



João Gilberto Engelmann

HEGEL LIBERAL

POR QUE NÃO?



O texto que desenvolvemos visa identificar a via mais indicada para atualizar a teoria social hegeliana. Tal busca recorre ao desenvolvimento do conceito de liberalismo em Hegel e da compreensão do status da liberdade individual na Eticidade. O trabalho desenvolve, inicialmente, o conceito de liberalismo em Hegel, face à ausência de uma delimitação aceitável desta noção. O delineamento deste conceito fez surgir a demonstração de que Hegel não pode ser considerado liberal apenas porque trabalha conceitos liberais, o que faz frente a problemas gerados por uma interpretação unilateral da obra hegeliana. O trabalho enfrenta, portanto, o problema da ausência de efetiva busca por aquilo que Hegel escreveu sobre o liberalismo e pelas consequências de tal omissão. O trabalho irá explicitar que a liberdade individual, para Hegel, não possui condições de se firmar como razão de ser da normatividade impositiva a todos. Tanto do ponto de vista lógico, em que se radica o conceito de liberdade, quanto do ponto de vista dos desdobramentos práticos da vontade livre, os institutos histórico-culturais desenvolvidos por Hegel encontram-se na base do comunitarismo contemporâneo e permanecem aptos a subsidiar à nossa democracia plural elementos de estabilidade e desenvolvimento da liberdade o que, portanto, põe em evidência respostas comunitaristas, de matriz hegeliana, a estes desafios. O liberalismo é superado pela teoria social hegeliana, importante lastro teórico do comunitarismo, e a liberdade individual ganha concreta na liberdade da eticidade, em que se alia a mediações institucionais. Ao longo de todo o texto, há a demonstração de que a leitura de nosso sistema político pelo viés da teoria social hegeliana, e pelo comunitarismo que ela alimenta, revela uma via produtiva de lidar com os problemas mais candentes de nossas teorias da justiça, inclusive se mantivermos os elementos democráticos e o pluralismo. Por outro lado, revela a base hegeliana do comunitarismo e os desafios que este assume e, inclusive, como diverge desta origem em Hegel. O texto parte de um conceito de liberalismo em Hegel para evidenciar as deficiências desta noção trazidas pelo próprio Hegel, sedimentando, por fim, a lógica e conseqüente superação do liberalismo na consolidação da teoria social, fundamental base do comunitarismo, que é uma resposta mais concreta aos problemas contextuais de Hegel e, também, aos nossos.

João Gilberto Engelmann

Bacharel em Direito e Filosofia

Especialista em Direito Público (ESMAFE/UCS)

Mestre e Doutor em Filosofia (PUCRS)

Advogado



editora *fi*.org



HEGEL LIBERAL: POR QUE NÃO?

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Agemir Bavaresco

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Henrique Braunstein Raskin

Universidade Positivo (UP)

Prof. Dr. Eduardo Luft

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof.^a Dr.^a José Pinheiro Pertille

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof.^a Dr.^a Thadeu Weber

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

HEGEL LIBERAL: POR QUE NÃO?

João Gilberto Engelmann



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhamento 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ENGELMANN, João Gilberto

Hegel liberal: por que não? [recurso eletrônico] / João Gilberto Engelman -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

178 p.

ISBN: 978-65-5917-520-8

DOI: 10.22350/9786559175208

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Comunitarismo; 2. Hegel; 3. Liberalismo; 4. Liberdade individual; 5. Superação; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Thadeu Weber pela orientação, incentivo, aprendizado e, sobretudo, por ter possibilitado que escrevêssemos com grande liberdade.

Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul pelos ensinamentos e discussões.

Aos professores componentes da banca examinadora pela leitura e discussão do texto.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul pelas discussões e incentivos.

A Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul pela infraestrutura.

A CAPES/PROEX pela bolsa que possibilitou a pesquisa.

SUMÁRIO

1	11
PREFÁCIO	
<i>Henrique Raskin</i>	
INTRODUÇÃO	13
2	18
O LIBERALISMO DE HEGEL: QUAL É O PRINCÍPIO DO LIBERALISMO?	
1.1 AS REALIZAÇÕES LIBERAIS DA REVOLUÇÃO FRANCESA: LIBERDADE ABSOLUTA E TERROR NA FENOMENOLOGIA	22
1.2 O CONSTITUCIONALISMO FRANCÊS E O PRINCÍPIO DO LIBERALISMO: <i>A FILOSOFIA DA HISTÓRIA MUNDIAL</i>	41
3	59
A LIBERDADE NA ETICIDADE	
2.1 O CONCEITO HEGELIANO DE LIBERALISMO	60
2.2 DA LÓGICA AO DIREITO	73
2.3 A LIBERDADE EM HEGEL	89
4	105
TEORIA SOCIAL HEGELIANA E COMUNITARISMO	
3.1 COMUNITARISMO DE MATRIZ HEGELIANA	108
3.2 SUBSISTE A MATRIZ HEGELIANA DO COMUNITARISMO APESAR DOS CONCEITOS LIBERAIS EMPREGADOS POR HEGEL?	126
3.3 TEORIA SOCIAL HEGELIANA HOJE: LIBERDADE POLÍTICA E PLURALISMO	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS	167

1

PREFÁCIO

Henrique Raskin

Estudar Hegel significa abordar, concomitantemente, o auge e o declínio do projeto iluminista. A transformação violenta pela qual a Europa passava, na virada do século XVIII para o XIX, deixava dúvidas acerca do futuro: seria a Revolução Francesa a verdadeira implementação do projeto universal de humanidade pensado pelos filósofos modernos, ou seria ela apenas a face racionalizada do absolutismo? Talvez repouse na invasão de Napoleão ao leste do rio Reno a pedra fundamental da dialética hegeliana: o sentido emerge, para nós, apenas como produto do embate entre as contrariedades, que não permitem extrairmos delas alguma conclusão da realidade. A revolução, que chegava ao jovem Hegel em Jena, tanto libertava quanto aprisionava. O sentido, por sua vez, só poderia ser percebido depois, quando superado esse jogo de opostos que caracteriza o determinado período.

Escrevo aqui sobre Hegel não somente para apresentar o excelente trabalho de João Gilberto Engelmänn, refletido nesta tese publicada como livro, mas para também lembrar o privilégio que tive em ser seu colega de Doutorado em Filosofia, na PUCRS, e em participar como avaliador em sua banca de defesa de tese. Em nossa relação, recupero como princípio uma espécie de dialética hegeliana: ainda que ambos tenhamos sido muito bem orientados pelo Prof. Thadeu Weber, e em relação ao mesmo tema, nossas teses geraram resultados distintos – para não dizer contrários: eu, de um lado, defendendo que Hegel traz em sua obra

uma leitura liberal, ainda que comunitarista, do Direito; o João Gilberto, por sua vez, argumentando que o comunitarismo de Hegel significa, nele mesmo, a rejeição do liberalismo.

Como solucionar esse embate de diferentes interpretações acerca do que Hegel escreveu? Acolher a tese de um e rejeitar a do outro? Felizmente, esse caminho não parece adequado – sobretudo quando nos encontramos na tradição dialética. Se, para Hegel, a tese e a antítese mostram-se falsas quando percebidas enquanto momentos de uma síntese emergente, podemos, em primeira tentativa, reconhecer que a verdade sobre Hegel estará além de tal embate. No entanto, proponho um movimento distinto: o de termos, em nossas duas interpretações, não uma tese e uma antítese, mas diferentes sínteses acerca de uma nova realidade que Hegel viu surgir no século XIX e que ainda se desdobra dois séculos depois. Nosso tempo, ainda herdeiro direto das contrariedades que Hegel buscou conciliar em sua obra, não parece ter encontrado o equilíbrio entre liberdade individual e a ética comunitária.

Por isso, a relevância da discussão que este livro traz sobre a visão de Hegel acerca de nossa condição comunitária frente à história do Direito, tão imponente de nossa individuação desde a modernidade. Se Hegel pôde ver a transição do projeto abstrato do iluminismo, para sua implementação concreta, hoje, podemos ver as consequências radicais deste projeto – em sua afirmação e, também, em sua negação. Que esse movimento em tempos tardios da modernidade não perca de vista a importância da individualidade, enquanto categoria inviolável do Direito; mas, que não esqueça a comunidade como o espaço necessário para a realização humana. É recuperando a obra de Hegel que poderemos, mesmo em nossas diferenças, deixar aceso sempre esse debate.

INTRODUÇÃO

A tese que começamos a desenvolver baseia-se na ideia de que o conceito de liberalismo em Hegel, ao indicar que a solução liberal ao problema da justiça é insuficiente e que o comunitarismo, que tem matriz em Hegel, segue a mesma linha de responder com maior concretude os desafios da teoria da justiça, fragiliza a pretensão de usar a via liberal como meio de acesso às contribuições de Hegel ao debate entre liberais e comunitaristas. Ou seja, o resgate da teoria social hegeliana por meio do comunitarismo nos fornece um aproveitamento melhor, para a tarefa de discutir a teoria da justiça, do conceito de liberdade em Hegel.

O que pretendemos demonstrar neste trabalho demandou alguns esclarecimentos e definições anteriores, sem os quais não seria possível concluir que a teoria social hegeliana e o comunitarismo que inspira mantêm-se coesos frente aos desafios liberais e que tal fato, no contexto das teorias da justiça é mais produtor do que justificações liberais. Deste modo, o que estamos propondo é que a matriz institucional da teoria social hegeliana lastreia o comunitarismo e é mais produtor do que a liberal para atualizar Hegel. Ou seja, reafirmar o substancialismo ético de Hegel e percebê-lo refletido no comunitarismo surte um efeito mais efetivo sobre a teoria da justiça do que a busca por aspectos liberais na obra hegeliana.

Os aludidos esclarecimentos e definições nos levaram a cunhar, ao longo dos primeiros capítulos (todo o capítulo I e a primeira parte do II), o conceito de liberalismo em Hegel. Não havia, na doutrina, um conceito

satisfatório de liberalismo em Hegel, pelo que decidimos propor um. Tal conceito significa a visão que Hegel expressou sobre o liberalismo que conheceu. Conforme percebemos, esclarecer a visão hegeliana sobre o liberalismo, com base na obra de Hegel, é fundamental para qualquer trabalho que questione ou sustente aspectos liberais em Hegel. Neste sentido, a cunhagem de um conceito de liberalismo em Hegel é a primeira contribuição que nossa proposta apresentou.

A partir do conceito de liberalismo em Hegel, que exigiu que identificássemos o *princípio do liberalismo* e o postulado da liberdade individual, analisamos o conceito de liberdade em Hegel, que não contrasta com o que já se afirmou sobre o mesmo pela doutrina. Já há, neste ponto, indicações de como o comunitarismo, ou ao menos parte dele, deita raízes no substancialismo ético. A liberdade substancial surge mais concreta que a liberdade individual. A eticidade surge como um superar e guardar do liberalismo, ou seja, como síntese daquele, reforçando o elemento metafísico e histórico da teoria social hegeliana, sendo este último ponto (a referência a um lastro de cultura comunitária) a matriz que julgamos estar presente no comunitarismo, já que a questão da presença de um elemento metafísico ou lógico no comunitarismo é passível de dúvidas, como veremos. Há, neste ponto, um esforço para demonstrar a diferença de conteúdo e concretude entre a liberdade individual, base do liberalismo, e a liberdade da eticidade, base da teoria social substancialista e do comunitarismo.

Antes dessa análise, e para corroborá-la, explicitamos a relação entre *Lógica* e *Direito* (item 2.2), reforçando a força dinâmica da dialética e encontrando nesta relação fontes de justificação filosófica dos postulados da teoria social hegeliana e, conseqüentemente, do comunitarismo: a particularidade liberal encontra sua efetividade no universal

concreto. O abstrato tende à concretude. A liberdade substancial é mais efetiva que a liberdade individual, e o liberalismo expõe suas abstrações e carências. Ao capítulo II, portanto, cabe o tratamento da transição entre a liberdade individual e a liberdade substancial ou efetiva, evidenciando, a partir de elementos lógicos e práticos, a maior concretude da herança histórico-racional do ser-livre.

Com a finalização do capítulo II já se terá uma explicitação de que a compreensão adequada do liberalismo em Hegel serve para firmar sua teoria social e dar ao liberalismo o *status* de categoria abstrata que encontra naquele sua efetividade. Tal premissa revela, também, a maior concretude do próprio comunitarismo frente às teorias liberais da justiça. Restará claro que a diferença de concretude entre a liberdade individual e a liberdade substancial sedimenta um Hegel que elevou os conceitos liberais a categorias concretas por meio da negação de sua pretensão fundamental, a saber, de alçar o individual da vontade livre à condição de fundamento normativo (núcleo de regras imponíveis a todos). Tal dialética influi na matriz hegeliana do comunitarismo.

Já o capítulo III lida com aspectos mais particulares, sobretudo para, em um primeiro momento (item 3.1) esclarecer a ideia de que há teoria social hegeliana na base do comunitarismo e, após, finalizar a noção de que a presença de conceitos liberais em Hegel serve para demonstrar a insuficiência do conteúdo liberal e afirmar a matriz ética do comunitarismo e, então, desenvolver um pouco melhor a ideia de que o comunitarismo, por sua herança hegeliana, mantém-se como uma resposta mais adequada aos problemas políticos do nosso tempo e, conseqüentemente, não priva a liberdade individual do *status* que lhe cabe dentro de uma sociedade que reconhece a primazia do bem sobre o justo, ou melhor, que afirma que o substrato normativo é pré-político.

Usamos, nesta tarefa, o conceito de sociedade civil-burguesa. Os tópicos seguintes lidam com temas mais candentes e atuais, ou seja, com a democracia e o pluralismo, sobretudo para lançar um olhar sobre a problemática, sem contudo, uma análise exaustiva. Uma vez que afirmamos, ao longo da proposta, que as contribuições hegelianas à teoria da justiça comunitarista devem resgatar os elementos metafísicos e históricos da teoria social de Hegel, ao finalizar o trabalho indicamos como tal base lida com a democracia e o pluralismo e os desafios correlatos.

Está presente ao longo de toda a proposta o prisma, a chave de leitura, da Revolução Francesa, sobretudo nas partes iniciais do trabalho. Tal evento foi analisado por Hegel e também legou ao nosso sistema político vários instrumentos, pelo que se mostrou produtor o enfoque. É por meio dele que fica mais evidente a superação do liberalismo que Hegel empreendeu. Especificamente, os elementos constitucionais e jurídicos da Revolução Francesa demonstram uma produtora contribuição à compreensão da relação que existe entre liberdade e seus titulares, o que auxilia na contextualização da obra hegeliana.

A análise do liberalismo em Hegel, e da eticidade que o supera e constitui a base do comunitarismo, por meio da Revolução Francesa evidencia o caráter situado da obra hegeliana e a preocupação contextualizada do pensamento político de Hegel. É com esta mesma ideia que, hoje, tendemos a atualizar Hegel. Vislumbramos as contribuições substancialistas a partir dos desdobramentos que a liberdade assumiu no nosso contexto nacional. O trabalho que segue tem sempre presente essa tarefa: buscar contribuições da eticidade hegeliana e do comunitarismo que lhe descende aos problemas de uma democracia plural.

No tocante ao texto que segue, buscamos primar pela objetividade e brevidade das exposições, sem perder a noção de que a proposta ficasse explícita ao longo de todo o texto. Por isso, desde o primeiro capítulo já é possível identificar qual é a nossa linha de argumentação e qual é a prova que nos coube. Ao longo de todo o trabalho, portanto, se demonstrará que a eticidade de Hegel procedeu à síntese do liberalismo e sedimentou o postulado de que o que justifica o Estado é a liberdade substancial, e não apenas a individual. Face a isso, pelo viés liberal trabalharemos com Locke, Kant e com a Revolução Francesa; pelo viés da teoria social hegeliana e comunitarismo, trabalharemos com Taylor e Bobbio, afora os comentadores brasileiros.

E também para que leiamos as críticas que foram endereçadas a Hegel nestas últimas décadas, sobretudo a partir de visões liberais, é produtor que partamos do conceito de liberalismo que é trazido pelo próprio Hegel, e que desdobramos nos primeiros capítulos. Ao longo do trabalho, portanto, insistimos que qualquer análise que critique as consequências antidemocráticas que emanam da filosofia política de Hegel deve ter presente a compreensão hegeliana do liberalismo, da Revolução Francesa e do que nosso filósofo estava buscando corrigir com sua eticidade.

Uma vez compreendido este conceito de liberalismo em Hegel, teremos condições de entender os institutos que a *Filosofia do Direito* traz, as correções conceituais que opera e, sobretudo, ler a filosofia política de Hegel como uma resposta aos problemas modernos que se ligam à liberdade política e que, invariavelmente, atingiram e atingem nosso sistema político. Ou seja, faz-nos compreender que a filosofia política de Hegel não é um determinismo lógico, mas evidencia o caráter dialético da realidade, e não apenas no pensamento.

2

O LIBERALISMO DE HEGEL: QUAL É O PRINCÍPIO DO LIBERALISMO?

Para nós que pesquisamos dentro desta área de concentração e linha de pesquisa¹, a *questão da justiça* é central. Colocar a questão da justiça é o mesmo que reivindicar uma teoria da justiça ou uma disciplina dos planos normativos que atuam em uma sociedade. É neste contexto que surgiram, contemporaneamente, os escritos de Rawls, Dworkin², Sandel, MacIntyre, Walzer, Taylor, Honneth, Forst e tantos outros³. Como, porém, acessar de uma forma mais concreta as contribuições de Hegel ao problema da justiça e da liberdade? Devemos realçar o liberalismo de Hegel ou buscar e resgatar em sua obra uma solução

¹ Ética e Filosofia Política, Estado e teorias da justiça, respectivamente.

² Destacamos, na obra de Dworkin, o capítulo 11 do *Taking Rights Seriously*, em que dialoga com Gertrude Himmelfarb sobre liberdade e liberalismo em Mill. O destaque, no fundo, se refere à uma diferença entre liberdade como *licença* e liberdade como *independência* que, segundo Dworkin, Himmelfarb ignora. Isso porque, de algum modo, à tese, sobretudo neste capítulo, a distinção de Dworkin é bastante intuitiva e nos leva a compreender um pouco melhor a liberdade que está em jogo no liberalismo que orbita a Revolução Francesa de 1789 - liberdade como licença. Na verdade, o capítulo 10 da mesma obra também é produtor, já que trata de liberdade e moralismo o que, no fundo, parece espelhar a distinção entre liberalismo e comunitarismo, sobretudo quando nos deparamos com uma pergunta do tipo: “*Será que poderíamos dizer que uma condenação pública [da homossexualidade] é suficiente, em si e por si mesma, para justificar a transformação de um ato em crime?*”. Está-se pedindo, no fundo, qual é a fundamentação de normas jurídicas, logo, universalizáveis, se basta que haja uma postura social uniforme para que se induza uma norma ou se há algo mais. É certo, pelo menos, que o liberalismo sempre postulará este algo mais. Conf. DWORKIN, R. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 371-372. O capítulo 11 está nas páginas 399-408.

³ Retomaremos alguns destes autores na sequência do texto, quando, no capítulo III (3.1), iremos tratar da matriz hegeliana do comunitarismo. Isso porque o comunitarismo, sendo superveniente a Hegel, tem outras raízes filosóficas, tal qual a aristotélica e a rousseauiana. Ocorre que, desde já, é preciso esclarecer que estamos afirmando que há um comunitarismo de matriz hegeliana, ou seja, cujas determinações assumem a premissa hegeliana de que o estado assegura as liberdades individuais, ainda que com variações. Mais do que isso, defenderemos que um comunitarismo de tal influxo ainda é capaz de dar respostas mais satisfatórias ao problema da justiça.

com outros pressupostos? Hegel ajuda mais se tonificamos o seu “liberalismo” ou se encontrarmos em outra teoria política a sua base?

Quando inventariamos as análises de Hegel para extrair um conceito de liberalismo, e quando afirmamos que este conceito proposto torna insustentável afirmar que Hegel é liberal, o que nos leva a atribuir ao comunitarismo de matriz hegeliana uma concepção mais oportuna de justiça, posicionamos nossa pesquisa no marco da preocupação por justificação de normas jurídicas que refletem uma posição teórica bem definida, seja ela liberal ou comunitarista.

É por isso que nos lançamos na busca de um conceito hegeliano de liberalismo⁴. É fundamental, contudo, que deixemos claro, desde já, o que significa a expressão *conceito hegeliano de liberalismo*: é tão somente a caracterização que Hegel fez do liberalismo que conheceu. É a identificação que Hegel fez do princípio do liberalismo. Não é, portanto, somente a presença liberal na obra hegeliana. Não são as concessões liberais presentes na *Filosofia do Direito*. Queremos apenas descobrir como Hegel conheceu e avaliou o liberalismo em seu contexto. É em busca deste conhecimento e avaliação que este capítulo segue.

