



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

RAFAEL TEIXEIRA DA SILVA PUGLIESI

**O REALISMO POLÍTICO NA SEÇÃO “A RELIGIÃO DA ARTE” DA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL**

CAMPINAS

2024

RAFAEL TEIXEIRA DA SILVA PUGLIESI

**O REALISMO POLÍTICO NA SEÇÃO “A RELIGIÃO DA ARTE” DA
*FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL***

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em filosofia.

Orientador: PROF. DR. RAFAEL RODRIGUES GARCIA

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO RAFAEL
TEIXEIRA DA SILVA PUGLIESI E
ORIENTADA PELO PROF. DR.
RAFAEL RODRIGUES GARCIA.

CAMPINAS

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

P964r Pugliesi, Rafael Teixeira da Silva, 1983-
O realismo político na seção "A religião da arte" da Fenomenologia do espírito de Hegel / Rafael Teixeira da Silva Pugliesi. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Rafael Rodrigues Garcia.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Filosofia política. 3. Soberania. I. Garcia, Rafael Rodrigues, 1982-. II. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: The political realism in the section "The religion in the form of art" of the Phenomenology of spirit of Hegel

Palavras-chave em inglês:

Political philosophy

Sovereignty

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Rafael Rodrigues Garcia [Orientador]

José Eduardo Marques Baioni

Emmanuel Zenryo Chaves Nakamura

Marcos Severino Nobre

Agemir Bavaresco

Data de defesa: 01-07-2024

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

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

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-6858-0561>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1545050308108828>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 01 de julho de 2024, considerou o candidato Rafael Teixeira da Silva Pugliesi aprovado.

Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Prof. Dr. Emmanuel Zenryo Chaves Nakamura

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

Prof. Dr. Rafael Rodrigues Garcia

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Dedico este trabalho aos meus pais,

Ana Rita e Vicente Reinaldo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família e a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram com a tese.

Agradeço a todos os meus professores e aos professores da banca, Agemir Bavaresco,

Emmanuel Zenryo Chaves Nakamura, Erick Calheiros de Lima, Fábio Mascarenhas

Nolasco, José Eduardo Marques Baioni, Marcos Severino Nobre e Monique Hulshof.

Agradeço ao professor Rafael Rodrigues Garcia pela valiosa orientação, especialmente por chamar a atenção para Maquiavel.

O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

O senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais.

Heráclito de Éfeso, DK B 93

Se estava vivendo uma história de amor, por que correu para a destruição?

E la Nave Va, de Federico Fellini e Tonino Guerra

RESUMO

Na seção “A religião da arte” do sétimo capítulo da *Fenomenologia do espírito* (VII, B), lemos que “reúnem-se os peculiares belos espíritos-dos-povos em um único Panteão” (§ 727), entretanto, “esses estão sob a *hegemonia* de um, mais que sob sua *soberania*.” (§ 728). Nesses parágrafos, Hegel parece também confrontar, ao seu realismo político, a ideia kantiana de uma federação de Estados pacíficos que se expande em direção à paz perpétua e à instituição de uma república mundial, assim como Hegel o fizera nos textos da “Filosofia do espírito” de 1805-6 que precederam a *Fenomenologia*: “uma união de povos em direção à paz perpétua seria a dominação de um povo, ou seja, seria apenas um povo” (JSE III). Na seção “A religião da arte”, seria mostrado que “é fundamentada essa desconfiança” (§ 738), própria a um realismo político de extração maquiaveliana, frente à “virtude”, frente à exigência kantiana de que a política seja conforme à moral. Não é possível interpretar que seria também desmascarada a máscara ideológica da Revolução Francesa que encobriria o seu rosto imperialista? Isto é, para a consciência religiosa do sétimo capítulo, *Napoleão*, um *herói trágico*, “estabelece ainda outras provas” (§ 737) contra a prioridade que Kant dá à fundação moral da superação da guerra em direção à paz perpétua.

Palavras Chave: Hegel, Filosofia política, Soberania.

ABSTRACT

In the section “The religion in the form of art” of the seventh chapter of the *Phenomenology of spirit* (VII, B), we read that “the separate beautiful national Spirits unite into a single pantheon” (§ 727), however, “they stand, too, under the supreme *command* of the one, rather than under his *sovereignty*.” (§ 728). In these paragraphs, Hegel also seems to confront, with his political realism, the kantian idea of a federation of peaceful states that expands toward the perpetual peace and the institution of a world republic, just as Hegel had done in the texts of the “Philosophy of spirit” of 1805-6 that preceded the *Phenomenology*: “a general confederation of nations for a permanent peace mean the supremacy of one nation, or it would mean there is only one nation” (JSE III). In the section “The religion in the form of art”, it would be shown that the mistrust, typical of a political realism of Machiavellian extraction, in the face of “virtue” “has good grounds” (§ 738), that the mistrust in the face of the Kantian requirement that politics conform to morals has good grounds. It is not possible to interpret that the ideological mask of the French Revolution and its imperialist face would also be unmasked? That is, for the religious conscience of the seventh chapter, *Napoleon, a tragic hero*, “institutes still other proofs” (§ 737) against the priority that Kant gives to the moral foundation of the overcoming of war towards the perpetual peace.

Key words: Hegel, Political philosophy, Sovereignty.

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1: A luta entre o revolucionário e o reacionário	20
Capítulo 2: O realismo político na seção “A religião da arte”	46
Capítulo 3: O realismo político de Hegel	69
Capítulo 4: Napoleão, um <i>herói trágico</i>	87
Conclusões	103
Bibliografia	112

INTRODUÇÃO

Antes mesmo de sair a primeira edição de sua *Fenomenologia do espírito*, Hegel, em cartas a Niethammer e Schelling, lamenta a elaboração excessiva de detalhes, que teria prejudicado a visão global do todo, bem como o estado apressado das últimas partes. As referências cruzadas entre as diferentes seções eram tão complexas (por sua natureza, “um ir e vir tão entrecruzado [*ein so verschränktes Herüber- und Hinübergehen*]”) que seria difícil, escreveu ele, expressar claramente essa visão.¹ O nosso trabalho tenta traçar algumas dessas referências. Tentaremos traçar as possíveis referências cruzadas entre a seção “A religião da arte” do sétimo capítulo da *Fenomenologia* (VII, B) e a luta entre o revolucionário e o reacionário que está em discussão na subseção “A virtude e o curso-do-mundo” do quinto capítulo (V, B, c).

Na subseção “A virtude e o curso-do-mundo”, Hegel descreve a luta do cavaleiro da virtude contra o curso-do-mundo em metáforas irônicas como uma luta de cavaleiros com capa e espada, a virtude de um lado, o vício do outro.² O lado do vício vê o curso-do-mundo como um jogo desordenado de atos individuais, apontando para o egoísmo dos indivíduos.³ Ludwig Siep menciona Mandeville ou outros cétricos frente à virtude, citando Adam Smith como um seguidor de Mandeville.⁴ Para Henry Siltou Harris, *Maquiavel* é o pensador do curso-do-mundo.⁵ Jean Hyppolite comenta que, nessa subseção, o realismo de Hegel, que mais tarde

¹ “A elaboração detalhada, como temo, prejudicou a visão global do todo; essa, porém, é ela própria, por sua natureza, um ir e vir tão entrecruzado que, mesmo que eu quisesse melhorá-la, ainda custaria muito tempo até que ficasse mais clara e acabada.” Carta de Hegel a Schelling de 1 de maio de 1807. HEGEL, G. W. F. **Briefe von und an Hegel**, org. Johannes Hoffmeister. Vol. 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969, p. 161. (**Hegel: the letters**. Trad. de Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 80.)

² SIEP, L. **El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel**. Trad. de Carlos Emel Rendón. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015, p. 156.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ HARRIS, H. S. **Hegel’s ladder, v. 2: the Odyssey of Spirit**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p. 59.

reaparece em sua crítica de uma “visão moral do mundo” (VI, C, a), “opõe-se ao desenfreado idealismo destes utopistas (*Weltbesserer*).”⁶

A seção “A religião da arte” parece mostrar que é fundamentada a desconfiança dos cétricos frente à virtude tal como ela é descrita na subseção “A virtude e o curso-do-mundo”, parece mostrar que é fundamentada a desconfiança, própria a um realismo político de extração maquiaveliana, frente à exigência kantiana de que a política seja conforme à moral.

No ensaio *Le mal et son pardon*, André Kaan cita as dificuldades resultantes da inserção da religião (VII) entre o perdão do mal (VI, C, c) e o Saber Absoluto (VII) na *Fenomenologia*.⁷ A obscuridade que subsiste é a localização no tempo desse “*sim* da reconciliação” (494, § 671, 446) que ainda é apenas o germe do saber conceitual.⁸ “É sedutor e até plausível supor, como Alexandre Kojève, que Hegel tinha em mente um novo regime de relações entre poder e pensamento, mas, acima de tudo, o significado do perdão permanece ambíguo, mesmo se admitirmos que o poder imperial e o pensamento puro poderiam concretizar por um gesto a ideia fichtiana de igualdade: $Eu = Eu$.”⁹

Parece-nos que a inserção do capítulo “A religião” (VII) entre o perdão do mal e o Saber Absoluto resulta em dificuldades porque, no capítulo “A religião”, a consciência do espírito é “retrotraída” (*zurückgeführt wird*) ao seu começo, à religião natural.¹⁰ Antes de Hegel começar

⁶ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 308.

⁷ KAAN, A. *Le mal et son pardon*. In: *Hegel-Studien*. Beiheft 3. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1964, p. 193. Em *O conceito de religião em Hegel*, Marcelo Fernandes de Aquino também destaca o problema sobre o papel que o capítulo “A religião” (VII) desempenha na arquitetura da *Fenomenologia*. Cf. AQUINO, M. F. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 34. Segundo Marcelo de Aquino, a interpretação do papel desempenhado pela religião na obra de 1807 está estreitamente unida à interpretação da inteira arquitetura da mesma. *Ibid.*, p. 51. O autor levanta perguntas como “a *Fenomenologia* é a introdução ou é a primeira parte do sistema?”, “qual é sua divisão?”. *Ibid.* Em *Como nasce o novo*, Marcos Nobre trata especificamente sobre o problema da divisão da *Fenomenologia* e sobre o problema referente ao lugar que o livro ocupa no conjunto da obra de Hegel. NOBRE, M. *Como nasce o novo*. São Paulo: Editora Todavia, 2018.

⁸ KAAN, A. *Le mal et son pardon*, op. cit., p. 193.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ “Desse modo, não é que a proposição invertida faça *em si* ou *para nós*, da substância, sujeito; ou, o que é o mesmo, reinstaure a substância de modo que a consciência do espírito seja retrotraída a seu começo, à religião natural; ao contrário, essa inversão é produzida *para a consciência-de-si e através dela* mesma.” HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke*. Vol. 3. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, p. 545. (*Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Univ. São Francisco, 2014, § 749, pp. 490-1.) Usaremos as siglas convencionadas no âmbito das pesquisas sobre Hegel, tanto em alemão como em português; a primeira referência é da página da edição alemã; a seguinte, da página da tradução utilizada. Por exemplo: (PhG, 370, FE § 497, 338).

a descrever a religião natural (VII, A), são citadas a “religião do Iluminismo” e a “religião da moralidade” (496, §§ 675-6, 448). Para Walter Jaeschke, “Hegel enfatiza que a relação da religião com os momentos do espírito que a precedem não deve ser concebida como histórica. Ao mesmo tempo, ao recorrer a figuras históricas [*Gestalten*] como a religião do Iluminismo ou da moralidade, ele coloca a introdução da religião numa perspectiva histórica.”¹¹ Então qual é, afinal, a ligação da religião natural com os momentos do espírito que precedem o capítulo “A religião” e com a religião do Iluminismo e a da moralidade? Nas suas *Lições sobre a filosofia da religião*, ministradas quatro vezes a partir de 1821 e compiladas por seus alunos após sua morte, na lição de 1827, Hegel afirma que

a religião natural, no sentido dado a essa palavra em tempos mais recentes, também se refere a uma religião meramente metafísica, na medida em que “metafísica” tem tido o sentido de pensamentos de entendimento, representações do entendimento. Essa é a moderna religião do entendimento chamada deísmo, um resultado do Iluminismo, um saber sobre Deus como algo abstrato, abstração à qual retroagem todas as determinações de Deus, toda fé. Isso não pode ser propriamente chamado de religião natural; é o último, o extremo do entendimento abstrato como resultado da crítica kantiana.¹²

O capítulo “A religião” também mostraria, ao mesmo tempo que a necessidade do saber representativo se tornar saber conceitual, uma vingança contra o Iluminismo e contra a visão moral do mundo. Para a consciência religiosa, o espírito não seria “uma coisa” (490, § 667,

¹¹ JAESCHKE, W. **Reason in religion: the foundations of Hegel’s philosophy of religion**. Trad. de J. Michael Stewart e Peter C. Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 189. Jaeschke comenta, em seguida, que “só depois de percorridas as figuras referidas é que o conceito de religião pode ser adequadamente apreendido, como a *autoconsciência* do espírito”. Ibid.

¹² HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Religion I**. In: **Werke**. V. 16. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, p. 259. Hegel escreve que “essa palavra, ‘religião da natureza’ ou ‘religião natural’, teve durante um tempo na época moderna outro sentido; ela foi entendida como aquilo que o homem deve poder conhecer por meio de sua razão, por meio da luz natural de sua razão.” Ibid. Em nota a essa passagem, na edição organizada por Walter Jaeschke, Ricardo Ferrara e Peter C. Hodgson, comenta-se que o conceito da luz natural da razão remonta ao Iluminismo, Descartes, Francis Bacon e Tomás de Aquino até Cícero. Comenta-se que o conceito de “religião natural” foi amplamente difundido entre pensadores do Iluminismo, por exemplo, Leibniz e Christian Wolff. “Enquanto Leibniz tornou a religião natural claramente subordinada à religião revelada, Wolff já colocava as duas em um nível igual. A crítica de Hegel ao conceito de religião natural pode ter sido inspirada pelos *Diálogos sobre a religião natural* de Hume (Londres, 1779), com os quais ele provavelmente estava familiarizado, embora isso não possa ser confirmado.” HEGEL, G. W. F. **Lectures on the philosophy of religion: the lectures of 1827, one-volume edition**. Trad. de R. F. Brown, P. C. Hodgson e J. M. Stewart. Berkeley: University of California Press, 1987, nota 8 da p. 205; **Lecciones sobre filosofía de la religión, 2**. Trad. de Ricardo Ferrara. Madrid: Editorial Alianza, 1987, pp. 600-1.

443), como “cem táleres”, mas “uma essência tal que *essencialmente* assume a figura humana” (528, § 725, 476).

Na seção “A religião da arte”, a consciência religiosa julgaria desmascarar a máscara ideológica da Revolução Francesa que encobriria o seu rosto imperialista. Hegel teria pensado também em *Napoleão* ao escrever sobre o herói trágico. Para a consciência religiosa, Napoleão seria um *herói trágico*, que “estabelece ainda outras provas” (538, § 737, 484) contra a prioridade que Kant dá à fundação moral da superação da guerra em direção à paz perpétua.

Começaremos mostrando, no primeiro capítulo de nossa tese, a crítica ao *laissez faire* liberal na subseção “A cultura e o seu reino da efetividade” do sexto capítulo (VI, B, 1, a). Nessa subseção, a hipocrisia da consciência nobre é desmascarada pelo Iluminismo: a consciência nobre “é o *orgulhoso* vassalo” (374, § 505, 342), “tem valor no *pensamento* deles, e desfruta da *honra*.” (*ibid.*). A dissolução da distinção entre a ganância privada e o “serviço público” do nobre na figura do vassalo real é, para Hegel, uma das razões do colapso do *ancien régime* na Europa, particularmente na França.¹³ Entretanto, na subseção “A boa consciência - A bela alma, o mal e o seu perdão” (VI, C, c), a consciência religiosa inverteria a crítica à “linguagem da lisonja” da consciência nobre (378, § 511, 345): a consciência julgadora “é, ela mesma, *vil*, porque divide a ação, produz e fixa sua desigualdade consigo mesma.” (489, § 666, 442).

A visão moral do mundo se constrói sobre a separação e a afirmação unilateral dos opostos, entre os quais a consciência moral oscila, pondo ora um, ora outro, como essencial, a fim de encobrir o seu contrário.¹⁴ Essa operação fundamental, Hegel denomina *Verstellung*, “deslocamento dissimulador”.¹⁵ A consciência religiosa presumiria decifrar as bases subjetivas da visão moral do mundo, bases subjetivas que, para a consciência religiosa, a consciência moral se recusa a confessar e dissimula. Para a consciência religiosa, a visão moral do mundo pereceria tragicamente ao estabelecer ainda outras provas *a favor* da prova ontológica da existência de Deus, porque, para revelar esse argumento como sendo uma confusão lógica do

¹³ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 193.

¹⁴ MÜLLER, M. L. *A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores*. In: *Studia Kantiana - Revista da Sociedade Kant Brasileira*, n. 1, 1998, p. 931.

¹⁵ *Ibid.*

puro silogismo disjuntivo, a dialética negativa do criticismo não poderia renunciar a hipostasiar o Eu como sujeito absoluto. A consciência moral, que “não pode renunciar à felicidade” (444, § 602, 403), ao desfrutar da honra de provar a verdade da razão, de uma glória semelhante à da Revolução Copernicana, antes legitimaria a réplica da consciência religiosa contra ela. A consciência religiosa inverteria a denúncia do Iluminismo à dissolução da distinção entre aquisição privada e o “serviço público” do nobre na figura do vassalo real no Antigo Regime, desmascarando a hipocrisia dessa denúncia, desmascarando a “boa amizade” (aparentemente uma referência ao *oberste Gut* kantiano) que é, para a visão moral do mundo, a razão pela qual a felicidade deve ser concedida a outros: “Mas a razão pela qual a felicidade, assim chamada, deva ser concedida a outros, é a boa amizade, que a eles e a si mesma *concede e deseja* essa graça, isto é, essa sorte.” (460, § 626, 416).

Na seção “A religião da arte”, a consciência religiosa presumiria desmascarar a hipocrisia do artista *do Iluminismo*, honrado por um público maravilhado (518, § 709, 467). Essa seria uma referência oblíqua ao *Sobrinho de Rameau*, que Hegel cita ao tratar, no sexto capítulo, da “linguagem da consciência dilacerada” (386, § 521, 352), que “é rica-de-espírito” (*ibid.*), opondo a consciência dilacerada à “consciência honrada” (*ibid.*).

Na subseção sobre a liberdade absoluta (VI, B, 3), na passagem que diz que, “para que o universal chegue a um ato, precisa que se concentre no uno da individualidade, e ponha no topo uma consciência-de-si singular” (435, § 589, 395), seria afirmada a tese de que, como Hegel a enuncia nos textos da “Filosofia do espírito” de 1805-6, a vontade universal “tem de se concentrar neste uno”.¹⁶ Em sua obra da maturidade, na Anotação ao § 279 da *Filosofia do direito*, Hegel fala do “sentido habitual em que se começou a falar de soberania em tempos recentes”, segundo o qual a soberania do povo é “tomada como estando em *oposição à soberania existente do monarca*”.¹⁷ No segundo capítulo de nossa tese, mostraremos que a diferenciação entre, por um lado, a potência do lar e o espírito da piedade-familiar e, por outro,

¹⁶ HEGEL, G. W. F. **Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes**, org. Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, p. 234. (As **Preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da segunda parte (“o Espírito Efetivo”)**). In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Trad. de Erick Lima. Brasília, vol. 4, nº 1, 2016, p. 173.)

¹⁷ HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. In: **Werke**. V. 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, v. 7, § 279 A, pp. 447-8. (HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022, pp. 601-2).

a potência universal do Estado e do Governo à qual Hegel se refere na seção “A religião da arte” da *Fenomenologia* “não se individualiza para a representação em duas figuras distintas” como na oposição “soberania popular” e “soberania do monarca”, “senão que tem na efetividade os dois personagens de seus caracteres” (538, § 739, 484-5).

No *Differenzschrift*, publicado em 1801, a *Entzweiung* (cisão) descreve o desaparecimento da potência da união da vida dos homens, bem como a perda da relação recíproca e de copertença entre os opostos, os quais então se independizam e enrijecem um em face do outro: ela resulta do progresso da *Bildung* moderna e do avanço da racionalidade formal de uma razão que renuncia a si em prol do entendimento.¹⁸ No artigo sobre o *Direito natural*, concluído em 1802, Hegel descreve a diferenciação da totalidade ética em oposições como a tragédia da vida ética.¹⁹ Na *Fenomenologia*, a consciência religiosa julgaria desmascarar a hipocrisia dos deslocamentos dissimuladores da visão moral do mundo: a oposição “soberania popular” e “soberania do monarca” seria como as diferenças que “não são diferenças nenhuma” que vêm-a-ser para o entendimento em seu movimento tautológico (126, § 156, 123). Seria afirmada, na seção “A religião da arte”, a tese de que o universal livre é o ponto da individualidade que, enquanto extremo do governo, é o monarca hereditário, como Hegel enuncia essa tese nos Esboços de Sistema de Jena.²⁰

Na seção “A religião da arte” da *Fenomenologia*, Hegel escreve que

reúnem-se os peculiares belos espíritos-dos-povos em um único Panteão, cujo elemento e morada é a linguagem. A pura contemplação de si mesmo como de *humanidade universal* tem na efetividade do espírito do povo a forma de unir-se com os outros, com os quais pela [própria] natureza constitui *uma* nação, para uma empresa comum; para tal obra forma um povo-integrado e por isso um céu-coletivo. (529-30, § 727, 477).

¹⁸ Essa definição é dada por Marcos Lutz Müller em nota à sua tradução da *Filosofia do direito*: HEGEL, G. W. **F. Linhas fundamentais da filosofia do direito**, op. cit., nota 130, p. 221.

¹⁹ BAVARESCO, A; CHRISTINO, S. **Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano**. In: **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito**. Trad. de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 24.

²⁰ **JSE III**, 240, 177.

No início do parágrafo seguinte, lemos que “o agrupamento dos espíritos-dos-povos constitui um ciclo de figuras que agora abarca toda a natureza, como também todo o mundo ético. Aliás esses estão sob a *hegemonia* de um, mais que sob sua *soberania*.” (530, § 728, 477). Em nosso trabalho, tentaremos mostrar que, nesses parágrafos, Hegel está também confrontando, ao seu realismo político, a ideia kantiana de uma federação de Estados pacíficos que se expande em direção à paz perpétua e à instituição de uma república mundial, assim como ele o fizera nos textos da “Filosofia do espírito” de 1805-6. Hegel escreve da seguinte maneira na terceira parte (“III. Konstitution”) da “Filosofia do espírito” presente nos seus Esboços de Sistema (1805-6), compilados a partir de suas notas para preleções feitas em Jena (compilação editada por Rolf-Peter Hortsman sob o título *Jenaer Systementwürfen III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*):

Mas os contratos não têm a efetividade do contrato efetivo. [...]. Eles não têm nenhuma obrigatoriedade [*Verbindlichkeit*], assim como uma parte os suspende. Trata-se desta eterna fraude de fechar tratados, obrigar-se e deixar desaparecer novamente esta obrigação. Uma união [*Verein*] de povos em direção à paz perpétua seria a dominação de um povo, ou seja, seria apenas um povo - eliminada a individualidade deles -, monarquia universal.²¹

No terceiro capítulo, mostraremos a franca defesa de Maquiavel no tratado de Hegel *A constituição da Alemanha*, o primeiro grande trabalho sobre filosofia política de Hegel, e a terceira parte (“III. Konstitution”) da “Filosofia do espírito” de 1805-6, onde Hegel volta a tratar sobre *O príncipe* de Maquiavel e expõe a tese de que o universal livre é o ponto da individualidade que, enquanto extremo do governo, é o monarca hereditário. No *Sistema da vida ética*, redigido entre os anos de 1802-03, Hegel havia afirmado que, se o governo absoluto não pressupõe a diferenciação dos estados, todo o poder da realidade decai numa massa e a rudeza dessa massa teria o seu poder no seu cume.²² Na *Filosofia do direito*, ele apresenta justificações, no registro da filosofia especulativa da história, a favor da superioridade da monarquia constitucional em relação aos outros regimes políticos e critica a exigência kantiana de que a política seja conforme à moral.

²¹ JSE III, 250, 183.

²² HEGEL, G. W. F. *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. In: *Gesammelte Werke*, V. 5. Hamburg: Meiner, 1998, p. 345. (*O sistema da vida ética*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1991, p 84.).

No quarto e último capítulo de nosso trabalho, questionaremos se, na passagem da seção “A religião da arte” em que menciona a “vida tumultuosa” da plurinomial luminosidade, uma “horda de mulheres frenéticas” que “agora vagueia de um lado para o outro” (527, § 723, 475), Hegel não pode estar se referindo também às nações latinas, “prevendo”, de certa maneira, o que escreverá nas *Lições sobre a filosofia da história*: com o liberalismo, que dominou de modo especial “o mundo católico romano”, ao se afirmar o lado formal da liberdade, “perpetuam-se o movimento e a inquietação”.²³

A seção do sexto capítulo sobre o reino ético (VI, A) afirma que, “quando a comunidade só se proporciona sua subsistência mediante a destruição da felicidade-familiar, e da dissolução da consciência-de-si na consciência universal, ela está produzindo, para si mesma, seu inimigo interior naquilo que reprime, e que lhe é ao mesmo tempo essencial - na feminilidade em geral.” (352, § 475, 322). Aqui, não se está também criticando *Napoleão e a Confederação do Reno*? A Confederação do Reno, para a consciência ética, só se proporciona sua substância mediante a destruição do sistema dos Estados europeus soberanos, Estados que são monarquias hereditárias e que constituem famílias.

Não teria Hegel também pensado em *Napoleão* ao escrever sobre o herói trágico na seção “A religião da arte”?

Portanto [Hamlet,] a consciência mais pura do que a última a qual crê nas bruxas, e mais prudente e melhor fundamentada que a primeira, confiante na sacerdotisa e no deus formoso, hesita em vingar-se [com base] na revelação feita pelo espírito mesmo de seu pai sobre o crime que o matou; e estabelece ainda outras provas, pelo motivo de que esse espírito revelador poderia também ser o demônio. (538, § 737, 484).

Para a consciência religiosa do sétimo capítulo, Napoleão seria um *herói trágico*, que “estabelece ainda outras provas” contra a prioridade que Kant dá à fundação moral da superação da guerra em direção à paz perpétua. A seção “A religião da arte” mostraria que é fundamentada a desconfiança dos cétricos frente à virtude tal como ela é descrita na subseção “A virtude e o curso-do-mundo”, mostraria que é fundamentada a desconfiança, própria a um realismo político

²³ HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke.** V. 12. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, p. 535. (*Filosofia da história*. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 370).

de extração maquiaveliana, frente à exigência kantiana de que a política seja conforme à moral. “É fundamentada essa desconfiança, porque a consciência sabedora se situa na oposição entre a certeza, de si mesma e a essência objetiva. O direito do ético - de que a efetividade *em si* nada é em oposição à lei absoluta - experimenta que seu saber é unilateral; que sua lei é apenas lei de seu caráter; que captou somente uma potência da substância.” (538, § 738, 484).

CAPÍTULO 1

A LUTA ENTRE O REVOLUCIONÁRIO E O REACIONÁRIO

Tratando da seção “A efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma” (V, B), Siep comenta que, nessa seção, Hegel separa a consciência moderna de sua origem antiga.²⁴ A razão ativa percorre primeiramente uma série de interpretações unilaterais da unidade do ser-em-si e do ser-para-si da razão: o termo de Hegel para o “conceito” dessa unidade do ser-em-si e do ser-para-si da razão é a eticidade, o reino da eticidade.²⁵

Hegel abre essa seção explicando a unidade do indivíduo e do espírito de um povo em termos da satisfação das carências (*Bedürfnisse*) alcançada através da distribuição do trabalho²⁶: “O *trabalho* do indivíduo para [prover a] suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros” (265, § 351, 247). Futuramente, Hegel, em sua *Filosofia do direito*, chama a satisfação das necessidades organizadas através da troca e da distribuição do trabalho de “sistema das carências”.²⁷ Para Hegel, em contraste com o *Grundlage des Naturrechts* de Fichte de 1796-1797 ou seu *Geschlossene Handelsstaat* de 1800, o sistema das carências não requer planejamento de produção ou distribuição por parte do estado.²⁸ “Com a economia nacional clássica de Adam Smith, Hegel crê na mão invisível dos processos do mercado, a qual fomenta o bem-estar de todos nas costas dos indivíduos que perseguem os seus próprios interesses”.²⁹

Na subseção “A virtude e o curso-do-mundo” (V, B, c), Hegel descreve a luta do cavaleiro da virtude contra o curso-do-mundo, a virtude de um lado, o vício do outro. O lado do vício vê o curso-do-mundo como um jogo desordenado de atos individuais e aponta para o

²⁴ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 144.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 146.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

egoísmo dos indivíduos.³⁰ Siep cita Adam Smith.³¹ Entretanto, na subseção “A cultura e o seu reino da efetividade”, segundo Hyppolite, Hegel vai além de Adam Smith para tirar as conclusões daquilo que Adam Smith se contenta simplesmente em descrever.³²

Na subseção “A cultura e o seu reino da efetividade”, a hipocrisia da consciência nobre é desmascarada pelo Iluminismo: a consciência nobre “é o *orgulhoso* vassalo” (374, § 505, 342), “tem valor no *pensamento* deles, e desfruta da *honra*.” (*ibid.*). Entretanto, na subseção “A boa consciência - A bela alma, o mal e o seu perdão”, a consciência religiosa inverteria a crítica à “linguagem da lisonja” da consciência nobre (378, § 511, 345): a consciência julgadora “é, ela mesma, *vil*, porque divide a ação, produz e fixa sua desigualdade consigo mesma.” (489, § 666, 442). Na seção “A religião da arte”, a consciência religiosa presumiria desmascarar a hipocrisia do artista *do Iluminismo*, honrado por um público maravilhado (518, § 709, 467).

1.

Hyppolite comenta que o cavaleiro da virtude da subseção “A virtude e o curso-do-mundo” faz pensar tanto no *Dom Quixote* quanto nos reformadores românticos.³³ Nessa subseção, o realismo de Hegel, que mais tarde reaparece em sua crítica de uma “visão moral do mundo”, se opõe ao idealismo desenfreado desses utopistas.³⁴ Henry Siltou Harris, em *Hegel's ladder*, citando a interpretação de Judith Nisse Shklar,³⁵ comenta que é a *virtù* de Maquiavel o que Hegel descreve quando fala, na subseção “A virtude e o curso-do-mundo”, do “princípio negativo, para o qual nada há de subsistente, nem de absolutamente sagrado, senão que pode suportar a perda de toda e qualquer coisa.” (265, § 351, 247).³⁶ “Aqui, temos o espírito de

³⁰ *Ibid.*, p. 156.

³¹ *Ibid.*

³² HYPOLITE, J. *Studies on Marx and Hegel*. Trad. de John O'Neill, Nova Iorque: Harper & Row, 1969, p. 77.

³³ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, op. cit., p. 308.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ SHKLAR, J. *Freedom and independence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. Cf. HARRIS, H. S. *Hegel's ladder, v. 2: the Odyssey of Spirit*, op. cit., p. 73.

³⁶ HARRIS, H. S. *Hegel's ladder, v. 2: the Odyssey of Spirit*, op. cit., p. 59.

