da liberdade e racionalidade do Espírito. Sendo mais específico, o próprio ser humano é a existência concreta do Espírito. Toda a autoconsciência que o Espírito desenvolve de sua própria racionalidade e liberdade é conquistada através da consciência humana.⁶⁶ Nas palavras de Hegel: “O Espírito universal existe essencialmente como consciência humana. [...] O espírito que a si se conhece, o espírito que existe para si como sujeito, consiste em ter-se como imediato, como ente: é, portanto, a consciência humana.”⁶⁷

Contudo, ao observarmos a História da civilização humana, sobretudo nos seus primeiros passos, nos deparamos com um cenário repleto de guerras sanguinárias, crueldade extrema e violência generalizada. Ao observar esses tristes episódios da História do ser humano, que embora em menor escala ainda teimam em ocorrer, o senso comum se apressa em defender que o primitivo estado de natureza representa a essência do ser humano, de cuja brutalidade ele não pode fugir. Hegel, pelo contrário, defende que a real essência do ser humano é a liberdade e que o estado de natureza representa na verdade o desumano, isto é, o que é oposto ao ser humano. “Por isso, o estado de natureza é antes o estado da

⁶⁴ Compreendemos aqui a noção de “Estado” no sentido amplo do termo, como organização sociopolítica em geral.

⁶⁵ O nível mais elevado no desenvolvimento histórico do Estado é alcançado através do Estado germânico. Cf. HEGEL, 2010, p. 313, §358.

⁶⁶ TAYLOR, C. **Hegel**: Sistema, Método e Estrutura. Tradução de Nélcio Scheider. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 400.

⁶⁷ HEGEL, 1930, p. 92.

injustiça, da violência, do impulso natural desenfreado, dos feitos e sentimentos desumanos”⁶⁸ A verdadeira vocação do ser humano — aquela que, segundo Hegel, a História testemunha — é a superação do estado de natureza, pela obstinada sujeição dos impulsos naturais, e a construção do mundo ético, onde o ser humano pode viver em harmonia com sua essência racional e livre. “O estado da natureza é, no seu conceito, igual ao que encontramos empiricamente na existência. A liberdade como idealidade do imediato e natural não é algo imediato e natural, mas, pelo contrário, deve adquirir-se, conquistar-se graças à infundável intervenção da disciplina do saber e do querer.”⁶⁹ Mas como o ser humano mergulhado nesse nível de selvageria e entregue à própria sorte pôde ao longo dos séculos desenvolver estruturas sociais sofisticadas e instituições políticas, que embora não sejam plenamente perfeitas, são racionais e fundadas no direito, na justiça e na liberdade? Se entendermos como ocorreu esse processo de aperfeiçoamento da consciência humana, iremos compreender melhor a noção hegeliana de substância ética e o modo como ela fundamentou a estrutura social e a constituição política do Estado moderno, tal como Hegel o concebeu.

Para tanto, vamos nos servir de nossa análise anterior sobre a vontade livre. Como vimos, a vontade livre não consiste em algo pronto e acabado. Ela faz parte de um longo processo dialético de aperfeiçoamento que a fez desenvolver-se a partir da vontade natural, sendo esta a condição imediata da vontade, onde ela se encontra limitada pelos impulsos, desejos e instintos naturais. Esse processo não é simplesmente lógico-especulativo, isto é, não ocorre apenas no campo do puro pensamento. Para Hegel, ele reflete o próprio desenvolvimento racional do ser humano e o aperfeiçoamento de suas instituições políticas e sociais ao longo da História. Mas existe um abismo entre a vontade imediata, puramente natural e a vontade livre. A distância entre uma e outra é grande demais para ser percorrida com um único salto, de modo que esses dois extremos precisam ser mediados de alguma forma. Conforme analisamos na sessão anterior, a vontade enquanto **entendimento** cumpre um papel importante na transposição desse abismo, mas outros aspectos da vida humana também tiveram uma participação fundamental.⁷⁰ Segundo Hegel, o processo de mediação da consciência humana, que a levou do

⁶⁸ HEGEL, 1930, p. 96.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁰ *Id.*, 2010, p. 65, § 15. Cf. ROSENFELD, 1983, p. 45-47.

estado de natureza até o mundo do direito, não poderia ser concretizado sem o desenvolvimento da **cultura** (*Bildung*).⁷¹ Esta, por sua vez, é compreendida por Hegel como sendo o processo de formação intelectual, moral e ética do ser humano.⁷² Tal processo ocorre não apenas individualmente, ao longo da vida de cada indivíduo, mas também coletivamente, num agrupamento social ou civilização, se estendendo ao longo da história de determinado povo. Dentro desse processo de refinamento cultural, destacamos a importância fundamental da capacidade de **reflexão** do ser humano, ainda que de modo puramente formal.⁷³

A questão central que se apresenta agora diante de nós é: como a cultura e a capacidade de reflexão puderam estimular o desenvolvimento da substância ética dentro das comunidades e agrupamentos sociais humanos? O primeiro aspecto que devemos observar é que eles proporcionaram o gradual amadurecimento da forma como o ser humano via a si mesmo e a própria comunidade. Ao invés de permanecer completamente preso aos estímulos corporais e mergulhado no mundo natural, o ser humano passou a voltar-se para si mesmo e a refletir sobre sua própria humanidade, compreendendo que ela não se limitava à natureza imediata. Por meio desse estranhamento, o ser humano desenvolveu uma **autoconsciência** que permitiu a ele se diferenciar e se distanciar da natureza selvagem. Suas motivações imediatas começaram a passar pelo filtro da **racionalização**, o que libertou o ser humano do ímpeto animalesco de satisfazer imediatamente suas necessidades naturais. Evidentemente, os instintos continuaram a influenciar o comportamento humano e o homem não deixou de ser provocado por impulsos naturais. A diferença é que ele agora possuía a capacidade de escolher se deveria ou não realizar tais motivações.⁷⁴ Desse modo, a partir da reflexão sobre si mesmo, sobre sua humanidade em geral e sobre a natureza, o ser humano desenvolveu a capacidade de **abstração**, passando a idealizar representações extraídas do mundo natural, tais como alimentação, abrigo, reprodução, prazer, contato social, companheirismo, família, morte, sofrimento, poder e dominação, que por sua vez foram relacionadas com noções exclusivamente humanas tais como racional/irracional, bondade/maldade, justiça/injustiça, correto/errado. A partir disso, o ser humano pôde avaliar e ordenar seus desejos, impulsos, tendências,

⁷¹ HEGEL, 2010, p. 67, §20. Cf. INWOOD, 1997, p. 85. (verbete cultura e educação)

⁷² *Ibid.*, p.193, §187.

⁷³ *Ibid.*, p. 67, §20.

⁷⁴ ROSENFELD, 1983, p. 45. (O Entendimento da Vontade)

inclinações e necessidades naturais, identificando e decidindo quais dessas motivações poderiam ser satisfeitas e quais deveriam ser evitadas.⁷⁵

Nesse contexto, o ser humano compreendeu que suas necessidades básicas poderiam ser supridas de várias formas diferentes e que algumas dessas formas eram mais seguras e eficientes que outras, conforme o seu arbítrio pôde avaliar. Ele compreendeu também que não seria possível satisfazer todas as suas inclinações, o que exigiu dele a capacidade de priorizar. O ser humano passou então a refletir, calcular e decidir quais delas valeriam a pena serem concretizadas. E o mais importante, ele passou a buscar não apenas uma satisfação imediata, mas sim um bem-estar geral, uma satisfação universal de suas tendências e inclinações.⁷⁶ Juntamente com isso, ele percebeu que determinadas tendências de comportamento, como roubar e matar, poderiam trazer prejuízos para ele próprio e para seu grupo social. Assim, fazendo um retrospecto da história das civilizações, podemos observar que a brutalidade e violência ocorridas entre os seres humanos são praticadas em sua maioria na satisfação de impulsos, tendências, inclinações e necessidades naturais. A cultura desenvolvida entre os povos históricos e comunidades primitivas foi um dos primeiros passos para a racionalização de tais motivações e o progressivo refinamento do comportamento humano. Aos poucos, o ser humano compreendeu que os meios racionais de satisfação de sua vontade natural eram mais proveitosos que os meios violentos e irrefletidos. E suas vantagens eram percebidas tanto individualmente, quanto socialmente. Surgiram então as primeiras práticas sociais e os rituais coletivos, que através da educação eram passados de pai pra filho na forma de tradições compartilhadas dentro de um mesmo povo. Juntamente com isso, aos poucos foi aperfeiçoada a consciência da coisa pública e de suas relações com o âmbito privado, de modo que as necessidades naturais começaram a ser satisfeitas levando-se em conta esses valores comunitários. Um dos valores mais fundamentais, concebido e aperfeiçoado através da cultura, é a consciência da importância do próprio ser humano, não apenas como indivíduo pertencente a um povo, mas como ser humano *em si*, cujo valor deve ser reconhecido universalmente.

⁷⁵ INWOOD, 1997, p. 279. (Verbete: reflexão)

⁷⁶ HEGEL, 2010, p. 66, § 17. Cf. HEGEL, 1995b, p. 273, §479.

Pertence à cultura, ao pensar como consciência do singular na forma da universalidade, o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa universal, no que todos são idênticos. O homem vale assim, porque ele é homem, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, pela qual o pensamento vale, é de uma importância infinita [...].⁷⁷

Desse modo, através do desenvolvimento da cultura, os grupos sociais aos poucos deixaram de ser pautados apenas por determinações puramente sensíveis e naturais e passaram a se guiar também por princípios éticos e morais. Assim, dentro das comunidades primitivas, as motivações puramente naturais foram aos poucos sendo combinadas com motivações baseadas no pensamento. Por exemplo, valores morais como “não matar”, “não roubar” e “não mentir” são diretrizes extraídas do pensamento que reflete sobre como conviver melhor em comunidade. Tais reflexões vão além do simplesmente natural. Podemos confirmar isso ao observarmos o comportamento dos animais que vivem em bando. Normalmente, o indivíduo mais forte e mais valente subjuga seus semelhantes e dessa forma impõe a eles seu domínio. A liderança e unidade do bando é, assim, conquistada pela força. Sempre que algum outro indivíduo se sentir capaz de desafiar seu líder, haverá uma nova batalha e o bando estará em constante conflito. Por outro lado, valores morais e éticos, baseados no pensamento e não na lei natural do mais forte, são mais estáveis do que o simples domínio pela força. É fácil compreendermos isso, pois o mais forte um dia será fatalmente derrotado, mas um valor moral, uma vez disseminado coletivamente, pode ser passado de pai para filho e se perpetuar por gerações. Uma comunidade de seres humanos guiada por tais valores será mais estável e segura, com potencial para tornar-se cada vez maior e mais complexa.

Esse foi o início da criação do que Hegel chamou de “sistema racional das determinações da vontade⁷⁸”, que serviu de base para a criação do direito. Apesar deste último ter surgido apenas com a vontade livre e não simplesmente com o arbítrio, como explicaremos a seguir. Assim, uma noção de **universalidade** desenvolvida pela cultura, e ampliada pela reflexão, conferiu sustentação para o surgimento de uma consciência coletiva entre os indivíduos, fortalecendo os vínculos sociais e permitindo o surgimento de comunidades cada vez maiores, mais estáveis e mais bem estruturadas. Dessa forma, a cultura cumpriu um papel imprescindível na formação da substância ética dentro das comunidades humanas. Através dela, o

⁷⁷ HEGEL, 2010, p. 203, §209.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 67, §19.

homem pôde se libertar da imediatez dos impulsos naturais e ir além de sua subjetividade particular, formando e amadurecendo uma consciência universal e coletiva, fundamental para o desenvolvimento da substância ética. A partir disso, os agrupamentos sociais foram se aperfeiçoando pouco a pouco ao longo da História até se tornarem as complexas organizações sociopolíticas dos tempos modernos. Nas palavras de Hegel:

A cultura é, por isso, na sua determinação absoluta, [...] o trabalho da libertação mais elevada, a saber, o ponto de passagem absoluto para a substancialidade subjetiva infinita da eticidade, não mais como imediata, natural, porém, espiritual e igualmente elevada à figura da universalidade. [...]⁷⁹

2.3 A Vontade Livre como superação do Arbítrio

Todo o aperfeiçoamento empreendido pela cultura dentro dos agrupamentos sociais humanos é ainda limitado. No processo gradual de desenvolvimento da vontade natural até a vontade livre, o estágio alcançado pela cultura está apenas no meio do caminho. A cultura cumpre um papel importante de mediação, mas sozinha não é capaz de elevar a consciência humana até a vontade livre. Isso se deve ao fato de que, segundo Hegel, todo o aperfeiçoamento cultural que acabamos de analisar não opera no campo da verdadeira liberdade, mas sim no campo do arbítrio. Quando, através da reflexão, o ser humano racionaliza seu comportamento com o simples propósito de satisfazer suas necessidades naturais, ele não é realmente livre, pois sua determinação principal continua vindo da vontade natural. A racionalização puramente formal é, portanto, apenas um meio para melhor satisfazer suas necessidades naturais. É fácil compreender que a vontade livre, como verdadeiramente universal, não pode ser reduzida a um mero instrumento da vontade natural, que é particular e não livre.⁸⁰ Mas em que sentido a vontade natural é particular e a vontade livre é universal? Por que a liberdade só pode ser alcançada através da universalidade? Quando o objetivo do ser humano é apenas satisfazer sua vontade natural, ele se vê rodeado por uma infinidade de possibilidades de impulsos, tendências e inclinações.⁸¹ O arbítrio delibera sobre quais deles devem ser

⁷⁹ HEGEL, 2010, p. 192, §187.

⁸⁰ UTZ, 2004. (A realização adequada do conceito de liberdade)

⁸¹ HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução e notas de Marcos Lutz Müller. Clássicos da Filosofia:

supridos, mas sua decisão é sempre contingente, isto é, baseada no bel-prazer subjetivo e não numa racionalidade necessária (*notwendig*).⁸² Dessa forma, o ser humano fica preso ao âmbito das particularidades, limitando-se a tarefa de escolher quais das necessidades e carências naturais devem ou não ser supridas.

O senso comum considera como “liberdade” tal capacidade de escolha, ele se satisfaz com a chamada liberdade eleitoreira. Por outro lado, Hegel argumenta que a simples possibilidade de escolha não é efetivamente liberdade. Sustentado tal posição, um de seus argumentos principais possui base lógica. Se a liberdade viesse da capacidade de escolher, ela cessaria após realizada a escolha. Contudo, o senso comum poderia contra-argumentar: neste caso, continuaríamos livres para escolher entre as outras possibilidades de escolha, ou seja, bastaria que fizéssemos uma nova escolha. Mas Hegel rebate facilmente esse argumento, pois ele não resolve o problema, mas apenas o transfere para uma nova escolha, que por sua vez continua limitando a liberdade. Além disso, a capacidade de escolher entre possibilidades determinadas não pode ser realmente liberdade, pois ela permanece limitada a essas tais possibilidades e não pode ir além delas. Há ainda outro argumento, desta vez mais concreto e que já anunciamos anteriormente. Como a liberdade pode estar em escolher qual das necessidades naturais o ser humano deve suprir? Nesse caso, a liberdade estaria a serviço daquilo que por si mesmo não é livre, isto é, as determinações da vontade natural.⁸³ Baseia-se nisso um dos aspectos mais fundamentais destacados por Hegel sobre as limitações do arbítrio e da liberdade eleitoreira: a diferença apresentada por eles entre a forma e o conteúdo. Como afirmamos, o ser humano já é essencialmente livre e universal. Com o estímulo da cultura, sua própria essência atesta isso, tal como já expusemos anteriormente. Sua vontade, por sua vez, também já é livre *em si*. Mas quando ela se limita a satisfazer impulsos e necessidades naturais ou a concretizar tendências e inclinações particulares, a vontade se volta para um conteúdo não livre. Assim, o ser humano toma para si um objeto não livre quando age levando em conta apenas a própria decisão subjetiva e arbítrio. A partir disso, ele abstrai a própria vontade da vontade dos demais indivíduos e conseqüentemente todos se particularizam uns

Cadernos de Tradução. Campinas: IFCH - UNICAMP, 2003. p. 63. §12.

⁸² HEGEL, 1995b, p. 274, §479.

⁸³ UTZ, 2004. Cf. WEIL, E. **Hegel e o Estado**: cinco conferências.... São Paulo: É realizações, 2011. p. 41.

diante dos outros. A vontade do ser humano se preenche de um conteúdo não livre, que lhe é estranho, que o determina e delimita. Desse modo, uma vez que seu conteúdo não é livre, a vontade passa a ser livre apenas segundo sua forma. Há, portanto, uma cisão entre forma e conteúdo.