Embora estejamos tratando, neste capítulo, do conceito hegeliano de liberalismo, não haverá uma revisão sistemática deste conceito. As noções clássicas que antecederam a Hegel serão tratadas à medida que estivermos lidando com o texto hegeliano, exprimindo aí seus contornos. Basta, por ora, apenas assentar que o liberalismo será considerado,

⁴ Devemos deixar registrada a ideia de que há uma análise da filosofia política de Hegel que estabelece, como marcos teóricos, os postulados da Escola Histórica do Direito e a filosofia transcendental. Mais do que isso, este viés nos levaria a considerar a presença de uma síntese, na filosofia de Hegel, entre o elemento histórico da liberdade e a autonomia do sujeito. Ou seja, que a teoria da liberdade hegeliana poderia hospedar, em seu núcleo duro, tanto a caracterização lógico-histórica quanto a autonomia kantiana.

para os efeitos deste trabalho, como uma teoria política, e não uma “teoria moral uniforme”⁵⁶.

Ainda assim, acaba por ser evidenciado que Hegel responde não apenas ao liberalismo real que aflora na Revolução Francesa (aspecto prático), base deste primeiro capítulo, mas, do ponto de vista teórico, a Locke e a Kant, nos quais se registra o grande postulado da irredutibilidade da liberdade individual. Acaba por se tornar evidente, por outro lado, que Hegel também estabelece uma crítica a Rousseau, e não apenas na *Filosofia do Direito*. Quando, como veremos, Hegel, na *Fenomenologia*, analisa criticamente o comportamento político imediatamente posterior à Assembleia Nacional Constituinte francesa, de 1789, também está a analisar a matriz teórica que instruiu os revolucionários, e que se resume no mandamento da substituição da vontade divina e nobiliária pela vontade geral⁷.

Assim, mesmo tratando da definição hegeliana, o liberalismo permanece sendo considerado como uma teoria política, ou seja, uma explicação sobre os fundamentos das regras imponíveis a todos e que

⁵ FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. D. L. Werle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 46.

⁶ O capítulo III, contudo, irá analisar, com brevidade, a discussão contemporânea entre o liberalismo e o comunitarismo para concluir que a visão comunitarista da justiça busca em Hegel elementos de justificação que ainda se mostram adequados e oportunos, tornando esta via (busca pelo que há de hegeliano no comunitarismo) a melhor via de acesso às contribuições do filósofo.

⁷ Há severas dúvidas quanto a Rousseau ser ou não liberal. Neste trabalho, não teremos como desenvolver a ideia de que a fusão entre a vontade individual e a vontade geral, em Rousseau, o afastaria do liberalismo. No fundo, o capítulo terceiro do *Contrato Social* é muito claro quanto à exigência de que, dentro do Estado, não haja uma sociedade particular. Porém, quando afirma Rousseau que a obtenção do verdadeiro postulado na vontade geral exige essa ausência de sociedade particular, também está exigindo que “cada cidadão opine só por si mesmo”, revelando a grande valia do indivíduo na formação do público, e não apenas sob o ponto de vista metodológico. Contra esta matriz Hegel dedica capítulo VI, seção B, 3 da *Fenomenologia do Espírito*. É o próprio Rousseau, contudo, quem abomina a formação de facções que lutam pelo poder para que o Estado passe a desempenhar a função de máquina particular. Ademais disso, no item 3.1 iremos resgatar o seguinte: Rousseau já foi considerado um comunitarista republicano, a indicar, portanto, que não é liberal e, sobretudo, que há um comunitarismo que Hegel não endossaria. Conf. ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 84-85.

tem como valores centrais a liberdade pessoal, o pluralismo social e o constitucionalismo político⁸. Ou, no sentido fundamental que adquiriu em Locke e Kant, é a justificação de que a liberdade individual não comporta fusões ou sínteses, e se apresenta a si mesma como fundamento, justamente o que não está presente em Hegel.

A cunhagem que pretendemos fazer de um conceito hegeliano de liberalismo depende da análise do capítulo VI, seção B, 3 da *Fenomenologia do Espírito*⁹; e da quarta parte, capítulo terceiro, subseção 2c e 3 da

⁸ Tais valores foram atribuídos ao liberalismo em geral por Forst (FORST, R. *Contextos da justiça*, p. 46) e nos parecem, ao menos quanto à *liberdade pessoal* e ao *constitucionalismo político*, exatos, sobretudo considerando que elegemos para a discussão de nossa proposta a definição de um princípio do liberalismo (liberdade individual ou pessoal) e o prisma da Revolução Francesa e o seu incipiente constitucionalismo político. O menos óbvio, considerando o contexto hegeliano, parece ser o valor *pluralismo social*, que muito melhor se apresenta como fato (fato do pluralismo social). Contudo, podemos entender que se apresenta como valor à medida que nenhuma teoria da justiça, de sociedades ocidentais e democráticas, pode evitar, no seu processo de constituição de normas básicas, o pluralismo social, assim como não pode menosprezar a liberdade do indivíduo e a organização constitucional do poder e da atribuição de garantias. À nossa pesquisa, por fim, os valores *liberdade pessoal* e *constitucionalismo político* serão os mais essenciais e considerados.

⁹ As obras da juventude não condensam grandes análises sobre o tema que não tenham sido revisitadas por Hegel desde a *Fenomenologia. La Constitución de Alemania (Die Verfassung Deutschlands)* tem partes escritas já em 1799 (ano VIII do calendário revolucionário), dez anos depois do início da Revolução e o ano em que Napoleão Bonaparte chega ao poder. É anterior, contudo, à completa desintegração do Sacro Império Romano-Germânico (1806) e, sobretudo, à destruição prussiana pelo exército francês nas batalhas de Jena e Auerstedt, também em 1806. O que está aí mencionado, genericamente, é uma descrição do modo de organização do trabalho burguês, assinalado por uma percepção um tanto abstrata: “estos aspectos [organização do trabalho, sobretudo] han llegado al máximo en Francia, donde, por naturaleza, ha disminuido la diferencia entre [nobles y burgueses]” (HEGEL, *La Constitución de Alemania*, p. 167). Antes disso (p. 21-22), Hegel havia feito referência a tratados de paz (é exemplo o de Campo Fórmo, entabulado, justamente, por Napoleão, em 1797) que, tanto quanto a própria guerra, agudizaram a dissolução do Império Alemão pela negação de sua independência, cessão de terras à França, etc. Ainda em relação ao escrito sobre a Constituição alemã, na parte em que é mencionada a figura de um herói histórico, “conquistador”, já restou afastada a hipótese de ter sido uma menção a Napoleão (cf. ROSENZWEIG, *Hegel e o estado*, p. 316). Nos demais escritos da juventude, há ainda uma menção, na carta que escreve a Schelling em 1794, à “toda la vileza de los robespieristas”, sem explicações ulteriores (HEGEL, *Escritos de juventud*, p. 52). Hyppolite (*Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, p. 392, 393, 406, 411, 420, dentre outras) refere, no sistema de Jena (1802-1807), a existência de conceitos e ideias que seriam relevantes à pesquisa; porém, essas mesmas ideias são retomadas pela *Fenomenologia*, pela *Filosofia do Direito* e pelas *Lições sobre a Filosofia da História*: é exemplo a influência de Adam Smith no conceito de sociedade civil-burguesa. Por fim, o artigo de 1802-1803 sobre o direito natural (*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*) contém elementos que serão mais tarde desenvolvidos pela *Filosofia do Direito*, mormente a menção à natureza humana (forma empírica de tratar o direito natural) e ao atomismo da vontade (modo formal de tratar o direito natural).

Filosofia da História. Escolhemos tais obras e tais partes porque, como julgamos, concentram a análise de Hegel sobre a Revolução Francesa e o liberalismo¹⁰. Em tais momentos, Hegel percebe como o desenvolvimento real do liberalismo muda o contexto e produz uma nova forma de se justificar e produzir normas jurídicas. Afinal, então, *qual é a ideia que Hegel faz do liberalismo? O que é a liberdade neste conceito hegeliano de liberalismo?*

1.1 AS REALIZAÇÕES LIBERAIS DA REVOLUÇÃO FRANCESA: LIBERDADE ABSOLUTA E TERROR NA FENOMENOLOGIA

Inicialmente, tem-se de partir do pressuposto de que a Revolução Francesa foi um plexo de eventos que tem fundamento teórico e prático liberal, ou seja, fundamento que se estriba na liberdade pessoal e constitucionalismo político¹¹. Foi um movimento sócio-político com vista a substituir, de plano e plenamente, uma sociedade lastreada no princípio monárquico e no direito nobiliário (Antigo Regime). Neste trabalho, contudo, não podemos fazer uma análise da Revolução sob o ponto de vista histórico, tal qual empreendemos na Dissertação. Basta-nos situá-la como marco sócio-político de matriz liberal.

¹⁰ Poderíamos considerar que uma abordagem do tema tomando como base a leitura hegeliana da Constituição Alemã traria também benefícios à discussão da temática, sobretudo quando lida, dentre outros, a partir da conflituosa relação entre direitos privados e públicos. Sem dúvida, a consideração de tal aspecto na tessitura do texto traria importantes contrastes para a compreensão da tensão entre os postulados liberais e comunitaristas e da forma como ambos lidam com a concepção de um estado unificado, que é capaz de reunir sob o mesmo signo os elementos próprios de um povo determinado. Face à nossa delimitação, não incluímos o texto da Constituição Alemã, que poderá, assim, ser explorado em um trabalho autônomo.

¹¹ O sentido teórico remete-nos ao Iluminismo jusnaturalista e ao contratualismo. O sentido prático, por sua vez, condiz com a defesa discursiva pública e de condutas no âmbito dos eventos históricos da Revolução Francesa, tal qual a justificação, elaboração e aprovação as constituições francesas de 1791, 1793 e 1795, sobretudo; ainda, há a justificação dos tribunais instituídos no período terroridoriano, o estabelecimento das Comunas, a imposição, na França, de codificações românicas, etc.

Por outro lado, também a divisão ideológica da Revolução Francesa, largamente apontada na literatura pertinente, não será tratada¹². Porém, tal divisão não afasta o fundamento liberal da Revolução, já que ambas as orientações (reformistas e revolucionários) partiam do pressuposto liberal da liberdade individual e do constitucionalismo político.

Basta-nos saber como Hegel avalia este evento liberal e se tal avaliação nos propicia encontrar uma visão sobre o liberalismo. Ou seja, se há aí o delineamento conceitual do *princípio liberal*.¹³

Com isso, podemos verificar, na *Fenomenologia*, que a superação da utilidade¹⁴ como objeto da consciência-de-si dá início às experiências desta mesma consciência no mundo traumático da Revolução Francesa (item 3 da seção B do capítulo VI). “O Homem já não deve mais se conformar com o objeto, tal qual ocorria no utilitarismo propriamente dito, mas destruí-lo, transformá-lo”¹⁵.

Neste ponto, não é mais necessário para Hegel que se trate da dilaceração do Antigo Regime: “aqui o Antigo Regime já está morto” – a

¹² Conferir, especialmente, os seguintes textos: QUINET, *História da Revolução Francesa*, p. 77; MADELIN, *Los hombres de la Revolución francesa*, p. 279; MANFRED, *A Revolução Francesa*, p. 361-362; DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, p. 52-53; LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 528.

¹³ A consolidação desta expressão, *princípio liberal ou do liberalismo*, será finalizada na sequência do trabalho, mas ainda neste capítulo, quando analisarmos a *Filosofia da História*. Porém, não há problema em anotar, desde logo, o seguinte: para Hegel, o princípio do liberalismo é o estabelecimento da liberdade individual como fundamento da ordem social e jurídica, ou seja, como fundamento do próprio estado.

¹⁴ A relação entre Iluminismo (pura inteligência), fé e utilitarismo pode ser assim expressa: “los Aufklärer radicales [aqui tanto materialistas quanto agnósticos] hicieron caso omiso tanto de la noción de providencia como de la de un orden providencial; o, al menos, creyeron hacerlos. Su ética se basaba solamente en la utilidad (TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 341). A tese central de Taylor, quando trata da Ilustração radical, é justamente não conceber a atuação ilustrada senão como um ilusão e, nesse sentido, não se afasta de Hegel: “la creencia en los veredictos de la razón no situada es una ilusión, que el salto desde Descartes a Laplace [que havia sustentado frente a Napoleão a desnecessidade de Deus em sua teoria determinista] entraña un vuelco en la manera en que se percibía la naturaleza y el lugar moral de la razón” (p. 344). Razão situada, em um sentido moral, significa, como também em Hegel, a indisponibilidade de um conteúdo concreto do agir face à negação da fé e da essencialidade da natureza (Kant).

¹⁵ KOJEVE, *La dialectica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153. Tradução nossa.

dissolução gradual da estrutura cultural feudal e absolutista era, justamente, o resultado do labor iluminista¹⁶. O ponto de partida da *liberdade absoluta e o terror* não é, portanto, a atuação revolucionária no sentido de dissolver o Antigo Regime francês: “é a propaganda da *Aufklärung* que o matou; agora cabe enterrá-lo”¹⁷. A liberdade absoluta é, ao mesmo tempo, a superação da utilidade como objeto da consciência-de-si e o “enterro” do Antigo Regime¹⁸. Por outro lado, é ainda cultura (*Bildung*) e representa, assim, o espírito “alienado de si mesmo”¹⁹²⁰.

A consciência-de-si, portanto, não encontra no utilitarismo um procedimento definitivo pelo qual se possa desenvolver um plano racional de ação social²¹. No utilitarismo descrito por Hegel “a substância social ainda é aí, mas seu ser-aí não é um ser em si” e, nesse sentido, “é preciso justificá-lo mostrando sua utilidade”²². Ocorre que, conforme segue aduzindo Hyppolite, “o conceito de utilidade é inconsistente nele mesmo” à medida que seus momentos (do *ser-em-si* ao *ser-para-outro* e deste ao *ser-para-si*) não são reconciliados em uma unidade²³. O liame

¹⁶ KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 126.

¹⁷ KOJEVE, *La dialectica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153.

¹⁸ “El Antiguo Régimen muere por enfermedad, por *Ansteckung* y no por asesinato. Ahora, el cadáver es enterrado, es el Mundo de la libertad absoluta”. KOJEVE, *La dialectica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153.

¹⁹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 336.

²⁰ A transição entre utilidade e liberdade absoluta é assim expressa por Hegel: “Na utilidade, a consciência encontra seu conceito. Mas ele, de um lado, é ainda *objeto*, e de outro, e por isso mesmo, é ainda *fim*, cuja posse a consciência ainda não se encontra imediatamente. A utilidade é ainda predicado do objeto; não é ela mesma, sujeito. Ou seja, não é sua *efetividade* única e imediata [...] o *ser-para-si* ainda não se mostrava como a substância dos demais momentos, de modo que o útil não fosse imediatamente outra coisa que o Si da consciência, e que ela assim estivesse em sua posse. No entanto, já aconteceu em si essa revogação da forma da objetividade do útil; e dessa revolução interior surge a revolução efetiva da efetividade – a nova figura da consciência, a *liberdade absoluta*” (HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 401, grifos do autor).

²¹ Cf. TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 101.

²² HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 482.

²³ HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 484.

social utilitário não é como a solução oferecida pelo contratualismo de Rousseau, que, em um primeiro momento, parece conciliar a consciência-de-si com a vontade geral.

Torna-se menos obscura, nesse ponto, a pretensão reformista dos constituintes de 1789-1791 (e mais tarde da própria burguesia termidoriana) se compreendida a partir de um marco utilitarista. Ocorre que Hegel, contudo, entende o deslocamento do problema da utilidade para o problema da liberdade absoluta como uma marcha rumo à concretude: “o passo do utilitarismo rumo à teoria da vontade geral é uma tentativa de lograr uma maior e integral realização da razão”²⁴.

Todas as instituições do mundo real retornam, com a transição para a liberdade absoluta, à “determinação simples”, a qual “nada mais tem de próprio para si; é antes pura metafísica”²⁵. E é justamente por isso, pela derrocada da utilidade como primeiro objeto da consciência-de-si – o mero endosso às instituições do mundo real – que essa consciência toma como tarefa o desafio de criar as instituições do mundo real. Mais do que isso, instituições liberais.

Na França da Revolução Francesa esse proceder da razão ganha a forma da democracia direta, da vontade geral que concebe a si mesma como a única entidade política legitimada para criar instituições e decidir, pessoal e completamente, sobre todas as questões que correspondem ao poder político. Aí está um fundamento liberal que se revela problemático e irá definir o contorno que Hegel dará ao liberalismo, e que nos auxilia na tarefa de provar que o fundamento do Estado, que se firma por meio da forma (monarquia, república), não é liberal.

²⁴ TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 102, tradução nossa. No original: “the step from utilitarianism to general will theory is an attempt to achieve a more integral realization of reason”.

²⁵ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 402.

Ainda que se recuse a predominância liberal na obra de Rousseau, o conceito de vontade geral pressupõe a opinião individual “por si mesma”²⁶.

Ora, a República, aliás, é justamente o desenrolar da liberdade absoluta, enquanto que a Monarquia Constitucional de 1791 havia explicitado o caráter utilitário das pretensões reformistas.

Escreve Hegel.

O espírito assim está presente como *liberdade absoluta*; é a consciência-de-si que se compreende de modo que sua certeza de si mesma é a essência de todas as ‘massas’ espirituais, quer do mundo real, quer do supra-sensível [...]. Ela é consciente de sua pura personalidade, e nela de toda realidade espiritual: e toda realidade é só espiritual. Para ela, o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é vontade universal. E, sem dúvida, *não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento tácito ou representado, mas é vontade realmente universal*, vontade de todos os *Singulares* enquanto tais²⁷.

É nítido neste trecho o diálogo tanto com Rousseau (em sentido teórico) quanto com a própria dinâmica da Convenção de 1792 (em sentido prático). Basta que recordemos a atuação do distrito de Paris na segunda constituinte para percebermos a familiaridade da ideia de “vontade realmente universal”. Também nos parece nítido que aqui está alocada uma crítica séria ao liberalismo, tanto do ponto de vista teórico quanto prático. Sua incipiência, sua imaturidade provam que não está em condições de assumir o fundamento da ordem política. Não está em condições de definir um princípio da ordem social. Embora seja louvável

²⁶“La voluntad general [...] se refiere sólo al interés común. Para tener el verdadero enunciado de la voluntad general, importa que haya sociedad particular dentro del Estado, y que **cada ciudadano opine sólo por si mismo**”. ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 82-83.

²⁷ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 402, grifo nosso.

a sua coragem, o liberalismo é apenas uma maneira afrontosa e não dialética de formação de institutos políticos e jurídicos.

Os revolucionários jacobinos, com mais ênfase que o próprio Rousseau, insistiam em determinadas ocasiões que a vontade geral não se resume em “assentimento tácito ou representado”. A visão hegeliana do procedimento democrático exclui de antemão a existência, entre os franceses, da democracia representativa²⁸. Significa, portanto, que concebe como *vontade realmente universal* a expressão de todos e cada um. Há, aí, o despontar da crítica hegeliana à expressão de um valor liberal (liberdade pessoal).

A premissa segundo a qual “para que una voluntad sea general, no es siempre necesario que sea unánime, pero es necesario que se cuenten todos los votos; toda la exclusión formal rompe la generalidade²⁹” é justamente de Rousseau.

Segue Hegel interpretando a Rousseau.

A vontade é em si a consciência da personalidade, ou de um ‘Cada qual’, e deve ser como esta vontade efetiva autêntica, como essência consciente-de-si, de toda e cada uma personalidade, de modo que cada uma sempre indivisivelmente faça tudo; e o que surge como o agir do todo é o agir imediato e consciente de um ‘cada qual’³⁰.

Se, por um lado, o mundo pré-revolucionário “desapareceu” e “não há mais um *Schein*, uma aparência do mundo e do estado”³¹, o que a liberdade absoluta tem diante de si não é senão a tarefa de construir o

²⁸ KOJÉVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153-154.

²⁹ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 79.

³⁰HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 402.

³¹ KOJÉVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153, tradução nossa.

mundo e o Estado. É a tarefa que o liberalismo definiu mediante a formação de seus valores básicos.

A aparência (*Schein*) de que fala Kojève se reduz à memória do tempo recente, das instituições-objetos da consciência-de-si e que deverão ser refundadas por meio de constituições republicanas: a monarquia absoluta já não é admissível como monarquia do direito divino. Também o constitucionalismo utilitário da Monarquia de 1791 havia dado provas de que conservava a consciência-de-si como isolada de sua “efetividade única e imediata”³².

Está presente, enfim, a pura negatividade da consciência-de-si, que recusa as instituições do Antigo Regime por não terem sido constituídas por ela: “a negatividade penetrou todos os seus momentos”^{33,34}. O liberalismo passa a se expressar como uma teoria política do surgimento do Estado. O Estado, para a consciência-de-si, está agora como um simples desafio, uma ideia presente nos indivíduos, presa em seus “projetos de uma Constituição”³⁵.

Mas como Hegel vê este liberalismo? Ou melhor, como vê a pretensão liberal de valorizar a liberdade pessoal e o constitucionalismo político e, a partir destes valores, pretender inovar na formação do

³²HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 401.

³³HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 403.

