



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Faculdade de Educação

CARLOS EDUARDO MACHADO

**HEGEL E A EDUCAÇÃO PÚBLICA: FUNDAMENTOS
TEÓRICOS E PROPOSIÇÕES POLÍTICAS**

CAMPINAS/SP - 2020

CARLOS EDUARDO MACHADO

HEGEL E A EDUCAÇÃO PÚBLICA: FUNDAMENTOS TEÓRICOS E PROPOSIÇÕES POLÍTICAS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Educação, na área de concentração de Educação.

Orientador: CÉSAR APARECIDO NUNES

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DE DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO CARLOS EDUARDO MACHADO, E
ORIENTADA PELO PROF. DR. CÉSAR APARECIDO NUNES

CAMPINAS/SP - 2020

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Educação
Rosemary Passos - CRB 8/5751

M18h Machado, Carlos Eduardo, 1976-
Hegel e a educação pública : fundamentos teóricos e proposições políticas / Carlos Eduardo Machado. – Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: César Aparecido Nunes.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Educação. 3. Filosofia. 4. Estado. I. Nunes, César Aparecido, 1959-. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Hegel and public education : theoretical foundations and political propositions

Palavras-chave em inglês:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831

Education

Philosophy

State

Área de concentração: Educação

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora:

César Aparecido Nunes [Orientador]

Maria Cristiani Gonçalves Silva

José Renato Polli

Data de defesa: 21-09-2020

Programa de Pós-Graduação: Educação

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-9603-2477>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/2703456592525102>

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**HEGEL E A EDUCAÇÃO PÚBLICA: FUNDAMENTOS
TEÓRICOS E PROPOSIÇÕES POLÍTICAS**

Autor : CARLOS EDUARDO MACHADO

COMISSÃO JULGADORA:

Prof. Dr. César Aparecido Nunes
Profa. Dra. Maria Cristiani Gonçalves Silva
Prof. Dr. José Renato Polli

A Ata da Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa da Unidade.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, gostaria de agradecer a três pessoas imediatamente ligadas à produção desta dissertação: Teresa, minha companheira de vida, pelo apoio na manutenção do equilíbrio cotidiano; Cristiane, minha irmã, pelo apoio incondicional, tanto intelectual quanto de me conceder estadia quando estava em Campinas; e, prof. César, pela orientação e estímulo das leituras, escrita e tudo o mais que envolve este áspero processo da busca do título de Mestre. Muito obrigado!

Agradeço também à minha família pelo suporte perene na vida em geral. Muito obrigado!

Agradeço aos colegas e professores pelo aprendizado e troca de experiências. Muito obrigado!

Agradeço à universidade pública e gratuita - UNICAMP - que propiciou meus estudos com qualidade na figura da Faculdade de Educação com seus eficientes e prestativos funcionários. Muito obrigado!

RESUMO

A presente dissertação de mestrado tem por objetivo delinear a ideia de educação em Hegel tendo como suporte mais explícito sua forte concepção de Estado. Da intersecção desses dois conceitos, Educação e Estado, decorre o tema geral do trabalho como sendo a concepção hegeliana de educação pública. A relevância desse trabalho se deve ao fato de que este expoente filósofo que inaugura a compreensão filosófica do que seja a Modernidade, não possui um livro específico que trate do tema da educação, não obstante o fato de que este tema foi tratado com paixão pelos filósofos europeus dos séculos XVIII e XIX e também pelo fato de que Hegel em sua vida profissional trabalhou em praticamente todos os cargos possíveis da área da educação: de professor de ginásio a reitor universitário. Além disso, é de grande relevância o fato de que Hegel discorda dos princípios filosóficos Iluministas que criam uma dicotomia entre fé e razão na consciência humana e também dos princípios jurídicos do liberalismo que criam uma dicotomia entre direitos individuais e políticas de Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel, Educação, Estado.

ABSTRACT

This dissertation aims to outline the idea of education in Hegel with more explicit support your strong conception of State. The intersection of these two concepts, State and education, the overall theme of the work as the Hegelian conception of public education. The relevance of this work is due to the fact that this exponent philosopher who inaugurates the philosophical understanding of modernity, does not have a specific book that deals with the subject of education, despite the fact that this subject has been treated with a passion for European philosophers of the 18th and 19th centuries and also by the fact that Hegel in your professional life worked in practically all possible positions in the area of education: from teacher to principal. In addition, it is of great relevance the fact that Hegel disagrees of philosophic Enlightenment that create a dichotomy between faith and reason in human consciousness and also of the legal principles of liberalism that create a dichotomy between individual rights and State policies.

KEYWORDS: Hegel, Education, State.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1: A época e o filósofo: contexto, pretexto e texto	15
1.1: Contexto: a Alemanha dos séculos XVIII e XIX	20
1.2: Pretexto: o movimento iluminista e o anti-iluminismo hegeliano	26
1.3: Texto: a <i>Fenomenologia do Espírito</i>	34
CAPÍTULO 2: O Estado em Hegel	43
2.1: A relevância da política no pensamento hegeliano	47
2.2: Fundamentos filosóficos do conceito de Estado em Hegel: liberdade, vontade e direito	55
2.3: A eticidade: família, sociedade civil e Estado	71
CAPÍTULO 3: A educação em Hegel	83
3.1: Formação cultural (Bildung) e a educação na filosofia de Hegel	88
3.2: A instituição escolar nos <i>Discursos sobre a educação</i>	96
3.3: Educação e eticidade: a formação do cidadão	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS: Hegel e a educação pública	118
REFERÊNCIAS	124
ANEXO: Memorial	129

INTRODUÇÃO

A pergunta fundamental que nos incomoda e nos motiva a buscar respostas é a seguinte: “É possível uma educação que não seja pública?” Em tempos neoliberais em que a sociedade de consumo parece ter chegado a sua maior expressão, a educação, cada vez mais, tem se tornado uma mercadoria de consumo como qualquer outro produto cultural, reduzindo-se à mera aquisição de habilidades intelectuais de sobrevivência, ou então ao acúmulo de informações com interesses pragmáticos, no horizonte de uma sociedade cada vez mais individualista, competitiva e voltada ao trabalho (alienado), entretenimento e consumismo.

Nesse sentido, o Estado (que os defensores do neoliberalismo chamarão de “Estado mínimo”) não teria nenhuma função de regular as relações econômicas entre os indivíduos, pelo contrário, ele deve manter a segurança (dedicando-se à eficiência da atuação apenas das áreas jurídicas, policial e militar) para que os indivíduos possam, a partir de seus interesses próprios, se autorregular. Nessa perspectiva, “*não cabe ao Estado planejar, operar, regular ou fiscalizar atividades relacionadas à prestação de serviços de saúde, de educação, de seguridade etc. – as chamadas políticas públicas*” (CHAVES 2007, p. 10).

Temos em disputa duas correntes antagônicas de concepções filosóficas, políticas e econômicas que redundarão em dois movimentos de organização da educação em nosso país, cujos interesses, basicamente, se resumem em uma educação para o mercado, e outra para a autonomia (como Direito Humano).

Temos defendido que há duas grandes tendências ou duas grandes matrizes filosóficas e políticas em processo de disputa pela hegemonia na direção de efetuar a reorganização institucional e curricular da Educação no Brasil atual. Estamos por findar a segunda década do terceiro milênio e ainda não temos uma concepção de política educacional e pública de consenso nacional. A primeira tendência aglutina-se ao redor da expressão “*competências e habilidades*”, que marcou a inspiração legal dos processos jurídicos e educacionais de fundamentação neoliberal nos anos 1996 (LDBEN Lei 9394/1996) e 2001 (PNE Lei 10.172/01). A segunda tendência inspira-se na expressão “*Direito à Educação*”, defendida pelos movimentos sociais e pelos coletivos educacionais de 2010 e 2014 (CONAE’s), e confirmada pelo PNE (Plano Nacional de Educação) de 2014 (lei 13.005/2014). Nesses documentos se explicita a defesa da Educação como Direito Humano. Expressa-se essa tendência na concepção da *Educação como Direito e do Direito à Educação*. (NUNES, 2018, pp. 36-37)

Assim, nos aguçava a curiosidade intelectual compreender mais profundamente este debate. Dessa forma, da primeira questão fundamental apresentada acima naturalmente decorreram outras, tais como: quais são os fundamentos históricos e filosóficos dessa disputa

atual? Qual a relação entre Estado, sociedade civil e educação em cada um dos casos? Qual a relação entre participação política, justiça social e educação nesta disputa?

De qualquer forma, parecia que todas essas questões possuíam um centro orbital do qual não podiam se distanciar: os conceitos de Estado e Educação. E assim, chegamos à faísca que acabou por se concretizar nesta dissertação, pois necessitaríamos de uma filosofia com uma forte articulação entre política e o conceito de Estado, e que possuísse um peso histórico no debate que inaugura a Modernidade e sua cisão entre Estado e sociedade civil. Dessa maneira, nos surgiu a ideia de nos debruçarmos sobre o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Isso se deu por três motivos principais: primeiro o fato de que Hegel é um dos mais importantes filósofos da Modernidade e seu pensamento destoa do discurso hegemônico deste período pautado pela filosofia Iluminista; segundo, que Hegel cumpria nosso requisito de uma poderosa filosofia política; terceiro, que, curiosamente, não obstante o fato de que o filósofo desempenhou em sua vida profissional praticamente todas as funções ligadas à educação e que possuísse uma vasta produção intelectual, ele não tenha dedicado uma obra especificamente ao tema da educação. Explicitemos mais pormenorizadamente esses três motivos.

O primeiro motivo é aquele que concerne ao fato de que Hegel constituiu uma voz dissonante na filosofia europeia ao se contrapor às bases que sustentavam todo pensamento Iluminista. A característica mais fundamental da filosofia Iluminista é tomar a razão como essência humana, tanto no sentido do único traço próprio que une a espécie humana, quanto no sentido de ser a ferramenta mais eficaz para a resolução de problemas, domínio da natureza e produção do mundo humano. Dessa característica fundamental decorre imediatamente outra, não menos importante: se a razão constitui o único âmbito onde é possível o exercício da liberdade humana, e a razão é um instrumento subjetivo, então chegamos à conclusão de que a liberdade é subjetiva e, assim, o portador privilegiado desse instrumento e liberdade é cada um de nós, não necessariamente nós todos: inaugura-se o individualismo liberal da Modernidade. Esse individualismo se sustenta a partir da ideia de que esses “novos” sujeitos modernos possuidores da razão e de sua própria força física e mental, são livres para encontrar seus próprios meios de acumular propriedade privada.

Com a Modernidade e seu sustentáculo filosófico, o Iluminismo, surge pela primeira vez na história humana uma dissociação entre política e sociedade civil de forma que agora o Estado não teria mais a função histórica de zelar pelo bem comum, ele teria apenas de garantir

um ambiente propício para que a sociedade civil pudesse produzir a economia livremente, sem interferências externas.

Temos assim, pois, uma dimensão das críticas hegelianas ao Iluminismo em duas de suas concepções fundamentais, que é a dicotomização sustentada entre fê e pura inteligência, e a política, que tende a diminuir o papel do Estado, fundando-o no indivíduo, colocando-o a nível de um contrato, como vemos nos mais diferentes pensadores contratualistas (Hobbes, Locke, Rousseau etc.), ou dividindo-o, como na concepção de Montesquieu. (MAIA, 2017, p. 96)

Para Hegel, como veremos no desenrolar da dissertação, pensar a função do Estado como sendo apenas um mantenedor da ordem social para os fins particulares da sociedade civil regida pelo arbítrio de cada um é um absurdo, pois a condição de existência da sociedade civil é o Estado e não o contrário e, também, achar que o Estado seja fruto de um livre contrato estabelecido entre indivíduos, constitui outro absurdo pois o Estado é fruto de um desenvolvimento histórico de cada povo a fim de efetivar a liberdade coletiva no seio de sua vida coletiva. E, para Hegel, este último interesse deve ser o fim último da razão humana.

O segundo motivo diz respeito ao fato de que o aspecto político do sistema de pensamento hegeliano acaba por ser o objetivo último de toda sua filosofia e, desse modo, o conceito de Estado ganha centralidade no sistema.

Inicialmente, Hegel pensava haver uma separação entre filosofia e política na medida em que a primeira teria a incumbência de operar uma crítica moral da realidade produzindo uma reflexão sobre a realidade ideal que a segunda, a política, teria a incumbência de produzir concretamente. Posteriormente, Hegel se apercebeu de que, não só seria capaz de pensar uma filosofia atrelada à ideia de política, como isto seria necessário: a partir das ideias de liberdade (filosofia) e felicidade (política) deveria produzir uma política filosófica (ou política do pensamento) que operasse uma crítica à realidade (universal abstrato), ao mesmo tempo em que produzisse na realidade as mudanças necessárias para atingir o ideal filosófico (universal concreto) (BOURGEOIS, 2000, pp. 9-11). Este constituiria o interesse maior de toda a filosofia hegeliana.

O terceiro motivo que nos conduziu ao estudo do pensamento de Hegel foi o fato de que, apesar de extensa produção intelectual (algumas edições das obras completas do filósofo ultrapassam 30 volumes), o filósofo não dedicou uma obra específica ao tema da educação e, talvez por isso, não exista uma produção vultuosa sobre o estatuto da educação em Hegel.

Começemos pela questão da ausência do tema da educação em Hegel enquanto uma obra específica.

Como já dissemos, Hegel ocupou diversos cargos relacionados à educação, desde preceptor, professor de ginásio, diretor de ginásio, passando por conselheiro escolar, professor universitário, reitor universitário, chegando a ser consultor do governo para assuntos educacionais. E é nesse ponto que surge a questão: por que o filósofo não se preocupou em dedicar seus esforços intelectuais para produzir uma obra dedicada ao tema da educação dado o fato de sua proximidade com a realidade do funcionamento da educação de sua época?

A resposta se articula com o segundo motivo da escolha do filósofo para esta dissertação que apresentamos acima: a importância da política no sistema hegeliano. Ora, Hegel estaria mais preocupado em construir um pensamento com sólidas bases lógicas que sustentasse uma poderosa filosofia que pudesse legitimar um pensamento político.

A pedagogia hegeliana remete muito mais a uma antropologia, ou seja, a compreensão do que é e como vem a ser o homem. O homem, em Hegel, é contínua passagem, contínuo vir-a-ser sempre filho de seu tempo, do que o precedeu e do que está por vir enquanto resultado de sua própria atividade. Certamente é dessa concepção de homem que se deve erguer toda uma proposta pedagógica que tão somente viabilize esse homem. Provavelmente por isso não se encontra em Hegel uma sistematização da questão pedagógica e talvez seja um exagero procurar remeter passagens da obra de Hegel à referida questão. No entanto, pode-se operar um esforço no sentido de pensar como a filosofia hegeliana apresenta contribuições à temática educacional. (NOVELLI, 2001, p.75)

Assim, vemos que os temas específicos de educação (didática, currículo, avaliação etc.) seriam de menor importância, dados os objetivos do pensamento hegeliano em compreender o desenvolvimento histórico dos povos e suas organizações políticas. Para Hegel, o Estado propicia a liberdade inerente ao processo de educação e este lhe dá em troca a formação de cidadãos conscientes de que seu dever maior é para com o Estado. Dessa forma, o que vemos é o tema da educação ser tocado, em função dos interesses expositivos do filósofo, em todas as suas obras, de maneira indireta, ressaltando sua ocorrência em suas grandes obras, tais como a *Fenomenologia do espírito* (educação da consciência), os *Princípios da filosofia do Direito* (educação do cidadão) e a *Enciclopédia das ciências filosóficas* (manual didático). Além dessas obras, temos os *Discursos sobre a Educação* que é uma compilação de diversos textos avulsos de Hegel sobre a educação, em sua grande maioria são discurso de final de ano proferidos pelo filósofo quando em 1808 tomou o posto de reitor do Ginásio de Nuremberg.

Em nosso país temos poucas produções acerca da temática da educação em Hegel, destacando-se produções acadêmicas de doutorado, tais como a de C. B. de Oliveira, intitulada “Da consciência à consciência-de-si: A Formação da consciência-de-si como a tarefa pedagógica da Fenomenologia do Espírito em Hegel (1997)”, a de A. G. B. de Souza, intitulada: Hegel e a questão da educação (1998), a de G. Rigacci Júnior, intitulada: Educação e Formação: Uma contribuição da Fenomenologia do Espírito de Hegel (2001), a de R. G. Nunes, intitulada “Hegel, Dialética, Educação: sobre a contribuição da dialética hegeliana para a práxis educativa (2002)”, e de C. M. Ferreira, intitulada: A Formação do trabalho (Bildung) e o trabalho da formação (Formieren): a educação da consciência desde a “certeza sensível” até a “dominação e escravidão”, na obra Fenomenologia do Espírito de Hegel – 1807 (2003) (NICOLAU, 2013, p. 16).

Também é importante citar o denso artigo de P. G. Novelli, *O conceito de educação em Hegel (2001)*, que constituiu para nós uma porta de entrada na questão da educação em Hegel.

Por fim, gostaríamos de pedir licença ao leitor para fazermos um breve apontamento metodológico.

Se a expressão mais fiel da dinâmica da realidade é o método dialético, e este, por sua vez, exprime a história da transformação dos fenômenos por meio da contradição, é inevitável que esse processo implique outros em seu movimento, isto é, seja tomado em sua totalidade. As partes e sua articulação no todo, e ao mesmo tempo, o todo em sua dissolução nas partes, formam o movimento interno de todo conhecimento possível, “*pois toda verdade parcial só assume seu verdadeiro significado por seu lugar no conjunto; da mesma forma o conjunto só pode ser conhecido, pelo progresso no conhecimento das verdades parciais.*” (SÁNCHEZ GAMBOA, 1987 – p. 18)

Assim, buscamos estruturar nossa pesquisa bibliográfica de forma dialética na medida em que a apresentação de nosso texto se desse por meio de uma espiral dialética sustentada pela tríade contexto (totalidade histórica), pretexto (as vozes destoantes de Hegel com as quais o filósofo dialoga) e texto (produção intelectual do filósofo para oferecer suas respostas às questões fundamentais de sua época).

Dessa forma, podemos verificar que os capítulos foram divididos em três partes cada um. No primeiro capítulo o ‘ contexto’ apresentará a Alemanha de Hegel dos séculos XVIII e XIX que procurava por uma união de seus territórios e uma identidade nacional; o ‘pretexto’

serão os filósofos iluministas cujas ideias cindiram o indivíduo (fé x razão) e a sociedade (política x cidadão); o ‘texto’ apresentará a *Fenomenologia do espírito* por se tratar de uma das grandes obras do filósofo onde ele empreende uma profunda crítica ao pensamento Iluminista. No segundo capítulo, o ‘contexto’ se referirá à importância que o tema da política ganha na Modernidade (impulsionado pelas novidades políticas suscitadas pela Revolução Francesa) e a centralidade do conceito de Estado que deve ser repensado para atender às demandas do novo momento histórico; o ‘pretexto’ serão os filósofos contratualistas que partem de uma visão jusnaturalista para a fundação do Estado; o ‘texto’ se sustentará sobre os *Princípios da filosofia do Direito* onde Hegel expõe seu conceito de eticidade; No terceiro e último capítulo, o ‘contexto’ será o conceito de *bildung* (formação cultural) e a necessidade de implementar um sistema educacional na Alemanha; o ‘pretexto’ apresentará as concepções pedagógicas utilitaristas, naturalistas ou lúdicas que tomam como princípio o prazer em aprender, a temporalidade da aprendizagem de cada um e as necessidades de conhecimentos para o trabalho; o ‘texto’ (que, infelizmente, não tivemos o privilégio de conhecer, pois, como já dissemos, Hegel não produziu uma obra dedicada à educação) mostrará o filósofo preocupado com a função formativa da escola para a participação dos indivíduos na sociedade, para a difusão do conhecimento científico e das línguas clássicas, isto é, para a formação de um cidadão pleno para desempenhar o mais fundamental papel social de todos: a construção e manutenção do Estado.

CAPÍTULO 1: A época e o filósofo: contexto, pretexto e texto

Se pudéssemos atribuir ao processo de pensamento dialético uma característica, a mais simples e precisa possível, esta seria, a nosso ver, a ideia de movimento, de história, de articulação, não só interna e lógica do fato, como também do seu processo de desenvolvimento no tempo e sua inter-relação com outros fatos: a tese - afirmação - imediatamente instaura sua antítese - negação, que no seu processo de desenvolvimento chega à síntese - união da afirmação com a negação, gerando uma nova tese de outro nível qualitativo. Ora, a tese seria a própria obra do filósofo (o “texto” no título deste nosso capítulo), a antítese seriam as ideias de seus opositores que impelem o filósofo à sua produção para confrontá-los (o “pretexto” intelectual da produção filosófica de Hegel) e, finalmente, a síntese que pode representar o momento histórico em que se deu aquele embate de ideias que representam o embate real de posições sobre a política, o direito, a cultura, as artes, o Estado etc. (o “contexto” histórico dos debates aqui abordados). É importante notarmos que a síntese se coloca novamente como uma tese que renovará o processo dialético em outro nível, portanto podemos dizer que o contexto histórico da produção da obra hegeliana já possuía em si os germes da reflexão que se desdobraria sobre os fatos que estabeleceram a Modernidade (a Revolução Industrial e a Revolução Francesa), isto é, todo texto possui um pretexto e ambos – texto e pretexto – somente podem ocorrer em um contexto que os contenha e justifique. Por isso, estruturamos a apresentação desse capítulo justamente nessa ordem: primeiramente, o contexto histórico, político, econômico e social de Hegel; posteriormente, tratamos do movimento iluminista como o pretexto fundamental de sua produção; finalmente, entramos propriamente na obra do filósofo para traçar um panorama de suas perspectivas filosóficas.

Dessa forma, justifica-se este primeiro capítulo ao buscarmos compreender e explicitar o contexto histórico em que viveu e produziu Hegel, as circunstâncias materiais e intelectuais que o influenciaram e provocaram seu interesse em procurar as ideias que expressassem seu ponto de vista sobre os problemas com os quais ele deparava-se, além de tentarmos mapear as ideias e argumentos exógenos à sua obra que serviram de pretexto para a produção de seus próprios textos, seja para desenvolvê-los, seja para contrariá-los.

Iniciaremos o tópico *1.1: Contexto: A Alemanha dos séculos XVIII e XIX* buscando traçar um panorama do contexto histórico da Alemanha dos séculos XVIII e XIX em que Hegel viveu. O pano de fundo mais geral são as grandes revoluções trazidas pela

Modernidade que abalaram as estruturas dos antigos regimes das nações europeias em todas as suas instâncias: social, política, econômica e cultural. Iniciaremos, por isso mesmo, partindo de uma definição preliminar de Modernidade que, a nosso ver, ratifica os elementos fundamentais deste ‘novo ser humano’, neste ‘novo período histórico’: a centralidade da razão na constituição da essência humana, a autonomia e a liberdade do indivíduo possuidor dessa racionalidade.

Surgem, então, as marcas fundamentais dessa nova sociedade: indivíduos livres, possuidores de seus meios de produção e da força de trabalho, para, por meio de seu próprio esforço, acumular propriedade privada.

Estamos diante de algo nunca antes visto: um período histórico que, ao invés de se reconhecer como fruto de períodos históricos que o antecederam, pretende significar algo completamente novo, independente. Para tanto, surge a questão da necessidade de reformular as ideias que sustentariam o arcabouço ideológico da Modernidade. Uma dessas ideias que teriam de ser repensadas é a de “Estado”.

Mostraremos que essa nova definição de Estado que surge contraria a noção canônica aristotélica que o Estado é aquele que deve promover o bem-estar coletivo, unindo política e sociedade como uma só coisa. No Estado Moderno, contrariamente, há uma dissociação entre sociedade e política: o Estado agora, enquanto ente político tem a função de criar um ambiente propício para que a sociedade possa livremente produzir, enquanto ente econômico. Aqui, Hegel concebe seu conceito de *sociedade civil burguesa*, para pensar a contradição entre a busca de satisfação de interesses individuais que desdenham do todo, mas que para que possam ser alcançados, pressupõe esse mesmo todo que desprezam.

Passaremos à análise do processo de formação das nações capitalistas, para nos atentarmos ao caso da Alemanha de Hegel, cujo processo de formação ficou conhecido como a “via prussiana”: uma guinada para o modo de produção capitalista com uma forte participação do Estado na economia por meio de uma ideologia conservadora, excluindo a participação popular.

O interesse de Hegel pela política surge pelo fato de que, enquanto na França e Inglaterra via-se um avanço no sentido da liberdade dos indivíduos, na Alemanha imperava um caos despótico pleno de arbitrariedades e violência contra o povo, que não possuía um Estado organizado que impusesse os direitos individuais e coletivos para gerar igualdade e

justiça social, isto é, um Estado alemão forte para organizar a vida e a produção material interna que garantisse dignidade de vida a seu povo e uma identidade nacional coesa para enfrentamento de inimigos externos.

Ao adentrarmos no tópico *1.2: Pretexto: o movimento iluminista e o anti-iluminismo hegeliano* começaremos por abordar a questão de que o Iluminismo foi a face filosófica do individualismo desencadeado pelo novo modo de produção capitalista, que possuía como outra face dessa mesma moeda, a concepção político/econômica liberal cunhada no princípio do direito à propriedade privada.

A transição histórica da mentalidade medieval na qual a Igreja, por meio do controle do temor do desconhecido, era a principal figura de poder, para a mentalidade Moderna baseada num antropocentrismo, no qual o poder esclarecedor da razão se torna fonte de poder de domínio da natureza, se baseou em dois fatos fundamentais: um científico – a Revolução Copernicana - e um político – a Revolução Francesa.

De qualquer forma, em essência, todos esses movimentos trouxeram à tona uma emancipação individual e uma liberdade subjetiva nunca antes vistas. Estavam abertas as portas para uma nova era de outras relações sociais menos hierárquicas e verticalizadas, além de a racionalidade ter substituído a fé como parâmetro das relações entre os indivíduos e da relação dos indivíduos com a natureza.

Contudo, essas profundas transformações sociais ocorreram nos países europeus em tempos diversos, pois cada um possuía suas peculiaridades históricas próprias. A Alemanha de Hegel, diferentemente da França, ou mesmo da Inglaterra, não possuía uma unidade social, nem um povo esclarecido ao ponto de promover uma revolução. Nesse ponto, trataremos da Reforma Protestante como tendo sido a revolução espiritual que trouxe uma reconciliação do povo alemão com sua realidade, afastando-os de uma revolução prática, concreta.

Além disso, Hegel se desencantou com os movimentos revolucionários da França e mesmo com o Iluminismo por não terem alcançado uma reconciliação entre indivíduo e Estado, e entre fé e razão.

Encaminhando-nos para a conclusão desse tópico, exploramos o anti-iluminismo de Hegel expresso em sua obra *Fenomenologia do espírito*. A crítica de Hegel ao Iluminismo consiste em mostrar que a razão (enquanto pura inteligência) instaura seu objeto (nesse caso um objeto sensível) da mesma forma que a fé instaura imediatamente para si seus objetos

(nesse caso objetos da consciência). Assim, a razão não possui nenhuma conexão necessária com a realidade, ela institui uma linguagem que se pretende universalmente válida e enunciativa de verdades, mas não a percebe como criação sua e persegue os erros, as irracionalidades, a falta de clareza, atribuindo-as ao âmbito da fé, sem se dar conta de que a própria razão os estabeleceu, posto que ambas – a fé e a pura inteligência – estabelecem seus objetos da consciência: a primeira de forma imediata e universal e a segunda de forma mediata, por meio do conteúdo real do objeto que impulsiona a consciência a conceber seu movimento.

Por último, no tópico *1.3: Texto: a Fenomenologia do espírito* começamos por tratar da característica do filósofo que o insere no movimento denominado “idealismo alemão”: sua característica metafísica. Esta consiste no fato de Hegel perseguir na estrutura mesma da consciência humana e seu entendimento, e na história concreta que os indivíduos constroem por meio dessa capacidade, a manifestação do espírito universal em seu lento realizar-se em direção ao Espírito Absoluto.

Ora, a importância da *Fenomenologia do espírito*, como sendo uma das obras centrais da filosofia de Hegel, se deve ao fato de que nela está exposto esse percurso filosófico que vai da manifestação mais imediata da consciência humana, a consciência-de-si, até a totalidade, o Espírito Absoluto.

Iniciamos pela compreensão do título do livro, elucidando os termos “fenomenologia” e “espírito”. Quanto ao aspecto fenomenológico, afirmamos que ele se refere ao fato de que a relação entre sujeito e objeto ocorre por meio da consciência, de modo que toda questão da relação cognoscente do sujeito com o mundo se torna uma questão de como se dá o saber do sujeito na consciência, nas palavras do próprio Hegel: “o objeto não é exterior à consciência, é-lhe íntimo” (HEGEL, 1992, p. 69). Com relação ao conceito de “espírito” podemos defini-lo como sendo o deparar de uma consciência-de-si com outra consciência-de-si que reconhece que o “objeto” diante dela é como ela mesma, isto é, trata-se do reconhecimento de um outro ser humano como sendo uma consciência como a nossa própria, isto é, o espírito é o “eu” que é “nós” e o “nós” que é “eu”.

Passamos então para a exposição do itinerário do livro que parte da certeza sensível para chegar ao Saber Absoluto.

Tratamos primeiramente da dialética da certeza sensível que se resume no movimento que se desloca do objeto para o sujeito daquilo que permanece como positividade: primeiro é o objeto a positividade, pois ele determina a relação de conhecimento com a consciência (ao

desaparecer a relação, a consciência não é nada, mas o objeto permanece), depois a consciência, por meio do exercício dessa relação de conhecimento com o objeto, apercebe-se que ela institui o aqui e agora que determina a relação de conhecimento, portanto ela é a positividade e o objeto a negatividade, ela permanece quando uma relação com um objeto desaparece.

A próxima figura da consciência que aparece é a percepção. Agora, a consciência se dá conta da universalidade das propriedades dos objetos que são recorrentes e não se afetam mutuamente (o branco não altera o formato cúbico do sal, por exemplo), assim a consciência percebe que as incompatibilidades dela com a realidade são ilusões suas e passa a ser capaz de corrigi-las, chegando a produzir uma identidade plena com a realidade, se tornando capaz de produzir verdades. Aqui a consciência apresenta a plenitude de seu desenvolvimento justamente por ser capaz de produzir verdades sobre a realidade, isto é, chegar a uma identidade entre ela e os objetos: é a consciência-de-si que tem a certeza da verdade e a verdade da certeza de si e do mundo.

Surge aqui a clássica passagem da *Fenomenologia do espírito* em que Hegel discute a necessidade do reconhecimento de uma consciência-de-si frente à outra consciência-de-si para de fato poder exercer sua liberdade e independência, gerando uma luta na qual uma consciência vence e domina e a outra perde e se submete, dialética esta que engendra toda a dinâmica da história humana. Dessa forma, articularam-se as estruturas de relações sociais nos primórdios dos grupos e das sociedades humanas e esta luta pelo reconhecimento das consciências, umas frente às outras, vem estabelecendo o curso do passado, do presente e estabelecerá o do futuro da história humana.

A postura que adotamos com respeito ao passado, quais as relações entre passado, presente e futuro não são apenas questões de interesse vital para todos: são indispensáveis. É inevitável que nos situemos no continuum de nossa própria existência, da família e do grupo a que pertencemos. (HOBSBAWN, 1998, p. 32)

Finalmente, temos o espírito como identidade das consciências-de-si com toda a realidade, incluindo as outras consciências-de-si, que é o espírito, e este último ao atingir a plenitude de se reconhecer na totalidade, aliás, como sendo idêntico a essa totalidade (como sendo todo movimento e agir possível que foi fragmentado em cada ser-em-si essente) torna-se Espírito Absoluto efetivo, vivo.

1.1: Contexto: a Alemanha dos séculos XVIII e XIX

Para podermos tratar da situação específica da Alemanha neste período dos séculos XVIII e XIX, precisamos traçar um panorama cultural e econômico mais geral que formatava as ideias e as práticas da Europa naquele momento: a Modernidade.

A etimologia do termo *Modernidade* (“**moderno** adj. ‘dos nossos dias, recente, atual, hodierno’ 1572. Do lat. tardio *modernus*, de *mōdus*, calcado em *hodiernus*, de *hodiē* ‘hoje’ (CUNHA, 1997, p. 526)) como sendo ‘ao modo dos dias atuais’ revela uma quebra do encadeamento histórico dos fatos que, para este período histórico chamado Modernidade, pretende ser algo novo, independente da trajetória da história até então, como uma revolução que faz surgir um novo indivíduo, que constituirá uma nova sociedade, regida por novas leis. A marca fundamental desse novo capítulo da História que alteraria todo o desenrolar subsequente do desenvolvimento produtivo, intelectual e cultural da Europa, e talvez, podemos afirmar, do mundo, foi a tomada radical da razão como característica essencial da humanidade. Decorre desse enfoque, que geraria uma nova ordem, uma segunda característica diretamente atrelada à primeira: a liberdade do indivíduo possuidor da razão. Ora, se possuo uma razão que me permite autonomamente pensar o mundo ao meu redor e solucionar os problemas que me afrontam, também sou absolutamente livre e capaz de empreender com minhas próprias forças a construção da minha felicidade.

Assim, nos parece oportuno nesse momento partirmos de uma definição preliminar de Modernidade para o processo de sua caracterização, tomando-a como

(...) o tempo que se reconhece como aquele que veio a superar as relações econômicas e políticas, sociais e culturais do regime anterior, denominado de Idade Média (séculos V a XV da Era Cristã), tal como é identificado em alguns estudos, e chamado de *L’Ancient Régime*, em outros. Trata-se do período histórico aberto pelas relações econômicas e produtivas de base mercantil, industrial e urbana, em detrimento das relações feudais e agrárias, próprias daquele modelo de organização da economia e da sociedade conhecido como feudalismo. (NUNES, 2017, p. 18)

Dessa maneira, vemos que a superação do sistema feudal de produção foi a passagem de uma economia de subsistência, onde indivíduos considerados mão-de-obra servil, obedeciam às necessidades e interesses estabelecidos pela nobreza, para um sistema produtivo – que posteriormente denominaríamos *capitalista* – onde o fundamento da produção seria o acúmulo de produção excedente para o estabelecimento do comércio que sustentaria e

nortearia esse novo modelo de produtivo definido pelo mercado. Entretanto, essa guinada pressupõe a existência de indivíduos livres com livre acesso à propriedade

(...) ao constituir a economia de mercado, houve inversão dos termos da produção social, da subsistência para a troca. Rompeu-se com as relações sociais até então vigentes, implementando-se novas relações fundadas na propriedade privada dos meios de produção, no assalariamento do trabalhador, transformados em trabalhadores livres. Constituiu-se o atributo ideológico fundamental da sociedade capitalista: a liberdade, fundada numa sociedade livre baseada na relação entre proprietários livres, dos meios de produção e da força de trabalho. (LOMBARDI, 2016, p. 14)

Na Modernidade o indivíduo é o centro de convergência e irradiação da transformação do mundo, uma entidade com autonomia intelectual (possuidor da razão – único instrumento universal de efetiva eficiência para o entendimento e a ação humana) e liberdade para, por meio de sua vontade subjetiva, escolher as formas de sua sobrevivência e empreender no caminho de sua prosperidade pessoal, de sua família e de sua pátria.

O desenvolvimento dessas novas sociedades capitalistas, cunhada na racionalização da vida cotidiana em seus aspectos mais singulares, do individualismo e da liberdade de seus cidadãos, pressupunha mudanças profundas no funcionamento das sociedades que desejassem abandonar os modelos medievais de relações econômicas e sociais e caminhar em direção à esse novo paradigma sem correspondentes na História, assim, podemos afirmar que

o conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais. (HABERMAS, 2000, p. 5)

Posta dessa forma, até mesmo como nos elucidada a etimologia do termo “Modernidade” citada acima, a Modernidade constiu o primeiro período histórico da humanidade para o qual não se tem referência anterior, uma profanação da cultura humana nunca antes vista ao cindir radical e conscientemente a vida em dois polos: a razão (objetiva, universal e eficiente) que pode submeter cientificamente a natureza às necessidades humanas e o sobrenatural como algo secundário, incompreensível, subjetivo e irracional. Assim, a Modernidade carrega em si a marca da necessidade de uma auto compreensão, de uma auto certificação (HABERMAS, 2000) e necessita reformular filosoficamente os conceitos centrais que nortearam a cultura de até então, além de criar novos conceitos que abram o caminho para o entendimento deste novo momento histórico.

Um desses conceitos centrais que teve de passar por uma reformulação da crítica filosófica foi o de “Estado”, posto que agora além das sociedades se encontrarem diante de um novo paradigma produtivo, elas também se encontravam diante de um novo paradigma político.