Pelo decidir, a vontade põe-se como vontade de um indivíduo determinado e enquanto se diferenciando para fora frente a outro. Mas, além dessa finitude que tem enquanto consciência, a vontade imediata [natural] é formal por causa da diferença entre sua forma e seu conteúdo, à qual apenas cabe o decidir abstrato enquanto tal, e o conteúdo não é ainda o conteúdo e a obra de sua liberdade.⁸⁴

A questão fundamental com a qual nos deparamos agora é: como a vontade livre supera as limitações da vontade natural e do arbítrio e como ela se concretiza plenamente como liberdade? E além disso, como o processo realizado por ela pode ser observado social e politicamente nas relações entre indivíduos dentro de uma comunidade? Vamos analisar ponto a ponto o modo como são superadas cada uma das limitações características da vontade que é livre apenas formalmente. Tal processo começa quando o ser humano conquista a consciência de sua verdadeira essência, isto é, a liberdade. Convencido disso, todo o seu querer se volta em primeiro lugar não para a satisfação de suas necessidades naturais, mas para a concretização de sua liberdade. Evidentemente, e como já observamos anteriormente, suas necessidades e carências naturais não são menosprezadas, afinal, o ser humano é feito de carne e osso e precisa supri-las para continuar vivendo. Contudo, o diferencial da vontade livre é a inversão de prioridades operada no comportamento humano, pois sua motivação mais fundamental deixa ser o puramente natural e se torna a concretização de sua liberdade. Vimos que a vontade natural e o arbítrio são limitados por estarem determinados por um conteúdo não livre e por se basearem numa capacidade de escolha que se esgota sempre que é efetivada. Vimos também que esse tipo de motivação traz consequências prejudiciais para qualquer agrupamento social, deixando os indivíduos entregues à pura contingência e ao desarranjo de suas próprias subjetividades. Os interesses subjetivos, por serem particulares, tendem a ser sempre diferentes uns dos outros, permanecendo constantemente em desacordo e levando a conflitos inesgotáveis, que inviabilizam qualquer convivência social harmônica e duradoura. Em outras

⁸⁴ HEGEL, 2010, p. 63, §13.

palavras, quando meu querer é governado somente pelo meu arbítrio, fatalmente eu entro em choque com outros indivíduos que também desejam realizar seus próprios interesses arbitrários. Numa comunidade entregue a essa condição de perpétua tensão social, a vida dos indivíduos é reduzida à luta pela sobrevivência e os seres humanos permanecem presos ao estado de natureza.

Em contrapartida, o ser humano se liberta das limitações da vontade natural e do arbítrio quando atinge o nível da vontade livre. Nela o objeto mais fundamental de seu querer não varia ao sabor do bel prazer e das subjetividades particulares. Pela vontade livre, o objeto máximo do querer humano é sempre o mesmo: a concretização de sua liberdade. Esse é o sentido da afirmação hegeliana “a vontade livre que quer a vontade livre⁸⁵”. Há aqui uma identidade entre forma e conteúdo, pois a vontade formalmente livre, quando toma a si mesma como objeto, ganha um conteúdo igualmente livre. Diante disso, a vontade livre supera as limitações da liberdade como simples possibilidade de escolha, que se volta para um objeto exterior e se esgota sempre que é realizada. Como o objeto da vontade livre é interior, consistindo nela mesma, sua realização é sempre uma autorrealização. Mas quais são as consequências sociais e políticas da vontade livre dentro de uma comunidade? Uma vez que o objeto da vontade livre é necessário (*notwendig*) — ou seja, é sempre a própria vontade livre — um grupo social guiado por ela supera os conflitos travados entre indivíduos com interesses divergentes. Estes passam a buscar em primeiro lugar um objetivo comum, que colocam acima de seus interesses particulares subjetivos. Em suma, o caráter necessário da vontade livre harmoniza as individualidades divergentes. É preciso esclarecer, contudo, que a vontade livre não se impõe sobre os indivíduos como algo que lhes é estranho. Ao afirmarmos que eles colocam a vontade livre acima de seus interesses subjetivos, enfatizamos que os indivíduos o fazem espontaneamente, como algo que faz parte de sua própria essência, depois de alcançarem um nível superior no desenvolvimento de sua consciência. De fato, para concretizar sua essência livre, o ser humano precisou aperfeiçoar ao longo da história a racionalização de seus impulsos, inclinações e necessidades naturais. Tal como expusemos, ele já buscava essa racionalização através da cultura e pelo arbítrio, mas a superação plena da vontade natural só é feita com a vontade livre. Vimos que a racionalidade do arbítrio é praticada apenas

⁸⁵ HEGEL, 2010, p. 71, §27.

como meio de satisfação da vontade natural, de modo que esta determina e molda sua própria racionalização. Na vontade livre, por sua vez, há uma inversão de papéis: a vontade natural se torna um instrumento para a racionalidade. Mas o que queremos dizer com isso?

Para compreendemos melhor esta última afirmação, precisamos observar que a noção de racionalidade no sistema hegeliano possui um significado bem diferente do senso comum. Para Hegel, a racionalidade não se resume a uma faculdade mental nem se restringe ao simples raciocínio formal. A racionalidade possui um aspecto ontológico, de modo que a Razão é o elemento constitutivo de toda a realidade, incluindo a Natureza e o Espírito. Em outras palavras, a Razão é parte essencial do ser humano e de tudo o que faz parte não apenas do mundo natural, mas também do mundo do espírito: a cultura, os costumes, a religião, as artes, as ciências, a economia, o direito, as instituições públicas e as organizações sociopolíticas em geral. Segundo o pensamento hegeliano, a Razão é oriunda da Lógica⁸⁶, que compõe uma realidade imaterial anterior à Natureza e o Espírito, dos quais ela própria constitui fundamento. A Natureza, por sua vez, é o meio de concretização da Razão, cabendo ao ser humano compreender esta racionalidade oculta na natureza e em sua vontade natural⁸⁷. No próximo capítulo, iremos explicar melhor a noção de Razão para Hegel e sua participação no processo de concretização da liberdade humana através da História. Mas por hora podemos adiantar que o desenvolvimento da consciência humana passa pela percepção de que o mundo natural possui uma racionalidade subjacente, com a qual o ser humano se identifica através de sua própria racionalidade. A reflexão e a racionalidade formal empreendidas pelo arbítrio é uma fase intermediária desse processo. A fase mais desenvolvida é alcançada pela racionalidade que supera a diferença entre o humano e o natural, entre o subjetivo e o objetivo, entre o particular e o universal.

Diante disso, a partir da vontade livre, a consciência humana não se restringe mais à reflexão e decisão sobre quais tendências e inclinações seriam boas ou más, racionais ou irracionais, justas ou injustas, praticáveis ou impraticáveis. No terreno da vontade livre, a consciência humana não esgota sua

⁸⁶ A "Lógica" é a primeira parte do sistema hegeliano, resumido na Enciclopédia das Ciências Filosóficas, que contém os fundamentos especulativos de toda a realidade antes de qualquer concretização no tempo e espaço. Essa concretização acontece a partir da segunda parte do sistema, denominada "Natureza".

⁸⁷ HEGEL, 2010, p.62, §11.

atenção na avaliação de quais seriam as melhores formas de satisfazer suas tendências, inclinações e necessidades naturais nem tampouco no esforço para subordiná-las a algum valor moral concebido pelo arbítrio. A vontade natural passa a ser vista como um instrumento para a concretização da vontade livre. Em outras palavras, a satisfação das motivações naturais, longe de entrarem em conflito com a vontade livre, tornam-se um meio para a concretização da liberdade e da racionalidade humana. Essa é a base da substância ética, formada a partir do já mencionado “sistema racional das determinações da vontade”, que possui como desdobramentos: o direito, em seu aspecto jurídico; a moralidade e a eticidade.

[Expor] quais são as inclinações boas, racionais, e a sua subordinação, se transforma na apresentação das relações que produz o espírito no desenvolver-se como espírito objetivo — um desenvolvimento em que o conteúdo da autodeterminação perde a contingência ou o arbítrio. Por isso, o tratamento das tendências, inclinações e paixões segundo o seu verdadeiro conteúdo é essencialmente a teoria dos deveres jurídicos, morais e éticos.⁸⁸

Resumindo o processo que expusemos ao longo deste texto, observamos que o ser humano, inicialmente preso à natureza imediata, eleva sua consciência ao se diferenciar e se distanciar da vontade natural. Esse é o nível da reflexão e do arbítrio, que se desenvolveu no ser humano através da cultura. Mas continuando seu desenvolvimento, a consciência humana se deu conta das limitações inerentes desse modo de pensar, que a separa do mundo natural. Aos poucos, o ser humano compreendeu a racionalidade inerente ao mundo natural e que esta não é diferente da sua própria racionalidade. A consciência humana, então, se aproximou novamente do natural, mas de uma forma mediada pela Razão. A partir disso, a efetivação de sua liberdade brota da compreensão de que a Razão, tal como expusemos anteriormente, constitui-se no princípio conciliador do humano e do natural, não como combinação de coisas diferentes, mas como vínculo essencial, como identidade comum. Assim, o desenvolvimento da consciência humana avançou conforme ele compreendeu que há uma íntima relação entre liberdade e racionalidade. Em outras palavras, na vontade livre o ser humano compreendeu que não é possível ser livre sem ser racional. Diante disso, uma questão fundamental para compreendermos as implicações desse processo de desenvolvimento da consciência humana na formação da substância ética é: como a racionalização da

⁸⁸ HEGEL, 1995b, p.271, §474.

vontade livre se concretiza numa comunidade? Através da universalidade, cuja noção os indivíduos agrupados socialmente já haviam desenvolvido através da cultura, ainda que de modo incipiente. O aperfeiçoamento social da universalidade ocorre fundamentalmente com o caráter necessário da vontade livre. A concretização da liberdade que os indivíduos através do pensamento racional reconhecem como objetivo comum — e como algo acima de seus interesses subjetivos — conduz a uma superação do que é particular e contingente por aquilo que é universal e necessário. Esses aspectos de universalidade e necessidade (*notwendig*) são reconhecidos por nós no mundo ético, composto pelo direito, pelas leis e instituições sociopolíticas.

Para que esse processo seja melhor esclarecido, vamos recorrer a um exemplo concreto. Suponhamos que eu queira organizar uma manifestação política numa determinada avenida. Para isso, eu precisarei bloquear o trânsito naquela área para resguardar a segurança dos manifestantes. Evidentemente, o interesse dos manifestantes se chocará com o interesse dos motoristas e pedestres não manifestantes que desejam circular normalmente por aquela área no mesmo horário da manifestação. Há, portanto, o impasse entre interesses subjetivos divergentes. Além disso, tais interesses são particulares e contingentes, pois assim como há pessoas que querem se manifestar, existem aquelas que não querem; e assim como há quem queira ou precise dirigir ou andar por aquela avenida específica, há também quem não precise ou não queira. Em contrapartida, embora eu queira organizar essa manifestação e os motoristas e pedestres queiram se deslocar livremente, nós todos queremos, em primeiro lugar, obedecer às leis do nosso país, que por sua vez regulam o direito de manifestação e o direito de ir e vir. Desse modo, a lei não proibirá minha manifestação, assim como não impedirá a circulação dos pedestre e motoristas. Como concretização da vontade livre, a lei irá harmonizar nossos interesses divergentes, determinando que eu comunique o horário de minha manifestação com antecedência para que uma rota alternativa para o trânsito seja programada.

Contudo, para que nossa liberdade se concretiza, precisamos necessariamente querer a obediência das leis, isto é, precisamos querer a vontade livre, colocando-a acima de nossos interesses individuais subjetivos. Nós fazemos isso através de nossa racionalidade. Por meio dela, nós compreendemos que a vontade livre faz parte de nossa essência. Em outras palavras, a racionalidade

permite que nós nos enxerguemos em nossas leis e na vontade livre em geral e reconheçamos nela nossa vontade mais fundamental. Não se trata de um desejo particular ou alguma compreensão arbitrária e subjetiva, trata-se da própria essência humana, comum a todos os indivíduos e independente de suas características pessoais contingentes. Por isso a vontade livre, e sua concretização através das leis, é algo necessário e universalizante. Há desse modo uma íntima relação entre as noções de universalidade, racionalidade e vontade livre. A própria vontade livre também é chamada por Hegel de vontade racional.⁸⁹ Nas palavras de Hegel: “A vontade é universal, por que toda delimitação e todo detalhe singular particular são supprassumidos [...]. O universal sendo em si e para si é, de maneira geral, o que se chama o *racional* e o que não pode ser apreendido senão de modo especulativo.”⁹⁰

⁸⁹ HEGEL, 2010, ,p. 232, §258.

⁹⁰ *Ibid*, p. 69, §24.

3 A ESTRUTURA DO ESTADO HEGELIANO

Neste capítulo, analisaremos as estruturas fundamentais do Estado para Hegel, com destaque para o forte impacto que a História exerceu no seu pensamento político. Observaremos que o Estado hegeliano consistiu essencialmente numa tentativa de dar uma resposta satisfatória à instabilidade política e social vivenciada pela Europa, com destaque para a Revolução Francesa, causada sobretudo pelos graves conflitos de interesse entre **Estado e indivíduos**. A partir disso, ressaltaremos a importância fundamental da **polis grega** para Hegel, como modelo de organização sociopolítica que, na condição de “bela totalidade”, inspirou o Estado hegeliano. Com base nessas considerações, apresentaremos a estrutura básica elaborada por Hegel para sua noção de Estado. Este é definido como a **concretização da liberdade** na vida dos cidadãos, a partir do reconhecimento mútuo e **racional** entre as liberdades objetiva e subjetiva, através da mediação de instituições jurídicas, morais e políticas.

Em seguida, para aprofundarmos nossa análise e explicarmos mais detalhadamente a estrutura básica do Estado hegeliano, realizaremos um estudo comparativo entre o pensamento político de Hegel e o **contratualismo moderno**. Como principal diferença entre eles, apresentaremos o fundamento sob o qual é construído o Estado. No contratualismo, ele é baseado num pacto negociado entre os indivíduos. Já para Hegel, o Estado se baseia na substância ética, que consiste num organismo vivo, fruto de uma produção histórica realizada espontaneamente pelo **espírito do povo** ao longo de gerações.

Diante disso, voltaremos nossa atenção para a noção hegeliana de espírito do povo. Ao observarmos que o Estado consiste essencialmente na concretização da vida ética de uma sociedade, destacaremos que o Estado é na verdade o próprio espírito do povo. Podemos confirmar esse entendimento na própria existência do Estado, que segundo Hegel é formada por dois aspectos fundamentais: o **costume do povo**, definido como a existência imediata do Estado, e a **consciência dos indivíduos**, definida como sua existência mediata. A partir disso, esclareceremos ainda o fundamento das leis e das instituições públicas do Estado. Elas são intuídas pelos costumes do povo e racionalizadas pela consciência dos indivíduos. Assim, concluiremos o capítulo buscando esclarecer algumas críticas em relação ao Estado hegeliano, que enxergam nele um suposto viés totalitário.

3.1 O Contexto Histórico do Estado Hegeliano

Para compreendermos mais claramente a teoria hegeliana do Estado, devemos primeiramente analisar seu apurado teor histórico. Nesse sentido, destacamos que a filosofia política de Hegel foi profundamente influenciada pela História que o precedeu, o que inclui toda sua linha temporal, desde os primórdios da civilização humana, passando pela formação dos grandes impérios, o surgimento da *polis* grega, o advento da democracia, o desenvolvimento do direito romano, a disseminação do cristianismo, a reforma protestante, a instituição das monarquias absolutistas e culminando com a falência do Antigo Regime. Além disso, a noção de Estado para Hegel contou com a influência marcante do contexto histórico de sua época, incluindo a Revolução Francesa, a Era Napoleônica, a restauração do Estado Prussiano e a sua reforma. Cada um desses acontecimentos exerceu um forte impacto na formação da teoria hegeliana do Estado. Sintonizado com todo esse panorama histórico, o pensamento político de Hegel se desenvolveu numa Europa do final da Idade Moderna, onde a burguesia em ascensão exigia cada vez mais participação nos governos e instituições públicas e a nova classe operária dava os primeiros sinais dos graves problemas sociais que assolariam a Europa pós Revolução Industrial. Nesse contexto de profunda efervescência política e social, os constantes choques de interesse entre o Estado e os indivíduos eram cada vez mais intensos, causando inúmeros conflitos muitas vezes sangrentos, dos quais a Revolução Francesa foi o mais importante. Ela agravou o processo de ruptura do Antigo Regime e marcou o final da Idade Moderna. Esse era um momento histórico de transição que exigia urgentemente o surgimento de uma nova ordem política e social capaz de responder aos impasses que as intuições tradicionais não conseguiam solucionar. A noção de Estado concebida por Hegel foi uma tentativa de solucionar ou pelo menos de amenizar tais impasses, de modo que o pensamento político hegeliano deve ser situado nesse contexto.