³⁴No escrito em que compara os sistemas de Fichte e Schelling (1801), Hegel já tinha presente a contradição que a pura negatividade implica. Hegel critica em Fichte (que era adepto do jacobinismo, segundo afirma Garaudy (*Dios há muerto*, p. 33)), no tocante ao “connaissance pratique”, a necessidade do “*Moi doit*” eliminar toda a objetividade. Escreve Hegel (*Difference des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 120) “le Moi doit anéantir le monde objectif, le Moi doit avoir sur le non-Moi un pouvoir de causalité absolue. Ceci se trouve contradictoire ; car de la sorte le non-Moi serait supprimé, et l’opposition est absolue ». Na sequência (p. 120), Hegel qualifica a liberdade presente no sistema fichteano como uma liberdade formal, que reduz a atuação do Eu à especulação: “la conscience pure ne se présente plus comme identité absolue, mais, dans sa suprême dignité, elle est opposée à la conscience empirique. On voit donc quel caractère la liberté a dans ce système”.

³⁵KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 154.

Estado? Ora, não precisamos de muito para provar que Hegel recusa que a instituição do Estado possa decorrer da reivindicação que a liberdade absoluta realiza enquanto “substância indivisa”³⁶. A liberdade absoluta alcançou, notadamente, a consciência de que só se é livre em instituições que refletem em si mesmas a vontade geral³⁷. Contudo, foi completamente infeliz ao interpretar o que vem a ser essa vontade: todos fazendo tudo³⁸.

É compreensível que, em se concebendo a si mesma como liberdade absoluta, a consciência-de-si possa sofrer resistência do mundo real, sobretudo porque a totalidade das “massas espirituais” não interpreta da mesma forma a tarefa de instituir o Estado ou de estruturar o desenho institucional da República: “essa substância indivisa da *liberdade absoluta* se eleva ao trono do mundo sem que poder algum lhe possa opor resistência”³⁹. Hegel está visando, sobremaneira, um período bastante específico da Revolução Francesa: 1792-1794, ou seja, o período de Robespierre ou do Terror: governo revolucionário, Tribunal Revolucionário, etc. A oposição sem resistência caracteriza a unanimidade da liberdade absoluta enquanto domina o Governo Revolucionário.

A realização e a revelação desta destruição da liberdade absoluta é o Terror (*Schrecken* = mediação pela morte). Trata-se aqui do Governo Revolucionário do período da liberdade absoluta, que parece ser uma ditadura, vez que

³⁶ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 403.

³⁷ Cumpre à *Filosofia do Direito* um diálogo mais próximo com Rousseau no tocante ao mérito deste em postular a *vontade* como princípio do Estado. Cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 258.

³⁸ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 403.

³⁹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 403.

todo particular pode dizer: ‘o Estado sou eu’ [...]. Não é, contudo, uma ditadura precisamente porque nada se opõe a ela: constitui-se em um vazio⁴⁰.

Uma consequência da liberdade absoluta e do terror, conjunturais na mentoria e execução liberal do evento, que Hegel não deixa de lamentar é a eliminação das instâncias mediadoras da liberdade: “são eliminados todos os ‘estados’ que são as potências espirituais, em que o todo se organiza”. A “consciência singular”, enquanto antigo integrante de uma determinada ordem (*Stand*), “suprimiu suas barreiras: seu fim, é o fim universal; sua linguagem, a lei universal, sua obra, a obra universal”⁴¹. Tudo o que faz a consciência-de-si é obra imediatamente universal, e o valor da liberdade pessoal se alça, sem reparos, como divino fundamento da ordem política.

A eliminação das mediações da liberdade – a *Filosofia do Direito* trata com bastante precisão os distintos estamentos e suas funções – é produto daquela negatividade radical que emana da liberdade absoluta: ela destrói o mundo real de que não foi parte constitutiva, mas, segundo Hegel, não coloca nada no lugar⁴². É, nesse sentido, pura vacuidade⁴³.

Estão os Homens aí para refazer as coisas com uma irrestrita e incondicionada liberdade [...]. Tal aspiração produz uma destruição terrível. E a causa principal desta destrutividade é a vacuidade. A Revolução [...] é incapaz de recriar uma nova sociedade para substituir a destruída⁴⁴.

⁴⁰KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 154.

⁴¹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 403.

⁴² HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 404.

⁴³ Cf. HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 470-471.

⁴⁴ TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 103, tradução nossa.

Hegel insiste que, “ao passar à atividade e ao criar objetividade”, a consciência singular “nada faz de singular” senão “leis e atos-de-Estado”⁴⁵. É, como bem assinalou Charles Taylor, incapaz de produzir instituições que substituam as do Antigo Regime. Disso resulta que a liberdade absoluta não produz nada: “a obra à qual *poderia* chegar a liberdade, que toma consciência de si, consistiria em fazer-se objeto e ser permanente como substância universal”⁴⁶. Leis e atos de Estado são provisões que, em geral, refletem um elemento político transitório cuja função é mais o de atualizar os costumes éticos de um povo determinado do que instituí-los como fundamento do Estado⁴⁷.

É a *Filosofia do Direito* que oferece um detalhamento acerca da relação entre *liberdade* e *substância universal*, mas o que aqui já pode ser antecipado é o fato de que, para Hegel, não há como, efetivamente, colocar nada no lugar do Antigo Regime se a consciência-de-si estagnou na pura negatividade. A instituição do Estado revolucionário é compatível com a vontade geral de Rousseau, que concebe o estado de natureza em termos hipotéticos e a tarefa de transpô-lo como um contrato, mas não com a concepção hegeliana segundo a qual o âmbito político reflete o espírito de um povo determinado, sua civilização (*Volkgeist*)⁴⁸. A “substância universal” é o modo da liberdade conforme sua trajetória histórica. Mas era justamente outra a tarefa que os revolucionários conceberam como íntima à liberdade política: “a sociedade da liberdade absoluta deveria ser integralmente uma criação de seus membros”⁴⁹.

⁴⁵ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 404.

⁴⁶ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 404.

⁴⁷ A respeito da função da constituição escrita, cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 273.

⁴⁸ Cf. HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 412-413.

⁴⁹ TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 104, tradução nossa.

Por esta razão o melhor que a liberdade absoluta poderia ter feito e não fez (a sua obra incompleta) era considerar a si mesma como “objeto” da substância universal; sua permanência no mundo só seria possível, portanto, conquanto tomasse a si mesma como objeto da substância universal⁵⁰. O fato de, ao invés disso, ter se mantido como pura negatividade, produzindo apenas “leis e atos-de-Estado”, fez com que a liberdade absoluta não fosse estável e permanente, sobretudo em termos do *desafio* que se impôs aos revolucionários.

Por que, contudo, não pôde a vontade geral produzir senão leis e atos-de-Estado? A forma ou o procedimento da democracia direta é o que inviabiliza o *positivo* da liberdade absoluta? É o que faz com que se mantenha enquanto “*agir negativo*”?

Como nessa *obra universal* da liberdade absoluta a consciência-de-si singular não se encontra enquanto substância aí-essente, tampouco ela se encontra nos atos peculiares e nas ações *individuais* de sua vontade. 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; pois a vontade universal só é uma vontade *efetiva* em um Si que é uno. Mas dessa maneira, *todos os outros singulares* estão excluídos da *totalidade* desse ato, e nele só têm uma participação limitada; de modo que o ato não seria ato da *efetiva* consciência-de-si *universal*. Assim a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o *agir negativo*; é apenas a *fúria* do desvanecer⁵¹.

Aparenta ser bastante procedimental o argumento segundo o qual a vontade geral nada produz, mas não o é de todo. Sem grandes objeções Hegel reconhece que o princípio que concebe a liberdade como dever da

⁵⁰ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 404.

⁵¹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 405, grifos do autor.

consciência-de-si – e concebe essa liberdade como tarefa que não é mais possível ser realizada sem a participação dos singulares – é o princípio da liberdade absoluta. Quando deixa a utilidade como objeto, a consciência-de-si, naturalmente, se reconhece como agente de realização da liberdade. É fundamental a participação política da consciência-de-si.

E, portanto, não era falso o princípio em que se fundou a liberdade absoluta. O fracasso da Revolução Francesa, nesse sentido, resultou de sua pretensão de realizar esse princípio “imediatamente, logo, abstratamente”⁵². Fosse falso o princípio, a liberdade pessoal teria sido rechaçada pela filosofia política de Hegel, o que não ocorre. O que Hegel rechaça, e isto já se pode perceber neste momento, em plena *Fenomenologia*, é a pretensão liberal de alçar a liberdade pessoal como máximo fundamento da ordem política.

O “imediatamente” significa justamente a forma descrita por Hegel acima: a consciência-de-si da liberdade absoluta imaginou que a verdadeira participação política se devesse dar por sua atuação direta em todos os atos do Estado, sem mediação. Contudo, “a consciência de si não pode se realizar imediatamente, mas deve se alienar, desenvolver-se ao se opor a si, de outro modo, não conduz a nenhuma obra positiva, a nenhum mundo”⁵³. Inicialmente, como vimos, a solução do contrato social pareceria se ajustar melhor à tarefa de conciliar a consciência-de-si com a vontade geral ou, em outros termos, o “revolucionário profissional” e o Estado^{54,55}.

⁵² HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 483.

⁵³ HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 483.

⁵⁴ O termo “revolucionário profissional” pertence a Hannah Arendt, cf. *Razón y revolución*, p. 357.

⁵⁵ Não é demasiado referir, ainda que sem exaustão, que a ideia de que a conciliação entre vontade individual e geral, sob a forma de fusão, pode não ser compatível com o liberalismo clássico, o que faz ressurgir a ideia, já mencionada antes, de que Rousseau, neste ponto, afasta-se do liberalismo. É norma fundamental, tanto em Locke quanto em Kant, que a liberdade individual não comporta dissolução no

Na prática a experiência do Antigo Regime havia oposto a ambos, indivíduo e Estado, relação que remanesceu longamente; na teoria, essa oposição, em Hobbes, havia tornado compatível o *estado todo-poderoso* com a forma do contrato social. Mas a superação do modelo hobbesiano, na França revolucionária do século XVIII, importou não a participação de todos nos assuntos públicos (a efetiva liberdade política), mas sim a mera troca do poder soberano, antes fundado no direito divino e agora fundado na vontade do povo.

Hegel não considera, neste ponto da *Fenomenologia*, que teria sido melhor para a liberdade política se manter sob a forma da monarquia absoluta, o que lhe rende brava honestidade intelectual. Reconhece, contudo, que a liberdade absoluta e o terror fizeram, em larga medida, coincidir a ditadura revolucionária com instituições do Antigo Regime: “divide-se em extremos igualmente abstratos: na universalidade fria, simples e inflexível, e na rigidez dura, discreta e absoluta, e pontilhismo egoísta, da consciência-de-si efetiva”⁵⁶.

É clássica, nesse sentido, a afirmação hegeliana que resume a “obra” da liberdade absoluta: a banalidade (*Plattheit*) da morte.

A única obra e ato da liberdade universal são portanto a morte, e sem dúvida uma morte que não tem alcance interior nem preenchimento, pois o que é negado é o ponto não-preenchido do Si absolutamente livre; é assim a morte

seio de uma liberdade comunitária, ao estilo hegeliano. Porém, a síntese operada pelos revolucionários franceses, como seguimos vendo neste capítulo, não é uma síntese de fusão entre as vontades, mas o alicerçamento da vontade individual como criadora e fundamento do estado, o que atrai a crítica hegeliana. É, neste aspecto prático, justamente a realização do postulado liberal de que a vontade livre é sagrada, que sequer o estado toca. A *Fenomenologia*, portanto, é muito mais uma crítica ao liberalismo real e ao postulado da sacralidade da vontade individual do que a fusão proposta por Rousseau. Aliás, é somente após esta crítica (à liberdade absoluta e ao terror) que Hegel passará a tratar de Kant e da visão moral do mundo. Vê-se, assim, que, afora o viés teórico lockeano e kantiano, a crítica de Hegel ao liberalismo também se estabelece à realização dos postulados liberais na Europa.

⁵⁶ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 405.

mais fria, mais rasteira: *sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água*⁵⁷.

A concepção de liberdade política que, segundo Hegel, subjaz às atitudes revolucionárias (pelo menos àquelas ligadas ao terror do Governo revolucionário) é, portanto, a liberdade “absolutamente livre”, que não se concebe como mediada por instituições sociais.⁵⁸ É a liberdade direta, imediata, abstrata. E, sobremaneira, uma liberdade que, segundo Hegel, se apresenta sob a forma de facções. E, nesta exata medida, é uma liberdade que se afasta, inclusive, do próprio Rousseau, desnudando a face do liberalismo prático ou real.

Rousseau havia escrito.

Se, quando delibera um povo suficientemente informado, não tiverem os cidadãos nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas, quando se formam facções, associações particulares parciais às expensas da grande [vontade geral], a vontade de cada uma dessas facções resulta geral em relação aos seus membros e particular em relação ao estado [...]. Quando uma destas associações é tão grande que domina as demais, já não teremos mais como resultado uma soma de pequenas diferenças, mas uma única; então, já não existe vontade geral e a opinião que triunfa não é mais que uma opinião particular⁵⁹⁶⁰.

⁵⁷HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 406, grifo nosso.

⁵⁸TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 107.

⁵⁹ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 83, grifo nosso.

⁶⁰Tal passagem do *Contrato Social* explicita o divórcio entre Rousseau e a prática revolucionária francesa, que redundou na oposição de duas grandes particularidades: girondinos e montanheses. Por um lado, a revolução (quebra e fundação de um novo estado) e, por outro, a reforma (concerto da monarquia para uma inclinação liberal). Ambos os lados, apesar das influências liberais, têm pretensões muito distintas, como seguimos explicitando no texto. Porém, trabalham com o pressuposto de que a revolução e a reforma, sobretudo esta, partem da burguesia, ou seja, de baixo para cima, ao estilo *bottom/top*. Os revolucionários a buscam pela imposição dos novos tempos via violência, e os reformistas via acordos de compatibilização do poder nobiliário com a sociedade civil-burguesa.

A leitura hegeliana, que tem um substrato prático, é bastante semelhante.

O governo não é outra coisa, ele mesmo, que um ponto que-se-fixa, ou a individualidade da vontade universal. O governo, um querer e executar que procede de um ponto, ao mesmo tempo quer e executa uma determinada ordenação e ação. Assim fazendo, excluir por um lado os demais indivíduos de seu ato, e por outro lado se constitui como um governo que é uma vontade determinada, e, por isso, oposta à vontade universal; não pode, pois, apresentar-se de outro modo senão como uma facção. *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 culpado⁶¹.

Inicialmente, esta passagem não deixa de ser, do ponto de vista histórico, um tanto imprecisa. Hegel havia escrito na *Fenomenologia* acerca da queda de Napoleão: o *traqikotaton* que consiste em ver um gênio se destruir a si mesmo⁶². A citação acima consta expressamente de uma previsão: “no fato mesmo de ser facção, reside a necessidade de sua queda”. Contudo, a descrição até aqui desenvolvida por Hegel indica que está tratando da facção jacobina ou mesmo do revezamento entre girondinos e montanheses na condução da Convenção de 1792 e não de Napoleão, cuja aparição no cenário político, enquanto condutor do governo, só se dá em 1799, ainda que sua importância como general seja anterior.

O que corrobora a esta última ideia é a sequência do texto que trata, respectivamente, do “*ser suspeito* toma o lugar de *ser culpado*” e “o terror da morte é a intuição dessa sua essência negativa”. Ambas são

⁶¹HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 406.

⁶² Cf. ROSENZWEIG, *Hegel e o estado*, p. 318.

características do governo revolucionário mais do que de outras fases da Revolução. O ambiente paranoico e a morte na guilhotina são elementos notadamente presentes a partir de 1792 e o acordo entre a burguesia termidoriana e Napoleão fez cessar, em larga medida, as perseguições e mortes inspiradas na ideia de Revolução.

Nesse tocante, Kojève observa que “ a realização da liberdade absoluta se faz por uma luta de facções” e aporta algo novo: “o Governo revolucionário é a facção vitoriosa, e sua caída final é tão necessária como a de outras facções”⁶³. É interessante notar, nesse sentido, que a disputa partidária que caracteriza o Governo revolucionário somente a ele se aplica e, nesse sentido, “sendo revolucionário, deve ser governo de partido e, por conseguinte, agir por meio do Terror”⁶⁴.

Em que pese toda esta crítica de Hegel ao liberalismo, que, por ora, sepulta as pretensões de liberalizar Hegel, há concessões à pretensão liberal. Ou seja, por fim, há algo de positivo ou de “puramente positivo, porque é o puramente negativo”⁶⁵. A essa altura já se pode compreender melhor essa dinâmica da liberdade absoluta: o puramente positivo traduz uma determinada unidade entre “a vontade universal” e a “consciência-de-si”⁶⁶.

Em termos práticos, a substância ética, se recordarmos a experiência da servidão da gleba, era completamente estranha no mundo moderno antes da Revolução Francesa. Com a irrupção revolucionária e, sobretudo, com a abolição do feudalismo e da realeza (1792), aquela substância ética se tornou idêntica ao querer singular. É justamente a

⁶³ KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 156.

⁶⁴ KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 156.

⁶⁵ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

⁶⁶ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

identidade de que agora trata Hegel. Se recordarmos brevemente o início da seção B do capítulo VI da *Fenomenologia* (o espírito alienado em si mesmo – a cultura), era com essa mesma discussão que Hegel iniciava a descrição do mundo da cultura: “a substância ética mantinha a oposição encerrada em sua consciência simples; e a consciência, em unidade imediata com sua essência”⁶⁷.

A liberdade absoluta representou, portanto, o sair-de-si-mesmo da consciência-de-si. Esta conheceu o mundo das instituições, percebeu a incompatibilidade do mundo real com o mundo da certeza de si mesma e agiu: ocorre que não pôde deixar no mundo a sua marca senão enquanto “anarquia que se esforça por estabelecer a anarquia”⁶⁸. Mas quando retorna a si, “ela é interação do puro saber consigo mesmo”, ou seja, “o puro saber como essência é a vontade universal, mas essa essência é o puro saber, simplesmente”⁶⁹.

O que Hegel assinala é que o resumo da experiência da consciência-de-si no mundo revolucionário produz um autoconhecimento mediado: “a consciência-de-si é puro saber da essência como do puro saber”. Saber que é a essência ética é, justamente, o produto da experiência da liberdade absoluta. E, no fundo, a consciência-de-si chega à conclusão de que não é mais possível, no mundo moderno, organizar a sociedade sem contar com a vontade do indivíduo, que se expressa politicamente enquanto vontade geral. Sob este aspecto, abstratamente está eliminada a cisão entre vontade universal e singular⁷⁰.

⁶⁷ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 336.

⁶⁸ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

⁶⁹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

⁷⁰ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

O que não significa que está efetivada a liberdade e muito menos que possa a liberdade pessoal fundar as instituições: para essa identidade entre singular e universal, “a efetividade objetiva, o ser, é pura e simplesmente a forma carente-de-consciência”⁷¹. A consciência-de-si não concebe ainda mediações entre a sua vontade e a vontade política ou geral. Nesse ponto, recordemos, a consciência atingiu o retorno a si após a experiência revolucionária, o trauma do mundo real que representou o terror.

O que resultou para esta consciência é a certeza de que constitui a essência ética, de que o fundamento do agir no mundo já não está no “reino da fé” ou da utilidade, mas em si mesma. Conceber-se a si mesma como o fundamento autodeterminado da ação no mundo real é o que traz a consciência-de-si para o reino do “espírito moral”: surge uma nova visão moral do mundo. Chega-se à filosofia kantiana e fichteana do dever⁷². O espírito *alienado de si mesmo* (a cultura) é agora *certo de si mesmo* (a moralidade).

Torna-se claro, finalmente, que a liberdade absoluta, enquanto *cultura*, entrava-se entre a *eticidade* e seus desdobramentos no mundo greco-romano e a *moralidade* kantiana e de Fichte, em um esquema lógico que não será repetido pela *Filosofia do Direito*. Essa liberdade absoluta, sistemática e historicamente ligada à experiência da Revolução Francesa, consolida uma experiência da consciência-de-si que não poderá mais ser afastada do conceito moderno de política e liberdade: “o dever não pode assumir a forma de algo estranho”⁷³.

⁷¹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

⁷² HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 410.

⁷³ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 411.

Existem pelo menos dois outros movimentos ligados a essa transição entre da liberdade absoluta à moralidade: i) a vontade geral de Rousseau se transmuta na pura vontade kantiana e ii) o mundo revolucionário francês “torna-se o mundo do idealismo alemão”⁷⁴. Somente em Hegel se chegará em condições de ultrapassar tanto a negatividade absoluta do liberalismo prático quanto o subjetivismo da moralidade. Ainda em Kant, o liberalismo segue a pretensão de estabelecer a pura vontade individual, a liberdade pessoal, como vértice do qual a normatividade ética emana.

Por isso, em pleno desenvolver da *Fenomenologia*, antes mesmo de conhecer acerca da visão moral do mundo (Kant)⁷⁵, já se está em condições de afirmar, ainda que provisoriamente, a precariedade do argumento que aduz ser Hegel um liberal. Hegel opera uma síntese ou fusão da liberdade individual na vida comunitária que é incompatível com o postulado liberal da vontade livre, opondo-se tanto a Locke quanto a Kant. O comunitarismo de matriz hegeliana, por outro lado, também ostenta algum grau de fusão, como veremos. Por seu turno, podemos começar a formatar o conceito hegeliano de liberalismo com as contribuições da *Fenomenologia*, o qual deverá ser integrado com a sequência da análise. *O liberalismo é a forma de se concretizar a política direta e universalmente, sem mediações, com base no valor ‘liberdade pessoal’.*

A ausência de mediação é o elemento caracterizador do liberalismo que aflora na *Fenomenologia*.