Fausto retornando como o Espírito do Mundo. Maquiavel é o pensador do curso-do-mundo.” Harris identifica Frederico II, que escreveu o tratado mais célebre contra Maquiavel produzido durante o Iluminismo, o *Anti-Maquiavel*, como o autor dos “discursos pomposos a respeito do bem supremo da humanidade, e de sua opressão; e a respeito do sacrifício pelo bem, e do mau uso dos dons.” (289, § 390, 268-9). “A disciplina, que era tão ‘boa para ele’, e o fez pensar que não poderia haver felicidade exceto no serviço, era também uma filosofia social muito conveniente para um déspota esclarecido pregar”. O dever de Frederico “era dar as ordens e o dever do súdito era obedecer. Assim, sua Virtude é a ressurreição racional do Senhorio e da Servidão”.

Nessa subseção, o “cavaleiro [andante] da virtude [...] entra em luta contra o curso-do-mundo como contra um oposto ao bem” (287, § 386, 266-7). O fim da virtude “é reverter de novo o curso pervertido do mundo”³⁷ (285, § 383, 265) por sacerdotes fanáticos e tiranos devassos. Hegel descreve essa luta em metáforas irônicas como uma luta de cavaleiros com capa e espada, a virtude de um lado, o vício do outro.³⁸ Porém, na verdade, o que está em discussão “é uma luta ‘moderna’ entre o revolucionário e o reacionário”.³⁹ Em sua metáfora do duelo, Hegel descreve uma “emboscada em que o *bom Em-si* deveria astutamente surpreender o curso-do-mundo pela retaguarda” (288, § 388, 268). Siep comenta: o curso-do-mundo, isto é, o partido reacionário. Pode-se pensar aqui na famosa metáfora da filosofia da história de Hegel acerca da “astúcia da razão”, isto é, do progresso da razão mediante as ações dos indivíduos concebidas de outra maneira.⁴⁰

No final da subseção “A virtude e o curso-do-mundo”, Hegel caricatura o programa do lado da virtude como os “discursos pomposos a respeito do bem supremo da humanidade, e de sua opressão; e a respeito do sacrifício pelo bem, e do mau uso dos dons” (289, § 390, 268-9).⁴¹ O lado do vício, o lado que vê o curso-do-mundo como um jogo desordenado de atos individuais, se opõe a essa descrição da virtude apontando para o egoísmo dos indivíduos.⁴² Vê o curso-do-mundo como sendo o “jogo inessencial da consolidação das singularidades e da sua

³⁷ Literalmente: “inverter de novo o curso-do-mundo invertido” (*verkehrten*). PhG, 285, FE § 383, 265.

³⁸ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 156.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 158.

⁴¹ *Ibid.*, p. 156.

⁴² *Ibid.*

dissolução” (282, § 379, 263), “essa beligerância geral, em que cada um arranca o que pode” (*ibid.*).⁴³ Siep menciona Mandeville ou outros céticos frente à virtude, defensores do egoísmo, citando Adam Smith como um seguidor de Mandeville.⁴⁴ Ao que parece, Hegel teria em mente várias trivializações da teoria do interesse próprio.⁴⁵ A virtude “é vencida pelo curso-do-mundo, pois o seu fim de fato é a *essência* inefetiva abstrata, e porque, com vistas à efetividade, seu agir repousa em *diferenças* que só residem nas *palavras*.” (289, § 389, 268).

2.

Na subseção “A cultura e o seu reino da efetividade” (VI, B, 1, a), Hegel vai além de Adam Smith para tirar as conclusões daquilo que Adam Smith se contenta simplesmente em descrever.⁴⁶ No mundo moderno, a alienação assume a forma de contradições econômicas que contrastam claramente com as harmonias do liberalismo.⁴⁷ Hegel insistira particularmente nessa dialética da riqueza nas *Filosofias do espírito de Jena*.⁴⁸

Na segunda parte (“II. O espírito efetivo”) dos esboços da “Filosofia do espírito” de 1805-6, Hegel, ao tratar sobre a divisão do trabalho e a acumulação da riqueza, se apoia especificamente em textos de Adam Smith, que ele acabara de ler segundo a tradução alemã de Garve.⁴⁹ Segundo José María Ripalda, a solução que Hegel propõe nesses escritos, a intervenção estatal, era típica do reformismo ilustrado, solução que, diretamente, se achava explanada no *Investigação* de Steuart.⁵⁰

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ HYPOLITE, J. *Studies on Marx and Hegel*, op. cit., p. 77.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁸ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, op. cit., p. 420.

⁴⁹ HYPOLITE, J. *Studies on Marx and Hegel*, op. cit., p. 72.

⁵⁰ HEGEL, G. W. F. *Filosofia real*. Trad. de José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2006, nota da p. 329.

Hyppolite comenta que, nesses escritos do período de Jena (de 1803 a 1806), Hegel percebera *o mundo da alienação econômica* produzido pela divisão social do trabalho e previra o que Marx chamará de lei da concentração e da crescente *proletarização da sociedade*.⁵¹ A certa altura, Hegel foi quase um marxista antes de Marx.⁵²

Assim, uma multidão é condenada ao trabalho inteiramente estupidificado, insalubre e limitador da habilidade em fábricas e manufaturas – extração em minas, e assim por diante. E ramos das indústrias, que mantinham uma grande classe de seres humanos, estancam, de repente, por causa da moda, ou ainda o barateamento pelas invenções em outros países. E esta multidão inteira é entregue à pobreza, [uma multidão] que não se pode ajudar. Entra em cena a oposição entre grande riqueza e grande pobreza: a pobreza, à qual se torna impossível fazer frente; a riqueza, tal como aquela massa, transforma-se em força. Acumulação da riqueza em parte por acaso, em parte pela universalidade, pela distribuição. Um ponto atrativo de uma espécie, o qual lança seu olhar sobre o universal, acumula em torno de si, tal como uma grande massa traz para si os menores: quem aí tem, a este [mais] é dado.⁵³

A desigualdade da riqueza e da pobreza “é o mais elevado esfacelamento da vontade - indignação interior e ódio.”⁵⁴ Hegel volta a usar esses termos (*Zerrissenheit* e *Empörung*) na dialética da riqueza do sexto capítulo da *Fenomenologia*: o “espírito de gratidão” da consciência dilacerada “é o sentimento tanto dessa abjeção mais profunda, como também da mais profunda revolta.” (382, § 517, 349).

Nessa segunda parte da *Filosofia do espírito* de 1805-6, Hegel menciona o sistema fisiocrático e afirma, em oposição a ele, que “o sistema de tributos tem de se introduzir em todas as partes, surgir de forma não aparente, pouco de tudo, mas por toda parte.”⁵⁵ Hegel argumenta a favor de uma taxa “conforme às relações” de cada âmbito. Quando o sistema de tributos “não é conforme às relações de um determinado âmbito, então este é abandonado, menos vinho bebido; em caso de restrições mais severas, para tudo há que se encontrar um tipo de substitutivo, ou privação.”⁵⁶ Hegel defende que “a riqueza do estado tem o menos possível

⁵¹ HYPOLITE, J. *Studies on Marx and Hegel*, op. cit., p. 99.

⁵² *Ibid.*, p. 111.

⁵³ *JSE III*, 223. 167.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *JSE III*, 224, 168.

⁵⁶ *Ibid.*

de se fundar em domínios, mas antes em impostos.”⁵⁷ “A desigualdade da riqueza faz com que se jubile quando grandes tributos são dados, diminui a inveja e afasta o temor ante a necessidade e a pilhagem.”⁵⁸

Tratando da subseção “A cultura e o seu reino da efetividade” da *Fenomenologia*, Hyppolite comenta sobre a profunda transformação do mundo moderno, no qual a consciência teria de reencontrar a si mesma na riqueza.⁵⁹ Hyppolite cita La Bruyère, que constatava essa evolução no fim do século XVII: “Tais pessoas não são nem pais, nem amigos, nem cidadãos, nem cristãos, nem homens, talvez; elas têm dinheiro.”⁶⁰

Quando o nobre não morre efetivamente no combate, nada prova que a verdade de sua nobreza não seja aquele amor-próprio de que falou La Rochefoucauld no início do século XVII.⁶¹ Hegel escreve que o sacrifício da consciência nobre não é “o verdadeiro sacrifício do *ser-para-si*” (375, § 507, 342), o “sacrifício em que ele se abandona tão completamente como na morte” (*ibid.*). Nada prova que esse “heroísmo do *serviço*” da consciência nobre, a “*virtude* que sacrifica o ser singular ao universal” (373, § 503, 341), não seja amor-próprio: “O heroísmo do serviço silencioso torna-se o *heroísmo da lisonja*” (378, § 511, 345). A hipocrisia da consciência nobre é desmascarada pelo Iluminismo: a consciência nobre “é o *orgulhoso* vassalo” (374, § 505, 342), “tem valor no *pensamento* deles, e desfruta da *honra*” (*ibid.*). “A consciência nobre é conservadora na medida em que reconhece e aceita a ordem estabelecida, o poder a que obedece, a riqueza que recebe como um benefício.”⁶²

Essa reflexão falante, do serviço, constitui o meio-termo espiritual que se dissocia, e que reflete não só sobre si mesmo seu próprio extremo, mas também o extremo do poder universal sobre ele mesmo; fazendo esse poder, que é somente *em si*, tornar-se um *ser-para-si*, tornar-se a singularidade da consciência-de-si. Desse modo ela se torna o espírito desse poder, [que é] ser um *monarca ilimitado*. *Ilimitado*: [porque] a linguagem da lisonja eleva o poder à sua *universalidade* purificada; como produto da linguagem, o momento do ser-aí elevado à pureza do espírito é uma purificada igualdade-consigo-mesmo. *Monarca*:

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ **JSE III**, 229, 171.

⁵⁹ HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, op. cit., p. 433.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 427.

⁶² *Ibid.*, p. 424.

[porque] a linguagem leva igualmente a *singularidade* a seu cúmulo. (378-9, § 511, 345-6).

Hyppolite comenta, sobre essa passagem, que, doravante, tal poder poderá dizer: *L'État c'est Moi* e que a dialética de Hegel é o comentário dessa célebre frase de Luís XIV.⁶³

Harris comenta, sobre o que Hegel chama de “heroísmo do serviço” da consciência nobre, que o nobre está “agradecido” para com o “benfeitor”.⁶⁴ Ele jura fidelidade em troca do presente de sua terra; mas é Deus a quem ele propriamente serve.⁶⁵ Podemos ver melhor o ideal do “serviço nobre” nas grandes ordens religiosas de cavalaria: os Templários e os Hospitalários.⁶⁶ Referindo-se à afirmação de Hegel de que a consciência nobre, frente ao poder do Estado, “comporta-se negativamente para com os seus próprios fins [...] e os faz desvanecer” (373, § 503, 341), Harris comenta que os cruzados que estavam em peregrinação e esperavam voltar para as terras que haviam deixado para trás se comportaram negativamente para com os seus próprios fins e os fizeram desvanecer.⁶⁷ Essa atitude fazia parte da “ideologia geral da cavalaria”.⁶⁸ “O cavaleiro era dedicado ao serviço de Deus e, sob Deus, ao serviço do Senhor a quem ele pessoalmente jurou fidelidade. Fora das ordens, dificilmente alguém poderia ser eficaz como um defensor desinteressado do Bem.”⁶⁹

Harris comenta que, conforme o parágrafo 497 (a consciência individual livre “encontra, de certo, no *poder-do-Estado* sua *simples essência e substância* em geral”) (370, § 497, 338), o *laissez faire* liberal é essencialmente obediente à lei e que o parágrafo 497 argumenta que o julgamento do *laissez faire* é incompleto.⁷⁰

Os intentos de separação entre as categorias do poder-do-Estado e da riqueza resultam infrutíferos.⁷¹

Essa separação se dissolve na medida em que os interesses privados se vincularam com o serviço do Estado, mediante a compra de títulos

⁶³ Ibid., p. 431.

⁶⁴ HARRIS, H. S. *Hegel's ladder, v. 2: the Odyssey of Spirit*, op. cit., p. 278.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., p. 271.

⁷¹ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 194.

nobiliários, os benefícios pessoais associados a isso, o nascimento dos territórios estatais, o aumento dos impostos para a propriedade privada da coroa etc. Esses desenvolvimentos não são nada contingentes, senão que mostram a separação insustentável, abstrata, das duas ordens éticas.⁷²

Os dois momentos que constituem a “cultura”, o poder-do-Estado e a riqueza, correspondem ao que, em sua última *Filosofia do direito*, Hegel denominará o Estado e a sociedade civil burguesa.⁷³ Na *Fenomenologia*, a “riqueza” também compreende a sociedade feudal pré-burguesa.⁷⁴ A dissolução da distinção entre a ganância privada e o “serviço público” do nobre na figura do vassalo real é, para Hegel, uma das razões do colapso do *ancien régime* na Europa, particularmente na França.⁷⁵

3.

A subseção “A luta do Iluminismo contra a superstição” (VI, B, 2, a) afirma que “o Iluminismo tem contra a fê - e como sua verdade - somente um direito humano; pois o agravo que comete é o direito da *desigualdade*, e consiste no inverter e no alterar, - um direito que pertence à natureza da *consciência-de-si*, em contraposição à essência simples ou ao *pensar*.” (417, § 563, 379). Os “dois Iluminismos” (428, § 578, 388), o teísta (como o de Robinet) e o materialista (como o de Holbach), “não chegaram ao conceito da metafísica cartesiana, de que o *ser* e o *pensar* são *em si* o mesmo” (*ibid.*). “Vai-se mostrar no Iluminismo se ele pode permanecer na sua satisfação: está à sua espreita aquela aspiração do espírito sombrio que lamenta a perda de seu mundo espiritual.” (424, § 573, 385). Siep comenta que

Hegel discute a versão deísta e materialista do Iluminismo como uma espécie de desmoronamento do partido vitorioso em facções. [...] Ambas as partes se contradizem mutuamente, mas no fundo são

⁷² *Ibid.*

⁷³ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, op. cit., 420.

⁷⁴ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 193.

⁷⁵ *Ibid.*

também indistinguíveis. Pois o Deus deísta separado do mundo é, diante da consciência, algo que é determinado como sendo “*exterior* à consciência; e assim, como o mesmo que se chama *pura matéria*”. Mas, com o seu conceito de matéria, o materialismo abstrai todas as propriedades sensíveis e dessa maneira converte a matéria no “*Simples sem-predicados, a essência da consciência pura*”. Enquanto tal, ela não pode ser diferenciada do “*pensamento puro*”.⁷⁶

Na sua luta contra a fé, o Iluminismo, por um lado, mal interpreta o seu adversário e, por outro lado, perde a diferença com ele.⁷⁷

O Iluminismo leva a cabo a alienação, inclusive naquele reino onde se refugia o espírito alienado de si, como na consciência da quietude igual a si mesma. [...] Nessa tarefa negativa, a pura inteligência se realiza a si mesma, ao mesmo tempo, e produz seu objeto próprio, - a *essência absoluta* incognoscível e o *útil*. Como a efetividade perdeu assim toda a substancialidade, e nela nada mais é *em si*, então ruiu tanto o reino da fé quanto o do mundo real. Essa revolução produz a *liberdade absoluta*; com ela, o espírito, antes alienado, retornou completamente a si; abandona essa terra da cultura e passa para outra, - para a terra da *consciência moral*. (362, § 486, 331).

Após o “trunfo” inicial do Iluminismo, o partido vitorioso se desintegra em diferentes facções.⁷⁸ “O que se chama governo é apenas a facção *vitoriosa*, e no fato mesmo de ser facção, reside a necessidade de sua queda, [ou] inversamente, o fato de ser governo o torna facção e culpado.” (437, § 591, 397). Hegel presta atenção especial na oposição entre materialismo e deísmo e interpreta de maneira bastante especulativa o surgimento do totalitarismo jacobino e, finalmente, do terror das execuções.⁷⁹ Para Siep, Hegel empreende a discussão sobre o surgimento do totalitarismo jacobino e sobre o terror revolucionário de modo a “penetrar profundamente as estruturas do despotismo total, como as que vimos reproduzidas nos regimes totalitários do século XX - sejam de índole fascista, comunista ou militarista.”⁸⁰

No artigo *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*, Marcos Lutz Müller comenta, sobre essa seção, que a autoconsciência da liberdade absoluta como vontade universal empiricamente real demarca-se claramente tanto da autodeterminação formal da

⁷⁶ Ibid., pp. 198-9. A citação da *Fenomenologia* se refere a: PhG, 427, FE § 578, 388.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 198.

⁷⁸ Ibid., p. 196.

⁷⁹ Ibid., p. 202.

⁸⁰ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 202.

vontade kantiana quanto da vontade comum “representada” de Sieyès.⁸¹ Hegel incorpora o conceito kantiano, em sua origem rousseauiana, de autonomia da razão enquanto razão prática, mas, ao mesmo tempo, o transforma, estabelecendo uma demarcação entre a autodeterminação formal da vontade kantiana e a autoconsciência da liberdade absoluta como vontade universal empiricamente real. Hegel, referindo-se criticamente a Kant, diz que a “vontade realmente universal” não é uma mera “representação” do legislar e agir universal, do qual a vontade singular participaria como co-legisladora (§ 584).⁸² Tanto o “liberalismo” pós-revolucionário quanto o experimento jacobino compreenderam a universalidade da vontade como uma totalidade aditiva (*Allheit*).⁸³ Hegel elabora a figura fenomenológica da liberdade absoluta a partir do que ele caracteriza como o mal-entendido a respeito da vontade geral, do conceito rousseauiano de vontade geral.⁸⁴

Referindo-se às *Lições sobre a filosofia da história*, Marcos Müller comenta que a conclusão de Hegel, nesses textos, de que a mudança na França tinha que ser necessariamente violenta, porque a transformação não podia mais ser empreendida pelo governo, essa conclusão decorre da tese de que a Revolução “partiu” da filosofia, mas de uma filosofia do entendimento, que toma por base da ação política a universalidade abstrata da vontade formal.⁸⁵ Como a vontade formal só pode ter a sua efetivação imediata na vontade livre enquanto singular, nos “átomos de vontade”, segue-se que uma tal efetivação da universalidade abstrata da vontade, sem qualquer mediação particular, terá de ocorrer violentamente, e de um só golpe.⁸⁶

Nas *Lições sobre a história da filosofia*, na parte sobre Rousseau, lemos que “o mal-entendido da vontade universal começa, entretanto, [no fato de] que o conceito de liberdade não deve ser tomado no sentido do arbitrário contingente de cada um, mas no sentido da vontade racional”.⁸⁷ “A vontade geral não deve ser considerada como integrada por um conjunto de vontades expressamente individuais, de tal modo que essas conservem seu carácter absoluto;

⁸¹ Cf. MÜLLER, M. L. **A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror**, op. cit., p. 86.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 83.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 78-9.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke**. V. 20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, p. 307. (**Lecciones sobre la historia de la filosofía**. Trad. de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995, vol. 3, p. 400).

de outro modo, resultaria exata a afirmação de que ‘ali onde a minoria tem que obedecer à maioria, não existe liberdade’.”⁸⁸ Referindo-se à *Filosofia do direito*, Marcos Müller comenta que precisamente a fim de evitar o perigo da redução da vontade geral à extensão empírica da vontade de todos ou à vontade da maioria é que Hegel reformula e radicaliza especulativamente esse teorema rousseauiano, dizendo que ela só pode ser racional em sua essência se “ela é igualmente em si o que ela é para si”.⁸⁹ Hegel arguiu, contra Rousseau, que a vontade geral só pode sempre querer o bem comum e, para tanto, ser geral na sua “essência”, se ela não resultar de um contrato entre vontades particulares, sendo, portanto, intrinsecamente racional, “racional em si e para si”, sendo “Idéia da vontade racional”.⁹⁰

4.

Harris comenta, sobre a subseção “A visão moral do mundo” (VI, C, a), em relação aos três postulados da razão prática, Deus, liberdade e imortalidade, “significando Kant e Fichte juntos”, que “a preferência de Hegel pelas ‘três harmonias’ - que se encontram seguramente fundadas nos textos de Kant - é determinada pelos três momentos de sua própria lógica do Conceito.”⁹¹ Em seu artigo *A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores*, tratando sobre a visão moral do mundo, Marcos Müller comenta que “essa ‘Weltanschauung’ se constrói sobre a separação e a afirmação unilateral dos opostos, entre os quais a consciência moral [...] oscila, pondo ora um, ora outro, como essencial, a fim de encobrir o seu contrário”.⁹² Hegel reconstrói destrutivamente a exigência, para a teoria kantiana dos postulados da razão prática e do sumo bem, de que o sumo bem de um ser racional finito integre a virtude e a felicidade, a exigência da inclusão da expectativa legítima de uma

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ MÜLLER, M. L. *Estado e soberania: o “idealismo da soberania”*. in: *Lógica e ontologia. Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*, eds. Évora, F., Faria, P., Loparic, A., dos Santos, L.H., Zingano, M., São Paulo, Discurso Editorial, 2004, p. 272. A citação se refere a **PhR**, § 258 A.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ HARRIS, H. S. *Hegel’s ladder, v. 2: the Odyssey of Spirit*, op cit., p. 422.

⁹² MÜLLER, M. L. *A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores*. In: *Studia Kantiana - Revista da Sociedade Kant Brasileira*, n. 1, 1998, p. 931.

felicidade proporcional à virtude no “objeto integral da razão pura prática”.⁹³ A consciência moral mostra que ela não leva a sério nenhum dos momentos opostos entre os quais oscila.⁹⁴ O sentido e conteúdo do juízo da experiência que a consciência moral faz “é apenas este: que a felicidade em si e para si não deveria caber a certa gente; quer dizer, é a *inveja* que se cobre com o manto da moralidade.” (460, §625, 416). Hegel

conclui implacavelmente da desarmonia final entre a moralidade e felicidade no mundo que a queixa do justo é arbitrária e que o fundamento do juízo de experiência desta consciência, tornada não-moral, são apenas os sentimentos do queixoso: é “a inveja que se cobre com o manto da moralidade” que julga que a felicidade como tal não deveria ser o quinhão de alguns. Só resta a “boa amizade”, prestes ou não a desejar e conceder a si e aos outros esta “graça” como um “acaso” (440, § 625).⁹⁵

5.

Vimos que, na subseção “A virtude e o curso-do-mundo” do quinto capítulo, o cavaleiro da virtude entra em luta contra o curso-do-mundo. No seu escrito sobre a *Diferença*, Hegel se refere a uma “luta do entendimento com a razão”.⁹⁶

No artigo *O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica*, Marcos Müller comenta que há, certamente, motivos importantes de uma crítica da modernidade presentes no

⁹³ Ibid, p. 929. O sumo bem “não faz parte do âmbito da fundamentação da moral e nem é, por si só, princípio determinante da vontade pura, mas só o é ao incluir a lei moral em si. Ele é ‘o objeto integral da razão pura prática’ e, simultaneamente, o fim total da ‘faculdade de apetecer de seres racionais finitos’, que, na sua dualidade irreductível de vontade pura e vontade sensível, exigem, ‘mesmo no juízo de uma razão imparcial’, que o seu objeto integral inclua a expectativa legítima de uma felicidade proporcional à virtude, portanto, a realização do conjunto dos fins empíricos compatíveis com as máximas morais. (KpV A, 197-199)”. Ibid. Cf. KANT, I. **Kritik der praktischen Vernunft**. In: **Werkausgabe**, Band 7. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974, A 197-9, pp. 237-8.

⁹⁴ Ibid., p. 942.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ HEGEL, G. W. F. **Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie**. In: **Werke**. Band 2. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, v. 2, p. 24. (Trad. de Carlos Morujão, **A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003, p. 40.)

jovem Hegel antes do período de Jena, entretanto, são os primeiros escritos de Jena, principalmente o escrito sobre a *Diferença e Fé e Saber*, que vão dar mais relevo à crítica especificamente filosófica da modernidade.⁹⁷

A crítica de Hegel da modernidade filosófica deve ser entendida, primeiramente, como uma radicalização da própria autocrítica da razão enquanto traço definidor dessa modernidade.⁹⁸ Marcos Müller justifica essa tese com base em duas hipóteses interpretativas: 1) a de que a relação crítica de Hegel com a modernidade filosófica passa, antes de tudo, pela transformação a que o idealismo especulativo submete os termos da relação kantiana entendimento e razão, dialetizando-os como momentos imanentes do pensamento puro, na medida em que os rearticula como os três “lados” ou “momentos” da estrutura profunda, lógico-especulativa, do pensamento e da realidade efetiva; 2) a de que essa reestruturação da relação entendimento - razão tem o seu motivo inspirador na correlação que o escrito sobre a *Diferença* estabelece entre a relação reflexiva entendimento - razão e a relação “dialética” (embora aí não qualificada como tal) reflexão - especulação.⁹⁹ Subjaz à tese geral e às duas hipóteses interpretativas que a justificam a concepção especulativa do absoluto, segundo a qual ele não é senão a auto-reprodução da razão na sua auto-explicação exaustiva.¹⁰⁰

Marcos Müller comenta que a reformulação dialética da relação kantiana entre entendimento e razão é empreendida por Hegel, inicialmente, a partir da correlação dos termos dessa relação com a diferença, estabelecida por Schelling, entre reflexão e especulação.¹⁰¹ Hegel, na perspectiva de radicalização do princípio da autonomia do pensamento, concebeu inicialmente, no escrito sobre a *Diferença*, a primeira publicação filosófica de Hegel, de 1801, a auto-apreensão da razão por si mesma, enquanto conhecimento absoluto do absoluto, como

⁹⁷ MÜLLER, M. L. **O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?** Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 2, nº 3, 2005, p. 11. Marcos Müller cita, como exemplos de motivos importantes de uma crítica da modernidade antes de Jena, a crítica à moral da lei e à teologia moral dos postulados da razão prática, a nostalgia da pólis grega e das comunidades cristãs primitivas enquanto pano de fundo da crítica ao utilitarismo da *Aufklärung*, a busca de uma religião popular e a elaboração de uma concepção ampliada da razão, que não se opõe enquanto universal ao particular empírico, como em Kant, mas que abarca e integra em si mesma, como universal concreto, a multiplicidade empírica. Ibid.

⁹⁸ MÜLLER, M. L. **O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?**, op. cit., p. 4.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid., p. 5.

¹⁰¹ Ibid.

um “fenômeno” do absoluto, pensado, este, inicialmente, na perspectiva da recepção espinosana de Schelling, juntamente como substância infinita.¹⁰² Porém, o recurso ao conceito de absoluto com as conotações espinosanas que Hegel assumiu em Schelling, enquanto pano de fundo da crítica de Hegel ao idealismo transcendental, não compromete a sua crítica da modernidade com os elementos metafísicos e românticos da filosofia da identidade e da natureza de Schelling, porque a tese do conhecimento especulativo sistemático da razão por si mesma tem de ser ela mesma compreendida, projetivamente, no horizonte da *Fenomenologia do espírito*, em que o absoluto não é mais substância, mas essencialmente resultado.¹⁰³

No escrito sobre a *Diferença*, Hegel escreve que “o entendimento imita a razão no pôr absoluto e [...] dá a si mesmo a aparência de razão”.¹⁰⁴ Referindo-se à citação de La Rochefoucauld de que “a hipocrisia é uma homenagem que o vício rende à virtude”, Hegel escreve que,

assim como se costuma dizer da virtude que o maior testemunho da sua realidade é a aparência que a hipocrisia lhe pede de empréstimo, assim também o entendimento não se pode proteger da razão e procura preservar-se, através de uma aparência de razão, do sentimento de falta de conteúdo interno e do medo secreto que atormenta qualquer limitação, aparência essa por meio da qual disfarça as suas particularidades.¹⁰⁵

Na subseção “A boa consciência - A bela alma, o mal e o seu perdão” da *Fenomenologia* (VI, C, c), Hegel se refere a essa mesma sentença de La Rochefoucauld:

É preciso que venha à luz que ele é mau, e desse modo seu ser-aí se torne igual à essência: a *hipocrisia* deve ser *desmascarada*. Esse retorno à igualdade, da desigualdade presente na hipocrisia, já não ocorreu porque a hipocrisia - como se costuma dizer - demonstra seu respeito pelo dever e pela virtude, justamente ao tomar-lhes a *aparência* e usá-la como máscara para sua própria consciência, e não menos para a consciência alheia: nesse reconhecimento do oposto estariam contidas em si a igualdade e a concordância. (485-6, § 661, 438-9).

¹⁰² Ibid., p. 10.

¹⁰³ Ibid. Como mostrou Fulda, já na fase da colaboração com Schelling em Jena, a tese da auto-apreensão e da auto-reprodução da razão, concebida como fenômeno do absoluto, é um motivo originário do pensamento hegeliano, que se torna independente da concepção de absoluto de Schelling e que vai constituir duradouramente o idealismo especulativo. Ibid.

¹⁰⁴ *Differenz*, 21, 37.

¹⁰⁵ *Differenz*, 23-4, 40.

Na subseção “A boa consciência - A bela alma, o mal e o seu perdão”, seria mostrado que o Iluminismo, ao se opor à “ordem universal como uma perversão da lei do coração e da sua felicidade” (280, § 377, 261), distorcendo a fé em todos os seus momentos e fazendo deles uma outra coisa do que são na fé (417, § 563. 379), conferiria à consciência religiosa o igual direito do ser-para-si (487, § 663, 440), “não tem, pois, nenhuma vantagem sobre a outra, mas antes a legítima” (*ibid.*).

Ao denunciar a hipocrisia como má, baixa, etc. a consciência universal apela nesses juízos para a *sua* [própria] lei, como a *má* consciência para a lei [que é] *sua*. Pois uma entra em oposição com a outra, e por isso [se mostra] como uma lei particular. Não tem, pois, nenhuma vantagem sobre a outra, mas antes a legítima; e esse zelo faz precisamente o contrário do que imagina fazer, isto é, mostrar como algo *não reconhecido* o que chama verdadeiro dever e que deve ser reconhecido *universalmente*. Assim fazendo, confere à outra o igual direito do ser-para-si. (*ibid.*).

Na subseção “A cultura e o seu reino da efetividade”, o Iluminismo julgaria desmascarar a hipocrisia da consciência nobre: a consciência nobre “é o *orgulhoso* vassalo” (374, § 505, 342), “tem valor no *pensamento* deles, e desfruta da *honra*” (*ibid.*). Entretanto, agora, na subseção “A boa consciência - A bela alma, o mal e o seu perdão”, a cena se inverte: a consciência religiosa presumiria desmascarar que a consciência julgadora “é, ela mesma, *vil*, porque divide a ação, produz e fixa sua desigualdade consigo mesma.” (489, § 666, 442). A consciência religiosa inverteria a denúncia do Iluminismo à “dissolução da distinção entre aquisição privada e o ‘serviço público’ do nobre na figura do vassalo real” no Antigo Regime, ¹⁰⁶ desmascarando a “boa amizade” (aparentemente uma referência ao *oberste Gut* kantiano) que é, para a visão moral do mundo, a razão pela qual a felicidade deve ser concedida a outros: “Mas a razão pela qual a felicidade, assim chamada, deva ser concedida a outros, é a boa amizade, que a eles e a si mesma *concede e deseja* essa graça, isto é, essa sorte.” (460, § 626, 416).

¹⁰⁶ SIEP, L. **El camino de la fenomenología del espíritu**, op. cit., p. 193.

6.