A concepção Aristotélica de Estado durou até o século XVIII: nessa concepção o Estado – articulador do ambiente político – conglera em si as reuniões das famílias que somadas constituem a *polis* (cidade) onde se dá a articulação política expressa pelas ações do Estado em vista do bem-estar de todos os cidadãos. Aristóteles parte do argumento de que o ser humano é um “animal político”, aliás, o mais social dos animais por possuir a capacidade da fala (*logos*) e por meio dela articular as noções coletivas de justo-injusto e bem-mal, unindo a família e a sociedade em torno de um projeto político de construção do bem-comum. Outro fundamento lógico de Aristóteles que sustenta sua ideia de política e de Estado é sua teleologia, isto é, a essência (ou natureza) de algo se apresenta quando este atinge seu pleno desenvolvimento: ora, o ser humano só é capaz de atingir seu pleno desenvolvimento no Estado, dentro de uma sociedade política complexa. Disso decorre que o Estado é anterior aos indivíduos na medida em que o sentido da existência dos indivíduos e sua expressão plena pressupõem a existência da sociedade política organizada, o Estado, sem isso eles não são capazes de, por si mesmos, atingir a totalidade de sua essência, de sua natureza, pois

o todo existe necessariamente antes da parte. As sociedades domésticas e os indivíduos não são senão as partes integrantes da Cidade, todas subordinadas ao corpo inteiro, todas distintas por seus poderes e suas funções, e todas inúteis quando desarticuladas, semelhantes às mãos e aos pés que, uma vez separados do corpo, só conservam o nome e a aparência, sem a realidade, como uma mão de pedra. O mesmo ocorre com os membros da Cidade: nenhum pode bastar-se a si mesmo. (ARISTÓTELES, 2019, p. 12)

Entretanto, essa concepção de Estado como a reunião natural de indivíduos que, num primeiro momento articula a família e, num segundo momento articula a sociedade vai por terra na Modernidade com o surgimento do capitalismo. Há, de fato, uma desarticulação entre política e sociedade, entre uma sociedade composta por indivíduos que perseguem seus interesses particulares por meio sua livre iniciativa em um mercado livre economicamente e um Estado burocrático que, em última instância, tem o papel de estabelecer as condições sociais para que a economia livremente possa atuar. Vemos aqui uma inversão da concepção de política de Aristóteles: agora, no sistema capitalista de relações econômicas e políticas, os indivíduos ganham autonomia de direitos ao ponto de eles serem anteriores e mais importantes que as relações políticas do Estado que agora possui a função de apenas garantir

que os indivíduos possuam liberdade e paz para desempenhar seu trabalho buscando suas realizações materiais pessoais. Assim, o Estado não mais dará as diretrizes para o bem-comum, mas antes deve garantir o funcionamento da sociedade que, pela ação individual de seus integrantes, desempenha a produtividade da abundância.

Hegel estava nesse caldeirão de novas ideias filosóficas que tinham de ser retemperadas para dar conta das recentes e nunca antes experimentadas relações políticas de desacoplamento entre sociedade e Estado. Dessa maneira, ele inaugura um conceito fundamental para todo o desenvolvimento posterior do discurso político da Modernidade: o conceito de *sociedade civil burguesa*.

Esse conceito é a definição de uma sociedade que carrega uma contradição permanente em si mesma: há um egoísmo premente na ação individual de cada sujeito perseguindo seus fins particulares, nessa medida os outros para esse sujeito não significam nada; entretanto, sem a coletividade estabelecida os sujeitos singulares não são capazes de atingir seus fins particulares, pois esses pressupõem o sistema coletivo de relações produtivas e, aqui, o todo ganha o estatuto de necessidade para a realização particular de cada um, ou seja,

na sociedade civil burguesa, cada um é fim para si mesmo e todos os outros não são nada. Mas sem relação com os outros ele não pode alcançar a extensão dos seus fins. Esses outros são, portanto, o meio para um fim particular. Este, porém, dá a si mesmo a forma da universalidade por meio da relação com os outros e se satisfaz ao satisfazer, ao mesmo tempo, o bem-estar dos outros. (HABERMAS, 2000, p. 54)

O fundamental é notarmos que o Estado Moderno das nações capitalistas clássicas (como, por exemplo, França e Inglaterra) parte de um processo de despolitização da sociedade civil que, detentora de direitos individuais para atingir a consecução de suas vontades particulares, não necessita mais se preocupar com as questões políticas mais gerais que dizem respeito ao funcionamento e gerenciamento das questões de Estado.

Podemos, então, elencar três processos de formação das nações capitalistas: 1º) Formação clássica: foram os países pioneiros da revolução industrial e das novas relações produtivas, de trabalho, sociais e culturais. A marca fundamental desse processo é o fato de que a instituição dessas mudanças elencadas anteriormente foram impostas por grandes movimentos populares de massa que destituíram as velhas forças que sustentavam a estrutura social vigente, para implementar uma nova ordem que partia, de antemão, de uma identidade do povo que redundava numa identidade nacional impondo o livre mercado para os empresários em um modelo econômico liberal com pouca intervenção estatal na economia;

2º) Formação prussiana: é característico dos países com uma unificação e uma identidade nacional tardias (como, por exemplo, a Alemanha e a Itália) que dificultaram a implementação do modelo de produção capitalista exigindo uma forte participação do Estado intervindo na economia de forma autoritária e por meio de uma ideologia conservadora para acelerar a adequação dessas nações aos padrões produtivos dos países da formação clássica, excluindo a participação popular nesse processo, assim,

ao invés das velhas forças e relações sociais serem extirpadas através de amplos movimentos populares de massa, como é característico da 'via francesa' ou da 'via russa', a alteração social se faz mediante conciliações entre o novo e o velho, ou seja, tendo-se em conta o plano imediatamente político, mediante um reformismo 'pelo alto' que exclui inteiramente a participação popular; (CHASIN, 1978, p. 621)

3º) Formação colonial: trata-se dos países que foram colônias de outras nações e por esse motivo tiveram seu desenvolvimento capitalista de uma forma hipertardia (enquanto a distância temporal dos países de formação prussiana para os de formação clássica é de aproximadamente cem anos, a distância dos países coloniais para os pioneiros seria de duzentos anos – podemos citar como exemplo o Brasil) com uma forte participação do Estado na economia, com tal intensidade que não há participação popular alguma, também sufocada por uma ideologia conservadora autoritária que traz consigo resquícios das relações aristocráticas da fase do modo de produção escravo; essas nações possuem um desenvolvimento problemático por terem sido (e ainda serem) muito dependentes das tecnologias das metrópoles e relegadas economicamente ao plano de fornecedoras de matérias-primas.

O modo de formação prussiana teve suas raízes no próprio processo de unificação nacional da Alemanha, encabeçado pela figura de Otto Von Bismarck (1815-1898). Esse estadista prussiano (a Prússia era a maior região geográfica e potência econômica da Alemanha daquela época) foi capaz de, astutamente, unir os interesses da crescente classe da burguesia urbana industrial com a classe da aristocracia agrícola (os *junkers* que constituíam a classe dos proprietários e produtores rurais que operavam uma política de um despotismo esclarecido, buscando, a partir da influência do crescente modo de produção capitalista, incrementar a produção por meio da utilização de novas tecnologias e da eficiência na produção). Dessa forma, a Alemanha conheceu pela primeira vez em sua história o surgimento de um Estado nacional único: o Império Alemão, aliás, do qual Bismarck foi seu primeiro chanceler. Para a consecução de seus interesses, Bismarck agiu na contramão dos valores liberais e imprimiu a utilização da força política (interna) e da força militar (externa)

entrando em conflito com diversos países, o que auxiliou na formação de uma identidade nacional para o enfrentamento de inimigos externos. Assim define-se a formação prussiana de nação: um Estado forte e autoritário que, internamente, define as ações em vista do incremento da produção e, externamente, deflagra diversos confrontos bélicos em vista da conquista de territórios e da unificação ideológica nacional tendo como pressuposto a necessidade da crescente militarização.

O contexto em que Hegel viveu foi desse caos de despotismos, arbitrariedades no uso do poder e a ausência de um Estado que fosse capaz de intervir na vida social dos indivíduos garantindo unidade, direito e prosperidade ao povo.

Pois, vejamos então em pormenores a situação da Alemanha de Hegel, na passagem dos séculos XVIII para o XIX.

O solo alemão estava fragmentado e pulverizado em mais de trezentos territórios independentes que suscitava uma disputa de despotismos entre si. A nação composta pela Prússia e pela Áustria com seus príncipes-eleitores era constituída de 94 príncipes-ecclesiásticos, 103 barões, 40 prelados e 51 cidades imperiais. Havia um governo central insípido e incapaz de atuar, este não possuía sequer um soldado e sua arrecadação era pífia. Não havia jurisdição centralizada e toda essa situação levava ao uso do poder de forma arbitrária e circunstancial em função das disputas de poder das aristocracias que comandavam cada território, gerando uma situação de servidão do povo reprimido violentamente e censurado contra qualquer forma de crítica à realidade. Uma testemunha da época define a vida daquele período na Alemanha da seguinte forma

sem lei ou justiça, sem proteção contra a taxaão arbitrária, incertos quanto à vida de nossos filhos e quanto à liberdade e aos nossos direitos, vítimas impotentes do poder despótico, faltando à nossa existência unidade e espírito nacional... esta é a situação da nossa nação. (ARANTES, 1999, p. 5)

Esse cenário caótico do estado de coisas na Alemanha de Hegel, contraposto a avanços significativos apresentados pelas nações francesa e inglesa, por exemplo, que foram capazes de revolucionar a ordem social imprimindo um grau de organização do Estado e de direitos civis dos indivíduos nunca antes vistos, influenciaram profundamente o projeto de vida e filosófico do pensador a ponto de afirmar Bourgeois que há uma predominância da política na sua filosofia, pois “(...) a filosofia de Hegel se vincula intimamente à política, de tal forma que ao se falar da política de Hegel se está falando de sua filosofia e vice-versa.” (ARANTES, 1999, p. 10)

Dessa forma, naturalmente dentro de um sistema de pensamento que atribui um grande valor ao tema da política, o conceito de Estado aparece como um dos pilares da reflexão do filósofo.

Interessante notarmos que, diferentemente dos ideais da Revolução Francesa de fraternidade, igualdade e liberdade que deveriam concretizar-se pela atuação de um Estado que trouxesse harmonia e tranquilidade à sociedade como um todo para que esta pudesse se dedicar ao trabalho e à produção material das necessidades da vida (de modo que se percebe uma importância tão grande das questões econômicas quanto das questões políticas), Hegel apresenta o Estado com uma prevalência absoluta sobre todos os outros aspectos da vida da nação, com o dever precípua de impor o poderio de uma nação sobre a outra nem que seja à custa do uso das armas.

O Estado é força, e força militar; todas as suas outras características (unidade do direito, da religião, da cultura são secundárias”. “O Estado deve ser autoritário” (...) “Nele o indivíduo realiza a sua liberdade. (SCLIAR, 2007, p. 234)

Hegel, então, pretende dar ao Estado a incumbência positiva, concreta (e não meramente abstrata como no caso do Estado liberal) da realização plena da igualdade e liberdade coletivas, nessa medida, assim como em Aristóteles, o Estado é anterior aos indivíduos que apenas podem atingir o pleno desenvolvimento de sua condição existencial na realidade do Estado, conduzindo as vontades individuais à vontade substancial no direito necessário, criado pelo Estado. Sendo assim, o Estado possui duas funções primordiais: constituir o direito como uma realidade necessária sem a qual os indivíduos não podem se integrar verdadeiramente na vontade geral; reconciliar a vida do indivíduo, da família e da sociedade civil burguesa com a vida substancial no Estado, mantidas por uma igualdade e liberdade concretas efetivadas na lei.

1.2: Pretexto: o movimento iluminista e o anti-iluminismo hegeliano

A filosofia e o pensamento político e econômico do século XVIII na Europa são duas faces de uma mesma moeda: da mesma forma que o individualismo se tornou central para a concepção de política e economia do liberalismo (baseando todo o sistema de troca de mercadorias sobre o pilar da propriedade privada como direito subjetivo fundamental), ele também foi assimilado pela teoria do conhecimento na filosofia como fonte geradora, por exemplo, das filosofias de Descartes e dos empiristas ingleses. Assim, podemos afirmar que

a valorização da livre iniciativa e da liberdade individual no campo da política e da economia equivale no campo do conhecimento à valorização da experiência individual, tanto intelectual (racionalismo) quanto sensível (empirismo). (MARCONDES, 2011, p. 221)

Essa centralidade absoluta que ganhou o sujeito na Modernidade teve seu auge justamente no século XVIII, por isso mesmo denominado “século das Luzes”, ou do Iluminismo.

Contudo, antes de especificarmos mais amplamente os fatores do processo de transformações filosóficas, culturais, econômicas e sociais que viveu a Europa daquele período, voltemos ao pressuposto fundante dessa característica dos tempos modernos: o antropocentrismo.

A Idade Média teve seu poder centrado na Igreja que impunha sua autoridade e suas normas pela construção e administração do temor (do desconhecido, da morte, dos demônios etc.) e da escatologia (o discurso sobre o fim dos tempos, do juízo final). Nessa medida, a Igreja se colocava como instituição que traria ordem ao mundo até o seu fim e para além dele. Dessa forma, sua unidade e poder político eram intocáveis. Era uma época em que o presente era temeroso e não havia futuro.

Porém, o acordo de Ausburg¹ foi um sinal que as guerras santas não seriam o prenúncio do apocalipse, ao contrário, ao final houve um consenso de paz que abriria uma esperança no futuro vindouro, entretanto, outro tipo de futuro no qual o poder religioso não fosse o senhor e protagonista de toda ação e decisão políticas:

retirava-se desse ocorrido uma experiência acerca da ideia do fim dos tempos, reconhecendo-se que as guerras civis religiosas não renunciariam o Juízo Final. A paz, então, só se tornaria possível à medida que as potências religiosas se esgotassem ou se consumissem em luta aberta, à medida que fosse possível cooptá-las politicamente ou neutralizá-las. Iria se constituindo, através destes acontecimentos, um novo e inédito tipo de futuro. (MELLO, 2011, p. 251)

Agora, a consciência temporal da história humana se basearia em outra mentalidade: o presente é melhor que o passado (se torna muito em voga na modernidade a ideia de progresso) e o futuro será melhor que o presente em que vivemos.

Dois fatos históricos foram de grande importância nessa transição revolucionária que a modernidade inauguraria: um científico (a revolução copernicana) e outro político (a Revolução Francesa).

¹ Tratado assinado entre Carlos I da Espanha e as forças da Liga de Esmalcalda – aliança de príncipes protestantes – em 25 de Setembro de 1555, na cidade de Augsburg, na atual Alemanha.

A revolução de Copérnico no século XV consistiu em, por meio de cálculos matemáticos sobre o movimento dos astros e de observações astronômicas, estabelecer o Sol como centro gravitacional do sistema de planetas do qual faz parte a Terra. Ao asseverar sua teoria heliocêntrica, Copérnico abalou as bases do pensamento da época que tomava a Terra como centro do cosmos (geocentrismo) e nela, o ser humano como discípulo direto da linhagem do Criador (Deus). Agora, nos tornaríamos mais um planeta, dentre outros, orbitando uma estrela, convivendo com milhares de outras estrelas (hoje sabemos que são bilhões) que provavelmente teriam outros planetas, inclusive com a possibilidade de outras formas de vida, talvez até inteligentes como nós. O que nos restava era o saber racional e científico que teria de ser implementado à custa de um esforço coletivo gigantesco – nos referimos aqui ao processo de divisão do trabalho na modernidade cujo modelo fabril de eficiência e agilização do processo produtivo acabou por formatar também o trabalho científico, para esses novos indivíduos que tinham aberto diante de si um caminho para um futuro cujos progressos trariam uma vida de abundância e sem temores provenientes da superstição.

A abertura política, nesse processo de profundas transformações em todas as instâncias da vida das nações daquela época, deveu-se à Revolução Francesa.

Sob o lema da liberdade (pautada pela ideia da livre-iniciativa de indivíduos autônomos e independentes) e da igualdade (essencialmente jurídica que visava o fim dos privilégios presentes na monarquia absolutista) o povo, descontente com a opressão, com as condições de vida e com os privilégios da nobreza e do clero, articulou-se em movimentos sociais que foram capazes de derrubar a monarquia estabelecendo um novo sistema de Estado onde os subalternos tomaram o poder e instituíram um governo do povo emancipado.

Finalmente, podemos afirmar que em essência o Iluminismo pretendia afastar o ser humano de toda opressão externa e mágica imposta pelo obscurantismo da religião medieval, incitando os indivíduos ao uso de sua autonomia racional, à liberdade de iniciativa para o trabalho e defendendo uma sociedade com igualdade jurídica ampla.

Contudo, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa, bem como os ideais Iluministas do esclarecimento e da racionalidade tiveram sua expansão pela Europa de uma forma descompassada. Enquanto a França e Inglaterra, no século XVIII, haviam promovido profundas mudanças políticas e sociais, a Alemanha, contrariamente, não havia avançado muito além da Reforma Protestante de dois séculos atrás. Naquela época, os discursos reformistas dentro da Igreja Católica eram recorrentes em função de sua participação política cada vez mais intensa nos Estados em que estava presente, fato que

gerava a necessidade da manutenção de um grande contingente de exércitos, além da influência cada vez maior dos reis franceses sobre os papas que se convertia numa manipulação do poder político da Igreja por parte da nobreza francesa. Isso tudo gerou uma crescente necessidade da Igreja de ampliar seus ganhos para sustentar seus gastos que acabaram por se tornar exorbitantes. Essa busca desenfreada por recursos financeiros fizera com que a Igreja se corrompesse ao ponto de instituir a venda de indulgências e de favores de toda ordem a quem tivesse interesse e se dispusesse a pagá-la.

Essa situação suscitou a indignação crescente dos Estados que sofriam a influência do poder da Igreja que, além de ser uma postura duvidosa moralmente, trazia apenas desvantagens a eles: foi o caso da Inglaterra, por exemplo, onde o reformista “(...) John Wycliffe (1320-84), um teólogo de Oxford, pregou contra Roma, mantendo a necessidade da pobreza do clero e criticando a hierarquia eclesiástica.” (MARCONDES, 2011, p. 163)

Na Alemanha, a Reforma Protestante com Martinho Lutero (1483-1546), ganhou enormes proporções pelo interesse da aristocracia alemã em maior independência, autonomia política e econômica em relação à Igreja Católica. Esse movimento consistiu num discurso baseado na ideia da “regra da fé” de Lutero que asseverava que todo indivíduo é capaz de, por si mesmo, a partir de sua fé, compreender os textos sagrados estabelecendo uma autêntica relação direta com Deus, sem necessitar da intermediação da hierarquia da Igreja, nem dos teólogos, nem mesmo dos resultados dos concílios: trata-se de uma afirmação da consciência individual que, agora, é pronunciada como capaz de autonomamente buscar a realização concreta de sua fé, dispensando a autoridade externa e opressora da Igreja como mediadora da relação do indivíduo com Deus. Essa nova atitude despertada pelas ideias de Lutero se evidencia na medida em que vemos outra postura com relação à compreensão do cuidado com a natureza, ao esforço subjetivo e autônomo de entender os desdobramentos da realidade concreta de cada um e de todos, ao provimento da vida e todo significado da fé que esta propositura carrega consigo, são mudanças radicais em relação às posturas medievais de passividade e submissão que constituíam o rol das atitudes próprias de um “bom cristão” (NUNES, 2017, p. 15).

Apesar de Hegel concordar com Kant sobre a liberdade da vontade, a reconciliação entre a vontade de liberdade política e individual contra a opressão dos regimes monárquicos injustos com a realização concreta dessa vontade, só pôde ocorrer na França em função de sua recente história das circunstâncias políticas e econômicas que propiciaram a articulação da massa da população em torno da possibilidade de uma revolução. Na Alemanha, contrariamente, essa reconciliação já teria ocorrido com a Reforma Protestante, é por isso que

“na opinião de Hegel, os alemães se conduzem pacificamente porque “os protestantes já levaram a cabo sua revolução com a Reforma”, e essa realidade com a qual se acham reconciliados é o próprio mundo protestante. A filosofia de Hegel mostra, aqui, sua face conciliadora com o mundo tal como se apresenta: exclui para a Alemanha a necessidade de mudanças revolucionárias, como as efetuadas na França, escudando-se nas mudanças já realizadas pela Reforma como uma revolução peculiar que torna desnecessária uma revolução prática, real.” (VÁSQUEZ, 1968, p. 60)

Sem dúvida, a mola propulsora do movimento filosófico do idealismo alemão, no qual se inclui Hegel, tem como fonte essa dissociação radical entre a liberdade da vontade na reflexão filosófica (que não sofria constrangimento exterior nenhum) e a distância histórica da realidade política alemã com relação a sua organização político/econômica que permitisse uma articulação das classes sociais em vista de uma revolução do mundo prático. É por isso que se afirma que a filosofia idealista daquela época na Alemanha se ocupava mais da ideia das coisas do que com as próprias coisas (ARANTES, 1999) ou então que se os franceses tinham conseguido decapitar um rei, Kant (na *Crítica da Razão Pura*) tinha decapitado Deus (VÁSQUEZ, 1968).

Notadamente, ao longo de seu amadurecimento intelectual, os ideais da Revolução Francesa que, num primeiro momento causaram grande impacto no jovem Hegel, aos poucos foram perdendo força ao apresentarem seus limites com relação a duas cisões fundamentais entre fé e razão, e entre indivíduo e Estado, que, no entender do filósofo, a Reforma havia sido capaz de conciliar, se tornando, a seu ver, o fato mais importante da Modernidade, pois o que

Hegel encarava no Iluminismo e na Revolução Francesa é o fato de ter sido em relação a esta última, um entusiasta durante a sua juventude, como bem nos aponta Solsona (2012, p. 45-46), ainda que progressivamente diminuído seu entusiasmo com o tempo, colocando a Reforma Protestante como período histórico chave de uma reconciliação entre a o particular e o universal e entre a religiosidade e o Estado, e não mais a Revolução. A Reforma Protestante assumiria, por esta perspectiva, o posto de momento histórico mais importante da modernidade. “Ele não tem nenhum problema em afirmar a superioridade da Reforma em relação à Revolução e uma certa ‘superfluidade’ desta última” (SOLSONA, *ibidem*, p. 46). Assim, temos certa negação do Iluminismo e da Revolução Francesa na medida em que criam uma dicotomia entre a fé e a razão e o indivíduo e o Estado, algo que na Reforma temos em plena conciliação. (MAIA, 2017 p. 91)

Passemos, finalmente, à caracterização do que poderíamos denominar o anti-iluminismo hegeliano.

Talvez, esses fatos, anteriormente expostos, todos somados das diferenças entre as transformações históricas que permitiram a organização concreta das condições que, na

França, culminaram na Revolução e da falta dessas condições na Alemanha que a fizeram amargar um longo período de desunião nacional, falta de prosperidade econômica e ausência de liberdade efetiva, levaram Hegel a uma postura crítica frente à ideia Iluminista de uma reafirmação da separação (mais radical ainda agora nesse movimento filosófico) entre fé e razão, e o individualismo liberal em um Estado republicano. O cerne do movimento iluminista está na acentuação radical da dicotomia entre fé e razão, aliás, podemos enxergar a dicotomia política entre liberdades individuais e a vontade geral presente na ideia de Estado como sendo uma contradição derivada da primeira e mais fundamental contradição da cisão do espírito entre fé e razão. Assim sendo, nos ateremos a esta contradição fundamental neste momento (pois, inclusive, a contradição entre vontade individual e seus direitos e, vontade geral e direitos do Estado, será tratada no capítulo 2 cujo tema será justamente o Estado). Vejamos um pouco mais de perto esta contradição entre fé e razão apontada por Hegel.

Em uma das suas mais importantes obras, a *Fenomenologia do espírito*, Hegel, no capítulo VI intitulado “O Espírito”, dentro do item B intitulado “O Espírito alienado de si mesmo. A cultura.”, insere o subitem 2 cujo título é “O Iluminismo” e, ao final do primeiro parágrafo, onde afirma ser necessário compreender como se constitui a atividade da essência do Iluminismo, a pura inteligência, deixa claro o tom de sua crítica classificando as intenções desse movimento filosófico como impuras e suas intelecções do mundo efetivo, pervertidas (HEGEL, 1992, p. 67). Acompanhemos seu raciocínio.

Primeiramente devemos analisar o fato de que Hegel define como *pura inteligência* o que o Iluminismo chama de razão. O interessante aqui é notarmos que razão e inteligência fazem parte de um mesmo campo semântico e, nessa medida, podem ser tomadas como termos próximos, até mesmo como sinônimos, mas, o curioso é o adjetivo “pura”. Justamente, o filósofo insere este adjetivo para mostrar que, assim como a fé – objeto do ataque Iluminista, a razão está no âmbito da consciência-de-si, não diz respeito imediatamente ao mundo exterior, ao mundo efetivo. A vinculação com seu conteúdo se dará pela conexão com uma linguagem própria da pura inteligência, com o interesse da vaidade de almejar à universalidade,

não pode, pois, a pura inteligência ter aqui atividade e conteúdos próprios; e assim, só [pode] comportar-se como o apreender fiel e formal dessa própria inteligência espirituosa a respeito do mundo e de sua linguagem. (HEGEL, 1992, p. 67)

Aqui, fica clara a intenção de uma razão enciclopédica, pois a ideia é alçar essa conexão arbitrária entre uma pura inteligência e seu conteúdo a um nível superior para, de

uma forma meramente aparente, almejar a universalidade, como se, dessa forma, as vaidades e interesses subjetivos ganhassem objetividade real (HEGEL, 1992, p. 68).

De qualquer forma, a questão ainda é a luta do Iluminismo contra a fé: reino das superstições, do erro, da inverdade e da irracionalidade.

A contradição fundamental do Iluminismo é precisamente o fato de que ele não se dá conta de que a pura inteligência (a negatividade absoluta na medida de sua transitividade que exige a presença do objeto) e seu antônimo, a fé (positividade absoluta, pois instaura imediatamente e espontaneamente seus objetos de consciência), são duas faces opostas da mesma moeda, elas são pura consciência-para-si, e ainda que, apesar da diferença de que a pura inteligência não instaura seu objeto, para a consciência, de forma imediata, mas mediata: tanto a fé quanto a pura inteligência tem em comum o fato de serem a unidade entre consciência e objeto.

O Iluminismo, então, consiste basicamente numa atividade persecutória de erros de raciocínio, e nessa medida acusa e desconsidera a fé justamente por ser uma fonte de erros, e toma como critério fundamental uma suposta correspondência de sua linguagem racional com a realidade, sem aperceber-se de que ele próprio, nessa atividade da consciência, instaura seu próprio objeto.

O Iluminismo assim apreende seu objeto primeiramente e em geral, tomando-o como pura inteligência, e desse modo o declara – não reconhecendo [nele] a si mesmo – como um erro. Na inteligência como tal, a consciência apreende um objeto de maneira que se converte em essência da consciência, ou seja, [um objeto] que a consciência penetra e no qual se mantém, fica junto de si, e presente a si mesma; e sendo assim a consciência, o movimento do objeto, ela o produz. O Iluminismo acertadamente enuncia a fé como uma consciência desse tipo, ao dizer que é um ser de sua própria consciência – seu próprio pensamento, um produto da consciência – aquilo que para a fé é a essência absoluta. Com isso declara a fé como sendo um erro, e uma ficção poética sobre o mesmo que o Iluminismo é. (HEGEL, 1992, pp. 72 e 73)

Ora, justamente não pode haver erro, não é permitido o engano naquilo que tange à essência da consciência, ao saber imediato que traz consigo a certeza de si mesma enquanto ato da consciência-de-si, esse é o caso da fé tanto quanto da pura inteligência: a primeira que já traz consigo o absoluto abstrato imediatamente intuído (pura positividade) e a outra que necessita da certeza sensível do objeto para retornar a si plena de conteúdo (pura negatividade). Vale dizer, somente pode haver erro sobre certezas sensíveis, exteriores da consciência, mas não sobre o saber da essência. Aqui reside a insensatez do Iluminismo, afirmar como sendo o mais próprio da consciência, mais íntimo dela, aquilo, propriamente, que lhe é estranho: as certezas sensíveis. Como se o real fosse o parâmetro para a consciência

da pura inteligência, quando é justamente o contrário, a consciência da pura inteligência é o movimento mesmo que, depois de ter saído de si e encontrado o objeto na certeza sensível, volta a si e instaura o movimento da realidade desse objeto (HEGEL, 1992, p. 74).

Dessa maneira, a pura inteligência impregna negativamente a essência absoluta da fé com sua necessidade própria de se articular com as certezas sensíveis exteriores. Ora, essa essência universal que a fé tem diante de si é um puro pensar, uma forma vazia da representação absoluta. A pura inteligência interpreta, indevidamente, esse objeto da fé como um objeto seu, isto é, um objeto da certeza sensível, e condena a fé, injustamente, à insensatez de suas afirmações concretas e, assim, chegamos à conclusão de que

o Iluminismo, que se faz passar como puro, reduz neste ponto o que para o espírito é vida eterna e Espírito Santo, a uma coisa perecível efetiva, e o contamina com o enfoque, em si nulo, da certeza sensível, que não tem nada a ver com a fé adoradora; é pura mentira atribuir isso à fé. O que a fé adora não é para ela em absoluto, nem pedra ou madeira ou pão, nem qualquer outra coisa sensível temporal. Se ocorre ao Iluminismo dizer que o objeto da fé é isso também, ou mesmo, que é isso em si e em verdade, [precisa notar] que a fé, de um lado, conhece igualmente aquele também, mas para ela está fora de sua adoração; porém de outro lado, coisas como pedra, etc., em geral para ela nada são em si; para ela só é em si a essência do puro pensar. (HEGEL, 1992, pp. 75 e 76)

Por fim, o Iluminismo possui seu direito na consciência de que a razão é a forma útil da relação imediata do ser humano com a realidade, que enquanto em-Si é pura positividade absoluta, pois para ela tudo é útil e ela é útil para tudo: afinal essa é a força da consciência. Mas, ao se relacionar com a realidade dessa perspectiva percebe que também se torna útil ao outro, e assim surge a sua pura negatividade essente que é o Outro-em-Si, percebendo-se prestativo a toda a comunidade que, agora, a consciência intui como universal, pois a utilidade possui essa reciprocidade em essência: ser positiva no valer em-Si e para-Si e apresentar-se no ser negativo do valer também para-o-Outro. Nessa medida, a religião é a mais útil de todas as coisas, pois ao colocar-se do ponto de vista da essência absoluta tem espontaneamente essa percepção do universal de ser, ao mesmo tempo, em-si-e-para-si e ser-para-o-outro.

O Iluminismo parece ser pouco iluminado sobre si mesmo (HEGEL, 1999, p. 82).

A pura inteligência, fundamento e fonte de toda verdade para o Iluminismo, é a atividade pura do conceito ainda carente de consciência, pois o Iluminismo se opõe à fé como se esta representasse toda fonte de erro e miopia da razão, para asseverar seu direito de reconhecer-se como fonte segura do universal na realidade, entretanto não percebe que a fé também, justamente por se colocar para além de toda realidade, no ponto de vista da essência

absoluta, carrega seu direito de exprimir a universalidade do puro conceito, ainda que de forma indeterminada.

1.3: Texto: a *Fenomenologia do Espírito*

Châtelet inicia seu livro, intitulado *Hegel*, afirmando que tratará desse autor que representa a consumação da filosofia clássica e o triunfo da metafísica (CHÂTELET, 1995, p.7). Naturalmente, um filósofo que é um dos expoentes do movimento filosófico denominado “idealismo alemão” teria de, em algum ponto, estabelecer um pensamento metafísico. Não obstante esse fato, é de fundamental importância notarmos de qual traço metafísico estamos falando, pois, como vemos em Kant que pretendeu solucionar os limites do dogmatismo e os limites do empirismo com sua filosofia crítica, também Hegel pretendeu estabelecer um pensamento que se referisse e explicasse diretamente a história concreta dos seres humanos, sem se ater às circunstancialidades de cada período, mas sim à significação de um certo período histórico que pudesse ser apreendido pelo conceito da história e se apresentasse como uma etapa do espírito universal em sua lenta evolução em direção ao Espírito Absoluto: podemos, desse modo, definir Hegel como um filósofo do Absoluto, eis seu traço fundamentalmente metafísico.

Nessa medida, ganha sentido a citação introdutória de Kojève, sobre a fala de encerramento de Hegel das Conferências de Jena, em 1806:

Senhores! Estamos vivendo uma época importante, um momento de fermentação, em que o Espírito deu um passo à frente, superou sua forma concreta anterior e adquire uma nova. Todo o conjunto de ideias e conceitos que vigorou até agora, as próprias relações do mundo, se dissolvem e desmoronam como num sonho. Prepare-se uma nova edição do Espírito; cabe à filosofia ser a primeira a saudar esse aparecimento e reconhecê-lo, enquanto outros que o provocaram, embora inconscientemente, continuam, numa frágil resistência, agarrados ao passado. Mas a filosofia, ao reconhecer o Espírito como eterno, deve render-lhe homenagem. (KOJÈVE, 2002, p. 7)

O sistema de pensamento hegeliano passou por diversas concepções, entre elas:

1º seu esboço inicial (Jena):

LÓGICA ► METAFÍSICA ► FILOSOFIA DA NATUREZA ► FILOSOFIA DO ESPÍRITO

2º em 1807:

FENOMENOLOGIA(=INTRODUÇÃO) ► LÓGICA ► FILOSOFIA DA NATUREZA +
FILOSOFIA DO ESPÍRITO

3º Finalmente, na *Enciclopédia*:

LÓGICA ► FILOSOFIA DA NATUREZA ► FILOSOFIA DO ESPÍRITO

(A *Fenomenologia*, que não é mais uma introdução ao sistema, torna-se parte da Filosofia do Espírito.) (KOJÈVE, 2002, p. 35)

Interessa-nos notar nessas diversas formas que assumiu o sistema filosófico de Hegel ao longo do tempo que em todos eles a filosofia do espírito era o ponto em que culminava sua reflexão, o nó final de um sistema estritamente lógico e racional. Assim, entendemos que a *Fenomenologia do Espírito* se torna um livro central, na vasta obra do filósofo, na medida em que ali está exposto o caminho que conduz o espírito desde sua manifestação mais imediata (a consciência-de-si) até a totalidade (o Espírito Absoluto). Assim, teríamos duas obras fundamentais do pensamento hegeliano: a *Ciência da Lógica* e a *Fenomenologia do Espírito* (CHÂTELET, 1995, p. 57). Vamos nos debruçar sobre esta última.

Começemos por compreender o significado do título da obra: *Fenomenologia do Espírito* (aliás, como se diz, um bom título diz tudo sobre o livro, sem dúvida esse é o caso, evidentemente, em se tratando de tão proeminente filósofo).

O sentido básico do termo *fenomenologia* utilizado por Hegel pode ser definido pela concepção de que o ser humano é tomado como fenômeno existencial, de modo que ele se define por sua capacidade peculiar de travar uma relação com a realidade por meio de uma consciência que se manifesta como um meio entre o pensamento e o objeto e que se desenvolve ao longo do tempo. Nesse sentido, esta definição se relaciona ao que, posteriormente, Husserl (1859-1938) definiria como ciência do fenômeno, isto é,

(...) da consciência enquanto manifestação de si mesma e das significações objetivas, a possibilidade de instauração da “filosofia como ciência rigorosa”. Assim, a descrição do vivido, dos atos intencionais da consciência e das essências que eles visam, isto é, dos correlatos intencionais – enfim, a disciplina que poderá fundamentar a lógica –, é a fenomenologia. (CHAUÍ, 1996, p. 23)

Talvez a ideia mais exemplar dessa concepção fenomenológica de Hegel é quando o filósofo afirma que o objeto não é exterior à consciência, ao contrário, é-lhe íntimo e, dessa maneira, já carrega em si sua medida (HEGEL, 1992, p. 69).

Guardadas as diferenças de concepção do uso do termo *fenomenologia* – por exemplo, para Husserl as essências visadas pela consciência são recorrentes quando se referem aos mesmos objetos, para Hegel, contrariamente, as essências, que constituem os conceitos, dizem respeito a uma época histórica específica, alterando-se ao longo do tempo e evoluindo em direção às essências universais do espírito Absoluto –, Hegel pretende instituir uma metafísica imanente à existência, que não seja transcendente à realidade vivida, dessa forma,

a *Fenomenologia* é uma descrição fenomenológica (no sentido husserliano da palavra); seu objeto é o homem como fenômeno existencial; o homem tal como aparece (*erscheint*) a si mesmo em sua existência e por ela. (KOJÈVE, 2002, p. 36)

Fica clara a intenção de Hegel, nesse sentido do uso que o filósofo faz do termo *fenomenologia*, ao nos depararmos com o fato de que o primeiro título pensado para a *Fenomenologia do Espírito* seria *Ciência da experiência da consciência*. O propósito, então, seria produzir uma ciência (demandando, dessa forma, a necessidade de uma lógica apropriada) das figuras que adquire o sujeito, isto é, a consciência na sua relação com o mundo exterior. (HEGEL, 1992, p. 10)

Antes de continuarmos percorrendo a elucidação do título da obra abordando a ideia de *espírito*, é importante percebermos que a crítica feita por Hegel à filosofia de Kant que produziu uma dicotomia entre o objeto como fenômeno (aquilo a que temos acesso pelas formas puras da razão – espaço e tempo) e a coisa-em-si (aquilo a que não temos acesso), se resolve justamente no fato de que a filosofia de Hegel constitui-se numa fenomenologia, isto é, há uma identidade entre objeto e sujeito na consciência, tudo se converte na questão de compreender como se dá o saber no sujeito e como este se torna espírito universal.