⁷⁴ HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 488.

⁷⁵ A tese conteria ainda mais substratos se analisasse, na *Fenomenologia*, a crítica de Hegel a Kant e ao fundamento das normas morais. Impossível fazê-lo, contudo. A relação entre moralidade kantiana e eticidade será retomada na análise da *Filosofia do Direito*, quando estaremos tratando da sedimentação do conceito de liberdade em Hegel.

1.2 O CONSTITUCIONALISMO FRANCÊS E O PRINCÍPIO DO LIBERALISMO: A FILOSOFIA DA HISTÓRIA MUNDIAL

Já analisado o conceito de liberalismo como Hegel o vê na *Fenomenologia*, convém que acrescentemos a este conceito os contornos da *Filosofia da História*. Embora seja controvertida a higidez e natureza desta obra, não há razão para desprezá-la, já que assenta elementos teóricos e análises sócio-políticas compatíveis com a obra principal de Hegel. Seus termos, portanto, não sofrem nenhuma impugnação séria dos demais escritos hegelianos. Nada que comprometa sua utilidade e precisão.

Neste trecho do texto, temos a incumbência de provar que também a *Filosofia da História* contém notas conceituais da noção hegeliana de liberalismo. Mais do que isso, cumpre-nos indicar que o *princípio do liberalismo* aparece explicitamente ditado por Hegel na obra e é compatível com o que encontramos na *Fenomenologia*. Por fim, é-nos exigido tornar esta prova mais um elemento que assegure a afirmação de que o conceito hegeliano de liberalismo conduz à reafirmação da eticidade, o que, por óbvio, o afasta do liberalismo. A ótica constitucionalista foi adotada para situar a crítica hegeliana ao liberalismo. É criticando o constitucionalismo francês que Hegel critica o liberalismo.

Na *Filosofia da História* o liberalismo aparece como causa e consequência da Revolução Francesa e é sobre estes aspectos que iremos nos ater. Inicialmente, o conceito de liberalismo não é exposto enquanto resultado da Revolução. Ao retomar o princípio abstrato já bastante vergastado, Hegel escreve.

Os princípios da razão precisam ser aprendidos concretamente; só então chega a verdadeira liberdade ao trono. A direção que se aferra à abstração é o liberalismo, sobre o qual sempre triunfa o concreto. Frente a este, o liberalismo sofre perdas em todas as partes⁷⁶.

Hegel não esclarece, neste ponto, senão que concebe o liberalismo como manifestação ou resumo do princípio abstrato da liberdade absoluta. A sequência do texto, contudo, descamba para uma leitura do contexto político francês no tempo em que esse “princípio da liberdade da vontade que se fez valer frente ao direito existente”⁷⁷. Este “direito existente” é justamente o conjunto de privilégios nobiliárquicos que caracterizava a monarquia francesa. Ou seja, toda a configuração política estribada no princípio monárquico e que importava uma série de desigualdades fiscais, econômicas, etc. Hegel concebe que a situação política da França era, em pleno ocaso do século XVIII, um “conglomerado caótico de privilégios”, um estado absurdo e contrário à razão⁷⁸.

Portanto, é a primeira vez, na *Filosofia da História*, que Hegel insinua que o liberalismo produziu mudanças na França antes mesmo do início da Revolução Francesa: “mesmo antes da Revolução Francesa os grandes haviam sido abatidos e seus privilégios abolidos”⁷⁹. Essa ideia considera o liberalismo não como um produto revolucionário em sentido estrito, mas sim um produto da razão ilustrada como um todo, da mudança de atitude política em relação ao indivíduo *enquanto ser humano* e, nesse sentido, retroage até Hobbes. É a noção de direitos naturais, de liberdade estribada na ideia de *natureza humana* que Hegel

⁷⁶ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691, tradução nossa em todas as passagens desta obra.

⁷⁷ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

⁷⁸ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 692.

⁷⁹ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

chama, neste ponto, de abstração. O liberalismo de Locke – também o de Kant – repousa no lastro jusnaturalista moderno e, portanto, em uma concepção abstrata de liberdade⁸⁰

Essa concepção esteve largamente presente na Revolução Francesa – basta que recordemos a própria Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789⁸¹. E, por ter sido expresso enquanto liberdade absoluta, o liberalismo sofreu todas as derrotas na França (o *terror* é, sem dúvida, uma espécie de derrota para Hegel) e nos demais países dominados por Napoleão (a vitória dos aliados). É nesse sentido a afirmação anterior de Hegel de que “el liberalismo sufre la bancarrota en todas partes”⁸².

Hegel parece considerar, inicialmente, todas as derrotas revolucionárias como simples derrotas do liberalismo e, nesse sentido, concebe de um modo complessivo aquele conceito. Não identifica, neste ponto da *Filosofia da História*, clivagem ou ambiguidades internas no liberalismo, afora estar tratando deste conceito a partir de suas práticas. Está, claramente, fazendo equivalência entre o princípio abstrato do jusnaturalismo moderno e o liberalismo. Contudo, se 1793 (o terror jacobino) e 1814 (a restauração da monarquia) são ambos tomados como derrotas do liberalismo, o fato é que as estruturas teóricas e as falhas de ambas as datas não são as mesmas. Isso porque Hegel parece ignorar, dentre outras, a distinção entre jacobinos e burguesia termidoriana.

Hegel reconhece, ademais, que a forma violenta, que na *Fenomenologia* significou a obra da liberdade absoluta, se deveu, em grande parte, também ao fato de não se ter procedido a uma reforma do alto: “a

⁸⁰ SHKLAR, *The liberalism of fear*, p. 21.

⁸¹ SHKLAR, *The liberalism of fear*, p. 22.

⁸² HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

reforma foi necessariamente violenta porque a transformação não foi feita pelo governo”⁸³. Reformas verticais são aquelas sugeridas e desenvolvidas pelos próprios governantes, o que, no caso da monarquia, implicaria reestruturações políticas por parte do rei e da atuação conjunta das três ordens: clero, realeza e burguesia⁸⁴.

E não foi feita pelo governo [a reforma] porque a corte, o clero e a nobreza, o Parlamento mesmo, não quiseram renunciar a seus privilégios, nem face à necessidade nem face ao direito existente em si e por si; porque o governo, como centro concreto do poder do estado, não soube tomar por princípio as vontades individuais abstratas e reconstruir o estado sobre elas; e, por último, porque era um governo católico, ou seja, no qual o conceito de liberdade, de razão e de lei, não era considerado como a obrigação última e absoluta⁸⁵⁸⁶.

Hegel parece, em um primeiro momento, envolver-se numa contradição neste ponto da *Filosofia da História*. O bastante criticado *princípio abstrato* aparece aqui como um dos itens faltantes da condução

⁸³ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 692.

⁸⁴ Ressurge aqui um tema já mencionado na nota 57. Neste ponto da *Filosofia da História*, Hegel parece endossar a tese de que reformas se dão ao modo *top/down*, ou seja, que partem da própria estrutura governamental e atingem a sociedade. Contudo, parece-nos que esta passagem trata tão somente de uma resposta abstrata ao terror revolucionário e à forma que se apresentou aos franceses como alternativa ao estabelecimento de um novo estado. Àqueles que têm o desafio de instituir o estado não se apresenta a opção da reforma ao estilo *top/down*, nem de reforma alguma, já que as estruturas de poder não podem ser consentadas, senão destruídas. A eticidade hegeliana, contudo, parece não ser compatível com a ideia de uma reforma do alto senão na medida em que reflete a mudança da própria comunidade política. A formação da normatividade impositiva a todos em Hegel recebe o fluxo dialético da alimentação do normativo pela prática histórico-cultural pensada, ou seja, como *costume* em sentido jurídico (prática + *opinio iuris*) e não como falácia naturalística.

⁸⁵ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 692.

⁸⁶ A reforma do alto pressupõe aqui que a nobreza entendesse seu papel futuro e o da burguesia. Caso capitulasse à pretensão do terceiro estado de elevar as liberdades civis ao rango da liberdade que justifica o estado, ao nobre sobrava uma condição contemplativa e de não interferência. As aparências seriam mantidas, mas o poder migrava para a sociedade civil-burguesa e para o valor das liberdades associadas à promissora sociedade capitalista. A liberdade individual é corolário dessa movimentação do fundamento do estado e isso Hegel não admite, o que o leva a edificar uma integração (fusão) desta liberdade em sua eticidade, afastando-se de Locke e Kant.

monárquica francesa, mas em tom de reproche. Hegel pressupõe, para que pudesse ter havido uma reforma política na França, que o governo devesse ter tomado o *princípio das vontades individuais abstratas* em consideração, o que, por si, já constituiria uma alteração substancial no Antigo Regime. Mas Hegel não está indicando que governos em geral devessem proceder desse modo. A avaliação aqui é meramente descritiva, não normativa.

Nesta parte a *Filosofia da História* não parece estar prescrevendo exatamente que o princípio das vontades individuais lastreia o Estado ético. Hegel está apenas aduzindo que a reforma “feita pelo governo” não foi possível porque as exigências do Terceiro Estado (reconstruir o Estado a partir do princípio da vontade individual) não foram atendidas e, nesse sentido, se limita a observar um fato histórico. Não ser compatível com Hegel a ideia de reconstruir o Estado *a partir* das vontades individuais é, no fundo, a nossa pergunta. A base do Estado não é, seja para o Hegel da *Filosofia da História* ou para o Hegel da *Filosofia do Direito*, como veremos, o querer subjetivo ou a vontade individual. A sequência do texto, aliás, sedimentará a ideia de que a vontade individual, fundamento do liberalismo, não domina e não deve dominar o Estado.

Hegel pretenderá, portanto, uma acomodação desse querer particular no Estado, o que, dentre outras coisas, pressupõe uma conciliação entre a existência unilateral das figuras do nobre e do burguês, o que na *Fenomenologia* estava expresso sob a forma das potências espirituais, riqueza e poder-do-Estado, e na *Filosofia do Direito* será expresso nos conceitos de sociedade civil-burguesa e Estado, como teremos a oportunidade de ver.

Neste ponto da *Filosofia da História* trata, portanto, apenas das razões pelas quais houve uma revolução na França e não uma reforma

ajustada a avanços cumulativos ou progressivos. Se anteriormente havia indicado o porquê de não ter havido uma revolução alemã, Hegel está agora justificando o porquê de ter havido uma Revolução Francesa. E o liberalismo se mostra, portanto, como um conjunto de premissas ou bases teóricas que devem estar presentes no âmbito político, ainda que não enquanto substrato.

Entretanto, a ideia de *reforma do alto* possui aqui uma implicação adicional no conceito de despotismo ilustrado. O substancialismo da ética hegeliana - veremos no segundo capítulo - o impede de reconhecer que a ruptura radical com os costumes, aqui de modelagem revolucionária, possua um sentido para além da vacuidade. Hegel, nesse ponto concordando com Burke, concebe a tradição como um fluxo mais ou menos fixo de informações, regras e comportamentos, cada qual explicitando um acumulado de experiências históricas ligadas ao progresso de determinado povo no sentido de realizar a liberdade. Indubitavelmente há, neste sentido, uma forte teleologia.

O idealismo hegeliano, nesse sentido, não é compatível com a ideia de projeto ideal para uma sociedade ideal. O que insere a Hegel no rol dos idealismos, dentre outras coisas, é a exigência de que a realidade seja concebida racionalmente, o que implica reconhecer que a estrutura política do Estado determina e é determinada pelo mundo da cultura. E, nesse ponto, é um idealismo objetivo. Mas preserva, por outro lado, a ascendência da Lógica sobre a liberdade (capítulo dois).

Por outro lado, Hegel tem presente que o *mundo da cultura* francês já não corresponde mais a um estado racional. A mudança ou atualização do *status* político passa pela recepção da razão iluminista, cuja obra é a vontade individual, o querer singular, a consciência-de-si que se sabe como essência absoluta (o princípio da subjetividade). Mas Hegel

também tem presente que essa constatação dos avanços iluministas na forma de conceber o indivíduo e a sociedade já chegou às cortes e que, nesse sentido, a monarquia cogita ideias completamente compatíveis com a nova era filosófica inaugurada por Descartes. E não somente Hobbes pôde ser lido pelos reis e rainhas, mas também Locke, Montesquieu, Voltaire, e Kant.

Este cruzamento entre Realeza e Ilustração Hegel havia deixado claro antes mesmo de escrever sobre a Revolução na *Filosofia da História*. Do ponto de vista político, a Ilustração, se uma vez mais a invocarmos, havia estabelecido: “concebe-se o direito político segundo determinações universais”^e, sobretudo, “com isso desaparece por necessidade o que é mera justificação privada nas relações políticas”⁸⁷.

Quando fala em justificação privada do público Hegel está recordando os institutos feudais vigentes entre a dissolução do império carolíngio e o processo de unificação absolutista como o da França de Luis XIV e Richelieu. E, naturalmente, tem também presente os interesses particulares dos inúmeros estados alemães não unificados. O feudalismo incluía uma séria de conglomerados particulares sem legislação universal concreta, gerando administrações completamente incompatíveis com a ideia de Estado como centro do poder político.

No fundo, as monarquias absolutas modernas recuperaram a antiga unidade política dos romanos. O absolutismo, mediante uma forma completamente vertical, havia feito reviver, justamente, essa ideia de Estado como centro do poder político e isso agradava a Hegel. Contudo, o Iluminismo havia questionado todo e qualquer poder ajustado e estribado na fé, ou seja, havia posto *sub judice* a monarquia de direito divino.

⁸⁷ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia*, p. 686.

Meslier havia proclamado solenemente que a Coroa e o Papado deveriam desaparecer conjuntamente para que a liberdade fosse possível: as tripas do último padre deveriam enforcar o último monarca absolutista.⁸⁸

A ideia de uma reforma do alto, nesse sentido, passava pela possibilidade de os monarcas absolutistas se convencerem que modificações na estrutura política eram necessárias. E necessárias, justamente, em um sentido hegeliano: são realizações cogentes da ideia de liberdade e que fazem com que a sua recusa possa gerar uma revolução. A ideia sempre encontrará a forma de realizar a razão no mundo, ainda que traumáticamente. Onde o novo estágio da ideia de liberdade não encontrasse um terreno fértil na Corte encontraria nas ruas: “o princípio dos princípios universais se consolidou no povo francês e aí produziu a revolução”⁸⁹.

Ocorre que Luiz XVI não soube (ou não pôde), nessa perspectiva, acolher os novos tempos. O monarca prussiano (Frederico II) aparece para Hegel como “o rei filósofo” que “tomou a base de sua cultura dos escritores franceses”⁹⁰. Mas o que, efetivamente, Hegel elogia em Frederico II é o fato de este ter concebido o Estado como vontade universal e, portanto, de ter estreado um reinado que não mais concebia a monarquia como um poder privado, pessoal e justificado pela religião⁹¹. Para Hegel, Frederico II havia eliminado a influência dos interesses privados da função do Estado e, nesse sentido, havia situado o Estado como

⁸⁸ Cf. MESLIER, *Testament de Jean Meslier*.

⁸⁹ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 687.

⁹⁰ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 687.

⁹¹ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 687.

manifestação de um bem maior, que sempre subordina as agremiações, os privilégios ligados a grupos e facções⁹².

Por seu turno, também Catarina II da Rússia “fez valer os princípios universais”⁹³. O que, contudo, não está descrito por Hegel é o impacto que a Revolução Francesa produziu nas demais cortes europeias. O despotismo ilustrado, muito embora em voga, temeu profundamente não só a violência que foi destinada à realeza na França, mas, sobretudo, as reestruturações políticas que estavam sendo reivindicadas. Merle Fainsod, no clássico *How Russia is ruled*, expõe claramente o contraste entre a mentalidade aberta de Catarina II e os resultados práticos além Reno⁹⁴. A abertura jornalística, que se insere na ideia de um direito de liberdade de expressão, foi abruptamente reduzida por Catarina assim que começaram a chegar os conteúdos veiculados nos jornais franceses, sobretudo no folheto de Marat⁹⁵.

O fato era que o despotismo esclarecido era um movimento de reforma e a Revolução Francesa, depois de 1792, passou a considerar essa ideia uma traição. Teria o despotismo ilustrado evitado a Revolução Francesa? Em primeiro lugar há o seguinte: o despotismo ilustrado “não conseguiu estabelecer o estado sobre novos fundamentos para o qual era imprescindível a igualdade jurídica de todos perante a lei e a supressão dos vínculos estamentais”⁹⁶. Em segundo lugar, grande parte dos revolucionários franceses desenvolveu um ódio tão feroz contra a Corte

⁹² Sobre a origem da monarquia e de como ela representa, em relação aos estados particulares da Idade Média, uma unificação do princípio da liberdade, cf. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 643-649.

⁹³ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 687.

⁹⁴ FAINSDOD, *How Russia is ruled*, p. 6.

⁹⁵ Acerca da recepção do Iluminismo na Rússia, cf. FAINSDOD, *How Russia is ruled*, capítulo 1, p. 3-59.

⁹⁶ TENBROCK, *Historia de Alemania*, p. 154.

que jamais aceitaria reformas, não porque fossem estas completamente incompatíveis com seu anseio: o que aqui impediria a capitulação era, como já vimos, a ideia de ruptura radical e o fato de não suportar mais apenas a aceitação de instituições políticas das quais não foram partes constitutivas.

O argumento hegeliano, contudo, repousa sobre o seguinte: não houve despotismo ilustrado na Corte de Luiz XVI. Na citação já transcrita Hegel menciona as razões pelas quais não houve reforma do alto na França e, dentre outras, está o fato de a corte não desejar ceder nenhum de seus privilégios. A isso se soma o fato de o rei ser católico, pelas razões que já mencionamos.

Em que sentido, entretanto, o liberalismo pode ser compreendido como resultado da Revolução? Até aqui o que transpareceu é que o liberalismo, em larga medida, produziu a Revolução, porque seus princípios são frutos do Iluminismo. Como pode ter sido seu produto? Na sequência do texto Hegel se enreda, inicialmente, em discussões que são mais bem desenvolvidas na *Filosofia do Direito*, quais sejam, os elementos e poderes do Estado⁹⁷. Contudo, logo começa a tratar das constituições francesas e das próprias fases da Revolução, ainda que muito brevemente, até chegar à ideia de liberalismo como produto da Revolução.

Acerca da Constituição de 1791 afirma.

A primeira constituição francesa continha os princípios jurídicos absolutos. Era a constituição da monarquia: na cabeça do estado, o monarca, a quem correspondia o executivo, com seus ministros; o corpo legislador deveria fazer as leis. Mas esta constituição resultou em uma contradição interna, pois todo o poder da administração residia no poder legislativo [...]. Havia de surgir nela, portanto, a colisão das vontades subjetivas e revelar-se o

⁹⁷ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia*, p. 692-693.

contrário da vontade interior. Por lei se entendeu tudo [...]. O governo acabou depositado na Câmara⁹⁸.

É interessante como Hegel reprocha a falta de poder do monarca, posto sob a lei, quando havia a ele destinado, na *Filosofia do Direito*, não mais que uma tarefa do tipo *pôr os pingos nos is*⁹⁹. A função do monarca é quase que subsidiária. Mas entre os franceses o poder do rei sequer abrange todos os aspectos do executivo e é nesse sentido que Hegel critica a Constituição de 1791: nem mesmo o orçamento anual do Estado e a designação dos ministros competiu ao executivo. Não era sequer subsidiária a função do monarca, mas sim decorativa: “como na Inglaterra”¹⁰⁰.

O que, por fim, leva à queda da monarquia constitucional de 1791 é a animosidade relutante das três ordens: “a dinastia era suspeita porque acabara de perder o poder que tinha antes”¹⁰¹. Por conseguinte, a derrocada da Constituição de 1791 e, portanto, das pretensões reformistas que isolavam o poder monárquico do mundo político, fez com que o governo passasse ao povo, ou melhor, “à Convenção nacional e seus Comitês, tratando-se de saber tão somente qual deles iria se apoderar do Governo”¹⁰².

O tom já presente na *Fenomenologia* retorna neste ponto da *Filosofia da História*. Hegel opõe agora a virtude jacobina ao terror do governo revolucionário. Trata de Robespierre como o grande virtuoso. A este princípio fundamental e supremo (a virtude), contudo, o líder jacobino

⁹⁸ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 694.

⁹⁹ Cf. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, §§ 275-286.

¹⁰⁰ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 694.

¹⁰¹ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 694-695.

¹⁰² HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 695.

concebe apenas subjetivamente: é virtuoso aquele que em seu interior concebe a vontade como vontade universal. E a virtude exteriorizada, transformada em discurso e comportamento, torna-se suspeita: não defender a Revolução é sinônimo de estar condenado. Primeiro o monarca e Maria Antonieta, por fim Danton e o próprio Robespierre. O poder é exercido “sem formas judiciais e sua pena é sumamente simples: a morte”, a mesma morte banal da *Fenomenologia*¹⁰³. E a Revolução se envolve tão abstrata que, sob a mesma acusação – traição – caem tanto o rei quanto seu maior opositor, Robespierre.