No sétimo capítulo, a consciência religiosa presumiria desmascarar a hipocrisia da consciência moral, sua “ vaidade do saber-bem e saber-melhor ” (489, § 666, 442), termo que Hegel utiliza também na seção “ A religião manifesta ”. Na seção “ A religião manifesta ”, Hegel escreve que o conteúdo da religião manifesta já apareceu em parte como a representação da consciência infeliz (IV, B) e da consciência crente (VI, B, 1, b). Na consciência crente, o conteúdo foi considerado “ como o conteúdo essencialmente *objetivo* do representar: um representar que foge à efetividade em geral, e, portanto, não tem a *certeza da consciência-de-si*. Essa *certeza* se separa de seu conteúdo, de uma parte, como vaidade do saber, e de outra como inteligência pura ” (558, § 768, 502).¹⁰⁷

A consciência religiosa presumiria decifrar as bases subjetivas de uma visão moral do mundo como a de Kant ou a de Fichte, bases subjetivas que, para a consciência religiosa, a consciência moral se recusa a confessar e dissimula. O puro saber da consciência moral (cf. 441, § 596, 401) é também fé, é “ vontade sabedora ” (442, § 598, 401). Em *Fé e saber*, artigo publicado em 1802 no *Jornal Crítico da Filosofia*, que Hegel editava com Schelling, Hegel havia escrito que, na filosofia kantiana, é reconhecido que a oposição entre a identidade formal do seu saber formal a uma multiplicidade “ pressupõe necessariamente um centro, igualmente que ela e o seu conteúdo devem ser aniquilados nele. Mas não o aniquilar efetivo e verdadeiro, mas apenas a confissão de que o finito *deveria* ser suprimido ”.¹⁰⁸ Hegel escreveu que as

¹⁰⁷ No adendo ao § 19 da *Enciclopédia*, lemos sobre a vaidade que ela é a “ esnobação ante a verdade ”, como vemos em Pilatos, “ no sentido em que Salomão dizia: ‘ tudo é vaidade ’. ” HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil.** In: **Werke.** V. 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, § 19, Adendo 1, p. 69. (**Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830).** Texto completo, com os *Adendos Oraís*; trad. por P. Meneses, S. J. [I, III] e J. N. Machado, S. J. [II]. São Paulo, Loyola, 1995, vol. I, p. 67). As *Lições sobre a filosofia da religião* de Hegel referem-se ao Iluminismo nos seguintes termos (lição de 1824): “ O Iluminismo, essa vaidade do entendimento, é o adversário mais feroz da filosofia; ofende-se quando essa mostra a razão na religião cristã, quando ela mostra que o testemunho do espírito, da verdade, está estabelecido na religião. Na filosofia, que é teologia, trata-se de mostrar a razão da religião. ” **VPhR**, II, 341.

¹⁰⁸ “ Na medida em que esse saber formal deixa subsistir a oposição em toda a sua absolutidade nas identidades escassas que produz e na medida em que lhe falta o elemento intermediário, a razão, porque cada um dos elos deve ser um absoluto, tal como o são na contraposição, então esse centro e o ser aniquilado de ambos e da finitude são um para-além absoluto. É reconhecido que essa oposição pressupõe necessariamente um centro, igualmente que ela e o seu conteúdo devem ser aniquilados nele. Mas não o aniquilar efetivo e verdadeiro, mas apenas a confissão de que o finito *deveria* ser suprimido; não o centro verdadeiro, mas por assim dizer apenas a confissão de que *deveria* ser uma razão é posta em uma fé cujo conteúdo é ele mesmo vazio ”. HEGEL, G. W. F. **Glauben und**

filosofias de Kant e de Fichte “se gabam por terem configurado e aperfeiçoado uma ocorrência subjetiva francesa, colocando-a sob uma luz adequada, executando-a de modo mais fundamentado e desenvolvendo-a depois de torná-la científica”.¹⁰⁹ Kant e, depois dele, Fichte “expuseram em forma filosófica e provaram sistematicamente aquilo que Voltaire contrapôs ao otimismo que foi rebaixado da beatice para a empiria da vida ordinária.”¹¹⁰ A *Enciclopédia* afirma sobre a filosofia crítica que, nela, “as *formas* mais precisas do *a priori*” se produzem como “uma sistematização que aliás só repousa sobre bases psicológico-históricas”.¹¹¹ Na seção “A religião da arte” da *Fenomenologia*, a consciência religiosa julgaria desmascarar essas bases subjetivas: “O belo ginasta é, na verdade, a glória de seu povo particular” (529, § 726, 477). Como Fídias, “o homem coloca, pois, no lugar da estátua, a si mesmo” (528, § 725, 476). O artista se elaborou até alcançar seu conteúdo *universal* porque, “nessa festa, que é a glória do homem, desvanece a unilateralidade da estátua que contém somente um espírito-nacional, um caráter determinado da divindade.” (529, § 726, 476-7).

7.

Na sua obra da maturidade, na Anotação ao § 51 da *Enciclopédia*, ao tratar sobre a refutação kantiana da prova ontológica da existência de Deus na *Crítica da razão pura* (A 599 B 627), Hegel replica que Deus “é um objeto de outra espécie que cem táleres”, Deus é o ser “em que o conceito inclui em si o ser”.¹¹²

Prescindindo de que, sem cometer injustiça, se poderia chamar uma barbaridade dar o nome de conceito a algo como cem táleres, os que repetem incessantemente, contra a ideia filosófica, que *pensar e ser* são *diferentes* deveriam enfim presumir que isso igualmente não é

Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. Werke. V. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, p. 330. (Fé e saber. Trad. de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007, p. 65.)

¹⁰⁹ GuW, 419-20, 161.

¹¹⁰ GuW, 420, 161.

¹¹¹ Enz C, I, § 41, 136, 108.

¹¹² Enz C, I, § 51 A, 136, 128.

desconhecido dos filósofos: de fato, que conhecimento pode haver de mais trivial? Mas então devia-se pensar que, quando se fala de Deus, esse é um objeto de outra espécie que cem táleres, e que *qualquer* particular conceito, representação, ou como se queira chamar. De fato, todo o *finito* é isto e isto *somente*: [a saber] que *seu ser-aí é diferente de seu conceito*. Mas Deus deve ser expressamente o que só pode ser *pensado como existente*, [o ser] em que o conceito inclui em si o ser. É essa unidade do conceito e do ser que constitui o conceito de Deus.¹¹³

Na *Fenomenologia*, “o ‘pescoço duro’ do caráter sempre igual a si mesmo” (490, § 667, 442-3)¹¹⁴ da visão moral do mundo, que teimaria em negar a “continuidade absolutamente fluída” (490, § 667, 443) entre ser e pensar (“consciência abandonada pelo espírito, e que renega o espírito”) (491, § 667, 443), seria a teimosia dos que “repetem incessantemente, contra a ideia filosófica, que *pensar e ser* são *diferentes*”, dito nos termos do parágrafo acima da *Enciclopédia*. À “confissão do malvado: ‘Sou eu [quem fez] isto’” (*Ich bin’s*) da consciência religiosa não se segue a “réplica da igual confissão” (490, § 667, 442) do “Eu = Eu” da consciência moral. A consciência moral “é o coração duro, que é para si, e rejeita a continuidade com o Outro” (*ibid.*), rejeita a continuidade com a consciência religiosa, para a qual a figura extrema do Outro não seria o carente-de-essência, não seria, “como na riqueza”, uma coisa, uma coisa como cem táleres (“Aqui se dá a suprema revolta do espírito certo de si mesmo; pois ele se contempla como esse *simples saber do Si* no Outro; e na verdade, de modo que a figura extrema desse Outro não seja, como na riqueza, o carente-de-essência, não seja uma coisa; - ao contrário o que se contrapõe [aqui] ao espírito é o pensamento, o saber mesmo.”) (490, § 667, 443).

Nas *Lições sobre a história da filosofia*, publicadas postumamente, a partir dos próprios manuscritos de Hegel e de notas de aula feitas por seus alunos, Hegel defende que, na prova ontológica da existência de Deus, a certeza da conexão entre ser e pensar permite concluir aquilo que o pensamento mostra ser necessário, que Deus existe, ainda que essa conclusão não deva ser entendida como mecanicamente silogística.¹¹⁵ Tratando sobre Descartes, Hegel afirma

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ “A consciência que se confessava vê-se rejeitada, e vê na injustiça o Outro, que se recusa a sair de seu interior para o ser-aí do discurso, e que opõe a beleza de sua alma ao malvado; mas à confissão opõe o ‘pescoço duro’ do caráter sempre igual a si mesmo, e o mutismo de guardar-se para si mesmo e não se rebaixar perante um outro.” **PhG**, 490, **FE** § 667, 442-3.

¹¹⁵ **VGPh**, III, 131, 261.

que “no famoso *Cogito, ergo sum* se contêm, pois, inseparavelmente unidos, o pensamento e o ser.”¹¹⁶ Hegel afirma que “nessa tese se vê, por um lado, um silogismo, como se do pensamento se deduzisse o ser. Kant raciocina, em particular, contra esse mecanismo silogístico, argumentando que o ser não está contido no pensamento, já que ser é outra coisa que pensar.” Hegel afirma que isso é importante, mas que “não é menos verdade que ambos são inseparáveis, isto é, que existe entre eles, apesar de tudo, uma identidade”, que a unidade entre o pensamento e o ser não é ameaçada por sua diversidade.¹¹⁷ Sem embargo, diz Hegel sobre o “penso, logo existo” de Descartes (e referindo-se também à apercepção transcendental de Kant), “não é provada essa máxima da pura certeza abstrata, a totalidade universal na qual tudo é em si, por isso, não se deve querer converter essa proposição numa conclusão silogística [*Schluß*]”.¹¹⁸ Citando a disputa entre Descartes e Espinosa, Hegel escreve que o próprio Descartes o disse: “não é de modo algum um silogismo, pois para isso teria que formular-se assim a premissa maior: tudo o que pensa existe”.¹¹⁹ “Para haver um silogismo, deve haver três termos; aqui, concretamente, deveria haver um terceiro onde o pensar e o ser fossem mediados; mas este terceiro termo não existe - não existe Eu penso, logo eu existo. Esse logo não é, aqui, o logo de um silogismo; há somente a conexão posta entre ser e pensar. Todas as demais proposições vêm depois.”¹²⁰ Hegel parece considerar que a unidade entre o pensamento e o ser é o prius do silogismo, entretanto, Descartes “não provou isso assim”.¹²¹ “Fichte depois, recomeçou com a mesma certeza absoluta [...]. Assim, essa certeza é o prius.”¹²²

Na *Fenomenologia*, a visão moral do mundo pereceria tragicamente ao estabelecer “ainda outras provas” (538, § 737, 484) a favor da prova ontológica da existência de Deus, porque, para revelar esse argumento como sendo uma confusão lógica do puro silogismo

¹¹⁶ VGPh, III, 131, 261.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ VGPh, III, 131-2, 261-2. “Esse logo [*Also*] não é, aqui, o logo de um silogismo; há somente a conexão posta entre ser e pensar. Todas as demais proposições vêm depois. [...] Mas o pensar como sujeito é o que pensa [*Denkende*], e isso é Eu; o pensamento é o interior ser-comigo [*Bei-mirsein*], a imediatez comigo [*bei mir*], - é o simples saber mesmo. Essa imediatez é porém, exatamente isso mesmo que se chama de ser. Descartes, entretanto, não provou isso assim, mas única e exclusivamente se ocupou da consciência [*sondern sich einzig und allein auf das Bewußtsein berufen*]. Também Fichte depois, recomeçou com a mesma certeza absoluta, com o Eu, mas passou a desenvolver todas as determinações a partir deste ponto. Assim, essa certeza é o prius.” Ibid.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid.

disjuntivo, a dialética negativa do criticismo não poderia renunciar a hipostasiar o Eu como sujeito absoluto. Tragicamente, a consciência moral, que “não pode renunciar à felicidade” (444, § 602, 403), ao desfrutar da honra de provar a verdade da razão, de uma glória semelhante à da Revolução Copernicana, antes legitimaria a réplica da consciência religiosa contra ela. Para a consciência religiosa, a visão moral do mundo, como Hamlet, “hesita em vingar-se” (538, § 737, 484) da fé e “estabelece ainda outras provas” (*ibid.*) a favor da necessidade de haver um terceiro termo, como um Deus bom e veraz, que mediasse o pensar e o ser, “pelo motivo de que esse espírito revelador poderia também ser o demônio” (*ibid.*), o gênio maligno das *Meditações*.

Nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte, a razão “se fez novamente criada de uma fé”,¹²³ como Hegel afirmou em *Fé e saber*. O não-ser do Iluminismo tornou-se sistema.¹²⁴ O procedimento negativo do Iluminismo “valia como a morte da filosofia, que a razão deveria renunciar ao seu ser no absoluto”.¹²⁵ Mas a consciência moral “não pode renunciar” a “ter valor no pensamento deles” e a “desfrutar da honra”. A crítica kantiana da metafísica cartesiana “hesita em vingar-se” e fica a meio caminho da superação do ceticismo moderno, porque determina a finitude só na sua dimensão subjetiva.¹²⁶

Assim como o Iluminismo denunciou que o sacerdócio “conspira com o *despotismo*” (401, § 542, 366), agora, a consciência religiosa desconfiaria de que a Revolução Copernicana de Kant é, na verdade, “a noite em que a substância foi traída e se transformou em sujeito” (514, § 703, 464).

¹²³ GuW, 288, 20.

¹²⁴ GuW, 289, 21.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ No artigo *O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica*, Marcos Müller comenta que o idealismo especulativo se inscreve diretamente no prolongamento da recusa kantiana de conceber o eu penso da apercepção pura como um ser dado imediato e intuitivo do pensamento, transparente a si mesmo, como na tradição cartesiana. Mas a crítica kantiana do idealismo cartesiano fica, todavia, para Hegel, a meio caminho da superação do ceticismo moderno. O idealismo especulativo se inscreve diretamente no prolongamento da recusa kantiana de conceber o eu penso da apercepção pura como um ser dado imediato e intuitivo do pensamento, transparente a si mesmo, como na tradição cartesiana. Mas a crítica kantiana do idealismo cartesiano fica, todavia, para Hegel, a meio caminho da superação do ceticismo moderno. A superação do idealismo transcendental subjetivo e a superação cabal do ceticismo exigem que os fenômenos sejam fenômenos não somente para nós, mas que sejam meros fenômenos *em si*. A crítica kantiana fica a meio caminho, porque determina a finitude só na sua dimensão subjetiva. MÜLLER, M. L. **O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?**, op. cit., pp. 7-8.

8.

O “coração duro, que é para si, e rejeita a continuidade com o Outro” (490, § 667, 442), a que se refere a subseção “A boa consciência - A bela alma, o mal e o seu perdão”, parece poder ser interpretado como sendo aquilo que, no escrito sobre a *Diferença*, Hegel chamou de vantagem que cabe ao sistema filosófico de Fichte de “ter tornado a cisão ainda mais dura e de ter reforçado ainda mais a necessidade de unificação na totalidade”.¹²⁷ Hegel se refere, nesse escrito, à necessidade de uma filosofia “pela qual a natureza seja reconciliada dos maus tratos de que padece nos sistemas kantiano e fichteano”.¹²⁸

Em uma nota de sua tradução da *Filosofia do direito*, Marcos Müller comenta que, no *Differenzschrift*, a *Entzweiung* (cisão) descreve o desaparecimento da potência da união da vida dos homens, bem como a perda da relação recíproca e de copertença entre os opostos, os quais então se independizam e enrijecem um em face do outro: ela resulta do progresso da *Bildung* moderna e do avanço da racionalidade formal de uma razão que renuncia a si em prol do entendimento, enquanto esse é a faculdade da limitação e da diferenciação infinita, que fixa o limitado na sua finitude em oposição ao infinito.¹²⁹ As oposições entre espírito e matéria, corpo e alma, fé e intelecto, liberdade e necessidade tomam agora, com o “progresso da cultura”, entenda-se, com as “filosofias da reflexão” de Kant, Fichte e Jacobi, a “forma das oposições entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza e, para o conceito universal, entre subjectividade absoluta e objectividade absoluta”.¹³⁰

Eduardo Baioni comenta que o entendimento empreende uma luta contra a razão, se faz passar pela própria razão assumindo sua *aparência* (*Schein*).¹³¹ Dessa maneira, o entendimento

¹²⁷ Cabe “a um tal sistema filosófico que padece da falha de elevar ao absoluto algo de ainda oposto por um certo lado, cabe, para lá do seu lado filosófico, ainda uma vantagem e um préstimo, das quais o entendimento comum não só nada compreende, como também tem de detestar; a vantagem de ter, através da elevação de um finito ao princípio infinito, derrubado de uma só vez toda a massa das finitudes, ligadas ao princípio oposto; o mérito, relativamente à cultura, de ter tornado a cisão ainda mais dura e de ter reforçado ainda mais a necessidade de unificação na totalidade.” *Differenz*, 34-5, 48.

¹²⁸ *Differenz*, 13, 32.

¹²⁹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, op. cit., nota 130, p. 221.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 222. A citação se refere a: *Differenz*, 21, 38.

¹³¹ BAIONI, J. E. M., *Substancialidade e subjetividade: Hegel intérprete de Espinosa*. Tese de Doutorado (USP-SP): São Paulo, 2004, p. 76.

“transforma e fixa em um produto o ato racional de negar”, rebaixando a razão ao domínio da objetividade finita.¹³² Segundo Hegel, podemos compreender que esse operar do entendimento incide na cisão e fragmentação da cultura moderna por meio das múltiplas formas de oposição e produção, e em todas as esferas da existência, mas que é mais exemplarmente delineado pelas formas que assumiu na filosofia moderna e principalmente na filosofia alemã mais recente, a partir do *problema metafísico-especulativo da relação entre o finito e o infinito*.¹³³

9.

A consciência moral “é o coração duro, que é para si, e rejeita a continuidade com o Outro” (490, § 667, 442), rejeita a continuidade com a consciência religiosa, para a qual a figura extrema do Outro não seria o carente-de-essência, não seria, “como na riqueza”, uma coisa, uma coisa como cem táleres. “[Ora,] é essa a continuidade absolutamente fluída do puro *saber*” (*ibid.*). A bela alma, diferentemente da consciência julgadora que repele de si a solidariedade da confissão do malvado, “abandona, de fato, o duro obstinar-se do seu ser-para-si; mas produz somente a *unidade* - carente-de-espírito, - do ser.” (491, § 668, 447). No capítulo seguinte, na seção “A religião da arte”, Hegel contrasta “o caráter-de-coisa [Dinglichen] da estátua” (518, § 710, 470), seu “ser-aí estático”, com o hino. “A obra-de-arte requer, pois, um outro elemento de seu ser-aí; o deus exige uma outra saída [Hervorgang] que essa, em que da profundidade de sua noite criadora desaba no contrário, - na exterioridade, na determinação da *coisa* carente-de-consciência-de-si. Esse elemento superior é a *linguagem*” (518, § 710, 467). Na linguagem, “a completa particularização do ser-para-si é, ao mesmo tempo, a fluidez e a unidade universalmente compartilhada dos muitos Si: é a alma existente como alma.” (518, § 710, 467). “Tudo *flui*”, como Heráclito expressa o devir enquanto determinação mais precisa do princípio lógico.¹³⁴ Parece haver um paralelo entre a passagem da estátua para o hino no sétimo capítulo

¹³² *Ibid.* A citação de Hegel se refere a: **Differenz**, 21, 38.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ **VGPh**, I, 323, 262.

da *Fenomenologia* e o abandono, pela bela alma, do duro obstinar-se do seu ser-para-si ao final do sexto capítulo. Na seção “A religião da arte”, Hegel parece fazer, assim como ele o fará expressamente nas suas *Lições sobre a história da filosofia*, uma defesa da *paideia* platônica contra “filósofos empíricos completamente abstratos e toscos, que afirmaram que tudo que o homem sabe do divino o sabe por obra da educação e do hábito e que o espírito não é, portanto, senão uma possibilidade totalmente indeterminada.”¹³⁵

Nas *Lições sobre a filosofia da história*, lemos que “o espírito grego é o artista plástico que transforma a pedra em obra-de-arte. Nessa transformação, a pedra não permanece uma mera pedra - a forma trazida apenas externamente - mas faz-se da pedra uma expressão do espírito, e assim ela é transformada contra a sua natureza.”¹³⁶ No “início subjetivo da arte grega”, os gregos “transformaram seus próprios corpos, em esculturas belas, antes de exprimi-los objetivamente em mármore e em pinturas”.¹³⁷ O canto marca a passagem para a obra-de-arte objetiva: “o canto exige um conteúdo - produzido a partir da imaginação e de espírito -, que se transforma posteriormente numa *obra-de-arte objetiva*.”¹³⁸

Nas suas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel trata da necessidade pela qual, nem na religião nem na filosofia, a coisa pode permanecer na modalidade puramente externa como ela começa por se manifestar aos homens (“pois a modalidade externa é a negação do espírito”).¹³⁹ “Assim Deus apareceu a Moisés em uma sarça de fogo, e assim os gregos tomaram consciência de seus deuses: em estátuas de mármore ou em outras representações plásticas.” Mas é necessário que essas formas nas quais a coisa permanece na modalidade puramente externa “se tornem algo espiritual para o espírito”.¹⁴⁰ Essa é, para Hegel, a necessidade do saber representativo se tornar saber conceitual. Por isso, ao final do sétimo capítulo da *Fenomenologia*, lemos que “o *elemento*, imediatamente anterior, do *representar* é posto aqui

¹³⁵ VGPh, II, 55, 173.

¹³⁶ VPhG, 293-4, 201.

¹³⁷ VPhG, 297, 204.

¹³⁸ VPhG, 298, 205.

¹³⁹ VGPh, I, 92, 71.

¹⁴⁰ Ibid.

como suprassumido; ou seja, retornou ao Si, ao seu conceito: o que nele era essente apenas, converteu-se no sujeito.” (571, § 785, 513).¹⁴¹

Tratando sobre a seção “O Espírito Verdadeiro. A Eiticidade” da *Fenomenologia* (VI, A), Harris comenta que devemos lembrar, primeiro, da doutrina de Platão de que, entre as ideias, o belo é aquela através da qual a forma do bem aparece aos sentidos e, segundo, da concepção sobre o belo de Kant, segundo a qual julgamentos sobre o belo, embora necessariamente imediatos e não discursivos, eram intencionalmente “objetivos”.¹⁴² Os pensadores críticos que uniram essas duas doutrinas, de modo a conferir à arte grega o status canônico que ela desfruta na lembrança de Hegel de nossa tradição cultural, foram Johann Joachim Winckelmann e Friedrich Schiller.^{143 144}

10.

Na seção “A religião da arte”, Hegel trata sobre a “luta confusa do livre ser-aí dos elementos - o reino a-ético dos Titãs” (516, § 707, 466), referindo-se à *Teogonia* de Hesíodo. Essa luta entre a geração dos Titãs e a dos deuses olímpicos parece aludir a um conflito geracional como o que o próprio Hegel presenciou. Como Richard Kroner comenta, Hegel nasceu quando a Idade da Razão e o Iluminismo declinavam e a época do Romantismo estava

¹⁴¹ Sobre essa necessidade do saber conceitual, Vieweg comenta, tratando sobre o sétimo capítulo da *Fenomenologia*, que, no lugar da multiplicidade das religiões, surge um saber, uma unidade de determinações do conceito. O pensamento e a constituição da liberdade moderna, as conexões do mundo moderno necessitam certamente dos meios de apresentação artísticos e religiosos, mas não podem sozinhos ser expostos de modo suficiente por esses meios. VIEWEG, K. **Religião e saber absoluto. A passagem da representação para o conceito na Fenomenologia do espírito**. Trad. de Marco Aurélio Werle. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, nº 10, julho-dezembro/2007, pp. 31-2. Vieweg comenta, sobre o final da subseção “A religião manifesta”, que “também aqui se igualam os irmãos desiguais, o ceticismo e a religião, a pura intelecção e a fé.” Ibid., p. 29.

¹⁴² HARRIS, H. S. **Hegel’s ladder, v. 2: the Odyssey of Spirit**, op cit., p. 160.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Vittorio Hösle comenta, sobre Schiller, que “a educação estética é concebida como uma alternativa à revolução, que, segundo Schiller, é um caminho equivocado para a realização de ideias morais. Presumivelmente, ele promoveu assim o ideal de um esteta apolítico que distingue a cultura alemã do século XIX da cultura inglesa ou francesa, na qual os intelectuais estavam frequentemente envolvidos no governo ou agiam como seus desafiantes.” HÖSLE, V. **A short history of German philosophy**. Trad. de Steven Rendall. Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 90.

à vista.¹⁴⁵ As simpatias do jovem Hegel seguiam as tendências de sua própria geração, não as de seus professores.¹⁴⁶

O Iluminismo denunciou que a consciência nobre “é o *orgulhoso* vassalo”, “tem valor no *pensamento* deles, e desfruta da *honra*” (374, § 505, 342). Na seção “A religião da arte” do sétimo capítulo, a consciência religiosa julgaria desmascarar que o artista *do Iluminismo* igualmente desfruta da honra: “O artista experimenta assim, em sua obra, que não produziu *nenhuma* essência *igual a ele*. Sem dúvida, de sua obra lhe retorna uma consciência, já que um público maravilhado o honra como o espírito que é sua essência.” (518, § 709, 467). O artista da seção “A religião da arte” parece ser também uma referência oblíqua ao Iluminismo e ao *Sobrinho de Rameau*, que Hegel cita ao tratar, no sexto capítulo, da “linguagem da consciência dilacerada” (386, § 521, 352), que “é *rica-de-espírito*” (*ibid.*), opondo a consciência dilacerada à “consciência honrada” (*ibid.*).

O artista, em sua obra, “não encontra nem a dor de sua formação e criação, nem o esforço de seu trabalho.” (518, § 709, 467). A consciência religiosa presumiria desmascarar que o sacrifício do artista *do Iluminismo*, como o “*heroísmo da lisonja*” da consciência nobre (378, § 511, 345), não é “o verdadeiro sacrifício do *ser-para-si*” (375, § 507, 342), o “sacrifício em que ele se abandona tão completamente como na morte” (*ibid.*). A consciência religiosa replicaria que o heroísmo do serviço do artista do Iluminismo é igualmente suspeito de ser amor-próprio. “Pode também o público julgar ainda a obra, ou lhe oferecer sacrifícios; pode colocar nela, seja de que maneira for, sua consciência.” (518, § 709, 467). O artista *do Iluminismo* seria igualmente desmascarado como sendo o orgulhoso vassalo: “Se [ao contrário] se põe *abaixo* da obra, e nela reconhece sua *essência* que o domina, o artista se sabe como o senhor dessa essência.” (518, § 709, 467).

Aliás esse culto é, na verdade, uma ação efetiva; contudo sua significação só reside mais na devoção; o que pertence à devoção não é produzido objetivamente, assim como no *gozo* o resultado se defrauda de seu ser-aí. Portanto, o culto vai mais longe e compensa tal deficiência dando à sua devoção uma *subsistência objetiva*, por ser o culto o trabalho coletivo ou singular, que cada um pode desempenhar, e que

¹⁴⁵ Cf. KRONER, R. **O desenvolvimento filosófico de Hegel**. Trad. de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial Leviatan, 1981, p. 15.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.

produz a morada e o adorno do deus para honrá-lo. Desse modo se suprassume por um lado a objetividade da estátua, pois através dessa consagração de suas oferendas e trabalhos, o trabalhador torna o deus benévolo a si, e contempla seu Si como pertencendo ao deus. Por outro lado, também esse agir não é o trabalho singular do artista, mas essa particularidade é dissolvida na universalidade. No entanto, o que se produz não é só a honra do deus, e a bênção de sua graça não se derrama apenas na *representação* sobre o trabalhador; mas o trabalho tem uma significação inversa à primeira [que era a] da extrusão e da honra alheia. (524, § 719, 472).

O culto é “o trabalho coletivo ou singular”, aqui, o trabalho teria uma significação inversa àquela que o trabalho tem na subseção “A cultura e o seu reino da efetividade”, onde se mostra que “o heroísmo do serviço silencioso torna-se o *heroísmo da lisonja*” (378, § 511, 345) e que a consciência nobre “desfruta da *honra*” (374, § 505, 342). Na subseção “A liberdade absoluta e o terror”, Hegel, referindo-se criticamente a Kant, diz que a “vontade realmente universal” não é uma mera “representação” do legislar e agir universal, do qual a vontade singular participaria como co-legisladora.¹⁴⁷ Tanto o “liberalismo” pós-revolucionário quanto o experimento jacobino compreenderam a universalidade da vontade como uma totalidade aditiva (*Allheit*).¹⁴⁸ Dessa forma, a bênção da graça do deus “se derrama apenas na *representação* sobre o trabalhador”, o trabalho permanece tendo a significação “da extrusão e da honra alheia”. Apenas se encena a partilha do pão e do vinho, como na Eucaristia. “Na festa”, contrariamente, o povo recebe “por seus dons a recompensa do deus agradecido, e as provas de sua benevolência, na qual se uniu ao deus por meio de seu trabalho - não na esperança e em uma efetividade futura; mas tem imediatamente o gozo de sua própria riqueza e magnificência, nas honras tributadas e na apresentação dos dons.” (524, § 719, 472).

“A ação do culto mesmo começa, pois, como o puro *abandono* de uma posse, que o dono aparentemente descarta como de todo inútil para ele ou faz evoluir-se em fumaça. Nisso renuncia, perante a essência de sua consciência pura, à posse e ao direito de propriedade, e ao seu gozo” (523, § 718, 471-2). Nesses parágrafos, Hegel parece estar discutindo também sobre a inspiração que ele recebeu da filosofia de Schelling e sobre o “direito de propriedade” dessas ideias.

¹⁴⁷ Cf. MÜLLER, M. L. *A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o terror*, op. cit., p. 86.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 83.

CAPÍTULO 2

O REALISMO POLÍTICO NA SEÇÃO “A RELIGIÃO DA ARTE”

Em sua obra da maturidade, na Anotação ao § 279 da *Filosofia do direito*, Hegel faz uma crítica ao “sentido habitual em que se começou a falar de soberania em tempos recentes”, segundo o qual a soberania do povo é “tomada como estando em *oposição à soberania existente do monarca*”.¹⁴⁹ Neste capítulo de nossa tese, mostraremos que a diferenciação entre, por um lado, a potência do lar e o espírito da piedade-familiar e, por outro, a potência universal do Estado e do Governo à qual Hegel se refere na seção “A religião da arte” “não se individualiza para a representação em duas figuras distintas”, *como na oposição “soberania popular” e “soberania do monarca”*, “senão que tem na efetividade os dois personagens de seus caracteres.” (538, § 739, 484-5). A consciência religiosa julgaria desmascarar a hipocrisia dos deslocamentos dissimuladores da visão moral do mundo: a oposição “soberania popular” e “soberania do monarca” seria como as diferenças que “não são diferenças nenhuma” que vêm-a-ser para o entendimento em seu movimento tautológico (126, § 156, 123). Seria afirmada, na seção “A religião da arte”, a tese de que o universal livre é o ponto da individualidade que, enquanto extremo do governo, é o monarca hereditário, como Hegel enuncia essa tese nos Esboços de Sistema de Jena.¹⁵⁰

Hegel escreve, na seção “A religião da arte”, que “reúnem-se os peculiares belos espíritos-dos-povos em um único Panteão, cujo elemento e morada é a linguagem. [...] O agrupamento dos espíritos-dos-povos constitui um ciclo de figuras que agora abarca toda a natureza, como também todo o mundo ético. Aliás esses estão sob a *hegemonia* de um, mais que sob sua *soberania*.” (529-30, § 727-8, 477). Nesses parágrafos da seção “A religião da arte”, Hegel estaria também confrontando, ao seu realismo político, a ideia kantiana de uma

¹⁴⁹ PhR, § 279 A, 447-8, 601-2.

¹⁵⁰ JSE III, 240, 177.

federação de Estados pacíficos que se expande em direção à paz perpétua e à instituição de uma república mundial.

1.