Resta agora, brevemente, estabelecermos a noção de *espírito*.

Se desejarmos começar pela definição direta da ideia de *espírito*, poderíamos formulá-la da seguinte maneira: espírito é a unidade geral das consciências-de-si de segundo nível, isto é, daquelas propriamente humanas. Agora sim, passemos aos esclarecimentos. A consciência-de-si de primeiro nível é aquela natural, do animal que se depara com a realidade exterior e, por meio do desejo, nega a independência do objeto ao estabelecer uma relação de pertencimento para com ele (aliás, é interessante a abordagem de Hegel sobre a diferença dessa relação do animal com o objeto e do ser humano com o objeto, pois o primeiro destrói o objeto por completo, o consome na medida de seu desejo de sobrevivência, no caso do ser humano, contrariamente, ele destrói o objeto parcialmente, para transformá-lo em vista de seus interesses e necessidades: é o trabalho). Contudo, essa primeira figura da consciência não encontra satisfação a não ser numa outra consciência-de-si propriamente humana, isto é, histórica, não mais imediata e completamente destruidora, mas mediada pela assimilação do objeto que a faz reconhecer-se como produtora de si mesma, produtora de um mundo caracteristicamente seu. Dessa forma, a consciência-de-si deve cumprir o itinerário em três momentos: a) o Eu puro indiferenciado é seu primeiro objeto imediato. b) Esta imediatidade é, porém, ela mesma, absoluta mediação, é apenas como supressão do objeto

independente, ou é desejo. A satisfação do desejo é verdadeiramente a reflexão da consciência-de-si em si mesma ou a certeza tornada verdade. c) Mas a verdade dessa certeza é, na realidade, uma dupla reflexão, a duplicação da consciência-de-si.

Há aqui nesse itinerário uma transição da dialética do desejo (meramente animal, cuja indiferença com relação ao objeto exterior constitui sua verdade na pulsão vital que consome o mundo exterior) para a dialética do reconhecimento – quando a consciência-de-si se reconhece em seu objeto tornando-o um mediador de seu próprio reconhecimento como verdade a identidade entre essa consciência e seu objeto, e esse objeto toma a forma de uma outra consciência-de-si. Ora, o espírito é justamente esse reconhecimento da identidade da consciência-de-si no ser-Outro e da unidade geral de todas as consciências-de-si: o “eu” que é nós, e o nós que é “eu”.

Surge, então, o mundo humano e o trajeto histórico que essa consciência traça na sucessão dos fatos que o Ocidente percorreu, até o momento histórico em que Hegel produz este livro, para pensar seu tempo e justificar sua civilização como uma civilização da razão: este é o objeto da *Fenomenologia do espírito* (HEGEL, 1992, p. 17).

Como já dissemos acima, sobre a concepção hegeliana da anterioridade do Estado frente ao indivíduo, esta afirmação que ocorre na *Política* de Aristóteles exprime sua concepção teleológica do saber. Busquemos um apoio na etimologia do termo. *Télos* (τέλος) é um substantivo neutro grego que significa “acabamento, realização / resultado, consequência / fim, termo / desenvolvimento pleno, formação acabada / poder supremo, jurisdição, plena soberania.” (PEREIRA, 1990, p. 569)

Como podemos ver, esse método teleológico, também denominado método finalista, é o pressuposto de que a essência de um ser se apresenta quando este atinge seu pleno desenvolvimento. A filosofia de Hegel da *Fenomenologia* está de acordo com essa concepção na medida em que sua exposição principia pelo tema “I. A Certeza sensível - ou o Isto e o Visar” e se encerra com “VIII. O Saber Absoluto”, pois o próprio autor inicia o prefácio da obra estabelecendo que a filosofia é uma ciência essencialmente universalizante, portanto é no fim de sua exposição que se atinge o essencial (HEGEL, 1992, p. 21). Buscaremos agora percorrer sucintamente esse caminho do saber mais imediato e inessencial da certeza sensível até sua expressão última no saber absoluto.

Como já foi dito acima, este livro é uma fenomenologia na medida em que a consciência em si carrega a verdade do Espírito Absoluto, portanto ela num dado momento de seu tornar-se complexo reconhece ser toda a realidade, reconhece que entre o sujeito e o objeto há uma identidade que é expressa pelo conceito. Esse itinerário que parte da

experiência imediata da consciência tem seu final no espírito universal e absoluto em que aparência e essência são a mesma coisa. O início desse trajeto das figuras que a consciência adquire com o passar do tempo é o primeiro momento do saber, é o “isto”, a certeza sensível (isto ocorre por meio da tomada de consciência da história dos seres humanos e por meio da história de sua própria consciência).

A certeza sensível como primeiro momento do saber somente pode se tratar de um dado imediato do conhecimento, isto é, o objeto como lhe aparece. Esse objeto (e o conjunto deles, que é a realidade) é pleno de informação, aliás, infinito de possibilidades externas (no espaço e no tempo) e internas (na atenção às divisões sucessivas a que o pensamento pode submetê-lo). Entretanto, o fundamental é o fato de que o “eu” da certeza sensível se opõe ao objeto, eles são um para o outro, duas essências distintas: o objeto a possibilidade positiva que institui numa relação imediata o “eu cognoscente” que aqui pode ser considerado o negativo na medida em que o objeto o determina e não vice-versa, a relação de conhecimento pode deixar de existir – ao não estabelecer uma relação do objeto com o sujeito de conhecimento – e se ela não existe, também não existe o sujeito, porém o objeto como verdade positiva da realidade permanece. Nesse enfoque dualista o sujeito cognoscente é prescindível, o objeto constituinte da realidade exterior, não.

Ora, no instante em que a relação perde sua imediatez, quando o sujeito perde a conexão imediata e concreta com o objeto, e se volta para outro objeto, estabelecendo uma nova relação de conhecimento, uma nova certeza sensível, ele percebe que a forma da imediatez se põe novamente, o aqui e agora permanecem, mas em outra relação de conhecimento. Assim, a consciência natural percebe-se, nesse desvanecer do objeto, como permanência, como aquilo que confere sentido não à relação imediata com um objeto específico da realidade, mas ao movimento dinâmico de um “eu” capaz de conhecer os objetos exteriores, isto é, o movimento de relação com a realidade e assim, ocorre uma inversão na qual o objeto torna-se o negativo e essa consciência natural a fonte da positividade do conhecimento. Entretanto, essa consciência necessita permanentemente dessa atualização do objeto para manter sua certeza, precisa sempre estabelecer infinitamente essa relação com os objetos para poder em primeiro lugar saber que existe um “eu cognoscente” e em segundo lugar, um “eu” que é imprescindível nessa dialética da certeza sensível que se resume num ciclo permanente de “aquis e agoras”, pois

é claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse

resultado, que nela é o verdadeiro, e disso faz experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início. (HEGEL, 1992, p. 80)

Uma ressalva se impõe nesse momento: a filosofia hegeliana pode ser descrita como um combate a todo dualismo gnosiológico (de inspiração cartesiana), fundamentalmente os dualismos constantes nas filosofias de Kant e Fichte (KOJÈVE, 2002, pp. 41-42). Dessa maneira, a clássica oposição entre sujeito cognoscente e objeto de conhecimento deve ser superada, pois ela não é capaz de exprimir a verdade que está na totalidade da realidade, assim o momento da consciência natural expresso pelas certezas sensíveis deve avançar para o estágio da percepção.

A consciência natural, como vimos, está presa num ciclo infinito e pendular entre tomar-se como passiva e positivar o objeto estando sua permanência vinculada a este aqui e agora estabelecido pela relação com o objeto, ou então tomar-se como ativa e positivar-se a si mesma como essência do aqui e agora e ter de atualizar os objetos para si indefinidamente. Agora, com a percepção, a consciência se dá conta plenamente do fato do objeto representar um universal, pois a coisa externa não é meramente esta que situa-se diante de mim aqui e agora, mas uma *coisidade*, um meio no qual se apresentam as determinidades do objeto como sendo puras essências universais, assim consideremos este exemplo de Hegel:

Este sal é um aqui simples, e ao mesmo tempo múltiplo; é branco e também picante, também é cubiforme, também tem peso determinado etc. Todas essas propriedades múltiplas estão num aqui simples no qual assim se interpenetram: nenhuma tem um aqui diverso do da outra, pois cada uma está sempre onde a outra está. Igualmente, sem que estejam separadas por aqui diversos, não se afetam mutuamente por essa interpenetração. O branco não afeta nem altera o cúbico, os dois não afetam o sabor salgado etc.; mas por ser, cada um, simples relacionar-se consigo, deixa os outros quietos, e com eles apenas se relaciona através do indiferente também. Esse também é portanto o puro universal mesmo, ou o meio: é a coisidade que assim engloba todas essas propriedades. (HEGEL, 1992, p. 85)

Vemos então que nesse estágio a consciência percebe a realidade como o essencial e universal e a si mesma como o mutável e o inessencial, portanto ela percebe que as incompatibilidades advindas da sua percepção da realidade são criadas por ela mesma: a ilusão é sua criação. Aqui a consciência é capaz de reter algo da realidade percebida e determinar-se como um correlacionar de diversos momentos desse perceber, produzindo, por um processo circular, a possibilidade de reconhecer as ilusões e corrigi-las. Surge então esse novo momento da consciência no qual ela não se prende mais apenas à simples apreensão momentânea, mas retendo algo da realidade se torna capaz de perceber a recorrência das

propriedades dos objetos reais e entrar num processo circular de autocorreção de eventuais ilusões criadas por ela mesma, isto é, a consciência se torna capaz de produzir verdades sobre a realidade.

Nesse ponto a consciência pode atingir a plenitude de seu desenvolvimento por ser capaz de produzir verdades sobre a realidade (dessa forma, produzindo uma identidade dela com os objetos). Pois ao produzir uma verdade sobre um objeto ela capta a essência desse objeto, apreende o objeto em-si e nesse ato, reconhece esse ser-outro do objeto nela mesma, percebe que entre ela e a realidade pode haver uma identidade. Surge a figura da consciência-de-si: entramos aqui na terra da verdade, pois o que era um-outro agora é compreendido como si mesmo. Surge a identidade fenomenológica entre sujeito e objeto. E esse jogo permanente de relacionar-se da consciência-de-si – com o ser-outro do objeto, num primeiro momento, e depois ao suprassumi-lo, consigo mesma – apresenta sua essência como sendo o desejo em geral na medida em que ela necessita desse ser-outro para efetivar-se. (HEGEL, 1992, p. 120-121) “A consciência-de-si é certeza e verdade: a verdade de uma certeza e a certeza de uma verdade”. (KOJÈVE, 2002, p. 47)

A consciência-de-si enquanto desejo de efetivar-se no ser-outro somente encontra satisfação plena numa outra consciência-de-si. Trata-se aqui de uma passagem clássica da *Fenomenologia do espírito*, na qual Hegel discutirá o processo de reconhecimento de uma consciência-de-si em relação à outra consciência-de-si. Nesse processo, necessariamente uma submete a outra, portanto surge o tema da dominação e da escravidão das consciências-de-si. Vejamos sucintamente do que se trata.

A consciência-de-si por possuir a realidade suprassumida em si como certeza da verdade de ser a essência de toda a realidade é livre e autônoma. Nessa medida, elas se reconhecem reciprocamente como independentes entre si, porém, ao mesmo tempo, uma consciência-de-si reconhece que as outras são como ela: independentes, livres e autônomas. Inversamente, então, a consciência-de-si somente pode ser livre e autônoma se for reconhecida como tal por outra consciência-de-si. Notamos que se trata de uma interação que possui uma duplicidade – da consciência-de-si que reconhece a outra e que também é reconhecida pela outra -, portanto é o caso do ser humano histórico, social (KOJÈVE, 2002, p. 50).

Essa dialética do reconhecimento acaba por concretizar-se num impulso do desejo típico da consciência natural, mas que agora possui como objeto outra consciência-de-si, entretanto a reação imediata é a mesma: ela necessita possuir o objeto que a efetiva, deseja destruí-lo, no caso, matá-lo. Cada consciência-de-si tende à morte do outro e somente por

meio desse risco de vida pode atingir sua certeza: de que a verdade de sua liberdade depende desse risco da aniquilação. Contudo, se ocorre a morte de uma das consciências-de-si não pode mais haver reconhecimento recíproco. Há a necessidade da manutenção da vida de ambas, mas ao fim da disputa uma se põe como dominadora (a consciência-de-si vencedora) e outra como objeto escravizado (a consciência-de-si derrotada). Entretanto, é interessante o fato de que ao cabo há uma inversão dos papéis de dependência e independência: o dominador ao aceitar o risco da morte e por isso vencer o outro acaba por depender do escravo que se recusou a morrer e escolheu a vida da servidão, o trabalho. O primeiro ao buscar o reconhecimento do outro, a independência, a liberdade e autonomia, por fim depende justamente do trabalho do escravo que, esse sim, apresenta-se como independente, livre e autônomo (HEGEL, 1992, p. 132).

Esse luta pelo reconhecimento institui a história humana, pois a história surge do enfrentamento em vista do reconhecimento (aqui não nos referimos apenas aos sujeitos, mas aos povos, às nações) por meio das guerras e revoluções fazendo emergir as figuras dos dominadores (que detém o monopólio da produção do trabalho) e dos escravos (que detém a força vital e a resignação – o desejo refreado, pois optaram por viver e se submeter – que os tornam produtores efetivos do trabalho que transforma a natureza) (KOJÈVE, 2002, p. 53).

Para podermos nos encaminhar, finalmente, para o objetivo último do livro, a apresentação do espírito absoluto, voltemos à questão da relação da consciência-de-si com o espírito. O espírito é a unidade das consciências-de-si, isto é, quando o “eu” reconhece que é “nós” e o “nós” que é “eu”.

Adentramos nesse momento na substância perene da totalidade do ser e da realidade, que em última instância são uma só e mesma coisa, onde toda estranheza da consciência-de-si com o mundo externo e sua relação com as outras consciências-de-si se dissipou e, agora, esta consciência reconhece-se na totalidade como sendo idêntica a essa totalidade. Nessa medida, o espírito enquanto essência e substância universal é todo agir possível, toda efetividade que se apresenta, pois

essa substância é igualmente a obra universal que, mediante o agir de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o ser-para-si, o Si, o agir. Como substância, o espírito é igualdade-consigo-mesmo, justa e imutável; mas como ser-para-si, é a essência que se dissolveu, a essência bondosa que se sacrifica. Nela cada um executa sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o momento do agir e do Si de todos. É o movimento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente por isso – porque é o ser dissolvido no Si – não é essência morta, mas a essência efetiva e viva. (HEGEL, 1999, p. 8)

Assim, o espírito que inicialmente se fragmentou em toda realidade existente, apresentando sua essência como a liberdade que se expressa por meio da essência do conceito que é o tempo, cumpriu todos os seus desígnios desde a consciência imediata do mundo, passando pela consciência-de-si no ser humano e terminando seu trajeto na consciência de ser idêntica a toda a realidade, de ser sua essência e sentido, de ser espírito absoluto.

CAPÍTULO 2: O Estado em Hegel

Aristóteles define o ser humano com dois adjetivos: primeiro como um animal que possui *logos*, isto é, que fala, que pensa; depois como um animal político, cívico, que encontra na sua característica gregária uma de suas essências naturais.

O homem é, por sua natureza, como dissemos desde o começo ao falarmos do governo doméstico e do dos escravos, um animal feito para a sociedade civil. Assim, mesmo que não tivéssemos necessidade uns dos outros, não deixaríamos de desejar viver juntos. Na verdade, o interesse comum também nos une, pois cada um aí encontra meios de viver melhor. (ARISTÓTELES, 2019, p. 38)

A característica primeira do ser humano, a liberdade, advém do elemento próprio da infinitude da nossa capacidade de pensar, e, em vista não apenas do viver (ou do sobreviver), mas, acima de tudo, do bem viver, fundamos comunidades, tribos, assembleias, cidades e Estados, abdicando da alternativa de uma vida solitária e errante. E por quê? Hegel responderia a esta pergunta por meio do mesmo raciocínio de Aristóteles: porque o Estado é anterior aos indivíduos na medida em que ele lhes garante a segurança da vida e da liberdade.

Neste capítulo pretendemos apresentar o Estado em Hegel. Não é tarefa fácil dada a centralidade deste conceito na filosofia hegeliana e sua amplitude, a profundidade do sistema de pensamento de Hegel como um todo e o impacto que este teve sobre a produção intelectual posterior sobre este tema até os dias atuais.

A filosofia política de Hegel pretende sintetizar cinco teses fundamentais das ideias ético-políticas do ocidente que serviram de base para seu conceito de Estado: 1) a tese de Aristóteles de que a comunidade política antecede o indivíduo, por natureza, de maneira que tendo atingido a vontade universal substancial no Estado, ela se apresente como um auto fim (que produza e reproduza a si mesma indefinidamente); 2) a tese platônica de que a ideia do bem possui uma realização imanente, de forma que os cidadãos participem ativamente na vontade universal pela disposição subjetiva autoconsciente de que o bem vivo é o Estado onde fundem-se a vontade singular e o mundo ético objetivo; 3) a tese da soberania (Hobbes) interpretada por Hegel como sendo a anterioridade da comunidade ético-política sobre o indivíduo, o fundamento da soberania estatal moderna, da mesma maneira que a substância infinita (o Estado) tem prevalência sobre as suas afecções (os indivíduos particulares); 4) a tese da vontade geral de Rousseau, como universalidade da esfera público-política onde se realiza a cidadania, pensada como uma vontade universal substancial, isto é, que não é fruto

de uma associação mecânica das vontades singulares (de um contrato social), mas que é em seu âmago racional pois ali se interpenetram a universalidade e a singularidade, resultando que a vontade universal presente no Estado não dependa de uma adesão arbitrária do indivíduo mas que seja reconhecida por este como desejável e necessária; 5) a tese que remonta a Montesquieu da existência do “espírito do povo”, categoria esta que selaria a intimidade da relação entre o povo e o Estado, na forma de um reconhecimento deste naquele, realidade que para Hegel significa que a vontade universal substancial (que une a ambos) tem consciência de si e, por isso, nesta vontade o dever ser coincide com o ser. (HEGEL, 1998, pp. 16-17)²

Outra característica fundamental para Hegel da ideia de Estado é o fato de que ele se apresenta como um organismo, porque ativamente se mostra capaz de organizar suas partes constituintes. Assim, o organismo político demonstra possuir três propriedades: a) auto-organização; b) autoconservação; c) autodesenvolvimento. Dessa maneira, o Estado se apresenta como auto fim na medida em que ele é a única entidade capaz de pôr fim na circularidade entre a esfera estatal público-política onde se realiza a vontade universal e a cidadania como qualidade política universal das vontades singulares, pois o Estado está acima dessas duas esferas se impondo como fim universal e realização plena da liberdade de forma que a sociabilidade se torne impossível para o arbítrio e a cidadania um dever.

Inicialmente, no tópico *2.1: A relevância da política no pensamento hegeliano*, trataremos do estatuto filosófico que Hegel atribui ao tema da política em seu sistema de pensamento.

Primeiramente, mostraremos a centralidade dos conceitos de verdade e liberdade na história das ideias, destacando que os temas da ética e da política perpassaram os séculos como pontos de convergência dos debates filosóficos de todos os grandes pensadores. Aqui, Hegel já se mostra ousado por pretender, a partir de uma sólida base lógica (exposta em sua obra *A ciência da lógica*), superar as dicotomias modernas entre indivíduo e sociedade, demonstrando o caráter absoluto da liberdade.

Adentrando na questão propriamente dita da importância da política no sistema de pensamento hegeliano, partimos da interpretação de *Bourgeois (2000)* de que isso se dá em dois momentos: o primeiro que assevera haver uma disjunção entre filosofia e política na

² A referência aqui não é do texto do próprio Hegel, mas sim de uma rica introdução redigida pelo tradutor Marcos Lutz Müller.

medida em que a filosofia teria o papel de fazer uma crítica moral da realidade, enquanto a política teria o papel de construir efetivamente essa realidade; no segundo momento Hegel chega à conclusão de que a filosofia não pode apenas construir um universal abstrato separado da realidade, ao contrário, esta teria de se reconciliar com a política a fim de produzir com ela um universal concreto (a partir dos conceitos de liberdade (âmbito político) e felicidade (âmbito filosófico) que as unem), resultando numa política filosófica (ou política do pensamento).

Dado o fato de que o pensamento de Hegel tem como escopo o segundo momento da relação entre filosofia e política (o de produzir uma filosofia que expressasse a política do pensamento), pois o primeiro momento (da disjunção entre filosofia e política) é fonte dos erros filosóficos da modernidade que absolutizam a vontade subjetiva redundando numa concepção de Estado como a mera associação mecânica e arbitrária de indivíduos (por exemplo, as teorias contratualistas que tem como base o jusnaturalismo).

Hegel produz uma filosofia do pensamento justamente para solucionar a cisão entre indivíduos e sociedade (entre vontade singular e vontade substancial universal) gerada por estas filosofias contratualistas que não são capazes de expressar a verdadeira relação dos indivíduos com o Estado, apenas alcançam o formalismo abstrato do direito individual.

Hegel então vai demonstrar que a consciência de si implica na vontade que a impulsiona para fora, para sua efetivação no mundo concreto e que essa vontade se reconhece em última instância como vontade de liberdade e esta apenas pode se realizar no seio do Estado como vontade substancial universal.

No tópico 2.2: *Fundamentos filosóficos do conceito de Estado em Hegel: liberdade, vontade e direito*, ao nos encaminharmos para o tratamento do espírito objetivo em sua síntese maior alcançada no Estado, temos de passar pela ideia do direito que implica as concepções de liberdade e vontade, que por sua vez, constituem o alicerce fundamental de todo o sistema filosófico hegeliano, sobretudo o conceito de liberdade.

O espírito absoluto (início e fim de toda existência) tem como fundamento a tomada de consciência de sua liberdade, de que ele enquanto manifestação fenomênica é vontade livre e racional, que se engendra no ato de se diferenciar no outro.

O direito, então, mostra-se como a esfera da concretização dessa vontade livre do espírito, como uma segunda natureza propriamente humana que se mostra capaz de construir a efetiva liberdade coletiva.

Hegel fará uma crítica às concepções modernas de liberdade que apontam apenas para seu caráter formal-abstrato na consciência (ou no pensamento), inclusive em Kant, de modo que não podem ver a correspondência dessa liberdade do espírito que além de consciência de si engendra também o mundo natural (tudo o que é racional é real e o que é real é racional).

A resposta de Hegel a esse formalismo será a ideia do bem como unificadora da vontade singular e da vontade universal, apresentando o direito como síntese racional da utilidade geral que tem de se manifestar como leis e princípios do pensamento, que são determinações necessárias da razão e que, por isso, são reconhecidos por todos como expressão do bem e da liberdade.

Assim, Hegel definirá a vontade racional em si e para si como fundamento do direito e este último como face concreta da liberdade efetivada pelo Estado, portanto o direito privado (direito abstrato) deve se submeter aos interesses universais presentes no direito público.

Para finalizar o capítulo, abordaremos no tópico 2.3: *A eticidade: família, sociedade civil e Estado* o momento da síntese dialética do direito abstrato e da moralidade subjetiva que faz surgir a figura da moralidade objetiva ou eticidade. Aqui a vida humana ganha um tratamento filosófico de sua verdadeira expressão, dinâmica e vitalidade: trata-se não mais apenas do indivíduo encerrado em sua consciência de si, mas analisado do ponto de vista de sua interação com os outros indivíduos na família, na sociedade civil e no Estado.

Para podermos chegar à questão da eticidade, neste tópico traçaremos de modo breve o caminho percorrido pela liberdade, pela vontade e pelo direito: partindo do direito abstrato (âmbito dos direitos da pessoa), passando pela moralidade subjetiva (âmbito da vontade em direção ao universal, mas aqui apenas abstrato) e finalmente desembocando na singularidade própria da eticidade (âmbito da vontade universal substancial, onde surge a figura do Estado).

Na eticidade ocorre pela primeira vez a identidade entre o bem e a vontade subjetiva, tornando a moralidade subjetiva algo objetivo: a vontade do bem para si se universaliza e se torna vontade universal do bem para todos.

Os três momentos da eticidade são: a família, a sociedade civil e o Estado.

A família (que também se divide em três momentos: o casamento que a constitui, o direito ao patrimônio como pessoa jurídica e a educação e maioridade dos filhos que

representa sua dissolução) apresenta o incremento ético frente ao direito abstrato de que a propriedade não seja mais apenas um atributo egoísta do sujeito, mas que se refira à previdência e segurança de uma coletividade de indivíduos ligados pelo amor e confiança.

A sociedade civil apresenta-se a partir da tripartição “o sistema das carências, a jurisdição e, a administração e a corporação”. Aqui o incremento ético é a educação da vontade subjetiva que deseja a satisfação de interesses próprios que é alçada ao nível dos interesses da corporação (classe trabalhadora da qual faz parte o indivíduo e que ali demonstra uma preocupação com interesses comuns).

Finalmente chegamos ao Estado, que constitui o elo final do sistema de pensamento de Hegel que afirma ser o atributo essencial do espírito absoluto a liberdade. Este também se apresenta em três momentos: o direito interno, o direito externo e a história universal. Aqui não podemos falar em incremento ético posto que o Estado é o nível máximo a que pode chegar os anseios humanos de liberdade, civilidade, solidariedade, cooperação e produção coletiva da existência, da vida e da cultura de um povo. Esta liberdade propiciada pelo Estado se manifesta concretamente em duas funções que somente ele pode cumprir: a garantia da preservação da vida e da propriedade dos indivíduos e a satisfação das necessidades da sociedade civil.

2.1: A relevância da política no pensamento hegeliano

A pergunta fundamental, a nosso ver, do tema agora em questão é: qual a importância da política para a existência humana?

Primeiramente abordaremos essa questão fundamental para posteriormente adentrarmos no estatuto filosófico atribuído por Hegel à política em seu sistema de pensamento.

O ser humano, antes de tudo, é um animal. Nessa medida, possui um corpo regido pelo imperativo dos instintos naturais que apelam para sua autoconservação (sobrevivência) e para a conservação de sua espécie (reprodução). Assim, podemos afirmar que há um conceito básico que estrutura toda a manifestação da vida neste planeta: a ideia de liberdade. Pois, o que seria a sobrevivência senão a liberdade de manter meu corpo intacto e saudável, e o que seria a conservação da espécie senão a liberdade agora aplicada não só a um indivíduo, mas também a todos seus semelhantes. Ora, a fim de atingir esses imperativos instintivos que nos define enquanto seres vivos, todas as espécies animais se valem de suas capacidades que vão,

por meio de um processo evolutivo, se desenvolvendo. Alguns animais foram capazes de desenvolver ferramentas que os auxiliassem nessa empreitada da sobrevivência. Dentre eles, os seres humanos foram os mais bem sucedidos, ao ponto de serem capazes de recriar o meio em que vivem transformando-o em função de necessidades estabelecidas autonomamente, e também de se proporem objetivos de vida que ultrapassam os imperativos instintivos e que se resumem num ato de plena liberdade de autocriação individual, num primeiro momento, e autocriação coletiva, posteriormente.

Dessa forma, classificamos o ser humano como sendo um animal singular, isto é, um animal racional que é capaz de, por meio de um ato de liberdade do pensamento, criar suas formas de sobrevivência que são transmitidas para o grupo ao longo do tempo com a finalidade de tornar sustentável e próspera a vida coletiva. Assim temos de entender a definição de Kant ao afirmar que a racionalidade do ser humano consiste na liberdade do pensamento,

[...] pois tem um caráter que ele mesmo cria (schafft), enquanto ele é capaz de se aperfeiçoar segundo fins que ele mesmo estabeleceu. Por meio disto, o ser humano, como um animal dotado com a capacidade da razão (animal rational), pode se fazer animal racional (animal rationale) – com o qual ele primeiro, preserva a si e sua espécie; segundo, treina, instrui e educa sua espécie para uma sociedade doméstica; terceiro, a governa como um todo sistemático (organizado de acordo com princípios da razão) apropriado para a sociedade (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht VII:321-322). (SOUSA, 2019, p. 2)

Interessa-nos ressaltar, nesse momento, a última característica apontada por Kant da racionalidade humana: o fato de sermos capazes e desejarmos criar um todo sistemático racional (a sociedade) onde possamos nos realizar. Estamos aqui tratando da marca da existência humana: o fato de sermos gregários ou, dito de outra forma, trata-se da sociabilidade. As possibilidades de sucesso na sobrevivência da espécie são potencializadas em função da ação coletiva dos seres humanos. Dessa forma, o conceito fundamental atrelado à ideia de ser vivo animal, a liberdade, é ampliado para o coletivo social, isto é, não se trata apenas da minha sobrevivência e de meu bem-estar, mas de todos aqueles que comigo coabitam. Este é o princípio de toda associação em vista de, como afirma Aristóteles, atingir o fim fundamental da natureza: ser capaz de bastar-se a si mesmo. É nessa exata medida que temos em Aristóteles a afirmação filosófica que cruzou os séculos sustentando sua filosofia política: o ser humano é um animal político. Pois,

bastar-se a si mesma é uma meta a que tende toda a produção da natureza e é também o mais perfeito estado. É, portanto, evidente que toda Cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política. (ARISTÓTELES, 2019, p. 11)

Ora, seria impossível atingir tamanho desenvolvimento de organização social e bem-estar (pensemos nos benefícios estruturais arquitetônicos, no avanço das técnicas por meio da distribuição e especificação de funções, desenvolvimento de ferramentas de forma coletiva a fim de tornar o trabalho mais eficiente, organização da cultura, das artes, das transmissões de conhecimentos etc.) de forma isolada, a não ser por meio da participação dos indivíduos em um tecido social organizado, isto é, um Estado.

Aristóteles conclui sua definição do ser humano como um animal político afirmando que, justamente pelo fato dos indivíduos apenas serem capazes de atingir seu pleno desenvolvimento na cidade (na polis, no Estado ou no meio político), um indivíduo que fosse apolítico (se furtasse de participar de um meio social) estaria muito acima de todos os outros (seria um deus) ou estaria muito abaixo (seria um bruto).

O Estado, ou sociedade política, é até mesmo o primeiro objeto a que se propôs a natureza'. O todo existe necessariamente antes da parte. As sociedades domésticas e os indivíduos não são senão as partes integrantes da Cidade, todas subordinadas ao corpo inteiro, todas distintas por seus poderes e suas funções, e todas inúteis quando desarticuladas, semelhantes às mãos e aos pés que, uma vez separados do corpo, só conservam o nome e a aparência, sem a realidade, como uma mão de pedra. O mesmo ocorre com os membros da Cidade: nenhum pode bastar-se a si mesmo. Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um bruto. (ARISTÓTELES, 2019, p. 12)

Vemos, então, que os conceitos de verdade e liberdade poderiam amalgamar em si todas as discussões filosóficas de todos os tempos, como afirmavam Kant e Hegel, por exemplo, pois todas as questões filosóficas necessariamente são perpassadas pelos debates da ética e da política. Nesse sentido, podemos afirmar que o sistema filosófico de Hegel é o último representante de um idealismo absoluto para onde convergem todas as questões humanas centrais: a necessidade de um claro critério de verdade a partir de uma sólida lógica para poder superar as concepções de liberdade como livre-arbítrio e também como um subjetivismo formal, a fim de ser capaz de promover uma reconciliação entre indivíduo e sociedade (LEITÃO FILHO, 2006, p. 13).

Vejamos mais de perto como se estabeleceu a construção da relação entre filosofia e política no pensamento de Hegel e qual estatuto esta última acabou por adquirir no seu sistema filosófico. Podemos adiantar que esse processo de evolução do pensamento político

de Hegel pode ser abordado como tendo dois momentos: o primeiro que parte da concepção de uma dissociação entre filosofia e política na medida em que a primeira teria o papel de fazer uma crítica moral da realidade, apresentando a realidade ideal como meta humana, e a política teria a incumbência de construir concretamente essa realidade pensada e apresentada pela reflexão filosófica; e o segundo momento que constata que, ao contrário de uma crítica filosófica da realidade que produziria um universal abstrato separado do particular, a filosofia pode e deve buscar uma reconciliação com a política a fim de produzir um universal concreto, a partir das ideias de liberdade e felicidade que as unem, resultando numa política filosófica, ou, dito de outra forma, uma política do pensamento: esta seria a marca maior da filosofia hegeliana (BOURGEOIS, 2000, pp. 9-11).

Após uma contextualização do pensamento de Hegel sobre a política, empreenderemos uma empreitada no encaixe do segundo momento da relação entre filosofia e política hegelianas apresentada acima, que constitui o resultado a que chegou a reflexão do proeminente filósofo alemão.

O princípio da filosofia política de Hegel está na sua filosofia da história. Pois, o ser humano no processo de tomada de consciência de si e de sua liberdade instaura, simultaneamente, o processo de transmutar-se de um sujeito submetido ao tempo, para um sujeito que produz seu próprio tempo, isto é, produz o tempo de seu povo: um sujeito histórico. Assim,

a História avança na consciência da liberdade, pois a razão impulsiona o homem a vivenciar suas próprias experiências no tempo e assim realiza o próprio tempo histórico de forma singular e única, onde o espírito se efetiva na revolução que faz de si o que é em si e para si, a pura atividade livre constituinte do mundo humano em sua humanidade universal na unidade realizada em meio às diferenças. Assim o homem passa da condição de ser temporal para a de sujeito histórico, a partir do “horizonte do sujeito” percebemos o processo dialético de realização humana no tempo histórico, enquanto efetivação da liberdade atribuindo sentido ao seu universo simbólico-cultural oriundo de uma articulação com a Natureza, tendo a capacidade de tornar-se um ser criador de sua história, enquanto cultura (...) (ANDRADE, 2010, pp. 11-12)

Vemos, então, que os fatos históricos definem a cultura dos povos e, assim sendo, sempre estiveram no centro do pensamento hegeliano. Ora, para Hegel fato histórico é fato político, pois a história dos povos é a história do Estado: *“Hegel, pensador da história, sabe que só o é sendo o pensador do Estado.”* (BOURGEOIS, 2000, p. 14)

Contudo, podemos afirmar que o objetivo da filosofia hegeliana como sistema é apresentar o homem total, porém esse humanismo para o filósofo somente pode ganhar

concretude real na vida política, isto é, um Estado total, composto de indivíduos totais, plenos, completamente conscientes de sua realização histórica. Dessa forma, não há um interesse nessa filosofia idealista do Absoluto em aspectos da vida interior (psicológica) dos indivíduos, mas há um interesse pela vida substancial que abarca e conduz à primeira: a vida do mundo. É por isso que por meio da lógica da dialética histórica (uno – múltiplo – uno do múltiplo), Hegel pode ser pensado como um filósofo shakespeariano que analisa o teatro da manifestação da cultura dos povos, vendo o drama da constituição dos Estados se desenrolarem ao longo da história até atingir seu drama final na Modernidade, onde a questão central da política será a contradição entre liberdade subjetiva (imposta pelo liberalismo na economia e pelo Iluminismo no âmbito das ideias) *versus* uma autoridade substancial que fosse capaz de organizar a vida coletiva (BOURGEOIS, 2000, pp. 17-25). O último ato desse drama é o sistema filosófico hegeliano que apresenta o Estado germânico Moderno onde aquela contradição é superada.

Finalmente, comecemos a cumprir a etapa anteriormente enunciada, isto é, o que chamamos de “o segundo momento do pensamento de Hegel sobre a política”, que seria a percepção de que há uma unidade entre filosofia e política, sendo que o objetivo maior da filosofia seria produzir uma política do pensamento, afinal o fim prático da reflexão filosófica é enunciar e implementar as ideias que caracterizam o Estado ideal, único lugar que torna possível a existência concreta da liberdade universal.

O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade. (HEGEL, 1997, p. 2016)

Voltemos então à questão da relação da filosofia com a política. Ora, Hegel tinha claro para si que uma filosofia que criasse uma teoria do Estado ideal independente dos Estados reais que se constatarem na história seria uma mera reflexão exterior à política real exercida pelos indivíduos, seria apenas discurso. Pois, a filosofia sobre a política é a negação tanto de uma quanto da outra na medida em que é negada à filosofia sua característica de pura abstração e, simultaneamente, é negada à política sua pura concretude (BOURGEOIS, 2000, p. 92).