Uma tirania assim, escreve Hegel, “tinha de sucumbir”¹⁰⁴. Hegel ignora completamente a Constituição de 1793. A próxima fase que visa é a formação do Diretório, que em si formava uma unidade não individual, ou seja, sem um rei, um presidente ou um imperador, mas composto de cinco pessoas. Sua unidade era meramente moral: “o governo estava nas assembleias” e teve o mesmo destino de outrora, a caída. Hegel reivindica para este período um poder governante forte e central, capaz de reconduzir o Estado ao interesse universal. Este é, afinal, o grande mote da eticidade hegeliana.

E, finalmente, aparece a figura de Napoleão, que “se ergueu no poder militar”, com o qual “se colocou novamente uma vontade individual na cabeça do Estado”¹⁰⁵. Hegel atribui a Napoleão a recuperação do Estado como centro do poder político, o poder de governar, de afastar das disposições políticas a mera abstração dos princípios filosóficos e a imposição à França e à Europa suas “instituições liberais” – pensemos no Código de 1806. As campanhas napoleônicas pela Europa parecem

¹⁰³ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 695.

¹⁰⁴ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 695.

¹⁰⁵ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 695.

geniais a Hegel, ainda que tenham se mostrado impotentes. Nenhum opositor individual se equivale a Napoleão, e somente uma aliança pôde contê-lo. Não porque a aliança, em si, contivesse todo o poder necessário para impedir a consolidação do novo império carolíngio, mas porque ele mesmo, Napoleão, “preparou sua caída”¹⁰⁶.

Hegel escreve.

A individualidade e a vontade interna dos povos, ou seja, sua religião e sua nacionalidade, derrubaram finalmente este colosso. Mesmo na França não duraram muito as constituições dadas por Napoleão. Caíram necessariamente; e se estabeleceu uma monarquia, com a Carta por base¹⁰⁷.

Hegel parece lastimar a sorte de Napoleão enquanto vê com bons olhos a Restauração, sobretudo porque acredita na monarquia constitucional como ideia, ou seja, como expressão mais adequada do centro do poder político. Isso não torna, inicialmente, Hegel um reacionário. De modo geral, não extrai a monarquia constitucional da experiência francesa. Está, contudo, perfeitamente convencido: “a Revolução Francesa deve ser considerada como uma revolução de importância na história mundial”¹⁰⁸.

E, finalmente, Hegel conclui: o expansionismo napoleônico produziu a disseminação, na Europa, do princípio abstrato que situa a vontade particular como fonte principal do direito. Os códigos napoleônicos foram espalhados na Europa e, com eles, a mentalidade liberal: “quase todos os estados modernos se abriram, por conquista, ao mesmo

¹⁰⁶ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

¹⁰⁷ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

¹⁰⁸ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

princípio”. Ou seja, “o liberalismo dominou todas as nações latinas, o mundo católico-romano”¹⁰⁹.

Novamente Hegel associa a derrota do liberalismo (na França, na Itália, na Espanha, em Portugal) à não recepção da Reforma Protestante. Escreve Hegel: “é falso acreditar que se pode romper as correntes do direito e da liberdade sem a emancipação da consciência e que possa haver uma revolução sem reforma”¹¹⁰. A religião representa aqui a consciência acerca do que é o absoluto e do que é mundo efetivo.

A importância do liberalismo, nesse sentido, já vinha provada, demonstrada e bastava com que aceitassem a verdade. Contudo, sob esta dinâmica, o princípio permaneceria eternamente heterônomo: “o poder externo nada pode a longo prazo”¹¹¹. Napoleão, segue Hegel, não pôde forçar os espanhóis a serem livres apesar de a Constituição conter o princípio da liberdade. Nenhum povo, nesse sentido, pode obrigar a outro viver sua liberdade ou servidão¹¹². Sob este pressuposto, aliás, repousa toda a eticidade hegeliana. Na *Filosofia do Direito* essa ideia é expressa pelos conceitos de *liberdade dada e crença*¹¹³.

O liberalismo é consequência da Revolução na exata medida em que foi o produto revolucionário que chegou aos povos conquistados. As campanhas napoleônicas levaram-no como a descoberta fundamental, a verdade revelada, a característica do novo Império. A atualidade de Hegel é marcada, assim, pela divisão entre a vontade que se concebe livre e o Estado. Mais do que isso, a liberdade da vontade é expressa como

¹⁰⁹ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

¹¹⁰ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

¹¹¹ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

¹¹² HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

¹¹³ Cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 4, Obs.

isolamento, como autofundamentação singular e, nesse sentido, o liberalismo é um atomismo: “o liberalismo opõe a tudo isso o princípio dos átomos, das vontades individuais”¹¹⁴. E Hegel é ainda mais específico: “com este formalismo da liberdade, com esta abstração, os liberais não deixam nada se consolidar na organização”¹¹⁵.

O governo, na visão de Hegel, permanece atado às disposições da liberdade abstrata e nada realiza. A vontade da maioria prescinde inteiramente de tudo que se afasta da autodeterminação da vontade particular e, nesse sentido, o substancial (o conteúdo da eticidade) pode ser desconsiderado por uma decisão plenária. A normatividade que estrutura o Estado pode muito bem, dentro de uma perspectiva liberal, escolher princípios novos a serem destinados à comunidade e, nesse sentido, a cultura é sempre o empecilho e nunca o fundamento da realização da liberdade.

Esse traço, que não é exatamente conservador em Hegel, gera um inconveniente a mais e que, como já vimos, permeou todo o período constitucional de 1791 e 1793: a instabilidade ou “intranquilidade”¹¹⁶. A vontade geral não é, neste liberalismo que Hegel está criticando, o conjunto de determinações culturais que expressam o *Volksgeist* e que é a base da normatividade política. Não há, portanto, nada fixo e tudo depende da vontade geral cambiante e completamente influenciável. Rousseau mesmo havia escrito que a vontade geral pode ser enganada¹¹⁷.

Contudo, o fim da *Filosofia da História* não concebe, como antes, o liberalismo como largamente derrotado. O retorno da monarquia na

¹¹⁴ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

¹¹⁵ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

¹¹⁶ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

¹¹⁷ ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 82.

França em 1814, ao invés de cumprir o papel de subjugar o princípio abstrato às determinações concretas da liberdade, explicitou a plena vigência do mesmo. Entre 1814 e 1830, ou seja, entre a derrocada de Napoleão (a substituição da proteção do Império pela proteção da Monarquia) e a Revolução de 1830, o que vigeu não foi senão “uma farsa de quinze anos”¹¹⁸.

É assim que Hegel analisa a experiência do retorno da monarquia: “os franceses mentiram a si mesmos quando se entregaram rendidos e amorosamente à monarquia”¹¹⁹. A monarquia constitucional, que é a forma de governo que, segundo Hegel, é capaz de reconciliar mais adequadamente o princípio da subjetividade e a liberdade, não foi capaz, entre os franceses, de tamanha função. “A Carta foi a bandeira geral e ambas as partes juraram” escreve Hegel¹²⁰. Os juramentos de que fala Hegel haviam importado uma vez mais a síntese das pretensões monárquicas dos Bourbons com a burguesia: o rei como poder máximo do executivo e um sistema bicameral baseado no voto censitário.

E as rupturas produzem, novamente, uma intermitência no governo Bourbon: é a Revolução de 1830. Com a morte de Luiz XVIII (1824) e com o retorno das pretensões absolutistas com Carlos X, a burguesia francesa lança mão de uma nobreza aburguesada: Luis de Orleans. Hegel gostaria de poder, finalmente, reconhecer que a ideia de liberdade havia alcançado, entre os franceses, a plena conciliação com o mundo das instituições. Mas isso, conclui Hegel, não é ainda possível: vontade

¹¹⁸ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696-697.

¹¹⁹ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

¹²⁰ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

subjetiva e mundo permanecem exteriores um ao outro¹²¹. O liberalismo persiste pautando a relação entre Estado e sociedade civil.

É com isso que Hegel se preocupa no fim da *Filosofia da História*: “o apaziguamento não vem, e Hegel percebe a causa disso, de um lado, na persistência do *catolicismo*, de outro, no desenvolvimento do *liberalismo*”¹²². Essa dupla estrutura do mundo efetivo, cada qual mantendo como irreconciliável a subjetividade e o mundo (por um lado a fé e a política, por outro a subjetividade e o Estado) é o próprio Hegel quem detecta ao escrever que “la voluntad interior era católica, para ella ella cuestión de conciencia aniquilar las instituciones existentes”, isso um pouco antes de ter escrito que “los liberales no dejan consolidarse nada en la organización”¹²³. É, nesse sentido, exata a constatação de Bourgeois: uma consciência católica e um princípio liberal jamais poderão lastrar o estado ético de Hegel.

As últimas linhas da *Filosofia da História* oferecem uma resposta clara tanto às intenções democráticas dos jacobinos quanto ao particularismo burguês: “participar do governo pode todo aquele que tem os conhecimentos, a prática e a vontade necessária para isso. Devem governar os que sabem, não a ignorância e a presunção de saber mais do que os outros”¹²⁴. E, ao remanescente caráter católico da consciência, Hegel uma vez mais esclarece: “não há nenhuma consciência santa ou religiosa que esteja separada do direito temporal ou lhe seja oposta”¹²⁵.

¹²¹ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia*, p. 697.

¹²² BOURGEOIS, *O pensamento político de Hegel*, p. 84.

¹²³ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia*, p. 697.

¹²⁴ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia*, p. 700.

¹²⁵ HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia*, p. 700.

O liberalismo da *Filosofia da História* tem uma pretensão clara e bem identificada por Hegel: alçar seu princípio fundamental à condição de fundamento da ordem política e jurídica. Seu princípio fundamental - o princípio do liberalismo - é a máxima de que a liberdade pessoal é que faz originar todas as demais normas de organização do Estado e proteção de garantias.

Por sua vez, as teorias da justiça devem se converter em tentativas de se criar normas básicas de proteção à liberdade individual. É desta liberdade que são deduzidos os dois grandes núcleos do constitucionalismo: ordem social e direitos. Organização institucional, direitos sociais e de convivência não precedem mais de uma postulado Lógico - a liberdade se integra mediante o progresso crítico das práticas -, mas da premissa segundo a qual o Estado consubstancia a proteção da liberdade pessoal como fundamento lógico.

São tais os caracteres que, pela *Filosofia da História*, somam-se ao conceito de liberalismo que já havíamos encontrado na *Fenomenologia*. O liberalismo é *a forma de se concretizar a política direta e universalmente, sem mediações, com base no valor 'liberdade pessoal* (Fenomenologia), *alçado à condição de fundamento lógico do Estado* (Filosofia da História). Esta última ideia ainda obterá o reforço teórico da *Filosofia do Direito*. Nesta obra será possível verificar o contraste entre esta pretensão liberal e o conceito de liberdade em Hegel, melhor formatando o conceito de liberalismo em Hegel para que, no último capítulo, possamos extrair as principais consequências deste cotejo e das distinções substanciais que daí nascem.

3

A LIBERDADE NA ETICIDADE

Cabe-nos, neste segundo momento, agregar ao conceito hegeliano de liberalismo, já parcialmente traçado com base na *Fenomenologia* e na *Filosofia da História*, alguns aportes da *Filosofia do Direito* e, por fim, responder ao seguinte: *O que é a liberdade em Hegel? Qual é a liberdade universal que fundamenta todas as suas determinações?* Tudo com vista a estabelecer justificações àquilo que estamos afirmando desde o início, a saber, que compreender conceito hegeliano de liberalismo¹ nos leva a rechaçar a tese de que Hegel é liberal, consolidando sua teoria social e as contribuições do comunitarismo, que se oferece como a via mais produtiva de buscar as contribuições hegelianas à teoria da justiça.

Como vimos até aqui, conceito hegeliano de liberalismo foi parcialmente definido como a *forma de se concretizar a política direta e universalmente, sem mediações, com base no valor 'liberdade pessoal', alçado à condição de fundamento lógico do Estado*. Teremos agora a oportunidade de discutir melhor a natureza lógica deste fundamento, o que faltou até aqui, e, eventualmente, agregar algo a esta definição parcial.

Organizamos o capítulo de modo a definir, inicialmente, conceito hegeliano de liberalismo, extraíndo, finalmente, um conceito apto a embasar a tese final. No fundo, a proposta de conceito hegeliano de liberalismo já é, como fizemos constar da introdução, uma tese inicial.

¹ Convém anotar, mais uma vez, que o conceito hegeliano de liberalismo é aquele dado por Hegel a partir do que conheceu sobre a noção.

Após, trataremos da ascendência do conceito de liberdade com um aspecto um pouco mais amplo, para incluir na discussão o significado da afirmação de que o liberalismo alçou seu princípio fundamental à condição de fundamento lógico do estado.

2.1 O CONCEITO HEGELIANO DE LIBERALISMO

Antes de conceituar a liberdade em Hegel, convém, por fim, estabelecer o que entendemos por conceito hegeliano de liberalismo. Já estabelecemos, até agora, que dito liberalismo é *a forma de se concretizar a política direta e universalmente, sem mediações, com base no valor liberdade pessoal (Fenomenologia), alçado à condição de fundamento lógico do Estado (Filosofia da História)*.

O que a *Filosofia do Direito* tem a dizer sobre este liberalismo já traçado? Podemos encontrar também aí algum traço descritivo e/ou valorativo deste conceito? De um modo geral, não é errado afirmar que toda a *Filosofia do Direito* é uma tentativa de fazer compreender as deficiências do liberalismo, embora a *Filosofia do Direito* seja um resposta muito mais ampla à pergunta: quais são as instituições que a Modernidade lega ao conceito de liberdade? Na *Filosofia do Direito* encontramos, novamente, Kant e a Revolução Francesa.

Considerando que a obra em questão é vasta, selecionamos, para esta finalização do conceito hegeliano de liberalismo, o problema do atomismo e do contrato social. Tal tema, como vemos, deixa prova de que a *Filosofia do Direito* rechaça o liberalismo como fundamento último do Estado, ainda que albergue alguns de seus institutos². Também

² Caberão ao capítulo final perguntas do tipo: Porém, como pode isso ser verdadeiro se é justamente aí que Hegel faz referência à ideia de sociedade civil-burguesa? Não são estas provas de que, no fundo, Hegel é liberal?

sedimenta, por consequência, a tese de que o fundamento da liberdade em Hegel repousa em uma teoria social que busca integrar a liberdade individual na liberdade da comunidade, o que é importante e caracteriza também para o comunitarismo³.

Neste ponto, não iremos nos alongar demasiadamente, já que o último capítulo retoma a relação entre *Filosofia do Direito* e o liberalismo, melhor explicando a ideia de que, aquele conceito, como delineado por Hegel, afasta a tese de que o filósofo é liberal. Aliás, todos os elementos que trataremos nos primeiros dois capítulos serão invocados no fim do trabalho, de modo a extrairmos o corolário da proposta que estamos desenvolvendo. Também a interpretação lógica do conceito de liberalismo, que faremos no tópico seguinte, será fundamental para compreender o esforço que empreendemos neste trabalho. Por ora, pretendemos apenas finalizar o conceito de liberalismo.

³ É de Hegel, portanto, que parte do comunitarismo que se desenvolveu a partir dos anos 1980 retira a ideia de uma comunidade cuja substância ou essência do bem-comum é pré-política. Quando se diz, assim, que Hegel foi ou pode ser lido como comunitarista, está-se afirmando que a justificação deste comunitarismo (substancialista) deita suas raízes na teoria social hegeliana, ainda que não capitule, a exemplo de Honneth, com a ontologia hegeliana ou sua metafísica. É o que o professor Luft chama de “hegelianismo amputado”, já que se estabelece uma cisão entre Direito e Lógica, ou entre História e Metafísica. E, de fato, uma proposta tal qual a de Honneth não se desmembra da Lógica somente em sentido metodológico, mas há uma preocupação única com o desenvolvimento de uma teoria normativa. Quem critica, contudo, esta cisão faz esclarecer que, no fundo, há um sério problema de justificação deste comunitarismo, ao qual sobra, tão somente, a experiência histórica de um povo sem o condutor racional que está presente em Hegel, leia-se, sua metafísica da liberdade. Sem o suporte ontológico, a teoria normativa torna-se vítima do relativismo, sobretudo face aos contextos de maior complexificação das relações sociais. As relações sociais, por si só, não são em Hegel causas de justificação ou fundamento da teoria normativa. Aliás, a compreensão do que implica o idealismo objetivo de Hegel nos conduz, justamente, a estabelecer que a liberdade hegeliana, frente à necessidade de definir o que pode e deve ser imposto a todos, pressupõe algo mais do que as relações sociais (elemento histórico), a saber, a racionalidade que nos torna capaz de indicar se uma experiência histórica é ou não racional. Este último elemento, contudo, descende da metafísica da liberdade, cuja realização se desdobra em uma teoria normativa. Quem, como o professor Luft, critica esta cisão (liberdade sem metafísica) está, no fundo, argumentando a criação de um problema adicional à teoria social que já havia sido evitada por Hegel. Voltaremos a isso na sequência do texto (item 3.1). Outros aspectos da obra e que também dizem com a tese de que Hegel legou ao comunitarismo uma matriz teórica serão melhor exploradas no último capítulo. Acerca desta discussão, sobretudo quanto aos problemas da ontologia hegeliana, conf. LUFT, E. Ontologia deflacionária e ética objetiva. In: LUFT, E.; CIRNE-LIMA, C. *Ideia e movimento*. Rio De Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 307-361.

Convém observar, seguindo o texto, que, no prefácio da obra de 1821, Hegel reaviva uma crítica à Revolução Francesa que já lhe tinha endereçado na *Fenomenologia* e na *Filosofia da História*, como vimos. Para o filósofo, “a representação segundo a qual a liberdade do pensamento e do espírito se demonstra exclusivamente com o afastamento, ou mesmo hostilidade, ao que é reconhecido publicamente logrou sua maior conquista, em nosso tempo, em relação ao estado”⁴.

Sofre nova provação, nesta obra, a pretensão francesa de começar institutos políticos do zero, a qual pressupõe que “nunca existiu nem um estado nem uma constituição” mas sim que lhe surge como tarefa “começar agora desde o início”⁵. Como já vimos, tal projeto constitucional leva a carga do liberalismo e segue sendo criticada em 1821, ratificando a *Fenomenologia*. Ao começar seu manual, Hegel traça um plano de emenda ou correção de vários conceitos políticos, dentre os quais o liberalismo, seguindo uma crítica de 1806 que, passando por esta obra, ainda estará presente nos escritos de 1830.

Já se pode antever, pela história do liberalismo que se apresentou a Hegel, a dificuldade em aceitar que um conceito eminentemente atomista e contratual possa agradar nosso filósofo ao ponto de torná-lo um liberal. Hegel não é atomista, não é contratualista e não é sequer jusnaturalista, tudo o que embasa o liberalismo e lhe integra constitutivamente, embora a teoria social de Rousseau, que se afasta do liberalismo, também tenha tais características⁶. Assim, ao atacar

⁴ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan L. Vermal. Barcelona: Idhasa, 1988, p. 43, grifo do autor.

⁵ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 43.

⁶ Registremos brevemente que Rousseau foi considerado um comunitarista republicano por Forst (*Contextos da justiça*, p. 131). Porém, neste ponto, vê-se que há diferentes motivações para a assunção do contrato social em Locke, Rousseau e Kant, mas em nenhum deles é possível afastar o elemento atomista e jusnaturalista. Na *Filosofia do Direito* Hegel critica o contratualismo, o atomismo e o

Rousseau, Hegel também ataca o liberalismo atomista, contratualista e jusnaturalista. Sua crítica, neste ponto, não é sequer indireta ou obscura. Ataca com vigor esses três núcleos teóricos do liberalismo.

E, deste modo, o que estamos tentando agregar é que o liberalismo que Hegel está criticando é atomista. Ou seja, tal liberalismo é a *forma de se concretizar a política direta e universalmente, sem mediações, com base no valor ‘liberdade pessoal’, alçado à condição de fundamento lógico do Estado, como expressão de seu atomismo constitutivo.*

Não é por acaso que Hegel, quando fala em atomismo, novamente se refere à experiência revolucionária francesa. Rousseau, por seu turno, soube bem, diz Hegel, formal e materialmente, estabelecer que o princípio do estado é a vontade. Note-se que este ponto é crucial, porque já afirmamos um princípio do liberalismo no primeiro capítulo (liberdade pessoal como fundamento do estado). Será ele compatível com o que, agora, Hegel descreve?

Embora Rousseau tenha acertado quanto a ser a vontade “o pensar mesmo”, há um defeito de apreensão deste conceito de vontade, e Hegel assim o expressa.

[...] seu defeito consiste em ter apreendido a vontade somente na forma determinada pela vontade individual, enquanto que a vontade geral não era concebida como o em e por si racional da vontade, mas como o comum, que surge da vontade individual enquanto consciente. A união dos indivíduos no estado se transforma, assim, em um contrato que tem por base, portanto,

jusnaturalismo, e é inegável o substrato liberal destas propostas, ainda que presentes em Rousseau, o que diz muito sobre a dualidade de sua teoria social.

sua vontade particular, sua opinião e seu consentimento expresso e arbitrário⁷⁸.