Outro aspecto essencial que devemos observar em nossa análise é a íntima ligação entre a noção de Estado para Hegel e sua *Filosofia da História*. Desse modo, o pensamento político hegeliano, tal como é apresentada na *Filosofia do Direito*, deve ser compreendido como a culminação de um extenso processo de aperfeiçoamento sofrido pelos Estados de determinados povos históricos, que se sucederam ao longo da História. Assim, as organizações sociopolíticas do Mundo

Antigo, com destaque para China, Índia e Pérsia, foram sucedidas pelo Estado grego, sendo este seguido pelo Estado romano e este por sua vez pelo Estado germânico. Nesse sentido, Hegel estrutura sua noção de Estado, levando em conta toda a experiência adquirida pelo estudo da História. Seu interesse se volta particularmente para a forma de Estado desenvolvida na Grécia antiga: a *polis* grega. Ela é chamada por Hegel de “bela totalidade”, pois segundo ele, nessa forma peculiar de Estado, os indivíduos permaneciam em tão perfeita harmonia com a *polis* que chegavam até mesmo a se confundir com ela, tornavam-se um só corpo. Nesse sentido, todos os cidadãos formavam um organismo ético no qual cada um podia enxergar a si mesmo no Estado. Assim, os cidadãos poderiam viver na *polis* e para a *polis*, usufruindo da plenitude de suas vidas, sem distinção entre os interesses público e privado, entre a vontade do Estado e a do cidadão. Dessa forma, podemos dizer que na *polis* grega a ligação entre cidadão e Estado era direta e imediata, isto é, não carecia de nenhum tipo de mediação política ou institucional.

Esse modelo de organização sociopolítica influenciou profundamente o pensamento de Hegel e, de certa forma, todo o esforço realizado por ele na estruturação de sua noção de Estado teve como objetivo maior resolver os principais conflitos sociais e políticos de seu tempo através de uma retomada da bela totalidade grega que se perdeu na Antiguidade.⁹¹ Evidentemente, não seria possível reconstituir na modernidade a *polis grega* tal como ela era na Grécia Antiga, isso o próprio Hegel compreendia. Em contrapartida, um ponto crucial para compreendermos a estrutura fundamental do Estado hegeliano é precisamente a razão por trás da decadência da *polis* grega. Segundo Hegel, seu fim partiu de seus próprios cidadãos e foi provocado pelo surgimento entre eles de uma consciência individual.⁹² Tal consciência permitiu o desenvolvimento de uma autonomia moral entre os cidadãos, que por sua vez ganhou cada vez mais força ao longo da História, se consolidando nos Estados romano e germânico, e consumando o rompimento definitivo da ligação imediata que havia originalmente entre o Estado e os indivíduos. Desse modo, ao compreender que essa ligação estava perdida para sempre, o projeto de Estado hegeliano teve como propósito fundamental a tentativa de combinar e harmonizar a bela totalidade grega com a autonomia moral

⁹¹ TAYLOR, 2005, p. 109.

⁹² BOURGEOIS, B. **O Pensamento Político de Hegel**. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 110.

individualista dos tempos modernos, buscando desenvolver entre esses polos opostos as mediações políticas e sociais necessárias.⁹³

Diante disso, a questão central que agora surge diante de nós é: como Hegel concebe a estrutura de seu Estado em resposta a todos esses impasses que acabamos de apresentar? Passemos então à análise da estrutura fundamental do Estado hegeliano. Primeiramente, ele é definido em sua *Filosofia do Direito* como sendo a “concretização da liberdade”.⁹⁴ Tal concretização, por sua vez, é realizada através da mediação de instituições jurídicas, morais e políticas, cuja função é tornar consciente e objetivo o reconhecimento mútuo — seja de indivíduo para indivíduo, seja de indivíduo para coletividade — de que o interesse individual particular corresponde ao interesse coletivo universal. Esse reconhecimento deve atender a três requisitos básicos: ser necessário, se basear numa essência comum aos indivíduos e não depender de qualquer tipo de reflexão arbitrária. Contudo, a rigor, os três requisitos convergem para um único conceito fundamental: a racionalidade. O Estado hegeliano é racional. Mas o que Hegel compreende por racionalidade? Como se comporta um Estado racional? Antes de tudo, como alertamos anteriormente, a racionalidade para Hegel possui um sentido diferente daquele compreendido pelo senso comum, ela não se refere a uma faculdade mental ou à simples capacidade de raciocinar. Lembremos a definição básica do Estado que apresentamos inicialmente: ele é a concretização da liberdade. Desse modo, a racionalidade do Estado significa a união entre a liberdade objetiva e a liberdade subjetiva.⁹⁵ Tal união, por sua vez, se realiza na própria vida dos cidadãos, quando eles combinam sua vontade individual particular com a obediência às leis do Estado, que concretizam a vontade substancial universal. No capítulo dedicado à exposição da vontade livre e da substância ética, nós explicamos em detalhes o que significa essa vontade substancial universal e como ela se combina com a vontade particular dos indivíduos.

Nesse contexto, para aprofundarmos nossa exposição e explicarmos mais detalhadamente a estrutura básica do Estado hegeliano, gostaríamos de compará-lo com algumas das ideias defendidas pelas teorias contratualistas dos séculos XVII e

⁹³ TAYLOR, 2014, p. 399.

⁹⁴ HEGEL, 2010, p. 235, §260.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 230, §258.

XVIII, dentre elas as de Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Rousseau (1712-1778).

3.2 O Estado Hegeliano como alternativa ao Contratualismo Moderno

A principal característica do Estado contratualista está no fato de que o reconhecimento mútuo de interesses individuais e coletivos é algo negociado.⁹⁶ Em outras palavras, tal Estado é formado por um pacto convencionado entre indivíduos, que — a partir de um agregado de interesses privados — forma uma sociedade encarregada de garantir acima de tudo a satisfação dos desejos e necessidades particulares dos indivíduos.⁹⁷ A distinção fundamental entre o Estado hegeliano e a sociedade contratualista está no fato desta última ser completamente desprovida de substância ética, cuja noção já explicamos anteriormente. Desse modo, a unidade desse aglomerado de indivíduos não se sustenta em uma formação cultural compartilhada por todos nem em um conjunto de costumes que lhes seja inerente. Ao contrário, o laço que une esses indivíduos — isto é, o contrato — consiste numa abstração baseada num pacto negociado entre os próprios indivíduos. A consequência disso é que, na prática, a universalidade da vontade coletiva é suprimida pela particularidade da vontade dos indivíduos. Esta é uma das principais críticas de Hegel às teorias contratualistas: elas abandonam o Estado ao desarranjo do atomismo social, com cada um dos indivíduos lutando pela satisfação de seus interesses privados e, conseqüentemente, atropelando os interesses da coletividade. Desse modo, um pacto social baseado num agregado de vontades particulares é muito frágil, estando permanentemente sujeito ao colapso. O argumento central que embasa esta posição é simples: por ser decorrente de uma negociação, podemos concluir em relação ao contrato que assim como determinadas circunstância favoráveis permitiram o seu acerto, do mesmo modo determinadas circunstância desfavoráveis podem levar a sua ruptura. Assim, a dissolução de uma sociedade contratualista ocorrerá fatalmente no momento em que os indivíduos não a considerarem mais conveniente aos seus interesses particulares. Além disso,

⁹⁶ HEGEL, 2010, p. 72, §29.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 232, §258.

segundo Hegel, tais características reprováveis do contratualismo contribuíram para o que houve de mais negativo na Revolução Francesa: a fase do “terror”.⁹⁸

Em contrapartida, segundo o pensamento hegeliano, somente a substância ética é capaz de gerar e sustentar o sentimento de unidade necessário para manter um Estado. Esta, por sua vez, é gerada pelo que Hegel chama de espírito substancial⁹⁹: a identidade de um povo — resultante da formação cultural, dos costumes, tradições, idioma, arte, religião, moral, leis e instituições sociais e políticas — responsável pelo modo de ser comum a cada um dos indivíduos pertencentes ao povo. O Espírito substancial está por trás da forma habitual de se comportar, de pensar, de agir e de viver característica do povo. Dessa forma, somada à natureza instintiva do ser humano, ele representa uma segunda natureza para todos os concidadãos membros desse povo.¹⁰⁰ Em outras palavras, além da natureza animal, composta pelas necessidades e impulsos naturais, o indivíduo possui uma natureza espiritual, formada pelo espírito substancial do povo ao qual ele pertence. Animado por ele, o indivíduo tem seu saber e seu querer, seus princípios e fins voltados para realizar seus objetivos mais elevados. Não há aqui uma usurpação da liberdade individual, pois como segunda natureza do indivíduo, o espírito substancial não lhe é estranho, consistindo na verdade em sua própria essência. Em suma, o espírito substancial é a essência tanto do indivíduo, quanto do povo.

Assim, ao pensar, querer e agir conforme esse espírito, o indivíduo está pensando, querendo e agindo conforme sua própria essência. Nas palavras de Hegel: “Este conteúdo espiritual tanto constitui a essência do indivíduo como é o espírito do povo. [...] É uma só e mesma vida, um grande objeto, um grande fim, um grande conteúdo, de que depende toda a felicidade privada, todo o arbítrio privado.”¹⁰¹ Desse modo, indivíduo e povo são como duas configurações complementares de um mesmo organismo: ao assumir sua configuração particular, ele é indivíduo; ao assumir sua configuração universal, ele é povo. Ambos se complementam numa sinergia harmoniosa, pois o espírito substancial, como algo universal, só possui realidade concreta e objetividade através dos indivíduos particulares; e estes, por sua vez, só realizam sua própria essência quando pensam, querem e agem conforme o espírito substancial. Compreendemos com isso que se o

⁹⁸ ROSENFELD, 1983, p. 214.

⁹⁹ HEGEL, 2010, p. 235, §260.

¹⁰⁰ HEGEL, 1930, p. 94.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 94.

indivíduo agisse contrariando o espírito de seu povo, estaria contrariando sua própria essência. Nas palavras de Hegel: “Nenhum indivíduo pode ultrapassar tal substância; pode, sem dúvida, distinguir-se de outros indivíduos singulares, mas não do espírito do povo.”¹⁰² Assim, agindo em desacordo com seu povo, o indivíduo não reconheceria mais a si mesmo e seria como um estranho em sua própria terra. Portanto, o interesse particular do indivíduo converge para o interesse universal do povo e vice-versa,

[...] 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.¹⁰³

Dessa forma, queremos chamar a atenção para a questão principal que procuramos solucionar ao discutirmos os pensamentos hegeliano e contratualista: qual seria o fundamento mais sólido e viável para construir a estrutura do Estado? Ambas as concepções políticas em discussão são tentativas de encontrar esse fundamento. As teorias contratualistas propõem um pacto social baseado num agregado de interesses privados. Por sua vez, como fundamento de sua teoria do Estado, Hegel propõe o espírito do povo. Para Hegel, não há Estado sem povo. Logo, a própria identidade nacional do povo será responsável por dar aos seus membros o sentimento de unidade necessário à construção e manutenção do Estado. Analisaremos agora ponto a ponto as respostas da teoria do Estado de Hegel a cada um dos impasses do contratualismo que apresentamos anteriormente. Primeiramente, por se basear no espírito do povo, o fundamento do Estado hegeliano não é uma pura abstração, um produto do arbítrio dos indivíduos, que negociam entre si um acordo baseado em determinadas circunstâncias eventuais e contingentes. Como tal, essas circunstâncias estão sujeitas a mudar ao sabor do acaso e alterar todas as condições que induziram o pacto previamente negociado. Isso significaria o fim do contrato e a ruína do Estado. De outra forma, longe de ser algo negociado ou oriundo de uma pura abstração, o espírito do povo é um organismo vivo, fruto de uma produção histórica realizada espontaneamente pelo próprio povo ao longo das gerações. Em consequência disso, o amadurecimento

¹⁰² HEGEL, 1930, p. 37.

¹⁰³ *Id.*, 2010, p. 235-236, §260.

conquistado nesse extenso processo de desenvolvimento tornou o espírito do povo resistente às mudanças contingentes e circunstanciais do simples acaso. Além disso, o desenvolvimento do espírito do povo ao longo da História significa ao mesmo tempo o desenvolvimento e aperfeiçoamento do próprio Estado. Segundo Hegel, como afirmamos anteriormente, esse é o objetivo principal da História.

Outro aspecto fundamental do contratualismo consiste no atomismo social que ele impõe ao Estado. Assim, por estarem mais interessados em seus interesses privados, os indivíduos que por ventura firmassem o contrato social iriam fatalmente rebaixar ao segundo plano o interesse da coletividade. A consequência disso seria que a universalidade, como sentimento de unidade entre os membros do Estado, se tornaria completamente suprimida pelas particularidades, com cada um lutando para satisfazer suas próprias necessidades individuais. Como resultado desse processo, a coesão social do Estado entraria rapidamente em colapso. Em contrapartida, o espírito do povo é algo naturalmente coletivo. Ele é uma construção comunitária baseada no interesse comum do próprio povo.¹⁰⁴ A força de sua coesão e de que os interesses individuais estão sendo mediados satisfatoriamente pela coletividade pode ser comprovada pela própria História, pois do contrário o povo não teria resistido às tensões sociais ao longo dos séculos e teria se dissolvido em uma infinidade de agrupamentos menores. Desse modo, a longevidade e solidez da unidade de um povo, sustentada pelo seu espírito substancial, é a prova da saúde de seu Estado. Animados pelo espírito substancial e conscientes de que a essência do seu povo corresponde a sua própria essência, os indivíduos vivenciam o interesse coletivo como sendo seu próprio interesse particular. Eles desejam em primeiro lugar vivenciar o espírito de seu povo, de modo que seus interesses privados, caprichos e arbítrios ficam em segundo plano. Evidentemente, Hegel admite a possibilidade de indivíduos agirem contra o espírito do povo, contra a substância ética, inclusive praticando crimes. Mas o pensamento hegeliano se apoia sempre no todo, naquilo que é necessário e substancial. Nesse sentido, a prática delituosa é, por definição, contingente e acidental, não alterando a substância do espírito do povo. Dessa forma, ao contrário da sociedade contratualista, o interesse universal, representado pelo espírito do povo, é preservado como algo necessário,

¹⁰⁴ HEGEL, 1995b, p. 296. §515. Cf. HEGEL, 2010, p.156,258. §§ 145.

enquanto os interesses limitados ao subjetivo e ao particular permanecem como algo contingente. Para Hegel:

Este conteúdo espiritual é algo de fixo e de sólido, inteiramente subtraído ao arbítrio, às particularidades, aos caprichos, à individualidade, à contingência. O que foi abandonado a estas forças não constitui em nada a natureza do povo: é como o pó que se agita e flutua sobre uma cidade ou um campo, mas sem o alterar de modo essencial. Este conteúdo espiritual tanto constitui a essência do indivíduo como é o espírito do povo.¹⁰⁵

Aqui reside um ponto fundamental na concepção do Estado hegeliano: ao tratarmos da ideia de povo, não podemos considerar uma distinção entre a vida privada do indivíduo e o papel do indivíduo como membro do Estado, isto é, o cidadão.¹⁰⁶ Estes aspectos da vida do indivíduo não são opostos nem entram em contradição, pois como emanações da mesma essência substancial do espírito, estão em perfeita harmonia. Dessa forma, o espírito substancial anima a consciência dos indivíduos, ao passo que o interesse particular é sua força propulsora, que confere ao espírito do povo sua realidade concreta. Essa identidade de interesses entre indivíduo e cidadão possui uma importância fundamental para a solidez e estabilidade do Estado. No contrato social, o interesse do indivíduo coincide apenas eventualmente com o interesse da coletividade, de modo que os indivíduos, a rigor, defendem em primeiro lugar seus próprios interesses privados. Assim, por ser meramente eventual e contingente, essa coincidência de interesses pode a qualquer momento se reverter, provocando fatalmente o fim do contrato e, conseqüentemente, a falência do Estado. Por outro lado, a identidade de interesses gerada pelo espírito do povo é algo necessário, cuja solidez e consistência foi forjada ao longo dos séculos. Para Hegel, essa objetividade do espírito do povo é algo tão espontâneo e natural que chega a possuir vida e identidade própria, com autonomia e propósitos específicos, podendo inclusive divergir de interesses subjetivos individuais, mas contando com uma prevalência sobre eles. Nas palavras de Hegel:

[O Estado] é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele. A união enquanto tal [dos indivíduos como Estado] é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida

¹⁰⁵ HEGEL, 1930, p. 93-94.