As *Lições sobre a filosofia da história* afirmam que, entre os gregos, nós “nos encontramos na região do espírito”.¹⁵¹ O espírito grego

parte da natureza e a inverte por sua própria força para o seu posicionamento; a espiritualidade, por isso, ainda não é absolutamente livre nem completa em si, e não é o estímulo de sua própria natureza. [...] No homem, o lado natural é o coração, a afeição, a paixão, os temperamentos; ele é educado para a livre individualidade; assim, o caráter não se relaciona com os poderes universais e morais como obrigações, mas o moral existe como ser característico e como o querer do sentido e da subjetividade particular. É justamente isso que torna o caráter grego uma bela individualidade, criada pelo espírito, já que ele remodela em si o material e o instrumento da exteriorização, mas necessita do estímulo e da matéria natural.¹⁵²

É a bela individualidade o ponto central do caráter grego.¹⁵³ Todas as radiações particulares onde esse conceito se realiza “constituem obras-de-arte”.¹⁵⁴ Podemos concebê-las como uma criação tríplice: como a obra-de-arte subjetiva, como a formação do próprio homem; como a obra-de-arte objetiva, como a formação do mundo dos deuses, e como a obra-de-arte política, a forma da constituição e dos indivíduos nela.¹⁵⁵

Hyppolite comenta, sobre a religião da arte da *Fenomenologia*, que “este espírito real já não é o espírito do despotismo oriental ou dos povos insociáveis, ainda extraviados na vida da natureza, mas é o espírito substancial de uma cidade humana que superou a selvageria da

¹⁵¹ VPhG, 275, 189.

¹⁵² VPhG, 293, 200-1.

¹⁵³ VPhG, 295, 201.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

natureza e que ainda não alcançou a abstração e a dor da subjetividade.”¹⁵⁶ Hyppolite afirma que “esta arte já não é o ser ético, mas a reminiscência e a interiorização deste ser (*Erinnerung*)”,¹⁵⁷ referindo-se à parte introdutória da seção “A religião da arte”, que afirma que “essa consciência-de-si é o espírito certo dentro de si, que chora a perda de seu mundo; e agora, da pureza do Si, produz sua essência, elevada acima da efetividade.” (514, § 701, 463).

Ao se ocupar da seção “A religião natural” do sétimo capítulo da *Fenomenologia* (VII, A), Siep comenta, mencionando os manuscritos de Hegel de 1821 para os *Cursos sobre filosofia da religião*, que o que vale para a relação entre um povo e seu deus no judaísmo é politicamente o signo distintivo do “despotismo” oriental.¹⁵⁸ Siep cita a *Filosofia da história*: “A magnificência da concepção oriental consiste no sujeito único como substância à qual tudo pertence, de sorte que nenhum outro sujeito tenha uma existência separada ou se reflita em sua própria liberdade subjetiva”.¹⁵⁹ O *espírito efetivo* que tem sua representação na seção “A religião natural” da *Fenomenologia* é, segundo Hyppolite, “o do *despotismo oriental*. O infinito e o finito se opõem, sem poder se reconciliar; é o Absoluto que tem a forma da onipotência do senhor, ao passo que o homem tem a do escravo”.¹⁶⁰

2.

Tratando da terceira subseção da seção “A religião natural”, a subseção “O artesão” (VII, A, c), referindo-se à “pedra negra” (pedra negra que é o “habitação inessencial” (511, § 696, 461) ao qual a natureza se rebaixa na religião natural), Harris comenta que James Black Baillie, em sua tradução da *Fenomenologia*, pensou que Hegel estava aqui se referindo à Pedra Negra na Caaba em Meca, “um fetiche ainda adorado pelos fiéis”.¹⁶¹ Harris diz que Arnold

¹⁵⁶ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, op. cit., p. 576.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 222.

¹⁵⁹ VPhG, 136, 94. Cf. SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 222.

¹⁶⁰ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, op. cit., p. 573.

¹⁶¹ HARRIS, H. S. *Hegel's ladder, v. 2: the Odyssey of Spirit*, op cit., nota 50, p. 572.

Vincent Miller seguiu Baillie com tanta confiança que colocou a identificação no texto.¹⁶² “Mas uma coisa da qual podemos ter certeza é que nenhum dos fenômenos religiosos do Islã faz parte da fenomenologia da Religião absoluta.”¹⁶³ A “pedra negra” da *Fenomenologia*, segundo Harris, “não tem nada a ver com o objeto sagrado em Meca”.¹⁶⁴

Mas uma coisa da qual podemos ter certeza é que nenhum dos fenômenos religiosos do Islã faz parte da fenomenologia da Religião absoluta. Hegel realmente considerava o Islã como uma ‘religião do Entendimento’. Mas ele parece nunca ter sabido muito sobre isso - ou se ele sabia mais do que parecia, não era importante o suficiente para precisar ser revelado. A Pedra Negra, talvez, pertença de alguma forma à fase ‘simbólica’ da ‘fenomenologia’ islâmica. Mas não pode fazer parte de nenhuma transição do Absoluto da forma orgânica natural para a forma humana.¹⁶⁵

Hyppolite acabou aceitando a sugestão de Baillie. “Em seu livro, ele não se comprometeu claramente, mas em suas notas para a tradução ele o faz.”¹⁶⁶

Discordamos frontalmente da afirmação de Harris de que a “pedra negra” da *Fenomenologia* “não tem nada a ver com o objeto sagrado em Meca”. Para nós, no sétimo capítulo da *Fenomenologia*, a consciência religiosa presumiria desmascarar que, na religião oriental, *no islamismo*, da mesma forma que na religião da moralidade, o conteúdo da essência absoluta “está unido à negatividade do Iluminismo” (496, § 676, 448). Nas *Lições sobre a filosofia da história*, Hegel compara o fanatismo religioso da “revolução do Oriente”¹⁶⁷ com o fanatismo político da Revolução Francesa. “O princípio era: *la religion et la terreur*, assim como para Robespierre era *la liberté et la terreur*.”¹⁶⁸

Nas *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel se refere à religião judaica como a religião da sublimidade. Nas *Lições sobre a filosofia da história*, ele escreve, sobre a religião

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid., p. 573.

¹⁶⁴ Ibid., p. 588.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ VPhG, 428, 301.

¹⁶⁸ VPhG, 431, 302.

judaica, que, “perante esse Deus, todos os outros são falsos ídolos”.¹⁶⁹ A religião judaica traz a posição de Deus como o sublime,¹⁷⁰ a natureza é desdivinizada, mas não ainda compreendida.¹⁷¹

Só entre os judeus notamos que o princípio da simples unidade surgiu no pensamento, pois só neles foi venerado o Uno que existe para o pensamento. Essa unidade permaneceu na purificação do espírito abstrato, sendo libertada da particularidade à qual o culto a Jeová estava preso. [...] Essa particularidade de relacionamento foi abolida no maometismo.¹⁷²

Desde os seus escritos teológicos da juventude, Hegel critica a autoridade externa da religião judaica. Nas *Lições sobre a filosofia da religião*, nos manuscritos de Hegel, ele escreve: “Essa escravidão do homem é o fundamento real em toda a religião judaica e maometana na qual o Deus não é captado senão na determinação abstrata do Uno; sua relação com ele é um *duro serviço*.”¹⁷³ Em um apontamento de David Strauss do curso de 1831, lemos, sobre a religião judaica, que as demais religiões orientais têm a modalidade de ligar-se à nacionalidade, porém, nos hebreus, Deus não é sabido senão em sua plena universalidade.¹⁷⁴ As leis, todavia, não aparecem como leis da razão, senão como prescrições do Senhor.¹⁷⁵ “Tudo isso flui da determinação de Deus como o Senhor, cujo culto é um serviço ‘no qual o espírito subjetivo não chega à liberdade e falta toda diferença entre leis divinas e humanas.’ Nesse dirigir-se abstratamente ao Senhor Uno, está fundado o formalismo da tenacidade que encontramos no povo judeu referido à sua religião - assim como nos maometanos encontramos o formalismo da expansão.”¹⁷⁶ Na lição de 1824, Hegel compara essas religiões com a religião da finalidade, que se refere à religião romana: também no maometismo, “o fim é o domínio do mundo”¹⁷⁷ e, também no cristianismo, “o fim é uma realização universal, porém, o fim é de natureza

¹⁶⁹ “Mas toda eficácia espiritual e, principalmente, toda religião, deve ser de tal maneira que, seja como for, contenha um momento afirmativo em si. Por mais que uma religião se engane, ela contém a verdade, mesmo que de forma imperfeita. Em toda religião existe a presença divina, um comportamento divino.” **VPhG**, 242, 165.

¹⁷⁰ **VPhG**, 242, 166.

¹⁷¹ **VPhG**, 244, 167.

¹⁷² **VPhG**, 429, 301.

¹⁷³ **Lecciones sobre filosofía de la religión**, 2, op. cit., p. 56.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 543.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 544

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 351.

espiritual e nele cada indivíduo como tal é pensante, espiritual e livre”.¹⁷⁸ O sétimo capítulo da *Fenomenologia* parece já conter reflexões importantes de Hegel sobre o judaísmo e o islamismo. Indicaremos algumas delas adiante.

3.

No início da seção “A religião da arte”, é traçada uma distinção entre a linguagem do hino e uma outra linguagem, o oráculo, “a linguagem para a consciência-de-si religiosa é linguagem de uma consciência-de-si *estranha*. A consciência-de-si alheia à sua comunidade ainda não ‘é-aí’, tal como o exige seu conceito.” (519, § 711, 468). O conteúdo substancial das proposições igualmente simples e universais que o “espírito universal do raiar-do-sol” enuncia sobre a essência “parece ao mesmo tempo trivial para a consciência-de-si que se cultivava [ainda] mais.” (519, § 711, 468). “O Si mais amplamente cultivado, que se eleva ao *ser-para-si*, é o senhor [que impera] sobre o puro ‘pathos’ da substância, sobre a objetividade da luminosidade [do sol] nascente.” (519, § 712, 468).

Somente, quem interroga o oráculo ou a loteria exprime com isso a disposição ética da indiferença para com o contingente; enquanto pelo contrário, o outro trata o que é em si contingente como o interesse essencial de seu pensar e saber. No entanto, o superior a ambos é, na verdade, fazer da ponderação o oráculo do agir contingente, mas saber [também] essa mesma ação ponderada como algo contingente, devido a seu lado da relação ao particular e à sua utilidade. (520-1, § 712, 469-70).

Nesse parágrafo, Hegel menciona *Antígona* de Sófocles. O parágrafo seguinte se refere à maneira a “como aquele sábio da Antiguidade [Sócrates] buscava, em seu próprio pensar, o que era bom e belo” (520, § 712, 469). O “mau conteúdo contingente do conhecimento”, Sócrates, ao contrário, “deixava ao demônio saber” (*ibid.*). A consciência ética se deixa também determinar de uma maneira irrefletida, “como por meio de um jogo de dados” (*ibid.*). Hegel

¹⁷⁸ *Ibid.*

está se referindo aqui ao, como ele dirá na *Filosofia do direito*, “princípio da moralidade ou da interioridade de Sócrates”, que “teve necessariamente a sua origem nos seus dias, mas tomou tempo para que ele se tornasse consciência universal”.¹⁷⁹

Siep comenta que a descoberta da vida ética como mandamento dos espíritos éticos avança ainda mais na antiga tragédia (*Ésquilo*, Sófocles), que se dedica ao conflito entre a vida ética familiar e a estatal.¹⁸⁰ Segundo Siep, que “a figura do deus assumiu a consciência e com isso a singularidade em geral” (520, § 712, 469), é mostrado também no descobrimento de uma “linguagem própria do deus”, que já não se expressa mais nas sentenças misteriosas da Esfinge, senão no oráculo, o qual conhece a situação particular desse povo e dá a conhecer o que é útil a respeito.¹⁸¹

Dessa maneira, levou-se a cabo o começo de um desenvolvimento em que, mediante a reflexão humana, se deve encontrar a vontade dos deuses ou a correta indicação da ação. Mesmo em sua posterior *Filosofia do direito*, Hegel continuou a atribuir um papel essencial ao oráculo como autoridade decisiva na concepção grega do Estado. O oráculo, por um lado, extrai as decisões mais importantes do julgamento racional, autoconsciente. Ele contém, por outro lado, elementos do azar e do destino inconcebível. Isso deve ser superado pela fixação do princípio do conhecimento racional. Mas, do ponto de vista da história da religião, o oráculo é um passo essencial na “subjetivação” do divino. O oráculo deve dar instruções conceituais sobre o que é útil para os povos - e, por certo, sentenças concretas, não gerais, sobre o que é “belo e bom” (520, § 712, 469). Assim, o oráculo seria uma primeira e não desenvolvida antecipação da boa consciência (*Gewissen*) e da cúpula individual do Estado (monarca).¹⁸²

¹⁷⁹ PhR, § 274 Ad., 440, 588-9.

¹⁸⁰ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 228.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid.

4.

A abertura da subseção “A obra-de-arte espiritual” (VII, B, c) afirma que “os espíritos-dos-povos, que se tornam conscientes da figura de sua essência em um animal particular, confluem em um [espírito]; assim reúnem-se os peculiares belos espíritos-dos-povos em um único Panteão, cujo elemento e morada é a linguagem” (529, § 727, 477).¹⁸³

O agrupamento dos espíritos-dos-povos constitui um ciclo de figuras que agora abarca toda a natureza, como também todo o mundo ético. Aliás esses estão sob a *hegemonia* de um, mais que sob sua *soberania*. São, para si, as substâncias universais daquilo que a essência *consciente-de-si em si* é e faz; mas ela constitui a força, e inicialmente ao menos o centro em torno do qual se atarefam aquelas essências universais, mas [centro] que no começo parece só unir seus empreendimentos de forma contingente. Mas é o retorno da essência divina à consciência-de-si o que já contém o motivo por que ela forma o centro daquelas forças divinas, e de início oculta a unidade essencial sob a forma de uma relação externa amistosa dos dois mundos. (530, § 728, 478).

A afirmação de que “é o retorno da essência divina à consciência-de-si o que já contém o motivo por que ela forma o centro daquelas forças divinas, e de início oculta a unidade essencial sob a forma de uma relação externa amistosa dos dois mundos” (530, § 728, 478) pode ser uma referência à “boa amizade” que é, para a visão moral do mundo, a razão pela qual a felicidade deve ser concedida a outros (460, § 626, 416). Hegel estaria também confrontando, ao seu realismo político, a ideia kantiana de uma federação de Estados pacíficos que se expande em

¹⁸³ “A pura contemplação de si mesmo como de *humanidade universal* tem na efetividade do espírito do povo a forma de unir-se com os outros, com os quais pela [própria] natureza constitui *uma* nação, para uma empresa comum; para tal obra forma um povo-integrado e por isso um céu-coletivo. Essa universalidade a que o espírito chega em seu ser-aí, é contudo somente a universalidade primeira, que deriva inicialmente da individualidade do [mundo] ético; não ultrapassou ainda sua imediatez, nem formou *um* Estado [a partir] dessas tribos. A eticidade do espírito efetivo do povo repousa por um lado sobre a confiança imediata dos Singulares no todo do seu povo, e por outro lado sobre a parte imediata que todos tomam, apesar da diferença de estamentos, nas decisões e ações do Governo. Essa liberdade de participação de todos e de cada um é *provisoriamente* posta de lado na união que não constitui, de início, uma ordem permanente, mas que se efetua apenas para uma ação comum. Portanto essa primeira comunidade é mais um agrupamento de individualidades que o domínio do pensamento abstrato que tivesse espoliado os Singulares de sua participação consciente na vontade e ato do todo.” **PhG**, 529-30, **FE** § 727, 477.

direção à paz perpétua e à instituição de uma república mundial, assim como Hegel o fizera nos textos da “Filosofia do espírito” de 1805-6.

Mas os contratos não têm a efetividade do contrato efetivo. [...]. Eles não têm nenhuma obrigatoriedade [*Verbindlichkeit*], assim como uma parte os suspende. Trata-se desta eterna fraude de fechar tratados, obrigar-se e deixar desaparecer novamente esta obrigação. Uma união [*Verein*] de povos em direção à paz perpétua seria a dominação de um povo, ou seja, seria apenas um povo - eliminada a individualidade deles -, monarquia universal.¹⁸⁴

Na subseção “A cultura e o seu reino da efetividade”, “o heroísmo do serviço silencioso torna-se o *heroísmo da lisonja*” (378, § 511, 345). “Essa reflexão falante, do serviço, [...] se torna o espírito desse poder, [que é] ser um *monarca ilimitado*” (378, § 511, 345). Doravante, tal poder poderá dizer: *L'État c'est Moi*.¹⁸⁵ Agora, a cena se inverte: a consciência religiosa, desconfiando desse agrupamento dos espíritos-dos-povos que “agora abarca toda a natureza, como também todo o mundo ético”, julgaria desmascarar que “esses estão sob a *hegemonia* de um, mais que sob sua *soberania*.” (530, § 728, 478). Uma união de povos em direção à paz perpétua seria “monarquia universal”, oculta “sob a forma de uma relação externa amistosa” (530, § 728, 478). Invertendo a denúncia do Iluminismo ao “monarca *ilimitado*” que o espírito da reflexão falante do serviço se torna, a consciência religiosa julgaria desmascarar que “a consciência vil alcançou seu fim, a saber: levar o poder universal a [ficar] sob o ser-para-si.” (380, § 513, 347). “Assim, pelo “aviltamento da consciência nobre, o *Si* peculiar - que é a vontade do poder-do-Estado - se torna para si a universalidade que-se-extrusa, em uma completa singularidade e contingência, que se abandona a qualquer vontade mais poderosa.” (380, § 512, 347). Na subseção “A boa consciência - A bela alma, o mal e o seu perdão”, a consciência religiosa, invertendo a crítica à “linguagem da lisonja” da consciência nobre (378, § 511, 345), presumiria desmascarar que a consciência julgadora “é, ela mesma, *vil*, porque divide a ação, produz e fixa sua desigualdade consigo mesma.” (489, § 666, 442). Na força da certeza de si mesma, a boa-consciência “tem a majestade da ‘autarquia’ absoluta - [o poder] de atar e desatar.” (476, § 646, 431).

¹⁸⁴ JSE III, 250, 183.

¹⁸⁵ HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, op. cit., p. 431.

Os parágrafos da subseção “A obra-de-arte espiritual” que tratam sobre o herói trágico afirmam que

é o herói mesmo quem fala, e a representação mostra ao ouvinte - que ao mesmo tempo *é* espectador - homens *conscientes-de-si*, que *sabem* e sabem *dizer* seu direito e seu fim; a força e a vontade de sua determinidade. São eles artistas que não exprimem o *exterior* de suas decisões e empreendimentos de modo inconsciente, natural e ingênuo, - como [o faz] a linguagem que acompanha na vida efetiva o agir rotineiro; mas exteriorizam a essência interior, demonstram o direito de seu agir; e afirmam refletidamente e exprimem determinadamente, em sua individualidade universal, o ‘pathos’ a que pertencem, - livre das circunstâncias casuais e do particularismo das personalidades. (534, § 733, 481).

Essa distinção entre o herói que demonstra o direito de seu agir e o exprimir “o *exterior* de suas decisões e empreendimentos de modo inconsciente, natural e ingênuo, - como [o faz] a linguagem que acompanha na vida efetiva o agir rotineiro”, remete ao tema sobre os “grandes homens pelo poder sublime dos quais todos os estados foram instituídos”, como Hegel escreve na “Filosofia do espírito” de 1805-6,¹⁸⁶ e sobre os “criados de quarto psicológicos”, para os olhos dos quais não há heróis, tema que é tratado na subseção “A boa consciência - A bela alma, o mal e o seu perdão”.¹⁸⁷

O parágrafo 739 faz uma diferenciação entre, por um lado, a potência do lar e o espírito da piedade-familiar e, por outro, a potência universal do Estado e do Governo (538, § 739, 484-5), diferença que pertence à substância enquanto tal,

não se individualiza para a representação em duas figuras distintas, senão que tem na efetividade os dois personagens de seus caracteres. Ao contrário, a diferença entre saber e não-saber incide em *cada uma* das *consciências-de-si efetivas*, - e somente na abstração, no elemento da universalidade, se reparte em duas figuras individuais. Com efeito, o Si do herói só tem ser-aí como consciência total, e é portanto essencialmente a diferença *total* que pertence à forma; mas sua

¹⁸⁶ JSE III, 235-6, 174.

¹⁸⁷ “Ninguém é herói para seu criado-de-quarto; não porque o herói não seja um herói, mas porque o criado-de-quarto é criado-de-quarto, com quem o herói nada tem a ver enquanto herói, mas [só] enquanto homem que come, bebe e se veste; quer dizer, em geral, como homem privado, na singularidade da necessidade e da representação. Do mesmo modo, para o julgamento não há ação em que ele não possa contrapor o lado da singularidade e da individualidade, ao lado universal da ação, e desempenhar para com aquele-que-age o [papel de] criado-de-quarto da moralidade.” PhG, 489, FE § 665, 441-2.

substância é determinada, e lhe pertence apenas um lado da diferença do conteúdo. Portanto, os dois lados da consciência, que na efetividade não têm individualidade separada - cada um a própria, - recebem na *representação*, cada lado sua figura peculiar; uma figura é a do deus manifestante; a outra, a figura da Erínia que se conserva oculta. De uma parte, ambas gozam de honra igual; de outra parte, *a figura da substância*, Zeus, é a necessidade da relação mútua das duas. A substância é a *relação* pela qual o saber é para si, mas tem no simples sua verdade; a diferença, mediante a qual existe a consciência efetiva, tem seu fundamento na essência interior que destrói essa diferença; - a *segurança* clara para si mesma, da *certeza*, tem sua confirmação no *olvido*. (*ibid.*)

Em sua obra da maturidade, na Anotação ao § 279 da *Filosofia do direito*, Hegel faz uma crítica ao “sentido habitual em que se começou a falar de soberania em tempos recentes”, segundo o qual a soberania do povo é “tomada como estando em *oposição à soberania existente do monarca*”.¹⁸⁸ A diferenciação entre, por um lado, a potência do lar e o espírito da piedade-familiar e, por outro, a potência universal do Estado e do Governo à qual Hegel se refere na seção “A religião da arte” da *Fenomenologia* “não se individualiza para a representação em duas figuras distintas”, *como na oposição “soberania popular” e “soberania do monarca”*, “senão que tem na efetividade os dois personagens de seus caracteres” (538, § 739, 484-5). A consciência religiosa julgaria desmascarar a hipocrisia dos deslocamentos dissimuladores da visão moral do mundo: a oposição “soberania popular” e “soberania do monarca” seria como as diferenças que “não são diferenças nenhuma” que vêm-a-ser para o entendimento em seu movimento tautológico (126, § 156, 123). Na subseção “A virtude e o curso-do-mundo” do capítulo cinco, a virtude “é vencida pelo curso-do-mundo, pois o seu fim de fato é a *essência inefetiva abstrata*, e porque, com vistas à efetividade, seu agir repousa em *diferenças* que só residem nas *palavras*.” (289, § 389, 268). No sétimo capítulo, a consciência religiosa presumiria decifrar as bases subjetivas da consciência moral, bases subjetivas que a consciência moral se recusa a confessar e dissimula.

¹⁸⁸ PhR, § 279 A, 447-8, 601-2.

Na *Filosofia do direito*, Hegel apresenta justificações, no registro da filosofia especulativa da história, a favor da superioridade da monarquia constitucional em relação aos outros regimes políticos¹⁸⁹ e enfatiza que

é sempre preciso que um ápice individual ou esteja presente por si, como nas monarquias que pertencem a essa época anterior, ou, como nas aristocracias, mas principalmente nas democracias, que se erga na figura de homens de Estado, de comandantes supremos, segundo a contingência e a carência *particular das circunstâncias*; pois toda ação e toda efetividade tem o seu início e a sua realização plena na unidade decidida de um condutor.¹⁹⁰

Hegel afirma que,

enquanto momento da ideia, esse ato de decidir tinha de entrar na existência, mas enraizando-se fora da liberdade humana e do seu círculo que o Estado compreende. Aqui radica a origem da carência de auscultar *oráculos*, o *demônio* (no caso de Sócrates), as entranhas dos animais, o alimentar-se e o voo dos pássaros etc., em busca da *decisão última* sobre as grandes questões e para os momentos mais importantes do Estado - uma decisão que os homens, não apreendendo ainda a profundidade da autoconsciência e não tendo ainda chegado a esse ser para si a partir da compacidade da unidade substancial, não tinham, ainda, o vigor para vê-la *no interior* do ser humano. No *demônio* de Sócrates (cf. Acima § 138) podemos ver o início [do processo] pelo qual a vontade, que anteriormente só se transpunha para além de si mesma, se transferiu adentro de si e se conheceu no interior de si - [foi] o início da liberdade que *tem saber de si* e, por isso, da verdadeira liberdade.¹⁹¹

¹⁸⁹ Cf. nota de Marcos Müller: HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, op. cit., nota 505, p. 601.

¹⁹⁰ **PhR**, § 279 A, 447-8, 601-2. Marcos Müller comenta, a respeito da metáfora do “ápice da pirâmide”, que o recurso a ela, na *Filosofia do direito*, exprime a hierarquia dos poderes, que torna o momento da singularidade o “princípio vivificante” do todo político e o fundamento da soberania do Estado, e a decisão política do monarca, que tem a sua origem em si mesma, o princípio de efetivação dessa “unidade viva” do todo. HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, op. cit., nota 483, p. 581.

¹⁹¹ *Ibid.*

5.

Os parágrafos da seção “A religião da arte” sobre a tragédia caracterizam o “povo comum, em geral, cuja sabedoria encontra expressão no *coro da velhice*. O povo tem seu representante nessa fraqueza, já que ele mesmo constitui apenas o material positivo e passivo da individualidade do governo que se lhe contrapõe.” (535, § 734, 482). Aqui, a consciência religiosa inverteria a denúncia do Iluminismo à “má inteligência da multidão”, má inteligência da multidão que o despotismo unifica em si com a “má intenção dos sacerdotes” (401, § 542, 366). A consciência religiosa inverteria a denúncia do Iluminismo de que o despotismo “extrai da estupidez e confusão do povo, por intermédio do sacerdócio impostor - e desprezando a ambos - a vantagem da dominação tranquila e da implementação de seus desejos e caprichos; mas é, ao mesmo tempo, o mesmo embotamento da inteligência: igual superstição e erro.” (401, § 542, 366).

Esses parágrafos sobre a tragédia afirmam o seguinte:

O espírito *operante* se contrapõe, como consciência, ao objeto sobre o qual é ativo e que por isso é determinado como o negativo daquele-que-sabe: o operante se encontra, desse modo, na oposição do saber e não-saber. Deriva seu fim de seu caráter, e o sabe como a essencialidade ética; mas, pela determinidade do caráter, sabe somente uma potência da substância, e a outra está oculta para ele. A efetividade presente é pois *em si* uma coisa, e para a consciência, outra. O direito de cima e o de baixo adquirem respectivamente a significação da potência que-sabe e que se manifesta à consciência, e [a significação] da potência que se esconde e espreita na emboscada. Uma é o *lado da luz*, o deus do oráculo, que segundo o seu momento natural brotando do sol que tudo ilumina, sabe e revela tudo: *Febo*, e *Zeus* que é seu pai. Mas os mandamentos desse deus verídico e seus avisos daquilo que é, são antes enganadores.” (537, § 737, 483-4).

A “ação mesma” é a inversão do direito do ético no direito do oposto (538, § 738, 484), a ação mesma é o direito de baixo (*untere Recht*, que Paulo Meneses traduz por “direito ctônico”) (*ibid.*), o direito de vingança das Erínias. Hegel já havia escrito no capítulo anterior que, “pelo ato, a consciência-de-si torna-se *culpa*.” (346, § 468, 316). Febo é o deus romano equivalente ao grego Apolo. Os mandamentos desse deus que é o lado da luz “são antes enganadores”.

Também *a razão*, tal como ela é descrita no quinto capítulo da *Fenomenologia*, pode ser enganadora e existe a possibilidade da virtude virar terror e tirania.

Com efeito esse saber é, em seu conceito imediatamente, o não-saber, porque no agir a *consciência* é, em si mesma, essa oposição. Aquele que era capaz de decifrar o enigma da Esfinge, [Édipo] como o que era confiante de modo infantil [Orestes] são enviados à sua perdição pelo [oráculo] que o deus lhes revela. Essa sacerdotisa, por cuja boca fala [Apolo,] o deus formoso, não é diferente das [bruxas,] irmãs ambíguas que impelem [Macbeth] ao crime por suas promessas; e, na ambigüidade do que dão como segurança, enganam quem se deixa levar pelo sentido manifesto. Portanto [Hamlet,] a consciência mais pura do que a última a qual crê nas bruxas, e mais prudente e melhor fundamentada que a primeira, confiante na sacerdotisa e no deus formoso, hesita em vingar-se [com base] na revelação feita pelo espírito mesmo de seu pai sobre o crime que o matou; e estabelece ainda outras provas, pelo motivo de que esse espírito revelador poderia também ser o demônio. (537-8, § 737, 484).¹⁹²

Como interpretamos no capítulo anterior de nossa tese, a visão moral do mundo “hesita em vingar-se” (538, § 737, 484) da fé e “estabelece ainda outras provas” (*ibid.*) *a favor* da necessidade de haver um terceiro termo, como um Deus bom e veraz, que mediasse o pensar e o ser, “pelo motivo de que esse espírito revelador poderia também ser o demônio” (*ibid.*), o gênio maligno das *Meditações*. Tragicamente, a consciência moral, que “não pode renunciar à felicidade” (444, § 602, 403), ao desfrutar da honra de provar a verdade da razão, antes legitimaria a vingança da consciência religiosa contra ela.

Parece-nos que Hegel, ao se referir à “revelação feita pelo espírito mesmo de seu pai sobre o crime que o matou” (538, § 737, 484), está pensando também no Alcorão, que afirma que Jesus não foi crucificado ou morto,¹⁹³ ou nas correntes gnósticas que, como Hegel dirá nas suas *Lições sobre a história da filosofia*, interpretam a crucificação de Cristo “como algo puramente fictício, simplesmente alegórico,” e que não veem Cristo como um momento de

¹⁹² Adiante, Hegel escreve: “Seguindo o deus que-sabe, [o que] antes apreendeu [foi] o não revelado, e é castigada por ter confiado no saber cuja ambigüidade - pois esta é sua natureza - deveria estar presente também *para essa consciência*, e servir-lhe de *advertência*.” **PhG**, 539, **FE** § 740, 485. A individualidade operante é castigada por ter confiado no saber cuja ambigüidade “deveria estar presente também *para essa consciência*, e servir-lhe de *advertência*. O frenesi da sacerdotisa, a figura desumana das bruxas, a voz da árvore, do pássaro, o sonho, etc., não são modos em que a verdade apareça, mas sinais de advertência do embuste, da irreflexão, da singularidade e contingência do saber.” *Ibid.*

¹⁹³ Cf. versículo 157 da 4ª Surata.

Deus.¹⁹⁴ Nas *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel escreve que, “quando se olha para Cristo como *Sócrates*, então se trata dele como homem comum, assim como o Cristo muçulmano como um mensageiro de Deus”.¹⁹⁵

Em *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do espírito*, José Henrique Santos interpreta esses parágrafos afirmando que a própria verdade está cindida, “a justiça troca de lado, e a justiça reparada é imediatamente outra injustiça”¹⁹⁶:

A fraqueza de Orestes está em crer que Apolo lhe deu “força total”, quando o deus não tinha poderes para tanto; a de Antígona, em acreditar que os deuses infernais teriam a última palavra. A tragédia consiste em a personagem *tomar a parte pelo todo*, como se não soubesse (ou não pudesse) reunir na ação os extremos que se repelem. Édipo não sabe que matou o pai, assim como, mais tarde, Macbeth é induzido ao crime pelas bruxas, e Hamlet hesita no entremundo do fantasma do pai e o desejo de vingança. Todos esses heróis têm a ver com a verdade; mas a própria verdade está cindida entre as potências do conteúdo e da consciência, que se enfrentam; ambas têm igual direito, por isso a justiça troca de lado, e a justiça reparada é imediatamente outra injustiça. A colisão é inevitável, pois o agir possui unidade de ação.¹⁹⁷

Conforme José Henrique Santos,

pagar a ousadia com a própria vida é, pois, o preço da independência: o desafio da liberdade não poderia ser maior. Entretanto, investido das Fúrias, o poder do conceito não poupa deuses e homens. O *coro da velhice*, que expressa a sabedoria comum, falta-lhe a força do negativo, mas logo se dá conta da seriedade do conceito, a avançar sobre essas figuras e despedaçar uns e outros.¹⁹⁸

A consciência “mais pura do que a última a qual crê nas bruxas, e mais prudente e melhor fundamentada que a primeira, confiante na sacerdotisa e no deus formoso, hesita em vingar-se [com base] na revelação feita pelo espírito mesmo de seu pai sobre o crime que o matou; e estabelece ainda outras provas, pelo motivo de que esse espírito revelador poderia

¹⁹⁴ VGPh, II, 529-30, III, 90-1.