Em tal cenário, que é também o cenário do liberalismo clássico, sobretudo de Locke e Kant, não há a recondução dessas particularidades, ávidas por fazerem sua constituição, elaborar leis impeditivas do poder monárquico, à universalidade. São, ao mesmo tempo, sujeito e objeto ir-refletidos: fazem leis para si, aviltando toda a tradição e tendo como desejo sua circunstância imediata, sua condição frente ao existente. A burguesia termidoriana não tem projeto de assentar uma nova tradição, mas de afastar, a todo custo, a tradição que lhe impedia de ser uma particularidade. Seu constitucionalismo é de essência liberal-patrimonialista⁹, o que significa que seu conteúdo é imediato, lastreado nas circunstâncias.

Por outro lado, seu pressuposto é a negação da estrutura social. Como bem esclarece a Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789, “não temos mais nobreza, nem distinções hereditárias, nem distinções de ordens, nem regime feudal, nem justiças patrimoniais,

⁷ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 320. Tradução nossa em todos os trechos desta obra.

⁸ Em que pese o já dito sobre Rousseau, há elemento liberal quando afirma que a vontade individual é o corolário da formação da vontade geral, o que é incompatível com a teoria social hegeliana, que se afasta deste postulado liberal. Quando a vontade individual determina a vontade geral, pelo que decide individualmente, está-se diante de um postulado liberal ao estilo de Locke e Kant. A vontade individual, aliás, já foi objeto de crítica de Hegel na *Fenomenologia*, e justamente por conta desta pretensão de, somando-se, criar o bem-comum; ademais, não se pode negar a descendência liberal da Revolução Francesa. Contudo, Rousseau deixa de ser liberal à medida que se afirma que o liberalismo não tolera fusões: vontade individual elevada a uma dimensão mais concreta.

⁹ Conf. SUANSEZ-CARPEGNA, J. L'histoire constitutionnelle: quelques réflexions de méthode. In: HERRERA, Carlos Miguel Herrera e Arnauld Le Pillouer (org). *Comment écrit-on l'Histoire Constitutionnelle?* Paris: Kimé, 2012.

nem mesmo títulos e prerrogativas” [...]”¹⁰. Ou seja, não *há nada* que não se submeta à condição de ser livre pelo simples fato de ser humano.

Contudo, Hegel observa que tais particularidades, quando chegam ao poder,

[...] estas abstrações ofereceram, por primeira vez no que conhecemos do gênero humano, o prodigioso espetáculo de iniciar completamente desde um efetivo começo, e pelo pensamento, a constituição de um grande estado real, derrubando todo o existente e dado, e de querer dar-lhe como base só o pretendidamente racional. Porém, por outro lado, por serem abstrações sem *Ideia*, converteram sua intenção no acontecimento mais terrível e cruel¹¹.

Veja-se que tal caracterização reforça não apenas o princípio do liberalismo, mas também a descrição da liberdade absoluta e do terror, ambos constados, como vimos, da *Fenomenologia*. Se, por um lado, o liberalismo quer tornar a liberdade pessoal o fundamento do estado, por outro acaba tornando o atomismo seu *standart*. O liberalismo clássico é, neste sentido, um atomismo que, aliás, talvez jamais tenha conseguido superar.

Esta crítica ao liberalismo, contudo, estabelece-se na *Filosofia do Direito* como uma crítica direta a Locke e Kant. Pode-se pensar, no fundo, que esta obra de 1821 é, fundamentalmente, uma crítica ao liberalismo de Locke e de Kant, sem, contudo, afastar o reproche hegeliano da interpretação rousseauniana do bem-comum. O liberalismo lockeano compreende a ideia de que “nenhum indivíduo deve atacar ou prejudicar de qualquer maneira a outrem nos seus bens civis”, vez que “todos

¹⁰ Conf.: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>. Acesso em: 17 jul 2020. Tradução nossa.

¹¹ HEGEL, *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 320.

os direitos que lhe pertencem como indivíduo, ou como cidadão, são in- violáveis e devem ser-lhe preservados”¹². É o que legitima, ademais, que o povo resista a seu rei¹³.

A premissa basilar deste liberalismo clássico formata, em linhas gerais, a relação que passará a ser estabelecida entre o indivíduo e o Estado, mesma preocupação que Hegel desenvolverá e mesma preocupação que o comunitarismo herdará. Em Locke, a origem do estado está associada à proteção da vida e da propriedade, fundando a base de seu jusnaturalismo. Há um direito natural à vida e à propriedade, ou seja, ele não nasce com a instituição do estado mas origina a este. Há o estado porque há a necessidade de proteger a vida e os bens individuais, ainda que, em seus desdobramentos, o estado passe a desempenhar outras funções mais complexas. O “governo civil é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza”¹⁴.

Locke, neste sentido, vai além do contratualismo de Hobbes, já que institui a propriedade como uma condição pré-política, como bem explica Bobbio.¹⁵ A preocupação que se estabelece no século XIX, na França, por exemplo, com base na teoria lockeana, é a de sedimentar, com *status* jurídico, a premissa da sacralidade não apenas da liberdade individual, mas da própria propriedade privada, que não assume a condição de mero desdobramento da vontade individual. Com os reformistas franceses (lembremos de 1791) demonstrou-se que tal direito à propriedade vai muito além da concepção lockeana, estribada no trabalho, mas exige

¹² LOCKE, J. *An Essay Concerning Toleration*. Edited by Milton and Milton. Oxford: Clarendon Press, 2010, p. 84.

¹³ LOCKE, J. *Segundo tratado do governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 232.

¹⁴ LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*, p. 391.

¹⁵ BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. 4.ed. Brasília: UNB, 1997, p. 38.

que se afirmem direitos de exploração do trabalho que se desligam da origem clássica da propriedade, ligada ao “trabalho do corpo” e “obras de sua mão”¹⁶.

Além disso, este liberalismo assume a postura de, frente ao Estado, exigir que cada indivíduo seja deixado livre, sem impedimento, ou seja, sem a ação direta do poder instituído sobre aquelas liberdades naturais. E mesmo um liberalismo do tipo social tem essa exigência¹⁷. Vê-se, mais uma vez, que a concepção de liberdade do liberalismo que Hegel critica não é integrada pela ação do estado, mas pela ausência. A liberdade natural se realiza quando o estado não age. Em Hegel, só há liberdade com a ação do estado, e o próprio comunitarismo não capitula a esta premissa liberal.

A esta concepção de liberdade como *não-impedimento* se soma, em Kant, a noção de liberdade como *autonomia*, o que, para Bobbio, é mais uma característica de ordem democrática do que liberal, já que associa o estado democrático a Rousseau¹⁸. A autonomia em Kant assume particular relevância em seu sistema moral, como auto-determinação e fonte da produção de normas morais. É no sistema do direito, contudo, que se encontra a proteção da liberdade (*iustitia tutatrix*), mas ela mesma, tal qual em Locke, é um direito natural, ou seja, que não é criado

¹⁶ LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 409.

¹⁷ FORST, *Contextos da justiça*, p. 11.

¹⁸ Bobbio, quando trata de Rousseau (*Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*, p. 48), pretende uma distinção entre liberalismo e democracia, o que, aliás, já havia feito noutra oportunidade (conf. *Liberalismo e democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 1993). Ao liberalismo cabe a petição pelo não-impedimento; à democracia, a autonomia. Embora em relação a Rousseau a distinção possa ser válida, parece não ser o caso quando se trata de Kant, como ainda veremos. A liberdade negativa kantiana (prerrogativa de o estado não agir) soma-se umbilicalmente a autonomia, a qual é extraída do único direito natural inato, a liberdade.

com ou pelo estado¹⁹. Ser livre para o direito implica ser *sui iuris*, ser por si mesmo com direito próprio.

Tem-se presente, portanto, a conhecida separação operada por Kant entre o mundo moral e o mundo jurídico, estabelecendo não apenas procedimentos distintos de elaboração de normas, mas pressupostos ontológicos e epistemológicos diferentes. As limitações da razão prática levam Kant a estabelecer, para o sujeito moral, a superação do contexto, ferindo fatalmente toda teoria moral ao estilo hegeliano e o comunitarismo de base substancialista²⁰. O mundo moral - visão moral do mundo, como Hegel chama na *Fenomenologia* - preocupa-se com a origem interna da norma, e com a autonomia, mas o mundo jurídico prescinde daquilo que em Hegel será considerado interiorização do elemento normativo. Ou seja, o Direito se satisfaz, em Kant, com o cumprimento da norma, ainda que esta não seja moral. As leis da liberdade, “na medida em que se refiram apenas às ações meramente exteriores e à conformidade destas à lei”, são leis jurídicas²¹.

Tendo-se tal ideia presente, e a crítica que Hegel faz na *Moralidade*, pode-se verificar que, no fundo, Hegel opera uma espécie de dissolução da moralidade kantiana no mundo da eticidade, não mais mantendo a premissa de que normas morais e normas jurídicas tenham processos de formação distintos. Pretende Hegel superar a distinção entre

¹⁹ Um comentário sobre a doutrina do direito de Kant é feito por BYRD, BHRUSCHKA, J. (2010). *Iustitia tutatrix, iustitia commutativa, and iustitia distributiva and their differences*. In *Kant's Doctrine of Right: A Commentary* (pp. 71-76). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511712050.004

²⁰ O comunitarismo substancialista, como o denomina Forst (*Contextos da justiça*, p. 129), é dependente do contexto e o considera pré-político, ou melhor, que a base da normatividade é pré-política. A ideia de Kant e, mais recentemente, de Rawls de que o contexto introduz dificuldades à autodeterminação (Kant) e à descoberta do que fazer (Rawls) é bem respondida por Hegel, que responde a Kant, e pelo comunitarismo, que responde à tradição kantiana, em larga medida. Veremos melhor isso na sequência.

²¹ KANT, I. *Metafísica dos costumes*, p. 20.

legalidade e moralidade estabelecida por Kant. Não se trata, porém, de uma mera dissolução metodológica, mas, no fundo, justamente, a prova de que Hegel se afasta do liberalismo ao afastar o postulado liberal da origem do estado. Interessa, para o propósito de definir que Hegel não é liberal, perguntar se Hegel capitula ou não ao axioma sagrado do liberalismo, a saber, se a liberdade individual funda o estado. Aliás, é este o critério que estamos manejando ao longo do texto, e do qual se extrai a supremacia da teoria social hegeliana e do comunitarismo frente aos postulados liberais.

Além disso, o sentido que a liberdade adquire em Kant é o mesmo do liberalismo de Locke no tocante ao porquê do estado. O estado não se desenvolveu e então reconheceu a independência do indivíduo frente ao todo; ele existe porque a liberdade natural só é protegida no estado jurídico; direitos existem tanto no estado natural quanto no jurídico, mas apenas neste encontram proteção; logo, a liberdade individual fundamenta o estado. Em Kant, ao contrário de Locke, a propriedade não é um direito natural, mas é adquirido no âmbito do estado jurídico, mas decorre diretamente da liberdade.

A ideia deste liberalismo (Locke, Kant e a realização de seus postulados na Revolução Francesa) é incompatível com a teoria social hegeliana, porque coloca a origem do estado ligada à proteção da liberdade. O estado, em Hegel, protege as liberdades mas não é esta a sua função ontológica. Mesmo o liberalismo que se desenvolveu depois de Hegel, no qual não temos condição de focar, não abre mão daquele postulado, o qual se aperfeiçoa, levando à reinvenção do *não-impedimento* frente ao estado social²².

²² Bobbio (*Liberalismo e democracia*, p. 87) trata de um "novo liberalismo", que se desenvolveu, sobretudo, como resposta ao estado social ou de serviços. Integra este novo liberalismo o pensamento

Tais vieses liberais implicam a constituição, por distintos critérios, das normas fundamentais sobre as quais o estado se orienta, base do contratualismo. Sendo assim, fundamentações liberais do estado dão azo à tese de que uma constituição pode ser feita. Aliás, tal noção não é apenas uma hipótese, mas foi levada a cabo na França do século XVIII e XIX.

Somente de um ponto de vista liberal, portanto, pode-se falar que a constituição funda e institui o estado para proteger a liberdade. Neste contexto, como vimos na experiência francesa, surge o desafio efetivo de que se deva criar a constituição. A teoria social hegeliana, porém, é incompatível com a ideia de que a constituição institua o estado ou o oriente a partir de princípios abstratos.

Para Hegel, a ideia de uma constituição feita, deliberada por participação, se afasta de outra muito salutar quando se trata de analisar o conteúdo propriamente hegeliano do comunitarismo: o substancialismo hegeliano é de *identificação*, não de *participação*, como em Rousseau²³.

de Friedrich von Hayek, o qual, apesar das atualizações que procede, não se afasta do cerne liberal clássico, a saber, “uma teoria dos limites do poder do estado, derivados da pressuposição de direitos ou interesses do indivíduo, precedentes à formação do poder político” (BOBBIO, *Liberalismo e democracia*, p. 89). Esta precedência dos direitos de liberdade ao poder instituído remonta, como vimos, o liberalismo de Locke e a Kant, evidenciando a manutenção do postulado liberal no desenvolvimento histórico do liberalismo. Há, ademais disso, uma evolução significativa deste pensamento na proposta de Robert Nozick, como também percebe Bobbio (*Liberalismo e democracia*, p. 90). Nozick, por um lado, rechaça a pretensão do estado de justiça social e, por outro, firma a necessidade do estado frente à tese anarquista, retomando também a clássica tese liberal de que o estado, como centro do poder coercitivo, deve existir para a proteção das liberdades. Para uma melhor apreensão sobre o tema, conf. HAYEK, F. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960; NOZICK, R. *Anarquia, Estado y Utopía*. México DF: FCE, 1974.

²³ Voltaremos à distinção entre identificação e participação no item 3.1, trazendo, inclusive, a ideia de Taylor de que há uma possível conciliação entre estes elementos. Isso porque o comunitarismo substancialista é de identificação (é o hegeliano) e o republicano (Rousseau) é de participação.

Quem bem apontou esta distinção foi Forst²⁴. O que move o comunitarismo substancialista é o pressuposto de que o bem comum é pré-político, e não de que é resultado do processo deliberativo puro ou discursivo. É apenas no liberalismo que o individual é condutor ou criador da ideia de bem. Ou seja, perguntar, como diz Hegel, quem deve fazer a constituição - uma pergunta à qual Rousseau respondeu claramente com seu conceito de vontade geral - pressupõe um elemento essencialmente liberal, no sentido de que, embora certas bases estejam dadas no ambiente social, nenhuma delas, tal como constitutivamente é, pode ser alçada à categoria de princípio de justiça.

E este reproche à teoria constitucional liberal serve também para indicar que a expressão hegeliana não é apenas fática, mas também uma tentativa de transcender àquela. O liberalismo tem raízes longínquas e vários elementos factuais associados a sua evolução. Hegel põe em xeque não apenas a experiência francesa, mas toda a teoria que lhe embasa (Locke, Kant e a ideia de que a vontade individual é sagrada e fundamento do estado) quando vergasta o contratualismo e o atomismo, além de toda a concepção de que os direitos se fundam em uma noção de dignidade humana.

A *Filosofia do Direito*, coerente com os escritos anteriores, sedimenta um alto grau de recusa à ideia de que o estado, seus princípios de justiça, sua ideia de bem, dentre outros, deve estar estribado no princípio segundo o qual a liberdade individual é condutora. Mais do que isso, aquela obra indica, com bastante ênfase, que a liberdade individual carece de ser reconduzida à liberdade substancial. Esta “recondução” parece ofender gravemente o liberalismo e quando Hegel a opera está

²⁴ FORST, R. *Contextos da justiça*. Trad. D. L. Werle. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 129-142.

se afastando do cerne do liberalismo. O indivíduo, livre tão somente no que toca à sua particularidade, é a forma fenomênica exterior no qual o ético existe (§154 da *Filosofia do Direito*)²⁵.

Este indivíduo é, como diz Taylor, “uma existência corporal que precisa estar em relação com o mundo exterior, para poder viver”²⁶. Esta relação, contudo, é eminentemente atomista, isolada, como a afirmação de si mesma como a grande autoridade capaz de, movida pela vontade racional, empreender a reestruturação do mundo. Este estágio liberal é a condição de desenvolvimento de um modelo de perpetuação não apenas econômico, mas político, fundado naquele princípio que Hegel já encontrara: a proteção da liberdade individual é a razão do estado.

O atomismo liberal, que o leva a buscar formas de sedimentar pela vontade de cada um os elementos constitutivos da justiça, dando-lhe assim legitimidade, é, para Hegel, um estágio ainda incompleto da liberdade, sua expressão universal vazia, formalista, porque parte do pressuposto de que o indivíduo é inderrogável, e de que é a sua vontade que produz o político. Isso porque todos os indivíduos - as liberdades individuais enquanto particularidade - têm uma mesma legitimidade instituída pelo simples fato de se apresentarem como seres humanos no mundo.

Deste modo, a *Filosofia do Direito* acaba por vilipendiar um elemento característico do liberalismo, que é o atomismo, fornecendo-nos condições de afirmar, finalmente, qual é - como é caracterizado - o liberalismo que Hegel conheceu, sobretudo aquele presente em Locke, Kant e na experiência francesa. Há que se sedimentar, portanto, que

²⁵ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 235.

²⁶ TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. N. Schneider. São Paulo: É realizações editora, 2014, p. 466.

este liberalismo é a *forma de se concretizar a política direta e universalmente, sem mediações, com base no valor 'liberdade pessoal', alçado à condição de fundamento lógico do Estado, como expressão de seu atomismo constitutivo.*

Podemos, com isso, discutir um pouco melhor, como anunciamos, esta ideia de liberdade pessoal como fundamento lógico, porque precisamos saber qual é a posição categorial da liberdade do liberalismo e da liberdade substancial. Não é defensável, como seguiremos afirmando, que se possa colocar em um mesmo nível ambas as noções de liberdade para, com isso, empreendermos uma síntese que as pressuponha equânimes.

Esta impossibilidade de colocar ambas as liberdades (liberal e substancial) no mesmo nível também vai indicar, futuramente (terceiro capítulo), que dispor liberalismo e eticidade como teorias que dialogam em pé de igualdade só é possível em um contexto pós-hegeliano, complexificado pelo multiculturalismo e pluralismo moral, porque em Hegel a eticidade é uma *Aufheben* do liberalismo, não um contraponto à sua altura.

2.2 DA LÓGICA AO DIREITO

Buscamos, neste ponto, estabelecer minimamente a relação entre a metafísica hegeliana e a realização da liberdade, já que o conceito desta tem base ontológica e não é formatada apenas como teoria normativa. Há, em Hegel, uma teoria geral da racionalidade que torna o espírito objetivo (o estado e a história) a realização da Ideia, e não somente o acumulado de práticas não extintas. É fundamental que entendamos a origem lógica do conceito de liberdade para que

possamos assentar a natureza filosófica da liberdade, que não é expressão tão somente de um sistema jurídico, mas a conciliação de um desafio posto à filosofia moderna.

O conceito de liberdade é uma construção da Lógica, na qual surge o desafio de conciliar o espinosismo com Kant ou, como escreve Eduardo Luft, “harmonizar a necessidade que emana da substância única com a liberdade humana”²⁷. O elemento *substancial* não expressa adequadamente o verdadeiro, não comporta a diferenciação e a autodeterminação do sujeito. Somente o conceito expressa adequadamente a liberdade. A essência, diz Hegel, “procede do ser”, e também “não existe imediatamente em si e por si”, e encontra distinção tão somente na dialética de sua existência essencial frente ao que não é essencial²⁸.

Um modelo essencialista não atende às exigências da Modernidade e ao desenvolvimento da teoria do sujeito, sendo, pelo contrário, “o ser eliminado em si e por si”²⁹. Hegel, contudo, concebe que a liberdade possa ser compatível com “a logicidade que emana da substância única”³⁰, mas só pode ser expressa no reino da subjetividade, ou seja, do conceito. Com a transição da doutrina da essência para a doutrina do conceito, a necessidade se eleva à liberdade³¹. Substancialidade, causalidade e reciprocidade encerram o mundo da substância, que se

²⁷ LUFT, E. O conceito de liberdade na Lógica de Hegel. In: BAVARESCO, A. LIMA, F. J. G. (orgs). *Direito e justiça: festschrift* em homenagem a Thadeu Weber. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p.153.

²⁸ HEGEL. *Ciência de la lógica*, p. 489, tradução nossa em todas as passagens desta obra.

²⁹ HEGEL. *Ciência de la lógica*, p. 489.

³⁰ LUFT, *O conceito de liberdade na Lógica de Hegel*, p. 156.

³¹ HEGEL. *Ciência de la lógica*. Trad. R. Mandolfo. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013, p. 715.

apresenta ao sujeito - ao reino do conceito - como um material fixo e pronto³².