¹⁰⁶ ROSENFELD, 1983, p. 218.

universal; sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento têm por seu ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente.¹⁰⁷

Em contrapartida, por trás das noções de espírito objetivo, povo e substância, reside uma questão delicada: a forte influência do Estado sobre os indivíduos. Hegel é bastante criticado por este aspecto de sua filosofia política. Afinal, o Estado atenta contra a autonomia e liberdades dos indivíduos? Segundo o pensamento hegeliano, além do Estado não prejudicar em nada as liberdades individuais, ele atua na verdade como a sua mais plena realização. Hegel argumenta que haveria um prejuízo para a liberdade do indivíduo apenas se algum tipo de agente estranho interferisse em sua vida: no seu comportamento, consciência, vontade e ações. No entanto, Hegel é taxativo ao afirmar que o espírito do povo é um produto da atividade dos indivíduos. Diante disso, o ponto central de nossa discussão passa a ser: o que é o espírito do povo? E, além disso, como ele é produzido?

3.3 O Estado como Espírito do Povo

Vimos que Hegel vincula o Estado ao povo. Isso nos dá uma pista importante a respeito do que ele compreende por espírito do povo. Nesse sentido, um Estado é formado por um povo, de modo que cada povo possui uma forma típica de se comportar, de pensar, de sentir, de agir e de falar comum a todos os seus membros. Assim, o espírito do povo é uma espécie de personalidade coletiva gerada pela própria interação social entre os membros da comunidade e que ao mesmo tempo influencia diretamente a vida de cada um dos indivíduos pertencentes ao povo. Essa noção de personalidade coletiva é bastante natural. Ela pode nos parecer estranha em virtude do preconceito típico do individualismo e do atomismo social que influenciaram fortemente a cultura e o pensamento moderno.¹⁰⁸ Pensemos um pouco a respeito da influência que a sociedade tem na personalidade dos indivíduos. Nossa identidade é definida pela forma como nós nos situamos na sociedade, seja agindo nela ou reagindo a ela. Analisemos essa afirmação mais detalhadamente. Boa parte da formação de nossa personalidade é resultante das

¹⁰⁷ HEGEL, 2010, p. 230, §258.

¹⁰⁸ TAYLOR, 2005, p. 112.

experiências que acumulamos ao longo de nossas vidas. E nós sabemos que o conteúdo de nossas vivências depende fundamentalmente da forma como nós o interpretamos. Aqui reside o ponto crucial da questão: o modo como nós interpretamos nossas experiências de vida está diretamente ligado à nossa linguagem, formação cultural, política, ética e moral, incluindo nisso todo um aparato cognitivo e emocional que determina o modo como nós assimilamos o mundo a nossa volta. O complexo de todos esses aspectos da vida humana é chamado por Hegel de substância ética, conforme expusemos no capítulo anterior.

Não é difícil de se entender que determinadas construções orgânicas como linguagem, cultura, política, ética e moral pressupõem um *locus* mais amplo que o indivíduo.¹⁰⁹ Elas formam um sistema vivo e multifacetado, necessariamente compartilhado, gerado apenas numa comunidade. Assim, o indivíduo deve todo esse arcabouço de modos de pensar, sentir, se emocionar, decidir, agir, reagir e se comportar a sua participação numa vida mais ampla, isto é, ao fato dele pertencer a uma comunidade. Não é o caso de nossas experiências serem algo privado, carecendo apenas de um *medium* público para serem compartilhadas. Pelo contrário, elas são essencialmente resultado de um processo direta ou indiretamente coletivo. Portanto, nossa personalidade individual é fortemente influenciada por uma identidade comunitária. Essa identidade é o espírito do povo, a base do Estado hegeliano. Por outro lado, o espírito do povo, enquanto substância ética, tanto influencia a vida dos indivíduos quanto é influenciado por eles. Na verdade, como afirmamos anteriormente, a substância ética é o resultado da produção social dos indivíduos, é um produto gerado lentamente, que por meio dos costumes e da educação é passado de pai para filho ao longo das gerações e através da História. A educação é um processo, uma construção com um propósito definido. Nesse sentido, os pais educam seus filhos para que eles sigam os valores, as tradições e os costumes de seu povo, para que eles se formem nessa substância ética. Por isso, os indivíduos se comportam em relação ao espírito do povo como uma meta a ser cumprida. Em contrapartida, pelo fato do indivíduo já viver o espírito do povo e a substância ética como tradição e costume consolidados, como hábito espontâneo e natural, ambos são também como algo que já foi produzido, algo que simplesmente é. Desse modo, o indivíduo “tem a intuição [do espírito do povo e da substância

¹⁰⁹ TAYLOR, 2014, p. 416.

ética] como seu fim último na efetividade, mas também como *aquém atingido*, assim como o *produz* por sua *atividade*, porém como algo que, pelo contrário, é pura e simplesmente.”¹¹⁰ Desse modo, há uma sinergia entre ambos: as relações sociais entre os indivíduos moldam a substância ética, que por sua vez molda os indivíduos e suas relações sociais.

Para enriquecermos nossa exposição sobre o que Hegel compreende por espírito do povo, iremos utilizar esse conceito para analisarmos uma das questões mais polêmicas envolvendo seu pensamento político: o Estado hegeliano é **totalitário**? Passados séculos de discussão, pesquisa e estudo, o ponto específico do pensamento político de Hegel que defende uma prevalência absoluta do Estado sobre os indivíduos, cuja satisfação particular é subordinada a ele, permanece ainda hoje cercado de polêmicas. Em primeiro lugar, precisamos reconhecer que o pensamento hegeliano, por ser bastante complexo, com uma linguagem muitas vezes obscura e extravagante, infelizmente favorece o surgimento de interpretações distorcidas. Há quem inclusive atribua a Hegel uma certa influência no totalitarismo moderno, cujo principal representante foi o Estado nazista.¹¹¹ Diante disso, segundo os críticos mais radicais, Hegel estaria tentando impor um Estado autoritário e absoluto que oprimiria os indivíduos, retirando deles toda a autonomia e capacidade de iniciativa, chegando até mesmo a privá-los de uma consciência moral própria.¹¹² De acordo com essa interpretação, o Estado hegeliano seria uma espécie de Deus impiedoso disposto a exigir o sacrifício máximo de seus súditos, possuindo poder absoluto de se servir deles para realizar inquestionavelmente todas as suas vontades. E os indivíduos, por sua vez, não teriam direito à vontade própria, existindo apenas para cumprir cegamente os mandamentos do Estado.¹¹³ Essa interpretação é baseada em certas citações atribuídas à Hegel, tais como: “O Estado é a Idéia Divina tal como existe na terra [...]. Devemos, portanto, adorar o Estado como a manifestação do Divino sobre a terra [...]. O Estado é a marcha de Deus pelo mundo [...]. O Estado existe [...], em razão de si mesmo.”¹¹⁴

¹¹⁰ HEGEL, 1995b, p. 296, §514.

¹¹¹ POPPER, K. R. **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974. p. 67-86. Cf. TAYLOR, 2014, p. 413.

¹¹² SINGER, P. **Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 60-61. (Liberal? Conservador? Totalitário?).

¹¹³ TAYLOR, 2005, p. 111. (Política e alienação)

¹¹⁴ POPPER, *op.cit.*, p. 38.

Gostaríamos de começar a análise das críticas ao Estado hegeliano, chamando a atenção para as citações utilizadas como fundamento da interpretação segundo a qual ele é totalitário, das quais as que acabamos de apresentar são apenas alguns exemplos. Primeiramente, precisamos destacar que, apesar de terem sido extraídas da *Filosofia do Direito*, boa parte dessas citações não foram escritas realmente por Hegel, sendo retiradas dos adendos aos parágrafos escritos por ele. Os adendos são compostos por anotações feitas por estudantes durante as aulas de Hegel, que foram publicados somente após sua morte. Portanto, Hegel não teve a chance de revisá-los nem tampouco de autorizá-los. Ademais, o editor da *Filosofia do Direito* explicou em seu prefácio que algumas partes dos adendos foram reescritas por ele próprio.¹¹⁵ À vista disso, embora representem um material útil para pesquisa, os adendos devem ser utilizados com cautela, pois podem conter interpretações não completamente compatíveis com o texto original, podendo induzir o leitor a uma compreensão equivocada do pensamento de Hegel, como acreditamos ser o caso em análise. Outro ponto importante que gostaríamos de destacar é um problema de tradução identificado em uma das citações, aquela que diz: “O Estado é a marcha de Deus pelo mundo”¹¹⁶. Uma tradução mais correta seria: “A existência do Estado é o andamento de Deus no mundo”.¹¹⁷ Essa afirmação tem um sentido diferente da anterior, significando apenas que a existência do Estado faz parte da ação de Deus no mundo. Ela não sugere de forma alguma que um Estado particular, muito menos um governo específico, teria o poder de representar a encarnação de Deus na terra. Além disso, na sequência desse adendo, encontramos uma passagem que nos permite compreender melhor o que o texto original queria dizer. “Com a ideia de Estado não se deve ter em mente nenhum Estado específico, nenhuma instituição em especial [...]” (tradução nossa)¹¹⁸

Por outro lado, em inúmeras passagens, é inegável que Hegel faz uma relação entre o Estado e a ideia de Deus. Mas para não correremos o risco de distorcer o pensamento político de Hegel, devemos analisá-lo de modo cuidadoso,

¹¹⁵ SINGER, 2003, p. 61.

¹¹⁶ “[...] *es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist [...]*.” (HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Dritter Abschnitt. Der Staat. Zusat. 2000. §258. Disponível em: <<http://texte.phil-splitter.com/html/staat1.html>>. Acesso em: 10 jun. 2016).

¹¹⁷ SINGER, op. cit., p. 62.

¹¹⁸ “*Bei der Idee des Staats muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen [...]*.” (HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Dritter Abschnitt. Der Staat. Zusat. 2000. §258. Disponível em: <<http://texte.phil-splitter.com/html/staat1.html>>. Acesso em: 10 jun. 2016).

não nos detendo apenas em termos isolados, mas sim na estrutura fundamental de sua teoria do Estado. Precisamos compreender de forma clara o fundamento ético do Estado hegeliano e para isso iremos analisar mais detalhadamente a relação entre o espírito do povo e o Estado. Desse modo, na análise de citações como “O Estado é a vontade divina enquanto espírito presente, desdobrando-se em figura efetiva e organização de um mundo.”¹¹⁹, assim como “[...] esse fim último [do Estado] tem o direito supremo frente aos [indivíduos], cuja obrigação suprema é ser membro do Estado.”¹²⁰, ou ainda “O homem deve ao Estado tudo o que ele é; só nele tem a sua essência. Só pelo Estado tem o homem todo o valor, toda a sua realidade efetiva e espiritual.”¹²¹, um erro de interpretação crucial é confundir o termo “Estado” com a representação de um governo particular qualquer. Na verdade, ao falar em Estado, Hegel está se referindo a toda a vida social da comunidade, isto é, à sua substância ética, conforme já apresentamos anteriormente, que por sua vez é formada ao longo dos séculos pelo espírito do povo. Podemos observar isso claramente em citações como: “Chamamos Estado ao indivíduo espiritual, ao povo, na medida em que está em si articulado e constitui um todo orgânico.”¹²² Dessa forma, ao identificar sua concepção de Estado com o espírito do povo, Hegel revela um pensamento político bastante abrangente e heterogêneo, que compreende inclusive aspectos normalmente desvinculados da noção de política, como ciência, religião e arte. Nas palavras de Hegel: “Esta designação [o Estado é o povo] está exposta à ambiguidade em virtude de os termos Estado e direito do Estado designarem habitualmente apenas o lado político, em contraste com a religião, a ciência e a arte. Mas aqui toma-se o Estado no sentido mais englobante [...]”¹²³. Nesse sentido, a substância ética enquanto criação orgânica e espontânea do espírito do povo, abrangendo os mais diversos aspectos da vida humana, não poderia ser formada ou moldada artificialmente por algum governante tirano para impor ao povo sua vontade arbitrária.

Isso fica ainda mais claro quando observamos o fundamento ético do Estado hegeliano. Para Hegel, como realização concreta da substância ética, o Estado se funda em dois aspectos principais: o costume do povo e a autoconsciência dos

¹¹⁹ HEGEL, 2010, p. 243, §270.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 230, §258.

¹²¹ *Id.*, 1930, p. 90.

¹²² *Ibid.*, p. 93.

¹²³ HEGEL, *loc.cit.*

indivíduos.¹²⁴ Os costumes são formados pelos indivíduos de maneira inconsciente e espontânea, sendo passados de pai para filho ao longo das gerações. Logo, eles não podem ser produzidos artificialmente nem instituídos de maneira autoritária. À vista disso, os costumes são formados inconscientemente, pois — como parte da essência do povo — não resultam de uma reflexão teórica que escolhe o que deve ou não ser feito; mas, ao contrário, os indivíduos vivenciam os costumes de uma maneira instintiva, como aquilo que simplesmente é natural. Desse modo, por não passarem pela mediação da consciência e da reflexão, os costumes são considerados por Hegel como a existência imediata do Estado.¹²⁵ Em complemento aos costumes, o Estado tem como existência mediata: a autoconsciência dos indivíduos¹²⁶, isto é, a consciência que eles têm de si mesmos enquanto membros de uma coletividade, que possui espírito próprio e identidade compartilhada por todos, cuja essência deve animar o saber, o querer e a atividade de cada um dos indivíduos em todos os aspectos de sua vida privada e social. Para Hegel, é fundamental que as leis e instituições públicas, como emanações do espírito do povo, reflitam os valores, tradições e costumes da sociedade. No entanto, este conteúdo substancial é vivenciado pelos indivíduos como um hábito irrefletido, cuja racionalidade é ainda obscura, apenas intuída. Sozinho, o costume não é capaz de produzir um ordenamento jurídico ou constituir um órgão político, pois estes são necessariamente concebidos por um pensamento trabalhado com rigor racional e de um modo universalizante. O papel da autoconsciência dos indivíduos é, então, fazer uma mediação — racionalizando o conteúdo substancial dos costumes — e, a partir desse processo, conceber as leis e instituições públicas.¹²⁷ Assim, por ser responsável pela mediação da existência imediata do Estado, formada pelos costumes, a autoconsciência dos indivíduos consiste na existência mediada do Estado.¹²⁸

Diante disso, o propósito desta exposição sobre o Estado hegeliano não foi de fazer uma análise exaustiva, mas sim de apresentar sua essência e bases fundamentais, dando ênfase para os aspectos ligados diretamente à Filosofia da História de Hegel, com especial destaque para a noção de espírito do povo. No

¹²⁴ HEGEL, 2010, p. 229, §257.

¹²⁵ HEGEL, *loc.cit.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 230, §258.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 204-205, §211.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 229, §257.

próximo capítulo, passaremos a análise da obra *Lições Sobre a Filosofia da História*, aprofundando as discussões aqui apresentadas e relacionando-as com as noções específicas da obra em questão. O propósito maior de nossa exposição a seguir será esclarecer por que o Estado é o fundamento da História para Hegel.

4 O ESTADO COMO PROCESSO HISTÓRICO

Neste capítulo, voltaremos nossa atenção para a investigação específica da obra *Lições sobre a Filosofia da História* (1830), analisando seus conceitos fundamentais e relacionando-os com o pensamento político de Hegel, sobretudo com sua concepção de Estado. Inicialmente, concentraremos nossa análise no conceito hegeliano de **espírito**. Este é definido como uma *autoconsciência*, isto é, como uma consciência, cujo objeto consiste nela mesma. Para esclarecermos melhor esse conceito, utilizaremos a obra *Fenomenologia do Espírito* (1807), considerada como a “ciência da experiência da *consciência*”. A partir desse estudo, destacaremos que a consciência dos espíritos dos povos constitui-se na concretização da consciência do espírito universal, ressaltando, contudo, que só existe um espírito universal e que este se concretiza no mundo através de determinados espíritos dos povos históricos.

Seguiremos nossa exposição analisando a própria noção de História para Hegel. Apresentaremos as três categorias básicas do processo histórico — variação, progresso e razão — fazendo uma breve explanação sobre cada uma delas. Diante disso, observaremos que Hegel considera o curso da História como um processo no qual o Espírito universal desenvolve sua autoconsciência através dos espíritos dos povos. Estes, por sua vez, concretizam tal desenvolvimento por meio de suas formas de Estado, o que inclui toda sua vida pública, direito, religião, cultura, arte, costumes, valores e tradições. O desenvolvimento dos espíritos dos povos forma, então, uma linha sucessória de aperfeiçoamento progressivo, segundo Hegel, dividida em quatro fases fundamentais: Mundo Oriental, Mundo Grego, Mundo Romano e Mundo Germânico.

A partir dessas considerações, passaremos a análise da essência do espírito: a liberdade. Segundo Hegel, ela possui dois aspectos fundamentais: o “não ser dependente de um outro” e o “referir-se a si mesmo”. Quanto mais os espíritos dos povos concretizarem a liberdade em suas respectivas formas de Estado, mais desenvolvidos eles serão. Diante disso, como exemplo concreto do desenvolvimento dos espíritos dos povos, analisaremos em detalhes a *polis* grega e como ocorreu a ascensão e queda do Mundo Grego. Através de todas essas investigações, encerraremos o capítulo fazendo um arremate de toda a nossa exposição sobre a

Filosofia da História de Hegel, concluindo que o Estado, como concretização da liberdade do Espírito, é o fundamento da História.