¹⁹⁵ VPhR, II, 278.

¹⁹⁶ SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, pp. 338-9.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid.

também ser o demônio.” (537-8, § 737, 484) Hegel escreve sobre essa desconfiança de que “esse espírito revelador poderia também ser o demônio”:

É fundamentada essa desconfiança, porque a consciência sabedora se situa na oposição entre a certeza, de si mesma e a essência objetiva. O direito do ético - de que a efetividade *em si* nada é em oposição à lei absoluta - experimenta que seu saber é unilateral; que sua lei é apenas lei de seu caráter; que captou somente uma potência da substância. A ação mesma é essa inversão do *sabido* em seu *contrário*, o *ser*, é a inversão do direito do caráter e do saber, no direito do oposto, com o qual aquele está unido na essência da substância: [inversão nas Fúrias ou] nas Erínias da outra potência e do outro caráter, hostilmente excitadas. Esse direito *ctônico* senta-se com Zeus no trono, e goza de igual consideração junto com o deus que se revela e que sabe. (538, § 738, 484).

Parece ser possível interpretar essa passagem da seguinte forma: “é fundamentada a desconfiança” dos cétricos frente à virtude descrita na subseção “A virtude e o curso-do-mundo” do quinto capítulo, é fundamentada a desconfiança, própria a um realismo político de extração maquiaveliana, frente à exigência kantiana de que a política seja conforme à moral. O “direito do caráter” parece ser uma menção ao caráter grego (como Hegel dirá nas suas *Lições sobre a filosofia da história*, “o caráter não se relaciona com os poderes universais e morais como obrigações”).¹⁹⁹

Hegel escreve que nenhuma das potências do pensamento abstrato do bem e do mal “é para si a essência, senão que a essência é o repouso do todo dentro de si mesmo, a unidade imóvel do destino, o tranquilo ser-aí, e por isso [é] a inatividade e falta-de-vitalidade da família e do Governo; [é] a honra igual, e, portanto, a inefetividade indiferente de Apolo e da Erínia, e o retorno de seu entusiasmo e atividade ao Zeus simples.” (540, § 740, 486).

Na subseção “Observação da consciência-de-si em sua efetividade imediata: fisionomia e frenologia” do quinto capítulo (V, A, c), que trata da “suposta *ciência* fisionômica” (240, § 319, 226), Hegel escreve que “também à vista de um crânio muitas coisas diversas podem ocorrer, como a Hamlet ao ver o crânio de Yorick.” (251, § 333, 235). No quinto capítulo, Hegel conecta a razão observadora ao empirismo inglês e ao materialismo

¹⁹⁹ VPhG, 293, 200-1.

francês.²⁰⁰ “O próprio Newton, que era contra a metafísica, pensava que Deus era o primeiro motor, pois não conseguia extrair o impulso do movimento da ciência. [...] A suposta modéstia é em si uma presunção; simplesmente proclama ‘por experiência’ e, portanto, dogmaticamente que o finito é absoluto.”²⁰¹

6.

O Iluminismo julgou desmascarar a hipocrisia da consciência nobre: a consciência nobre “é o *orgulhoso* vassalo” (374, § 505, 342), “tem valor no *pensamento* deles, e desfruta da *honra*” (*ibid.*). Na seção “A religião da arte”, a consciência religiosa presumiria desmascarar a hipocrisia do artista *do Iluminismo*, honrado por um público maravilhado (518, § 709, 467). Segundo Siep, na seção “A religião da arte”, Hegel interpreta os mistérios de Elêusis e os festivais olímpicos como uma unificação da natureza e do espírito e como a apoteose do corpo humano.²⁰² Esses parágrafos, ao mostrarem que “aquela luminosidade nascente revela nesse gozo o que ela é: o gozo é o seu mistério” (526, § 722, 474), parecem julgar desmascarar que “o gozo [*Genüsse*] é o mistério” do Iluminismo (o Iluminismo é hipócrita ao denunciar que a consciência nobre “desfruta [*genießt*] da honra”) (374, § 505, 342).

Hegel estaria também descrevendo a *opinião pública* nesses parágrafos, quando se refere ao conteúdo das proposições que o espírito universal do raiar-do-sol enuncia sobre a essência, conteúdo que “parece ao mesmo tempo trivial para a consciência-de-si que se cultiva [ainda] mais” (519, § 711, 468). Hegel dirá, na *Filosofia do direito*, sobre a opinião pública, que ela “merece ser tanto *respeitada* quanto *desprezada*”²⁰³ e que, nela, “está tudo o que é falso e é verdadeiro, mas cabe ao grande homem encontrar nela o verdadeiro. Aquele que diz e leva a

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 333.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 229.

²⁰³ **PhR**, § 318, 485, 659.

termo o que o seu tempo quer e exprime é o grande homem desse tempo.”²⁰⁴ Marcos Müller afirma, sobre a ambivalência da opinião pública, que ela se insere, aqui, na dialética do aparecer e da aparência, analisada no início da “Lógica da Essência”, e desemboca na incapacidade da opinião pública conhecer a sua base essencial.²⁰⁵ Essa ambivalência remete à tese fundamental da *Staatswissenschaft*: a de que o conceito normativo de Estado enquanto “efetividade da ideia ética” (§ 257) e, portanto, efetivação da razão e da liberdade no todo ético, tem a garantia dessa efetividade não pela mediação da discussão política na esfera pública, mas em si mesmo. A “contradição [da opinião pública] consigo mesma” exprime, indiretamente, como mostrou Habermas, a ruptura de Hegel com o conceito iluminista e liberal de opinião pública enquanto esfera do exercício público da razão pelos sujeitos autônomos e ilustrados, que para Kant é o espaço de racionalização do poder.²⁰⁶

A concepção negativa da liberdade e da sociabilidade contratualista também molda, para Hegel, o conceito de direito de Kant e de Fichte.²⁰⁷ Já no artigo sobre a *Diferença*, Hegel criticava, no Estado racional de Fichte, a contradição implícita na justificação do poder estatal pela garantia da segurança recíproca mediante uma instância de coerção jurídica, que acaba negando a liberdade individual justamente em nome do seu direito à segurança enquanto fundamento da adesão racional ao Estado.²⁰⁸ Hegel concebe precisamente o “Estado racional” de Fichte como sendo um “Estado da necessidade e do entendimento”.²⁰⁹ O poder do Estado é, sobretudo, um poder coercitivo, que visa assegurar, mediante a limitação da liberdade individual, a submissão dos fins privados à vontade universal.²¹⁰ Na seção sobre a razão ativa da *Fenomenologia* (V, B), Hegel separa a consciência moderna de sua origem antiga e critica as representações atomísticas da *Sittlichkeit*. Na eticidade (VI, A), “dentro do povo, a consciência-de-si desce do universal até a particularidade, e não até à individualidade singular, que põe no agir da consciência-de-si, um Si exclusivo, uma efetividade negativa de si mesma.

²⁰⁴ PhR, § 318 Ad., 486, 660.

²⁰⁵ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, op. cit., nota 562, p. 659.

²⁰⁶ Ibid., p. 655. A citação de Habermas se refere a *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied/Belim, Luchterhand, 1962, pp. 131-3.

²⁰⁷ MÜLLER, M. L. *Liberdade e eticidade: o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel*. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 33, n° 69, set./dez. 2019, p. 1276.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, op. cit., nota 371, p. 441.

Contudo, na base de seu operar, está a firme confiança no todo, à qual nada de alheio se mistura: nem medo nem hostilidade.” (347, § 468, 317).

O capítulo sobre a religião se refere à “noite em que a substância foi traída e se transformou em sujeito” (514, § 703, 464). Na seção “A religião da arte”, a consciência religiosa, desconfiando do agrupamento dos espíritos-dos-povos que “agora abarca toda a natureza, como também todo o mundo ético”, julgaria desmascarar que “esses estão sob a *hegemonia* de um, mais que sob sua *soberania*.” (530, § 728, 478). A consciência religiosa julgaria desmascarar que a consciência “coopera” (*mithandeln*) com essa hegemonia de um:

Por outra parte, na medida em que a consciência coopera [nesse movimento] e pertence aos caracteres, essa união é uma união externa, uma *hipocrisia*, porque ainda não se deu a verdadeira unificação: a do Si, do destino e da substância. O herói, que aparece frente ao espectador, se dissocia em sua máscara e no ator, - no personagem e no Si efetivo. (541, § 742, 487).

7.

Siep comenta que, na última subseção da seção “A religião da arte”, Hegel oferece uma vez mais uma interpretação da história grega e romana, ao modo como havia interpretado já em relação com o espírito ético.²¹¹ Na linha da obra de arte linguística, da epopeia, da tragédia e, finalmente, da comédia, Hegel desenvolve a “espiritualização” da compreensão grega de Deus e com ela, ao mesmo tempo, da autocompreensão ética, religiosa e filosófica.²¹² O movimento “trágico” de separação dos poderes éticos mostra ao mesmo tempo a recondução “dialética” dessa divisão a um universal autoconsciente que se particulariza.²¹³ Do ponto de vista da arte

²¹¹ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 230.

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid.

religiosa grega, o desfecho trágico dos poderes éticos unilaterais passa ao triunfo da autoconsciência irônica na comédia.²¹⁴

O desmascaramento cômico do céu dos deuses na “consciência-de-si efetiva” tanto do poeta quanto do espectador corresponde à soberania da autoconsciência singular na democracia grega e nos filósofos do estoicismo e do ceticismo.²¹⁵ Em todos esses três níveis, a individualidade do espírito e sua universalidade seguem caminhos separados. Na democracia, o bem comum e os interesses contingentes da maioria (ou dos líderes demagogos) seguem caminhos separados também.²¹⁶ Siep cita em seguida a *Fenomenologia*: “descobre-se então imediatamente o contraste entre o universal, como uma teoria, e aquilo em torno de que se tem de agir na prática. Ressalta a completa emancipação dos fins da singularidade imediata, em relação à ordem universal; e o desprezo que a singularidade tem por essa ordem.” (543, § 745, 488).

Aquele ‘*demos*’, a massa universal, que se sabe como senhor e governante, e igualmente como entendimento e inteligência que exigem respeito, se constrange e se engana pela particularidade de sua efetividade; e apresenta o contraste ridículo entre sua opinião sobre si e seu imediato ser-aí; entre sua necessidade e [sua] contingência, entre sua universalidade e [sua] banalidade. (542-3, § 746, 488).

Os últimos parágrafos da seção “A religião da arte”, que discutem ao mesmo tempo sobre a democracia e a comédia gregas, dizem que os pensamentos puros do belo e bom “apresentam esse espetáculo cômico de se tornarem vazios, e, justamente por isso, joguete da opinião e do capricho da individualidade contingente.” (543-4, § 746, 489).²¹⁷

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid., pp. 231-2.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ “O *pensar* racional liberta a essência divina de sua figura contingente, e em contraste com a sabedoria carente-de-conceito do coro - que aduz máximas éticas de todo o tipo e faz vigorar uma multidão de leis e conceitos determinados de deveres e direitos - eleva-os às idéias simples do *belo* e *bom*. [...] Enquanto desvanece a determinação contingente e a individualidade superficial - que a representação atribui às essencialidades divinas - elas, segundo seu lado *natural* só têm ainda a nudez de seu ser-aí imediato: são nuvens, uma névoa evanescente como aquelas representações. Segundo a sua essencialidade *pensada*, tornaram-se pensamentos *simples* do *belo* e *bom*, e suportam ser preenchidos por qualquer conteúdo. A força do saber dialético abandona as leis e máximas determinadas do agir, ao prazer e à leviandade da juventude - por isso mesmo - transviada; e fornece armas para ilusão, à ansiedade e preocupação da velhice que se restringe à singularidade da vida. Os pensamentos puros do belo e bom, mediante a libertação da opinião que contém tanto sua determinidade, enquanto conteúdo, como sua determinidade absoluta, - [que é] o manter-se firme da consciência [nessa determinidade] - apresentam esse

No sexto capítulo da *Fenomenologia*, na subseção “A ação ética. O saber humano e o divino, a culpa e o destino”, Hegel havia escrito que, *no reino da eticidade*, não se oferece o espetáculo “cômico de uma colisão de dever contra dever; uma colisão que segundo o conteúdo equivale à [colisão] entre paixão e dever, pois a paixão é também capaz de ser representada como dever.” (342-3, § 465, 314). Nos parágrafos da seção “A religião da arte” sobre a democracia e a comédia gregas, Hegel parece descrever sobretudo o dilema moderno da liberdade absoluta e ter em mira também a ironia romântica. Na *Filosofia do direito*, Hegel tratará da ironia romântica enquanto figura suprema do mal moderno, a forma do mal pela qual a consciência se sabe como o poder de perverter o mal em bem e o bem em mal, e por causa disso se sabe como absoluta.²¹⁸

8.

Em sua biografia sobre Hegel, Vieweg, tratando sobre os *Cursos de estética* de Hegel, comenta que “a subjetividade livre necessariamente mata os deuses antigos. [...] O princípio da subjetividade livre, expresso acima de tudo por Aristófanes e Luciano, arruína o mundo da beleza. A comédia marca a transição da arte antiga para a moderna: ‘o Si é a essência absoluta.’”²¹⁹ Na abertura da seção “A religião manifesta” da *Fenomenologia* (VII, C), Hegel escreve:

Esta proposição: “o Si é a essência absoluta” pertence, como é evidente, ao espírito efetivo, ao não-religioso. Convém lembrar qual a figura do espírito que exprime o Si. Ela deve conter ao mesmo tempo o movimento e sua inversão, que degrada o Si a predicado e eleva a substância a sujeito. Desse modo, não é que a proposição invertida faça *em si* ou *para nós*, da substância, sujeito; ou, o que é o mesmo,

espetáculo cômico de se tornarem vazios, e, justamente por isso, juguete da opinião e do capricho da individualidade contingente.” (543-4, § 746, 489).

²¹⁸ **PhR**, § 140 A, 265, 380.

²¹⁹ VIEWEG, K. **The Philosopher of freedom**. Trad. de Sophia Kottman. Stanford: Stanford University Press, 2023, p. 357. Vieweg se refere, em seguida, aos parágrafos sobre a comédia da seção “A religião da arte” da *Fenomenologia* (FE §§ 744-7). Ibid.

reinstaura a substância de modo que a consciência do espírito seja retrotraída a seu começo, à religião natural; ao contrário, essa inversão é produzida *para a consciência-de-si e através dela* mesma. (545, § 749, 490-1).

A consciência infeliz da seção “A religião manifesta” constitui, diz Hegel, “o reverso e o complemento da consciência completamente feliz dentro de si, - da consciência cômica.” (547, § 752, 492). A consciência infeliz é “o destino trágico da *certeza de si mesmo*”, “a dor que se expressa nas duras palavras: *Deus morreu.*” (*ibid.*).

Siep comenta, sobre a seção “A religião manifesta”, citando o parágrafo 753, que, ao se referir ao Estado de Direito, onde o mundo ético e sua religião soçobraram na consciência cômica, Hegel nos dá uma descrição da perda da alegre religião da arte que lembra Hölderlin: “Os trocadilhos nostálgicos e poéticos de Hegel, no entanto, dificilmente descrevem a consciência do cristianismo primitivo; descrevem, antes, a [consciência] de seu tempo”.²²⁰

Quando Hegel escreve que “o homem é representado assim: *aconteceu*, - como algo não necessário; - perdeu a forma da igualdade-consigo-mesmo, por colher o fruto da árvore do conhecimento do *bem* e do *mal*; e foi expulso do estado da consciência inocente, da natureza que se oferecia sem trabalho, e do paraíso, - do jardim dos animais” (562, § 775, 505), Hegel pode estar se referindo à temática do gozo (*Genuß*) “sem trabalho” da coisa pelo senhor mediante o escravo (IV, A) ou pela consciência nobre mediante a consciência vil (VI, B, 1, a). Em nossa tese, não iremos tratar em pormenor sobre a seção “A religião manifesta”, mas gostaríamos tão somente de aventar a possibilidade de que, nessa passagem do parágrafo 775, Hegel esteja se referindo também ao *antisemitismo*. Pode ser uma referência também a Fichte, que, em *Contribuições para a retificação dos julgamentos do público sobre a Revolução Francesa*, de 1793, chegou ao ponto de desenvolver uma das polêmicas antijudaicas mais agressivas da história intelectual alemã moderna.²²¹

A alienação do espírito consiste em se dissociarem dois momentos e em terem um valor desigual um em relação ao outro, “surgem duas uniões”: em uma delas, a essência divina conta como o essencial, na outra união, o ser-para-si conta como o essencial (564-5, § 778, 507-8).

²²⁰ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 233.

²²¹ Sobre essa polêmica, cf. HÖSLE, V. *A short history of German philosophy*, op. cit., p. 98.

Por não ter sido resolvida ainda a oposição entre o *bem* e o *mal*, “e se representarem como essências do pensamento, cada uma das quais é independente para si, então é o homem o Si carente-de-essência e o terreno sintético de seu ser-aí e de sua luta.” (564, § 777, 507). A reconciliação da consciência religiosa “está em seu coração, mas ainda cindida com sua consciência; e ainda está rompida sua efetividade. [...] Assim está o espírito da comunidade, em sua consciência imediata, separado de sua consciência religiosa, que na verdade declara que essas consciências não estão separadas *em si*. Mas é um *Em-si* que não se realizou, ou que ainda não se tornou igualmente ser-para-si absoluto.” (573, § 787, 515-6).

CAPÍTULO 3

O REALISMO POLÍTICO DE HEGEL

Neste capítulo, mostraremos a franca defesa de Maquiavel no tratado de Hegel *A constituição da Alemanha*, o primeiro grande trabalho sobre filosofia política de Hegel, e a terceira parte (“III. Konstitution”) da “Filosofia do espírito” de 1805-6, onde Hegel volta a tratar sobre o *Príncipe* de Maquiavel e expõe a tese de que o universal livre é o ponto da individualidade que, enquanto extremo do governo, é o monarca hereditário. No *Sistema da vida ética*, redigido entre os anos de 1802-03, Hegel havia afirmado que, se o governo absoluto não pressupõe a diferenciação dos estados, todo o poder da realidade decai numa massa e a rudeza dessa massa teria o seu poder no seu cume.²²² Segundo Agemir Bavaresco e Sergio Christino, no artigo sobre o *Direito natural*, “Hegel descreve a diferenciação da totalidade ética em oposições, como a tragédia da vida ética que, posteriormente, haverão de reconciliar-se.”²²³ Além disso, apresentaremos, na *Filosofia do direito*, as justificações, no registro da filosofia especulativa da história, a favor da superioridade da monarquia constitucional em relação aos outros regimes políticos e a crítica de Hegel à exigência kantiana de que a política seja conforme à moral.

²²² HEGEL, G. W. F. **O sistema da vida ética**, op. cit., p 84.

²²³ BAVARESCO, A; CHRISTINO, S. **Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano**. In: **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito**, op. cit., p. 24.

1.

Frederick Beiser, em *Hegel*, comenta que, como jovem idealista, Hegel tinha a mais alta confiança no poder dos princípios morais no mundo político. Em abril de 1795, ele escreveu a Schelling que esperava uma revolução na Alemanha a partir da filosofia crítica kantiana.²²⁴ O idealismo moral de Hegel foi baseado em sua esperança de que sua nativa Württemberg seria libertada pelos exércitos invasores franceses, o que imporá uma nova constituição moderna.²²⁵ De acordo com Clark Butler, em sua tradução das cartas de Hegel, Hegel, no início do século, olhou para a Áustria católica à procura de um príncipe que recriasse o estado alemão, que, após a paz de Rastatt, não existia mais.²²⁶ Mas, assim que Napoleão apareceu, Hegel voltou ao seu entusiasmo anterior pela Revolução Francesa anticatólica e, como um protestante, procurou fazer uma causa comum com a Alemanha napoleônica.²²⁷

Beiser comenta sobre o ensaio *A constituição da Alemanha*, o chamado *Verfassung Schrift*, que Hegel escreveu de 1799 a 1800, após sua desilusão com o Congresso de Rastatt: junto com Hölderlin e Sinclair, Hegel ficou profundamente desiludido com o resultado do Congresso de Rastatt, uma conferência de paz entre os impérios francês e alemão, que ocorreu entre dezembro de 1797 e abril de 1799.²²⁸ Uma das características mais marcantes do tratado de Hegel *A constituição da Alemanha*, o primeiro grande trabalho sobre filosofia política de Hegel, que ele escreveu de 1799 a 1800, é sua franca defesa de Maquiavel, que ainda tinha uma reputação terrível na Alemanha do século XVIII.²²⁹ Dalmacio Negro Pavon comenta, sobre o

²²⁴ BEISER, F. *Hegel*. Nova Iorque: Routledge philosophers, 2005, p. 214.

²²⁵ *Ibid.*, p. 216.

²²⁶ BUTLER, C. *Hegel: the letters*, op. cit., p. 8.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ BEISER, F. *Hegel*, op. cit., p. 215. A conferência mostrou que “os franceses não tinham interesse em exportar sua revolução, mas apenas em adquirir poder para si mesmos. Além disso, os estados do Império Alemão agiram apenas em seu próprio interesse e não sacrificaram nada pelo império como um todo. Para Hegel e seus amigos, o congresso confirmou uma triste realidade que todos conheciam, mas ninguém admitia: não havia mais um Sacro Império Romano. Rastatt ensinou a Hegel uma lição profundamente séria sobre o mundo político: que os políticos agem não para realizar seus ideais, mas para maximizar seu poder. Eles fariam tratados, mas os violariam sempre que lhes conviessem. Era inútil condenar os políticos por motivos morais, percebeu Hegel.” *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*

tratado, que Hegel pensa em alguém que, ao estilo do príncipe de Maquiavel, unificaria a Alemanha.²³⁰

Nesse ensaio de Hegel, lemos que, “em relação aos chamados métodos horríveis recomendados por Maquiavel, é necessário considerá-los também de outro ponto de vista: a Itália poderia constituir um Estado.”²³¹ A finalidade implícita de Maquiavel de tornar a Itália um estado “foi mal entendida pela cegueira daqueles que a viam como nada mais do que uma justificativa (*Gründung*) para a tirania, um espelho dourado para um opressor ambicioso.”²³² Hegel se pergunta: encontra-se a Alemanha “ainda na divisória entre o destino da Itália e a união em um Estado?”²³³ Existem circunstâncias, segundo Hegel, que fazem esperar que a Alemanha se una em um Estado e possibilitam “ver uma tendência oposta ao princípio que as destrói.”²³⁴

Beiser comenta que a simpatia de Hegel por Maquiavel derivava não menos da semelhança que ele via entre sua própria situação e a de Maquiavel.²³⁵ Como a Itália no século XVI, a Alemanha estava agora dilacerada por potências estrangeiras.²³⁶ Além disso, os estados independentes do império eram como as cidades italianas independentes, que agiam apenas para seu próprio interesse e para engrandecer seu poder.²³⁷ Maquiavel reconheceu que a primeira obrigação do Estado é manter a lei e a ordem, e que para isso às vezes é necessário cometer atos imorais.²³⁸ Tais medidas extremas só eram justificadas, sustentava Hegel, em casos de necessidade, onde a própria existência da lei e da ordem estava ameaçada.²³⁹ Não surpreendentemente, dada sua simpatia por Maquiavel, alguns estudiosos viram a *Verfassungsschrift* de Hegel como essencialmente uma defesa da *Realpolitik*.²⁴⁰ *Realpolitik* é a

²³⁰ HEGEL, G. W. F. **La constitución de Alemania**. Trad. de Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1972, nota 6 ao capítulo XII, p. 238.

²³¹ **Die Verfassung Deutschlands**, 556, 123.

²³² **Die Verfassung Deutschlands**, 555, 122.

²³³ HEGEL, G. W. F. **La constitución Alemana: Primeros fragmentos (1798-1800)**. In: **Escritos de juventud**. Trad. de Zoltan Szankay e José Maria Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 390.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ BEISER, F. **Hegel**, op. cit., p. 216.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.* “Na leitura de Hegel, o interesse primordial perfeitamente legítimo de Maquiavel era a salvação da Itália, o fim da anarquia e a conquista da unidade italiana”. *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*

doutrina de que os políticos sempre agem em seu próprio interesse, que seu interesse próprio consiste em adquirir, manter ou aumentar o poder e que, portanto, os princípios da moralidade não têm aplicação no mundo político.²⁴¹

Tal doutrina foi atribuída a Hegel por Friedrich Meinecke.²⁴² Para Meinecke, houve três grandes figuras na história da *Realpolitik*: Maquiavel, Frederico II e Hegel.²⁴³ Beiser comenta que, embora agora amplamente esquecida, a interpretação de Meinecke teve alguns seguidores eminentes, entre eles Ernst Cassirer, Karl Popper e Isaiah Berlin.²⁴⁴ Beiser se pergunta: “Hegel foi realmente um campeão da *Realpolitik*?”²⁴⁵ Para ele, essa questão levanta novamente a velha controvérsia se Hegel era um progressista ou um reacionário.²⁴⁶ “O consenso da erudição contemporânea é que Hegel foi um reformador liberal, e a interpretação reacionária foi agora tão desacreditada que virtualmente alcançou o status de um mito.”²⁴⁷

Referindo-se ao ensaio sobre *A constituição da Alemanha*, Beiser comenta que algumas evidências do ensaio nos levam a crer que Hegel é de fato um campeão da *Realpolitik*, mas um exame mais atento do texto mostra que essa conclusão seria prematura.²⁴⁸ Em primeiro lugar, embora Hegel enfatize ter o poder como a característica central do Estado, ele também sustenta que há um propósito para tal poder: a saber, proteger os direitos de seus cidadãos.²⁴⁹ Em segundo lugar, Hegel pensa que os poderes do Estado devem ser severamente limitados, de modo que ele faça apenas o necessário para organizar e manter uma autoridade e administração central.²⁵⁰ Ele é um crítico severo tanto do antigo estado absolutista quanto do estado revolucionário moderno por tentarem controlar tudo de cima.²⁵¹ Terceiro, a defesa de Maquiavel por Hegel não é que ele viu o grande valor do poder por si só, mas que ele viu que o poder às vezes é o único meio de erradicar a anarquia.²⁵²

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid., p. 217.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Ibid.

No ensaio *A constituição da Alemanha*, Hegel diagnostica que,

na guerra com a República Francesa, a Alemanha fez a experiência de sua situação política percebendo que não é mais um Estado, tanto na própria guerra quanto na paz que pôs termo a essa guerra. Os resultados evidentes são: a perda de algumas das mais belas regiões alemãs, de alguns milhões de seus habitantes e uma carga de dívidas, mais pesada na parte [do] Sul do que na [do] Norte, e que prolonga a miséria da guerra por muito tempo ainda, depois da paz; isso sem contar, ainda mais, que muitos desses Estados sob o domínio dos conquistadores, e ao mesmo tempo sob leis e costumes estrangeiros, perderão o que constitui seu bem supremo: serem Estados independentes.²⁵³

Hegel escreve que

a organização desse corpo, que se denomina a Constituição do Estado alemão, havia se formado em uma vida completamente diferente do que era então e é agora; a justiça e a força, a sabedoria e a bravura de tempos passados, a honra e o sangue, o bem-estar e a miséria de gerações foram corrompidos há muito tempo, mas seus costumes e condições já extintos se expressam nas formas deste corpo. Mas o transcurso do tempo, a cultura desenvolvida nele, separou o destino daquele tempo da vida presente.²⁵⁴

O destino da geração atual já não suporta “o edifício (*das Gebäude*) no qual esse destino habitava”.²⁵⁵ Essas leis perderam sua vida anterior (“o ‘espírito’ de Montesquieu”), posto que “não se soube introduzir em [as] leis a vitalidade do presente; cada um seguiu seu próprio caminho, se ocupou de si e, conseqüentemente, o todo foi desmembrado; já não existe o estado.”²⁵⁶ “Essa forma de direito político alemão está profundamente enraizada no que os alemães se tornaram mais famosos, ou seja, sua propensão à liberdade.²⁵⁷ Essa tendência é o que não permitiu que os alemães constituíssem um povo sujeito a uma autoridade política comum (*Staatsgewalt*), depois que todos os outros povos europeus se submeteram à soberania (*Herrschaft*) de um Estado unitário.”²⁵⁸

²⁵³ **Die Verfassung Deutschlands**, 462, 9-10.

²⁵⁴ **Die Verfassung Deutschlands**, 465, 12-3.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*

Como dissemos, Dalmacio Negro Pavon comenta que Hegel pensa em alguém que, ao estilo do príncipe de Maquiavel, unificaria a Alemanha.²⁵⁹ Foi discutido se ele pensou em alguém específico.²⁶⁰ Segundo Dilthey, seria o próprio Napoleão.²⁶¹ Franz Rosenzweig acredita que foi o arquiduque Carlos da Áustria.²⁶² Para Dalmacio Negro Pavon, a tese de Dilthey parece frágil.²⁶³ Napoleão, na época da redação do manuscrito, era apenas um general afortunado e ambicioso que havia se tornado primeiro cônsul. Provavelmente, Hegel não estava se referindo a ninguém em particular.²⁶⁴ A escolha do nome de Teseu, um grego, parece excluir qualquer significado específico de pessoas.²⁶⁵ Dalmacio Negro Pavon comenta que Maquiavel havia sido redescoberto por Fichte, mas as diferenças entre as interpretações de Fichte e Hegel são marcantes.²⁶⁶ Para Hegel, trata-se de um homem que confronta a realidade como ela é e a reduz brutalmente a esquemas intelectuais.²⁶⁷ Hegel também, sem dúvida, recebeu algumas informações sobre Maquiavel por via de Herder, que, em *Filosofia da história para a educação da humanidade*, diz sobre maquiavelismo e antimachiavelismo que “em nosso século quem escrevesse como Maquiavel era apedrejado”.²⁶⁸

Hegel escreve que

a ideia de um Estado que possa integrar um povo foi silenciada, entretanto, por um grito cego de uma suposta (*sogennanten*) liberdade; de modo que, talvez, a miséria absoluta que a Alemanha sofreu durante os sete anos e nesta última guerra francesa, e todos os refinamentos da razão e da experiência da demência libertária francesa, não sejam suficientes para pôr em relevo a crença dos povos ou em um princípio de ciência política a verdade de que a liberdade só pode ser possível no caso da unificação legal de um povo dentro de um Estado.²⁶⁹

Hegel escreve que a finalidade, que Maquiavel pressupôs, de tornar a Itália um estado

²⁵⁹ HEGEL, G. W. F. *La constitución de Alemania*, op. cit., nota 6 ao capítulo XII, p. 238.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ *Die Verfassung Deutschlands*, 465, 122.

foi mal entendida pela cegueira daqueles que a viam como nada mais do que uma justificativa (*Gründung*) para a tirania, um espelho dourado para um opressor ambicioso. Porém, mesmo aceitando isso, também se diz que os meios são detestáveis; aí as trivialidades da moralidade têm um amplo campo de jogo (*Spielraum*) (como apontar que a moralidade não justifica os meios etc.). Aqui, porém, não se trata de escolha de meios, pois membros gangrenosos não podem ser curados com água de lavanda.²⁷⁰

“O delito mais grave, mesmo o único [delito] contra um Estado, consiste em provocar a anarquia, pois todos os delitos que o Estado acrescentou [como contrários à sua essência] reverterem nesse”.²⁷¹ É preciso “ir à leitura de *O príncipe* sob a impressão direta, sugerida pela história dos séculos anteriores a Maquiavel e pela história da Itália ao mesmo tempo”.²⁷²

Em relação aos chamados métodos horríveis recomendados por Maquiavel, é necessário considerá-los também de outro ponto de vista: a Itália poderia constituir um Estado. [...] Este, então, é o pressuposto universal de Maquiavel; nisso consiste seu princípio; em vista da miséria de seu país, é isso que ele pede. Isso resulta em um aspecto completamente diferente na atitude (*Verfahren*) de *O príncipe*. O que foi abominável realizado por um homem privado (*Privatmann*) contra outro ou por um Estado contra outro ou contra um particular, agora acaba por ser um castigo justo.²⁷³

“A obra de Maquiavel permanecerá como um grande testemunho, tanto de seu tempo como de sua própria fé, de que o destino de um povo que acelera seu declínio político pode ser salvo graças ao gênio.”²⁷⁴

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ **Die Verfassung Deutschlands**, 557, 125.