A essa má compreensão da relação da filosofia e da política, que como veremos agora redundará numa má compreensão de como surge o Estado, Hegel chama “filosofia política do

entendimento”, pois esta pressupõe que o Estado é produzido pelos indivíduos e, assim, surge da somatória das vontades pré-estatais particulares. Aqui está presente a crítica às concepções contratualistas, baseadas na ideia do direito natural, que constituem o erro maior da ideia de Estado da Modernidade: supervalorizam a noção da liberdade individual como direito natural fundamental e tentam conciliá-la numa vontade geral própria do Estado a partir da anuência espontânea de cada sujeito particular.

Rousseau (1712-1778) promove essa generalização das vontades individuais que se unem ao desejarem um objeto geral, universal, mas a concebe de modo que, por meio de um contrato, ocorre uma associação mecânica desses sujeitos particulares que assim fazem surgir o Estado. Ora, trata-se justamente do contrário, posto que o espírito objetivo é o fundamento real do espírito subjetivo e, dessa forma, o Estado vem a ser a totalidade anterior aos indivíduos (cuja existência, aliás, é o que daria efetividade às liberdades subjetivas unidas num contrato, pois afora a força proeminente do direito no Estado, há apenas a força dos sujeitos), já que

longe de ser pelo cidadão que o Estado é Estado, é pelo Estado que o cidadão é cidadão; o Estado é o universal que ultrapassa o indivíduo e lhe permite ultrapassar-se como cidadão, sem o que ele permaneceria encerrado em sua particularidade natural. (BOURGEOIS, 2000, p.93)

Como foi dito no início desse nosso tópico referindo-nos à concepção aristotélica de Estado, Hegel se alinha à tradição grega que assevera a primazia do todo orgânico sobre suas partes, sendo assim, os cidadãos se efetivam e ganham a possibilidade de manifestar a plenitude de sua essência no todo do Estado.

Contudo, não obstante a crítica hegeliana do contratualismo que concebe o Estado Moderno a partir de uma absolutização da liberdade subjetiva e abstrata, essa concepção de Estado se apresenta como um momento necessário do desenvolvimento do Espírito ao longo da História que deve ser superado por uma concepção de Estado que apresente uma articulação entre liberdade subjetiva e liberdade concreta e substancial requerida pelo poder do Estado.

Dada as limitações dos contratualismos modernos, cujas teorias individualistas-mecanicistas que partem do sujeito para compreender a fundação do Estado as tornam falsas, é mister que a filosofia política reconheça o caráter necessário da realidade concreta do Estado em relação as arbitrariedades dos indivíduos e, nessa medida, se assente mais

adequadamente no nível da filosofia do que da política, se desejarmos produzir de fato uma política do pensamento que, por esta característica mesma, seja capaz de integrar a universalidade do pensamento à realidade do que há de racional no fenômeno político, pois *“se dizemos que a razão universal se efetiva, na verdade não se trata do ser empiricamente singular, pois este pode ser melhor ou pior, porque a contingência, a particularidade recebe do conceito a capacidade de exercer esse direito monstruoso.”* (BOURGEOIS, 2000, p. 97)

Ora, se Hegel buscava a realização de um Estado como algo em si racional, torna-se necessária a existência de uma filosofia que seja capaz de apreender aquilo que, na monstruosidade das contingências sobre as quais se apresenta a multiplicidade concreta do mundo, se mostra idêntico à razão, isto é, ser capaz de distinguir o ser efetivo, que pode ser reconhecido como racional, real.

Nessa medida, toda filosofia é prisioneira de seu tempo e exprime necessariamente aquilo que lhe é contemporâneo, cuja expressão maior da vida de um povo é o Estado. Por isso, podemos afirmar que há uma inter-relação entre a história da filosofia e a história política, pois para que haja o cultivo do pensamento, próprio da atividade filosófica, é necessário um Estado capaz de libertar os indivíduos do domínio das necessidades da vida concreta, para dedicar-se à cultura do pensamento: dessa forma, a filosofia só pode irromper num povo onde haja liberdade política (BOURGEOIS, 2000, p. 100-101).

Justamente, Hegel denomina a infância da história como sendo o mundo despótico-oriental, pois o indivíduo frente à racionalidade do Estado é considerado mero acidente, de forma que o soberano (cuja essência patriarcal impõe uma familiaridade, uma naturalidade à sua superioridade tornando-a incontestável) é guardião de uma moralidade imutável que se põe aquém e além da liberdade subjetiva individual reduzindo a vontade individual à fé, à confiança e à obediência (ANDRADE, 2010, p. 74). Assim, esse sujeito não chega a almejar a universalidade que define o direito, a vida ética e o próprio pensamento: tudo aquilo que representa sua liberdade essencial. Isto significa que a liberdade efetiva somente pode ocorrer numa coletividade humana pautada pelas leis da ética e do direito.

Da mesma forma, Hegel se refere ao mundo grego como sendo a juventude da história, pois ali se apresenta a primeira manifestação de um mundo da liberdade, posto que na Grécia Antiga presenciamos o surgimento de duas características fundamentais de um mundo da liberdade: seres livres e conscientes de sua universalidade que se outorgam leis e uma constituição livre que permite o aparecimento da filosofia (BOURGEOIS, 2000, p. 103).

Interessante notarmos a contradição gerada pelo florescimento da filosofia numa cultura que por sua característica distintiva de ser o pensamento do pensamento opera uma crítica à realidade política de seu tempo, isto é, ao Estado objetivo que define a vida dos indivíduos daquele momento histórico, distanciando-se da realidade concreta para poder operar essa abstração transformadora. Assim, a filosofia de um tempo sempre o contradiz: ela manifesta-se como o primeiro vislumbre do mundo real por vir e a o último estágio do pensamento da realidade presente que a produz. Contudo, a filosofia não é capaz de expressar a vitalidade completa do mundo que a produziu, tampouco do mundo que ela antecipa, pois ela é apenas uma ínfima parte do rico ser-aí presente e vindouro. É por isso que

a filosofia é assim em si já uma determinação ou característica ulterior do espírito que aparece mais tarde como efetividade. Veremos assim que o que foi a filosofia grega tornou-se efetivo no mundo cristão. (BOURGEOIS, 2000, p. 107)

A filosofia política hegeliana antecipa o Estado ideal que ainda não se consumou, contudo o Estado napoleônico moderno e, sobretudo, o Estado prussiano é a manifestação última da ideia de Estado que atinge o fim da história evolutiva do espírito objetivo, suas imperfeições concretas são superadas pela abstração real da filosofia política de Hegel que, ao atualizar o pensamento em sua essência racional buscando a identidade entre a liberdade subjetiva e a totalidade substancial, suprassume a cisão presente na ideia contratualista de Estado Moderno apresentando a perfeição de sua política do pensamento (BOURGEOIS, 2000, p. 113-115).

Finalmente, agora cabe apresentar em linhas gerais o que vem a ser essa política do pensamento de Hegel que expressa o Estado Moderno em sua perfeição.

A consciência é o Outro dentro de si, é a interiorização do exterior que ocorre num primeiro momento por meio da inteligência que deduz o particular do universal tendo a clareza de que ela própria estabelece as determinações do ser objetivo, nessa medida ela compreende que sua essência verdadeira é a vontade, isto é, o espírito prático que deseja encontrar-se por meio de suas autodeterminações. Ao perceber-se como atuante no processo de constituição dessas autodeterminações, percebe-se livre: compreende que a vontade é liberdade. Dessa forma, o espírito se reconhece como espírito livre, enquanto realiza sua essência da vontade do universal. Porém, esse eu que é espírito livre está em si-mesmo, encerrado na universalidade abstrata do pensamento. Surge então a necessidade da identidade do que esse espírito representa com o mundo exterior, isto é, a identidade entre o desejo e o

desejado. Esse desejo agora concreto de objetivação da liberdade de si constitui a expressão do espírito objetivo: o Estado é a verdade fundadora desse espírito (BOURGEOIS, 2000, p.117).

Os *Princípios da filosofia do direito* tratarão justamente do espírito objetivo ou o direito em geral para apresentar o conceito de Estado de Hegel completamente (nos aprofundaremos nessa obra ao longo deste capítulo para compreendermos em pormenores a argumentação hegeliana que constrói seu conceito de Estado). Não nos ocuparemos nesse momento de todo o desenvolvimento do conceito de Estado de Hegel que, partindo do direito, implicará as noções de propriedade, moralidade, vida ética, família e sociedade civil, para, finalmente, chegar ao Estado, posto que este esforço será empreendido na continuação do presente capítulo.

À guisa de conclusão deste tópico, em específico, é importante ressaltarmos que as condições concretas da realidade política vivida por Hegel apesar de serem insuficientes para implementar o Estado prussiano ideal (esses entraves para a efetivação do Estado racional são, fundamentalmente, a persistência do catolicismo e o desenvolvimento do liberalismo), permitiram ao pensador produzir sua forma acabada em sua filosofia, no Saber Absoluto. De qualquer forma, fica claro para o filósofo que a vida política se submete à filosofia que é capaz de encontrar a liberdade e a felicidade no Saber Absoluto e que, apesar da razão demorar a se objetivar para cumprir a plenitude de sua identidade com o real produzindo o Estado racional e, conseqüentemente, a liberdade e a felicidade efetivas, a resolução da cisão produzida pela concepção de Estado liberal que dissocia liberdade subjetiva da totalidade substancial que deve ser o Estado foi resolvida a partir do direito onde a vontade subjetiva apaga-se no ser-aí da vontade universal, engendrando a vida ética: a liberdade subjetiva que deseja um universal concreto, o bem vivo.

2.2: Fundamentos filosóficos do conceito de Estado em Hegel: liberdade, vontade e direito

Para que possamos discutir como se estrutura a realidade empírica da existência do Estado, isto é, os momentos do desenvolvimento dialético do espírito moral objetivo em direção à sua síntese na ideia do Estado (primeiramente a família, depois a sociedade civil), que será abordado no tópico subsequente, temos que dar conta do alicerce filosófico

construído para sustentar a essência do conceito de Estado: o direito. Ao partirmos nessa direção surge a necessidade de estabelecermos os princípios básicos, não só da noção de direito, como também princípios filosóficos de todo o sistema de pensamento de Hegel: os conceitos de liberdade e vontade. Este trabalho se torna evidente ao notarmos que o intuito da filosofia da história de Hegel, que explica sua filosofia política como afirmamos anteriormente, encontra sua verdade no âmbito da racionalidade metafísico-conceitual do sistema, de modo que a noção de Estado não se mostra como sendo uma mera descrição histórico-fenomenológica, uma galeria das diversas manifestações da noção de Estado que surgiram ao longo do tempo (apesar de Hegel também empreender este trabalho), mas sim a apresentação dessa galeria como sendo a comprovação da metafísica do Espírito que, por meio de sua fundamentação lógico-dialética, confirma a lenta evolução do Espírito Absoluto em seu incontornável trajeto até a plena consciência de si mesmo, fato este que ocorre justamente no Império Germânico-cristão e que o sistema de pensamento hegeliano expressa.

Podemos, então, afirmar que o conceito de liberdade constitui o princípio mais fundamental de todo o sistema de pensamento hegeliano, pois ele se mostra como sendo a essência do Espírito Absoluto que se manifesta concretamente como uma vontade livre e racional. Enquanto pura essência abstrata, a vontade livre do Espírito é sua ideia interior, sem existência real, contudo, por meio da autodeterminação livre do Espírito, essa essência ganha realidade exterior nos fenômenos naturais e morais (históricos). (LEITÃO FILHO, 2006, p. 40) Nessa medida, o universo do direito trata do espírito em geral enquanto este se mostra capaz de determinar-se por meio da vontade livre, impondo-se, assim, como uma segunda natureza, propriamente humana, que instaura a liberdade coletiva concretamente, já que

o domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo. (HEGEL, 1997, p. 14)

Indubitavelmente, o tema da liberdade perpassa a história da filosofia como um todo, entretanto, na modernidade, os debates filosóficos acerca desse tema ganham contornos de dramaticidade nunca antes visto, pois a liberdade é a substância essencial do conceito central da modernidade: a razão. Como foi mostrado no capítulo anterior, decorre dessa centralidade que a razão ganha na modernidade a importância da ideia de liberdade no âmbito político (com a Revolução Francesa) e econômico (com o liberalismo). Porém, a filosofia de Hegel, enquanto uma filosofia da liberdade que se concretiza no Estado, pretende superar o

formalismo com que as filosofias modernas trataram o tema da liberdade, apresentando um sistema de pensamento onde a liberdade seja apresentada como uma ideia substancial, capaz de efetivar-se. Assim, o ser humano não é livre se não pensa.

Podemos afirmar que tudo na modernidade, inclusive os próprios sentimentos humanos, pretendem ser explicados e justificados pelo pensamento, essa instância do espírito humano capaz de alavancar tudo ao nível da universalidade. Na consciência, onde opera o pensamento, está presente não só o “eu pensante” como também os conteúdos do pensamento, isto é, os objetos exteriores particulares que a consciência é capaz de universalizar. O ponto médio que une a realidade interior da consciência – o pensamento – com a realidade exterior – a natureza – é a razão e, nessa medida tudo o que é racional pode existir para a consciência: efetivamente existe (lembramos aqui da célebre frase de Hegel de que tudo que é racional é real e vice-versa). Portanto, para Hegel a modernidade está correta em perceber a centralidade do pensamento, pois o desenvolvimento do espírito nos trouxe até aqui e o pensamento como se apresenta na modernidade é o estágio a que o espírito chegou. Daí decorre a incumbência da filosofia:

Compreender o universal como espírito e nele a sua dialética imanente de auto-efetivação (autoprodução) na história, assim como também nele reconhecer-se e conciliar-se, é a missão que Hegel atribui à filosofia de seu tempo. (LEITÃO FILHO, 2006, p. 41)

Nesse trecho compreendem-se os interesses da filosofia hegeliana em detrimento das filosofias da modernidade que não foram capazes de superar a cisão gerada entre sujeito-objeto, razão-fé, entendimento-sensibilidade, forma-conteúdo. Pois vejamos: o espírito se auto efetiva (se autoproduz), ou seja, ele se caracteriza como uma livre atividade de produção de si mesmo, que é a produção do mundo natural e humano, portanto cabe à filosofia, partindo dessa verdade primeira, compreender seu processo de efetivação; contudo, é necessário que ele se reconheça a si mesmo e se reconcilie consigo mesmo, ora esse reconhecimento de si é o critério de verdade da filosofia de Hegel que apresenta a identidade entre pensamento e mundo por meio da razão, isto é, o mundo é racional e pensável por ser expressão do espírito que é também racional; com relação à reconciliação consigo mesmo, entendemos que se trata de que, justamente pelo espírito ser uma unidade das diferenças que ele próprio produz, a filosofia tem de buscar os momentos dialéticos de síntese, isto é, as resoluções dos momentos de manifestação do espírito que se mostram como unidade das diferenças e, assim, apresentar a superação de qualquer filosofia baseada em um subjetivismo (que não é capaz de produzir um pensamento onde a liberdade deixe de ser formal e se torne substancial) ou em um

ceticismo (que não é capaz de entender a correspondência entre pensamento e realidade) por meio de uma filosofia que consegue explicar a totalidade: parte do Absoluto e chega ao Absoluto.

Dessa forma, a liberdade na modernidade acabou por se tornar refém das filosofias da reflexão (filosofias da subjetividade da consciência) na medida em que estas a apresentavam como uma atividade meramente subjetiva e formal, constituindo, no mais das vezes, um livre-arbítrio ou uma liberdade negativa. Naturalmente, essa discordância de Hegel com as filosofias modernas terá repercussão no plano de suas concepções da política na prática, como, por exemplo, o fato de que o liberalismo inglês preconizava o poder legislativo sobre os demais na medida em que este seria o guardião das vontades subjetivas (direitos individuais), para Hegel o poder executivo expressava a vontade absoluta do Estado, aliás, o filósofo inclusive discordava da tripartição dos poderes proposta por Montesquieu (1689-1755), pelo fato dela impossibilitar que o Estado representasse uma unidade viva de poder. Assim,

A decisão metafísica – fundar o Estado sobre a vontade absoluta e não sobre as vontades individuais – tem suas consequências no plano da política objetiva. A primeira delas é a impossibilidade lógica de Hegel admitir que o poder legislativo seja a base dos poderes, ao qual, na tradição liberal inglesa, todos os demais estariam subordinados. Não; para ele, bem melhor que o legislativo, o executivo representa e encarna a unidade do Estado, sua preocupação. (SCLIAR, 2007, p. 236)

Hegel identifica o perigo, na modernidade, desse processo de absolutização da consciência por meio de filosofias baseadas em convicções subjetivas e que dela derivassem os princípios da ação moral, do dever, do direito etc., de forma que as instituições e o próprio Estado não seriam afirmação da liberdade substancial, ao contrário, eles se constituiriam a partir da limitação de tal liberdade.

Hegel admite ter sido Kant o primeiro pensador da modernidade a ter, acertadamente, compreendido que a razão e a liberdade são o âmbito onde as dicotomias entre vontade individual e coletiva (entre indivíduo e sociedade) podem ser resolvidas, apesar dele não ter conseguido estabelecer a unidade dessa dicotomia. Kant, por meio de sua filosofia transcendental, deduz suas categorias puras do entendimento *a priori*, justamente por conceber o mundo exterior (ou aquilo que é *a posteriori*) como sendo ininteligível, isto é, a “coisa-em-si”, dessa forma Kant reduz a razão ao entendimento, limitando-a de maneira que ela se torna incapaz de expressar a verdadeira unidade do entendimento com a realidade (LEITÃO FILHO, 2006, p. 43).

No tocante à liberdade da vontade capaz de escolher o bem (ação moral), Kant se encerra num formalismo tautológico expresso pelo imperativo categórico: o dever ser. Ora, dessa forma

a mais rigorosa fórmula kantiana, a da capacidade de uma ação ser representada como máxima universal, introduz decerto a representação mais concreta de uma situação de fato mas não tem para si nenhum princípio novo, outro que não seja aquela ausência de contradição e a identidade formal. (HEGEL, 1997, p. 120)

Contrariamente, Hegel pretende atingir a liberdade substancial, denunciando essa posição meramente formal de Kant como sendo apenas o primeiro momento da liberdade que é expressa pela vontade subjetiva: o pensamento kantiano apenas consegue tratar a liberdade como uma ideia, sem qualquer realidade objetiva.

Sem dúvida, Kant deu o primeiro passo em direção à resolução das cisões surgidas na modernidade, buscando resolver os dilemas impostos pela epistemologia de Hume (1711-1776) que pôs em xeque, por meio de uma destruidora crítica a toda metafísica clássica, a possibilidade do pensamento conhecer o mundo e pela filosofia política de Hobbes (1588-1679) que partia do pressuposto da guerra de todos contra todos (*bellum omnia omnes*) já que o ser humano só seria capaz de cooperar uns com os outros em vista dos interesses próprios, isto é, a realidade social humana era determinada pelo império das inclinações subjetivas (*homo homini lupus*, o homem é lobo do homem) que colocavam os indivíduos uns contra os outros e esses contra o Estado, cuja função precípua seria a do exercício de poder para controle dos indivíduos (o oposto da visão de Hegel para o qual o Estado tem a função de promover o direito e a justiça por meio da união dos indivíduos na vontade absoluta).

As soluções propostas pela filosofia kantiana, do ponto de vista de Hegel, inauguram a via de reflexão que pode conduzir à reunificação entre sujeito e mundo que a modernidade cindiu, entretanto, justamente por Kant não ter podido chegar às vias de fato, essas soluções acabaram por se tornar paliativas: com relação a Hume, ele manteve a crítica à metafísica clássica afirmando que apenas podemos pensar o mundo, mas não conhecê-lo de fato, posto que possuímos formas puras da percepção que constituem nosso único acesso de conhecimento de uma realidade plena de “coisas-em-si”, das quais não podemos ter conhecimento; com relação a Hobbes, Kant retoma toda a tradição metafísica da filosofia prática ao se utilizar da ideia de um *imperativo categórico*³ da razão que impõe um “dever

³ “Como toda a lei prática representa uma acção possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, // todos os imperativos são fórmulas da determinação da acção que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a acção ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; se a acção é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico.” (KANT, 2007, p. 50.)

ser” às ações humanas que lhe atribui o caráter moral e universal, de forma que o indivíduo detentor do discernimento próprio à razão é capaz de, autonomamente e livremente, agir por vontade do “bem supremo” (e o indivíduo deveria se felicitar por se mostrar capaz de, superando os instintos naturais, agir conforme a razão, demonstrando por meio da universalidade da ação moral o conceito de liberdade – que é o fim último da racionalidade - e ter a si mesmo, autonomamente, como princípio e fim de sua ação, independentemente da liberdade e da felicidade universais se produzirem objetivamente).

Ora, com isso Kant recoloca, no plano de sua filosofia prática, as rupturas entre subjetividade-objetividade, apresentando a liberdade e a felicidade (e o “bem”) como conceitos meramente formais sem articulação com a realidade objetiva.

Hegel pretende superar essas limitações das filosofias anteriores apresentando a unidade entre a vontade enquanto conceito e a vontade subjetiva a partir da ideia do bem. Notemos que a crítica à concepção moral formal de Kant está na terceira seção, do capítulo que trata da moralidade subjetiva, dos *Princípios da filosofia do direito*, intitulado “o Bem e a certeza moral”, isto é, o que determina a certeza moral da ação, não meramente subjetiva a partir de um princípio abstrato do dever como queria Kant, mas a partir de uma concepção substancial de união da vontade particular com a vontade universal a partir da definição de um “bem supremo”.

Hegel inicia, então, o §129 do supra referido texto com a definição de bem:

O Bem é a Ideia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular - nela o direito abstrato assim como o bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência da existência exterior são ultrapassados como independentes para si mas mantendo-se e continuando, ao mesmo tempo, em sua essência - , é a liberdade realizada, o fim final absoluto do mundo. (HEGEL, 1997, p. 114)

Nesta definição fica clara a intenção de Hegel de conciliar os aspectos subjetivos da existência que poderiam determinar a vontade do sujeito e condicionar sua ação (o direito abstrato, o bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência da existência) com a ideia do bem, utilizando o verbo “ultrapassar”, indicando que a liberdade realizada, essência primordial do espírito absoluto e objetivo último da existência, se efetiva nessa consciência da necessidade da superação da moral como um “dever ser” formal que dependeria da consciência de cada indivíduo que estabeleceria essa certeza moral. Ora, afirma Hegel, uma certeza moral que dependa da consciência subjetiva de cada um pode confundir o bem com o mal, ou vice-versa. Assim, a certeza moral deve ultrapassar os indivíduos ganhando unidade no conceito da vontade expressa pela ideia do bem, a certeza moral universal, que satisfaz a

consciência subjetiva, não por acaso, mas por ser ela parte integrante do movimento do espírito universal que se manifesta concretamente e que a filosofia hegeliana pode compreender.

Dessa forma, fica evidente a crítica de Hegel a Kant na medida em que este último estabelece uma noção de bem que redundava num dever pelo dever, pois o bem, enquanto a essência abstrata do dever aparece ao sujeito como uma obrigação, um condicionamento de sua vontade subjetiva em vista da ação ideal. Mas surge a questão: qual ação ideal, qual obrigação, qual dever?

Hegel afirma existirem apenas dois princípios dos quais podemos nos valer para responder a essas questões: a ação em conformidade com o direito e o bem-estar individual mais o bem-estar universal que expressam a utilidade para todos. (HEGEL, 1997, pp. 118-119)

Assim, a moralidade que sustenta o direito e o dever é a conciliação do bem-estar de si com a utilidade geral, dessa maneira a união do sentimento de si que reconhece o direito e o dever como o bem em si e para si constitui a certeza moral na medida em que esta apresenta o elemento racional das determinações da vontade que não podem depender das disposições particulares das propriedades, dos sentimentos dos indivíduos, mas devem apresentar-se como determinações universais do pensamento que se concretizam em leis e princípios.

Em última instância, o bem supremo, enquanto utilidade universal maior, deve se mostrar como um direito intrínseco e essencial do espírito à liberdade de si mesmo. Pois o espírito é em primeiro lugar a ideia de si mesmo (ideia lógica); em segundo lugar é a exteriorização natural dessa ideia (filosofia da natureza); e, finalmente, é a união dos dois primeiros momentos tornando-se uma ideia consciente de si mesmo, o espírito em sua plenitude, pois agora tem consciência de sua liberdade. (LEITÃO FILHO, 2006, p. 48)

É por isso que a tarefa da filosofia se constitui no processo de trazer o espírito ao reconhecimento de si mesmo, isto é, o reconhecimento da liberdade dialética do espírito: ele é determinado por si e não por outro, mas é na negação de si, na sua dinâmica infinita de se diferenciar no outro que ele conquista sua independência. Nesse processo dialético de vir a ser, o espírito se efetiva como liberdade, determinando o âmbito moral e ético da existência e, assim, dando exterioridade aos fenômenos históricos ao se mostrar como realidade do direito e do Estado.

Por vezes temos a sensação (na discussão que agora empreendemos de apresentar o estofo filosófico da noção de Estado em Hegel – os conceitos de liberdade, vontade e direito) de que tudo remete a tudo a todo instante: a apresentação dos conceitos se torna uma miscelânea.

De fato, isso ocorre na medida em que o conceito de liberdade⁴ está atrelado ao conceito de vontade (pois a liberdade é vontade de liberdade no espírito consciente de si), cujo ser-aí exteriorizado é o direito. Não por acaso nos detivemos mais demoradamente até aqui tratando do conceito de liberdade, pois ele é o núcleo do qual irradiam imediatamente os conceitos de vontade e direito (para não dizer que é o núcleo central de toda a filosofia de Hegel), assim se formos capazes de compreender sua articulação com a ideia de liberdade, tudo ficará mais claro e a miscelânea da qual fazíamos referência tomará uma forma metódica.

Agora, então, depois de termos tratado do conceito de liberdade, passemos aos conceitos de vontade e, posteriormente, ao de direito.

Como afirmamos acima o conceito de vontade, justamente pela proximidade imediata com o conceito de liberdade, possui uma vasta possibilidade de abordagens no sistema filosófico de Hegel. Por exemplo, ele pode ser tratado de uma maneira mais ampla como uma atitude prática do espírito em vista de sua efetivação da liberdade na história, ou de uma maneira mais restrita apenas como uma realização da liberdade do “eu”, a autodeterminação de uma consciência individual. De qualquer forma, abordaremos tal conceito de forma mais delimitada naquilo que toca a questão do Estado e, justamente por se tratar desse tema, acompanharemos seu desenvolvimento nos *Princípios da Filosofia do Direito*.

Hegel no §258 dos *Princípios da Filosofia do Direito* estabelece que o princípio do Estado deva se assentar numa vontade substancial que é manifestação de uma consciência de si particular, porém universalizada, e que, justamente por apresentar essa unidade entre o individual e o universal, tem a liberdade como valor supremo. Pois, do contrário, teríamos um Estado à mercê de vontades individuais cuja adesão facultativa ao Estado o instituiria ou o destruiria. Nas notas a esse parágrafo, Hegel elogia Rousseau por ter percebido que o

⁴ Além do que, como foi mostrado anteriormente neste tópico 2.2, o conceito de “liberdade” é a pedra angular do sistema de pensamento hegeliano, constituindo o ponto de partida e de chegada do espírito. “A essência absoluta não se esgota, pois, na determinação de ser simples essência do pensar, mas é toda a efetividade; e essa efetividade só existe como saber. O que a consciência não soubesse, não teria sentido; nem pode ser um poder para ela. Na sua vontade sabedora, recolheu-se toda a objetividade, e [todo o] mundo. É absolutamente livre porque sabe sua liberdade, e precisamente esse saber de sua liberdade é sua substância e fim e conteúdo único.” (HEGEL, 1999, p. 101)

fundamento do Estado deve ser um elemento que pertença tanto na forma quanto no conteúdo ao pensamento, à vontade (aliás, o próprio pensamento se assenta nesse conceito), porém o elogio se converte numa crítica quando ressalta o fato de Rousseau ter errado ao acreditar que se trata de uma vontade individual e, assim, a vontade geral seria a livre associação dessas vontades particulares e o Estado seria fruto de um contrato entre essas vontades particulares que faria surgir uma vontade geral expressa no Estado: mas se assim fosse, a unidade e a autoridade do Estado estariam sujeitas às opiniões dos indivíduos, à arbitrariedade de vontades particulares e aos ânimos individuais de maior ou menor interesse na adesão à vontade geral! Para Hegel o Estado tem de se fundamentar sobre uma vontade livre racional em si e para si.

A fim de traçarmos um panorama do conceito de vontade que nos esclareça esta genuína concepção hegeliana de vontade como sendo livre e racional em si e para si, nos reportaremos, antes de acompanharmos seu desenvolvimento nos *Princípios da Filosofia do Direito*, à obra *Enciclopédia das ciências filosóficas*⁵ que apresenta a vontade no processo dialético de desenvolvimento do espírito em direção à sua efetivação como liberdade na Ideia absoluta.

A dialética do desenvolvimento do espírito possui três momentos: primeiro é o espírito na sua relação consigo mesmo, isto é, sua manifestação na consciência individual, o espírito subjetivo, por ter seu ser junto de si ele é aqui espírito livre; segundo é o espírito como realidade concreta produzida por ele mesmo, aqui ele perde sua livre contingência e se apresenta como necessário, o espírito objetivo; terceiro é o espírito infinito, que se produz eternamente, sendo assim supera as diferenças finitas dos dois primeiros momentos para se apresentar como unidade do subjetivo e do objetivo que se dá a forma verdadeira do Si. (HEGEL, 2005, pp. 437-438)

No tocante ao conceito de vontade nos interessa o trato dos dois primeiros momentos do desenvolvimento dialético do espírito: o espírito subjetivo e o objetivo.

O espírito subjetivo em seu desenvolvimento dialético possui também três momentos distintos: a) em si ou imediatamente, o espírito natural (alma) – é o objeto de estudo da antropologia; b) para si ou mediamente, o espírito em relação ou particularização

⁵ Aqui utilizaremos a versão desta obra em espanhol como consta nas referências. A obra está estruturada em três partes: a primeira trata da ciência da lógica, a segunda da filosofia da natureza e a terceira, que utilizaremos mais diretamente, da filosofia do espírito que, por sua vez, está subdividida em espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto.

(consciência) – é o objeto de estudo da fenomenologia do espírito; c) o espírito que se determina dentro de si como sujeito para si – é o objeto de estudo da psicologia.

Este movimento do desenvolvimento dialético do espírito subjetivo pode ser assim definido:

En el alma *se despierta* la conciencia; la conciencia *se pone como razón* que está inmediatamente despierta [respecto] al saber de sí y que mediante su actividad se libera en orden a la objetividad y a la conciencia de su concepto. (HEGEL, 2005, p. 440)

Vemos, então, que a psicologia estuda a síntese dialética do subjetivo (que se apresenta de maneira natural, imediatamente) e do objetivo (que é a mediação estabelecida pela consciência) que agora se coloca como razão essente para si mesma: é o momento que o espírito percebe que determina seu próprio saber, que ele é a totalidade substancial do saber: é espírito livre.

Ao constituir-se como razão, o espírito se coloca em relação à razão da mesma maneira que a vontade se coloca em relação à liberdade: se a razão pode ser tomada como o lado objetivo do espírito que é o subjetivo, assim também a vontade pode ser tomada como o lado objetivo da liberdade que é o subjetivo. Aqui, na psicologia, aparece pela primeira vez o conceito de vontade na passagem do “pensar” para o espírito prático e, também, nos importa o fato de ter surgido a ideia da vontade livre (espírito livre) que será a baliza da vontade subjetiva singular no espírito objetivo. (LEITÃO FILHO, 2006, p. 56)

A psicologia, por sua vez, se divide também em três partes: i) o espírito teórico (a inteligência livre) que é a consciência ao tornar subjetiva a determinidade; ii) espírito prático que é a vontade primeiramente formal, o espírito que quer imediatamente; iii) espírito livre que é superação das duas unilateralidades anteriores, é a vontade racional. (HEGEL, 2005, p. 486, §443)

O espírito prático requer o espírito teórico para constituir-se como vontade livre, isto é como vontade racional. Pois, inteligência e vontade são indissociáveis no ser humano: o indivíduo mais inculto só pode ter vontade por pensar, ao passo que o animal justamente por não ser capaz de pensar não pode ter vontade.

O espírito teórico possui três graus de inteligência: inteligência, representação e o pensar. Este último possui como conteúdos o entendimento, o juízo e a razão: o pensar

constitui o principal estágio da inteligência na medida em que ele apresenta uma unidade “enriquecida” da intuição somada à representação, isto é, a inteligência intui a determinidade como posto por ela mesma, assim o pensar é conceito livre, e por ter seu conteúdo essente por si mesmo, é vontade.

O espírito prático também possui o movimento dialético em três etapas: o sentimento prático, as tendências (e o arbítrio) e a felicidade. Aqui a vontade se estabelece seu conteúdo, está junto a si mesma e contempla a realidade a partir de si, é o momento em que a vontade se põe em relação à realidade efetiva como universalidade do conceito. Assim, vemos a vontade superar uma determinação subjetiva e mesquinha para universalizar-se no pensamento e se tornar eticidade, isto é, libertar-se a si mesma.

La verdadera libertad, en cuanto eticidad, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta, sino un contenido universal; pero un contenido tal se da sólo en el pensamiento y por el pensamiento; nada hay ás mezquino y tan absurdo como querer excluir el pensamiento de la eticidad, de la religiosidad, o del derecho, etc. (HEGEL, 2005, p. 512 - §469)

Finalmente, chegamos à unidade dos espíritos teórico e prático, o espírito livre que se conecta com a ideia de espírito subjetivo presente nos *Princípios da filosofia do direito*, apresentando a vontade racional (livre), a ideia em si, mas apenas em seu caráter formal. O movimento dialético, então, a impulsiona adiante a se efetivar, ganhando um conteúdo real: esse é o momento do espírito objetivo.

O espírito objetivo se mostra como o ser-aí da vontade, é a vontade livre se objetivando na efetividade do mundo natural e na relação deste com a consciência das vontades singulares. Esta unidade sintética da vontade livre no pensamento com seu movimento de exteriorizar-se demonstra o objetivo último da vontade que é implementar na realidade seu conceito de liberdade, de forma que o mundo exterior seja um mundo determinado por sua vontade.

Desembocamos na questão primordial, que agora pretendemos responder, citada anteriormente quando Hegel criticava a concepção de Rousseau de vontade individual: o que é a vontade livre racional em si e para si?

Naturalmente, a resposta passa pela ideia da síntese dialética entre vontade racional (livre) formal e a vontade singular. Ora, a primeira deve ser critério para a segunda a fim de alavancá-la de uma vontade individual para uma vontade que expresse o universal.

Esse processo de elevação da vontade singular até se tornar racional (livre) em si e para si é apresentado por Hegel na introdução dos *Princípios da filosofia do direito* dos §§ 5 ao 7. O primeiro momento é quando a vontade se põe como indeterminação indiferenciada, isto é, quando a vontade singular está no plano da pura reflexão da consciência subjetiva sem remeter a nenhum conteúdo externo particular (natureza, instinto, desejo etc.): o eu se põe infinito e ilimitado no pensamento puro de si mesmo. No segundo momento a vontade singular delimita-se adentrando no âmbito dos particulares concreto da existência em geral, contudo este momento ainda é negativo, pois apenas se apresenta como uma reação negativa ao primeiro momento da reflexão ilimitada e indiferenciada, constituindo ainda uma vontade cuja liberdade é meramente formal e abstrata por não ter sido capaz de suprassumir o primeiro momento apenas se opondo a ele. O terceiro momento é aquele que coloca a vontade como verdade, como concretude substancial (na qual articula o universal que está no particular e o particular que está no universal), é a vontade propriamente dita capaz de realizar a liberdade concreta do eu.

De maneira esquemática o plano da obra do desenvolvimento da vontade livre racional em si e para si fica assim:

- 1) Vontade imediata (em si): a personalidade cuja existência empírica é uma coisa exterior imediata (campo do direito abstrato);
- 2) Vontade para si: é a individualidade subjetiva determinada em face do universal indeterminado, o ideal do bem interior frente ao mundo exterior dado (campo da moralidade subjetiva);
- 3) Vontade em si e para si: a ideia do bem realizada na vontade refletida e também no mundo exterior, isto é, a liberdade como real e necessária, mas também como vontade subjetiva (campo da moralidade objetiva ou eticidade).

A substância do espírito objetivo se mostra como espírito natural (família), espírito dividido e fenomênico (sociedade civil) e como Estado que apresenta a liberdade tanto como universal quanto objetiva por meio de a) um povo que a torna real em ato, b) das relações entre os diferentes espíritos nacionais e c) da história universal que apresenta o direito como o que há de supremo. (HEGEL, 1997, pp. 35-36) Este tema das três manifestações do espírito objetivo (família, sociedade civil e Estado) será tratado na sequência deste capítulo.