4.1 O Conceito de Espírito

Antes de iniciarmos a exposição sobre as *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel, é importante observarmos a advertência feita por Hegel a respeito da natureza introdutória de tais considerações, uma vez que se baseiam no longo processo de desenvolvimento especulativo do Espírito, realizado anteriormente em outras obras, sobretudo na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, cujo resultado, necessário à compreensão plena do Espírito e de suas determinações, é aqui apenas pressuposto. Desse modo, os esclarecimentos sobre o Espírito feitos nesta obra em específico não são realizados dentro de uma exposição especulativa e devem ser encarados, portanto, como uma explanação introdutória. Segundo Hegel:

[a respeito do Espírito] pode ao mesmo tempo falar-se apenas na forma de algumas afirmações, já que não é aqui [Filosofia da História] o lugar e o tempo de expor especulativamente a ideia do Espírito [...]. O que se pode dizer numa introdução deve, em geral, tomar-se como algo histórico, como — já tal se advertiu — um pressuposto que ou obteve noutra parte o seu desenvolvimento ou, pelo mesmo, obterá a sua autenticação na sequência, no tratado da ciência.¹²⁹

Observada a devida advertência, podemos iniciar nossa explanação a respeito das determinações do Espírito nos detendo em três questões fundamentais, são elas: em que consiste a essência do Espírito, como ele realiza seu processo de desenvolvimento e qual é o seu fim, isto é, qual o propósito fundamental deste seu desenvolvimento. Para esclarecer tais questões, Hegel inicia sua exposição apresentando o Espírito segundo suas determinações abstratas.

Portanto, o primeiro que temos de expor é a determinação abstrata do Espírito. Dizemos dele que não é um abstrato, não é uma abstração da natureza humana, mas algo de inteiramente individual, ativo, absolutamente vivo: é uma consciência, mas também seu objeto — e tal é a existência do espírito que consiste em ter-se a si como objeto.¹³⁰

¹²⁹ HEGEL, 1930, p. 31.

¹³⁰ HEGEL, *loc.cit.*

Em suma, o Espírito é uma *consciência*, cujo objeto consiste nela mesma. Em outras palavras, o Espírito é uma *autoconsciência*. Nas palavras de Hegel: “Além disso, o espírito só tem consciência porquanto é *autoconsciência* [...]”¹³¹. As implicações dessa afirmação para uma melhor compreensão da natureza do Espírito estão em primeiro lugar na conclusão direta de que ele é um ser que sabe de si mesmo, conhece a si mesmo. Saber é uma ação — isto é, o ato de saber — que possui dois elementos fundamentais: 1. Aquele que sabe, isto é, o sujeito do ato de saber e 2. O que ele sabe, isto é, o objeto dessa ação. Em se tratando do saber do Espírito enquanto *autoconsciência*, os dois elementos (sujeito e objeto) coincidem, ambos são o próprio Espírito. Em suma, ele sabe de si mesmo. Para Hegel: “Devem-se distinguir duas coisas na *consciência*: primeiro, o fato de que sei; segundo, o que eu sei. Na *autoconsciência*, as duas coisas coincidem, pois o espírito conhece a si mesmo [...]”¹³² Contudo, para compreendermos corretamente essa descrição do Espírito, devemos tomar cuidado com o sentido específico da terminologia hegeliana. Como podemos observar na advertência feita por Hegel, apesar do Espírito ser uma *consciência*, ele não consiste numa mera abstração do ser humano, ou seja, não se trata aqui simplesmente de um aspecto filosófico da consciência humana. Ademais, Hegel utiliza o termo *consciência* num sentido diverso daquele que usamos popularmente. Diante disso, analisaremos a seguir algumas definições populares de *consciência* e sua relação com o uso específico que Hegel faz do termo, além de apresentarmos em linhas gerais a noção de Espírito compreendida por Hegel em sua Filosofia da História.

Um dos usos mais comuns da palavra consciência está ligado à faculdade da nossa razão, que nos torna capazes de distinguir entres ações moralmente boas ou más. Também utilizamos essa palavra para identificar os estados de consciência e inconsciência da mente. E a psicanálise trabalha o mesmo termo nos estudos relacionados à *psique* humana. Todas essas acepções da consciência possuem algo em comum: elas se baseiam na separação entre sujeito (ser humano) e objeto (mundo). Em contrapartida, o uso que Hegel faz do termo engloba a noção de consciência humana e sua relação com o mundo objetivo, mas se estende para além de tal compreensão. No pensamento hegeliano, a *consciência* é trabalhada dialeticamente com o propósito de superar tal separação. Desse modo, em sua obra

¹³¹ HEGEL, 1930, p. 31.

¹³² *Ibid.*, p. 24.

Fenomenologia do Espírito (1807)¹³³, denominada de “ciência da experiência da consciência”, Hegel remonta o itinerário através do qual a *consciência*, inicialmente simples *consciência* individual humana, passa por vários estágios de desenvolvimento, ao longo dos quais vai gradualmente compreendendo que ela na verdade consiste numa unidade com o mundo objetivo. O Espírito, por sua vez, constitui-se num desses estágios. Nele a *consciência* já atingiu e amadureceu a compreensão de que sua verdadeira essência consiste numa universalidade, composta pela própria *consciência* e pela realidade exterior. Em outras palavras, os seres humanos, através de suas vidas, de suas ações e de suas instituições sociopolíticas, se veem como uma universalidade. O Espírito é composto, portanto, por uma unidade entre os seres humanos e a realidade exterior, de modo que ambos se constituem numa única realidade, que é universal e possui existência no mundo objetivo. Em suma, o Espírito é essa unidade.

Essa realidade, por sua vez, não é algo imediato, simplesmente dado ao ser humano, como a natureza selvagem que existe independente do homem. A realidade a qual nos referimos é obra do próprio homem, um mundo objetivo que reflete a *consciência* humana. Essa é uma característica fundamental desse estágio da *consciência* e que o diferencia de todos os anteriores. O Espírito consiste numa figura real, uma realidade exterior, a realidade que ele mesmo criou, que não apenas se expressa no mundo, mas que compõe o mundo.¹³⁴ Além disso, enquanto Espírito, a *consciência* compreende que seu aspecto individual não corresponde a sua verdadeira realidade. Assim, quando falamos de Espírito, não tratamos de consciências individuais, do ser humano individualmente, mas sim de organizações sociopolíticas, isto é, de *povos*.¹³⁵ Assim: “O espírito, na história, é um indivíduo de

¹³³ Adotamos aqui a posição de Charles Taylor, segundo a qual o capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito*, intitulado “Espírito”, trata da História Universal, assim como as Lições sobre *A Filosofia da História*. “O capítulo VI da FE é uma versão sumária da filosofia da história. (TAYLOR, 2014, p. 399).

¹³⁴ “Ao ingressar agora no domínio do Geist, que Hegel chamará mais tarde de “espírito objetivo”, estamos tratando pela primeira vez de formas históricas reais. Antes disso, estávamos tratando unicamente de aspectos abstraídos dessas formas [...]” (TAYLOR, 2014, p. 199).

¹³⁵ A noção de Espírito aqui empregada foi retirada da *Fenomenologia do Espírito*. Contudo, em outra obra, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel desenvolve sua Filosofia do Espírito incluindo o Espírito Subjetivo, que trata da consciência humana em seus aspectos individuais, trabalhando figuras da consciência que na *Fenomenologia do Espírito* foram consideradas como anteriores ao desenvolvimento da figura do Espírito propriamente dito. Existem paralelos entre as noções de Espírito presentes nas duas obras, mas não há um consenso entre os estudiosos de Hegel sobre se a *Fenomenologia do Espírito* se encaixa dentro da Enciclopédia. Apesar dos esforços de Hegel em dar a seu pensamento uma aparência de sistema único e perfeitamente coeso, existem vários aspectos no seu interior que conservam alguma ambiguidade.

natureza universal, mas também algo de determinado, isto é, um povo em geral; e o espírito com que lidamos, é o espírito do povo.”¹³⁶ Desse modo, o mundo criado pelo ser humano, do qual o Espírito é composto, constitui-se nas organizações sociopolíticas desses povos, na sua vida pública e instituições, no seu direito, cultura, arte, linguagem, costumes e religião. Todas essas instituições que compõem o povo constituem-se no universal que se tornou realidade física, um mundo. Essa é a *consciência* que se tornou Espírito. Segundo Hegel:

O espírito age essencialmente, converte-se no que é em si, no seu ato, na sua obra; [...]. Assim também o espírito de um povo; a sua ação consiste em fazer de si um mundo real, que também existe no espaço; a sua religião, o seu culto, os seus usos, os seus costumes, a sua arte, a sua constituição, as suas leis políticas, todo o âmbito das suas instituições, os seus acontecimentos e feitos, eis a sua obra — tudo isso é o povo.¹³⁷

Podemos observar, portanto, que o Espírito é constituído por formas históricas reais, grandes civilizações que se desenvolveram ao longo da História. Em outras palavras, o Espírito se manifesta no mundo objetivo através de uma série de povos que se sucederam ao longo da História Universal, concretizando no mundo o processo de desenvolvimento do Espírito. Nas palavras de Hegel: “Partimos da afirmação de que, na história universal, a ideia do espírito se mostra, em sua forma atual, como uma série de manifestações exteriores, cada uma apresentando-se como um povo realmente existente.”¹³⁸ Desse modo, a seguir, examinaremos mais detalhadamente a relação entre o Espírito e suas manifestações exteriores, isto é, os povos.

Ao adquirir existência no mundo, o Espírito assume determinadas configurações particulares. Os espíritos dos povos constituem-se precisamente nessas configurações particulares. Portanto, Hegel aborda o Espírito segundo uma configuração universal e uma particular. Os povos são as configurações particulares que surgem e desaparecem ao longo da História e o Espírito em si é a configuração universal, que se mantém à medida que os povos surgem e desaparecem ao longo da História. “O espírito particular de um povo particular pode perecer; mas é um membro na cadeia do curso do Espírito universal. E este não pode perecer.”¹³⁹ A

¹³⁶ HEGEL, 1930, p. 36.

¹³⁷ *Ibid.*, p.44.

¹³⁸ *Id.*, 1995c, p. 73.

¹³⁹ *Id.*, 1930, p.37.

configuração universal do espírito, denominada de Espírito universal, ou ainda de Espírito do mundo, é a totalidade do processo histórico, formado pela sucessão de todos os espíritos dos povos. É importante esclarecermos que não existe um Espírito do Mundo fora do mundo, como uma entidade transcendente que esporadicamente se incorpora em algum povo. Desse modo, as duas configurações do Espírito se complementam mutuamente, pois o Espírito universal só existe como concretização realizada através dos espíritos dos povos¹⁴⁰, e estes por sua vez, enquanto configurações particulares, têm como propósito essencial a realização do espírito universal. Assim, há apenas um Espírito universal, que se configura no mundo ao longo da História Universal através de vários povos particulares. “O espírito do povo é essencialmente um espírito particular, mas ao mesmo tempo nada mais é do que o espírito universal absoluto — com efeito este é um só.”¹⁴¹ Desse modo, o espírito do povo é ao mesmo tempo algo particular, pois detém peculiaridades e características típicas que variam de povo para povo, e também algo universal, pois consiste numa configuração do próprio espírito universal. “O espírito do povo é assim o Espírito universal numa configuração particular, à qual ele é em si superior, mas tem-na, por que ele existe: com o ser determinado, com a existência, surge a particularidade.”¹⁴² Como afirmamos anteriormente, o Espírito consiste num estágio do desenvolvimento da *consciência*, conforme esta é trabalhada por Hegel ao longo da *Fenomenologia do Espírito*. Essa *consciência* que se tornou Espírito, por sua vez, existe no mundo através dos espíritos dos povos e é composta por toda sua vida pública: sua organização sociopolítica, direito, cultura, arte, costumes e religião. Nas palavras de Hegel:

A consciência do espírito deve configurar-se no mundo; o material desta realização, o seu solo, nada mais é do que a consciência universal, a consciência de um povo. Esta consciência encerra, e segundo ela se regem, todos os fins e interesse do povo; tal consciência constitui o direito, os costumes, a religião do povo.¹⁴³

¹⁴⁰ Cf. MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 214. Adotamos aqui a interpretação de Marcuse, segundo a qual o Espírito do Mundo não possui realidade fora das “ações, tendências, esforços e instituições” que compõem a totalidade dos espíritos dos povos.

¹⁴¹ HEGEL, 1930, p.37.

¹⁴² HEGEL, *loc.cit.*, p.37.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 36.

Assim, quando observarmos esses povos históricos, estamos diante do próprio Espírito concretizado no mundo. Diante disso, a História consiste no processo de desenvolvimento da consciência do Espírito, desde sua forma mais primitiva até a sua plena realização. E cada um dos espíritos dos povos — com seu estado, direito, religião, cultura e costumes específicos — corresponde a um nível de consciência do Espírito, que por sua vez corresponde a um estágio fundamental da História. Para Hegel, a História constitui-se no desenvolvimento da consciência do Espírito. A seguir, iremos analisar em detalhes a noção de História para Hegel.

4.2 A Noção de História para Hegel

O que Hegel compreende por História está reunido no que foi nomeado por ele de História Universal Filosófica. Em linhas gerais, esse modo de expor e tratar a História defende a existência de uma Razão que guia o processo histórico. Desse modo, todo o conjunto dos fatos históricos, a totalidade dos modos de ser e das criações humanas no mundo, toda a vida espiritual ocorre de maneira racional, isto é, possui uma estrutura reguladora que determina seu desenvolvimento e seu curso. Nas palavras de Hegel: “Mas o único pensamento que [a filosofia] traz consigo é o simples pensamento da razão, de que a razão governa o mundo, de que portanto, também a história universal transcorreu de um modo racional.”¹⁴⁴ A história filosófica, então, consiste numa forma específica de considerar o conjunto dos fatos históricos em geral. Ela parte do registro e da catalogação de eventos da História tradicional, mas vai além da mera particularidade desse conteúdo empírico, compreendendo a necessidade por trás dos acontecimentos históricos. Em outras palavras, ela se eleva da contingência dos eventos político-sociais — guerras, revoluções, crises, reformas, contrarreformas, surgimento e declínio de movimentos ideológicos, ascensão e queda de Impérios — e alcança a Razão que lhes é imanente. Desse modo, a História Filosófica observa um fio condutor no processo histórico, um itinerário que lhe é próprio e essencial, percorrido por ele desde o início da civilização humana e formado por uma sucessão de movimentos necessários e pelo fatal surgimento e decadência de povos históricos determinados. Esse olhar próprio da filosofia, que lhe permite distinguir a Razão por trás da História, não se trata de

¹⁴⁴ HEGEL, 1930, p. 4.

um pressuposto arbitrariamente definido por ela, mas sim do resultado de um longo processo especulativo, que no sistema hegeliano teve origem na Ciência da Lógica¹⁴⁵.

Esta convicção e discernimento [de que a Razão governa a História] é um pressuposto relativamente à história como tal. Na filosofia, porém, isto não é pressuposto algum; demonstra-se nela, mediante o conhecimento especulativo, que a razão [...] é para si mesma a matéria infinita de toda a vida natural e espiritual [...].¹⁴⁶

Desse modo, a Razão tem para Hegel uma dimensão não apenas lógica, mas também ontológica. Ela consiste num desenvolvimento lógico que se desdobrou no princípio constitutivo da Natureza e do Espírito¹⁴⁷. “[A Razão] é ela própria a atuação e a produção, a partir do interior do fenômeno, **não só do universo natural, mas também do espiritual** — na história universal. (grifo nosso).¹⁴⁸” Assim, uma vez que nosso objeto de análise é a História Universal Filosófica, a Razão deve ser vista aqui como a produção do mundo do Espírito: a formação dos Estados, a instituição dos modelos de direito, o surgimento das diversas culturas, o desenvolvimento das religiões, assim como as demais concretizações do Espírito através dos povos históricos. A Razão da História é, portanto, a Razão do Espírito. É tarefa da filosofia resgatar esse conteúdo racional oculto na contingência do mundo empírico, sobre o qual é desenvolvido o mundo espiritual. O propósito da Filosofia da História é realizar essa tarefa tomando como objeto a história do desenvolvimento do mundo do Espírito.

O alicerce conceitual que permite à Filosofia da História distinguir a Razão por trás dos acontecimentos históricos é formado por categorias lógicas *a priori*¹⁴⁹. Este conteúdo formal, por se constituir de pensamento puro, evidentemente está fora do espaço-tempo e não depende dele. É importante destacar que o desenvolvimento de tais categorias lógicas não é extraído nem deduzido do movimento histórico. Esta tarefa é exclusiva da Ciência da Lógica, à qual Hegel reservou o primeiro momento de seu sistema, que precede a Natureza e o Espírito e, portanto, é anterior ao próprio surgimento da História. Até mesmo a ideia da

¹⁴⁵ LUFT, E. **A Ideia tem uma dimensão inalienavelmente histórica.** In: Hegel: a tradução da História pela Razão. São Leopoldo, ano XIII, n. 430, p. 30, out. 2013.