2.

Hegel volta a tratar sobre *O príncipe de Maquiavel* na terceira parte (“III. Konstitution”) da “Filosofia do espírito” presente nos seus Esboços de Sistema (1805-6). Nela, Hegel começa por definir o espírito como sendo “a natureza dos indivíduos, sua substância imediata, e seu movimento e necessidade.”²⁷⁵ Os indivíduos sabem a vontade universal “como sua vontade particular e de tal forma que ela seja sua [vontade] particular exteriorizada e, da mesma maneira, [sabem-n]a como sua essência ob-jetiva, seu poder puro, o qual é em si a essência deles, tal como em seu saber.”²⁷⁶ Hegel escreve que o universal é a unidade imediata “da pura consciência e de mim mesmo” e distingue entre o comportar-se para com o universal no qual eu tenho confiança nele e o comportar-se para com o universal “somente como que [para com] minha essência negativa”, no qual “[tenho] temor em relação a ele, que é imediatamente minha vontade”.²⁷⁷ O universal “é senhor, poder público, e regente, segundo estes três aspectos e em face de mim.”²⁷⁸ O universal

é povo, multidão de indivíduos em geral, todo sendo-aí, o poder universal. Ele é de uma força insuperável em face do singular, e [é] sua necessidade e poder opressor; e a força, que cada qual tem segundo seu ser-reconhecido, é a [força] do povo. Mas esta força é eficaz somente na medida em que ela está concentrada em um [*verbunden in Eins*], somente enquanto vontade. A vontade universal é a vontade enquanto [vontade] de todos e de cada um. Entretanto, enquanto vontade, ela é pura e simplesmente somente este si. A vontade universal tem de se concentrar neste uno [*sich in dieses Eins zusammen zu nehmen*].²⁷⁹

Não há nenhuma necessidade de que todos queiram o mesmo, nenhuma obrigatoriedade que a minoria se submeta à maioria, mas antes cada qual tem o direito de abandonar o conluio, entretanto “está pressuposto ao mesmo tempo que eles sejam, em si, vontade universal.”²⁸⁰ A vontade universal “é em-si, ela está-aí, ela é o em-si deles, isto é, é o seu poder exterior, o qual

²⁷⁵ JSE III, 232, 172.

²⁷⁶ Ibid.

²⁷⁷ JSE III, 233-4, 173.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ JSE III, 235, 174.

o coage.²⁸¹ Assim, todos os estados foram instituídos pelo poder sublime de grandes homens, não pela força física, pois muitos são fisicamente mais fortes do que um. Mas o grande homem tem algo em seus traços que os outros podem denominá-lo seus senhores.”²⁸²

O caráter prévio do grande homem é “saber a vontade absoluta, pronunciá-la. Todos se reúnem em torno de seu pendão [*Panier*], ele é seu deus.”²⁸³ Hegel volta a citar Teseu, por ter instituído o estado ateniense, e se refere também a Robespierre, um “poder temível” que, na Revolução Francesa, “manteve o estado, o todo em geral”.²⁸⁴

Este poder [*Gewalt*] não é despotismo, mas tirania, dominação pura e terrível, mas ela é necessária e justa, na medida em que ela constitui o estado enquanto este indivíduo efetivo e o conserva. Este estado é o espírito simples e absoluto, que é certo de si mesmo e para o qual nada de determinado tem valor a não ser ele mesmo: nenhum conceito de bom ou ruim, prejudicial e nocivo, má-fé ou fraude. Ele está enaltecido acima de tudo isso, pois o mal está nele reconciliado consigo mesmo. Neste sentido grandioso está escrito no *Príncipe* de Maquiavel que, no constituir em geral do estado, o que se denomina assassinato traiçoeiro, perfídia, crueldade e assim por diante, não tem nenhum significado de algo mau, mas sim do que é reconciliado consigo mesmo. Considerou-se seu escrito até mesmo ironia. Porém, que sentimento profundo da miséria de sua pátria, que entusiasmo patriótico não subjaz às suas doutrinas frias e sensatas - pronuncia-se ele no prefácio e na conclusão: sua pátria derrubada por estrangeiros, dominada, cada fidalgo, cada líder, cada cidade afirmava-se como soberano.²⁸⁵

Hegel escreve que “foram os alemães os que mais abominaram tais doutrinas, e Maquiavel expressa o pior, porque eles justamente padecem desta mesma doença e dela estão mortos.”²⁸⁶

Mas “a tirania é derrubada pelos povos porque ela é execrável, nociva e assim por diante”.²⁸⁷ A divindade do tirano “é somente a divindade do animal, a necessidade cega, a qual justamente merece ser abominada como o mal: assim morreu, em virtude disso, Robespierre, sua força o deixou, porque a necessidade o deixou e, assim, ele foi derrubado com violência.”²⁸⁸

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Ibid.

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ **JSE III**, 236, 174-5.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ **JSE III**, 237, 175.

²⁸⁸ Ibid.

Hegel define o universal livre como sendo “o ponto da individualidade”, que, enquanto extremo do governo, “é o monarca hereditário”.²⁸⁹ Porém, escreve Hegel, “o todo é o meio [*Mitte*], o espírito livre, o qual sustenta a si mesmo livremente destes extremos perfeitamente firmados.²⁹⁰ Mas o todo é independente do saber dos singulares, tal como da peculiaridade [*Beschaffenheit*] do regente: nós vazios.”²⁹¹ Essa independência do todo da peculiaridade do regente “é o supremo princípio dos tempos modernos, o qual os antigos, o qual Platão não conhecia.²⁹² Nos tempos antigos a vida bela e pública era o costume de todos; [e a] beleza [era] a unidade imediata do universal e do singular, uma obra de arte, na qual nenhuma parte se aparta do todo, e sim é esta unidade genial do si que sabe a si mesmo e de sua apresentação.”²⁹³ Segundo Hegel,

a república platônica é, tal qual o estado lacedemônio, este desaparecer da individualidade que sabe a si mesma. Através deste princípio a liberdade exterior dos indivíduos no ser-aí imediato deles se perdeu. Porém, a [liberdade] interior deles, a liberdade do pensamento, [está] conservada. O espírito é purificado do ser-aí imediato, ele entrou em seu elemento puro do saber, [é] indiferente em face da singularidade sendo-aí. Ele começa aqui a ser como saber. Em outras palavras, ele é sua existência formal enquanto a [existência formal] do saber-de-si. Ele é esta essência nórdica, a qual está dentro de si, mas que tem seu ser-aí no si de todos.²⁹⁴

²⁸⁹ **JSE III**, 240, 177. O universal livre é “o ponto da individualidade, esta - livre, assim, do saber de todos, é uma [individualidade] não constituída através deles. Enquanto extremo do governo - portanto, uma [individualidade] imediata, natural, é o monarca hereditário: ele é o nó firme e imediato do todo. O vínculo [*Band*] espiritual é a opinião pública: isto [é] o verdadeiro corpo legislativo, assembléia nacional (formação universal), para o melhoramento dos artifícios desnecessários, colégios, leis.” *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.* Hegel escreve na margem do manuscrito: “Platão não apresentou um ideal, mas sim apreendeu o estado de seu tempo em seu [elemento] interior. Mas este estado é passado: não que a república platônica não seja realizável, porque ela prescinde do princípio da singularidade absoluta. O efetivo não parece exteriormente da mesma maneira que o ideal, porque o observador se atém ao imediato, ao necessário. Exuberância, declínio, desordenação, viciosidade dos singulares tem de poder ser suportada. O estado é o artifício.” **JSE III**, 240-1, 177.

3.

Marcos Müller comenta, em seu artigo *Estado e soberania: o “idealismo da soberania”*, que o conceito de soberania adquire o seu relevo e a sua centralidade no pensamento político de Hegel na perspectiva do desdobramento da tese fundamental do direito natural especulativo do jovem Hegel, referindo-se ao artigo sobre o *Direito natural*, concluído por Hegel no verão de 1802 e publicado nos fascículos 2 e 3 do IIº tomo do *Jornal Crítico da Filosofia*.²⁹⁵ Essa tese fundamental do direito natural especulativo vai fornecer a Hegel o horizonte teórico da sua crítica à fundação jusnaturalista do Estado no contrato, sem que ela recuse a emancipação moderna do indivíduo.²⁹⁶ Hegel incorpora o modelo platônico-aristotélico da pólis antiga enquanto pano de fundo e instrumento da crítica ao contratualismo moderno.²⁹⁷ A “totalidade ética absoluta” do povo organizado politicamente somente é uma totalidade concreta e positiva se ela se diferencia internamente numa esfera público-política e numa esfera econômico-jurídica, de tal sorte que essa última esteja integrada na primeira e subordinada a ela, mas sem que a esfera econômico-jurídica da propriedade privada perca a sua autonomia e legitimação relativa e a sua dinâmica própria.²⁹⁸ A “subjugação absoluta” do econômico-jurídico pelo público-político é o embrião do futuro conceito de “soberania interna”.²⁹⁹ Assim como a idealidade dos interesses e legitimações particulares da sociedade civil implica a sua superação categorial em direção à esfera pública da soberania, analogamente, é imperioso pensar a superação categorial dessa sociedade civil transnacional, em vias de formação no bojo da mundialização capitalista.³⁰⁰

Segundo Agemir Bavaresco e Sergio Christino, no artigo sobre o *Direito natural*, “Hegel descreve a diferenciação da totalidade ética em oposições, como a tragédia da vida ética que, posteriormente, haverão de reconciliar-se. Hegel usa o discurso estético para expressar o que é a diferenciação do absoluto ético. Para tanto, faz a interpretação da tragédia grega

²⁹⁵ MÜLLER, M. L. *Estado e soberania: o “idealismo da soberania”*, op. cit., p. 268.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Ibid., p. 289.

Eumênides”.³⁰¹ Segundo os dois autores, o artigo afirma, numa perspectiva ainda espinosana, que a anterioridade do povo em relação aos indivíduos é substancial.³⁰² Ou seja, o indivíduo só se expressa na vida ética do povo pela negação: *toda determinação é negação*, afirma Espinosa.³⁰³ É, portanto, da autonegação do absoluto que se dará vida aos povos e, no interior destes, aos estamentos e, por fim, aos indivíduos.³⁰⁴ Do ponto de vista lógico, os momentos da diferenciação do absoluto ético acontecem da seguinte maneira: primeiramente, a fase de diferenciação *universal*, que se refere aos diferentes Estados; depois, a diferenciação na *particularidade*, que se refere aos *estamentos*; e, por último, a diferenciação na singularidade, que se refere aos indivíduos.³⁰⁵

O artigo sobre o *Direito natural* diz: “Isto não é senão a representação no ético da tragédia que o absoluto encena eternamente consigo mesmo - que ele se gera eternamente na objetividade, abandona-se com isto nesta sua figura ao sofrimento e à morte e se ergue de suas cinzas para a majestade.”³⁰⁶ A metáfora traduz o drama lógico-histórico em opostos, que o absoluto produz, dando origem a dois momentos que se enfrentam, para depois se reconhecerem em sua contradição, como suprassumidos.³⁰⁷ Hegel interpreta a intervenção da deusa Atena no sentido da reconciliação dos momentos da totalidade ética, que é o povo de Atenas: a força destrutiva das Erínias ou do Estado burguês é reapropriada pela substância ética no movimento de seu reconhecimento, tornando as Erínias, de destrutivas, em Eumênides, ou benevolentes.³⁰⁸

³⁰¹ BAVARESCO, A; CHRISTINO, S. **Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano**. In: **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito**. Trad. de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 24.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ HEGEL, G. W. F. **Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften**. Werke. V. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, p. 495. (Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito, op. cit., pp. 97-8).

³⁰⁷ BAVARESCO, A; CHRISTINO, S. **Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano**, op. cit., p. 25.

³⁰⁸ Ibid.

4.

O *Sistema da vida ética*, redigido entre os anos de 1802-03, é, segundo Artur Morão, “a primeira tentativa de Hegel para expor de uma forma sistemática e orgânica as múltiplas relações entre o indivíduo, a sociedade e o Estado.”³⁰⁹ Nesse escrito, Hegel apresenta os três estados (*Stände*) em que se dividem as potências do mundo ético³¹⁰: estado da eticidade livre absoluta, (o “*estado absoluto*” que “tem por princípio seu a eticidade absoluta e, na apresentação acima do mesmo, foi ele próprio exibido; com efeito, o seu ser-real e a sua ideia são pura e simplesmente uma só coisa, porque a ideia é a ideia absoluta”),³¹¹ estado da probidade (o “*estado comerciante*”)³¹² e estado da eticidade não livre ou natural (“*estado campesino*”).³¹³ Segundo Hegel, “a conservação absoluta de todos os estados deve ser o governo supremo”, esse governo “não pode incumbir propriamente a nenhum estado, visto que é a indiferença de todos.”³¹⁴ Hegel escreve que

o governo absoluto é não formal unicamente em virtude de pressupor a distinção dos estados e, por conseguinte, é verdadeiramente o governo supremo. Se não a pressupõe, então, todo o poder da realidade decai numa massa, por mais ramificada que esta, aliás, seja ainda em si, e a rudeza desta massa teria o seu poder no seu cume, de um modo indiviso, mas um poder igualmente grosseiro e desprovido de sabedoria.³¹⁵

Diferentemente da *Filosofia do direito*, Hegel não apresenta justificações a favor da superioridade da monarquia constitucional em relação aos outros regimes políticos, apenas expõe as três formas possíveis de um governo livre (I. Democracia, II. Aristocracia e III. Monarquia) e destaca que, na aristocracia, “há pouca fantasia em religião”, enquanto que, na

³⁰⁹ HEGEL, G. W. F. *O sistema da vida ética*, op. cit., “Advertência ao Leitor”, p. 8.

³¹⁰ *System der Sittlichkeit*, 334, 72.

³¹¹ *System der Sittlichkeit*, 334, 73.

³¹² *System der Sittlichkeit*, 336, 75.

³¹³ *System der Sittlichkeit*, 338, 77.

³¹⁴ *System der Sittlichkeit*, 341, 80.

³¹⁵ *System der Sittlichkeit*, 345, 84. “Em semelhante massa, não pode haver nenhuma distinção verdadeira, objetiva, e o que deveria pairar por cima das suas distinções é um puro nada; com efeito, o governo absoluto, em virtude de ser a Ideia absoluta, pressupõe absolutamente o movimento infinito ou o conceito absoluto. Neste é que se devem encontrar as distinções, e estas, porque no conceito são universais e infinitas, devem por isso ser sistemas; e só assim é que é possível um governo absoluto e a identidade viva absoluta, mas nascida no fenômeno e na realidade.” Ibid.

democracia, “há decerto religião absoluta, mas não fixada, ou antes religião natural; o ético está vinculado ao natural”.³¹⁶ Hegel escreve que, na monarquia,

deve haver uma religião ao lado do monarca. Ele é a identidade do todo, mas numa figura empírica; quanto mais empírico ele é, quanto mais bárbaro é o povo, tanto mais a identidade tem poder e se constitui de modo independente. Quanto mais o povo se torna um consigo mesmo, com a natureza e a vida ética, tanto mais acolhe o divino em si e tanto mais abandona a religião que enfrenta o divino; e passa então pela reconciliação com o mundo e consigo mesmo, pela ausência de fantasia da irreligião e do entendimento.³¹⁷

O estado da eticidade livre absoluta “se individualiza e, em virtude de ser estado, tem na sua consciência a diferença do segundo estado e a rudeza do terceiro, põe-se como deles separado e preserva o sentimento de sua alta individualidade ou o orgulho que, como consciência da nobreza no íntimo, declina a consciência do vil e - o que é justamente a mesma coisa - a ação do vil.”³¹⁸ A conservação absoluta de todos os estados deve

constituir-se a partir dos que, por assim dizer, abandonaram o ser real num estado e vivem pura e simplesmente num estado ideal, os anciãos e os sacerdotes, que são ambos uma só coisa.

Da velhice esvai-se a autoconstituição da individualidade. Da vida perdeu ela o lado da configuração e da realidade e, no limiar da morte, que incorporará absolutamente o indivíduo no universal, o indivíduo está já meio morto.³¹⁹

Artur Morão comenta que, no *Sistema da vida ética*, Hegel, fiel ao seu amor pelos Gregos, retoma ideias antigas, sobretudo de Aristóteles, e combina-as com o conceito espinosista de substância.³²⁰

³¹⁶ **System der Sittlichkeit**, 361, 100. “Na democracia, há decerto religião absoluta, mas não fixada, ou antes religião natural; o ético está vinculado ao natural, e a ligação da natureza objetiva torna-a acessível ao entendimento”. Ibid.

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ **System der Sittlichkeit**, 341, 79.

³¹⁹ **System der Sittlichkeit**, 341, 80.

³²⁰ HEGEL, G. W. F. **O sistema da vida ética**, op. cit., “Advertência ao Leitor”, p. 8.

5.

Em sua tradução da *Filosofia do direito*, Marcos Müller comenta sobre a tese hegeliana de que o conceito de monarca só pode ser apreendido pela filosofia especulativa e escapa às razões que o entendimento raciocinativo deriva para justificá-las.³²¹ Essa tese mostra a ruptura da concepção hegeliana com a moderna fundamentação jusnaturalista da soberania e da representação política pela autorização, que dá a toda decisão do soberano a forma jurídica do consentimento pactuado por cada um com todos os outros, como no paradigma hobbesiano.³²² Nesse sentido, essa tese é um elemento reiterado de ruptura da forma jurídica baseada na ficção jusnaturalista da autorização universal, pois a legitimidade e a efetividade do poder do Estado resultam, antes, da interpenetração entre as liberdades individuais e a liberdade universal objetiva no interior do todo ético-político.³²³ Daí, também, a aproximação entre essa justificação especulativa e o fundamento do caráter incondicional da decisão final na autoridade divina.³²⁴ Essa tese é um corolário da concepção segundo a qual a decisão em última instância do soberano, que torna a personalidade do Estado efetiva na sua pessoa, tem a sua origem em si mesma.³²⁵ A soberania do Estado é, para Hegel, essencialmente monárquica, por razões antes de tudo sistemáticas.³²⁶ A base lógico-especulativa dessa justificação do princípio monárquico é a correlação estreita que Hegel estabelece do vínculo entre a personalidade (soberania) e a pessoa (o soberano), de um lado, e o conceito e a ideia, de outro, este último vínculo remetendo ao enunciado especulativo fundamental do § 1.³²⁷

A Anotação ao § 279 da *Filosofia do direito*, nos diz que

o povo, tomado *sem* o seu monarca e sem a *articulação* do todo, conexas necessárias e imediatamente com ele, é a massa informe, que não é mais Estado e à qual não convém mais *nenhuma* das determinações que só estão presentes no todo *formado dentro de si mesmo* - tais como soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que

³²¹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, op. cit., nota 503, p. 599.

³²² Ibid.

³²³ Ibid.

³²⁴ Ibid.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Ibid., p. 597.

seja. Com o fato de que tais momentos que se referem a uma organização à vida do Estado, emergem em um povo, ele cessa de ser esse abstrato indeterminado que na mera representação geral se chama *povo*. Se por soberania popular se entende a forma da *república* e, no caso mais determinado, a democracia (pois por república compreendem-se múltiplas outras misturas empíricas, que, de toda maneira, não fazem parte de uma consideração filosófica), em parte já foi dito acima o necessário (no § 273 A), em parte, em face da ideia desenvolvida, tal representação não entra mais em questão.³²⁸

Hegel parece contrapor, a essa representação, a representação do povo que “é pensado enquanto uma totalidade verdadeiramente orgânica desenvolvida dentro de si”, na qual “a soberania é enquanto personalidade do todo e esta, em sua realidade adequada ao seu conceito, é enquanto *pessoa do monarca*.”

Num povo que não é representado nem como uma *estirpe* patriarcal, nem no estado não desenvolvido em que as formas de democracia ou aristocracia são possíveis (ver Anotação ao § 273), nem, de resto, num estado arbitrário e inorgânico, mas que é pensado enquanto uma totalidade verdadeiramente orgânica desenvolvido dentro de si, a soberania é enquanto personalidade do todo e esta, em sua realidade adequada ao seu conceito, é enquanto *pessoa do monarca*.³²⁹

Ainda na Anotação ao § 279 da *Filosofia do direito*, Hegel sustenta que o conceito de monarca “não é algo derivado, mas o que *pura e simplesmente inicia a partir de si mesmo*. Daí que a representação mais próxima da verdade é a que considera o direito do monarca como fundado sobre a autoridade divina, pois aí está contido o elemento-incondicional do mesmo.”³³⁰

Num Adendo ao § 279, lemos que,

a propósito da organização do Estado, quer dizer, aqui, no caso da monarquia constitucional, a única coisa a ter presente é a necessidade da ideia em si mesma: todos os outros pontos de vista têm de desaparecer. [...] Com isso não se quer dizer que o monarca estaria autorizado a agir arbitrariamente; ao contrário, ele está vinculado ao conteúdo concreto das deliberações e, se a constituição é estável, frequentemente nada mais tem a fazer do que subscrever o seu nome. Esse *nome*, porém, é importante: ele é o ápice além do qual não se pode ir. Poder-se-ia dizer que uma articulação orgânica já existia na bela democracia de Atenas, mas vemos, em seguida, os gregos tomando a

³²⁸ PhR, § 279 A, 447, 600-1.

³²⁹ PhR, § 279 A, 447, 601.

³³⁰ PhR, § 279 A, 446, 599.

decisão última a partir de fenômenos de todo externos, dos oráculos, das vísceras dos animais sacrificados, do voo dos pássaros, e se comportando em face da natureza como uma potência, que anuncia e exprime em tais fenômenos o que é bom para o homem.³³¹

O § 280 afirma que

esse si-mesmo último da vontade do Estado nessa sua abstração é simples e, por isso, é uma singularidade *imediata*; por conseguinte, reside no seu próprio conceito a determinação da *naturalidade*; eis por que o monarca é essencialmente enquanto *este* indivíduo, abstraído de todo outro conteúdo, e este indivíduo é determinado à dignidade de monarca de maneira imediata, natural, pelo *nascimento* natural.³³²

A Anotação a esse parágrafo começa afirmando que

esta passagem do conceito da pura autodeterminação à imediatidade do ser e, com isso, à naturalidade, é de natureza puramente especulativa, o seu conhecimento pertence, por isso, à filosofia lógica. De resto, ela é de todo a mesma passagem, que é conhecida como [sendo] a natureza da vontade em geral, e que é o processo de traduzir um conteúdo da subjetividade (enquanto fim representado) para o ser-aí (§ 8). Mas a forma própria da ideia e da passagem, que é aqui considerada, é o *inverter imediato* da pura autodeterminação da vontade (do próprio conceito simples) num *este* e num ser-aí natural, sem a mediação por um conteúdo *particular* (por um fim no agir). - Na assim chamada *prova ontológica da existência de Deus*, é o mesmo inverter do conceito absoluto no ser o que constituiu a profundidade da ideia na época moderna, mas esse inverter foi dado em época mais recente como o que é *inconcebível* - em virtude disso renunciou-se, portanto, ao conhecer da *verdade*, porque somente a unidade do conceito e do ser-aí (§ 23) é a verdade.³³³

³³¹ PhR, § 279 Ad., 449, 603.

³³² PhR, § 280, 449-50, 603-4.

³³³ PhR, §280 A, 450, 604. “Como a consciência do entendimento não tem essa unidade em si mesma e se detém na *separação* de ambos os momentos da verdade, ela até concede ainda, no caso desse objeto [a existência de Deus], uma *crença* nessa unidade. Mas como a representação do monarca é considerada como incidindo inteiramente na alçada da consciência comum, o entendimento se detém aqui tanto mais na separação que lhe é própria e nos resultados decorrentes do seu tino raciocinador, e nega, então, que o momento da decisão última no Estado esteja ligado *em si e por si* (isto é, no conceito da razão) com a naturalidade imediata; donde se infere, primeiramente, a *contingência* dessa ligação e, como se afirma a absoluta diversidade desses momentos como sendo o racional, se infere ulteriormente a irracionalidade de tal ligação, de sorte que a isso se vinculam as outras consequências que desintegram a ideia de Estado.” PhR, § 280 A, 450, 604-5.

Na Anotação ao § 337, Hegel refere-se da seguinte forma à “exigência de que a política seja conforme à moral”³³⁴:

Houve um tempo em que se muito discutiu a oposição entre moral e política e a exigência de que a segunda seja conforme à primeira. A esse respeito, só cabe aqui assinalar em geral que o bem-próprio de um Estado tem uma legitimação inteiramente diferente do que a do bem-próprio do singular e que a substância ética, o Estado, tem o seu ser-aí, isto é, o seu direito imediatamente não numa existência abstrata, mas numa existência concreta, e que somente essa existência concreta, não um dos muitos pensamentos universais tidos por mandamentos morais, pode ser o princípio do seu agir e do seu comportamento. O ponto de vista sobre o pretense caráter in-justo que a política deve sempre ter nessa pretensa oposição à moral repousa ainda muito mais na superficialidade das representações da moralidade, da natureza do Estado e do seu relacionamento ao ponto de vista moral.³³⁵

Marcos Müller comenta, em sua tradução da *Filosofia do direito*, que, nessa passagem, “ainda” se refere comparativamente à tese kantiana a respeito da exigida conformidade da política à moral.³³⁶ Marcos Müller cita *Para a paz perpétua*: “A verdadeira política não pode dar nenhum passo sem ter antes prestado homenagem à moral, e, embora, a política seja por si mesma uma arte difícil, a união da mesma com a moral, todavia, de modo nenhum constitui uma arte; pois esta corta ao meio o nó que aquela não consegue desatar, tão logo elas entram em conflito entre si.”³³⁷

O § 345 afirma que “a história do mundo queda fora desses pontos de vista; nela, aquele momento necessário da Ideia do espírito do mundo que é presentemente o *seu* estágio obtém o seu *direito absoluto*, e o povo que vive nesse estágio e os seus atos adquirem aí a sua realização plena, a sua felicidade e a sua glória.”³³⁸

³³⁴ PhR, §337 A, 501-2, 679.

³³⁵ Ibid.

³³⁶ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, op. cit., nota 576, p. 679.

³³⁷ Ibid. A citação se refere a: KANT, I. *Zum ewigen Frieden*. In: *Werkausgabe*, Band 11, op. cit., B 96, p. 243.

³³⁸ PhR, § 345, 505, 686.

CAPÍTULO 4

NAPOLEÃO, UM *HERÓI TRÁGICO*

Neste quarto capítulo de nosso trabalho, apresentaremos uma interpretação de que, para a consciência religiosa do sétimo capítulo, *Napoleão, um herói trágico*, “estabelece ainda outras provas” (538, § 737, 484) contra a prioridade que Kant dá à fundação moral da superação da guerra em direção à paz perpétua. Começaremos mostrando que a seção sobre a eticidade do sexto capítulo (VI, A) já parece conter uma referência a Napoleão e à Confederação do Reno.

1.

Na seção “O espírito verdadeiro. A eticidade” do sexto capítulo da *Fenomenologia*, lemos que a substância simples “apresenta nela mesma a natureza da consciência, - de diferenciar-se em si mesma, como um mundo organizado em suas massas. A substância se divide, assim, em uma essência ética diferenciada: em uma lei humana e uma lei divina.” (328, § 445, 301). Harris, citando a *Política* de Aristóteles, comenta que a lei divina dá origem à lei humana (na formação espontânea das monarquias naturais originais mencionadas por Aristóteles) porque a *Dike* deve sair do submundo e ser exercida e mantida por Zeus.³³⁹

Na subseção “O mundo ético. A lei humana e a lei divina, o homem e a mulher” (VI, A, a), lemos que a consciência “tem sua essência no espírito simples, e tem a certeza de si mesma

³³⁹ HARRIS, H. S. *Hegel's ladder, v. 2: the Odyssey of Spirit*, op. cit., p. 192. “Zeus se torna o pai de uma *tribo* de deuses, porque descobrimos que a justiça familiar destrói a si mesma e à família nas rixas. Chegamos ao Direito Humano, quando há uma ‘assembleia universal’ por meio da qual a comunidade se governa. Tebas atingiu o ponto de transição na Antígona. A Cidade escolheu seu Rei. Ele foi levado a se tornar o árbitro da *Dike*. Mas agora o Rei deve lembrar que a *Dike* de Zeus, a única autoridade universal o suficiente para manter a lei pública, tem seu lar no Submundo.” Ibid.

na efetividade desse espírito, no povo total, e aí tem imediatamente sua verdade” (329, § 447, 303).

Esse espírito pode chamar-se a lei humana, por ser essencialmente na forma da *efetividade consciente dela mesma*. Na forma da universalidade, é a lei *conhecida* e o costume *corrente*. Na forma da singularidade, é a certeza efetiva de si mesmo no *indivíduo* em geral. A *certeza* de si, como *individualidade* simples, é o espírito como governo. Sua verdade é a *vigência* manifesta, exposta à luz do dia [...]. (329, § 448, 303).

Contudo, “uma outra potência se contrapõe a essa potência ética e [a essa] manifestabilidade: [é] a *lei divina*.” (330, § 449, 303). O irmão passa da lei divina à lei humana, abandona a eticidade da família, enquanto que a irmã “se torna - ou a mulher permanece - a dona da casa, e a guardiã da lei divina.” (338, § 459, 310). O homem como cidadão “possui a força *consciente-de-si* da *universalidade*, adquire com isso o direito ao *desejo*.” (337, § 457, 309). Hegel se refere ao “movimento *ascendente* da lei do mundo subterrâneo para a efetividade da luz do dia e para o ser-aí consciente” que compete “à mulher” (341-2, § 463, 313).

A subseção “A ação ética. O saber humano e o divino, a culpa e o destino” (VI, A, b) afirma que, “pelo ato, a consciência-de-si torna-se *culpa*.” (346, § 468, 316). “[Essa culpa consiste] em escolher só um dos lados da essência, e em comportar-se negativamente para com o outro; quer dizer, em violá-lo.” (346, § 468, 317). A essência é a unidade da lei divina e da lei humana, “mas o ato só realizou uma, em contraposição à outra.” (347, § 469, 318). “Entretanto, por estar unida com ela na essência, o cumprimento de uma evoca a outra, e a evoca como uma essência violada, e agora hostil, reclamando vingança; a isso o ato a reduziu.” (*ibid.*). “Ao operar só se expõe à luz do dia um lado da decisão, em geral. Mas a decisão é, em si, o negativo, ao qual se contrapõe um Outro, um estranho para ele, que é o saber.” (*ibid.*).