Notamos, então, até aqui, a articulação indissociável dos conceitos de liberdade, vontade e direito, sendo que este último possui como princípio, meio e fim a ideia da vontade racional em si e para si, possibilitando a existência concreta da liberdade e constituindo, dessa forma, o fundamento do Estado.

Por fim, vamos agora empreender uma tentativa de elucidar a noção de direito em Hegel, localizando-o no debate de sua época e naquilo que tange a ideia de Estado de maneira sucinta, pois a amplitude do conceito de direito no sistema filosófico hegeliano é muito vasto.

O sistema de pensamento hegeliano no tocante à questão do direito pode ser resumido como uma cruzada contra toda a forma de contratualismo⁶ moderno que funda o Estado a partir da ideia de um pacto hipotético.

Basicamente, Hegel se põe contra duas formas de contratualismo: aquela que afirma ser o fundamento do Estado um princípio abstrato (afinal o direito não pode ser um princípio vazio do entendimento) e aquela que diz ser o fundamento do Estado uma determinação histórica (afinal o direito não pode se assentar sobre uma determinação histórico-natural). Nos dois primeiros parágrafos dos *Princípios da filosofia do direito*, Hegel deixa claro sua posição de que, como vimos com Bourgeois (2000) no tópico anterior, a verdade política é sustentada pela verdade filosófica (a primeira frase do §2 da referida obra afirma que a ciência do direito faz parte da filosofia), assim sendo, o direito deve ser abordado pela filosofia enquanto ideia do direito, isto é, seu conceito e sua realização, pois senão, “*toda a realidade que não for a realidade assumida pelo próprio conceito é existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão, etc.*” (HEGEL, 1997, p. 1) Mais uma vez vemos aqui Hegel criticar o caráter formal (subjetivo-abstrato ou histórico-natural) das noções de liberdade-vontade-direito.

Assim, Hegel vai estabelecer um sistema do direito a partir de uma visão político-filosófica que parte de uma teoria do Estado e seu poder como protagonistas. De fato, nos *Princípios da filosofia do direito*, na terceira seção intitulada “O Estado” temos o direito político interno (a soberania do Estado para o interior) e o direito político externo (a soberania para o exterior). O primeiro está dividido em direito privado (instância da personalidade, alçada do direito abstrato onde o capítulo inaugural tratará da “propriedade”) e direito público (que aborda tanto a esfera da sociedade civil quanto a do Estado propriamente dito). O segundo, o direito político externo, vai tratar do direito internacional e da história universal

⁶ Como foi tratado anteriormente no tópico “2.1 A relevância da política no pensamento hegeliano”, Hegel se coloca contra qualquer filosofia que funde o Estado sobre vontades arbitrárias subjetivas.

(são as relações entre os Estados independentes que, em geral, são questões de guerra, e também da existência dos Estados como indivíduos da história universal).

Importante citarmos o fato de que para Hegel o direito é lei, isto é, a liberdade se configura, por meio do sistema do direito, em leis concretas, específicas, que expressem o “costume ético” de cada povo.

*Puesto en esta forma para la conciencia de la inteligencia y determinado como poder vigente, es la ley⁸¹⁵; y el contenido, liberado de la impureza y contingencia que tiene en el sentimiento práctico y en el impulso, y asimismo configurado no ya en la forma de éstos, sino en su universalidad para la voluntad subjetiva como hábito⁸¹⁶ suyo, manera de sentir y carácter, es la *costumbre ética*. (HEGEL, 2005, p. 523, §485)*

Sendo assim, a Constituição enquanto unidade racional das leis e das instituições aparece como a união concreta da liberdade e da necessidade, por isso ela se apresenta como a base de sustentação do Estado e dos sentimentos cívicos dos indivíduos: a razão desenvolvida que se encontra no conjunto de leis e instituições que formam a constituição de um Estado são a face real que dá segurança à liberdade particular e pública. (HEGEL, 1997, p. 229, §265)

Como há um avanço dialético do espírito objetivo efetivando-se como liberdade na família, posteriormente na sociedade civil e, finalmente e em seu maior grau, no Estado, existe uma diferença de relevância conceitual entre o direito privado e o público, sendo este último superior ao primeiro. Dessa maneira, Hegel se coloca contrariamente às teorias contratualistas para as quais há uma proeminência do direito privado frente ao público, afirmando que os filósofos da modernidade antes dele confundiram a sociedade civil (momento negativo do desenvolvimento da ideia de liberdade) com o Estado (momento positivo)⁷. Vejamos agora a crítica de Hegel à modernidade.

A modernidade poderia ser classificada como a era das cisões: fé x razão, ciência x religião, sujeito x natureza, indivíduo x sociedade, ética x direito. Ao substituir o teocentrismo pelo antropocentrismo, tomando a razão como o grande poder humano de referência, a modernidade gerou um individualismo descontrolado em todas as instâncias da vida: da economia à política, das artes à filosofia. Dessa forma, a grande questão da política moderna é: a quem deve pertencer o poder político legitimamente?

Maquiavel (1469-1527) foi o primeiro a produzir uma teoria política que justificasse a disjunção entre ética e direito. Partindo de uma concepção de natureza humana negativa (o ser

⁷ Como já foi dito *en passant* no capítulo 1, o conceito de “sociedade civil” (o indivíduo com seus interesses isolados na coletividade) foi desenvolvido pelo próprio Hegel justamente para distingui-lo do momento do Estado (coletividade substancial positiva cujo fundamento é a vontade universal capaz de realizar a liberdade).

humano é ávido por cobiça, ambição, prazer, preguiça etc.), ele define o Estado como poder coercitivo de controle desses indivíduos indolentes e, nessa medida, os fins (o direito) justificam os meios (ausência de ética no poder estatal): uso da força, pena de morte, jogos de poder e de interesse político etc. Assim, a ciência política moderna deveria se assentar sobre o estudo empírico dos fatos políticos (suas implicações, suas resoluções), além de um pouco de psicologia comportamental humana para lidar com os jogos de interesse do poder político, além de manipular as massas.

Posteriormente, surgiram os diversos contratualismos (Hobbes, Locke, Rousseau, por exemplo) que partiam do princípio da existência de um “estado de natureza” do ser humano (um estado sem organização social complexa, sem governo e sem leis) que era abandonado pela adesão voluntária dos indivíduos de ceder parte de sua liberdade para um poder estatal que fosse capaz de garantir a segurança pessoal de cada um e a propriedade. Reparemos que os indivíduos, a partir dessa concepção de gênese do Estado, possuíam para com a sociedade uma relação de estranhamento, sendo a coletividade apenas um meio para a realização de seus interesses particulares.

Para os contratualistas a vontade universal é a somatória mecânica de vontades individuais e o Estado, por ser a entidade que encarna as liberdades cedidas pelos indivíduos, está acima deles (o contrato se dá entre os súditos, não entre estes e o soberano). Dessa maneira, o Estado se mostrava como uma limitação necessária para a liberdade dos indivíduos: um mal necessário à vida humana. Ora, para Hegel, contrariamente, o Estado era a possibilidade de realização efetiva da liberdade humana.

Hegel notou que as teorias contratualistas partiam de uma forte interpretação histórica tendo os indivíduos isoladamente como personagens centrais. Claro que Hegel concorda que existiram indivíduos importantes no curso da história, contudo o que importa não são eles, mas seu povo, o espírito de um povo que se mostra em sua cultura e principalmente em sua constituição do Estado, são os motores da história. O Estado encarna a lei por ser a manifestação objetiva do espírito de um povo, união da vontade particular com a universal, condição para a liberdade.

Para Hegel, portanto, o estado de natureza não passa de uma hipótese que não se mostra verdadeira e o Estado não é fruto de um contrato voluntário de indivíduos livres, pois senão, como os indivíduos poderiam desfrutar de um estado de liberdade e igualdade perfeitas naturalmente, numa vida pré-estatal, se é justamente o Estado que permite a existência concreta de uma vida livre? (LEITÃO FILHO, 2006, p. 71)

Não, para Hegel na natureza os indivíduos não são livres, apesar de possuírem o atributo da razão, pois eram predominantemente instintivos. O direito natural é a força bruta, o arbítrio e a violência, isto é, os sujeitos estavam submetidos às próprias desigualdades físicas que a natureza lhes impunha. A liberdade, dessa forma, não pode ser natural, mas sim uma conquista histórica por um processo de desenvolvimento do espírito, de sua inteligência e de sua vontade.

O Estado não é resultado de um contrato de vontades particulares individuais e de seu livre-arbítrio contingente que tem como único fim o estabelecimento de um direito privado que garanta a segurança de sua pessoa e de suas propriedades. O direito privado não pode corresponder à realidade do direito público e do Estado, pois no máximo ele se aplica à alçada da sociedade civil.

Os modernos ao confundirem a sociedade civil (momento negativo da liberdade universal) com o Estado (expressão do direito, da lei, da vontade racional em si e para si) universalizaram o direito privado (proteção da pessoa e da propriedade) como fim da liberdade concreta, quando, na verdade, a sociedade civil não passa de um momento na dialética do espírito objetivo que tem como unidade substancial final o Estado: instância última ética onde surge a conciliação do individual e do universal produzindo a liberdade como realidade concreta.

Interessante notarmos que a mesma crítica empreendida por Hegel aos contratualistas, a saber, de que eles partem de uma suposição hipotética abstrata, o estado de natureza dos seres humanos, que não possui materialidade na história, sobre a qual fundam sua ideia de Estado, é a crítica que Marx (1818-1883), décadas mais tarde, aplicará ao próprio pensamento de Hegel, acusando-o de, por meio de seu idealismo filosófico, não ser capaz de atingir o núcleo materialista da condição humana, que inclusive explica a fundação da ideia de Estado, buscando encontrar meios argumentativos de justificar a prevalência do espírito na história frente às determinações das condições materiais.

Podemos, neste momento, retornar aos produtores “do conceito”, aos teóricos, ideólogos e filósofos, e então chegamos ao resultado de que os filósofos, os pensadores como tais, sempre dominaram na história – um resultado que, como vemos, também já foi proclamado por Hegel²⁶. Todo o truque que consiste em demonstrar a supremacia do espírito na história (hierarquia, em Stirner) reduz-se aos três seguintes esforços.

No 1. Deve-se separar as ideias dos dominantes – que dominam por razões empíricas, sob condições empíricas e como indivíduos materiais – desses próprios dominantes e reconhecer, com isso, a dominação das ideias ou das ilusões na história.

No 2. Deve-se colocar uma ordem nessa dominação das ideias, demonstrar uma conexão mística entre as ideias sucessivamente dominantes, o que pode ser levado a

efeito concebendo-as como “autodeterminações do conceito” (o que é possível porque essas ideias, por meio de sua base empírica, estão realmente em conexão entre si e porque, concebidas como meras ideias, se tornam autodiferenciações, diferenças estabelecidas pelo pensamento).

No 3. A fim de eliminar a aparência mística desse “conceito que se autodetermina”, desenvolve-se-o numa pessoa – “a autoconsciência” – ou, para parecer perfeitamente materialista, numa série de pessoas, que representam “o conceito” na história, nos “pensadores”, nos “filósofos”, nos ideólogos, concebidos como os fabricantes da história, como “o conselho dos guardiões”, como os dominantes. Com isso, eliminam-se da história todos os elementos materialistas e se pode, então, soltar tranquilamente as rédeas de seu corcel especulativo. (MARX, 2007, p. 50)

É importante citarmos este contraponto crítico à obra de Hegel, para nos darmos conta dos limites de sua filosofia e das posições filosóficas assumidas por qualquer grande pensador que pretenda produzir uma obra que explique de maneira tão inovadora e poderosa questões centrais da modernidade. Assim, por meio da crítica de Marx, damos contornos mais nítidos aos limites do ponto de vista filosófico de Hegel que, ao assumir uma postura idealista que dá destaque absoluto à evolução do espírito na história, não se mostra capaz de evidenciar os elementos materiais da história que explicam as relações de poder e de dominação nas sociedades humanas.

2.3: A eticidade: família, sociedade civil e Estado

No tópico anterior tratamos dos princípios filosóficos mais profundos que fundamentam a construção argumentativa de Hegel acerca do Estado.

Agora nos ocuparemos dos aspectos mais concretos: daremos carne ao conceito por partirmos do elemento orgânico constituinte do todo fisiológico do Estado: os indivíduos. Pois, a eticidade é propriamente o momento da argumentação de Hegel acerca do Estado em que o filósofo tratará das três instâncias em que estão inseridos os seres humanos: a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado.

Contudo esta argumentação sobre o Estado é, ela mesma integrada por três momentos: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade⁸.

Anteriormente já tocamos em questões que remetiam aos dois primeiros momentos, mas, de qualquer forma, é oportuno apresentar de maneira sistemática, ainda que sucintamente, esses momentos da argumentação, para podermos adentrar no tema da eticidade.

⁸ Trata-se da tripartição que nos *Princípios da filosofia do direito* Hegel definirá como sendo i) o direito abstrato; ii) a moralidade subjetiva; iii) a moralidade objetiva.

Como vimos acima, o momento do direito abstrato (que é o direito privado) é um debate entre Hegel e a corrente moderna de tradição jusnaturalista⁹ que parte do pressuposto do indivíduo como naturalmente portador de direitos. Nessa medida, é uma abstração da interação imediata de seres humanos portadores de liberdade e vontade, portanto é uma abstração da manifestação imediata dos direitos da pessoa.

A forma primeira e mais imediata da realização da liberdade é a vontade da posse, a maneira como a vontade torna-se objetiva e a pessoa interage com o mundo concreto é por meio do ato de apropriar-se de algo. Contudo, para a apropriação de algo, a simples posse, se tornar propriedade, esta tem de ter o reconhecimento do outro. Dessa forma, a relação de posse é a propriedade e, porque tem de haver o reconhecimento do outro, é necessário um contrato que regule esta relação: o contrato media as vontades que querem as mesmas coisas instaurando a figura do direito de propriedade.

Depois de contemplar a propriedade e o contrato, Hegel termina a seção dedicada ao direito abstrato tratando da injustiça. Ela ocorre pelo fato de que aqui as vontades são particulares, egoístas, elas ainda não se alçaram à vontade do universal, portanto acabam por se colocar umas contra as outras. A injustiça, então, nada mais é do que o desrespeito da vontade alheia configurando um desrespeito ao contrato. As injustiças podem ser de três tipos: 1) a injustiça civil (quando, tomando-se o injusto pelo justo, comete-se uma injustiça sem ter consciência da mesma; 2) a fraude (quando o indivíduo tem consciência do ato injusto, mas o faz de modo que pareça dentro dos conformes do direito, como se fosse justo); 3) o delito (quando o indivíduo, ciente da injustiça, deseja causá-la explicitamente). Nesse último caso, a vontade particular se sentindo lesada em seu direito estabelecido pelo contrato, exige vingança como forma de reparar o dano. Surge a figura da justiça punitiva que deve ser aplicada por um tribunal, passando da instância do litígio entre particulares para uma alçada mais universal: a moralidade.

No trânsito do direito abstrato à moralidade¹⁰ a personalidade que no primeiro momento é apenas atributo da liberdade, passa, no segundo momento da moralidade subjetiva, a ser seu objeto.

A moralidade subjetiva é, basicamente, uma crítica a Kant. Nesse momento, a vontade que no direito abstrato apenas queria seu bem particular, isto é, se mostrava arbitrária, agora tem de elevar-se ao querer universal, mostrando-se autônoma. Hegel, nesse momento,

⁹ Hegel divide esta corrente em duas partes básicas: a abordagem empírica do direito natural – Rousseau – e a abordagem formalista desse direito – Kant em sua obra de 1802 “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*” (BENJAMIN, 2000, p.91)

¹⁰ *Princípios da filosofia do direito*, §104.

reivindica que, para que o Estado moderno possa de fato existir como a realização efetiva da liberdade, os indivíduos reconheçam a validade de leis universais e as queiram.

A crítica a Kant se deve ao fato de que sua concepção de moralidade (o imperativo categórico) se restringe ao âmbito da moralidade subjetiva configurando-se como um dever pelo dever. Kant não percebeu que o sentido final dessa moralidade está no seu trânsito à moralidade objetiva, isto é, o dever por necessidade, fazendo assim com que a moralidade deixe de ser apenas subjetiva e formal e se torne objetiva e substancial na eticidade: os indivíduos como membros de uma comunidade. A vontade subjetiva que quer o bem apenas para si se universaliza e quer o bem da comunidade. *“A identidade, agora concreta, do bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a moralidade objetiva.”* (HEGEL, 1997, p. 138)

Como podemos ver, a eticidade de Hegel se refere ao âmbito vivo das questões filosóficas arroladas acima, pois inaugura o momento de reflexão que parte do ser humano vivendo em comunidade. Dessa forma, teríamos o direito abstrato como sendo a alçada do ser humano como ser de direitos, a moralidade como ser de deveres e, finalmente, a eticidade como ser gregário.

A inovação terminológica que Hegel introduz com o termo “eticidade” é uma contraposição de sua teoria da liberdade que pressupõe o ambiente ético-político para sua efetiva realização à moralidade kantiana cuja autonomia imposta pelo imperativo categórico ficou apenas na formalidade não se mostrando capaz de realizar-se concretamente no meio político e social. Assim, para Hegel, a eticidade constitui o bem vivo, em contraposição ao bem abstrato de Kant, a liberdade realizada tanto no âmbito da vontade subjetiva quanto no âmbito da vontade universal, constituindo assim o fim último do mundo.

O projeto político de Hegel é o de integrar o modelo platônico-aristotélico holístico do Estado como um organismo anterior aos cidadãos, o modelo jusnaturalista moderno de anterioridade do indivíduo num estado de natureza pré-político ou pré-social e a ética iluminista da autonomia de maneira que todas as diferenças dessas concepções sejam supassumidas na ideia sintética de Estado como único conceito capaz da realização efetiva da liberdade. Para tanto, Hegel, estabelece pela primeira vez o conceito de sociedade civil-burguesa que guarda com a noção de Estado uma relação de oposição e complementaridade. (HEGEL, 1998, p. 5)

A tripartição (família, sociedade civil-burguesa e Estado) utilizada por Hegel para definir a eticidade remonta a Aristóteles: *oikos* (sociedade doméstica), *koinonia politiké* (comunidade política) e *polis* (Estado). Porém, na eticidade essa tripartição aristotélica ganha

contornos modernos pelos interesses que o sistema de pensamento hegeliano deseja confrontar.

Hegel constrói, como mostrou Riedel, a sua teoria da eticidade seguindo a tripartição aristotélica..., subvertendo-lhe, todavia, o sentido original e introduzindo nela um conteúdo moderno, resultante principalmente da sua recepção da Economia política Clássica e do seu confronto crítico com o jusnaturalismo e as éticas universalistas da autonomia. (HEGEL, 1998, p.6)

Assim, o *oikos* (termo grego que significa “casa”) transmuta-se na moderna concepção de família que tem por base a ideia de uma união amorosa cujo fundamento é a confiança nas relações afetivas, o direito à constituição de um patrimônio que lhe ofereça sustentação econômica e social e o encaminhamento dos filhos, por meio de sua educação, para a maioridade independente como membros da sociedade civil e do Estado.

A *koinonia politiké* que em Aristóteles designa a sociedade civil-política constituída por homens livres (cidadãos), transmuta-se na moderna sociedade civil-burguesa, que possui a característica de criar uma rede de relações, fundamentalmente econômica (baseada na troca de mercadorias), onde indivíduos particulares buscam a realização de seus interesses egoístas por meio de uma dependência recíproca para a satisfação universal das necessidades, tendo como garantia jurídica o direito à propriedade privada.

A *polis* (cidade-estado), que é o âmbito do exercício público e rotativo do poder pelos cidadãos, transmuta-se no moderno Estado que é o único capaz de exercer, por meio de sua constituição e instituições, a soberania interna e externa do poder supremo, criando um ambiente público-político fundamentado na racionalidade do direito e capaz de propiciar a efetiva realização da liberdade universal.

Porém, para que os indivíduos reconheçam conscientemente que sua vontade particular deve fundir-se com a vontade universal para a plena realização da liberdade de todos no Estado, ela deve educar-se constituindo assim a segunda natureza do ser humano (pois a primeira é a manifesta pela vontade individual) que é o ser humano ético, isto é, que almeja e se reconhece como espírito, no universal.

Segundo Hegel, “a pedagogia é a arte de fazer os homens seres éticos”. Esta educação ocorrerá no próprio movimento que parte da família, passa pela sociedade civil e chega ao Estado (os três momentos da Eticidade). É neste movimento que as vontades particulares, já marcadas pela Moralidade, reconhecem em si mesmas a universalidade e a realizam em instituições. (BENJAMIN, 2000, p. 97)

Vejam agora, mais pormenorizadamente, os atributos de cada uma dessas três instâncias que integram o conceito de “eticidade” em Hegel.

A família é a substancialidade imediata do espírito. Nela o espírito reconhece a unidade estabelecida pelo amor, assim a consciência em si e para si percebe-se como membro nesta relação e não apenas para si; é a primeira forma mais imediata de comunidade humana.

A família se realiza em três sentidos: o casamento, os bens de família (propriedade) e a educação dos filhos que redundam na sua dissolução. (HEGEL, 1997, pp. 149-150, §159)

O casamento, atitude que institui concretamente a família, não se reduz a um contrato (pois, dessa forma retornaríamos ao momento do direito abstrato e não estaríamos caminhando em direção do desenvolvimento ético da consciência), pois a unidade exterior natural dos corpos (para a perpetuação da espécie) se converte numa forma de consciência espiritual do amor, isto é, duas vontades livres que querem estabelecer uma união e serem reconhecidas como esta nova unidade.

Quando a família se constitui enquanto tal nessa união pública do casamento, ela ganha o status de uma pessoa jurídica. Assim, as propriedades a que tem direito acabam por ter um significado diferente da propriedade individual do direito abstrato: ganham o contorno da moralidade ao se referirem não apenas à ganância de propriedade para a garantia subjetiva de um indivíduo, mas estes bens de família são a garantia de vida de uma coletividade. “O elemento arbitrário das exigências particulares do indivíduo e da ambição do desejo na propriedade abstrata transformam-se aqui em previdência e aquisição para um ser coletivo, em algo, portanto, de objetivamente moral.” (HEGEL, 1997, pp. 157-158, § 170)

A educação dos filhos e a dissolução da família é o trânsito para o surgimento, na argumentação hegeliana, da sociedade civil. A educação dos filhos para o livre exercício disciplinado de sua autonomia na sociedade implica necessariamente na dissolução da família que pode ser de dois modos: natural (quando ocorre a morte dos pais) ou ética (quando os filhos, ao atingirem a maioridade, passam a ser reconhecidos como personalidades jurídicas com direitos de possuir propriedades e de unir-se em casamento instituindo outra família). Quando ocorre a dissolução da família um novo espaço social é demandado para a proteção e a continuidade da educação do indivíduo em vista do bem maior que é a realização efetiva da liberdade no Estado: surge o momento da sociedade civil.

A sociedade civil é composta por indivíduos com sua maioridade e direitos correspondentes reconhecidos, que agem em vista de realizar seus interesses particulares. Assim, poderíamos dizer que a sociedade civil é movida, basicamente, pelos impulsos egoístas de satisfação de necessidades pessoais dos indivíduos: a guerra do interesse privado

de todos contra todos. Nessa medida, a sociedade civil não é ética, pois os interesses particulares se sobrepõem aos interesses coletivos. Porém, enquanto momento de desenvolvimento da eticidade, ela já possui indícios do Estado e de sua universalidade, ainda que de forma não consciente dos indivíduos. Novamente Hegel se utiliza de uma tripartição para descrever a sociedade civil: o sistema das carências, a jurisdição e, a administração e a corporação.

O sistema das carências é o fundamento essencial da sociedade civil em sua negatividade, isto porque ele é definido pela característica dos indivíduos em sua particularidade: “*como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária.*” (HEGEL, 1997, p. 167) O caráter negativo desse momento da eticidade pertencente à sociedade civil se revela pela contradição que ele carrega de formar um sistema, isto é, a possibilidade de satisfação de uma vontade particular implica na satisfação de todos, implicando a existência de um todo sistemático (o mundo do trabalho): é a guerra do interesse particular de todos contra todos¹¹.

Dessa forma, a satisfação de minha necessidade egoísta (meu desejo de consumir um pão, por exemplo) implica no meu trabalho para poder adquiri-lo e no trabalho alheio (do padeiro) de quem produz o que eu desejo, ou seja, minha atitude individualista de satisfação subjetiva de necessidades acaba por contribuir para a satisfação da necessidade de todos.

O sistema das carências implementa, então, o mundo da divisão do trabalho de forma que cada indivíduo se ocupe de uma função dentro da sociedade para a satisfação das necessidades universais desta sociedade, gerando os estamentos (ou diferenças de classes): a classe substancial (ou imediata) que se ocupa dos produtos naturais, é constituída pelos produtores rurais (a agricultura, pecuária etc.); a classe industrial que se ocupa da transformação ‘encomendada’ dos produtos naturais de forma artesanal em pequena escala e em forma industrial em larga escala; a classe universal que se ocupa das necessidades sociais como um todo, de forma que são dispensados da cadeia produtiva das duas primeiras classes e é defendida e remunerada pelo Estado por cumprir seu desígnio de universalidade (a burocracia estatal).

As relações internas entre os indivíduos na sociedade pressupõem a figura abstrata em geral da personalidade infinita, pertencente à esfera do direito abstrato, constituindo o segundo momento da sociedade civil: a jurisdição. Basicamente, a jurisdição se resume na

¹¹ Irônica referência à famosa frase de Hobbes definindo o estado de natureza do ser humano como uma guerra de todos contra todos. Obviamente, como já dissemos, a ironia pretende mostrar o erro desses pensadores que confundiram este momento negativo (o da sociedade civil) da liberdade com seu momento positivo e substancial (o do Estado).

proteção do direito à propriedade¹². Nas relações egoístas do cotidiano, os indivíduos necessitam de um sistema positivo de justiça que faça valer as leis: algo universalmente válido, reconhecido pela consciência como legal e querido por todos, é o direito, aquilo que é e vale, é a lei. Nesta exata medida de sua capilaridade nas consciências dos cidadãos e na ordenação das relações sociais dos particulares, o direito tem de ser conhecido e reconhecido por todos por meio de um código de leis público.

Contudo, a lei enquanto expressão racional do universal necessita de uma instância que cuide da sua aplicação em cada caso específico, trazendo a universalidade da lei para a concretude das circunstâncias específicas: esta é a incumbência do tribunal, “*o conhecimento e realização do direito nos casos particulares, sem o sentimento subjetivo do interesse particular*” (BENJAMIN, 2000, p. 101)

A jurisdição se ocupa apenas da preservação do que cada um possui, da proteção do direito à propriedade, ela não se dedica aos demais aspectos da vida dos indivíduos, de seu bem-estar: esta é a incumbência da administração e da corporação, último momento da sociedade civil.

O sistema das carências institui a prática cotidiana de cada indivíduo em sua ocupação laboral com seus fins particulares de aquisição da propriedade privada por meio de seu trabalho. A jurisdição zela pela garantia do direito a essa propriedade e a resolução dos litígios com a aplicação concreta das leis a cada caso. A administração e a corporação será o momento final no qual os interesses da pessoa privada ganham universalidade por meio da criação de mecanismos sociais que supram as contingências para que o bem-estar e a subsistências dos cidadãos seja sanada e efetivada como direito: que o bem particular seja tomado como uma demanda social.

A administração, então, constituirá a utilidade pública no que concerne às garantias das demandas que a vida dos cidadãos implica de modo geral e necessário: a saúde, a segurança, a iluminação pública, a pavimentação, o sistema de água e esgoto, a alimentação, o combate à miséria etc.

A previdência administrativa começa por realizar e salvaguardar o que há de universal na particularidade da sociedade civil, sob a forma de ordem exterior e de instituições destinadas a proteger e assegurar aquela imensidão de fins e interesses particulares que, efetivamente, no universal se alicerçam. (HEGEL, 1997, p. 211, § 249)

¹² Interessante notarmos que o judiciário se encontra em Hegel dentro do momento da sociedade civil, não do Estado, provavelmente porque na sociedade civil ainda prevaleçam os interesses privados dos indivíduos e não os interesses públicos e universais presentes no Estado, apesar deste momento ser a primeira efetividade do universal de liberdade representado pelo jurisdição que protege o direito à propriedade.

Em suma, a administração se preocupa com a ordem e o bom funcionamento da sociedade civil como um todo.

Finalmente, chegamos à corporação que ao fechar o tema da sociedade civil-burguesa indica o aparecimento do Estado.

A substancialidade da vida familiar e do trabalho da classe agrícola é imediata, natural e universal nessa medida. A classe industrial, enquanto voltada para o particular e ponto médio entre a classe anterior e a classe que se ocupa da burocracia estatal, constitui a corporação. A corporação é fruto da divisão do trabalho em funções específicas que se unem em torno das peculiaridades de seu trabalho e de seus interesses particulares. Vemos aqui que as corporações acabam se tornando uma segunda família, impulsionando os indivíduos a uma socialização de seus interesses particulares que agora não podem mais restringir-se apenas a indivíduos isolados, mas a interesses de classe (os interesses das corporações). Notamos neste momento um importante incremento na educação das vontades subjetivas dos indivíduos que, por meio da sua participação na corporação, é elevada a um nível mais universal, encaminhando-se para sua plena realização no Estado: o verdadeiro âmbito do universal.

Dessa maneira, podemos afirmar que a sociedade civil se resume no entrelaçamento prático e concreto dos interesses particulares das vontades subjetivas (é o espaço permanente dos conflitos) que, no máximo, se expandem à universalidade presente nas vontades coletivas das corporações, porém sem serem capazes de atingir a plenitude da vontade universal própria do Estado, onde a liberdade e o bem visado é o da totalidade dos indivíduos. (BENJAMIN, 2000, pp. 103-104)

Adentramos, por fim, no último elo dialético que ata as pontas do sistema de pensamento hegeliano que tem como fundamento a liberdade do espírito absoluto que se engendra a si mesmo por meio do outro e que, por meio desse processo dialético de negação de si e de assimilação de si, se desenvolve evoluindo até sua manifestação real mais elaborada, única capaz de efetivar a liberdade que é sua essência: o Estado, o terrestre divino.

Começemos pela análise da definição de Estado de Hegel presente no § 257 dos *Princípios da filosofia do direito*.

O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade. (HEGEL, 1997, p. 216)

O primeiro aspecto relevante é o fato de que o Estado se revela como etapa final do desenvolvimento do espírito objetivo, isto é, é a concretude da ideia moral que se efetiva inegavelmente. Nesta medida, o Estado se apresenta como auto fim e fim último, porque se sabe e realiza aquilo que sabe: a união, que é seu verdadeiro conteúdo e fim, pois a destinação dos indivíduos é levar uma vida universal.

Desse primeiro aspecto decorre o segundo que é o fato de o Estado além de possuir a existência imediata nos costumes próprios de um povo, possui uma existência mediata nas consciências de si e nas atividades dos indivíduos que reconhecem que a possibilidade de sua liberdade está condicionada pela existência do Estado e que, dessa forma, os indivíduos apenas podem alcançá-la de maneira positiva e racional como cidadãos políticos. É por isso que o fim e produto de toda atividade humana individual fatalmente acaba por visar à perpetuação do organismo estatal. Em suma, o Estado tem de ser, e tem de ser assim e não de outra forma!

A ideia do Estado para Hegel possui três momentos: i) a existência individual de um determinado Estado como um organismo que se refere a si mesmo é o direito político interno; ii) a relação desse Estado com outros Estados independentes é o direito externo; iii) o Estado como ideia universal e potência absoluta sobre os Estados individuais que dá sua própria realidade na lenta evolução de suas efetivações é a história universal. (HEGEL, 1997, p. 225, § 259)

Vejamos o direito político interno.

Da mesma maneira que o Estado é a expressão imediata dos costumes de um povo (do espírito de um povo), há também sua constituição correspondente¹³. O tema da constituição do Estado constitui um tema clássico da filosofia política, resumindo-se basicamente a três tipos de constituição: monárquica (governo de um), aristocrática (governo de alguns) e democrática (governo da maioria). A constituição de um povo corresponde ao grau de desenvolvimento da razão de seu Estado, isto é, seu grau de autoconsciência da liberdade.

Para Hegel a forma mais racionalmente elaborada de constituição é a monarquia constitucional, por ser a única forma de governo que conglobera em si todas as outras formas: o poder do príncipe como subjetividade da vontade soberana que tem a função de ser a decisão suprema (monarquia); o poder de governo que possui a incumbência de integrar a universalidade das leis nos domínios particulares e casos individuais (aristocracia); o poder

¹³ Aqui o termo "constituição" não possui apenas a definição restrita de conjunto de leis fundamentais de um país, ela é mais ampla significando a estrutura em geral das instituições de um Estado.

legislativo ao qual cabe definir e estabelecer o universal (democracia). “O aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a ideia substancial atingiu a forma infinita.” (HEGEL, 1997, p. 247)

Na prática, a visão de Estado hegeliana, do ponto de vista do direito político interno, se estruturaria da seguinte forma: uma monarquia constitucional com um soberano e representantes dos estamentos, com uma administração centralizada, sem interferência no âmbito econômico (esfera dos particulares), estabelecendo um corpo permanente de funcionários do Estado; o Estado não pode possuir religião devido à sua superioridade e soberania interna e externa; os poderes no Estado deve ser interdependentes para garantir seu caráter orgânico, jamais independentes (como para Montesquieu, no Estado liberal), pois a independência dos poderes legislativo (que define o universal) e do executivo (que o particulariza) significaria a destruição lógica do Estado; o poder do Estado deve se efetivar em três esferas de poder – o legislativo e sua universalidade em leis, o governo e sua particularização e o soberano e seu poder de decisão final (expressão última da racionalidade da vontade universal) – que tem de cumprir duas funções primordiais, primeiro a de tornar o direito uma realidade efetiva, universal e necessária para a garantia da conservação dos indivíduos e seus bens e, segundo, a de garantir a satisfação universal das necessidades da sociedade civil.

O poder do príncipe deve ser exercido pelo monarca, o de governo pela burocracia estatal e o poder legislativo por um parlamento bicameral formado pela câmara alta (proprietários de terra), que seria um órgão com menor mobilidade e mais ‘conservador’ e outra câmara formada por delegados representantes das diversas corporações defendendo os interesses coletivos das mesmas.

A burocracia estatal possui uma posição determinante no funcionamento do Estado por encarnar sua universalidade em sua efetiva realização concreta, por isso esses funcionários devem ser escolhidos por mérito e conhecimento, e devem possuir uma permanente formação e aprimoramento já que são os que exercem maior influência sobre o Estado.

Os representantes da sociedade civil são escolhidos nas corporações. Os representantes dos proprietários de terra são escolhidos entre si para constituir a câmara alta do parlamento. O príncipe aprova as leis feitas pelo parlamento. A burocracia estatal realiza o Estado e suas decisões. (BENJAMIN, 2000, pp. 106-107)

Interessante notarmos que nesse processo de funcionamento do Estado, sucintamente descrito no parágrafo anterior, a opinião pública desempenha um papel importante. Assim, a

publicidade das seções do parlamento é fundamental para a instrução do povo de que ali são debatidos seus verdadeiros interesses e, dessa forma, se estabelece uma ligação entre a universalidade das decisões do parlamento e a concretude das opiniões da população.

O direito externo (ou direito internacional (HEGEL, 1997, § 330)) é a relação entre os Estados individuais. Devido à independência e soberania dos Estados, a justiça entre eles acaba por se configurar como um puro dever ser, não podendo haver um tribunal de Estados posto que não há nada acima deles. Ali as vontades são soberanas: os acordos podem ser cumpridos tanto quanto ignorados. Nessa medida, seria inócua a existência, para Hegel, de uma federação das nações, pois ela não teria eficiência nenhuma.

É por isso que a guerra constitui o único meio de solução para as divergências que possam ocorrer entre os Estados, além de ser um diagnóstico do vigor ético de cada Estado para a manutenção de sua liberdade e autonomia.