É justamente esta relação entre o necessário e o livre que vai originar uma série de dúvidas acerca de se o sistema hegeliano da liberdade alberga, efetivamente, a subjetividade livre ou esta sucumbe frente à magnitude do sistema³³. A transição da essência para o conceito deve ser capaz de sustentar, sem dissolução, a autonomia do sujeito frente ao todo que lhe é constitutivo. Mais do que isso, a liberdade do singular não pode se perder nos desdobramentos necessários da unidade da Ideia, mas deve ser compatibilizada com a teoria da universalidade do pensamento³⁴.

Na tese que Hegel segue desenvolvendo, “o Absoluto somente se sustenta na sua autocontradição radical enquanto síntese dos opostos mais extremos, especialmente a absoluticidade e a relatividade, a substancialidade e a acidentalidade, a necessidade e a contingência”³⁵. O momento do singular sobre a contraposição do particular e do universal, e sua verdade não se revela integralmente no primeiro momento abstrato. O conceito de liberdade, portanto, depende da negação da suficiência do singular frente aos momentos constitutivos subsequentes.

³² HEGEL. *Ciência de la lógica*, p. 723.

³³ Para uma clara compreensão acerca da tese de que o Estado não dissolve o indivíduo, conf. WEIL, E. *Hegel e o estado*. Trad. Trad. C. Nougé. São Paulo: Realizações, 2011.

³⁴ Face à nossa delimitação, não temos como trabalhar todos os desdobramentos da lógica das modalidades, momento no qual Hegel desenvolve a superação da substância única de Espinosa e compatibiliza a liberdade com as exigências da autodeterminação do sujeito. O que, contudo, se busca na Lógica é a tese de que a liberdade do múltiplo frente ao uno não desaparece apenas porque a dialética opera a superação dos momentos unilateralmente postos. Para uma crítica à síntese operada por Hegel na dialética das modalidades, conf. LUFT, E. Considerações dialéticas sobre o sistema do dever-ser. IN: LUFT, E.; CIRNE-LIMA, C. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 93-112.

³⁵ WOHLFART, J. A. O Sistema de Relações na Lógica da Essência. *Ágora filosófica*. Ano 18 • n. 2 • jul./dez. 2018, p. 121.

Explica Wohlfart.

Sem entrarmos nos detalhes da exposição hegeliana difícil e complexa, a lógica das modalidades termina com a categoria de necessidade absoluta (absolute Notwendigkeit). Não se trata, evidentemente, de uma necessidade cega e absoluta diante da qual desaparecem as outras modalidades, especialmente a contingência. Conforme Hegel, não se trata de uma cega necessidade de onde fica excluída a diversidade, a contingência e a liberdade, como se tudo estivesse inexoravelmente determinado e o mundo existente seria o único possível, mas a dança das modalidades é propriamente absoluta. Como se trata da lógica da contradição e da autocontradição interna, a contingência passa a ser uma dimensão constitutiva e necessária da necessidade, pois ela ganhou o estatuto de racionalidade. A contingência, como constitutiva da necessidade, é indicativa da imediatidade simples da negatividade absoluta, que caracteriza a contradição. A necessidade absoluta é caracterizada por duas figuras internas, a primeira delas, o estabelecimento da multiplicidade como efetividade diferenciada na qual cada determinação se define frente às outras e todas entre si, como uma multiplicidade qualificada em cuja sistemática cada determinação é ela mesma enquanto não é as outras. Por outro lado, a necessidade absoluta é identidade absoluta porque um sistema relacional íntegro e interpenetra todas as determinações em seu movimento de relação universal³⁶.

Vê-se, claramente, que o individual, frente à logicidade do sistema, é integrado por um plexo de relações. Tais relações não negam absolutamente o elemento singular desta existência imediata, mas o qualificam. O conceito de liberdade hegeliana, portanto, não pressupõe que as relações estabelecidas no mundo (sujeito com a coisa ou o sujeito com os demais) eliminam a autonomia do singular. No fundo, tal liberdade é concreta à medida que são estabelecidas relações de concretude.

³⁶ WOHLFART, J. A. O Sistema de Relações na Lógica da Essência, p. 128.

O ser livre, portanto, não tem a ver com deixar a singularidade sem intervenção.

Como bem observa Thadeu Weber, o operar da dialética revela a natureza triádica do pensamento e da realidade, sem, contudo, redundar em necessitarismo ou eliminação do contingente frente ao necessário. Explicita-se, no fundo, que a dialética da liberdade não dissolve o singular frente ao universal: “a interpretação reconstrutiva [que contesta a versão necessitarista da Lógica] evidencia a presença da necessidade e da contingência, na síntese, em iguais proporções, de sorte que se pode efetivamente falar em alternativas e, portanto, de liberdade”³⁷³⁸. Para que a realização da liberdade no mundo prático não produza a desintegração do eu-livre frente às estruturas de poder, o conceito de liberdade deverá se afastar de uma visão necessitarista da *Lógica*, portanto.

O conceito de liberdade em Hegel, portanto, afora todos os demais desdobramentos, indica que aquela não pode ser concebida como ação sem impedimento, ou melhor, como ausência de relações ou deixar fazer. É este o elemento que precisamos esclarecer no tocante à origem lógica da realização da liberdade. Significa, ademais, que a filosofia prática de Hegel tem um substrato ontológico ou metafísico, e seus princípios não são produzidos pelo espírito objetivo. Direito e história, portanto, são comandados por uma racionalidade e não buscam seus

³⁷ WEBER, *Hegel: liberdade, estado e história*, p. 43.

³⁸ Eduardo Luft desenvolve um sistema de filosofia que aposta, justamente, na ideia de alternativas ou múltiplas possibilidades dentro do espaço lógico. A totalidade já não é mais vista como o cume de um processo racional de pressupor e reconstruir os vários objetos do pensamento, ou seja, uma busca por tornar necessário o contingente ou identificar o único necessário possível. A totalidade se converte em coerência, que predomina, sem caráter perpétuo, dentre as incoerências. Há, no fundo, uma integração dos postulados sistêmicos com o falibilismo, admitindo-se a variação dos universos possíveis sem, contudo, cair em relativismo. Para uma melhor compreensão da proposta de Luft, conferir as obras indicadas em: <https://pucrs.academia.edu/EduardoLuft>.

institutos apenas na experiência histórica. Olvidar-se dessa origem da liberdade ocasiona, como fez constar Rosenfield, a perda da liberdade nos “labirintos da particularidade”³⁹.

Já no âmbito da realização, a liberdade individual é termo que carece de transposição, de mediação e substancialização, o que implica, como vimos, certo grau de identificação sócio-política. Ser livre em sua particularidade é uma necessidade à qual se apresentam as instituições, os desdobramentos mais primitivos e as complexidades mais substantivas. Mas ela mesma, a liberdade individual, já condensa uma certo grau de elevação, de mediação, do que carecia no mundo romano. Ou seja, já contém a consciência de que é livre.

A noção de dialética, neste sentido, abarca a ideia de que há um movimento lógico tendente a concretizar o conceito, a superar formas abstratas mediante o advento de ambientes de maior concreção. No âmbito de nossa proposta, este significado assume uma forma objetiva: a liberdade individual (postulado liberal) assume a condição de momento lógico que, em Hegel, tem seguimento e efetividade no conceito de liberdade substancial, e que, no fundo, é o grande fio condutor da *Filosofia do Direito* e do próprio espírito objetivo.

Ainda sobre o conceito de dialética, Taylor esclarece.

Com efeito, na mais importante dialética ontológica de Hegel, na *Lógica*, veremos que realmente se aplicam as concepções contraditórias que, enquanto tais, revelam sua dependência de um todo maior descrito pelas categorias mais elevadas. Em outras palavras, as contradições em nossas concepções da realidade não serão superadas mediante a *resolução* delas numa visão livre de contradição, mas antes pela percepção de que elas

³⁹ ROSENFIELF, D. *Política e liberdade em Hegel*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1995, p. 19.

refletem contradições na realidade que são reconciliadas numa simples mais ampla⁴⁰.

O elemento liberal, portanto, recebe uma carga de contradição que o reconduz à efetividade. Já não existe, portanto, apenas como elemento liberal, mas é, no fundo, a particularidade mediada. A manutenção do *essencialmente liberal* redundava em uma contradição que não encontra reconciliação. Mas em Hegel, a liberdade da particularidade é mediada pelo substancial, aquilo que torna o estado livre, não simplesmente necessário. Ou seja, o estado não surge pura e simplesmente como necessidade de a liberdade se concretizar. É a liberdade quem conduz a formação do estado a partir da exigência de formas mais concretas de realização. A comunidade (povos) foi aperfeiçoando as formas de estabilizar o *ser livre* e o estado surge como instituição mais apta a fazê-lo. O elemento liberal, contudo, já não existe como um ente autônomo e capaz de postular a elevação de seu princípio (liberdade pessoal) à condição de razão do estado, porque este itinerário já encontrou reconciliação.

É neste contexto que se pode compreender a ideia de que “a filosofia de Hegel é a retomada, numa unidade dialética, da filosofia objetiva clássica e da ruptura nela provocada pela filosofia subjetiva da época moderna”⁴¹. É a reconciliação dos opostos que conduz a dialética hegeliana. Quando ocorre a suprassunção do liberal na substancialidade ética, já não se concebe aquela particularidade como destacada do todo. Já não existe mais o simplesmente liberal, mas a mediação realizada. E, neste sentido, segregar o que constitui a liberdade efetiva, expondo suas

⁴⁰ TAYLOR, *Hegel*, p. 159.

⁴¹ SALGADO, J. C. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 33.

influências isoladamente, não alcança o sentido que Hegel lhes atribuiu, porque este se origina dialeticamente, e não pela decomposição de suas partes.

E esta evolução da ideia de liberdade - justamente um movimento tendente a realizar, historicamente, a liberdade em níveis mais concretos - trouxe ao contexto ocidental o choque entre o germânico e o românico, fazendo coincidir a plena consciência da liberdade. O exterior, o que era tão somente o instituto românico, passa, entre os germânicos, por um processo de internalização - identificação - e a liberdade nasce para o indivíduo, tornando-o capaz de afirmar sua particularidade⁴². O pressuposto de que todos devem deliberar acerca do justo tem aí sua raiz, mas parece ignorar a trajetória anterior da liberdade, que certamente não abdicou de seus elementos constitutivos de identificação.

Para os modernos, tornou-se necessária a liberação do indivíduo, e uma cunhagem precisa e impositiva da liberdade individual. O individual veio ao mundo para todos, pela primeira vez, mas traz de tal modo um histórico que, subtraído, se tornaria amorfo e sem consciência. Tão imperativa é esta liberdade individual que Hegel a acolhe como necessidade. O necessário, como a liberdade individual, a sociedade civil-burguesa, tornam o estado, o justo e o bem constituído por tais premissas, e não há, verdadeiramente, um estado moderno em que não se possa ter uma sociedade civil-burguesa livre em sua particularidade.

Mas o necessário, para Hegel, é momento constitutivo, e essa ideia tem plena vida no âmbito político. Os iluministas e revolucionários do século XVIII deram prova, com argumentos e atos, de que ser livre em

⁴² Acerca da condição do direito romano antigo, conf. GILISSEN, J. *Introdução histórica ao direito*. Trad. A.M. Espanha. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 80 e seguintes.

sua particularidade é uma imposição dos tempos, da maturação da liberdade, embora tenham julgado que aí se encontra o livre efetivo, aquilo que a Ideia pôde apresentar como seu produto mais bem acabado. Porém, quando a burguesia termidoriana encontrou proteção no estado, e o direito tornou-se seu instrumento, a liberdade encontrou seu ser ético exterior, sua fenomenologia, demonstrando que era capaz, neste mundo moderno, de se apresentar como o livre por excelência, não apenas o necessário, que é condicionado.

Esta liberdade que, consciente de si mesma, se impõe por sobre o mundo nobiliário, sobre as instituições, perde-se “nos labirintos de uma particularidade que tem dificuldade em encontrar sua própria universalidade”⁴³. Há uma interrupção do processo dialético, uma paralisação do processo lógico e a liberdade, recém exteriorizada como *por si mesma*, recém apresentada ao mundo, repudia a este veementemente, negando suas entidades, suas divindades e seu poder político, mas, como vimos, produz vacuidade. Não logra apoio no contexto, não encontra senão desestabilidade. Sozinha, não terá produto.

Mas Hegel, em sua *Lógica*, demonstra que esta aparição - ser-aí exterior - é desdobramento dialético da ideia de liberdade, que jamais, contudo, afirma-se isoladamente. Queremos insistir, portanto, de que a tese de que Hegel é liberal repousa na ignorância do processo constitutivo da Ideia e da própria noção de dialética. Não foi bem entendida, deste modo, a *posição categorial* que a particularidade, a liberdade individual, ocupa na liberdade efetiva.

⁴³ ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1995, p. 19.

Afirmar que a compreensão da dialética na forma como delineada por Hegel⁴⁴ conduz a uma melhor interpretação do conteúdo liberal presente em Hegel apenas evidencia, no âmbito de nossa proposta, que a política hegeliana espelha a sua tradição lógica, e radica-se na premissa, já anunciada, de que existem conceitos mais abstratos e conceitos mais concretos, que titularizam condições distintas no âmbito da realização da liberdade. Do modo como observamos, a liberdade individual é uma noção mais abstrata e a liberdade substancial, que conduz as instituições e a *Filosofia do Direito* como um todo, é um conceito mais bem elaborado, mais concreto.

Disso decorre, invariavelmente, que uma interpretação que se afasta desta origem lógico-dialética da liberdade será menos capaz de perceber a disposição categorial das liberdades que, até aqui, viemos distinguindo. Parece-nos também, por outro lado, que a ausência desta clareza pode conduzir à uma deletéria relativização do processo constitutivo da liberdade efetiva em Hegel, o que, ao nosso ver, pode obliterar o movimento lógico que o nosso filósofo emprega para, postulando um conceito de liberdade substancial, superar a liberdade da particularidade, que é ainda muito abstrata para fazer frente aos desafios políticos da Modernidade.

Porém, não estamos afirmando que tal forma de interpretar a *Filosofia do Direito* - recurso ao movimento lógico-dialético para melhor perceber a transição entre liberdade individual e liberdade efetiva - seja o único possível ou que seja suficiente. Como viemos afirmando desde a introdução, o que nos desafia é o oferecimento de uma forma de interpretação que concilie clareza conceitual com fidedignidade à obra de

⁴⁴ HEGEL. *Ciência de la lógica*, p. 133

Hegel. Acreditamos, dentro deste direcionamento, que o espelhamento da lógica na filosofia política possibilita uma maior instrução probatória acerca daquilo que reforça a teoria social hegeliana frente ao liberalismo e como isso é possível mediante a suprassunção da liberdade individual.

A *Lógica*, portanto, não se apresenta como um obstáculo à compreensão da liberdade hegeliana. Porém, estamos de acordo que uma interpretação da *Filosofia do Direito* como obra autônoma, ao estilo de Honneth, tem valor e relevância filosófica. Ademais disso, o próprio Honneth não nega a importância da Lógica. A nossa interpretação apenas se baseia em um caminho tradicional, o que a torna um dentre os modos possíveis de se ler Hegel. De acordo como pensamos, a pergunta pela relação entre liberdade individual e liberdade efetiva recebe um produtivo estímulo se recorrermos às distinções que temos sustentado no trabalho e à identificação da posição lógica que ambas as liberdades que aqui discutimos ocupam no sistema da eticidade.

Neste contexto, o viés metodológico adotado por Honneth, que consiste, basicamente, em evitar a Lógica e o estado hegelianos, reduzindo a carga mais árida e antidemocrática da *Filosofia do Direito*, não é adequado à proposta que temos defendido, porque estamos sustentando que compreender o movimento lógico-dialético e a posição categorial da liberdade individual no sistema da eticidade nos leva a perceber com maior clareza a teoria social de Hegel. Sendo assim, a proposta de Honneth não nos é adequada em relação ao que estamos propondo, embora

tenha sua relevância reconhecida, por mais que já se tenha afirmado que “Honneth faz Hegel dizer o contrário do que ele diz”⁴⁵.

Mais localmente, verificamos que Denis Rosenfield⁴⁶, Thadeu Weber⁴⁷, Agemir Bavaresco, Eduardo Luft, José Pinheiro Pertille, João Alberto Wohlfart, dentre tantos outros, recorreram ou permanecem recorrendo à *Lógica* para melhor explicitar o conteúdo político da obra hegeliana. A *Lógica* vem sendo, finalmente, traduzida para o português e, nos últimos anos, tem-se feito encontros para discuti-la⁴⁸. Isso não ocorre porque Hegel não possa subsistir sem a *Lógica*, mas porque esta oferece condições de melhor compreender a formação do conceito que a *Filosofia do Direito* pretende realizar.

E o fato de “o conceito do direito se encontrar fora da ciência do direito”, faz com que a formação dialética do conceito de liberdade esteja, na *Filosofia do Direito*, “pressuposta e o conceito mesmo deve ser aceito como dado”⁴⁹. E, por tal razão, afirmamos que recorrer a alguns elementos da formação dialética do conceito é producente no âmbito de nossa proposta, que visa demonstrar, a partir de pressupostos que julgamos pertinentes, o comunitarismo substancialista de Hegel. Assim, *em si* a abordagem de Honneth não invoca qualquer reproche absoluto.

E, face a tal esclarecimento, é importante reafirmar, dentro destas delimitações que situamos, que a compreensão adequada da dialética conduz a uma melhor interpretação da filosofia política de Hegel. Isso

⁴⁵ GIANNOTTI, José Arthur. Sofrimento de indeterminação. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 80, p. 219-221, Mar. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002008000100015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 jul 2020.

⁴⁶ ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1995.

⁴⁷ WEBER, T. *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁴⁸ Conf. BAVARESCO, Agemir; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes; TAUCHEN, Jair (Orgs.). *Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

⁴⁹ HEGEL, *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 56.

significa que, conforme pensamos, uma clara compreensão dos momentos constitutivos da ideia de liberdade, que se estrutura integralmente, em seus elementos concretos, na *Filosofia do Direito*, conduz à sedimentação da tese de que Hegel não é liberal. Ou seja, compreendendo a dialética de formação do conceito de liberdade (abstração que busca efetividade) percebe-se a maior concretude da teoria social hegeliana frente ao liberalismo. E, neste sentido, o Hegel liberal devém de uma compreensão equívoca dos momentos constitutivos da liberdade e da posição que a liberdade da particularidade ocupa neste ínterim.

E são estas as ideias que sustentamos quando fazemos alusão ao *necessário que se liberta*. Cuida-se, claramente, de um movimento progressivo de concretização da liberdade no qual determinados momentos lógicos são mais abstratos e outros mais concretos. Para nós, a liberdade do liberalismo (ser livre na particularidade) é uma liberdade mais abstrata e a liberdade substancial é uma liberdade mais concreta, e isso se torna mais claro à medida que compreendemos o movimento dialético. Como, todavia, isso afasta Hegel do liberalismo se já reconhecemos que a liberdade individual é suprassumida?

Parte da resposta já foi dada acima, quando tratamos da noção de dialética (evitar a busca de elementos isoladamente, já que seu sentido se origina no movimento constitutivo da liberdade, e não na análise segmentada). Mas a resposta àquela questão nos leva também a tratar do *fundamento lógico* do estado. O que funda o estado é o que, segundo vemos, identifica a matriz da teoria social de Hegel. Tal fundamento é o núcleo duro da filosofia política de Hegel e o traço que o define. Se a razão de ser do estado não é, fundamentalmente, a liberdade individual, como sustentamos, então se consolida a teoria social hegeliana como superação do liberalismo.

Podemos ver agora, com melhor nitidez, que para algo ser fundamento lógico deve ser conceito. É o universal quem dá lastro e justifica o político e suas leis. A particularidade está aí presente como indivíduo, integrante, constitutivo. Mas o universal, a liberdade efetiva, substancial, é que se apresenta como fundamento do estado. E o universal concreto que realiza o espírito objetivo. Ao contrário, quando uma teoria da justiça apresenta sua *norma hipotética fundamental* fundada no inarredável do postulado da liberdade individual, então ela é liberal, e tem seus méritos derivados nesta premissa atomística.

A liberdade hegeliana, contudo, pressupõe que a liberdade individual não ocupa o *locus* de fundamento lógico, mas de parte constitutiva. É isso que não torna contraditória a *Filosofia do Direito*, e seu conceito, por exemplo, de sociedade civil-burguesa. A liberdade efetiva, mediada, é a liberdade da exterioridade (particular) reconduzida ao universal, ou seja, a um conjunto de determinações que estabilizam a liberdade, que a tornam histórica, que fazem com que seja denominada a liberdade deste e daquele contexto (espírito local) e que se comunica com as demais, finalizando os tempos da liberdade (espírito universal).

Este erro de alocação da liberdade individual no processo dialético de constituição da liberdade também se percebe quando se pretende fazer síntese entre comunitarismo e liberalismo, pressupondo que, em Hegel, não são conceitos excludentes e que Hegel não é antiliberal⁵⁰. É bem verdade que Hegel não é antiliberal, mas, no fundo, há de se fazer as devidas distinções conceituais, que nos possibilitam ver que não ser antiliberal não equivale a ser liberal. Verifica-se aí falta de clareza quanto ao que Hegel tenha entendido como liberalismo. Por outro lado,

⁵⁰ RASKIN, H. B. Hegel: um liberal-comunitarista? Tese de Doutorado. PPGFIL/PUCRS. Porto Alegre, 2019.

não está clara a posição categorial da liberdade individual na filosofia política de Hegel.