¹⁴⁶ HEGEL, 1930, p. 04.

¹⁴⁷ *Id.*, 2014, p. 30. Cf. MARCUSE, 1978, p. 210.

¹⁴⁸ *Id.*, 1930, p. 5.

¹⁴⁹ MARCUSE, *op.cit.*, p. 207.

liberdade, a base do desenvolvimento da História, já existe como pensamento puro na Ciência da Lógica¹⁵⁰. Contudo, é igualmente importante enfatizar que a Filosofia da História não pode compreender o curso dos acontecimentos históricos nem pode conceber o motivo pelo qual determinado evento ocorreu ou que a possibilidade dele ocorrer não se concretizou, apenas se utilizando da pura especulação *a priori* de categorias lógicas. Em outras palavras, a Filosofia da História não pode com as categorias lógicas “calcular” o movimento da História, fazendo uso delas como um conjunto de fórmulas que permitem prever os acontecimentos históricos, conhecê-los antes mesmo que eles aconteçam. Ela precisa necessariamente partir dos relatos históricos, dos fatos empíricos imediatos¹⁵¹. “Mas devemos tomar a história tal como é; temos de proceder de um modo historiográfico e empírico¹⁵². A Filosofia da História não pode compreender, por exemplo, os motivos que levaram à Revolução Francesa, a Razão por trás desse evento histórico, sem antes analisar minuciosamente os fatos e circunstâncias empíricas, todos os agentes e variáveis fundamentais que envolveram o contexto histórico, político, econômico, social e cultural da época. Para que seja possível enxergar a conexão necessária entre os acontecimentos históricos, é preciso primeiramente estudá-los e conhecê-los em sua plenitude. Neste sentido, o registro dos fatos históricos é imprescindível para a Filosofia da História. Para Hegel, “história e razão interpretam-se uma através da outra¹⁵³”. O ponto fundamental desta questão é que a Filosofia da História não consiste num método estranho ao conhecimento histórico nem é aplicada a ele como algo exterior. Ela é o reconhecimento da lógica imanente da própria História, é a inteligibilidade da Razão oculta no conhecimento histórico.¹⁵⁴ Para Hegel, o próprio processo histórico demonstra que a Razão dirige o curso da História.¹⁵⁵ Esse conteúdo racional presente na História, que se eleva dos fatos meramente contingentes, é o que Hegel denominou de “elemento substancial”, o objeto fundamental da história filosófica e o que a distingue dos outros modos de se abordar a História.

¹⁵⁰ UTZ, 2013, p.30,34.

¹⁵¹ BEISER, F. C. (Org). *O Historicismo de Hegel*. In: **Hegel**. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 333.

¹⁵² HEGEL, 1930, p. 7.

¹⁵³ HYPOLITE, 1971, p. 109.

¹⁵⁴ SOARES, M. C. **O problema de uma interpretação filosófica da História em Hegel**. In: Hegel: a tradução da História pela Razão. São Leopoldo, RS, ano XIII, ed. 430, p. 9, out. 2013.

¹⁵⁵ “[...] que na história universal há uma razão — não a razão de um sujeito particular, mas a razão divina, absoluta — é uma verdade que pressupomos. A sua demonstração é o próprio tratado da história universal: está é a imagem e o ato da razão.” (HEGEL, 1930, p. 5).

O nosso fim deve ser conhecer esse elemento substancial; e para o conhecer deve proporcionar-se a consciência da razão, não os olhos físicos nem um entendimento finito, mas o olho do conceito, da razão, que atravessa a superfície e penetra a variedade do extravagante tumulto dos acontecimentos.¹⁵⁶

Para colher esse conteúdo racional presente na infinidade de eventos que compõe o processo Histórico, a história filosófica busca varrer do meio do substancial tudo aquilo que é mera contingência, todos os fatos particulares sem relevância para o andamento da História. Diante disso, para Hegel, o processo histórico é composto por determinadas fases, implicadas umas nas outras e resultantes de uma sucessão de eventos históricos fundamentais inevitáveis: a formação dos grandes impérios, o surgimento da *polis* grega, o advento da democracia, o desenvolvimento do direito romano, a disseminação do cristianismo, a reforma protestante, a instituição das monarquias absolutistas, a falência do Antigo Regime, a Revolução Francesa, a Era Napoleônica, a restauração do Estado Prussiano e sua reforma. Cada um desses eventos possuiu um forte componente racional e cumpriu uma função essencial no curso da História. Contudo, juntamente com eles uma infinidade de outros fatos contingentes e sem relevância histórica também tiveram seu lugar na História. Dessa maneira, conseguir distinguir o racional do contingente é o principal objetivo da história filosófica. Nas palavras de Hegel: “A consideração filosófica não tem nenhum outro propósito a não ser remover o contingente.”¹⁵⁷ Portanto, compreender a racionalidade por trás dos eventos históricos, distinguir sua função no curso da História e relacioná-la com as variáveis políticas, econômicas, sociais e culturais, reconhecendo a conexão necessária presente em seu desenvolvimento, este é o papel fundamental da Filosofia da História. No entanto, a compreensão plena da Razão por trás do processo histórico só é alcançada após o escrutínio minucioso dos acontecimentos históricos em sua totalidade, isto é, do todo que compõe a História. Ademais, é importante enfatizar que a totalidade da História não é formada por um tempo físico. No sistema hegeliano, o tempo puramente físico teve seu lugar no momento reservado à Natureza. Em contrapartida, a História pertence ao momento do Espírito. Assim, “o

¹⁵⁶ HEGEL, 1930, p. 8.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 5.

tempo em que o Espírito se desenvolve é o tempo da consciência¹⁵⁸, transposto por ele por meio das formas de organização sociopolítica de determinados povos históricos. Cada um desses povos é uma fase no desenvolvimento do Espírito.

A história universal é a exibição do processo divino e absoluto do Espírito, nas suas formas supremas; é a exibição da série de estágios através dos quais ele alcança a sua verdade, a autoconsciência acerca de si. As configurações destes estágios são os espíritos dos povos históricos, as determinidades da sua vida ética, da sua constituição, da sua arte, da sua religião e da sua ciência.¹⁵⁹

Segundo Hegel, a História possui quatro estágios fundamentais, cada qual representado por um povo histórico: o reino oriental, o grego, o romano e o germânico¹⁶⁰. O significado desses estágios para a História só faz sentido quando compreendido em relação ao todo. Um historiador que se concentre predominantemente na catalogação de relatos empíricos pode se especializar em determinadas períodos históricos sem prejuízo de sua historiografia. Mas a Filosofia da História não conseguiria compreender a Razão inerente aos acontecimentos históricos nem apreender a conexão necessária entre os estágios da História sem compreendê-los em sua totalidade. Tal exigência está intimamente relacionada com a própria natureza da Razão, uma vez que ela é necessariamente universalizante. A Razão é “a totalidade singular na qual o todo é imanente às partes, que então são seus momentos, seus órgãos¹⁶¹”. Portanto, a Razão da História é o seu todo, todos os seus estágios fundamentais. Nenhuma dos momentos da História, nenhum dos povos históricos, possui uma razão individual. Só existe a Razão universal. Em verdade, se tentássemos compreender a Razão por trás de um povo, considerando-o apenas individualmente, isto é, sem relação com o todo da História, a conclusão que chegaríamos é que não existe Razão. Da mesma forma, também não conseguiríamos compreender a Razão por trás da História se qualquer um dos povos históricos estivesse fora de nossa consideração. Diante disso, a compreensão global da História é uma exigência fundamental para a consideração de que todas as fases históricas seguem um único itinerário racional, do contrário tal conclusão não passaria de um mero pressuposto. Assim, a compreensão de que a Razão

¹⁵⁸ HEGEL, 2004, p. 22. (Trecho extraído da introdução de Robert S. Hartman à Filosofia da História de Hegel).

¹⁵⁹ *Id.*, 1930, p. 52.

¹⁶⁰ *Id.*, 2010, p. 311-313. §§ 355 a 358.

¹⁶¹ BOURGEOIS, 1999, p. 73-74.

governa a História deve ser encarada como o resultado do processo histórico, obtido apenas ao final da avaliação de toda a História.¹⁶² “[Que a Razão governa o mundo] não deve simplesmente tomar-se [...] como pressuposto, mas como sinopse do todo, como o resultado da consideração que temos de fazer — resultado esse que me é conhecido, por que já conheço o todo.”¹⁶³

Além disso, para alcançarmos plenamente a totalidade da História, precisamos compreender plenamente o modo como ela se apresenta à consideração filosófica. Segundo Hegel, a História se apresenta através de três categorias fundamentais autocomplementares: variação, progresso e fim. “A primeira categoria provém do espetáculo da mudança dos indivíduos, povos e Estados, que são por um momento e atraem sobre si o nosso interesse e, em seguida, desaparecem. É a categoria da variação.”¹⁶⁴ Esta é a mais simples das três categorias, sendo autoexplicativa. O que nela merece nossa consideração mais detalhada está no seu aspecto negativo¹⁶⁵. Tudo na História parece ter um fim: toda a vastidão e riqueza do Império Persa, toda a exuberância da bela eticidade grega, toda a longevidade do Império Romano. Cada um desses povos representou, no auge do seu poder, o mais alto nível de desenvolvimento político, econômico e tecnológico que a humanidade conseguiu atingir. No entanto, todos eles entraram em declínio e desapareceram. “O aspecto negativo deste pensamento da variação suscita a nossa tristeza. [...]. Tudo parece desvanecer e nada permanece.” Mas a Filosofia da História nos mostra o contrário. Observamos anteriormente que o Espírito se configura no mundo através dos povos históricos. O desenvolvimento que cada povo alcançou não é exclusivamente seu, do povo, é também — e principalmente — o desenvolvimento do próprio Espírito. O desaparecimento de um povo implica, já em si mesmo, o surgimento do Espírito em outro povo histórico, que irá continuar o desenvolvimento alcançado pelo povo anterior. “Esta é a segunda categoria do espírito. O rejuvenescimento do espírito não é um simples retorno à mesma figura; é purificação e elaboração de si mesmo.”¹⁶⁶ Nisso reside a diferença

¹⁶² TAYLOR, 2014, p. 247-248.

¹⁶³ HEGEL, 1930, p. 6.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶⁵ MARCUSE, 1978, p. 221.

¹⁶⁶ HEGEL, *op.cit.*, p. 11.

fundamental entre o tempo da natureza, guiado por um processo cíclico, e o tempo do espírito, movido por uma ideia de progresso.¹⁶⁷

A categoria histórica do progresso tem como elemento fundamental a *suprassunção*¹⁶⁸ (*Aufhebung*): a resposta de Hegel ao problema da negatividade inerente à variação. A suprassunção é um termo polissêmico, “que contém os sentidos de supressão, conservação e colocação em um patamar mais alto¹⁶⁹”. Quando um povo histórico morre, ele é negado, isto é, suprimido como povo particular, mas ao mesmo tempo é elevado à universalidade, ao ser conservado como avanço no desenvolvimento do Espírito. O próximo povo histórico dará continuidade ao avanço do anterior. E durante seu desenvolvimento, ele colocará o legado recebido em um patamar mais alto. É dessa forma que ocorre o progresso na História. Mas esta categoria já traz em si mesma a ideia da categoria seguinte. Não existe progresso sem propósito, um critério que sirva de guia, um fim. “Tal consideração conduz-nos à terceira categoria, à questão de um fim último em si e para si. É a categoria da própria razão [...]. A sua demonstração é o próprio tratado da história universal. Está é a imagem e a obra da razão.”¹⁷⁰ O termo “fim” aqui possui o sentido de finalidade, propósito. É a base para a compreensão da Filosofia da História, isto é, que o processo histórico se desenvolve teleologicamente. Seu propósito consiste precisamente em aperfeiçoar a consciência do Espírito sobre sua própria essência livre.¹⁷¹ Esta consciência, por sua vez, é alcançada e aperfeiçoada através do desenvolvimento das instituições garantidoras da liberdade, isto é, das diversas formas de Estado concebidas e concretizadas pelos espíritos dos povos históricos.

4.3 O Conceito de Liberdade

¹⁶⁷ HEGEL, 1930, p. 48. Cf. MARCUSE, 1978, p. 219. Cf. COLLINGWOOD, R. G. **A Idéia de história**. Tradução Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, 2001. p. 185-186. Cf. LÖWITZ, Karl. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1948. p. 61.

¹⁶⁸ Optamos aqui pela tradução de Paulo Meneses. Mas o termo *Aufhebung* já foi traduzido no Brasil como “suspensão”, por Marcos Lutz Muller, e como “superação”, por Marco Aurélio Werle. Cf. PERTILLE, J. P. Superar, aniquilar e conservar — A filosofia da história de Hegel. In: **Hegel: a tradução da História pela Razão**. São Leopoldo, RS, ano XIII, ed. 430, out. 2013, p. 14.

¹⁶⁹ PERTILLE, *loc.cit.*

¹⁷⁰ HEGEL, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷¹ TAYLOR, 2005, p. 424.

Embora os espíritos dos povos sejam uma configuração do Espírito — o que significa que suas civilizações tenham um conteúdo espiritual — nem toda sua vida pública é composta pelo Espírito. Tais povos consistem em existências naturais, compostos por seres humanos passionais, cujas subjetividades contingentes compõem a organização sociopolítica das civilizações. Nas palavras de Hegel: “Mas os povos são existências para si — não tem aqui a ver com o espírito em si — e como tais têm existência natural.”¹⁷² Desse modo, o que é oriundo apenas da pura subjetividade do povo, aquilo que for mera contingência, não é próprio do Espírito em si, mas apenas da particularidade de cada civilização. Tais peculiaridades, por sua vez, morrem junto com o povo e apenas o que faz parte da essência do Espírito se mantém ao longo da História, sendo passado para as próximas civilizações. A partir dessas considerações, surge uma questão fundamental: qual a essência do Espírito? Hegel é categórico em sua resposta. A essência do Espírito é a *liberdade*. Contudo, o uso que Hegel faz desse conceito é sob muitos aspectos incompatível com o do senso comum. Por isso, a seguir, analisaremos mais detalhadamente a noção que Hegel tem de *liberdade* e de que modo ela se constitui na essência do Espírito e conseqüentemente no propósito da História.

Ao observarmos o modo como Hegel emprega o conceito de liberdade, podemos compreender que ele está diretamente vinculado não apenas à noção de autonomia — isto é, à não dependência de algo em relação a algum outro — mas também ao conceito de autoreferenciação, ou seja, ao ato de referir-se a si mesmo. Nas palavras de Hegel: “A substância do Espírito é a liberdade, isto é, o não-ser-dependente de um Outro, e referir-se a si mesmo.”¹⁷³ Dessa maneira, caso o Espírito se referisse a um outro que não o próprio Espírito, se ele se referisse não apenas a si mesmo, mas a algo em seu exterior, a um conteúdo estranho a ele mesmo, isso significaria a dependência em relação a esse outro. Para Hegel: “[...] o Espírito livre se refere necessariamente a si mesmo, já que é Espírito livre; de outro modo, seria dependente e não livre.”¹⁷⁴ Dito de outra forma, se me refiro a outro além de mim, crio conseqüentemente uma relação mútua de dependência entre mim (isto é, a minha interioridade) e meu outro (a minha exterioridade), uma vez que meu interior só existe mediante a existência de meu exterior e vice-versa. Assim, é precisamente

¹⁷² HEGEL, 1930, p.41.

¹⁷³ *Id.*, 1995b, p. 23, § 382.