É relevante citarmos o fato de que Hegel vê, mesmo na situação de guerra como estado de exceção, de violência, uma ligação de reconhecimento entre os Estados de tal forma que a guerra não possa consistir na ideia do aniquilamento completo entre os Estados (como se fosse um ódio subjetivo), mas, ao contrário, deve haver a consciência de que o estado de guerra é transitório e por isso devem-se preservar os elementos fundamentais do Estado para os momentos de paz (que devem ser a regra), portanto os Estados devem demonstrar

o seguinte caráter concordante com o direito: até na guerra, a possibilidade da paz é preservada; os parlamentares são, por exemplo, respeitados e, em geral, nada é feito contra as instituições internas de cada Estado, contra a vida familiar do tempo de paz nem contra as pessoas privadas. (HEGEL, 1997, p. 305, § 338)

Por fim, temos a história universal. A existência do espírito universal que se apresenta na arte como intuição e imagem, na religião como sentimento e representação, na filosofia como pensamento puro e livre, mostra-se em ato na história universal por meio dos diversos estágios de racionalidade e autoconsciência que as culturas atingiram no passado e atingem na atualidade que se efetivam na forma de seu Estado. (HEGEL, 1997, p. 307, § 341)

Nesse momento, Hegel vai elencar as matrizes fundamentais dos Estados na história e suas características essenciais que mostram a evolução do espírito ao longo do tempo: o império do oriente (infância da razão onde a história da realidade é poesia: um estado completamente dirigido pela religião), o império grego (a espiritualidade individual atinge o saber), o império romano (a consciência individual privada coexiste com a universalidade

abstrata) e o império germânico (unidade da natureza divina e humana: reconciliação do espírito como verdade objetiva e liberdade).

Se há um “tribunal” de Estados, este seria a própria história, o tribunal do mundo, que põe em cena as lutas gloriosas entre os povos que fazem surgir novos princípios políticos que exigem reconhecimento, engendrando o lento e inexorável caminhar do espírito em direção à sua plena realização da liberdade de si mesmo.

CAPÍTULO 3: A Educação em Hegel

Dada a complexidade advinda da amplitude semântica e do acúmulo histórico dos estudos dos conceitos próprios das ciências humanas e sociais, e a centralidade adquirida pelo termo “educação”, dentre outros, nestas ciências, sobretudo na Modernidade, vemos como necessária a tarefa de delimitar o uso que faremos em nosso estudo desse conceito fundamental.

Antes de tudo, é sempre prudente começar pela abordagem mais abrangente e primordial na definição de um termo que, a nosso ver, parece remeter sempre à questão da etimologia da palavra. O termo “educação” é uma palavra latina composta pelo prefixo “ex” – para fora – e pelo verbo “ducere” – guiar, conduzir – daí a ideia de conduzir para fora, trazer à tona.

Educação é a forma nominalizada do verbo educar. Aproveitando a contribuição de Romanelli (1960), diremos que educação veio do verbo latim educare. Nele, temos o préverbo e- e o verbo – ducare, dúcere. No itálico, donde proveio o latim, dúcere se prende à raiz indo-européia DUK-, grau zero da raiz DEUK-, cuja acepção primitiva era levar, conduzir, guiar. (MARTINS, 2005, p. 33)

Assim, consta como definição do termo no dicionário de latim, que o verbo “educó, -is, -ere, -duxi, -ductum” tem o sentido próprio de “levar para fora, fazer sair, tirar de” ou então o de “criar, dar à luz, produzir”. (FARIA, 1967, p. 337)

Agora podemos nos considerar aptos a iniciar a delimitação dos contornos da definição de educação da qual partiremos. A educação no sentido de conduzir para fora, de dar à luz, nos remete a ideia de parir, isto é, do fundamento maior da continuidade da espécie animal: a reprodução. Entretanto, o animal humano não reduz sua existência, como os demais animais não racionais, à transmissão de suas características físicas espontaneamente duplicadas no material genético de seus descendentes. Ao contrário, cabe ao ser humano um exercício de liberdade primordial que o define: a conservação das melhorias existenciais criadas por uma geração de seres pensantes, que têm de ser intencionalmente transmitidas às próximas gerações. A forma própria de ser e de viver de uma comunidade humana exige uma organização peculiar de suas forças físicas e mentais. Essa organização intencional é a educação. Dessa maneira, podemos afirmar que

(...) o espírito humano conduz progressivamente à descoberta de si próprio e cria, pelo conhecimento do mundo exterior e interior, formas melhores de existência humana. A natureza do Homem, na sua dupla estrutura corpórea e espiritual, cria

condições para a manutenção e transmissão da sua forma particular e exige organizações físicas e espirituais, ao conjunto das quais damos o nome de educação. (WERNER, 1995, p. 3)

Vemos, então, que, necessariamente, quando tratamos de seres humanos, temos de levar em consideração esta dupla estrutura, física e mental, que, articuladamente, geram o mundo humano, e a educação, nada mais é, do que a perpetuação desse modo de ser transmitida de uma geração para outra.

Depois de termos delimitado o sentido básico do termo educação, resta agora, como anuncia o título deste capítulo, compreender o que este termo significava para Hegel.

Antes de mais nada, é de fundamental importância citarmos que, não obstante o fato de Hegel não ter produzido uma obra específica que tratasse do tema “educação”, o filósofo teve sua vida profissional marcada pela dedicação a diversas formas de docência atuando como preceptor, professor, diretor de ginásio, conselheiro escolar, professor e reitor universitário e consultor do governo para assuntos educacionais (NOVELLI, 2001, p. 69). Nessa medida, e também pelo fato de Hegel ter produzido sua filosofia no século XVIII na Alemanha, onde a questão da organização de um sistema educacional estava fervilhando, torna-se evidente que o fato de Hegel não haver produzido uma obra específica sobre educação não foi um desprezo pelo tema, mas sim uma escolha feita a partir da organização de seu sistema filosófico (questão esta que abordaremos no decorrer do capítulo).

Inicialmente, no tópico 3.1: *Formação cultural (Bildung) e a educação na filosofia de Hegel*, começaremos por distinguir dois usos do termos educação: um amplo (referente à perpetuação dos valores de um grupo humano) e outro estrito (referente a um sistema institucional de educação estruturado dentro de uma sociedade a fim de reproduzir os valores sociais). Posteriormente, abordaremos o conceito de *bildung*, por se tratar do conceito fundamental relativo à formação cultural em voga na Alemanha dos séculos XVIII e XIX, aproximando-o do sentido mais amplo de educação.

Em seguida, para podermos tratar devidamente do conceito de *bildung*, remontaremos ao conceito grego de *paideia*, acentuando seus dois sentidos: primeiro o de internalização da cultura (linguagem, sexualidade, autonomia laboral, cidadania etc.); segundo o sentido de que o processo formativo de si deve ser um ideal permanente na existência, o mais alto significado que pode ganhar a existência humana: o de aprimorar o indivíduo e, assim, aprimorar o povo a que pertence. Aqui é importante notarmos o aspecto político da *paideia* grega: o

aprimoramento gerado pela formação cultural não pode ser algo privado, ao contrário, deve objetivar o aprimoramento de indivíduos no contexto de sua existência social, aprimorando assim a sociedade como um todo.

O termo *bildung* se irmana profundamente com a *paideia* grega por compartilharem de duas características: a de ver o processo de formação como algo permanente e amplo, e a de entender esse processo como cultural, isto é, tendo como objetivo não apenas o indivíduo ideal, mas a sociedade ideal. Isso se evidencia pelo fato de a Alemanha daquele período estar em processo de unificação e de criação de uma identidade nacional. Ora, a centralidade da *bildung* se deve justamente a isso: havia a necessidade da criação de um sistema escolar que fosse base para o desenvolvimento de uma identidade nacional.

Hegel, então, assumirá, na esteira do reformismo proposto por Humboldt, a concepção de que a *bildung* deve configurar-se num processo de melhoramento do indivíduo e da sociedade, já que assim o filósofo vê a realidade, como um processo dialético de complexização do espírito absoluto.

Finalmente, passaremos a apresentar a intersecção entre formação cultural e a filosofia hegeliana a partir de sua obra *Fenomenologia do espírito*, pois esta apresenta a pedagogia do processo de desenvolvimento da consciência de si, que parte de um estado ingênuo, para ao final saber-se como parte do espírito absoluto.

No item 3.2: *A instituição escolar nos Discursos sobre a educação*, passaremos ao tema das instituições de ensino propriamente dito.

De início aparece a questão da relação de Hegel com o tema da educação e sua ausência, enquanto uma obra específica, em sua vasta produção intelectual. Apontaremos dois caminhos complementares para esta explicação: para Hegel o tema da educação, do ponto de vista do indivíduo (técnicas, didática, avaliação etc.) que aprende, deve se submeter a uma pedagogia política que tem como objetivo primordial, a formação do cidadão para agir no sentido das necessidades e determinações coletivas direcionadas pelo Estado, além disso, a filosofia hegeliana se encaixava na visão neohumanista de educação (Niethammer e Humboldt) que estabelecia uma pedagogia antropológica totalizadora (aliás, como vimos ser a característica da ideia de *bildung*) em detrimento de uma pedagogia utilitarista (Iluminismo) ou lúdica (Basedow). Em última instância, a escola teria o papel fundamental de alavancar as consciências individuais perdidas em seus interesses particulares, na família e na sociedade

civil, para o exercício pleno da liberdade coletiva presente no Estado. Assim, o objetivo da educação seria tornar um filho, um pai, uma mãe, um padeiro, um operário etc., em um bom cidadão vivendo em um Estado de boas leis.

Antes de entrarmos na questão específica da educação em Hegel, fez-se necessário traçarmos uma breve biografia do filósofo a fim de adentrarmos no momento em que ele se torna reitor do Liceu de Nuremberg, posto que é ali que Hegel passa a escrever discursos para serem proferidos, em geral, nos encerramentos do ano letivo. São, em essência, esses discursos que posteriormente foram compilados e se tornou a obra em que o filósofo expressa mais diretamente suas opiniões sobre questões mais pormenorizadas ligadas à educação, trata-se dos *Discursos sobre a educação*.

Dada o objetivo da *bildung* de ser um processo formativo que não se esgota na escola, mas que deve permanecer por toda a vida, Hegel vai elencar três funções fundamentais da instituição escolar: a publicidade do saber (difusão do conhecimento para todos indistintamente sobre o que lhes é útil enquanto indivíduos e sobre o que lhes é necessário para o devido exercício da cidadania), o ensino das ciências (estabelecimento do legado cultural acumulado pelos seres humanos e sua importância e relevância supremas para a consolidação da civilidade contra toda forma de barbárie) e o estudo das línguas clássicas greco-romana (chave de acesso fundamental às bases do conhecimento ocidental e abertura para a consciência da constituição histórica dos saberes acumulados).

Por fim, no item 3.3: *Educação e eticidade: a formação do cidadão*, começamos com um preâmbulo no qual apresenta-se a educação como sendo um processo de racionalização da vontade, uma pedagogia do autocontrole que permite evoluirmos de uma vontade natural cega que destrói a possibilidade da verdadeira liberdade para uma vontade pensada, ponderada, que não deixa de se realizar, porém dentro dos limites da razão que permite a efetivação plena da liberdade de todos. Desse modo surge a existência ética do indivíduo que é o fundamento para o surgimento e a existência do Estado.

Posto este que é o fundamento principal da relação entre educação, vontade e Estado, entraremos nos significados que a educação deve ganhar em cada um dos três momentos da eticidade: o da família, o da sociedade civil e o do Estado propriamente dito.

O sustentáculo da relação dos indivíduos na família e de seu reconhecimento de uns pelos outros, não se dá destrutivamente como no caso da dialética do senhor e do escravo, ao

contrário, se dá construtivamente, pois se dá pelo amor entre seus membros que implica numa relação de confiança e solidariedade natural: dois enquanto um. Porém, esse amor consentido no caso do casal gerador da família, tem data marcada para terminar no caso dos filhos que ao atingirem a fase adulta, devem se tornar cidadãos autônomos e independentes, podendo constituir suas próprias famílias. Assim, institui-se na família, uma pedagogia negativa na qual o processo de educação dos filhos implicará na dissolução da própria família.

A transição da família para a sociedade civil será caracterizada como a transição do interesse do indivíduo em satisfazer o afeto e a confiança dos familiares, para o interesse em resolver carências particulares concretas (trata-se da transição da dependência infantil – onde as carências eram resolvidas pela família –, para a independência adulta). A marca maior da educação nesse momento da eticidade é o fato de que o particular (meus interesses subjetivos) é perpassado pelo universal (a satisfação de meus interesses subjetivos depende do sistema de carências gerado pela sociedade como um todo): o fim deste processo educativo é a percepção da consciência individual de que tem responsabilidade pelo todo social. No decorrer da argumentação serão apresentados os conceitos de “trabalho” e de “direito” como focos centrais do processo educativo do momento da sociedade civil.

Na transição da sociedade civil para a figura do Estado surgem as corporações como elemento conector, porque nele ocorre o início do processo educativo da consciência singular onde os interesses subjetivos (particulares) finalmente serão convertidos em interesses coletivos (universais).

O fim último do indivíduo e, conseqüentemente, da educação é levar uma vida universal: isso somente pode ocorrer no Estado. Aqui, a educação tem o supremo papel de conscientizar o indivíduo de que sua liberdade depende deste sistema de instituições racionais e de direito que a efetiva por meio da certeza de que seus costumes e suas leis se complementam e se configuram como realidades de um povo livre.

Por fim, apresentaremos a participação política ativa dos cidadãos no Estado como condição para a unidade social e, nessa medida, a opinião pública aparece como instrumento privilegiado de educação dos indivíduos aproximando-os da racionalidade própria das questões de Estado.

3.1: Formação cultural (*Bildung*) e a educação na filosofia de Hegel

Como dissemos na parte introdutória deste capítulo, acreditamos ser de fundamental importância delinear as noções gerais e específicas de educação que nos interessa. A fim de podermos estabelecer a noção geral de *Bildung* e sua relação com a educação na Alemanha nos séculos XVIII e XIX, temos de partir de uma definição deste conceito fundamental e acompanhar um traçado histórico de sua evolução.

Quando falamos de educação e sua importância na vida e reprodução da cultura humana desde os primórdios até os tempos atuais, temos de fazer uma distinção de dois níveis do uso que se pode fazer do termo: um nível amplo, outro mais estrito.

No sentido mais amplo, podemos afirmar que a educação esteve sempre presente nas comunidades humanas na medida em que ela constitui a condição de transmissão de uma geração para outra das transformações existenciais (práticas, ideias, artes, jogos etc.) que caracterizam um determinado grupo humano, para que esse processo engendre uma evolução permanente na vida do grupo e não se percam valiosas soluções arduamente concebidas ao longo do tempo. Assim, vemos mais uma vez essa característica fundamental do ser humano que é o fato de suas determinações serem historicamente constituídas, sendo assim autodeterminações: um ser que produz a si mesmo.

No sentido mais estrito, educação é o nome que se dá à escolarização dos indivíduos numa sociedade, isto é, o processo concretamente pensado para se realizar em um sistema de instituições que cuidem da reprodução de valores específicos que devem ser estimulados e desenvolvidos, outros controlados e, eventualmente, reprimidos, a fim de sustentar as práticas de uma sociedade reconhecidas como identitárias de um povo. Assim educar seria o mesmo que

(...) produzir ou reproduzir, de maneira formal e institucionalmente, a condição humana em sociedade, isto é, num sentido segundo a educação seria entendida como a prática da escolarização, o processo institucional de transmitir, de maneira formal, tanto o conjunto de conteúdos, os conhecimentos, quanto ainda seria a instituição de reprodução das atitudes e das práticas próprias da vida social, da experiência coletiva e da convivência humana. (NUNES, 2017, pp. 30 e 31)

Neste ponto, acreditamos ser relevante abriremos um parêntese para destacarmos o fato de que se a educação se concretiza efetivamente num sistema institucional de reprodução de valores sociais, ela acaba por desempenhar uma função conservadora de manutenção de certo

rol de valores e de procedimentos de uma sociedade. Nesse sentido, podemos afirmar que a regra histórica são os momentos em que a educação está a serviço da ideologia dominante e da respectiva reprodução de seus comportamentos, entretanto, como, inclusive, veremos mais adiante ser o caso do conceito de *Bildung* na Alemanha dos séculos XVIII e XIX, por vezes a educação acaba por ser o vetor revolucionário e de transformações sociais, sendo a instituição capaz de concretizar mudanças por meio de reformas sociais. Na verdade, a educação é conservadora quando intencionalmente é utilizada e, artificialmente, direcionada para este fim, pois dado o fato de que a educação se efetiva por meio do exercício do pensamento, ela é uma das expressões mais evidentes da liberdade humana,

ora, o papel da educação não foge da vocação histórica de conscientizar, transformar e exercitar a liberdade humana. É mediante uma prática de educação que se criam as condições para uma opção radical de luta, de respeito à diversidade e transformação das sociedades. (WOLKMER, 2019, p. 37)

Como já dissemos anteriormente na introdução deste texto, Hegel não produziu um texto que especificamente tratasse do tema da educação. Entretanto, sem dúvida, em função da amplitude e do caráter sistemático de sua obra, ele toca no tema da educação para a consecução de seus objetivos filosóficos. Além disso, a Modernidade teve no tema *educação* seu centro orbital justamente pelo fato de que a racionalidade e o antropocentrismo, características marcantes do Iluminismo, tornaram o ser humano um produto de si mesmo, uma construção a ser erigida a partir de seu próprio alicerce e por meio de suas capacidades intelectuais e seu discernimento: o tema da educação foi apaixonadamente desenvolvido pela época. Dessa forma, o contexto histórico influenciou o pensamento hegeliano que

(...) iria construir uma filosofia, fruto de sua época, ou seja, resultante da história e está impregnada pela questão educacional. Para Hegel a filosofia é a própria história concebida no pensamento e, desse modo, a educação enquanto momento da história necessariamente teria tocado seu sistema filosófico. (NOVELLI, 2001, p. 67)

Contudo, para compreendermos como é tratado o tema da educação na filosofia de Hegel é necessário abordarmos o conceito fundamental relativo à formação humana em sentido amplo, que influenciou profundamente todas as áreas da cultura alemã dos séculos XVIII e XIX: a *Bildung*. E para podermos devidamente caracterizar este conceito central da cultura alemã na qual a obra de Hegel está inserida, temos de remontar à cultura clássica da Grécia Antiga para delinear sua concepção de *Paideia*.

O termo grego *Paideia* remonta ao vocábulo “pais/paidos”, que poderíamos simplesmente traduzir por “criança, menino ou escravo jovem”, contudo sua significação ganha outros contornos como está definido no dicionário grego:

educação, ensino, exercício (com as crianças); correção, castigo divino; método de ensino; formação, conhecimento, ciência; arte de fazer qualquer coisa; juventude; col. os jovens. (PEREIRA, 1990, p. 421)

Assim, vemos que o escopo do termo *Paideia* ganha uma amplitude muito maior do que meramente a ideia de instruir a criança, ou então, de corrigir os atos impulsivos próprios da infância e da juventude, imprimindo-lhes uma universalidade maior (ética) do que a realização imediata dos desejos. Desse modo, podemos afirmar que o significado desse termo possui duas facetas que o tornaram um conceito humano fundamental válido em qualquer lugar e época: primeiro, se destaca o fato de que a *Paideia* engloba uma noção de educação como internalização da cultura, isto é, a aquisição da linguagem, a delimitação dos papéis sexuais da sociedade, a identidade histórico-geográfica, a autonomia laboral etc., bem como uma noção de educação como formação da cidadania: a apropriação formal dos conhecimentos, domínio dos aspectos políticos e legislativos da sociedade, comportamentos, valores e atitudes; a segunda faceta do termo é a ideia de que a evolução física e espiritual do ser humano deve ocorrer permanentemente, pois se trata do mais alto objetivo da existência: a construção cotidiana de si mesmo e, por extensão, do povo do qual eu sou um representante. É importante salientarmos que todo o humanismo grego antigo está impregnado por uma ideia de que a educação não pode ser reduzida a uma formação individual idealista e independente, por meio de técnicas privadas, ao contrário, a formação do ser humano é uma educação essencialmente voltada para o ser político, para a inserção desse indivíduo na sociedade que atuará sempre tendo em vista o coletivo: a perfeição visada pela *Paideia* não pode se resumir no indivíduo ideal, mas na sociedade ideal. (WERNER, 1996, p. 16)

Assim, vemos que a noção de formação para os gregos possuía um papel central na existência individual e coletiva e não se restringia a um conteúdo específico, ou então, a um lugar de aprendizado, nem tampouco a um período determinado da vida, ao contrário, a *Paideia* grega é o processo cotidiano e permanente de aprimoramento do ideal de homem grego.

O conceito clássico de *Paideia* constituiu a expressão de uma poderosa inovação grega que percebeu que a educação tem de ser um processo de construção consciente de um

indivíduo ideal que comporá uma sociedade ideal. Dessa forma, ao pretender produzir o “homem vivo” como o escultor dá forma à matéria, a *Bildung* guarda uma estreita relação com o termo *Paideia* na medida em que esta última exprime duas características fundamentais: a educação somente pode ser expressa por um processo, uma formação permanente que não pode ser restringida por uma temporalidade de resultados estipulados com qualquer interesse específico; e esta formação deve representar uma formação cultural, isto é, uma formação que não apenas pretenda introjetar no indivíduo um enobrecimento para si, mas sim que este processo de melhoramento signifique um enobrecimento de todo o povo do qual o indivíduo faz parte. Portanto, quando nos referimos à *Paideia* não falamos em qualquer tipo de ação educativa, mas a certo tipo específico de ideal educacional, pois

só a este tipo de educação se pode aplicar com propriedade a palavra formação, tal como a usou Platão pela primeira vez em sentido metafórico, aplicando-a à ação educadora. A palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa do modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico. Contém ao mesmo tempo a configuração artística e plástica, e a imagem, “idéia”, ou “tipo” normativo que se descobre na intimidade do artista. (WERNER, 1996, p. 13)

Fica evidente uma vinculação direta entre os propósitos da *Paideia* grega e da *Bildung* alemã, na medida em que ambas pretendem extrapolar os limites da educação no sentido estrito de transmissão de saberes, técnicas de ensino, ou mesmo as instituições escolares, mas pretendem expressar um caráter sócio-político a partir da questão: qual a formação ideal do indivíduo para produzirmos a formação ideal de sociedade?

Lembremos, como foi dito no primeiro capítulo desta dissertação, que a Alemanha dos séculos XVIII e XIX era constituída por diversos territórios independentes, havia uma ânsia de uma identidade nacional que pudesse organizar e harmonizar os ideais de um povo alemão nascente em torno de um desenvolvimento social e econômico como era visto na Inglaterra e na França, por exemplo. Assim, a organização de um sistema educacional tornou-se um ideal redentor para os alemães, bem como a amplitude da *Bildung* teria de ultrapassar o campo da formação do indivíduo para se tornar a busca por uma identidade alemã, tornando-se um conceito central da época. Assim a *Bildung* se apresentaria como

um dos conceitos mais importantes da língua alemã. Sua abrangência pode ser verificada pela apreensão da polissemia de tal conceito. Seja classicismo, neo-humanismo, romantismo ou, ainda, idealismo; seja até mesmo autores como Hölderlin e Nietzsche, todos manifestaram predileção por um tema comum: a *Bildung* (formação, cultivo). Não houve grande pensador ou escritor que não tenha manifestado certo fascínio pelo tema. Poder-se-ia dizer que a radicalidade da pergunta “O que é alemão?” – grande questão desde Lutero para os Alemães – forma-se sob o influxo do tema da *Bildung*. Porém, embora todas essas correntes

tratem do tema da *Bildung*, umas fazem-no, operando um recuo ao medievo alemão, à mitologia nórdica, como é o caso do romantismo; outras, como o classicismo, o neo-humanismo, retornam à Grécia clássica; outros, por fim, como Hölderlin e Nietzsche, voltam à Grécia arcaica. Assim, a despeito das diferenças, a proeminência do conceito, da idéia de *Bildung*, encontra-se vinculada ao movimento do “tornar-se o que se é”, ou seja, ao movimento de constituição da própria identidade. (WEBER, 2006, p. 126)

Não obstante o fato da importância que a ideia de *Bildung* adquiriu na época, a sua implementação por meio de um sistema escolar não ocorreu através de revoluções, em função da burguesia incipiente presente na Alemanha na época, mas através de um impulso reformista de modernização que teve na figura de W. von Humboldt (1767-1835) seu principal expoente. Este defendia a organização do sistema educacional com base numa *Bildung* que se expressasse como um processo no qual o indivíduo ao se relacionar com o mundo exterior e com os outros indivíduos, assume uma postura de melhoramento, de enobrecimento, justamente por esforçar-se em perceber o mundo exterior em relação consigo e nele produzir algo e, nesse processo, modificar-se a si mesmo. (NICOLAU, 2013, pp. 24-25)

Hegel assume esta definição de *Bildung* pela sua característica processual, muito cara à dialética hegeliana que entende a realidade como um desdobramento dinâmico de figuras que ganham complexidade com o passar do tempo em busca da plena realização da liberdade do espírito absoluto.

Naturalmente, essa definição de formação cultural como processo, apesar de todas as variações de definições que possa ter tomado ao longo do tempo, sempre guardou consigo o princípio de evolução do potencial do indivíduo que deve permanentemente buscar o enobrecimento de si, dos outros e do mundo ao seu redor, por isso mesmo essa concepção de *Bildung* não pode ser reduzida à ideia de uma educação que se restrinja a um conhecimento instrumental ou que satisfaça utilitariamente interesses circunstanciais, ao contrário, ela deve obrigatoriamente apontar para uma formação integral e harmônica.

A apreensão do conceito de Formação Cultural, apresentada na filosofia hegeliana, significa a apreensão de um processo de devir humano ou, para usar a expressão de N. Elias (1994, p. 13), de um processo civilizador”, mediante o qual o indivíduo natural torna-se um ser culto, formado, educado e civilizado. Esse caráter processual da Formação Cultural é salientado por Severino (2006, p. 621), que recorda que o sentido dessa categoria envolve o complexo conjunto de dimensões do verbo formar: constituir, compor, ordenar, fundar, criar, instruir-se, colocar-se ao lado de, desenvolver-se, dar-se um ser. Assim, deve-se observar o sentido reflexivo imposto por esse verbo, indicador de uma ação cujo agente só pode ser o próprio sujeito. (NICOLAU, 2013, p. 40)

Assim, vemos que o sistema filosófico de Hegel está em consonância com esta ideia de que a formação humana tem de cumprir um processo de melhoramento dos indivíduos cujos espíritos cumprem uma trajetória de conscientização da liberdade de si. Este itinerário consta na *Fenomenologia do espírito* que vai expor o percurso cumprido pelo espírito desde a certeza sensível até a consciência de ser parte do espírito absoluto (formação esta que poderíamos classificar de *Bildung* individual, assunto de que trataremos agora), para, posteriormente, apresentar a concretização institucional desta concepção de *Bildung* nos *Discursos sobre a educação*, onde o filósofo vai expor seu modelo de escola (formação esta que poderíamos classificar de *Bildung* institucional e que será tratada no item 3.2).

Para adentrarmos agora na relação entre a educação e a filosofia de Hegel vamos nos debruçar novamente em sua obra *Fenomenologia do espírito* e analisar suas ideias ali expostas a partir do prisma da formação humana.

De antemão, fica evidente o fato de que a *Fenomenologia do Espírito* constitui uma *Bildung* individual justamente por apresentar o espírito humano como uma coleção de figuras (espírito subjetivo, espírito objetivo, espírito do mundo, espírito de um povo, espírito do tempo e espírito absoluto) que se tornam cada vez mais complexas ao longo do tempo, até sua plena consciência de que é expressão maior da liberdade realizada pelo espírito absoluto. Dessa forma, vemos que este processo de evolução da consciência do espírito, nada mais é do que um processo de aprendizagem e desenvolvimento do conhecimento de si a partir de sua relação com o mundo, constituindo uma pedagogia da autoconscientização.

Assim, a *Fenomenologia* acaba por constituir uma introdução ao sistema de pensamento de Hegel e, nessa exata medida, é didática, pois pretende expor justamente o fato de que a consciência tem de cumprir um processo no qual, partindo de seu estado ingênuo (natural), ainda não se percebe como espírito, para posteriormente reconhecer-se como transformação gradual do espírito que é o todo. E por isso que uma fenomenologia do espírito tem de ser

uma descrição dos caminhos múltiplos e, contudo, ordenados que a consciência segue quando tenta, dramaticamente, reconhecer-se como Espírito, isto é, quando aceita viver, como consciência, os momentos de sua constituição. Como tal, essa fenomenologia é ao mesmo tempo a introdução e a primeira parte do sistema. Ela é introdução. Toma a consciência em sua imediatidade. em sua ingenuidade, o que significa: em seu estado nativo ou natural. Nesse sentido, é pedagógica, pois segue o caminho que permite ir do não saber ao saber. (CHÂTELET, 1995, p.72)

Contudo, é importante ressaltar que a *Fenomenologia* não poderia se apresentar, no tocante à questão da formação cultural do indivíduo, como um manual estático de métodos, conceitos, técnicas e procedimentos pedagógicos pelo fato de que, em Hegel, a racionalidade é definida por identificar ontologia com epistemologia, isto é, ser equivale a pensar e, assim, temos que, se a verdade é o todo e, por sua vez, o todo é processo, então o sujeito é desenvolvimento.

Apesar desse dinamismo inerente à própria manifestação da realidade, existem três características que estarão sempre presentes no processo de vir-a-ser do espírito: i) o espírito é pura atividade; ii) o espírito desenvolve-se por estágios e iii) o espírito subsume o outro. (NICOLAU, 2013, pp. 46-47)

Analise essas três características do desenvolvimento das figuras do espírito que estão na base de toda formação cultural dos indivíduos, por representarem como a realidade é e como se dá a relação de conhecimento do sujeito (e de transformação de si mesmo) em contato com o mundo.

Primeiro, o espírito é pura atividade, porque a realidade é pura atividade e há uma identidade entre sujeito e objeto. A apreensão da verdade da realidade pelo sujeito cognoscente é a atividade da razão que se apercebe capaz de apreender o conceito do objeto, isto é, o movimento das determinações que constituem o em-si do objeto.

Enquanto o conceito é o próprio Si do objeto, que se apresenta como *seu vir-a-ser*, não é um sujeito inerte que sustenha imóvel os acidentes; mas é o conceito que se move, e que retoma em si suas determinações. Nesse movimento subverte-se até aquele sujeito inerte: penetra nas diferenças e no conteúdo, e em vez de ficar frente a frente com a determinidade, antes a constitui: isto é, constitui o conteúdo diferenciado como também o seu movimento. Assim, a base firme, que o raciocinar tinha no sujeito inerte, vacila; e é somente esse movimento que se torna o objeto. (HEGEL, 1992, p. 55)

Como podemos ver, o espírito no processo de conhecer a realidade, não permanece inerte, como um espectador externo dos fatos, ao contrário, justamente o espírito é capaz de conhecer o conceito do objeto por compartilhar de seu movimento real, por compor com ele uma unidade racional, unidade esta que somente pode se apresentar como movimento, como pura atividade.

Segundo, o espírito desenvolve-se por estágios pelo fato de que a realidade se mostra por meio de um processo dialético. O processo ascendente dialético da realidade (afirmação –

negação – unidade) impulsiona o espírito adiante ao fazê-lo assimilar cada vez mais elementos que o transformam qualitativamente, saltando de nível em direção à realização total de sua liberdade no espírito absoluto.

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si mesmo. (HEGEL, 1992, p. 31)

Por ser capaz de conceber a realidade universal do espírito absoluto enquanto totalidade e resultado último do desenvolvimento de si, o espírito subjetivo compreende que, apesar de se reconhecer no todo, ainda deve cumprir um itinerário de desenvolvimento que o conduzirá fatalmente à plena liberdade que é sua essência: princípio e fim.

Finalmente, o espírito subsume o outro que é a natureza (nível inferior ao espírito). Aqui desembocamos num ponto essencial da relação da *Fenomenologia* com a formação cultural: a formação teórica depende de uma filosofia da natureza como um negativo impulsionador. A potência própria do entendimento é sua capacidade de dividir. O processo de análise do entendimento institui a necessidade do outro (da natureza externa ao sujeito), do negativo que fornece dinâmica à dialética da realidade que por meio da assimilação do diferente, daquilo que não é igual a si mesmo (o outro), impulsiona uma transformação do sujeito que assim não pode permanecer imóvel, mas é lançado ao movimento de evolução de si mesmo. É por isso que,

o círculo, que fechado em si repousa, e retém como substância seus momentos, é a relação imediata e portanto nada maravilhosa. Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal - o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa - ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu. (HEGEL, 1992, p. 38)

As contradições da realidade têm de ser vistas pelo sujeito que conhece como continuidade e oportunidade para decompor-se na diferença e recompor-se num nível qualitativo superior do espírito que agora assimilou um outro e, por isso, melhorou, enobreceu-se. Afinal, vemos que o botão desaparece com o surgimento da flor, mas poderíamos dizer que a flor o contradiz? (HEGEL, 1992, p. 22)

3.2: A instituição escolar nos *Discursos sobre a educação*

De antemão, tentemos explicitar, ainda que de modo sucinto, a relação de Hegel com o tema da educação e dar um pouco de luz ao fato de que, apesar de tão vasta obra, o filósofo não dedicou um texto específico à educação.

Poderíamos dizer da forma mais direta possível que a ausência do tema pedagógico na obra de Hegel se deve ao fato de que este se submete ao tema maior da cultura, enquanto manifestação do espírito de um povo, e do Estado enquanto manifestação concreta da realização da liberdade por meio do direito. Dessa forma, teríamos que a educação deveria se submeter à política, donde haveria em Hegel uma pedagogia política: o centro de reflexão seria a formação necessária ao cidadão para desempenhar seu papel constitutivo no Estado, tornando-se menores questões mais específicas relativas à educação como por exemplo metodologias, didática, organização escolar etc., assim

Provavelmente se possa falar mais tranquilamente de uma política educacional em Hegel e que, às vezes, perpassa por aspectos assim denominados “menores” como metodologias e recursos. (NOVELLI, 2001, p. 66)

Outro fato que nos fornece uma pista da relação de Hegel com os escritos sobre educação é o fato de que o filósofo se alinharia com a visão neohumanista de educação defendida pelo seu amigo F. I. Niethammer (1766-1848) (e também por Humboldt) que assevera uma perspectiva antropológica totalizadora do ser humano com base na razão, contrapondo-se à pedagogia utilitarista própria do Iluminismo que concebe a educação erroneamente de uma perspectiva da unilateralidade do entendimento e também contrapondo-se ao filantropismo de J. B. Basedow (1723-1790) cuja pedagogia essencialmente lúdica e prática para se tornar agradável aos alunos, assevera que o objetivo da educação, tomando como base o pensamento de Rousseau e Locke, era propiciar a máxima felicidade aos indivíduos. (HEGEL, 1994, pp. 7-8)

Vemos, então, que ao contrário de um enfoque pedagógico que tenha como centro os sujeitos particulares e seus anseios e dificuldades individuais, Hegel preocupa-se com uma *Bildung* que construa uma certa visão de ser humano, uma formação cultural generalizante que, por meio de uma pedagogia antropológica, que tome o homem como centro do sistema, moldasse os indivíduos para uma segunda existência moral (dada que a primeira e natural seria a existência na família): a vida no Estado. Dessa maneira, podemos afirmar que entre a

família e a escola deve haver uma “*unidade, que é a ideia de “escola como lugar por excelência e de mediação entre o indivíduo e a ciência, entre o indivíduo e os interesses coletivos do Estado”*”. (QUILLICI NETO, 2016, p. 12)

Para Hegel, inquestionavelmente a escola teria o papel de conduzir os indivíduos de seu egoísmo individual para uma postura ética própria da perspectiva dos cidadãos na vida coletiva presente no Estado (que é a mais plena manifestação da ética no mundo efetivo) que deve ter primazia sobre os interesses da sociedade civil e da família que ainda apresentam-se presas, em grande medida, aos impulsos e representações dos sentimentos imediatos dos sujeitos que ainda não alçaram sua consciência à liberdade ética que a formação científica provê. Assim,

A formação científica tem em geral sobre o espírito o efeito de o separar de si próprio, da sua imediata existência natural, da sua esfera sem liberdade do sentimento e do impulso, e de colocá-lo no pensamento, pelo que ele alcança uma consciência sobre as reações instintivas, de outro modo necessárias, e através desta libertação torna-se no poder sobre as representações e os sentimentos imediatos, libertação essa que constitui a base da acção moral em geral. A escola não fica apenas por este efeito geral; ela é também um *estádio ético* particular em que o homem se demora e no qual adquire uma formação prática, habituando-se a relações efetivas. É uma esfera que tem uma matéria e um objecto próprios, os seus castigos e recompensas e que constitui, efetivamente, um degrau essencial no desenvolvimento do caráter ético no seu todo. A escola encontra-se, de fato, entre a família e o mundo efetivo e constitui o elemento mediador de ligação, de passagem daquela para este. (HEGEL, 1994, pp. 60-61)

É nesse sentido que percebemos a discordância de Hegel quanto à naturalidade do processo educativo defendido por Rousseau que acreditava não haver motivo para forçar o ritmo da aprendizagem de um estudante além do seu ritmo natural. Para Hegel, ao contrário, é por meio da mediação do negativo que os indivíduos se mostram capazes de superar suas determinações naturais (que são a indolência e a ignorância) e ingressar no mundo do espírito onde imperam a razão e a liberdade. (QUILLICI NETO, 2016, p. 14).