Quando a comunidade só se proporciona sua subsistência mediante a destruição da felicidade-familiar, e da dissolução da consciência-de-si na consciência universal, ela está produzindo, para si mesma, seu inimigo interior naquilo que reprime, e que lhe é ao mesmo tempo essencial - na feminilidade em geral. Essa feminilidade - a eterna ironia da comunidade - muda por suas intrigas o fim universal do Governo em um fim-privado, transforma sua atividade universal em uma obra deste indivíduo determinado, e perverte a propriedade universal do Estado em patrimônio e adorno da família. Assim faz da sabedoria séria da idade madura um objeto de zombaria para a petulância da idade

imatura, e de desprezo para seu entusiasmo; [essa idade madura] que morta para a singularidade, para o prazer e o gozo - como também para a atividade efetiva - só pensa no universal e só dele cuida. (352, § 475, 322).

Nessa passagem, Hegel não pode também estar se referindo a *Napoleão e à Confederação do Reno*? A Confederação do Reno, para a consciência ética, só se proporciona sua substância mediante a destruição do sistema dos Estados europeus soberanos, Estados que são monarquias hereditárias e que constituem famílias. O nacionalismo alemão exigiria “uma outra saída” (518, § 710, 467) para a fundamentação desse sistema dos Estados europeus soberanos, “esse elemento superior é a *linguagem*” (*ibid.*). “Destruição da felicidade-familiar” pode ter também um sentido em parte autobiográfico, pois, como Terry Pinkard comenta, Hegel e seu pai “aparentemente se envolveram em algumas disputas bastante apaixonadas sobre as virtudes da Revolução Francesa”.³⁴⁰

2.

Na subseção “A ação ética. O saber humano e o divino, a culpa e o destino”, no mesmo parágrafo em que se refere à destruição da felicidade-familiar e à dissolução da consciência-de-si na consciência universal, lemos que

a guerra é o espírito e a forma em que o momento essencial da substância ética - a *liberdade* absoluta da *essência-do-Si* [Selbstwesen] ética em relação a todo o ser-aí - está presente na efetividade e preservação daquela substância. Enquanto, por um lado, a guerra faz sentir a força do negativo aos *sistemas* singulares da propriedade e da independência pessoal, como também à própria *personalidade* singular, e, por outro lado, justamente essa essência negativa se enaltece na guerra como o-que-mantém o todo; o jovem corajoso, no qual a feminilidade encontra seu prazer - o princípio da corrupção [que era] reprimido - brilha à luz do dia, e é o que tem valor. Agora, o que decide sobre o ser-aí da essência ética e sobre a necessidade espiritual, é a força

³⁴⁰ PINKARD, T. **Hegel: a biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 3-4.

da natureza, e o que aparece como acaso da sorte. Porque o ser-aí da essência ética [agora] repousa na força e na fortuna, assim *já está decidido* que a essência ética foi por terra. Como anteriormente só os Penates desabaram no espírito do povo, agora são os espíritos vivos dos povos que, através de sua individualidade, desmoronam em uma comunidade *universal*, cuja *universalidade simples* é sem-espírito e morta, e cuja vitalidade é o indivíduo *singular*, enquanto Singular. A figura ética do espírito desvaneceu, e surge uma outra em seu lugar. (353-4, § 475, 323).

“Acaso da sorte” (*Zufall des Glücks*) também pode ser interpretado como uma referência a Maquiavel e “força da natureza” (*natürliche Kraft*) também pode ser interpretado como uma referência ao jogo de forças do capítulo três. Após analisar o colapso da substância ética na Grécia Antiga, Hegel passa a tratar do Estado de Direito romano (VI, A, c). Nas suas *Lições sobre a filosofia da religião* e *Lições sobre a filosofia da história*, Hegel trata da veneração da Fortuna, a deusa da sorte, em Roma. “Vemos os romanos ligados ao entendimento abstrato da finitude.”³⁴¹ “O princípio romano estava baseado no domínio e no poder militar: não possuía um centro espiritual em si como fim, para ocupação e para satisfação do espírito.”³⁴² “Vemos o Deus romano enquanto essa dominação como *Fortuna publica*, essa necessidade que é uma fria necessidade para os outros. A própria necessidade, aquela que contém o fim romano mesmo, é *Roma*”.³⁴³

Lendo a coleção de textos para os cursos no Ginásio de Nuremberg, no curso de 1810 “Doutrina do direito, dos deveres e da religião para a classe inferior”, compreendemos melhor o motivo pelo qual os Estados, como seres naturais, entram em guerra uns com os outros. O direito não é efetivo entre os Estados: “Podem, por conseguinte, romper arbitrariamente os tratados e devem a este respeito encontrar-se sempre numa certa desconfiança recíproca. Como seres naturais, relacionam-se entre si pela força e, porque se mantêm por si no seu direito, têm de a si mesmos proporcionar poder e, por conseguinte, entram assim em *guerra* uns com os outros.”³⁴⁴

³⁴¹ VPhG, 352, 248.

³⁴² VPhG, 378, 265.

³⁴³ VPhR, II, 165; VPhG, 355, 250.

³⁴⁴ HEGEL, G. W. F. *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 10,1, hg. v. K. Grotzsch. Hamburg: Meiner, 2006, § 31, p. 403. (*Propedêutica filosófica*. Trad. de Artur Morão. Edições 70, 1989, capítulo 8, p. 303.)

Numa *monarquia hereditária*, eliminam-se as lutas e as guerras civis, que, num *reino electivo*, podem ter lugar com uma mudança de trono, pois a ambição de indivíduos poderosos não pode alimentar esperanças quanto ao trono. O monarca pode também não exercer imediatamente todo o poder do governo, mas confiar uma parte do exercício dos poderes particulares a Colégios, ou também a ordens do reino, as quais, em nome do reino, sob o seu controle e direcção, exercem segundo as leis o poder que lhes foi confiado. Numa monarquia, a liberdade civil está mais protegida do que noutras Constituições.³⁴⁵

Na *Filosofia do direito*, nas palavras de Marcos Müller, o “momento ético da guerra” corresponde à efetivação e à manifestação do “idealismo da soberania” (§ 278 A), que dissolve a segurança da propriedade e a aderência do indivíduo singular à sua vida natural e a todos as determinações finitas e suas “legitimações particulares” (*ibid.*), em vista da preservação de sua “individualidade substancial”.³⁴⁶ O corolário político desse momento ético da guerra contém virtualmente um inegável componente belicista, principalmente quando se considera retrospectivamente o desdobramento de suas implicações na realidade e na reflexão políticas do século XIX e da primeira metade do século XX.³⁴⁷ Esse componente belicista está muito presente inclusive no pensamento crítico do defensor por excelência da paz perpétua.³⁴⁸ Essa negatividade do aspecto formador da guerra tem o seu reverso positivo na preservação da “individualidade substancial” e no reconhecimento recíproco dos Estados soberanos.³⁴⁹

Segundo Marcos Müller, não é tanto o realismo político de Hegel em reconhecer a necessidade da guerra em confronto com a prioridade que Kant dá à fundação moral da superação da guerra em direção à paz perpétua o que marca a diferença entre eles.³⁵⁰ É a maneira diferente de fundamentar a racionalidade da guerra no estado de natureza vigente entre os Estados e a sua superação o que os diferencia.³⁵¹ Para Hegel, a necessidade da guerra não é

³⁴⁵ *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden*, § 28, 402, 301-2.

³⁴⁶ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, op. cit., nota 567, p. 666.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*, nota 568, p. 667. “Não é tanto o realismo político de Hegel em reconhecer a necessidade da guerra em confronto com a prioridade que Kant dá à fundação moral da superação da guerra em direção à paz perpétua o que marca a diferença entre eles, uma vez que ambos se defrontam no terreno político comum da justificação filosófica do sistema dos Estados europeus soberanos no âmbito do Direito das Gentes, consolidado com a paz de Westfália (1648), que pôs fim às guerras de religião. Ambos refletem sobre a guerra na perspectiva comum de sua superação, pois Hegel também determina a guerra como algo ‘devendo ser transitório’ (§ 338).” *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*

justificada, como em Kant, por uma intenção oculta da natureza, que utilizaria as inclinações egoístas dos homens para coagi-los a submeter gradativamente suas relações a regras jurídicas, mas por uma necessidade ética, cuja origem é a negatividade interna constitutiva das soberanias estatais, que se manifesta exteriormente na exclusão recíproca entre elas (§ 322) e, ao mesmo tempo, na necessidade de que elas se reconheçam reciprocamente enquanto totalidades éticas, um reconhecimento que é a condição “primeira, absoluta”, da sua respectiva “legitimação” (§ 311).³⁵² “É a tese de que a idealidade da soberania interna e a idealidade da soberania externa são uma e a mesma (§278 A fim, § 320), de que nessa última aquela aparece e adquire sua efetividade, fundada em última instância na tese da idealidade do finito, o que justifica a recusa por Hegel de que o fim último do Estado seja a garantia jurídica da vida, da segurança e da propriedade individuais.”³⁵³

“Para Kant ela se justifica na perspectiva de uma teleologia imanente à natureza, concebida como uma intenção imperscrutável, capaz de conduzir, mediante uma progressiva regulamentação jurídica das relações interestatais, a um aperfeiçoamento jurídico e político do gênero humano na busca de uma convivência cada vez mais pacífica entre os homens e os Estados.”³⁵⁴ No artigo *Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal*, Marcos Müller comenta sobre a resolução prática de Kant, em *Para a paz perpétua*, da aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal: vige entre os modernos estados soberanos um estado de natureza, análogo ao estado de natureza entre os indivíduos antes do estabelecimento de uma constituição civil.³⁵⁵ Por um lado, é um dever imperativo abandonar, como o é para os indivíduos, esse estado de liberdade selvagem, mas, por outro, não existe uma instância jurídica e política acima desses povos capaz de condenar e impedir a guerra como meio de solucionar as suas contendas e obrigá-los a sair do estado de natureza.³⁵⁶ Kant deriva a priori da legislação moral suprema da razão prática a

³⁵² Ibid., p. 668.

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ MÜLLER, M. L. *Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal*. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 10, nº 18, 2013, p. 20.

³⁵⁶ Ibid.

condenação da guerra e a obrigação moral da busca de uma condição de paz (dever de fomentar uma “federação da paz”).³⁵⁷

3.

Vimos que, segundo Siep, na seção “A religião da arte” da *Fenomenologia*, Hegel interpreta os mistérios de Elêusis e os festivais olímpicos como uma unificação da natureza e do espírito e como a apoteose do corpo humano.³⁵⁸ Na tradição cristã, ele entende os mistérios eleusianos - a refeição do pão e do vinho - como precursores da Última Ceia.³⁵⁹

Hegel escreve na seção “A religião da arte”:

O que desse modo, mediante o culto, se tornou manifesto ao espírito consciente de si nele mesmo, é a essência simples: por um lado, como o movimento de emergir de seu segredo noturno à consciência, para ser sua substância que nutre em silêncio, mas por outro lado, também, como o movimento de perder-se de novo na noite ctônica, no Si, e de demorar-se sobre [a terra] apenas como silenciosa saudade-materna. Mas o ímpeto mais forte é a plurinominal luminosidade do [sol] nascente, e sua vida tumultuosa, que abandonada igualmente por seu ser abstrato, se concentra primeiro no ser-aí objetivo do fruto, e depois, ao entregar-se à consciência-de-si, nela atinge sua verdadeira efetividade; agora vagueia de um lado para o outro, como uma horda de mulheres frenéticas: delírio indômito da natureza em figura consciente-de-si.” (527, § 723, 475).³⁶⁰

Não é possível que, nessa passagem, Hegel esteja se referindo também às nações latinas, “prevendo”, de certa maneira, o que escreverá nas *Lições sobre a filosofia da história*: com o liberalismo, que dominou de modo especial “o mundo católico romano”,³⁶¹ ao se afirmar o lado

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 229.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ No original: “nun als ein Haufen schwärmender Weiber umherschweift”.

³⁶¹ **VPhG**, 535, 370.

formal da liberdade, “perpetuam-se o movimento e a inquietação”?³⁶² “Horda de mulheres frenéticas”, que nos faz lembrar do “movimento *ascendente* da lei do mundo subterrâneo para a efetividade da luz do dia e para o ser-aí consciente” que compete “à mulher” (341-2, § 463, 313) mencionado na seção sobre o reino ético do sexto capítulo, seria uma referência também ao culto mariano e às nações latinas (Hegel pode ter isso em vista também no parágrafo 753, onde “donzela que oferece frutos” talvez seja uma alusão ao mito de Adão e Eva).

Nas *Lições sobre a filosofia da história*, aulas que Hegel ofereceu entre os anos de 1822 a 1831, postumamente publicadas em várias edições por seus seguidores e por seu filho, Karl Hegel, lemos que “o princípio da virtude foi colocado por Robespierre como o mais sublime”, “agora, reinavam a *virtude* e o *terror*”.³⁶³ A virtude, porém, “é aqui um simples princípio que só diferencia aqueles que estão contidos na vontade interna e os que não estão. A vontade interna, porém, só pode ser reconhecida e julgada por si mesma. Com isso, reina a *suspeita*. A virtude, no entanto, logo que se torna suspeita, é julgada.”³⁶⁴ Depois que “a tirania fatalmente sucumbiu”, novamente surge um governo organizado, só que o chefe e monarca “é agora um diretório variado composto por cinco elementos que constituem uma unidade moral, mas não individual”, entre os quais também reinava a *suspeita*.³⁶⁵ O governo “estava nas reuniões legislativas, tendo, portanto, o mesmo destino - o declínio -, pois demonstrava a necessidade absoluta de um *poder* governamental. *Napoleão* estabeleceu-o como força militar, colocando-se com vontade individual na liderança do Estado.”³⁶⁶

Napoleão, afirma Hegel,

com o imenso poder de seu caráter, ele se dirigiu para o exterior, subjugou toda a Europa, e espalhou por toda parte as suas próprias instituições liberais. Jamais se obteve maior vitória, jamais se executaram marchas tão geniais; todavia, também nunca a impotência da vitória surgiu tão nitidamente como naquela época. A mentalidade dos povos, isto é, sua religiosidade e sua nacionalidade, finalmente derrubou esse colosso, e na França, por sua vez, estabeleceu-se uma monarquia constitucional com a constituição para o seu fundamento.

³⁶² Ibid.

³⁶³ VPhG, 533, 368.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Ibid.

Surge então, mais uma vez, a oposição entre vontade interna e desconfiança.³⁶⁷

Hegel argumenta que, com o liberalismo, ao se afirmar esse lado formal da liberdade, “perpetuam-se o movimento e a inquietação”.³⁶⁸ Segundo Hegel, “o liberalismo dominou de modo especial todas as nações latinas, a saber: o mundo católico romano, como a *França*, a *Itália* e a *Espanha*. Mas por toda parte ele fracassou.”³⁶⁹

Primeiramente, fracassou a sua grande organização na França, depois, na Espanha e na Itália, ou seja, duas vezes nos Estados onde foi introduzido. Ele esteve uma vez na Espanha por meio da constituição napoleônica; depois, pela constituição das cortes do Piemonte; uma vez quando o império francês foi incorporado, depois pela própria insurreição; assim foi em Roma e duas vezes em Nápoles. A abstração do liberalismo percorreu, a partir da França, o mundo latino, mas permaneceu ajustada à não-liberdade política por intermédio da servidão religiosa. É enganosa a afirmação de que as algemas do direito e da liberdade poderiam ser soltas sem a libertação da consciência, que uma revolução poderia existir sem reforma. Esses países retornaram à sua antiga situação.³⁷⁰

³⁶⁷ VPhG, 533-4, 369.

³⁶⁸ VPhG, 535, 370. “Não satisfeito em que vigorem os direitos racionais, com a liberdade da pessoa e da propriedade, e a existência de uma organização política na qual se encontrem vários círculos da vida civil, cada um devendo realizar sua tarefa e com aquela influência sobre o povo que é exercida pelos membros inteligentes da comunidades, o ‘liberalismo’ opõe a tudo isso o princípio atomístico, aquele que insiste no domínio das vontades individuais, afirmando que toda forma de governo deve emanar desse poder expresso e ter a sua sanção. Ao afirmar esse lado formal da liberdade - essa abstração -, o grupo em questão impede que qualquer organização política se estabeleça firmemente. Os arranjos específicos de governo são bombardeados pelos defensores da liberdade como mandatos da vontade particular e tachados de amostras do poder arbitrário. A vontade de muitos tira o ministério do poder, e aqueles que formavam a oposição, por ser agora governo, têm muitos contra si. Dessa forma, perpetuam-se o movimento e a inquietação. É com essa colisão, com esse entrave, com esse problema, que a história agora se depara e para a qual tem que encontrar a solução em tempos futuros.” VPhG, 534-5, 369-70.

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Ibid.

4.

André Drijard comenta, em seu livro *L'Allemagne*, no capítulo II “A evolução política e cultural de 1648 a 1815”, que o fato mais conhecido do reinado de Frederico Guilherme II foi sua intervenção contra a França revolucionária.³⁷¹ Depois das vitórias de Custine no Reno, de Dumouriez em Jemmapes, do insucesso total da primeira coligação, Frederico Guilherme II assinou por sua parte a paz de Bale, em 1795, abandonando as suas possessões da margem esquerda do Reno. A Áustria abandona por sua vez toda a margem esquerda do Reno em Campo-Formio, e depois em Lunéville (1801). Essas cessões de territórios não excitaram então de modo nenhum o patriotismo alemão, porque este não existia ainda.³⁷² A inteligência alemã era cosmopolita e os alemães cultos não pensavam que a sua nação, tão compartimentada e tão hierarquizada, existisse como potência política e pudesse tomar nas mãos o seu próprio destino.³⁷³

Drijard comenta sobre o entusiasmo dos alemães com a Revolução Francesa inicialmente. O acolhimento feito à Revolução não tinha sido inicialmente desfavorável. Porém, “este estado de espírito não foi de longa duração: a admiração transformou-se em decepção, e depois, ao correr dos anos, em ódio contra a França.”³⁷⁴ As razões desta reviravolta “residem na hostilidade aos métodos sangrentos e, mais ainda, no contraste entre a máscara ideológica da Revolução e o seu rosto imperialista”.³⁷⁵ “As ideias não pareciam ocultar mais do que um apetite de conquistas.”³⁷⁶

Propomos a seguinte interpretação para a seção “A religião da arte” da *Fenomenologia*: nela, a consciência religiosa, vingando-se contra o Iluminismo, presumiria desmascarar o que André Drijard chamou de “máscara ideológica da Revolução Francesa” que encobria o seu rosto imperialista. Sob a *Confederação do Reno*, esses povos “estão sob a *hegemonia* de um, mais

³⁷¹ Cf. DRIJARD, A. **Alemanha: panorama histórico e cultural**. Trad. de António Pescada. Lisboa: Ed. Publicações Dom Quixote, 1972, pp. 74-5.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ Ibid., p. 76.

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Ibid.

que sob sua *soberania*” (530, § 728, 478), pois, como afirmavam os textos da “Filosofia do espírito” de 1805-6, “uma união de povos em direção à paz perpétua seria a dominação de um povo, ou seja, seria apenas um povo”.³⁷⁷

5.

Na carta a Niethammer de 13 de outubro de 1806, Hegel afirma ter visto “o imperador - esse espírito do mundo - cavalgando para fora da cidade em reconhecimento”.³⁷⁸ Hegel está preocupado sobre se o manuscrito da *Fenomenologia* que ele enviara, na semana anterior, a Niethammer para publicação chegaria, em meio à batalha, a este. “Como eu já fiz antes, todos agora desejam boa sorte ao exército francês e, em vista da imensa diferença que separa não apenas seus líderes, mas até mesmo o menor de seus soldados de seus inimigos, a sorte dificilmente pode falhar. Desta [maneira], nossa região logo estará livre deste dilúvio.”³⁷⁹

Hegel escreve a Niethammer, numa carta datada de 29 de agosto de 1807, ter relatado em seu próprio jornal “que a terra será dividida em prefeituras. Fala-se, aliás, de uma grande assembleia dos príncipes e magistrados do Império. A decisão crucial certamente virá de Paris.”³⁸⁰ “Os professores alemães de direito constitucional não pararam de lançar uma massa de escritos sobre o conceito de soberania e o significado dos Atos da Confederação. O grande professor de direito constitucional está em Paris.”³⁸¹

No final de março de 1814, os aliados haviam entrado em Paris, após infligirem uma série de derrotas às forças napoleônicas. A batalha de Fère-Champenoise, em 25 de março, que Hegel menciona em cartas, foi o último grande confronto, precipitando a abdicação de

³⁷⁷ JSE III, 250, 183.

³⁷⁸ Briefe, II, p. 119; trad. inglês, p. 114.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Briefe, II, p. 185; trad. inglês, p. 141.

³⁸¹ Briefe, II, p. 119; trad. inglês, p. 114.

Napoleão em Fontainebleau em 6 de abril. Em 18 de abril, a notícia da abdicação chegou a Hegel. Na carta a Niethammer de 29 de abril, ele afirma que

grandes eventos ocorreram sobre nós. É um espetáculo assustador ver um grande gênio se destruir. Não há nada mais *τραγικοτατον*. Toda a massa da mediocridade, com sua absoluta gravidade de chumbo, persiste pressionando com seu peso de chumbo, sem descanso nem reconciliação, até conseguir rebaixar o que é alto ao mesmo nível que ela ou até abaixo. O ponto de virada do todo, a razão pela qual essa massa tem poder e - como o coro - sobrevive e permanece no topo, é que o grande indivíduo deve ele próprio dar a essa massa o direito de fazer o que ela faz, precipitando assim sua própria queda.

Além disso, posso me orgulhar de ter previsto toda essa reviravolta. No meu livro [*Fenomenologia do espírito*], que completei na noite anterior à batalha de Jena, eu disse na página 547: “A liberdade absoluta - que eu previamente descrevi como a liberdade formal puramente abstrata da República Francesa, originada, como mostrei, no Iluminismo - a liberdade absoluta passa de sua efetividade que a si mesma se destrói para *outra terra* - eu tinha em mente aqui uma *terra* específica - do espírito consciente-de-si; e ali, nessa inefetividade, ela tem o valor de verdadeiro. No pensamento do verdadeiro, o espírito se reconforta, na medida em que o *espírito é pensamento*, e pensamento permanece; e sabe que esse ser, encerrado na consciência-de-si, é a essência perfeita e completa. Surgiu a nova figura do *espírito moral*.”³⁸²

No seu projeto para o curso de 1830 sobre a filosofia da história, Hegel escreve: “Alcançado o fim, [os grandes homens] assemelham-se a cascas vazias que caem ao chão. Tornou-se-lhes talvez amargo levar a cabo o seu fim; e no momento em que tal se conseguiu, morreram jovens como Alexandre, ou foram assassinados como César, ou deportados como Napoleão.”³⁸³ Nas *Lições sobre a filosofia da história*, lemos que (afirmação que ficou famosa também pela sua interpretação por Marx) “Napoleão foi vencido duas vezes, e por duas vezes os Bourbons foram expulsos. Pela repetição, o que de início parecia só ocasional e possível, torna-se realidade e é comprovado.”³⁸⁴

Segundo Clark Butler, a admiração de Hegel por Napoleão aparece em nenhum outro lugar mais claramente do que em suas cartas, e é repetida em várias ocasiões de 1806 a 1816 e

³⁸² **Briefe**, II, p. 27; trad. inglês, p. 307.

³⁸³ HEGEL, G. W. F. **A razão na história**, op. cit., p. 99.

³⁸⁴ **VPhG**, 380, 266.

mesmo além.³⁸⁵ Siep comenta, citando Franz Rosenzweig, que, na *Fenomenologia*, Hegel está escrevendo durante o colapso da Prússia nas mãos do exército de Napoleão e suas representações das instituições tomam sua orientação primária das constituições napoleônicas, enquanto que mais tarde, em suas conferências em Heidelberg sobre filosofia do direito, Hegel em vez disso olhará para a constituição francesa de 1815 e, em sua *Filosofia do direito* de Berlim, criticará Napoleão por ter desconsiderado as tradições culturais dos povos “livres” e por lhes ter imposto abstratamente constituições racionais.³⁸⁶

O naturalista Gotthilf Heinrich Schubert, que conviveu com Hegel em Nuremberg, comenta em suas memórias que “ele parecia um admirador absoluto do grande general Napoleão... [mas no que diz respeito ao seu] julgamento sobre a relação das regiões alemãs e outras potências europeias com a França..., em retrospecto, tivemos que admitir mais tarde, ...ele estava certo.”³⁸⁷ Vieweg, em sua recente biografia sobre Hegel, sublinha que

Napoleão era para ele um indivíduo histórico-mundial, representando princípios progressistas, trazendo novos pensamentos e instituições para toda a Europa, destruindo a velha ordem feudal. Os antigos reinos estavam caindo e o *Code Napoléon* era o novo livro de leis. No entanto, as antigas instituições políticas, bem como o terror e a guerra, ainda governavam; a justificada autodefesa da França estava se tornando uma guerra de conquista.³⁸⁸

“As Guerras Napoleônicas tinham duas faces: elas representavam a conquista da liberdade, mas através de invasão militar. Hegel foi profundamente contra a restauração (*Restoration*) de sistemas ultrapassados pelo Congresso de Viena.”³⁸⁹ “Ele apoiou os ideais da Revolução

³⁸⁵ BUTLER, C. **Hegel: the letters**, op. cit. p. 8.

³⁸⁶ SIEP, L. **El camino de la fenomenología del espíritu**, op. cit., p. 147. Tratando da passagem, da subseção “A liberdade absoluta e o terror”, na qual Hegel escreve que “forma-se assim de novo a organização das ‘massas’ espirituais” (438, § 593, 398), Siep comenta que “Hegel concebe Napoleão como o restaurador de uma tal sociedade articulada, na qual os estamentos profissionais se integram em um sistema jurídico orgânico. Napoleão é tanto o executor da ordem jurídica abstrata do *Code Napoléon* como o fundador de uma constituição ‘orgânica’, baseada na organização dos estamentos e da divisão do poder, como aconteceu precisamente em 1806 nos estados italianos do norte. As batalhas e triunfos napoleônicos, que perturbaram a Hegel quando culminava a *Fenomenologia*, não eram contingentes, senão que desenvolvimentos igualmente necessários do espírito livre. Após a queda de Napoleão, que Hegel interpreta filosoficamente em seus escritos posteriores, cai também sua ordem jurídica e política sob o conceito de abstrato, uma vez que não conseguiu conciliar as culturas e religiões concretas dos povos submetidos com a constituição jurídica racional, o que se torna perceptível para Hegel desde a guerra na Espanha (1808).” *Ibid.*, p. 203.

³⁸⁷ Cf. VIEWEG, K. **The Philosopher of freedom**, op. cit., p. 203.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 211.

³⁸⁹ *Ibid.*

Francesa face à Restauração e apoiou movimentos progressistas e não nacionalistas pela liberdade e por uma Alemanha unificada.”³⁹⁰

6.

No livro *Como nasce o novo*, Marcos Nobre se refere à tensão teórica e prática em que se encontrava Hegel, simultaneamente defensor da invasão napoleônica e da construção de um Estado-Nação alemão, cujo território estava sendo invadido.³⁹¹ Marcos Nobre ressalta, entretanto, a distinção entre o Hegel napoleônico da *Fenomenologia* e o “reformismo conformista” do Hegel tardio.³⁹² Referindo-se à carta de Hegel a Niethammer de 29 de abril de 1814, na qual Hegel, comentando sobre a abdicação de Napoleão em Fontainebleau em 6 de abril, orgulha-se de ter “previsto toda essa reviravolta”, Marcos Nobre afirma que “a mera sugestão de que essa passagem seja uma ‘previsão’ não pode soar senão como disparatada.”³⁹³ Na *Fenomenologia*, “a passagem do segundo momento da grande seção ‘O espírito’ (‘O espírito alienado de si. A formação’ e, em especial, de sua figura ‘A liberdade absoluta e o Terror’) para seu terceiro e último momento (‘O espírito certo de si mesmo. A moralidade’) foi pensada por Hegel, até 1814 pelo menos, em termos da expansão napoleônica.”³⁹⁴ “Se, com a vitória do partido da Restauração que se avizinha, o trecho da *Fenomenologia* sobre uma ‘outra terra’ passou a ser interpretado por Hegel como sinal da necessária derrota de Napoleão e da superioridade do espírito alemão, isso diz mais sobre mudanças em seu diagnóstico de tempo do que sobre misteriosos poderes de previsão do futuro.”³⁹⁵

³⁹⁰ Ibid., p. 253.

³⁹¹ NOBRE, M. *Como nasce o novo*, op. cit., p. 15.

³⁹² Ibid., p. 55.

³⁹³ Ibid., p. 56.

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid.

Sobre o período de Hegel como editor do *Bamberger Zeitung* (1807-1808), Marcos Nobre comenta que a Baviera tinha se aliado desde o princípio à França e cita Terry Pinkard, para quem o período de Bamberg significou que

as posições gerais pelas quais Hegel tinha argumentado na *Fenomenologia* e nas preleções de 1805-6 em Jena sobre o seu “novo idealismo” estavam agora ganhando corpo diante de seus olhos; como editor de um dos mais importantes jornais na região, ele tinha de observar e comentar o ritmo das reformas napoleônicas naquele que parecia ser o mais importante dos reinados recentemente reestruturados. Hegel viu suas próprias visões sendo confirmadas: sem um ancoramento na prática social, nas autoidentidades do povo nas comunidades reformadas, as reformas não poderiam ter nenhuma autoridade; poderiam surgir apenas - *seriam* na verdade apenas - a imposição das preferências e dos ideais de um grupo (os reformadores) sobre outro.³⁹⁶

Perguntamos em nosso trabalho: não terá Hegel também pensado em Napoleão ao escrever sobre o herói trágico na seção “A religião da arte” da *Fenomenologia*? Hegel desejou sorte às tropas francesas. Mas isso não impede que, na *Fenomenologia*, na seção “A religião da arte”, ele tenha também reconhecido a legitimidade do estado de espírito alemão de sua época, que transformou-se do entusiasmo com a Revolução Francesa em decepção. A consciência ética dessa seção presumiria desmascarar também a “máscara ideológica da Revolução Francesa” que encobria o seu rosto imperialista. Sugerimos que, na passagem da subseção “A obra-de-arte viva” em que Hegel menciona a “vida tumultuosa” (527, § 723, 475) da plurinomial luminosidade, uma “horda de mulheres frenéticas” que “agora vagueia de um lado para o outro” (527, § 723, 475), ele pode estar se referindo também às nações latinas, “prevendo”, de certa maneira, o que escreverá nas *Lições sobre a filosofia da história*: com o liberalismo, que dominou de modo especial “o mundo católico romano”, ao se afirmar o lado formal da liberdade, “perpetuam-se o movimento e a inquietação”.