¹⁷⁴ *Id.*, 1930, p.51.

por referir-se a si mesmo — o que Hegel chama de estar em si mesmo — que o Espírito não depende de nada além de si próprio, sendo, portanto, livre. “Com efeito, se sou dependente, refiro-me a um outro que não sou eu e não posso existir sem esse algo exterior. Sou livre quando em mim mesmo estou.”¹⁷⁵ Referindo-se a si mesmo, ao invés de referir-se a outro, o Espírito se resguarda de qualquer dependência exterior. Nisso reside sua liberdade, essa é sua essência. Por conseguinte, o conceito de liberdade não é um simples atributo do Espírito ou uma característica que somada as demais compõe a natureza espiritual. Como essência do Espírito, a liberdade é aquilo que ele é, de modo que sem a liberdade o Espírito não seria Espírito. A importância fundamental desse fato mereceu destaque especial na exposição de Hegel, conforme observamos no trecho a seguir:

[...] a filosofia ensina-nos que todas as propriedades do espírito existem unicamente mediante a liberdade, que todas são apenas meios para a liberdade, que todas buscam e produzem somente a liberdade. É este um conhecimento da filosofia especulativa, a saber, que a liberdade é a única coisa verdadeira do espírito.¹⁷⁶

Por conseguinte, os espíritos dos povos, como configurações particulares do Espírito universal, devem refletir a liberdade em suas organizações sociopolíticas. Diante disso, Hegel destaca o papel fundamental que as liberdades subjetivas têm num Estado e a conciliação exigida da liberdade objetiva, que deve adequá-las num todo harmônico sem prejudicar as individualidades ou diminuir sua relevância dentro do Estado. Boa parte do esforço realizado pelo Espírito ao longo da História seguiu nessa direção. “A História Universal é a disciplina da arrogância da vontade natural, em vista do universal e da liberdade subjetiva.”¹⁷⁷ O ponto delicado da questão consiste em compreender de que modo a liberdade subjetiva é viável dentro de uma sociedade, sem que seu controle signifique sua aniquilação. A liberdade não pode se restringir ao seu aspecto individual, isto é, a liberdade que se limita a permitir que o indivíduo faça o que quiser. Tal liberdade é puramente negativa, pois só existe enquanto negação das outras individualidades. “A liberdade concebe-se de modo puramente negativo ao imaginar-se que o sujeito ao lado de outros sujeitos restringe de tal modo sua liberdade que [...] este incomodo recíproco de todos só deixa a

¹⁷⁵ HEGEL, 1930, p.32.

¹⁷⁶ HEGEL, *loc.cit.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 233.

cada um pequeno espaço onde se possa mover.”¹⁷⁸ A verdadeira liberdade só se efetiva no interior de uma comunidade, harmonizando seus aspectos subjetivos e objetivos. Em contrapartida, a liberdade também não pode se restringir ao seu aspecto objetivo, como observado nas primeiras formas de Estado surgidas na História. Nestes casos, a liberdade é puramente formal e vazia, pois sufoca as individualidades, que deveriam lhe fazer a mediação necessária. Sobre a importância da autonomia das individualidades no Estado e sua participação fundamental no desenvolvimento da liberdade do Espírito, Hegel declara o seguinte:

A substância do espírito é a liberdade. O seu fim no processo histórico aduz-se deste modo: é a liberdade do sujeito; que ele tenha a sua consciência moral e a sua moralidade, que se proponha fins universais e os faça vigorar; que o sujeito tenha um valor infinito e chegue também à consciência deste extremo. A substância do fim do espírito universal alcança-se através da liberdade de cada um.¹⁷⁹

Isso afasta a interpretação de que o Estado hegeliano seria totalitário. Assim, para Hegel, um Estado consiste num todo formado por indivíduos organizados social e politicamente, que juntos formam um único organismo harmônico e coeso. Para que a liberdade do Espírito se reflita plenamente num Estado, é necessário que também se reflita na vida de cada um dos indivíduos que compõem a sociedade. Cada um dos membros desse Estado enxergam a comunidade não como um limite de sua própria liberdade, mas sim como o lugar onde ela é plenamente realizada. Hegel denominou essa forma de Estado de organismo ético. Em suma, consideramos que uma forma de estado reflete a forma do Espírito quando ela consegue conciliar as liberdades subjetivas com o todo da comunidade, com a substancialidade do Estado. Em contrapartida, nos estados que ainda não refletem a liberdade do Espírito, os indivíduos membros do estado enxergam uns nos outros como um limite a própria liberdade. Tais estados não se constituem num organismo ético, mas apenas num agregado de partes desconexas.

Vimos que o Espírito universal só existe enquanto concretização na forma dos espíritos dos povos. Portanto, apesar da essência do Espírito ser a liberdade, se o espírito do povo que o estiver concretizando não possuir tal consciência, o Espírito universal também não terá. Essa consciência se expressa através de uma forma estatal que corresponda ao organismo ético, a concretização da liberdade no

¹⁷⁸ HEGEL, 1930, p. 90.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 41.

mundo. Assim, os espíritos dos povos são o meio pelo qual o Espírito gradualmente alcança sua autoconsciência. “Os espírito dos povos são os membros do processo em que o Espírito chega ao livre conhecimento de si mesmo.”¹⁸⁰ Diante disso: “Cada novo espírito de um povo é uma nova fase na conquista do Espírito universal, para a obtenção da sua consciência, da sua liberdade.”¹⁸¹ Essa é a liberdade do espírito do povo e o modo como o Espírito universal concretiza sua liberdade no mundo objetivo. Para o pensamento hegeliano, a História consiste precisamente nisso: no processo em que o Espírito aperfeiçoa sua *autoconsciência*, por meio do desenvolvimento dos espíritos dos povos. “O espírito é livre, e tornar-se efetivamente esta sua essência, alcançar esta excelência, é a aspiração do Espírito universal na história no mundo. Saber-se e conhecer-se é a sua ação, que não se leva a cabo de um só vez, mas por fases.”¹⁸² Essas fases são precisamente cada um dos povos que encarnam em suas civilizações o processo segundo o qual o Espírito universal aperfeiçoa sua autoconsciência, a consciência de que sua essência é a liberdade.

Assim, observamos ao longo da História um processo gradativo no desenvolvimento das organizações sociopolíticas. É dessa forma que a liberdade do Espírito universal vai se concretizando no mundo, à medida que os espíritos dos povos vão se sucedendo. Essa concretização, isto é, a própria realização do Espírito no mundo, Hegel denominou de *produção*. Em outras palavras, ela é a atividade pela qual o Espírito se produz no mundo. Assim, o Espírito é o produto de si mesmo, aquilo que ele é — a sua natureza e conteúdo — constituem para ele no objeto de sua produção e estão sujeitos a seu própria aperfeiçoamento e criação. Para Hegel, o objetivo por trás dos acontecimentos históricos é precisamente a autoprodução do Espírito. “A meta da história universal é, pois, que o espírito chegue a saber o que é verdadeiramente e torne objetivo este saber, o realize num mundo presente, se produza objetivamente a si mesmo. O essencial é que esta meta é algo de produzido.”¹⁸³ Desse modo, seu processo de criação consiste numa espécie de lapidação, através da qual o Espírito trabalha a massa bruta e contingente do mundo — cada uma de suas configurações particulares, isto é, os povos —, retirando deles tudo o que não corresponde a essência do próprio Espírito. Podemos dizer que o

¹⁸⁰ HEGEL, 1930, p. 41.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸² HEGEL, *loc.cit.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 51.

produto dessa lapidação são os Estados, a vida pública, o direito, a religião, a cultura, as artes e os costumes dos espíritos dos povos, que se tornam cada vez mais próximos do Espírito universal, à medida que a lapidação avança. E a lapidação em si, por sua vez, consiste na própria História universal. Essa *autoprodução* do Espírito se concretiza no mundo à medida que são varridas da História as características e elementos dos povos que não são compatíveis com a *liberdade*. Consequentemente, o que permanece são as características e elementos compatíveis com o Espírito. O produto de todo esse processo realizado pelo Espírito, como vimos, é o próprio Espírito. Ele se constitui, por tanto, no autor de si mesmo, que faz do próprio conteúdo a sua obra. A constante produção do conteúdo do Espírito — a sua *autoprodução* — é inerente a sua essência. Nas palavras de Hegel:

A atividade é a sua essência [do Espírito]; ele é o seu produto e, portanto, é o seu começo e também o seu fim. A sua liberdade não consiste num ser em repouso, mas numa contínua negação do que ameaça eliminar a liberdade. Produzir-se, tomar-se a si próprio como objeto, saber de si, eis a tarefa do espírito; portanto, este existe para si mesmo.¹⁸⁴

4.4 O Curso da História

As próximas questões que surgem diante de nós são: de que modo esse processo se realiza, ou seja, se existe um conteúdo espiritual sendo gerado através da história, como isso acontece? De que modo esse conteúdo é desenvolvido no espírito do povo e de que modo ele é passado de povo para povo ao longo da História? Cada povo possui características particulares próprias e são movidos por interesses diferentes, conforme a cultura de cada povo. Essa noção de um Espírito Universal se produzindo por meio dos povos não retira a autonomia desses povos? Isso não os torna meros instrumentos sem iniciativa própria? Isso não é incompatível com a noção de liberdade, que segundo Hegel é a essência do Espírito? A relação construída por Hegel entre Espírito universal e espírito do povo possui um equilíbrio fino, muito bem construído e que consegue conciliar as particularidades de todos esses agentes da História sem que eles percam sua autonomia e de modo que o resultado de sua produção seja o Espírito livre plenamente realizado na consumação da História, que segundo Hegel ocorreu com o povo germânico. Como dissemos, os

¹⁸⁴ HEGEL, 1930, p. 33.

espíritos dos povos e seus respectivos Estados representam fases no desenvolvimento da consciência da liberdade do Espírito universal. Eles surgem na História, partindo de sua forma mais incipiente e primitiva até sua forma mais concreta e desenvolvida.

Para atingir tal meta, cada um desses povos tem um propósito a cumprir durante sua existência determinada. Tal propósito está diretamente ligado com o que Hegel chama de *princípio* do povo. “Deve, pois, olhar-se o espírito de um povo como o desenvolvimento do princípio que está encoberto na forma de um impulso obscuro, que se expande e tende a tornar-se objetivo.”¹⁸⁵ É importante destacar que tal *princípio* não é estranho ao povo, pelo contrário, ele é a própria essência do povo, que precisa ser descoberta e desenvolvida por ele. O princípio de um povo “tem sua exposição e efetividade em sua *constituição* e na total amplitude de sua *situação* [sua forma de Estado, direito, vida pública, cultura, religião, características raciais e sociais], dos quais eles são conscientes e estão imersos no seu interesse [...]”. Segundo Hegel, até a geografia do lugar onde surgiu e se estabeleceu o povo possui uma parcela de influência considerável no desenvolvimento do *princípio* a ser realizado pelo espírito do povo.¹⁸⁶ “Este princípio é em si muito rico e desdobra-se de múltiplos modos [...]. Só ele é que se manifesta em todos os atos e direções do povo [...]. A religião, a ciência, as artes, os destinos e os acontecimentos são o seu desdobramento.”¹⁸⁷ A realização deste princípio, por sua vez, constitui-se num processo de desenvolvimento próprio, com começo, meio e fim. Quando um povo surge na História, seu espírito está aquém de sua verdadeira natureza, da sua essência. Sua forma de Estado, que reflete os costumes, a cultura, o direito, a religião e vida pública do povo, segue esta inadequação e a concretiza no mundo. Com o passar do tempo, o povo irá progressivamente adquirir a consciência de sua real essência, e isso provocará transformações no espírito do povo. Essas transformações, contudo, não são acompanhadas pelas instituições públicas, que permanecem presas a realidade inadequada que o espírito do povo se esforça para superar. Surge e ganha cada vez mais força um sentimento de inadequação entre o povo e seu Estado. Existe assim uma realidade interior do povo, que assume a forma de um impulso imanente para sua própria exteriorização, chamado por Hegel

¹⁸⁵ HEGEL, 1930, p. 42.

¹⁸⁶ *Id.*, 2010, p.307, §344. Cf. HEGEL, 1930, p. 178. Cf. MARCUSE, 1978, p. 218.

¹⁸⁷ HEGEL, *op.cit.*, p. 42.

de “impulso de perfectibilidade¹⁸⁸”. O motor da História é gerado pela contradição entre o que o povo é *em si*, sua essência, e a sua realidade atual desajustada com aquela. Este impulso colocará o povo numa luta constante para realizar suas potencialidades. Esse esforço coletivo é responsável pelo sentimento de identidade e unidade que dá sustentação ao próprio povo¹⁸⁹. Assim, com o intuito de realizar seu *princípio*, o povo passará por uma série de transformações que desestabilizará sua ordem constituída: suas instituições públicas, direito, costumes, religião, cultura, tradições.

A filosofia exerce sob este aspecto um papel fundamental. Existe entre ela e o Estado uma relação dialética fundamental para o processo histórico. A filosofia requer o solo fértil do Estado para florescer, mas seu florescimento e amadurecimento conduz ao fim o próprio Estado.¹⁹⁰ É importante destacar que a filosofia não realiza esse processo sozinha. Juntamente com toda a vida pública, a filosofia reflete as transformações em curso no espírito do povo.¹⁹¹ Em verdade, a filosofia nasce dessas transformações, do sentimento de inadequação do próprio povo com seu Estado, e uma vez gerada, acaba por precipitar e acelerar tal sentimento, levando conseqüentemente a desestabilização da ordem estabelecida pelas instituições do povo. Obviamente isso provoca uma resistência por parte do Estado. Hegel cita como exemplo o caso de Sócrates, que vocalizando o sentimento de desinteresse dos gregos pelos assuntos do Estado, concebe uma filosofia retirada dos assuntos públicos e voltada para o pensamento e para a individualidade do homem¹⁹². Ao questionar a ordem grega vigente, Sócrates é morto por ela, mas a dissolução do Estado precipitada pela filosofia socrática já está em curso e é inevitável. A crítica que a filosofia faz da ordem política vigente constitui-se na verdade no Espírito questionando a si mesmo e ganhando consciência de sua liberdade.¹⁹³ O Estado grego era caracterizado por uma substancialidade ética, onde

¹⁸⁸ HEGEL, 1930, p. 129. Aproveitamos aqui a observação de Thadeu Weber, que analisando essa expressão hegeliana a interpreta como uma espécie de motor da História. (WEBER, T. **Hegel**: Liberdade, Estado e História. Rio de Janeiro: Vozes, 1993. p. 228).

¹⁸⁹ TAYLOR, 2014, p. 427.

¹⁹⁰ BOURGEOIS, 1999, p. 105.

¹⁹¹ BEISER, 2014, p. 323. Além das observações feitas por Beiser, julgamos importante acrescentar que a Filosofia, como expressão máxima do Espírito, tem o papel de trazer para o elemento do pensamento o que foi apenas intuído pela Arte e representado pela Religião. Ao fazer isso, a Filosofia assume o ponto alto da consciência do Espírito e significa já a iminência da transformação do espírito do povo em uma nova forma histórica.

¹⁹² BOURGEOIS, *op.cit.*, p. 106.

¹⁹³ BOURGEOIS, 1999, p. 109.

as liberdades subjetivas não encontravam expressividade. Além disso, da vida pública às decisões meramente pessoais, os cidadãos gregos eram pautados por tradições mitológicas, sendo dependentes de consultas com oráculos e adivinhações.¹⁹⁴ E a escravidão era a base econômica da sociedade grega, sendo encarada como algo natural. O Estado era, portanto, movido por preceitos irrefletidos e contrários à razão. Segundo Hegel, essa realidade estava em desacordo com o princípio gestado no interior do espírito grego, aquele que Sócrates compreendeu e expressou em sua filosofia. Em suma, o *princípio* do povo grego, sua essência e impulso de perfectibilidade, era desenvolver no espírito do povo a consciência de que as ações dos indivíduos e conseqüentemente do próprio Estado não deveriam ser pautados por tradições mitológicas e sim pela razão. A ideia de homem universal confrontava a prática da escravidão e invalidava o argumento de que ela seria algo natural. Como consequência direta disso, as liberdades subjetivas se desenvolveram e ganharam autonomia, entrando em confronto com o Estado e acelerando o processo de sua desestabilização e dissolução.¹⁹⁵

O espírito do povo grego lutou para alcançar a consciência desse *princípio* e essa luta conferiu unidade ao povo. A filosofia de Sócrates representou sua consumação e elevou ao máximo o sentimento de inadequação entre o povo e o Estado. Com a realização do *princípio*, a luta que unia o povo já não fazia mais sentido. O povo entrou assim numa condição denominada por Hegel de *nulidade política*.¹⁹⁶ Em suas palavras: “A morte natural do povo pode mostrar-se como nulidade política”¹⁹⁷. O declínio da unidade do povo, combinado com auge do sentimento de inadequação entre os indivíduos e as instituições públicas resultou na completa dissolução do Estado e na morte do espírito do povo grego. “Por conseguinte, ao realizar-se um povo, ao alcançar o seu fim, desvanece-se o seu mais profundo interesse. O espírito do povo é um indivíduo natural; como tal, floresce, é poderoso, decai e morre.”¹⁹⁸ Esse processo é realizado na sucessão entre os espíritos dos povos ao longo de toda a História. Hegel possui uma leitura trágica da vida dos povos. O impulso de realização da essência do povo também

¹⁹⁴ LÖWITZ, 1948, p. 63.

¹⁹⁵ MARCUSE, 1978, p. 223. Cf. BOURGEOIS, 1999, p. 110. Cf. WEBER, 1993, p. 231.

¹⁹⁶ TAYLOR, 2005, p.427.

¹⁹⁷ HEGEL, 1930, p. 46.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 45. Cf. TAYLOR, 2005, p. 427.

leva a sua morte. Para ele, o momento de sua plena realização, o auge do amadurecimento do povo, significa também o momento de sua morte e o surgimento de um novo espírito do povo, que o substituirá na função de sujeito da História. Esse momento é normalmente marcado por um estado de guerra, em que um povo em ascensão invade e conquista o povo, cujo espírito morreu. Esse é o destino dos espíritos dos povos.