Hegel se mostrou um crítico das concepções pedagógicas de sua época, fundamentalmente daquelas de cunho Iluminista – prático/utilitarista, como podemos confirmar quando em seu texto “*Sobre o ensino da filosofia nas universidades*”, ele aponta dois preconceitos que tomaram conta dos estudos em filosofia e, sobretudo, da própria pedagogia, de que, em primeiro lugar, o ‘pensar por si’ se deve exercitar livremente de conteúdos e, em segundo lugar, de que a aprendizagem seria oposta a este ‘pensar por si’, justamente por retirar dele o elemento espontâneo e independente. Ora, argumenta Hegel, é

um erro imaginar que um pensamento só demonstra originalidade quando destoa do pensamento dos outros, que sua originalidade está no grau de absurdo que se possa conceber, pois o objetivo seria o de cada um criar seu sistema, como se o novo não pudesse ser verdadeiro e o verdadeiro não pudesse ser novo. Ao contrário, os conhecimentos devem buscar ser evidentes, claros e facilmente comunicáveis para poderem atingir seu objetivo maior de se tornarem bem comum. Com relação ao segundo preconceito é necessário percebermos que a constituição dos conceitos num processo de aprendizagem é sempre um ‘pensar por si’ na medida em que é o indivíduo que, por meio de suas forças intelectuais e seu interesse, constrói mentalmente seu conhecimento introjetando verdades preestabelecidas e a partir das quais é capaz de se tornar autônomo em produzir suas próprias verdades, isto é, seu ‘pensar por si’. (HEGEL, 1989, pp. 22-23)

Realizada esta empreitada onde tentamos sondar a relação da produção intelectual de Hegel com o tema da educação, passamos agora a propriamente apontar e nos debruçar sobre o que efetivamente o autor produziu sobre educação. Entretanto, para isso devemos antes traçar uma breve biografia do nosso filósofo, pois sua produção sobre educação está diretamente relacionada à prática que Hegel exerceu profissionalmente nas mais diversas funções relacionadas à educação, já que foi

preceptor, professor, diretor de ginásio, conselheiro escolar, professor e reitor universitário e consultor o governo para assuntos educacionais. Hegel viveu de perto as reformas educacionais na Alemanha tanto no período do ginásio como na universidade. (NOVELLI, 2001, p. 69)

Como vemos, o fato de Hegel ter dedicado sua vida profissional a diversos cargos, todos ligados à educação, constitui mais uma interessante relação de aparente incoerência do filósofo com este âmbito fundamental das sociedades humanas. Vejamos como se deu esta relação prática com a educação nas circunstâncias históricas de sua vida.

Filho de Georg-Ludwig e Maria-Magdalena, Georg Wilhelm Friedrich Hegel veio ao mundo em Stuttgart, no dia 27 de agosto de 1770. Estudou no ginásio da cidade e posteriormente foi cursar o seminário de teologia protestante de Tübingen, em 1788. Por falta de vocação, desistiu do projeto de ser pastor e resolveu permanecer em Berna e trabalhar como preceptor (1793-1796). Após a morte do pai, vai para Jena e se torna livre-docente com a tese *Sobre as órbitas dos planetas (1801)*, sendo depois nomeado professor extraordinário da Universidade de Jena. Passados alguns anos, em 1808, Hegel torna-se reitor do Liceu

(ginásio: ensino de nível secundário e pré-universitário) de Nuremberg. Após esta experiência, em 1816 passa a exercer o cargo de professor titular de uma cadeira de filosofia da Universidade de Heildelberg e naquela época publicou a primeira edição da *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Depois, em 1818, chega ao cargo maior de sua carreira na educação assumindo a função de docente de filosofia na Universidade de Berlim, para, em 1829, ser eleito reitor daquela universidade. Falece em 11 de novembro de 1831, por cólera. (QUILLICI NETO, 2016, pp. 5-6)

Cabe ressaltar agora o período em que Hegel desempenhou o papel de reitor do Liceu de Nuremberg (chegando mesmo depois, em 1813, a ser também Conselheiro Escolar da cidade) conclamado por seu amigo Niethammer (que exercia à época o cargo de Conselheiro Superior das Escolas e dos Cultos para a confissão protestante) para implementarem a reforma no sistema de ensino de caráter neohumanista, como dissemos anteriormente. Este período é de fundamental importância, pois foi ali que Hegel proferiu os discursos sobre a educação aos alunos e pais do ginásio, em sua maioria são discursos de encerramento de ano letivo, e estes textos acabaram por constituir a pedra de toque dos escritos de Hegel sobre a educação, posto que neles aparece de forma mais explícita as concepções do filósofo sobre as questões ligadas à pedagogia.

Numa época em que as questões pedagógicas são um tema geral de discussão não se pode deixar de fazer notar a ausência, em Hegel, de uma obra em que a pedagogia, no seu sentido mais restrito, fosse objeto de um tratamento sistemático. De facto, apenas podemos reconstruir o pensamento pedagógico de Hegel a partir de textos circunstanciais, como estes discursos feitos em Nuremberga, de relatórios de caráter administrativo e de várias passagens da sua correspondência, assim como de algumas referências nas obras de caráter sistemático, nomeadamente na *Enciclopedia* e nos *Princípios da Filosofia do Direito*. Entre essas diversas fontes para o estudo do pensamento pedagógico de Hegel, os Discursos ocupam um lugar fundamental, porque apesar do seu caráter circunstancial, é neles que se manifestam as posições explícitas de Hegel em relação a estas questões. (HEGEL, 1994, p. 9)

Talvez poderíamos resumir da seguinte forma os escritos de Hegel com relação à educação: a *Fenomenologia do espírito* (como dissemos a *Bildung individual*) constituiria a pedagogia do trajeto da consciência que sai de um estado de ignorância para se tornar autoconsciente de ser tudo, de ser livre; os *Discursos sobre educação* (como dissemos a *Bildung institucional*) seria a expressão mais direta das concepções pedagógicas de Hegel sobre como deveria ser a escola; a *Enciclopédia das ciências filosóficas* representaria o manual didático para a aprendizagem dos alunos da classe superior compondo-se dos temas da lógica, da filosofia da natureza e da filosofia do espírito (HEGEL, 1989, pp. 4 e 7);

finalmente, os *Princípios da filosofia do direito* expressariam a *Bildung estatal*, pois ali estariam contidos os princípios pedagógicos que conduziriam os indivíduos de sua primeira natureza egoísta/individualista – próprias das relações no âmbito da família e da sociedade civil -, para sua segunda natureza ética/coletiva no âmbito do Estado.

Podemos notar que, do ponto de vista prático pedagógico, o interesse fundamental de Hegel é que a educação colabore para que o indivíduo supere o quanto antes a fonte de todo o mal que é o livre-arbítrio subjetivo acrítico, incapaz de produzir uma postura ética do sujeito que resta preso nos seus interesses particulares impossibilitando a identidade individual com a identidade de seu povo, representado pelo Estado. Por isso,

não convém permitir que o homem “se entregue simplesmente a seu bel-prazer”, o que deixaria as portas inteiramente abertas ao arbítrio. Tal capricho, que nele contém o germe “do mal”, deve mesmo ser quebrado pela “disciplina”. É em consideração a essa tarefa que é preciso compreender a passagem do amor natural na família ao rigor e à imparcialidade da escola, onde a criança é “não somente amada, mas também criticada e julgada segundo determinações universais”. Por conseguinte, a escola se funda na vontade comum, e o interesse do ensino se concentra unicamente na coisa que deve ser apresentada e captada. Logo, a tarefa da educação consiste não somente em tomar as medidas necessárias para que o desenvolvimento natural e espiritual transcorra, tanto quanto possível, sem entraves, mas, também, para que a vida individual e comunitária seja conduzida a sua mais elevada perfeição num discurso refletido, num pensamento penetrante e numa ação conforme à razão. (PLEINES, 2010, p. 15)

Interessante citarmos que apesar de uma aparente insensibilidade de Hegel quanto a questões muito específicas da educação (pois ele estaria mais preocupado com os resultados do desenvolvimento necessário do espírito que constituiria o Estado ideal como liberdade plena dos indivíduos), como, por exemplo, questões de aprendizagem, o autor, em um parecer privado solicitado por Niethammer denominado *Sobre o ensino da filosofia*, mostra-se atento às vicissitudes que surgem na relação direta de ensino do professor com seus alunos, ao defender que para as classes inferiores (o público mais jovem) deva ser ensinado primeiramente questões que toquem mais diretamente a realidade e não exijam uma capacidade de abstração tão acurada, com o risco dos alunos demonstrarem um desinteresse cada vez maior quanto mais seja solicitado deles uma reflexão abstrata, como é o caso da lógica.

Nesta Classe, deparei sempre com um interesse maior por estas determinações práticas do que pelo pouco de teórico que eu tinha de antepor, e senti ainda mais a diversidade deste interesse quando, pela primeira vez, comecei com os conceitos fundamentais da Lógica, segundo a instrução da parte elucidativa do Regulamento; daí em diante, não mais tornei a fazer o mesmo. (HEGEL, 1989, p. 5)

Também é interessante notarmos a importância que Hegel confere à escola ao indicar, no discurso de encerramento do ano letivo de 1809, que existem duas instâncias de atuação do Estado que mais interessa à organização dos povos: a boa administração da justiça e eficientes estabelecimentos de ensino. Aliás, ressalta o filósofo, que não há outra coisa que os indivíduos mais atribuem valor do que aquilo que lhes traga vantagens quanto à manutenção de suas propriedades privadas e a sua propriedade mais querida que são seus filhos. (HEGEL, 1994, p. 27) Esta afirmação daquilo que mais toca diretamente a organização saudável de um povo por meio do Estado, parece implicar imediatamente na ideia de que a mais importante ‘propriedade’ que um sujeito pode deter é sua formação (justamente por tratar-se de um bem interior): que é inalienável dele próprio, com valor perene por toda a sua via e transmissível de uma geração à outra. Esta concepção é corroborada por Hegel ao afirmar que a importância de uma boa educação

(...) nunca se fez sentir de forma mais forte do que nas circunstâncias de nosso tempo, em que toda posse exterior, por mais bem adquirida e legítima que seja, tem de ser considerada frequentemente como vacilante, e o mais seguro como duvidoso; os tesouros interiores que os pais dão aos filhos, através de uma boa educação e pela utilização de estabelecimentos de ensino, são indestrutíveis, e mantêm o seu valor em todas as circunstâncias; é o melhor e mais seguro bem que podem proporcionar e deixar aos filhos. (HEGEL, 1994, pp. 76)

Vemos uma estreita ligação entre educação e Estado no pensamento de Hegel, de modo que toda educação deve se pautar na formação para a cidadania: o processo de universalização do indivíduo no espírito do povo ao qual este pertence. Como vimos anteriormente, Hegel discorda de Rousseau no tocante ao elogio de uma educação que leve em consideração o processo natural de desenvolvimento humano, ao contrário, no pensamento hegeliano a educação constitui um segundo nascimento que apresenta sua verdadeira natureza que é a autonomia.

É pelo espírito humano que o espírito universal adquire consciência de si. O homem deriva da natureza e supera tal momento na superação da existência determinada construindo sua liberdade, sua verdadeira natureza. Nesse sentido, o homem configura-se como o mediador entre o natural e o divino. Portanto, sua formação acontece pelo devir do qual comunga no absoluto. (NOVELLI, 2001, p. 79)

Ora, justamente pelo fato de que a característica fundamental do espírito absoluto é a liberdade, isto é, seu infinito impulso de diferenciar-se, que o ser humano por ser o único ente

capaz de ter consciência de ser expressão do absoluto e, assim, por meio da educação de si, instituir um processo que o conduza a este segundo nascimento para a verdade de sua liberdade, deve ter a clareza de que o modelo de instituição escolar que lhe é mais apropriada, é aquele em que a *Bildung* seja apresentada em sua essência, como auto cultivo, e assim, a escola deve fornecer as bases fundamentais para esse tipo de formação cultural, com a clareza de que a formação humana é perene e não se esgota na escola. (NICOLAU, 2013, p. 102)

Em vista da consolidação deste ideal de *Bildung* como formação cultural integral do indivíduo, e a incontornável relevância da escola para oferecer as bases fundamentais desse processo de desenvolvimento humano, Hegel aponta três funções que devem ser desempenhadas pela instituição escolar: a publicidade do saber, o ensino das ciências e o estudo das línguas clássicas greco-romana. Expliquemo-las.

Em primeiro lugar, a instituição escolar deve zelar pela difusão do saber para todos, de uma forma pública, oferecendo a todos os conhecimentos essenciais enquanto sujeitos e aquilo que lhes é útil para o devido desempenho de seu papel social enquanto cidadãos. Como vemos, a escola é imediatamente a instituição capaz de gerar justiça social e uma sociedade equânime na medida em que torna a publicidade do saber um acesso geral e um incentivo para que aqueles que ainda não possuem uma instrução possam se sentir capazes de fazê-lo, ou como diz Hegel. o princípio da educação para todos deve atingir “*àqueles que até agora sentiram a falta de algo melhor*” (HEGEL, 1994, p. 30). Lembremo-nos também, que a escola desempenha uma função social fundamental, constituindo um dos pilares de sustentação da possibilidade de um Estado ético, ao ser a instituição que qualifica os funcionários públicos que são aqueles que devem representar os interesses coletivos de maneira mais rígida e clara.

Em segundo lugar, teríamos o desdobramento imediato do primeiro ponto apresentado acima, a saber, o saber deve ser público e este saber deve ser o saber científico capaz de desenvolver nos indivíduos habilidades e práticas elevadas que os possibilite crescimento e participação em todas as questões da vida particular e pública. Vale ressaltar que se muitos não chegarão ao ensino superior, o ginásio tem de oferecer bases científicas sólidas, que as famílias, em geral, não têm condições de oferecer, para que os cidadãos possam garantir a satisfação de suas necessidades individuais e possa ativamente participar das questões públicas. A crítica à legitimidade deste princípio da instituição escolar ginásial por se tratarem de conhecimentos demasiadamente abstratos e difíceis que não são do interesse da juventude,

traz à baila mais uma vez, a posição de Hegel contra uma escola cunhada no desenvolvimento natural dos alunos, baseada em práticas lúdicas cuja função primordial é o bem-estar e a alegria dos estudantes. Para Hegel, os jovens devem o quanto antes amadurecerem por meio do trabalho intelectual que as exigências escolares imprimem, para se conscientizarem da importância fundamental da cultura em geral. Aqui vemos uma ode do filósofo à grandeza dos anciãos, em especial dos professores que são aqueles que, em carne e osso, demonstram o valor do tesouro cultural legado pelos antepassados, cujas verdades sustentam a possibilidade da civilização contra a toda forma de barbárie.

O homem que passou pela experiência da vida, avalia de forma mais completa a experiência da vida, porém, avalia de forma mais completa a cultura adquirida, as capacidades e os princípios implantados. Se o impulso da idade juvenil para avançar rapidamente para além das vastas disposições e dos preparativos da escola para entrar no mundo pode ser impaciente, se a teoria abstrata da ciência parece não se relacionar bem com a frescura concreta da jovem plenitude de vida, em contrapartida, o homem apercebeu-se do que é apenas sonho e brilho da vida e do que é a sua verdade; ele experimentou que são os tesouros da sabedoria antiga, cedo implantados no seu coração, que nos sustentam em toda a mudança de circunstâncias, que nos fortalecem e suportam; ele experimentou como é grande o valor da cultura em geral, tão grande que um antigo diria que a diferença entre um homem culto e um inculto é tão grande como a diferença entre o homem em geral e uma pedra. O tesouro da cultura, dos conhecimentos e das verdades, no qual trabalharam as épocas passadas, foi confiado ao professorado, para o conservar e o transferir à posteridade. O professor tem de se considerar como o guarda e o sacerdote dessa luz sagrada, para que ela não se apague e a humanidade não recaia na noite da antiga barbárie. (HEGEL, 1994, p. 22-23)

Em terceiro e último lugar, resta a questão da necessidade da instituição escolar desempenhar a função do ensino das línguas antigas (ou clássicas: o grego e o latim) estabelecendo uma clara distinção entre o saber escolar/científico e o não-escolar/não-científico. Ora, trata-se de mais um desdobramento necessário da questão do legado científico, cujas bases se assentam na cultura greco-romana. Dessa forma, necessariamente o currículo escolar deve ofertar esses conteúdos pois

para o filósofo a formulação de um currículo escolar deve oferecer aos educandos a possibilidade de apreender os fundamentos e desenvolvimentos do espírito absoluto, o que remonta a uma apreensão da cultura greco-romana, na qual a ciência ocidental fixou suas bases. Dessa forma, a escola seria o local onde os indivíduos poderiam estabelecer o contato com tais fundamentos, a partir do estudo das línguas clássicas. (NICOLAU, 2013, p. 105)

A escola seria o local social por excelência, talvez o único, em que todos os jovens pudessem ter contato com as línguas clássicas para ter acesso aos fundamentos da ciência e da

cultura antiga em geral, e assim pudessem compreender o caráter histórico do desdobramento do espírito nas várias culturas distintas, principalmente no berço greco-romano onde o ocidente tem suas bases culturais (científicas, filosóficas, artísticas, políticas etc.)

Se até hoje vemos que a universalização da educação é um fato recente nos países periféricos, como é o caso do Brasil, nesse tocante não era diferente a situação da Alemanha de 200 anos atrás: o acesso à educação era caro, tornando-se elitista e apenas disponível para os filhos dos ricos. O próprio Kant relata a insuficiência da educação familiar e a necessidade de ampliar o sistema das instituições de ensino alemãs com uma reforma educacional, entretanto ressalta as dificuldades financeiras para lograr êxito em tal intento, pois o custo dos edifícios e sua manutenção, dos supervisores, dos diretores, dos serviços tornam caríssima a fundação e a manutenção de um instituto escolar. (NICOLAU, 2013, p. 106)

Hegel, enquanto gestor do ginásio de Nuremberg, não ficou alheio ao problema de oferecer educação básica para todos. Além das verbas públicas provenientes do governo por meio do recebimento de impostos, o filósofo propôs a aceitação de doações filantrópicas que seriam utilizadas essencialmente na manutenção das instalações e formação de acervo. Outra interessante iniciativa do uso desta verba proveniente de doações filantrópicas, foi a criação de um fundo de auxílio para alunos carentes. Desse modo, podemos ver Hegel em seu discurso de encerramento do ano letivo de 1811 agradecendo ao senhor Roth, de Munique, pelas doações feitas à biblioteca e ao gabinete de mineralogia. Ao prestar contas das verbas do fundo gastas em bolsas aos alunos do ginásio, bem como em livros e material escolar, Hegel ressalta que

A utilização adequada, a saber, em alunos verdadeiramente necessitados, vocacionados para o estudo, tornou possível uma ajuda mais considerável do que até aqui e, por isso, verdadeira, com os montantes de 40, 60, 100 florins por indivíduo. (HEGEL, 1994, p. 69)

Vemos aqui a concepção de modelo de escola de Hegel pensada como um espaço efetivamente público de formação para todos os estratos sociais, constituindo uma eficiente mediação da vida familiar para a vida em sociedade, de uma postura fechada nos interesses subjetivos da família, para uma vida ética aberta aos interesses de todos presente na ideia de Estado.

Sem dúvida, por tudo o que foi dito até o momento, é evidente que Hegel não se permite incorrer no erro de acreditar que o objetivo central da instituição escolar se resume

nas interações sociais, aliás, ao contrário, o que prepara o jovem para o complexo exercício da vida no Estado é a passagem do singular ao universal por meio de duas novidades que a escola apresenta aos indivíduos: primeiro, a substituição da obediência embasada no amor pessoal presente na família, pelo respeito consciente às leis (seus direitos e deveres sociais) que devemos a estranhos que, nem por isso, merecem menos respeito e confiança; segundo, os conteúdos científicos que sustentam a necessária universalidade do direito no Estado, único meio de produzir efetivamente a liberdade concreta de todos.

Tocamos aqui no tema da formação cultural como sendo produtora da autonomia do indivíduo. Autonomia esta que é base para o livre exercício consciente da cidadania e das relações sociais dentro do Estado. Ora, esta característica fundamental do cidadão tem de ser desenvolvida e estimulada pela escola, de forma que esta característica implica imediatamente em uma característica da própria instituição escolar: a liberdade intelectual do ensino. E esta última implicará também, incontornavelmente, em outra: a interdisciplinaridade das ciências.

A autonomia acarreta necessariamente um conhecimento de si, da realidade e dos outros, e ao transportarmos essa perspectiva ao contexto escolar chegaremos a uma compreensão interdisciplinar do currículo, ou seja, à preocupação com a forma como as disciplinas escolares se compreendem e compreendem o todo no qual estão inseridas, pois disso depende o cumprir de seu propósito. A escola, na perspectiva de Hegel, não pode ser o lugar de uma ou duas ciências, mas de todas. (NICOLAU, 2013, p. 109)

Essas duas características fundamentais da instituição escolar para Hegel, a saber, a liberdade intelectual e a interdisciplinaridade das ciências, se assentam sobre a importância que a dialética do filósofo impõe à contradição, isto é, o conhecimento (e daí, também o ensino e a aprendizagem) não é estático, ele opera pelo resguardo das contradições que vão sendo superadas com a aquisição de novos conhecimentos e que, fatalmente, gerarão novas contradições, fazendo assim o conhecimento avançar de forma livre e totalizante.

Obviamente, novamente aqui Hegel está se manifestando contra toda forma de pedagogia positiva, pragmática, unilateral, utilitária, enciclopédica. Ao contrário, a instituição escolar tem o dever de iniciar e dar os fundamentos de uma formação que permita aos indivíduos se tornarem aptos para tudo, deterem as habilidades necessárias para o futuro desenvolvimento de outras habilidades que se apresentarem como necessárias.

Um homem culto em geral na realidade não limitou a sua natureza a algo de particular, mas, pelo contrário, tornou-a apta para tudo. Para penetrar numa ciência ou talento que lhe são alheios, quando tal se tornar necessário, só tem de, em vez de

permanecer na representação das dificuldades e da sua incapacidade para tal, pegar na coisa decididamente e meter mãos à obra. (HEGEL, 1994, p. 44)

Hegel, então, propõe uma *Bildung* que conduza o indivíduo para uma formação integral, que lhe forneça a consciência da liberdade e da autonomia, porém a escola apenas inicia este processo que não se esgota nela, aliás, que não se esgota nunca, constituindo um perene trajeto de disposição para a aprendizagem e de evolução do espírito. Pois, a miséria dos tempos dos séculos XVIII e XIX na Europa (inclusive nos tempos atuais) é justamente uma formação prática, útil e imediatista que se reduz ao aprendizado de uma profissão, por exemplo. Esta seria uma escola que ao invés de educar para a liberdade e a autonomia, se apresentaria como uma limitação ao desenvolvimento dos jovens.

3.3: Educação e eticidade: a formação do cidadão

O espírito absoluto é liberdade. Contudo, essa liberdade se manifesta no ser humano sob dois aspetos: primeiramente como vontade natural que deve efetivar-se cegamente; em segundo lugar como vontade racional. A primeira é egoísta e inconsequente: é efetivação da liberdade de si que se torna ameaça para a realização da liberdade de todos. A segunda é ponderada e determinada: é a efetivação da liberdade contida (isso significa que temos direitos na medida de nossos deveres e temos deveres na medida de nossos direitos, ou dito de outra forma, são os deveres de cada um que geram direitos coletivos e são os direitos de cada um que geram deveres coletivos) nos limites do direito que torna possível a liberdade de todos.

Poderíamos pensar, neste ponto, que haja uma contradição entre a ideia de que, enquanto manifestação consciente do espírito absoluto, temos um ímpeto da vontade de sermos livres, mas temos de negá-lo para podermos ser justamente livres de fato. Ora, esta contradição é meramente aparente: trata-se mais uma vez da dialética hegeliana que por meio da lógica da negação da negação institui uma tese de nível qualitativo superior. A vontade natural é um imperativo destrutivo da própria possibilidade da vontade coletiva, portanto esta negação violenta da efetivação da liberdade do outro deve ser negada em vista de uma liberdade mais ampla.

A determinação fundamental da vontade consiste, portanto, na liberdade do mesmo modo que gravidade o é para os corpos. Contudo, Hegel deseja ir além do princípio autorreferencial do livre querer. Pretende mostrar que o conceito de liberdade não se limita à vontade particular de um sujeito – seja ela compreendida como direito natural, seja deduzida a partir do princípio transcendental do espontaneísmo da vontade – em função da qual é possível, inclusive, falar da liberdade subjetiva, e que inclui as determinações da vontade arbítrio. A liberdade deve, também, ser pensada como algo que, em última instância, impregna as estruturas, práticas e tradições de um todo mais vasto das instituições sociais que manifestam de forma efetiva o modo de ser comunitário da liberdade, naquilo que Hegel chamou de *Sittlichkeit*. (RAMOS, 2010, p. 30)

Dessa forma, o modo comunitário de ser da liberdade exige a superação da vontade particular e do império do arbítrio. Mas essa liberdade racional e efetiva deve ser erigida por meio de um processo de controle desse impulso natural cego: há a necessidade de um exercício de controle pedagógico da liberdade individual natural.

O ato de educar, então, pode ser assim definido como a racionalização da vontade que torna possível o surgimento das instituições éticas, próprias do Estado. Desse modo, a formação cultural tem como objetivo primordial limitar o arbítrio individual por meio do trânsito da consciência que cede ao princípio da necessidade de uma vontade superior à do indivíduo: primeiro a vontade da família (controle de si pela autoridade amorosa), segundo a vontade da sociedade (controle de si pelo trabalho) e em terceiro lugar, a vontade do Estado (controle de si pela autoridade racional das instituições que permitem a efetivação da liberdade comum a todos).

Finalmente, agora abordaremos esse tema da relação da educação com a eticidade (*Sittlichkeit*) em Hegel em seus três momentos (família, sociedade civil burguesa e Estado) da espiral dialética crescente que culmina na única figura que pode efetivar a liberdade racional: o Estado.

Começando pelo momento mais imediato e natural da eticidade, o da família, temos que compreender como Hegel concebe a ideia de família e por que, apesar de ser algo ‘natural’, constitui um momento da eticidade, isto é, um movimento racional de universalização do espírito. Depois tentaremos compreender o que define e como opera a educação presente na família.

Partamos, então, da definição hegeliana de família:

Como substancialidade imediata do espírito, a família determina-se pela sensibilidade de que é una, pelo amor, de tal modo que a disposição de espírito correspondente é a consciência em si e para si e de nela existir como membro, não como pessoa para si. (HEGEL, 1997, p. 149, § 158)

Como primeira característica interessante de ser apontada, está o fato de que, na família, diferentemente da dialética do senhor e do escravo onde o reconhecimento se dá pela luta violenta na qual um se submete para não morrer (o escravo) e o outro impõe sua superioridade (o senhor), o reconhecimento não ocorre de uma forma destrutiva, mas, ao contrário, ocorre de forma construtiva, por meio da empatia mútua gerada pela ação do amor que dispõe o espírito de tal forma que ele se reconhece como membro integrante de um todo, não apenas como um indivíduo isolado. Vemos, então, que o conceito chave da unidade familiar e dessa solidariedade natural é a noção de “amor”. Dessa forma, procuraremos agora delimitar o conceito de amor para Hegel e sua relação na manutenção da unidade familiar, para daí compreendermos como se realiza a educação neste primeiro nível imediato da eticidade.

Hegel pretende situar o amor no movimento relacional próprio do conceito, na unidade viva que tem de evitar os extremos inertes do monismo absoluto e do dualismo absoluto: o primeiro é entendido como a existência de uma única substância que produz todas as coisas, e o segundo, contrariamente, assevera que tudo o que existe é fruto de duas substâncias distintas e opostas. Ora, para Hegel o princípio fundador do conceito de amor é justamente a ideia do “dois enquanto um” na medida em que a unidade viva do conceito pressupõe o movimento dialético expresso pelo silogismo lógico que parte da universalidade abstrata interna, sai de si e abarca a particularidade externa do diferente e retorna a si completo como síntese dos dois momentos anteriores, constituindo agora uma singularidade plena da diferença, isto é, efetiva.

A unidade implica a relação do mesmo e do outro, do interior e do exterior, da identidade e da diferença. Relação que emerge do movimento reflexivo constitutivo da unidade como tal. Unidade que não é um termo abstrato, mas realidade como totalidade em movimento, ou seja, como um silogismo que é o conceito efetivado. (KONZEN, p. 13, 2017)

Não seria mera coincidência associarmos a estrutura mesma da dialética hegeliana a este conceito de amor que põe em movimento a individualidade naturalmente, associando-a a outra individualidade e gerando o reconhecimento desta unidade plena porque são dois enquanto um, como mola propulsora do espírito que no plano objetivo espelha o silogismo lógico do conceito. Dessa maneira, este impulso imediato do amor deve necessariamente ocorrer, pois ele é a paixão do coração (momento da singularidade), que se manifesta no indivíduo por ser vida e amor criador (momento da universalidade), e que assim, fatalmente tende a unir almas afins (momento da particularidade).

Evidencia-se, então, o caráter ético da união familiar que justifica sua inclusão como primeiro momento da eticidade para Hegel, e que, apesar de seu aspecto natural e imediato, constitui, por meio do conceito do amor, uma identificação da consciência de si com outra estabelecendo um reconhecimento construtivo que as torna interdependentes. Contudo, o amor que origina a interdependência voluntária (baseada no afeto e na confiança) do casal possui o estatuto de atemporalidade justamente por ser fruto do consentimento de ambos (como diria Vinícius de Moraes em seu belíssimo *Soneto de Fidelidade*: “(...) que seja eterno, enquanto dure.”), porém o estatuto da relação amorosa que fundamenta a família e está presente na relação entre pais e filhos é determinada temporalmente, isto é, tem prazo determinado para acabar: este fim é justamente a necessária dissolução da família para que os filhos ao se tornarem adultos possam, além de se tornarem eles mesmos membros independentes e autônomos da sociedade civil, constituir suas próprias famílias. É neste ponto que surge a questão da educação dos filhos como sendo uma pedagogia negativa na medida em que sua efetivação implica na destruição da unidade familiar. *“A Família tem assim um télos próprio: sustentar e educar os filhos para que se tornem cidadãos em suas próprias famílias.”* (NICOLAU, 2013, p. 147)

Dessa forma, os pais têm o dever social de serem a figura da razão na educação dos filhos, tornando esse conteúdo formativo tão fundamental no seio familiar quanto seu próprio superar-se (lembrando que estamos aqui nos debruçando sobre a educação que ocorre no interior da família, contudo ela ocorre simultaneamente na instituição escolar que representa a razão do ponto de vista daquilo que é exigido pela sociedade, estabelecendo uma colaboração mútua entre família e instituição escolar para o pleno desenvolvimento da criança enquanto cidadão livre e autônomo). Essa razão encarnada pelos pais na educação dos filhos tem duas faces fundamentais: uma positiva e outra negativa.

A positiva é o fato de que a criança, num primeiro momento, frui naturalmente de sua liberdade imediata estabelecendo contato com a moralidade objetiva por meio do afeto e da confiança gerando a obediência. A face negativa é justamente o fato de que essa primeira experimentação da educação com o mundo adulto representado pelos pais, deve ser superada e elevada a uma ruptura na qual a criança comece a se ver como um ser social, igual a todos os outros e passar a compreender que seus direitos e deveres sociais ultrapassam aqueles estabelecidos no interior do seio familiar.

São as crianças em si seres livres e a sua existência é só a existência imediata dessa liberdade. Não pertencem, portanto a outrem, nem aos pais, como as coisas

pertencem ao seu proprietário. A sua educação oferece, do ponto de vista da família, um duplo destino positivo: primeiro, a moralidade objetiva é introduzida neles com a forma de uma impressão imediata e sem oposição, a alma vive a primeira parte da sua vida neste sentimento, no amor, na confiança e na obediência como fundamento da vida moral; tem a educação, depois, um destino negativo, do mesmo ponto de vista - o de conduzir as crianças desde a natureza imediata em que primitivamente se encontram para a independência e a personalidade livre e, por conseguinte, para a capacidade de saírem da unidade natural da família. (HEGEL, 1997, p. 160, § 175)

Como vemos, Hegel assevera a necessária dissolução da família e de uma educação consciente de seu caráter universalizante, que aponte sempre para o exterior das relações familiares por meio da clareza de que a multiplicidade de famílias é a base constitutiva da sociedade.

Finalmente, é importante citar o desprezo de Hegel por uma pedagogia do jogo, pois toda pedagogia infantilizada acaba por se tornar, na visão do filósofo, um desserviço contrário ao sentimento, próprio da criança, de não se satisfazer com o que se é, um entrave para o intenso processo de amadurecimento da criança, tanto fisiológico quanto cognitivo, que a leva a acreditar possuir uma perfeita disposição de espírito na imperfeição em que se encontra.

Passaremos, agora, ao segundo momento da eticidade proposta por Hegel no processo de ascensão da espiral dialética que nos conduzirá ao conceito de Estado: a sociedade-civil burguesa.

Se o que caracterizara a vida familiar e sua educação própria era a unidade baseada no amor, na confiança e no interesse em desenvolver a criança para a universalidade da vida em sociedade que exige autonomia e respeito às individualidades alheias, agora, no momento da sociedade-civil burguesa, o que a caracteriza é o fato de que aquilo que move os indivíduos não é uma consciência moral subjetiva, nem tampouco um direito abstrato, mas sim carências concretas.

A Formação Cultural fornecida pela Família e pela escola fez com que o jovem indivíduo em formação se reconheça como uma pessoa adulta e concreta, detentora de “um todo de carecimentos [Bedürfnisse]” e de “uma mescla de necessidade natural e de arbítrio”, isto é, reconheça-se em sua objetividade histórica. Nesse sentido, cabe ao indivíduo, detentor consciente dessa série de carecimentos, buscar a satisfação de suas necessidades, sejam essas objetivas ou subjetivas – o que representa o primeiro princípio da Sociedade Civil-Burguesa em Hegel: reconhecer na existência objetiva do indivíduo em formação uma carência essencial, que o instigará a buscar incessantemente sua supressão. (NICOLAU, 2013, pp. 151-152)

O que define a pessoa adulta, a saber, o fato de estar permanentemente em busca de satisfazer suas necessidades naturais e aquelas determinadas por seu arbítrio, é o que está na base daquilo que define a sociedade como um todo: um sistema de carências. Como já foi explicitado no Capítulo 2, no item “2.3: A eticidade: família, sociedade civil e Estado”, o

sistema de carências implica na conscientização do indivíduo de que a sua satisfação privada está atrelada à sociedade como um todo, isto é, à possibilidade da satisfação da carência de todos, pois o que constitui a minha carência é propriedade e produto da carência de todos os outros indivíduos.

A primeira aprendizagem do indivíduo ao adentrar na vida adulta e social é, justamente, a clareza de que sua individualidade é perpassada por todas as outras individualidades presentes na sociedade e, assim, o particular se mostra interpenetrado pelo universal. Obviamente, a verdade do espírito está em sua universalidade totalizante, no fato de que o sentido das particularidades é seu lento processo de reconhecimento da sua articulação com o todo, assim

a orientação do oráculo de Delphos pelo “Conhece-te a ti mesmo” pode aludir ao esforço que o indivíduo é chamado a empreender para que daí surja sua relação com a humanidade. A valorização do indivíduo afirma o investimento sobre este que, por conseguinte, contribuiria com sua formação para a formação da humanidade. Hegel insiste exatamente no contrário, isto é, na valorização da universalidade expressa na sociedade, na coletividade que tem como resultado a individualidade enriquecida de si. (NOVELLI, 2001, p. 82)

O primeiro sentimento natural do indivíduo ao conceber sua participação na sociedade é, fatalmente, um reconhecimento egoísta da necessidade da satisfação mútua das carências, mas de que a vida em sociedade, por isso apenas, já se apresenta vantajosa. Contudo, a individualidade vai se enriquecendo no processo de convivência com a coletividade, ao ponto de criar a consciência de que possui a responsabilidade pela sociedade como um todo e de que sua própria realização particular depende disso: este é o principal objetivo da educação na sociedade civil burguesa.

Por meio deste processo educativo do espírito, a consciência do indivíduo é alavancada da aparência de que as satisfações pessoais constituam um fim em si mesmas e de que toda educação seja em vista desse fim, para um nível em que a vontade subjetiva se torne objetiva e o verdadeiro fim da razão apareça como a figura do Estado: a promoção da efetiva liberdade de todos seus membros.

O conceito de “trabalho” é o que propicia essa mediação do auto cultivo de si partindo de uma primeira natureza egoísta que apenas busca a satisfação de suas necessidades pessoais como fins em si para atingir a formação de uma segunda natureza ética que reconheça a necessidade de um sistema de satisfação universal das necessidades da sociedade como um todo. Essa centralidade da ideia do trabalho como uma ação formativa da consciência egoísta

se dá pelo fato de que por meio do trabalho o indivíduo percebe que a sua produção laboral não se reduz à satisfação de suas necessidades particulares, mas que ela constitui um sistema produtivo (inclusive, com a divisão do trabalho) que visa a satisfação das necessidades universais.

Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel, já apresenta essa função formativa do trabalho acentuando seu caráter de repressão do ímpeto animalesco de destruição do objeto para satisfação própria, afirmando que

O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. (HEGEL, 1992, pp. 132-133)

Vemos que o trabalho forma a consciência subjetiva não por sua produção, mas pela atividade mesma de transformar a realidade de modo regrado, contido, perseverante de poder construir o fim almejado.

Se num extremo, na *Fenomenologia do espírito*, está presente esta função formadora do trabalho no sentido de nos diferenciar dos demais animais não racionais que não são capazes de acumular um patrimônio de sua ação na natureza ao longo do tempo, no outro extremo, nos *Princípios da filosofia do direito*, está a ideia de Hegel de ‘riqueza universal’, isto é, a necessária interdependência do trabalho humano encadeada na sociedade que faz surgir um sistema produtivo, acaba por efetivar a sustentabilidade da vida singular de cada um e de suas famílias, bem como a existência de toda a sociedade ao longo do tempo.

Na dependência e na reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, a apetência subjetiva transforma-se numa contribuição para a satisfação das carências de todos os outros. Há uma tal mediação do particular pelo universal, um tal movimento dialético, que cada um, ao ganhar e produzir para sua fruição, ganha e produz também para fruição dos outros. A necessidade que há no encadeamento completo de que todos dependem é a riqueza universal, estável (cf. § 170fi), que oferece a cada um a possibilidade de nela participar pela sua cultura e suas aptidões. Ser-lhe-á assim assegurada a sua existência, ao mesmo tempo que mantém e aumenta, como produto do seu trabalho mediatizado, a riqueza geral. (HEGEL, 1997, pp. 178-179, §199)

Neste momento, surge mais uma figura do auto cultivo do espírito por meio do trabalho: a consciência do direito. A educação do indivíduo por meio do trabalho, onde ele apresenta sua cultura e aptidões em ato, leva-o à certeza de que sua efetiva participação nesse processo produtivo que faz surgir a riqueza universal de um povo é seu direito também, tanto

quanto de toda a sociedade. Aqui, vemos esta intersecção entre o particular e o universal na medida em que a consciência do direito surge na consciência do indivíduo ao mesmo tempo em que ele se reconhece como “pessoa universal”, ou nas palavras do próprio Hegel, o indivíduo se reconhece como “personalidade infinita”, posto que

a relação recíproca das carências e do trabalho que as satisfaz reflete-se sobre si mesma, primeiro e em geral, na personalidade infinita, no direito abstrato. É, porém, o próprio domínio do relativo, a cultura, que dá existência ao direito. O direito é, então, algo de conhecido e reconhecido, e querido universalmente, e adquire a sua validade e realidade objetiva pela mediação desse saber e desse querer. (HEGEL, 1997, p. 185, § 209)

Este saber e querer do direito nos indivíduos, tem de aparecer como universalidade recíproca no sentido de que o direito à propriedade singular deve ser equivalente ao respeito às demais propriedades singulares, pois este processo concretiza o princípio do valor universal do direito abstrato que anula as diferenças individuais: o que vale para um, deve valer também para o outro.

A partir da tomada dessa consciência do valor universal e infinito do direito e de que ele é a base para a vida social em geral, surge a questão da administração do direito. É fundamental ressaltar que para Hegel, apesar da personalidade infinita constituir o fundamento do direito abstrato, não pode existir um cosmopolitismo “vazio” da administração do direito, pois este é construído a partir dos hábitos concretos de um povo e, nessa medida, ele deve variar justamente para poder expressar a dinâmica social histórica das sociedades e somente assim os cidadãos se reconhecerão nas leis estabelecidas pela administração do direito e por eles mesmos.

Dessa forma, a distância entre liberdade e necessidade na vida dos indivíduos é superada quando os cidadãos reconhecem que as leis às quais conscientemente se submetem, representam a melhor forma de organização social e do modo de vida (dos hábitos) daquele povo, naquele momento histórico: a educação, nesse ponto, tem de cumprir este papel da possibilidade dos cidadãos compreenderem o sistema de leis e participarem ativamente de suas discussões. (NICOLAU, 2013, pp. 164-166)

No movimento do sistema de carências fatalmente surgirão contradições e conflitos entre os membros da sociedade. Neste momento é importante fazer a passagem do âmbito das relações socioeconômicas para as relações políticas mediadas pelas instituições sociais – a administração da justiça, a administração pública e as corporações - que tem o propósito de consolidar a vida comunitária (colaborativa) em sociedade por meio de ações educativas que visem a manutenção da unidade social e ressaltem a importância do interesse geral.

Para podermos, finalmente, adentrar na última figura da eticidade, a do Estado, temos de citar o valor pedagógico destacado, na sociedade civil, das corporações, pois elas constituem a ponte de passagem entre a sociedade civil e o Estado. Ora, o momento da sociedade civil ainda não é capaz de efetivar a liberdade plena, que apenas pode ocorrer no Estado, porque os indivíduos ainda não puderam superar seus interesses subjetivos. A corporação é justamente o lugar em que os interesses subjetivos (particulares) são convertidos em interesses coletivos (universais) de forma que no intuito de preservar a satisfação das carências individuais, a corporação articula o trabalho coletivo em vista do bem comum.

A previdência administrativa começa por realizar e salvaguardar o que há de universal na particularidade da sociedade civil, sob a forma de ordem exterior e de instituições destinadas a proteger e assegurar aquela imensidade de fins e interesses particulares que, efetivamente, no universal se alicerçam. Além disso, como direção suprema, ainda lhe cumpre zelar pelos interesses que ultrapassam os quadros da sociedade (§ 246a). Quando, segundo a Ideia, a particularidade adquire, como fim e objeto da sua vontade e atividade, o universal nela imanente, então a moralidade objetiva reintegra-se na sociedade civil; é esta a missão da corporação. (HEGEL, 1997, p. 211, § 249)

Dessa forma, as corporações acabam por constituir uma segunda família, com o incremento ético do espírito de que a autoridade que outrora, na família, constituía a força do interesse geral, agora é substituída pela confiança mútua de iguais que possuem um propósito comum que os une. Assim, fica selada a certeza do indivíduo de que sua particularidade é perpassada pela universalidade da sociedade e de que a sustentação material de sua vida, depende da sustentação da sociedade como um todo: a sociedade civil acaba por representar a família universal e, se a educação é um dever na família, este submete-se ao dever ainda maior que as instituições escolares possuem em formar os indivíduos para a cidadania plena.

Esta cidadania plena apenas pode efetivar-se no Estado e, aqui, atingimos o último desdobramento do movimento dialético da eticidade.

A característica mais marcante do pensamento hegeliano pode ser definida como um desejo de totalidade: uma busca incessante de, por meio de uma espiral dialética crescente, atingir o universal. Ora, do ponto de vista da realidade concreta, o universal efetivo está presente na ideia de Estado.

Dessa forma, o indivíduo que pôde alcançar o patamar de uma ‘vontade pensada’, reconhece que a consumação de seus interesses particulares presentes na família e na sociedade civil, tem de cumprir completamente seu desenvolvimento configurando-se como possibilidade de realização dos interesses particulares de todos.

A valorização da subjetividade, compreendida por Hegel, como momento da liberdade do homem moderno, garante o espaço da individualidade que, entretanto, precisa enquadrar-se na universalidade. Aqui a subjetividade e a individualidade obtêm verdade e direito, pois, por um lado, confirmam-se pela universalidade e, por outro, o universal recebe manifestação na alteridade desses elementos particulares. O Estado é, para Hegel, a realização suprema de todas as particularidades individuais, pois aí todos os indivíduos são contemplados e isso somente é possível porque de certa forma a individualidade não é posta como baliza. (NOVELLI, 2001, p. 82)

Assim, a educação faz nascer nos indivíduos uma segunda natureza que se caracteriza pelo reconhecimento ético da necessidade de impor limites à vontade subjetiva, transformando-a em vontade objetiva que aponta para a possibilidade da recíproca realização de todas as vontades particulares, deixando esta última de ser limite para a realização das vontades alheias e convertendo-se em interesses comuns. Nessa medida, a finalidade última do indivíduo (e da educação) é participar de uma vida universal. Esta vida universal apenas pode ser vivida, do ponto de vista dos indivíduos, na efetivação do Estado.

Assim, a vida no Estado torna-se a obrigação suprema dos indivíduos, justamente porque o Estado apresenta-se como estágio último de desenvolvimento da ideia de liberdade de um povo e, assim, é o auto fim absoluto.

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever. (HEGEL, 1997, p. 217, § 258)

Entretanto, podemos ver que Hegel afirma ser a realidade do Estado sustentada pela consciência particular de si universalizada, que remete à ideia do processo educativo da consciência que deve atingir sua maturidade na expressão de uma vontade pensada que se apercebe de que o único meio para a realização concreta de sua liberdade é a existência de um sistema de instituições de direito que gerem a totalidade concreta da liberdade para todos, o Estado.

Vemos, então, que a imbricação necessária da ideia de educação em Hegel com seu conceito de Estado reside na certeza de que, se a educação propicia o surgimento de uma segunda natureza nos indivíduos, uma “natureza ética”, ela se engendra numa organização social de um povo chamada Estado, que representa a totalidade ética capaz de efetivar universalmente a liberdade daquele povo.

O Estado tem de representar a necessária interligação da lei e dos costumes na consciência individual de cada cidadão. Ora, a síntese desses dois elementos fundantes do conceito de Estado é fornecida pelo processo de educação que conduz o indivíduo de sua relação imediata e irrefletida com os costumes e as leis, para a aquisição da consciência de uma dependência mútua de ambos e de que um não pode existir sem o outro.

Quando floresce no indivíduo essa certeza de que a universalidade das leis regra e, assim, permite a existência dos costumes de um povo livre, esses indivíduos se reconhecem uns aos outros como cidadãos pertencentes a um Estado, do qual são integrantes e participantes efetivos em sua realização por meio de sua atuação política.

Assim, a proposta pedagógica hegeliana visa formar um povo cujo direito é exercido por meio do Estado, em suas instituições sociopolíticas. De acordo com Hegel, educar para a cidadania implica justamente em tornar os indivíduos aptos a uma participação ativa na esfera pública, desenvolvendo sua personalidade jurídica, sua consciência moral, suas habilidades produtivas e sua capacidade em tomar decisões políticas, ou melhor, decisões que versem sobre a vida em sociedade. (NICOLAU, 2013, p. 179)

Dessa maneira, o Estado exige, para a efetiva concretização de seus fins, que não apenas as autoridades e funcionários estatais participem das questões públicas, ao contrário, que tem de haver uma ativa participação dos cidadãos nas questões públicas que concernem sobre a vida coletiva. Nesse ponto, a opinião pública ganha uma importância fundamental no processo educativo dos cidadãos, fazendo alavancar sua racionalidade ao nível dos assuntos de Estado e, com isso, ser capaz de fazer parte das deliberações da vida em sociedade.

Ao proporcionar-se esta informação, obtém-se o resultado mais geral: só assim a opinião pública atinge o verdadeiro pensamento e apreende a situação e o conceito do Estado e dos seus assuntos. Só assim ela alcança a capacidade de sobre isso julgar racionalmente. Aprende a conhecer e a apreciar, simultaneamente, as ocupações, os talentos, as virtudes e as aptidões das autoridades do Estado e dos funcionários. Com essa publicidade, tais talentos têm por sua vez uma poderosa ocasião para se desenvolver, um teatro para se honrar, um recurso contra o amor-próprio dos particulares, e nela obtém a multidão um dos mais importantes meios de educação. (HEGEL, 1997, p. 288, § 315)

Interessante notarmos a dupla função social que adquire a opinião pública: primeiro, a de aproximar os cidadãos da administração estatal por meio da publicidade de seus atos, fazendo com que os indivíduos comuns passem a apreciar os assuntos de Estado e a admirar as habilidades e aptidões dos funcionários públicos; segundo, a função de estimular os funcionários públicos, justamente por estarem sendo observados e admirados, a

desenvolverem seus talentos para poderem honrar seu posto, demonstrando eficácia e discernimento em sua atuação, bem como evitando a sedução da vaidade individual e de seus interesses próprios.

Vemos, então, que o processo de objetivação do espírito absoluto no mundo, implica nos saltos históricos que o processo de educação de um povo é capaz de realizar, bem como sua expressão concreta na organização do Estado, tornando possível o surgimento da liberdade efetiva. Dessa forma, toda educação somente pode almejar a busca autoconsciente da liberdade, que quando atingida, torna-se capaz de, por seus próprios meios e esforços, criar e recriar a liberdade.

Considerações Finais

A consciência que saiu de si e buscou no outro o conhecimento, agora retorna a si como uma consciência enriquecida pela diferença, como unidade. Assim, tendo percorrido todo o trajeto dessa humilde dissertação que com todas as suas deficiências e limitações constitui o mais intenso trabalho de pesquisa de nossa vida, podemos, agora, explicitar de modo mais simples e pleno o título dado a esta dissertação *Hegel e a Educação pública: fundamentos teóricos e proposições políticas*. Vamos empreender este último esforço percorrendo todo o texto e apresentando as compreensões que fomos acumulando ao longo do processo de pesquisa.

Uma chave interpretativa que foi muito enriquecida ao longo das leituras, e de fundamental importância para nossa formação em geral, foi o esclarecimento da noção de Modernidade: o primeiro período histórico da humanidade que se arrogou o direito de não se pautar em nenhum outro, isto é, um período cuja originalidade estava na independência frente a todo o passado histórico. Sua característica essencial seria um profundo antropocentrismo baseado na ideia de que a razão é o único e verdadeiro instrumento que determina a condição humana, fonte de toda liberdade e poder de domínio sobre a natureza. Assim, esse novo indivíduo moderno teria as prerrogativas da racionalidade, da autonomia e da liberdade.

Do ponto de vista econômico, o sistema produtivo medieval foi substituído pelo capitalismo que, partindo desses princípios Iluministas de liberdade individual, afirmava uma nova ordem social sustentada pela livre iniciativa de cada sujeito que deveria buscar seus próprios meios de produção para, por meio de seu esforço físico e intelectual, acumular propriedade privada.

Enquanto a França e a Inglaterra dinamizam essas transformações sociais por meio de suas revoluções, a Alemanha permanecia atrasada, dividida em centenas de territórios independentes, ainda com uma aristocracia rural muito poderosa e conservadora. Por isso, o ideal da Alemanha de Hegel dos séculos XVIII e XIX era a unificação territorial por meio da criação de uma identidade nacional alemã. Aqui vemos a importância que o conceito de *bildung* ganhou à época, pois esta identidade alemã fatalmente teria de passar por uma ideia de sistema educacional que fosse capaz de construí-la.

Interessante notarmos uma possível aproximação da Alemanha de 200 anos atrás com a situação atual de nosso país, ao menos na questão da identidade nacional (apesar de termos

resquícios históricos do período colonial que ainda também não foram superados: um vasto território continental que não possui uma unidade territorial racional, pois ainda impera uma mentalidade predatória dos recursos naturais e uma aristocracia rural conservadora muito poderosa economicamente e politicamente). O Brasil não possui uma identidade nacional que nos permita estabelecer um sistema de ensino com objetivos claros e demandas estabelecidas por meio de um consenso de toda a população.

Hegel se defronta com esta realidade e um anseio de ver em sua nação os avanços de direitos civis que geravam uma liberdade social dos indivíduos, porém sem incorrer nos erros da filosofia Iluminista e da economia capitalista, isto é, pensar uma filosofia que permitisse produzir as liberdades individuais, porém universalizando-as por meio da ação de um Estado forte e soberano.

Não por acaso, o conceito central de todo sistema filosófico de Hegel é “liberdade”. Aliás, poderíamos dizer que temos em Hegel uma filosofia teleológica do espírito cuja efetivação na realidade se configura como etapas da consciência de liberdade dos povos ao longo da história que, inequivocamente, caminha para sua realização última no espírito absoluto. Concretamente, se pode medir o grau de desenvolvimento desta consciência da liberdade, pelo grau de desenvolvimento de leis morais e éticas que são assimiladas pelas práticas sociais de um determinado povo em determinada época, ou dito de outra maneira, o grau de universalidade do direito instituído por uma organização social.

O Estado seria o mais alto grau de desenvolvimento dessa organização social, onde os indivíduos não mais agissem por meio de seus desejos naturais, nem pelos seus arbítrios, tampouco pelos interesses particulares, mas sim pela vontade universal de liberdade efetiva. É por isso que Hegel produziu a filosofia que é expressão do espírito absoluto e de sua liberdade inerente, porque o império germânico foi a primeira manifestação do espírito de um povo na história que compreendeu a igualdade universal: todos têm direito à liberdade. Vemos aqui, explicitamente, a tensão que havia entre os princípios do Iluminismo e a filosofia hegeliana: para o primeiro a igualdade universal está no princípio da razão subjetiva que gera o direito à livre iniciativa econômica, para Hegel a igualdade universal está no direito à liberdade no Estado, isto é, ou é liberdade universal ou não é verdadeira liberdade.

Essa divergência de Hegel com os filósofos contratualistas que priorizam a vontade subjetiva em detrimento da vontade coletiva, o leva a inovar e estabelecer o original conceito de *eticidade* ou o momento da moralidade objetiva. A inovação consiste na tríade dialética

ascendente da eticidade dividida em: família, sociedade civil burguesa e Estado. Hegel critica os contratualistas por confundirem o momento da sociedade civil, onde impera ainda o direito privado (direito à propriedade) como fundamento da coletividade, com o momento do Estado, onde o direito privado deve se submeter ao direito público superando a contradição do sistema de carências da sociedade civil no qual os interesses particulares dependem mutuamente uns dos outros para se concretizarem, porém ainda se mantêm como vontade subjetiva.

Se a liberdade, fim intrínseco do espírito, é conquistada por meio de saltos históricos da consciência, então a própria história em si apresenta o processo de formação para a liberdade, dito em outras palavras, há a necessidade de apreender qual seria a educação para a liberdade. E qual seria o *status* da Paideia Moderna, da *bildung* no atual estágio de desenvolvimento da consciência histórica da liberdade? Seria a formação do cidadão de um mundo livre.

Dentro dessa perspectiva de educação, Hegel defende uma formação que se alinhe com os dois ideais fundamentais da *bildung*, isto é, uma formação de melhoramento permanente do indivíduo que não se esgote na escola sem perder de vista que essa formação deve ter o objetivo maior de criar uma sociedade cada vez melhor. Vale ressaltar que no tocante à primeira questão, a eticidade hegeliana descreve uma educação anterior à formal presente na instituição escolar (a da família) e uma posterior (a da corporação na sociedade civil e a da opinião pública dos atos do Estado).

Se aproximarmos o ideal da *bildung* de Hegel com a educação atual no Brasil, veremos profundas diferenças: a educação básica pública obrigatória em nosso país pretende formar um cidadão até os 17 anos, a partir da tônica histórica de um currículo técnico que não tem a preocupação de uma educação integral, crítica, que forme um sujeito para a participação efetiva nas questões do Estado, ao contrário, pretende lhe oferecer um kit de habilidades básicas para o mundo do trabalho e o ulterior desenvolvimento de outras habilidades a partir de seu esforço individual. Além disso, não há um consenso cultural que oriente e reforce valores de solidariedade social na formação familiar, anterior à educação básica formal e, posteriormente, não há uma continuidade da formação do indivíduo em sua atuação profissional, nem nos procedimentos cotidianos de funcionamento das instituições públicas.

Ao que se refere à relação da escola com a sociedade, vemos Hegel preocupado com a função social desempenhada pela escola de corrigir o acesso ao conhecimento e às oportunidades de inserção socioeconômica dos excluídos promovendo a justiça social,

inclusive com a utilização do mecanismo que hoje chamamos de transferência de renda: trata-se no caso de Hegel da defesa da necessidade de bolsas de estudo públicas que subsidiem os estudos dos mais vulneráveis garantindo-lhes a permanência na escola e também o incentivo de doações espontâneas da sociedade civil para auxiliar o alto custeio da manutenção e da ampliação dos acervos das instituições de ensino.

Além disso, do ponto de vista das funções da escola, também Hegel corrobora esta visão de que a escola deve representar a integração entre o indivíduo e a sociedade por meio da superação dos interesses particulares presentes na família e na sociedade civil para a criação de valores morais que o identifiquem com seu povo promovendo a coletivização da individualidade, ou a individualização da coletividade. Assim, o filósofo apresenta três funções próprias da escola, a saber, a da publicidade do conhecimento (difusão dos saberes a todos de forma que todos possuam conhecimentos do que lhes é útil para a manutenção de suas propriedades e seus filhos, e daquilo que é necessário para desempenhar seu papel social como cidadão), a do ensino das ciências (esses saberes que devem ser públicos não podem ser qualquer saber, mas o saber científico que seja capaz de desenvolver no indivíduo habilidades e práticas elevadas) e, por fim, a do estudo das línguas clássicas (chave de interpretação do saber científico greco-romano e o despertar do respeito ao saber acumulado pela humanidade e seu representante maior, o professor).

Aqui vê-se a defesa de um currículo denso, que gere uma escola de qualidade, capaz de formar indivíduos conscientes de seu papel fundamental no funcionamento da sociedade e dispostos a intervir para melhorá-la, garantindo com isso a realização de seus interesses particulares legítimos e da manutenção de sua família. Além disso, o caráter histórico do conhecimento acumulado pela humanidade pretende desenvolver nos jovens um respeito pela atividade intelectual em geral, pela importância desses conhecimentos na vida prática e, em decorrência disso, o respeito à figura que representa a fonte viva de todo esse legado, o professor.

Finalmente, entremos no tema da educação que ocorrerá nos três momentos da eticidade que permitirá o surgimento da figura do Estado. Se o Estado representa a encarnação do ético, ele possui uma profunda relação com a educação na medida em que o que, em última instância, propicia a construção dessa segunda natureza (ética) que regula a primeira (natural) é a formação do indivíduo. Nessa medida, a educação pode ser definida como uma pedagogia do autocontrole, uma atividade (seja na família, na sociedade civil ou no

Estado mesmo) que permite o surgimento de uma vontade pensada, isto é, uma vontade que não deixa de se realizar, porém dentro dos limites da razão que zelará pela possibilidade da liberdade de todos.

Na base do reconhecimento presente entre os integrantes da família está o amor. Esse sentimento natural institui uma relação afetiva baseada na confiança e na solidariedade (dois enquanto um) que possibilita a educação das crianças. Esta deve se configurar numa pedagogia negativa na medida em que esta educação deve visar a obediência às normas, levando o indivíduo à autonomia e independência para o exercício da cidadania e para o respeito à igualdade presente na sociedade: devo respeitar os cidadãos estranhos a mim, pelo simples fato de serem cidadãos como eu, possuidores dos mesmos direitos e deveres.

No trânsito para a sociedade civil, o interesse do indivíduo em satisfazer o afeto e a confiança dos familiares se desloca para o interesse em satisfazer suas próprias carências concretas (transição da dependência infantil para a independência adulta), adentrando no âmbito da sociedade civil e seu sistema de carências. A educação aqui tem um papel muito importante ao acentuar o caráter universal da satisfação das carências particulares, gerando, ao fim, a certeza do indivíduo de que tem responsabilidade pelo todo social, do qual depende sua existência e de sua família. Aqui o trabalho tem uma função pedagógica fundamental, pois é nas corporações de trabalhadores que o indivíduo acaba por consolidar a consciência de que, por meio da união de adultos iguais a ele com afazeres e interesses comuns constituindo uma segunda família, seus interesses privados tem de se converter em interesses gerais da sociedade.

O Estado surge como o conjunto de instituições éticas e de direito que permite aos indivíduos o exercício de sua liberdade. A educação aqui é a consolidação da consciência de que há uma interdependência entre as leis (deveres) e os hábitos (direitos) da população que acabam por se configurarem na vida de um povo livre. A participação ativa dos cidadãos nas questões sociais é estimulada pela educação propiciada pela opinião pública que aproxima os indivíduos da racionalidade própria das questões de Estado gerando dois benefícios: a comprovação por parte dos cidadãos da legitimidade das questões, da complexidade das soluções e do efetivo trabalho eficiente dos funcionários públicos para resolver os problemas; por parte dos funcionários públicos há a confirmação da publicidade de seus atos, evitando a sedução dos seus interesses privados, além da admiração pública estimular o aprimoramento de suas habilidades profissionais e da realização de seu trabalho com máxima eficácia.

Aproximando a educação nos três momentos da eticidade de Hegel com a família, a sociedade civil e o Estado brasileiros, vemos que temos deficiências de formação em todas estas instâncias: grande parte das famílias brasileiras são desestruturadas em função das carências materiais que as acomete, além da violência social que os bairros periféricos das grandes cidades sofrem e neles, principalmente, as crianças e adolescentes que ali residem, resultando numa ausência de reconhecimento baseado no amor e, por consequência, de uma educação para a autonomia e independência (aliás, com muita frequência vemos a independência dessas crianças e jovens vir por meio da necessidade de trabalhar desde cedo e do envolvimento com as mais variadas formas de crimes para poderem sobreviver); a sociedade civil é regida pelo imperativo do consumismo e do individualismo próprios de um capitalismo dependente como o nosso, barbárie esta estimulada pelo déficit histórico de emprego que leva a população ao trabalho informal de baixa remuneração e sem necessidade de instrução, não permitindo a efetivação da figura das corporações tal qual Hegel as descreve; o Estado é visto com muita desconfiança pela população em geral, por ser ineficiente nas soluções dos problemas sociais, privilegiando certas classes em detrimento da maioria da sociedade e marcado pela corrupção orgânica de suas instituições e de seus funcionários.

Quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas. (HEGEL, 1997, p. 208, § 244)

Sem dúvida, trata-se de um desafio hercúleo pensar uma educação para a liberdade na vida do Estado no Brasil por sua característica histórica fundante que é o fato de ter sido uma das últimas colônias de exploração do mundo que promoveu a liberdade dos escravos, além de ter possuído um dos maiores contingentes de escravos. Esse fato, obviamente, redundou no maior problema social do país: uma das maiores desigualdades de renda e de oportunidades de mobilidade social do mundo.

Para Hegel, se toda educação não tem de ser necessariamente pública, ela deve visar o público, desenvolver uma identidade nacional baseada na liberdade da vida coletiva presente num Estado forte e verdadeiro que gere justiça social e uma igualdade mínima de dignidade de vida, de educação e de trabalho, combatendo a miséria, a ignorância e a manipulação dos interesses sociais.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Helder Nogueira. **O sentido da História em Hegel: a vida ética do povo.** Dissertação de mestrado. Fortaleza/CE: Universidade Estadual do Ceará – Centro de Humanidades, 2010.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel – Vida e Obra.** In: Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda. – 1999.

ARISTÓTELES. **Política.** Disponível em:

http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_aristoteles_a_politica.pdf. Acesso em 02/05/2019.

BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel.** Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS (Coleção Ideias 1), 2000.

BENJAMIN, Cássio Corrêa. **Família, sociedade civil e Estado na filosofia do direito de Hegel.** In: Educação e Filosofia – v. 14, nº 27/28, jan./jun. e jul./dez. 2000, pp. 89-111.

CHASIN, José. **O integralismo de Plínio Salgado.** São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., 1978. 1ª edição.

CHÂTELET, François. **Hegel.** Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

CHAVES, O. C. Eduardo. O liberalismo na política, economia e sociedade e suas implicações para a educação. In: LOMBARDI, J. C. & SANFELICE, J. L. (Orgs.). Liberalismo e educação em debate. Campinas, SP: Autores Associados, Histedbr, [2007], p. 1-60.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Husserl – Vida e Obra.** In: Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda. – 1996.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997. 2ª edição.

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português.** Rio de Janeiro: Departamento Nacional de Educação (Campanha nacional do material de ensino), 1967. 4ª edição.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa/Portugal: Edições 70 Ltda., 2007. 1ª edição.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos)

HEADLAM, James Wycliffe. **Bismarck and the Foundation of the German Empire**. Boston, Massachusetts: IndyPublish, 1899.

HEGEL, G. W. F.. **Discursos sobre a educação**. Tradução e introdução de Ermelinda Trindade Fernandes. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio**. Madrid: Alianza Editorial S.A., 2005. 2ª reimpresión.

_____. **Fenomenologia do espírito – parte I**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis/RJ: Editora Vozes Ltda., 1992. 2ª edição.

_____. **Fenomenologia do espírito – parte II**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis/RJ: Editora Vozes Ltda., 1999. 4ª edição.

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. Terceira parte: A Eiticidade. Terceira seção: O Estado**. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas/SP: IFCH-Unicamp (Textos didáticos nº 32), 1998.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1997. 1ª edição.

_____. **Sobre o ensino da filosofia**. Tradução Artur Mourão. Lusofia:press, 1989. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/hegel/1816/08/ensino.htm>. Acesso em 21/04/2020.

HOBBSAWN, Eric. **Sobre a história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KONZEN, Paulo Roberto. **O conceito de amor ético na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel**. Porto Alegre/RS: Editora Fi, 2017.

LEITÃO FILHO, Adalberto Ximenes. **O conceito de Estado em Hegel**. Dissertação de mestrado. Fortaleza/CE: Universidade Federal do Ceará – Centro de Humanidades, 2006.

LOMBARDI, José Claudinei. **Crise capitalista e educação brasileira**. Uberlândia/MG: Navegando Publicações, 2016.

MAIA, Renan Pires. **Jacobi e Hegel: filósofos do anti-iluminismo**. In: Revista de Geopolítica, EDIÇÃO ESPECIAL, v. 8, n° 2, p. 80 - 98, jul./dez. 2017.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

MARTINS, Evandro Silva. **A etimologia de alguns vocábulos referentes à educação**. In: Olhares e Trilhas, Uberlândia/MG, ano VI, n. 6, pp. 31-36, 2005.

MARX, Karl. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)** / Karl Marx, Friedrich Engels; supervisão editorial, Leandro Konder; tradução, Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. - São Paulo: Boitempo, 2007.

MELLO, Vico Denis S. de e DONATO, Manuella Riane A. **Pensamento Iluminista e o desencantamento do mundo: Modernidade e a Revolução Francesa como marco paradigmático**. In: *Revista Crítica Histórica, Ano II, número 4, dezembro de 2011, pp. 248-264*.

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. **O conceito de formação cultural (*Bildung*) em Hegel**. Tese de doutorado. Fortaleza/CE: Universidade Federal do Ceará – Faculdade de Educação, 2013.

NOVELLI, Pedro Geraldo. **O conceito de educação em Hegel**. In: *Interface (Botucatu)* [online]. 2001, vol.5, n.9, pp.65-88.

NUNES, César. **Ide, ensinai a todos: os 500 anos da pedagogia luterana**. Porto Alegre: Concórdia, 2017.

NUNES, César. POLLI, José Renato (organizadores). **Educação, humanização e cidadania: fundamentos éticos e práticas políticas para uma pedagogia humanizadora**. Jundiaí/SP: Editora In House e Editora Brasília (coedição), 2018.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 7ª. Edição, Livraria Apostolado da Imprensa – Braga/Portugal – 1990.

PLEINES, Jürgen-Eckardt. **Friedrich Hegel**. Tradução e organização Silvio Rosa Filho. MEC – Coleção Educadores. Recife/PE: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2010.

QUILLICI NETO, Armindo. **Hegel e os escritos sobre educação**. *In*: Argumentos Pró-Educação (Pouso Alegre/MG), v. 1, n. 1, pp. 3-18, jan/abr, 2016.

RAMOS, César Augusto. **As duas faces do conceito hegeliano de liberdade e a mediação da categoria do reconhecimento**. *In*: Veritas (Porto Alegre/RS), v. 55, nº 3, pp. 29-58, set/dez – 2010.

SÁNCHEZ GAMBOA, Sílvio. **Epistemologia da pesquisa em educação: estruturas lógicas e tendências metodológicas**. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (tese de doutorado) – 1987. 229 p.

SCLIAR, Wremir. **Hegel – seu tempo e o Estado**. Revista de Informação Legislativa. a. 44 n. 174 – abr./jun. 2007 – pp. 233-240.

SOUSA, Carlos Eduardo B. de. **Homo Sapiens, ánthropos zoon lógon êchon?** Disponível em:

https://www.academia.edu/6054667/Homo_Sapiens_%C3%A1nthropos_z%C5%8Don_1%C3%B3gon_%C3%ABchon. Acesso em 02/08/2019.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Práxis**. Rio de Janeiro/RJ: Editora Paz e Terra, 1968.

WEBER, José Fernandes. **Bildung e educação**. *In*: Educação e realidade, n. 31, v. 2, jul/dez de 2006, p. 117-134. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/6848/4119>. Acesso em 09/04/2020.

WERNER, Wilhelm Jaeger. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo/SP: Martins Fontes, 1995. 3ª edição.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Direitos humanos, processos de descolonização e educação jurídica.** In: NUNES, César Augusto R. e POLLI, José Renato (organizadores). **Educação e direitos humanos: uma perspectiva crítica.** Jundiaí/SP: Edições Brasil/Editora Fibra/Editora Brasília, 2019, pp. 33-42.

Anexo: Memorial

1) IDENTIFICAÇÃO:

<u>Aluno:</u>	CARLOS EDUARDO MACHADO
<u>Data de nascimento:</u>	27/10/1976
<u>Curso de Graduação:</u>	FILOSOFIA
<u>Instituição:</u>	Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
<u>Data da conclusão:</u>	JULHO/2004
<u>Curso de pós-graduação:</u>	Especialização em Filosofia para Professores do Ensino Fundamental e Médio (lato sensu)
<u>Instituição:</u>	Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP

2. INTRODUÇÃO:

Atualmente sou professor efetivo (PEB II) da Secretaria de Educação do Estado de São Paulo. Ministro aulas de filosofia para alunos do ensino médio em uma escola da periferia da cidade de Mogi das Cruzes/SP.

O curso de Mestrado foi um incremento enorme na possibilidade de acesso à leitura e escrita acadêmicas no meu cotidiano, me aproximando dos debates promovidos pela universidade por meio das aulas dos cursos, dos diálogos com meus colegas, nas palestras, nos seminários etc. Tudo isso redundou na minha vida profissional em um fôlego maior de intelectualidade, mais ferramentas e esclarecimento para enfrentar as dificuldades do trabalho em sala de aula. Além de abrir novas alternativas de emprego e aplicação dos conhecimentos adquiridos.

3. DESENVOLVIMENTO:

Toda minha formação na Educação Básica aconteceu em escolas públicas do município de Matão/SP.

Minha graduação em Filosofia na UNICAMP me propiciou, além de uma formação de qualidade na área devido a excelência da universidade e seus professores, a aproximação com

as línguas clássicas – latim e grego clássicos – por serem obrigatórios dois semestres desses cursos, entretanto, por ter me sentido muito atraído por esses saberes, acabei cursando todo o latim (8 semestres) e quase todo o grego (7 semestres).

Outro fato relevante na minha formação enquanto aluno e cidadão foi ter feito um estágio durante o ano de 2004 do projeto do Governo Federal junto à prefeitura de Campinas denominado “Letra Viva – alfabetização solidária de jovens e adultos” que me forneceu uma visão mais acurada do analfabetismo no seio da sociedade brasileira e, com isso, um quadro mais claro das dificuldades educacionais (e sociais) enfrentadas por nosso povo.

Ao sair da universidade tentei residir na França por um ano para me tornar fluente na língua, contudo, por não possuir visto renovável, acabei ficando por apenas dois meses em Lyon, mas o aprendizado da língua me forneceu a proficiência suficiente para a leitura e a comunicação oral, além de uma escrita razoável.

Ao retornar da Europa comecei a trabalhar como professor de Ensino Médio e Fundamental II da rede pública do Estado de São Paulo (Em São Carlos/SP de 2005 a 2011 e, atualmente, em Mogi das Cruzes/SP de 2012 até o presente momento) e na rede privada, sempre primordialmente na disciplina Filosofia e, eventualmente, em Sociologia.

4. CONCLUSÃO:

O enfrentamento do árduo percurso de tudo o que o curso de Mestrado exige é um crescimento indescritível em nossa vida acadêmica e profissional, não só pelas leituras realizadas e pelo aprendizado adquirido, mas pela experiência de uma pesquisa mais aprofundada de um tema e a dedicação à redação da dissertação que constituem um novo patamar de visão de mundo e de habilidades desenvolvidas.

Espero poder dar continuidade aos estudos cursando o Doutorado, se possível nesta Universidade, com a esperança de, além de possibilidades melhores de emprego, auxiliar meus alunos e colegas a se aproximarem da leitura e da pesquisa acadêmicas e de uma visão mais crítica e abrangente dos fenômenos sociais nos quais estamos inseridos, especialmente no âmbito da Educação.