Citamos anteriormente o livro de Franz Rosenzweig (*Hegel e o Estado*), que é uma referência da linha de interpretação que ressalta o Hegel napoleônico da *Fenomenologia*. A interpretação sobre o Hegel napoleônico da *Fenomenologia* de Alexandre Kojève é radical:

³⁹⁶ Ibid, p. 54. A citação de Pinkard se refere a PINKARD, T. **Hegel: a biography**, op. cit., p. 252.

segundo Kojève, na *Fenomenologia*, Hegel preparou “a formação do império universal napoleônico”.³⁹⁷

Para Kojève, segundo Siep, o próprio homem “é essencialmente ‘totalidade’, a unidade das oposições de natural e livre, singular e universal. Deve realizar essa essência em um processo histórico de reconhecimento, que tem como meta uma sociedade universal homogênea, sem dominação de classes e com igualdade jurídica universal.”³⁹⁸ “Segundo Kojève,

Hegel identificou o objetivo de tornar-se humano (*devenir humain*) na síntese da existência guerreira do senhor e da vida laboral do servo (*vie laborieuse*). Tal ser humano seria o “trabalhador-soldado do exército revolucionário de Napoleão.” Isso não quer dizer que a perfeição do homem já tenha sido alcançada com Napoleão. É somente quando a “guerra por reconhecimento” revolucionária ou externa (*guerre pour la reconnaissance*) levar a um estado-mundial homogêneo (*empire universel et homogène*) que o homem deixará de lutar e se tornará um guardião ahistórico da sabedoria, que não precisa mais alterar qualquer coisa.³⁹⁹

Siep comenta que, “como Marx, Kojève interpreta a *Fenomenologia* a partir de uma abordagem antropológica e da ordem da filosofia da história. Porém, ele encontra esse enfoque adequadamente expressado na *Fenomenologia*, não necessita voltá-la contra Hegel.”⁴⁰⁰ “Igual a Marx, tampouco Kojève dedicou suficiente atenção à função teórico-epistêmica e crítico-epistêmica da *Fenomenologia*. O problema da justificação de um saber que não admite uma diferença de princípio entre o esquema conceitual e os seus conteúdos, bem como entre a consciência e os objetos ‘no mundo’, não ocupa os intérpretes ‘hegelianos de esquerda’.”⁴⁰¹ “Em vez disso, tem sido objeto das interpretações ‘convencionais’ da *Fenomenologia*, desde os discípulos de Hegel (caso Gabler) até as tentativas atuais, fazer justiça à ideia de Hegel numa justificação dum saber ‘absoluto’ ou ‘especulativo’.”⁴⁰²

³⁹⁷ KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, p. 91.

³⁹⁸ SIEP, L. **El camino de la fenomenología del espíritu**, op. cit., p. 264.

³⁹⁹ Ibid. A citação de Kojève se refere a: KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**, op. cit., p. 525.

⁴⁰⁰ SIEP, L. **El camino de la fenomenología del espíritu**, op. cit., pp. 262-3.

⁴⁰¹ Ibid., p. 265.

⁴⁰² Ibid.

CONCLUSÕES

Ao tratar da subseção “A virtude e o curso-do-mundo”, Siep comenta que a discussão dessa subseção sobre o poder da razão histórica “antecipa um problema notório do ‘materialismo histórico’, cujos seguidores aspiram, por um lado, efetuar o progresso por meio de atividades revolucionárias, enquanto, por outro, querem que as ‘contradições’ da história se desenvolvam e se agucem.”⁴⁰³ “Os bons fins também podem ser ‘mal empregado[s] para a produção de uma efetividade’ que leva à ‘destruição’ do indivíduo. Em nome do desenvolvimento individual, pode-se impor uma rígida ditadura do bem-estar social. A boa intenção e o altruísmo dos revolucionários virtuosos não garantem a realização do bem em si.”⁴⁰⁴ Segundo Siep, o revolucionário “se apoia na lógica da história e do progresso. Mas a concepção de virtude contém uma contradição entre a onipotência e a impotência da razão histórica.”⁴⁰⁵

Ocupando-se da seção “A individualidade que é para si real em si e para si mesma” (V, C), Siep afirma que “a relativização de todas as formas externas de fenômenos, tais como o ‘verdadeiro’ socialismo independente da realidade e a imunidade da coisa frente aos meios e às obras, é desonesta.”⁴⁰⁶ Hegel descreve e critica nessa seção um ativismo e um decisionismo, um compromisso humanista, que intercede por todos os tipos de movimentos e grupos, independentemente de suas metas e atos concretos, independentemente do sucesso ou fracasso das “obras” planejadas.⁴⁰⁷ Essencial para esta atitude espiritual é a honestidade, a intercessão sincera e altruística por uma coisa.⁴⁰⁸ Porém, a verdade dessa honestidade “é não ser tão honesta como parece.” (307, § 415, 284).⁴⁰⁹ Precisamente por essa via, a partir da realização da

⁴⁰³ SIEP, L. *El camino de la fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 157.

⁴⁰⁴ Ibid. A citação é da subseção “A virtude e o curso-do-mundo”: **PhG**, 286, **FE** § 385, 266.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 164.

⁴⁰⁷ Ibid.

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ Ibid.

individualidade na tomada de partido honesta pelas coisas, se dá um “jogo” de enganos recíprocos.⁴¹⁰

Tratando sobre o impacto da *Fenomenologia*, Siep afirma que alguns dos dilemas da concepção marxiana da revolução e da história haviam sido já antecipados por Hegel no capítulo da razão da *Fenomenologia*.⁴¹¹ A interpretação que Marx faz da *Fenomenologia* “não influenciou diretamente o movimento marxista, porém as ideias centrais da teoria marxiana posterior (incluindo o *Capital*) surgiram, em parte, e em parte se expressaram, em confrontação com a *Fenomenologia*.⁴¹² Nessa medida, a recepção marxiana da *Fenomenologia* é, talvez, a mais influente.”⁴¹³

Uma vingança do “Sistema abstrato” hegeliano ao ser renegado com demasiada presteza pelo jovem Marx é sugerida por Gérard Lebrun em *O avesso da dialética*. Lebrun escreve que “a crítica do jovem Marx tem vigor comparável à que Voltaire faz a Leibniz. É fácil vilipendiar ‘a Idéia’, porém o ‘Sistema abstrato’, ao ser renegado com demasiada presteza, presto se vinga, e exhibe sua força insidiosa.”⁴¹⁴

Referindo-se à crítica de Feuerbach à “abstração lógica e teológica” de Hegel, crítica seguida pelo jovem Marx, Lebrun afirma que “há uma exegese hegeliana lícita da crítica à ‘abstração lógica e teológica’, que considerará esta última como nada mais do que uma das escolhas dentro do tabuleiro hegeliano de jogos.”⁴¹⁵ Lebrun comenta que, para Hegel, “é Cristo quem anuncia que a História tem termo e tinha sentido” e que, para Hegel, esse cristianismo estaria na base de todos os pensamentos que Hegel denomina finitistas.⁴¹⁶ Lebrun levanta a seguinte questão: por mais “impertinente, e mesmo aberrante”, que seja a aplicação dessa leitura à atitude crítica dos jovens hegelianos, “haveria sentido em incluir o jovem Marx entre os

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ Ibid., p. 262.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ LEBRUN, G., **O avesso da dialética**. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 62.

⁴¹⁵ Ibid., p. 58.

⁴¹⁶ Ibid., p. 56.

herdeiros do ‘cristianismo finitista’?”⁴¹⁷ Feuerbach entendia mostrar que Hegel não conseguiu absolutamente suprimir na realidade

a separação do *ser* e do *pensamento* - que Hegel não refutou, de forma alguma, o exemplo, “perfeitamente justo”, que Kant cita, dos cem táleres pensados e dos cem táleres reais - e portanto que esse “teólogo” jamais saiu do “pensamento subjetivo”, porém se contentou em forjar uma representação fantástica deste, sob os nomes de Conceito ou Absoluto, de modo que “ele não aparentasse mais ser um eu, um ser subjetivo”.⁴¹⁸

Lebrun afirma ser perfeitamente correto partir dessa escolha ontológica para principiar uma análise do debate Hegel-Feuerbach, mas será igualmente correto codificar a oposição de outra maneira, substituindo “a grade ‘finitista’ *abstrato/concreto* pela grade hegeliana *pensamento finitista/pensamento reconciliador, cristianismo de Entendimento/religião absoluta*”.⁴¹⁹ “Os textos de Feuerbach, como os do jovem Marx, prestam-se muito bem a tal reestruturação.”⁴²⁰

Lebrun se refere à teoria hegeliana do Estado como uma das partes do Sistema que, desde Marx, é costume julgar como a “mistificadora” por excelência.⁴²¹ Lebrun lança a seguinte questão: “Também aqui, será que se trata de uma simples ‘mistificação’? Também aqui, o alvo ideológico mais que visível - a apologia despudorada do autoritarismo - será que não nos furtou o que estava mesmo em jogo: a instauração de uma ontologia determinada da *potência* e do *poder*?”⁴²²

⁴¹⁷ Ibid., p. 57.

⁴¹⁸ Ibid.

⁴¹⁹ Ibid., p. 58.

⁴²⁰ Ibid.

⁴²¹ Ibid., p. 63.

⁴²² Ibid. “A evolução política de Hegel terá consistido em ele renegar sua juventude? Se isso significa que o autor teria terminado por restaurar, sob a denominação de ‘liberdade dentro do Estado’, a mesma ‘positividade’ que tanto havia detestado, a tese é insustentável. Hegel, é verdade, *poderia*, abandonando o ideal da democracia antiga, ter passado à aceitação de um Estado ‘forte’, o único capaz de garantir uma coesão política num regime ‘atomizado’. *Poderia* ter trocado a idéia diretriz da Cidade ética pela fórmula de um despotismo maldisfarçado. Mas não foi isso, absolutamente, o que aconteceu. Ao contrário, o que torna apaixonante o itinerário de Hegel é o fato de que em nenhum momento ele renega nada, e sua ‘evolução’ é, antes, como que um pivotar em torno de um ponto fixo, uma variação sobre uma convicção imutável - a saber, o ódio a toda e qualquer *submissão a uma autoridade externa*.” Ibid., p. 65. Lebrun questiona se não continuamos presos a esse sentido “razoável” do termo *potência* que os filósofos conseguiram validar e afirma que se é tão difícil despertar nossa curiosidade filológica a esse respeito, é porque ela iria de encontro a um ideal que governa praticamente todas as ideologias que nos são familiares. “Pois os liberais não consideram impossível que, um dia, a evolução das sociedades industriais vá frutificar justamente nisso - nessa ‘potência’ erodida, nessa soberania inofensiva. Já o partido adverso, pelo menos oficialmente, pretende trabalhar justamente pelo seu advento: extinção do Estado, que ainda é prometida, de vez

Em *O pensamento da liberdade*, Klaus Vieweg comenta que continua vivo e em voga o clichê de Hegel como ideólogo do poder de Estado.⁴²³ Hegel “lutou, com toda clareza e nitidez, muito antes da crítica de Orwell ao Estado de vigilância distópico”, contra um modelo de Estado indicado pela “galé” de Fichte e o panóptico de Bentham, contra um Estado de controle e regulação total.⁴²⁴ Em Fichte, o princípio de liberdade abstrato torna-se uma “galera” de um Estado monitorador e policial.⁴²⁵ “Em consonância com Rousseau e fazendo referência à Revolução Francesa, Hegel considera que o democrático esteja fundamentado apenas na virtude, na boa vontade, na interioridade e na convicção, não vendo, por conseguinte, o princípio autêntico da democracia - o cidadão formado - como suficientemente em obra nas formas modernas de democracia que existiram até sua época.”⁴²⁶

Ao contrário do modelo das democracias formais, resulta o seguinte do espírito hegeliano: uma *democracia do saber e da cultura*, que tem seu fundamento no direito político do cidadão na condição de agente culto, bem como na soberania exclusiva do conjunto de cidadãos que determina ela mesma sua representação parlamentar, o poder legislativo. O fim principal dessa formação de uma *epistocracia* na forma de uma *democracia do saber* reside na *formação para a liberdade*, na formação do cidadão livre, no desenvolvimento de um ser-comum que esteja ancorado no pensamento da liberdade.⁴²⁷

Vieweg comenta, tratando da *Filosofia do direito*, que tem-se Rousseau em alta estima, pois ele foi movido profundamente pela miséria dos seres humanos e expôs adequadamente a amargura interna e a indignação legítima dos pobres, mas a conclusão que Rousseau extrai daí, a conclusão da dissolução da sociedade civil burguesa como um todo, leva a outro extremo, que

em quando, para nossos netos. Vemos pois que, quanto a esse fim supremo, com o qual se sonha ou se finge sonhar, as divergências cessam - pelo menos no plano da propaganda e até às vezes, quem sabe, das intenções: sempre se evoca uma força flexível que porá fim à desmedida, que dominará ‘a desigualdade da potência de vida’ e, automaticamente, fará que se dissolvam as tensões. É esse ideal nebuloso que o liberalismo e o socialismo, ainda hoje, comungam. [...] Esse mito de uma potência que, no limite, poderia ser despojada de todo aparelho opressivo é exatamente o que governa a *Filosofia do Direito*. E supor que o autor tenha sido o ‘cão de guarda’ do Estado prussiano não muda nada nisso. O *optimum* hegeliano continua sendo o *optimum* das ideologias reinantes - com a única diferença de que estas apresentam como um *dever-ser* por se realizar, ou como um *processo inelutável*, o que Hegel, por sua vez, descrevia como um *já-ser* que ia tomando forma.” Ibid., p. 84.

⁴²³ **O pensamento da liberdade**. Trad. de Gabriel Salvi Philipson, Lucas Nascimento Machado e Luiz Fernando Barrère Martin. São Paulo: Edusp, 2019, p. 34.

⁴²⁴ Ibid., p. 476.

⁴²⁵ Ibid., p. 397.

⁴²⁶ Ibid., pp. 482-3.

⁴²⁷ Ibid., p. 483.

nega e despreza o princípio da particularidade subjetiva como um momento central da modernidade.⁴²⁸ Vieweg cita as anotações do aluno de Hegel Karl Gustav Julius von Griesheim: “‘Não se viu nenhuma outra forma de ajudar senão abdicar de um tal sistema da modernidade’, sacrificá-lo inteiramente (Gr 477).”⁴²⁹ “O banimento do princípio da particularidade, porém, tem um preço elevado demais e completamente inaceitável: minar a liberdade em seus princípios. Isso se mostra no interior das sociedades não modernas do século XX pelas diferentes formas totalitárias de um banimento como esse e pela repressão do particular (racismo, genocídio, nacionalismo, guerra mundial, campos de extermínio, gulags etc.).”⁴³⁰

No artigo *Para além de Wall Street: Hegel como fundador do conceito de Estado de bem-estar social*, Vieweg afirma que a noção de Hegel sobre o Estado como o verdadeiro fundamento da sociedade civil

é diametralmente oposta à tese de Marx a respeito da sociedade civil como a base sobre a qual repousa a superestrutura do Estado. Também contrasta fortemente com o credo economicista dos fundamentalistas de mercado Chicago Boys. Opõe-se tanto às fantasias onipotentes de Wall Street como ao capitalismo burocrático da grande República Popular, isto é, contra conceitos que ameaçam o princípio fundamental da modernidade - a liberdade individual. Nem pode Hegel ser denunciado como alguém que limitaria a liberdade individual, e muito menos visto como um precursor do totalitarismo. A ideia do Estado como uma comunidade de cidadãos livres, de cidadania livre, está no centro da filosofia prática de Hegel, no centro do seu pensamento sobre a liberdade.⁴³¹

⁴²⁸ Ibid., p. 361.

⁴²⁹ Nessa passagem das anotações de Griesheim, Hegel diz que “não se viu nenhuma outra forma de ajudar senão abdicar de um tal sistema e, embora não se pudesse negar as vantagens da sociedade civil, considerou-se mais vantajoso sacrificá-la inteiramente e regressar a um estado sem tantas necessidades, como o dos selvagens norte-americanos, onde a miséria e o infortúnio não podem acontecer dessa forma. Platão estabelece os mesmos fundamentos em sua República. Ele reconheceu profunda e fundamentalmente o infortúnio de Atenas e viu que esse tinha as suas raízes no egoísmo dos cidadãos, para quem o todo ético do Estado já não era o mais elevado, mas antes seus próprios interesses particulares eram do maior interesse, de modo que eles preferiam muitas vezes esses àquele interesse do todo, do Estado.” HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts III: Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/25 und 1831*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 26,3, hg. v. K. Grotzsch. Hamburg: Meiner, 2015, pp. 1309-10.

⁴³⁰ VIEWEG, K. *O pensamento da liberdade*, op. cit., p. 361.

⁴³¹ VIEWEG, K. *Beyond Wall Street: Hegel as founder of the concept of a welfare state*. In: *The idealism of freedom: for a Hegelian turn in philosophy*. Boston: Brill, 2020, pp. 123-4.

Referindo-se à filosofia hegeliana do Estado, Hyppolite diz que Hegel oferece o que considera uma solução para o problema da reconciliação do liberalismo e do socialismo, da liberdade individual e da unidade da vontade geral.⁴³²

Em nosso trabalho, mostramos que, na subseção “A cultura e o seu reino da efetividade” da *Fenomenologia*, Hegel vai além de Adam Smith: no mundo moderno, a alienação assume a forma de contradições econômicas que contrastam claramente com as harmonias do liberalismo.⁴³³ O Iluminismo julga desmascarar a hipocrisia da consciência nobre: a consciência nobre “é o *orgulhoso* vassalo” (374, § 505, 342), “tem valor no *pensamento* deles, e desfruta da *honra*.” (*ibid.*). Entretanto, a consciência religiosa inverte a crítica à “linguagem da lisonja” da consciência nobre (378, § 511, 345): a consciência julgadora “é, ela mesma, *vil*, porque divide a ação, produz e fixa sua desigualdade consigo mesma.” (489, § 666, 442). A consciência religiosa presumiria desmascarar a hipocrisia dos deslocamentos dissimuladores da visão moral do mundo: a oposição “soberania popular” e “soberania do monarca” seria como as diferenças que “não são diferenças nenhuma” que vêm-a-ser para o entendimento em seu movimento tautológico (126, § 156, 123).

A consciência moral, que “não pode renunciar à felicidade” (444, § 602, 403), ao desfrutar da honra de provar a verdade da razão, de uma glória semelhante à da Revolução Copernicana, antes legitimaria a réplica da consciência religiosa contra ela. Para a consciência religiosa, seria desmascarada a hipocrisia do artista do Iluminismo, honrado por um público maravilhado (518, § 709, 467). Também os parágrafos da seção “A religião da arte” que se referem aos mistérios eleusianos, ao mostrarem que “aquela luminosidade nascente revela nesse gozo o que ela é: o gozo é o seu mistério” (526, § 722, 474), parecem julgar desmascarar que “o gozo [*Genüsse*] é o mistério” do Iluminismo (o Iluminismo é hipócrita ao denunciar que a consciência nobre “desfruta [*genießt*] da honra”) (374, § 505, 342).

Na seção “A religião da arte”, a consciência religiosa presumiria desmascarar a máscara ideológica da Revolução Francesa que encobre o seu rosto imperialista. Para a consciência religiosa do sétimo capítulo, Napoleão seria um *herói trágico*, que “estabelece ainda outras

⁴³² HYPOLITE, J. **Studies on Marx and Hegel**, op. cit., p, 111.

⁴³³ *Ibid.*, p. 78.

provas” (538, § 737, 484) contra a prioridade que Kant dá à fundação moral da superação da guerra em direção à paz perpétua. A seção “A religião da arte” mostraria que é fundamentada a desconfiança, própria a um realismo político de extração maquiaveliana, frente à exigência kantiana de que a política seja conforme à moral.

Nas palavras de Lebrun, como vimos, há uma exegese hegeliana lícita que considerará a crítica de Feuerbach a Hegel como nada mais do que uma das escolhas dentro do tabuleiro hegeliano de jogos. “Os textos de Feuerbach, como os do jovem Marx, prestam-se muito bem a tal reestruturação.” Não seria, da mesma forma, correto conceber que o sistema hegeliano, ao ser renegado com demasiada presteza por Marx, presto se vinga *como a consciência religiosa parece se vingar contra o Iluminismo na Fenomenologia?* Também não é legítimo desconfiar de que o comunismo “é, na verdade, a glória de seu povo particular” (529, § 726, 477), desconfiar da máscara ideológica que também encobriria o seu rosto imperialista?

Para Charles Taylor, “as críticas de Hegel à liberdade absoluta, embora dirigidas aos revolucionários franceses, eram também, em certo sentido, críticas antecipadas a Marx.”⁴³⁴ A variante da “liberdade absoluta” de Marx “está na base do voluntarismo bolchevique, que, enérgico com a justificação final da história, esmagou todos os obstáculos em seu caminho com extraordinária crueldade, e gerou novamente aquele Terror que Hegel descrevera com admirável acuidade.”⁴³⁵ Marx, como herdeiro de Hegel, “se esquivava das críticas de Hegel porque não parte da noção de uma vontade racional puramente autônoma como Kant.”⁴³⁶ O dilema da liberdade absoluta “é uma questão sobre a qual Hegel pensou, e é uma das razões pelas quais os contemporâneos voltarão continuamente a examiná-lo. Ele está na origem de um

⁴³⁴ TAYLOR, C. **Hegel e a sociedade moderna**. Tradução de Luciana Pudenzi, Edições Loyola: São Paulo, 2005, p. 190.

⁴³⁵ Ibid., p. 191. “Se é absurdo demandar um projeto da sociedade comunista, não é de modo algum despropositado indagar, em termos gerais, como se supõe que a situação dos homens terá se modificado, que restrições, divisões, tensões, dilemas, embates e dissensões substituirão os que conhecemos hoje. Não se trata apenas de que o marxismo clássico não tenha resposta para essa indagação, mas mais ainda, isso implica que a resposta é ‘nenhuma’, que nossa única situação será aquela do homem genérico, harmoniosamente unido, em competição com a natureza. Este predicamento é contudo não apenas inacreditável, mas provavelmente insustentável. Consistiria numa liberdade completamente vazia.” Ibid.

⁴³⁶ Ibid., p. 190. Pelo contrário, em Marx, “o homem está num ciclo de intercâmbio com a natureza: ele não conquista a liberdade abstraindo ou neutralizando essa natureza, mas transformando-a. E isso estabelece uma tarefa muito definida: a tarefa de transformar a natureza, por um lado, e de superar as divisões e a alienação que surgem nos primeiros estágios desta transformação, por outro.” Ibid.

importante tipo moderno de pensamento, cujo dilema básico Hegel apreendeu de modo mais profundo que a maioria de seus sucessores.”⁴³⁷ ⁴³⁸

Hegel descreveu as antinomias e figurações do dever-ser e concebeu, como sendo o mal moderno, a força da certeza de si mesma na qual a boa-consciência “tem a majestade da ‘autarquia’ absoluta - [o poder] de atar e desatar” (476, § 646, 431), a forma do mal pela qual a consciência se sabe como absoluta.⁴³⁹ Como lemos nos parágrafos da *Fenomenologia* que discutem ao mesmo tempo sobre a democracia e a comédia gregas, os pensamentos puros do belo e bom “apresentam esse espetáculo cômico de se tornarem vazios, e, justamente por isso, joguete da opinião e do capricho da individualidade contingente.” (543-4, § 746, 489). Hegel parece estar se referindo, aí, também ao dilema moderno da liberdade absoluta. A consciência infeliz teria desprezo por esse “espetáculo cômico”: para ela, “a consciência vil alcançou seu fim, a saber: levar o poder universal a [ficar] sob o ser-para-si.” (380, § 513, 347).

Em sua biografia sobre Hegel, Vieweg comenta que Hegel amava as tragédias antigas, as peças cômicas, Shakespeare, Schiller e Goethe.⁴⁴⁰ Vieweg fala sobre o entusiasmo de Hegel ao assistir, em Berlim, às encenações das peças de Shakespeare, “que sintetizou perfeitamente tragédia e comédia [...]. A multiplicidade e as divisões internas dos personagens, que muitas vezes se destruíam lutando contra inimigos externos, mostravam o que significava viver em uma sociedade moderna.”⁴⁴¹ Um filme que parece fornecer à nossa época um magistral panorama poético dos rumos que tomaram as ideias de Hegel e do Romantismo Alemão é o *E la Nave Va* de Fellini. Nele, músicos e celebridades se reúnem para o cortejo fúnebre de Edmea Tetua, que parece encarnar o ideal da “bela vida ética” do Romantismo Alemão. Na fumarenta casa das máquinas do navio, os célebres cantores de ópera *só não se estapeiam*, disputando os aplausos de uma plateia de trabalhadores braçais cobertos de carvão, esses tão habituados ao trabalho degradante de alimentar a caldeira que “passam mal fora dali”, ri o oficial. “Nessa beligerância geral, cada um arranca o que pode.” Sir Reginald desconfia de Lady Violet ao

⁴³⁷ Ibid., p. 193.

⁴³⁸ Para Vittorio Hösle, Marx ignora as ideias do liberalismo sobre a necessidade da separação de poderes, descartando-as como ideológicas, e “nessa medida ele pelo menos favoreceu, através de um enorme pecado de omissão, a ascensão do totalitarismo.” HÖSLE, V. **A short history of German philosophy**, op. cit., p. 140.

⁴³⁹ Cf. **PhR**, § 140 A, 265, 380.

⁴⁴⁰ VIEWEG, K. **The Philosopher of freedom**, op. cit., p. 317.

⁴⁴¹ Ibid.

flagrar um tripulante de navio saindo de sua cabine: “Era aquele que você havia reparado no cais, não é? Que puta, te admiro!” Alguns instantes depois, Sir Reginald, ajoelhado ao lado da cama, beija voluptuosamente o pé que Lady Violet, sobre a cama, de queixo erguido, estende para que ele o beije: “Você precisa... Parece uma rainha!” O filme, reconstruindo poeticamente a história da Primeira Guerra Mundial, contrasta a “bela rainha” Edmea Tetua com Sir Reginald e Lady Violet, que personificam o lado sombrio do imperialismo estadunidense e também da democracia.

Vieweg comenta, em sua biografia sobre Hegel, que Hegel introduz uma concepção de reconhecimento interestatal, contra o colonialismo.⁴⁴² Nem “cosmopolitismo vazio” nem relativismo cultural e étnico.⁴⁴³ E, no entanto, comenta Vieweg em outra passagem, “apesar de tudo isso, ainda há aqueles que chamam Hegel de apologista da Restauração. Eles deveriam ler a *Filosofia do direito*, que é possivelmente o maior livro da história contra a ideologia da Restauração, contra o nacionalismo, o colonialismo e o racismo, e por uma sociedade moderna de liberdade e justiça.”⁴⁴⁴

Em *O pensamento da liberdade*, Vieweg afirma sobre a *Filosofia do direito* de Hegel: “Em última instância, exige-se uma *ordem mundial social*”.⁴⁴⁵

⁴⁴² Ibid., p. 344.

⁴⁴³ Ibid., p. 345.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 272.

⁴⁴⁵ VIEWEG, K. **O pensamento da liberdade**, op. cit., p. 360.

BIBLIOGRAFIA

AQUINO, M. F. O conceito de religião em Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

BEISER, F. Hegel. Nova Iorque: Routledge philosophers, 2005.

CHIEREGHIN, F. Introdução à leitura de Fenomenologia do espírito de Hegel. Lisboa: Edições 70, 1998.

DRIJARD, A. Alemanha: panorama histórico e cultural. Trad. de António Pescada. Lisboa: Ed. Publicações Dom Quixote, 1972.

HARRIS, H. S. Hegel's ladder, v. 2: the Odyssey of Spirit. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

HEGEL, G. W. F. A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling. Trad. de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.

_____. As Preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da segunda parte (“o Espírito Efetivo”). In: Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Trad. de Erick Lima. Brasília, vol. 4, nº 1, 2016.

_____. Briefe von und an Hegel, org. Johannes Hoffmeister. Vol. I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.

_____, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Vol. I: A Ciência da Lógica; Vol. II: Filosofia da Natureza; Vol. III: A Filosofia do Espírito. Texto completo, com os Adendos Oraís; trad. por P. Meneses, S. J. [I, III] e J. N. Machado, S. J. [II]. São Paulo, Loyola, 1995, 1997, 1995, 3 vols.

_____. Fé e saber. Trad. de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. Fenomenologia do Espírito. Trad. de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Univ. São Francisco, 2014.

_____. Filosofia da história. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816). In: Gesammelte Werke, hg. v. K. Grotzsch, vol. 10,1. Hamburg: Meiner, 2006.

_____. Schriften und Entwürfe (1799-1808). In: _____, hg. v. M. Baum und K. R. Meist, vol. 5, Hamburg: Meiner, 1998.

_____. Vorlesungen über die Philosophie des Rechts III: Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/25 und 1831. In: _____, hg. v. K. Grotzsch, vol. 26,3. Hamburg: Meiner, 2015.

_____. Hegel: the letters. Trad. de Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

_____. Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, org. Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987.

_____. La constitución de Alemania. Trad. de Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1972.

_____. Lecciones sobre filosofía de la religión, 2. Trad. de Ricardo Ferrara. Madrid: Editorial Alianza, 1987.

_____. Lecciones sobre la historia de la filosofía. Trad. de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. Lectures on the philosophy of religion: the lectures of 1827, one-volume edition. Trad. de R. F. Brown, P. C. Hodgson e J. M. Stewart. Berkeley: University of California Press, 1987.

_____. Linhas fundamentais da filosofia do direito. Trad. de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

_____. O sistema da vida ética. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1991.

_____. Propedêutica filosófica. Trad. de Artur Morão. Edições 70, 1989.

_____. Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. Trad. de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. Frühe Schriften. In: Werke in zwanzig Bände, eds. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, vol. 1, Suhrkamp: Frankfurt a.M., 1970.

_____. Jenaer Schriften. In: _____, vol. 2.

_____. Phänomenologie des Geistes. In: _____, vol. 3.

_____. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: _____, vol. 7.

_____. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. In: _____, vols. 8-10.

_____. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: _____, vol. 12.

_____. Vorlesungen über Philosophie der Religion. In: _____, vols. 16-17.

_____. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: _____, vols. 18-20.

HÖSLE, V. A short history of German philosophy. Trad. de Steven Rendall. Princeton: Princeton University Press, 2016.

HYPPOLITE, J., Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel. Trad. de Silvio Rosa, São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

_____. Studies on Marx and Hegel. Trad. de John O'Neill, Nova Iorque: Harper & Row, 1969.

JAESCHKE, W. Reason in religion: the foundations of Hegel's philosophy of religion. Trad. de J. Michael Stewart e Peter Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1990.

KAAN, A. Le mal et son pardon. In: Hegel-Studien. Beiheft 3. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1964.

KANT, I. Kritik der praktischen Vernunft. In: Werkausgabe in zwölf Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, vol. 7. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974.

_____. Zum ewigen Frieden. In: _____, vol. 11.

KOJÉVE, A. Introdução à Leitura de Hegel, tradução de Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Contraponto, 2002.

LABARRIÈRE, P-J. La Fenomenología del espíritu de Hegel. Trad. de Guillermo Hirata. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

LEBRUN, G. O avesso da dialética. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

MÜLLER, M. L. A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores. In: Studia Kantiana – Revista da Sociedade Kant Brasileira. Rio de Janeiro, vol. I, nº 1, setembro/1998.

_____, A dialética negativa da moralidade e a resolução especulativa da contradição da consciência moral moderna. In: Revista do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, Discurso Editorial, nº 27, 1996.

_____, A liberdade absoluta entre a crítica à representação e o Terror. In: Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos. Recife, 2008.

_____. Estado e soberania: o “idealismo da soberania”. In: Lógica e ontologia. Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho, eds. Évora, F., Faria, P., Loparic, A., dos Santos, L.H., Zingano, M. São Paulo, Discurso Editorial, 2004.

_____. Liberdade e eticidade: o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 33, nº 69.

_____. O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade? In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 2, nº 3, 2005.

_____. Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 10, nº 18, 2013.

NOBRE, M. Como nasce o novo. São Paulo: Editora Todavia, 2018.

PINKARD, T. Hegel: a biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PIPPIN, R. Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

_____. Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of spirit, Princeton. Princeton University Press, 2010.

ROSENZWEIG, F. Hegel e o Estado. Trad. de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

SANTOS, J. H. O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do espírito. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

SIEP, L. El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al Escrito sobre la diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel. Trad. de Carlos Emel Rendón. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015.

TAYLOR, C. Hegel e a sociedade moderna. Tradução de Luciana Pudenzi, Edições Loyola: São Paulo, 2005.

VIEWEG, K. O pensamento da liberdade. Trad. de Gabriel Salvi Philipson, Lucas Nascimento Machado e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Edusp, 2019.

_____. The Philosopher of freedom. Trad. de Sophia Kottman. Stanford: Stanford University Press, 2023.