A morte do espírito de um povo, contudo, não significa seu desaparecimento da História. Como dissemos, o espírito do povo constitui-se numa configuração particular temporária do Espírito do mundo, que é universal e atemporal. A vida natural de um povo, sua particularidade positiva, apesar de lhe dar vitalidade e existência concreta, constitui-se precisamente numa limitação, numa negação de sua essência universal e atemporal. O espírito do povo deseja intimamente libertar-se de sua condição natural limitada para reconciliar-se com sua verdadeira forma: o Espírito universal. A morte do espírito do povo, a consumação de seu *princípio*, é o momento em que sua reconciliação é plenamente alcançada.¹⁹⁹ Os *princípios* realizados por cada um dos espíritos dos povos constituem-se na verdade em níveis na consciência da *liberdade* do Espírito universal. Quando um povo em ascensão conquista algum outro que pereceu, ele assimila seu nível de consciência. Desse modo, o povo que pereceu subsiste no espírito do próximo povo na forma dessa consciência que ele batalhou durante sua existência para alcançar. “O espírito singular de um povo cumpre-se ao efetuar a passagem para o princípio de um outro povo; produz-se deste modo uma continuação, o aparecimento e a substituição dos princípios dos povos.”²⁰⁰ É dessa forma que a individualidade concreta do povo morto é transfigurada, deixando de ser particular e temporal para tornar-se universal e eterna.²⁰¹ A partir do novo nível de consciência legado para o próximo espírito do povo, este por sua vez desenvolve um novo *princípio*, mais amplo, que continua o desenvolvimento do anterior. “Os princípios dos espíritos dos povos numa série necessária de estágios são apenas momentos do único Espírito universal, que por meio deles se eleva e se integra, ao longo da história, numa totalidade que a si mesmo se apreende.”²⁰² O desenvolvimento da consciência da liberdade do Espírito

¹⁹⁹ HYPOLITE, 1971, p. 82,91.

²⁰⁰ HEGEL, 1930, p. 42.

²⁰¹ WEBER, 1993, p. 229.

²⁰² HEGEL, 1930, p. 52-53.

se dá na História, portanto, através dessas sucessivas determinações mais amplas dos princípios dos espíritos dos povos.²⁰³

Desse modo, o conteúdo espiritual — ou seja, o desenvolvimento da liberdade — se concretiza no mundo à medida que são varridas da História as características e elementos dos povos — incluindo suas formas de estado, direito, religião e cultura — que não são compatíveis com a *liberdade*. Conseqüentemente, permanece apenas o conteúdo compatíveis com o Espírito, o conteúdo do próprio Espírito universal. Para Hegel: “A sua liberdade [do Espírito] não consiste num ser em repouso, mas numa contínua negação do que ameaça eliminar a liberdade.”²⁰⁴ O que não for compatível com a *liberdade*, o que for mera contingência do espírito do povo, não faz parte do conteúdo do Espírito e conseqüentemente desaparece junto com o povo. Apenas as características que refletem a liberdade do Espírito se mantêm ao longo da História. Tais características passam a compor a vida pública e a organização sociopolítica das próximas configurações particulares do Espírito, isto é, dos próximos espíritos dos povos, e se mantêm como conteúdo do Espírito universal. Dessa maneira, à medida que as várias configurações particulares se sucedem ao longo da História, cada povo acrescenta suas próprias características às características herdadas dos espíritos dos povos passados. E, repetindo o processo, do novo conjunto de características, o que não é compatível com a liberdade desaparece e aquilo que é compatível é repassado para os próximos espíritos dos povos. Assim, todo esse conteúdo espiritual enriquecido pelas formas histórias precedentes é herdado pelas formas históricas de cada época, sendo enriquecido ainda mais por estas, e passado adiante para as formas históricas vindouras. Essa forma negativa pela qual o conteúdo do Espírito é gerado assegura a participação da contingência no processo, pois é a partir da contingência dos povos que a liberdade do Espírito se desenvolve.

À vista disso, surge diante de nós outra questão fundamental. Dentre as várias configurações particulares do Espírito, o que determina a forma com que cada um desses povos desenvolve sua vida pública? Por que a liberdade do Espírito é mais bem refletida nas organizações sociopolíticas de alguns povos do que de outros? Segundo Hegel, quanto mais o povo for consciente do Espírito e de que sua essência é a liberdade, mais a liberdade se reflete na sua organização sociopolítica,

²⁰³ WEBER, 1993, p. 229- 230.

²⁰⁴ HEGEL, *op. cit.*, p. 33.

no seu direito, religião e cultura. “Mas os espíritos dos povos diferenciam-se, por seu turno, segundo a representação que para si constituem de si próprios, segundo a superficialidade ou profundidade com que conceberam e perscrutaram o que era espírito.”²⁰⁵ Assim, tal consciência se reflete na forma de Estado do povo. Se sua consciência for incipiente e pouco desenvolvida, toda a vida pública do povo também será. Em outras palavras, quando determinado povo compreende — através de seu direito, cultura, religião e etc — que ele compartilha com o Espírito a essência da liberdade, que sua vida pública é uma corporificação do próprio Espírito, as duas esferas espirituais — o Espírito universal e sua configuração particular — coincidem e se identificam no espírito desse povo. E sua organização sociopolítica refletirá isso, será a concretização dessa consciência. “O direito do ético nos povos é a consciência que o espírito de si mesmo tem; os povos são o conceito que o espírito de si mesmo possui.”²⁰⁶ Assim, a autoconsciência do Espírito é o espírito do povo adquirindo consciência de que ele se constitui numa configuração do próprio Espírito universal. Em suma: é o Espírito tomando consciência de que é Espírito. Nas palavras de Hegel:

A particularidade do espírito do povo consiste na espécie e no modo da sua consciência, que ele para si constitui acerca do espírito. Na vida ordinária dizemos: este povo teve esta representação de Deus, esta religião, este direito. Forjou tais representações sobre a vida ética. [...] estas coisas são de índole espiritual e não podemos ter outra espécie da sua realidade efetiva a não ser o espírito, a consciência que do espírito tem o espírito. Mas está é, como se disse, simultaneamente a autoconsciência.²⁰⁷

Portanto, compreendemos por meio dessas considerações que o propósito máximo da História Mundial para Hegel consiste no desenvolvimento do Estado enquanto corporificação do Espírito Universal. Ao longo desse processo, vários Estados empíricos, sobretudo os Estados persa, grego, romano e germânico, vivenciaram a condição de veículos desse desenvolvimento. Nesse sentido, a sucessão de Estados dos povos históricos que se alternaram ao longo dos séculos no protagonismo do curso da História concretizou o desenvolvimento da própria humanidade e de sua capacidade de estruturar o Estado como organização sociopolítica cada vez mais próxima da verdadeira essência do Espírito, a saber, a

²⁰⁵ HEGEL, 1930, p. 36.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 36.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 37-38.

liberdade. Concluímos, então, nosso trabalho constatando que o Estado é de fato o fundamento da História.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como principal propósito analisar, sob a perspectiva da obra *Lições sobre a Filosofia da História* de Hegel, a teoria hegeliana do Estado, tal como ele a desenvolveu sobretudo em sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Mas ao longo de nossa pesquisa, observamos que não apenas o Estado consiste num componente essencial da História, mas também que a História ocupa uma posição central no pensamento político de Hegel, possuindo uma importância fundamental na construção de sua teoria do Estado. Evidentemente, a própria estrutura concebida por Hegel para o estudo do Estado — cuja abordagem foi dividida em Direito Estatal Interno, Direito Estatal Externo e História Mundial — já demonstra claramente a importância fundamental que a História tem para o Estado. Além disso, como observamos na introdução deste trabalho, o fato de o momento reservado ao desenvolvimento histórico do Estado ocupar o lugar da conclusão de sua *Filosofia do Direito* é um fator indicativo da importância que Hegel confere a História na estruturação de seu pensamento político. Afinal, graças ao seu método dialético-especulativo, o pensamento hegeliano é trabalhado de modo a ir desenvolvendo, refinando e enriquecendo cada vez mais seus conceitos e noções, de modo que a conclusão possua em si, no nível máximo de clareza e determinação, todo o conteúdo discutido anteriormente. Nesse sentido, pela própria estrutura sistemática do Estado hegeliano, podemos observar que a História Mundial reúne em si, como último momento do processo dialético-especulativo, todo o conteúdo desenvolvido ao longo da obra *Filosofia do Direito*. Isso já foi bastante discutido entre os estudiosos do pensamento de Hegel, sobretudo ao relacionar a divisão triádica do Estado na *Filosofia do Direito* com o silogismo lógico hegeliano, que serve de fundamento para todo o sistema filosófico de Hegel.

Contudo, uma análise superficial da *Filosofia do Direito* pode levar a uma conclusão equivocada: a de que a influência da História na teoria hegeliana do Estado se restringe ao seu último momento, isto é, ao momento específico da História Mundial. Uma compreensão dessa natureza poderia induzir a uma leitura completamente distorcida do pensamento político de Hegel. Se a História, na concepção hegeliana de Estado, se limitasse apenas ao momento reservado especificamente à História Mundial, os outros dois primeiros momentos seriam então concebidos sem nenhuma influência da História. Mas, sendo assim, baseado em

que elementos Hegel teria delineado e construído a estrutura interna do Estado? Em outras palavras, de onde Hegel teria retirado as noções necessárias à elaboração da constituição do Estado, incluindo suas instituições políticas fundamentais e divisão de poderes, como a figura do príncipe, a burocracia estatal do poder executivo e as noções próprias do poder legislativo, sobretudo as Câmaras Legislativa e Assembleia dos Estados? Além disso, baseado em que elementos Hegel teria concebido as noções de diplomacia, poderio militar e estado de guerra, próprias das relações exteriores do Estado? Hegel poderia ter retirado todas essas noções da pura lógica? Pensando assim, poderíamos compreender que a estrutura do Estado, tal como o pensamento hegeliano o concebeu, seria algo baseado em conceitos puramente lógicos, trabalhados dialeticamente com rigor quase matemático e a partir dos quais Hegel poderiam simplesmente deduzir os conceitos uns dos outros numa espécie de raciocínio especulativo puro, gerado a partir de uma noção completamente teórica, elaborada quase como uma equação matemática. Nada mais distante do real teor da teoria hegeliana do Estado.

Em contrapartida, ressaltamos a importância fundamental da lógica na construção da noção de Estado para Hegel, o que pode ser facilmente atestado em diversos pontos da exposição do pensamento político hegeliano, inclusive na aplicação do silogismo lógico à estrutura da teoria do Estado, como já expusemos na introdução deste trabalho. Além disso, segundo Hegel, a lógica é fundamental para o propósito da *Filosofia da História*: distinguir a Razão por trás dos acontecimentos históricos. Desse modo, a lógica fornece ao olhar filosófico um alicerce conceitual indispensável à análise da História, uma vez que é por meio de categorias lógicas *a priori* que o olhar filosófico compreende os acontecimentos históricos, extraíndo deles o conteúdo necessário e separando-o da mera contingência, como expusemos no 3º capítulo deste trabalho.

Contudo, ao analisarmos em detalhes a *Filosofia do Direito* de Hegel, juntamente com sua *Filosofia da História*, podemos constatar que boa parte dos elementos formadores da concepção hegeliana de Estado são oriundos da História, não apenas daquela vivenciada por Hegel, mas também da História que ele estudou. A leitura de sua obra *Lições sobre a Filosofia da História* nos revela o quão vastos eram os seus conhecimentos de História Mundial, englobando Idade Antiga, Medieval e, principalmente, a História que Hegel testemunhou, que nos dias atuais é conhecida como Idade Moderna. Diante disso, quando observamos sua teoria de

Estado através dessa perspectiva histórica, podemos compreender que as instituições políticas e sociais propostas por Hegel foram concebidas levando em conta toda a sua experiência no estudo da História. Podemos citar vários exemplos ilustrativos.

Nesse sentido, citamos o exemplo da influência das civilizações antigas na formação do Estado hegeliano. Assim, como o próprio Hegel expõe em sua *Filosofia da História*, a concepção hegeliana de Estado tem uma origem histórica oriunda de civilizações como os impérios chinês, hindu e persa. Tal como expusemos no 1º capítulo deste trabalho, a noção de Estado enquanto organização sociopolítica é fundada a partir da cultura de um povo, que por sua vez é moldado por princípios gerais, movido por um interesse comum e guiado por uma liderança centralizada. Essa estrutura sociopolítica do Estado se origina de determinadas civilizações pertencentes à Idade Antiga, como os citados impérios chinês, hindu e persa. Destacamos também o exemplo da noção de substância ética como base do Estado hegeliano, através da qual cada um dos cidadãos enxerga a si mesmo no Estado, se comportando como um só corpo, como um único organismo ético harmônico e coeso. Essa noção se origina da *polis* grega, a qual era chamada por Hegel de “bela totalidade”, como explicamos no 2º capítulo deste trabalho. Além disso, a noção de Estado como organização sociopolítica formada por indivíduos moralmente autônomos, com vontade própria e interesses privados surge a partir da decadência do Império Grego e se fortalece com a ascensão do Império Romano.

Acrescentamos a esses exemplos a influência marcante que Roma exerceu na teoria hegeliana de Estado, particularmente o direito romano. Dele se origina o Direito Abstrato exposto na *Filosofia do Direito*, responsável por regular juridicamente a vida dos indivíduos, sobretudo em relação ao direito civil, com a instituição dos contratos como forma de resguardar a propriedade privada e as relações comerciais entre os membros do Estado. Além disso, em se tratando agora de Idade Moderna, há ainda a influência que a própria época de Hegel exerceu em sua concepção de Estado. Dessa forma, a sociedade-civil como instituição mediadora entre as figuras do indivíduo e do cidadão, conciliando vida privada e vida pública, foi concebida como um componente necessária ao Estado, tal como expusemos no 2º capítulo deste trabalho, para resolver os choques de interesse entre a vontade estatal objetiva e as vontades subjetivas dos indivíduos, cujo

acirramento gerou os inúmeros conflitos políticos e sociais testemunhados pela Europa da época da Revolução Francesa.

Diante disso, sob a perspectiva da *Filosofia da História*, nós pudemos ir além de uma leitura excessivamente formal da teoria hegeliana do Estado. Ao compreendermos que sua concepção de Estado é na verdade resultado de um longo processo histórico de desenvolvimento político e social, empreendido ao longo dos séculos pelas grandes civilizações humanas, nós pudemos alcançar uma compreensão mais orgânica e contextualizada do pensamento político de Hegel. Buscamos, então, com esse trabalho prestar nossa pequena contribuição ao estudo deste grande filósofo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEISER, F. C. (Org). O Historicismo de Hegel. In: **Hegel**. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

BOURGEOIS, B. **O Pensamento Político de Hegel**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

COLLINGWOOD, R. G. **A Idéia de história**. Tradução Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, 2001

HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**. I. Band: Einleitung. 3. ed. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1930.

_____. **Propedêutica Filosófica**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – Ciência da Lógica**. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995a.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas: a filosofia do espírito**. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995b.

_____. **Filosofia da História**. 2. ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995c.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução e notas de Marcos Lutz Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. Campinas: IFCH - UNICAMP, 2003.

_____. **A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. 2. ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2004.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução de Paulo Menezes. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Dritter Abschnitt. Der Staat. Zusatz. 2000. Disponível em: <<http://texte.phil-splitter.com/html/staat1.html>>. Acesso em: 10 jun. 2016

HYPOLITE, J. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de Hamilcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

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

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LÖWITH, Karl. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1948.

LUFT, E. **A Ideia tem uma dimensão inalienavelmente histórica**. In: Hegel: a tradução da História pela Razão. São Leopoldo, RS, ano XIII, ed. 430, pp. 18 a 20, out. 2013.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PERTILLE, J. P. **Superar, aniquilar e conservar — A filosofia da história de Hegel**. In: Hegel: a tradução da História pela Razão. São Leopoldo, RS, ano XIII, ed. 430, p. 14-30, out. 2013

POPPER, K. R. **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974.

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

SINGER, P. **Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

TAYLOR, C. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Hegel: Sistema, Método e Estrutura**. Tradução de Nélio Scheider. São Paulo: É Realizações, 2014.

UTZ, K. C. **Liberdade em Hegel**. Veritas, Porto Alegre, v. 50, n.2, p. 257-283, 2004.

_____. Ser Liberdade — o sujeito livre na filosofia hegeliana. **Hegel**: a tradução da História pela Razão. São Leopoldo, ano XIII, n. 430, p. 30, out. 2013.

WEBER, T. **Hegel: Liberdade, Estado e História**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

WEIL, E. **Hegel e o Estado: cinco conferências....** São Paulo: É realizações, 2011.