O liberalismo e a eticidade hegeliana não estão postos, como já dissemos e poderemos melhor discutir na sequência do texto, enquanto estruturas logicamente equivalentes. A eticidade é uma categoria política mais bem determinada e efetiva que o liberalismo, que ainda é particular, externo e carente de limites, enredando-se em necessidades e não na liberdade mesma, que somente lhe sucede. Não é possível, sob este ponto de vista, colocar liberalismo e eticidade no mesmo nível, o que seria um pressuposto da síntese liberal-comunitarista (Raskin).

A proposta de um Hegel liberal-comunitarista, no fundo, tem um objetivo muito oportuno e louvável, que é credenciar Hegel para que influencie nossas teorias da justiça, afastando os fantasmas antidemocráticos que já lhe foram imputados. É adequada ao não prescindir da *Lógica* e, como nós, acredita que naquela obra a teoria política de Hegel ganha maior suporte, e não perde seguidores. Mas, como poderemos melhor trabalhar no terceiro capítulo, a incompreensão da posição do liberalismo no sistema político de Hegel leva a tese de um Hegel liberal-comunitarista a soar equívoca.

Parece, assim, ignorar o fato de que a teoria social hegeliana suprassume o liberalismo, e seu produto é a liberdade substancial. Liberdade individual e substancial não estão categorialmente equiparadas, não são de mesmo nível em Hegel, o que torna qualquer tentativa de suprassunção equivocada. Mesmo que buscasse uma atualização de Hegel, parece-nos que deveria partir desse pressuposto. Ademais disso, conforme vemos, as sínteses que buscam elementos liberais e elementos comunitaristas em Hegel ignoram aquilo que torna uma teoria da justiça liberal ou comunitarista, a saber, qual é o fundamento lógico do

estado. É este o ponto de inflexão que parece determinar a matriz teórica da justiça em Hegel.

Assumimos, dentro deste contexto, a posição de que a busca por elementos de traço liberal ou comunitarista na obra de Hegel nos conduziria a uma mera diferença quantitativa, e que somente poderia tangenciar a problemática. É este, talvez, o problema que a tese de um Hegel liberal-comunitarista tenha incorrido. Saber se Hegel é comunitarista ou liberal pressupõe, assim, identificar o fundamento lógico do estado e, como vimos, este não tem matriz liberal. A liberdade que o estado encerra, que veremos na sequência, é uma liberdade de contornos concretos, voltada à tradição, na qual o querer subjetivo é, necessariamente, integrado em uma comunidade.

Face a tal contexto, vê-se que a relação entre *Lógica* e *Direito* aponta para uma crucial distinção entre a liberdade individual (liberalismo) e a liberdade substancial (eticidade de Hegel). Mais do que isso, faz prova de que ambos os conceitos representam distintos estágios da realização da ideia de liberdade. A *Lógica*, portanto, esclarece que justapor liberalismo e eticidade (ou comunitarismo, como faz Raskin) como estruturas que respondem à mesma pergunta apenas de um outro ponto de vista é algo equivocado. O liberalismo é *particularidade*, mas a teoria social de Hegel é *universalidade*. São pontos de partidas com concretudes muito diferentes, sendo que, logicamente, é impossível uma conciliação de mesmo patamar, porque este último já condensa o *quantum* liberal que Hegel julgou ser possível transpor.

A liberdade hegeliana, portanto, já incorporou o liberalismo necessário ao seu desenvolvimento moderno. Como, para Hegel, a liberdade exterior, particular, se efetiva? E como, por fim, é definida? Buscamos, na sequência imediata do trabalho, definir o conceito de liberdade

hegeliana, o que fará realçar o argumento até aqui desenvolvido: não tem lugar a ideia de que a liberdade individual possa disputar com a liberdade substancial o *tópos* de fundamento de uma ordem jurídica.

2.3 A LIBERDADE EM HEGEL

Já sabemos, neste ponto, que a liberdade em Hegel não se reduz à liberdade individual. Também insistimos que, pelo conceito de fundamento lógico, já é possível verificar que a liberdade individual não tem autonomia. Outros vieses, no terceiro capítulo, poderão melhor finalizar a ideia de que Hegel não é liberal.

Mas convém retomar o conceito de liberdade substancial ou efetiva, deixando-o claro. Tal conceito é também estrutural para o comunitarismo. Esta clareza, aliás, será importante para, mais adiante (terceiro capítulo), saber se, com este conceito de liberdade, Hegel ainda tem lugar entre os comunitaristas contemporâneos. A retomada dos conceitos como expostos em Hegel são, metodologicamente, o caminho que adotamos para que as atualizações do filósofo partam de uma compreensão fiel de Hegel.

Como sabemos, a liberdade substancial ou efetiva se desdobra em toda a *Filosofia do Direito*. É, no fundo, o seu grande fio condutor e “o tema central da filosofia política de Hegel”⁵¹. O conceito de liberdade, aliás, é tematizado pela *Lógica*, como vimos, e é o núcleo também da *Filosofia da História* (liberdade dos povos). Na *Filosofia do Direito*, contudo, a liberdade ganha o contorno do agir, da normatividade concreta e histórica. A política hegeliana, portanto, é alicerçada em um conceito de liberdade realizada, que assim se estrutura por meio de instituições.

⁵¹ WEBER, T. *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 9.

Sendo assim, a liberdade não é uma novidade da Eticidade, mas possui aí seu acabamento lógico. Ser livre na teoria social hegeliana pressupõe que o individual surja como *pessoa* (*Person*), que a consciência surja livre *no e em razão de* um contexto e, por fim, que a liberdade envolve um conjunto de mediações que a tornam estável, alicerçada, não se estribando unicamente no querer particular. É neste sentido que Hegel desenvolve seu Direito Abstrato (*pessoa*), sua Moralidade (consciência do universal) e sua Eticidade (universal concreto)⁵².

Como Direito Abstrato, a liberdade possui as formas mais abstratas de realização, ligadas às estruturas formais e que, frente à efetividade, “se comporta de modo negativo”⁵³. A vontade, no âmbito do direito, é uma individualidade, consciente de si mesma e do mundo que lhe é dado (§ 34). A liberdade individual, a esfera do liberalismo, tem aí a sua existência enquanto personalidade que já descobriu a sua existência livre, tomando a si mesma como objeto do pensamento. Porém, como já vimos, esta particularidade afirma-se como essencialmente livre, sem limitações e sua identidade é o *eu consigo mesmo* (simples infinitude). A liberdade da pessoa, neste estágio, exige mediações que a liberdade efetiva promoverá em sua plena efetividade. Assim, “esse ser pessoa implica um processo de conquistas, que se inicia no Direito Abstrato e culmina no Estado”⁵⁴.

Se, no âmbito da Eticidade, da sociedade civil-burguesa, esta individualidade será capaz de estruturar, na interação com as demais, um

⁵² É impossível que desenvolvamos, em detalhes, todos os elementos constitutivos destas três estruturas em que se divide a Filosofia do Direito. Trataremos o essencial destas ideias e o que somam ao conceito de liberdade substancial.

⁵³ HEGEL, *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 101.

⁵⁴ WEBER, T. *Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 92.

sistema de necessidades, um mercado complexo que fará circular bens e serviços, é porque aqui, no Direito Abstrato, o sujeito (*Subjekt*) eleva-se à condição de pessoa (*Person*) (§ 35). E, neste contexto, a pessoa é a sua individualidade diferente das demais, o que lhe é essencial. Tem valor, neste aspecto formal, porque é *pessoa* e, em relação às demais, também reconhece este atributo: é pessoa e respeita as demais como tal (*sei eine Person und respektiere die andere als Personen*)⁵⁵.

E esta pessoa, em seu conceito abstrato de existência particular, possui determinações substanciais que de tal modo são realizações do universal que não as pode prescindir. O que constitui a própria pessoa, sua personalidade, as condições éticas da vivência livre, tais elementos são inalienáveis (*unveräußerlich*). A liberdade individual, neste sentido, sofre uma limitação universal, e nem mesmo a pessoa é capaz de abrir mão de seus elementos constitutivos. O individual cede frente ao universal, mediando-se. Esta condição de inalienabilidade e imprescritibilidade dos elementos essenciais - ser pessoa - é de tal modo constitutiva do Direito Abstrato que, ainda hoje, é condição fundamental do mundo jurídico⁵⁶.

O Direito Abstrato, como um marco político moderno, traduz, assim, a forma como a modernidade passa a ver a liberdade: um conjunto de condições formais que possibilita a existência formal da liberdade. Hegel constata que há um sujeito independente, proprietário e que se impõe como ponto de partida da sociedade moderna⁵⁷. Vê-se, claramente, a dependência do Direito Abstrato de estruturas que já

⁵⁵ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 103.

⁵⁶ O Código Civil brasileiro atual (Lei n.º 10.406/2002), assim define: "Art. 11. Com exceção dos casos previstos em lei, os direitos da personalidade são intransmissíveis e irrenunciáveis, não podendo o seu exercício sofrer limitação voluntária".

⁵⁷ Cf. VERMALL, *Comentario introductorio de la Filosofía del Derecho*, p. 18.

integravam o conceito de pessoa na modernidade, tornando-se, ao mesmo tempo, uma conquista e uma limitação da história.

Mas esta existência livre é apenas um estágio formal e abstrato da liberdade. Surge a necessidade de uma maior imersão desta personalidade no âmbito universal. O reconhecimento, presente no Direito Abstrato sob a forma da autoconsciência, precisará, ainda, prover a correspondência entre a lógica do mundo e a lógica da subjetividade, o que implica que ser ético no sentido hegeliano não cause estranhamento: a autodeterminação da subjetividade, se não é capaz de saber sobre a própria liberdade, sempre compreenderá as instituições como algo estranho ou exterior.

A Moralidade, nesse sentido, cumpre, dentre outras coisas, o papel do reconhecimento do substancial não mais como “*saber de si como objeto*”, mas como apropriação subjetiva, interna, do substancial como algo que transcende o eu: “a realidade do direito, que a vontade pessoal se dá, primeiro de modo imediato, mostra-se mediatizada pela vontade subjetiva”⁵⁸.

A Moralidade parte do pressuposto aceito pelo Direito Abstrato: “o indivíduo, que é sujeito quanto a seus deveres, encontra no cumprimento desses deveres enquanto cidadão (*Bürger*) a proteção de sua pessoa e de sua propriedade”⁵⁹. Mas, se, por um lado, o particular não deve ser negligenciado, por outro deve ser elevado ao universal. A subjetividade que a Moralidade fundamenta é o sujeito que se põe enquanto sabedor do interesse supremo, que interioriza o efetivo e, com isso,

⁵⁸ HEGEL, Enciclopédia – edição de 1830, § 502, p. 287.

⁵⁹ WEIL, *Hegel e o estado*, p. 79.

deixa de considerar as instituições como empecilhos a sua liberdade, já que não são frutos da sua própria vontade.

A subjetividade terá de reconhecer no mundo a existência de formas exteriores que correspondam à moralidade que professa e, além disso, reconhecê-las com suas e, portanto, não mais como exteriores (§ 110, FD)⁶⁰. Aparentemente é relativizada a exigência segundo a qual uma lei é sempre uma máxima que passou pelo crivo individual e atomizado dos imperativos categóricos. Por outro lado, a tarefa da subjetividade será a de compreender corretamente qual é a moralidade que deve, individualmente, seguir.

Por outro lado, não é exato dizer que a Moralidade exige que a subjetividade interiorize as leis morais, porque isso significaria apenas uma forma menos direta de alienação. Afora que implicaria uma compreensão do Estado como substância indivisa, que é incapaz de perceber a atuação das partes no conjunto do todo, como, aliás, Hegel já havia deixado claro na Enciclopédia (§ 151) em resposta a Espinoza⁶¹. Se o “necessário é relação absoluta”, então uma concepção substancialista no sentido spinozista não é capaz de lidar com o princípio moderno da individualidade, que Hegel já havia atribuído, na *Filosofia da História*, aos povos germânicos, mas que na *Enciclopédia* atribui à filosofia de Leibniz⁶².

⁶⁰ A identidade entre liberdade e vontade, como Hegel a expressa no § 110, exige que o conteúdo, que determina a vontade, seja ao mesmo tempo interior e exterior, ou seja, que a objetividade exterior siga contendo a subjetividade. Em um segundo momento, porque a vontade subjetiva segue sendo formal (§ 108), a determinação conceitual da vontade só possivelmente é capaz de determinar a ação. Significa que a vontade pode ou não ser determinada pela vontade universal; a determinação racional se impõe, contudo, à medida que surgem as demais vontades individuais. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 175-177.

⁶¹ Cf. HEGEL, Enciclopédia – edição de 1830, p. 278.

⁶² À concepção substancialista falta “o princípio ocidental da individualidade, que faz sua primeira aparição em figura filosófica contemporaneamente ao espinosismo na monadologia de Leibniz”. HEGEL, *Enciclopédia* – edição de 1830, p. 280.

O que a Moralidade traz ao conceito de pessoa é a superação do objeto exterior, e a subjetividade passa a tornar existente o conceito de liberdade. Como diz Hegel, “determinou-se um plano mais elevado para a liberdade”⁶³.

Escreve Hegel.

O processo desta esfera [Moralidade] consiste em superar a vontade que, em um primeiro momento, só existe por si e só em si é idêntica à vontade existente em si ou vontade universal; ao eliminar esta diferença na qual se fundiu, põe a vontade por si como idêntica à vontade existente em si [...] a subjetividade, que, em um primeiro momento, é abstrata e diferente do conceito, se iguala com ele e a ideia alcança sua verdadeira realização ao determinar-se como vontade subjetiva ao mesmo tempo como objetiva e, portanto, verdadeiramente concreta. ⁶⁴.

A crença de Hegel é a de que a busca por fundamentos do agir moral não está situado exclusivamente na esfera do sujeito. Este não tem condições de, por si mesmo, alheio do contexto, produzir uma normatividade estável. A moralidade, como lembra Taylor, “alcança sua completude numa comunidade”⁶⁵. O universal em Hegel, portanto, confronta com o universal do liberalismo, sobretudo pela distinção fundamental desta universalidade. É interessante perceber que, em um primeiro momento, parece curioso que, para Hegel, a universalidade esteja associada a um contexto tão determinado⁶⁶.

Aparentemente, a premissa liberal de que todo o indivíduo é capaz de direitos e deveres na ordem civil contém uma universalidade mais

⁶³ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 171.

⁶⁴ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 106, p. 171-172.

⁶⁵ TAYLOR, *Hegel*, p. 411.

⁶⁶ TAYLOR, *Hegel*, p. 412.

defensável e cogente que a afirmação de que o universal exige determinações concretas e instituições definitivas. O princípio liberal, que já vimos, é constituído por um pressuposto de maior amplitude e, justamente, parece oferecer uma integração mais universal, consumando uma comunidade humana.

Porém, onde o liberalismo vê maior liberdade, Hegel vê a dissolução do conteúdo da liberdade. A forma liberal é horizontal do *a todos* não se determina. Ao contrário do que alardeia o liberalismo, o indivíduo não ganha identidade com essa liberdade negativa, mas apenas se dissolve, vira número. É sempre capaz de tudo mas, efetivamente, não consegue, sem identificação, realizar a sua liberdade porque tal realização tem contornos objetivos, concretos, culturais. Para ser universal, a liberdade individual precisa abrir mão daquilo que a constitui, porque no liberalismo o pensar e o agir precisam enfraquecer o ético para ganharem adesão. Mais do que isso, a concretude liberal exige esvaziamento, não maior identificação.

A moralidade liberal, aí expressada pela teoria do dever kantiana, não tem maior concretude que o conceito de pessoa do Direito Abstrato, porque não abre mão de ter a si mesma como objeto imediato, e o mundo é apenas absoluta negação de sua identidade, jamais condição para que ela se realize. O revolucionário francês concebia a si mesmo como o grande herói, que salvaria a liberdade de um regime de alienação e privilégios. Porém, acreditava que suas instituições poderiam ser alicerçadas nesta liberdade recém descoberta, que é instável, mas apenas fez aflorar a liberdade mesma.

Importante recordar que a moralidade subjetiva ou kantiana foi erigida com base na ideia de que o contexto comunitário atrapalha o agir moral, como já referimos antes. A liberdade mesma, como

autodeterminação, só existe, portanto, quando o sujeito se alheia dos elementos histórico-culturais. Agir conforme leis exteriores é agir licitamente, não moralmente, portanto. Hegel, contudo, não concebe uma categoria de leis que exija alheamento do contexto. As leis morais e jurídicas são igualmente dependentes do contexto, e a autodeterminação se realiza nos contornos de uma comunidade definida. Pode-se ser livre, portanto, agindo dentro dos marcos culturais, e não há um refúgio no qual se possa ser livre em si mesmo. A liberdade “em si” se integra na liberdade universal e, segundo Hegel, sem caráter ou risco de interrupção.

E é a Eiticidade quem arremata essa resposta ao problema liberal. A liberdade substancial (*sittliche Substantialität*), portanto, deixou para trás a liberdade individual e a consciência moral que, até então, reivindicaram um ser por si que se contrapunha ao mundo da cultura. Agora, neste ser livre, o caráter ético tem diante de si a consciência de que seu fim é o universal (§ 152). A liberdade substancial se apresenta, portanto, como a liberdade individual mediada, levada a uma condição de dependência que, ao mesmo tempo, é a sua garantia de estabilidade e concretude. Ser livre significa não mais que o particular detém um direito inarredável de ser ele mesmo frente aos demais, mas de que só pode sê-lo com os demais, que suportam o ético.

Fica, então, superada a ideia de que a *pessoa* é um universal em si mesmo e de que aquilo que exterioriza é o substancial. Ser pessoa e ser subjetividade tornam-se condições da liberdade, e não expressões diretas desta. O indivíduo contrata e realiza a liberdade no nível da particularidade, atendendo a si mesmo por meio do outro. Mas quando delibera no âmbito de sua corporação, já condensa uma expressão mais concreta de sua liberdade, sendo capaz de se afastar de seu querer imediato, isolado, para se tornar livre com os demais.

Hegel, neste ponto, é muito claro e explícita o que, até aqui, temos defendido, sobretudo no tocante ao *locus* lógico-dialético da liberdade individual. Assim que “[...] o caráter ético sabe que o seu fim motor é o universal imóvel, mas aberto às suas determinações e à efetiva racionalidade, e reconhece que sua dignidade, assim como a consciência de todo fim particular, se funda nele [universal] e tem nele sua efetividade”⁶⁷.

Mais do que isso,

O direito dos indivíduos a uma determinação subjetiva da liberdade tem seu cumprimento no fato de que pertencem a uma realidade ética, pois a certeza de sua liberdade tem sua verdade nesta objetividade e no ético possuem efetivamente sua própria essencial, sua universalidade interior.⁶⁸

Hegel inicia afirmando que, no mundo da liberdade substancial, o subjetivo, a consciência, o direito a determinações inarredáveis (§ 66) integram a estrutura racional da Eticidade. A liberdade individual sofre mediações. A autodeterminação do sujeito sofre a mediação da vida em comunidade. Corresponde àquele elemento, que já vimos, segundo o qual o justo e o ético modernos não prescindem da subjetividade, da particularidade, da autodeterminação que visa, em um primeiro momento, seu próprio egoísmo. Isso sedimenta nossa linha de argumentação, já que afirmar tais ideias significa bem alocar a vontade particular, dar-lhe o lugar que, efetivamente, ocupa no movimento que, na sequência, atingirá a liberdade efetiva. O processo de mediação da liberdade parte, portanto, do indivíduo livre em sua particularidade para o indivíduo situado em uma comunidade.

⁶⁷ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 234.

⁶⁸ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 234.

Esta liberdade individual, o grande estandarte do liberalismo, “no ético possui efetivamente sua essência⁶⁹”. A estruturação de um contexto normativo que não vai além deste estandarte, desse princípio liberal, descamba em um constitucionalismo de provisoriedade, instabilidade, no qual se impede que o ambiente político se desenvolva sem disputas ideológicas de ocasião. E Hegel não faz tal delineamento da liberdade senão com vista da instabilidade constitucional da experiência francesa (1791, 1793, 1795, sobretudo), que já vimos.

É fundamental para Hegel, contudo, que esta liberdade individual contenha um elemento de identificação, e não mera participação, como já referimos. Tal identificação pressupõe que a liberdade que surge, transpondo o elemento unicamente particular, não considere o regramento ético algo estranho, função esta que é desempenhada pela liberdade subjetiva ou Moralidade.

Ou seja, “estas leis éticas não são para o sujeito algo estranho, mas sim que nelas surge como sua própria essência o testemunho do espírito”⁷⁰. Nota-se que tal exigência vai de encontro com toda a luta liberal da Revolução Francesa, porquanto aí a identificação havia se tornado impossível, anacrônica. Uma vez mais Hegel refuta a pretensão liberal. O que Hegel entende é que, permanecendo esta liberdade como eternamente para si, buscando tão somente o seu terreno de liberdades negativas, verá o dever ético como uma simples limitação, uma negação absoluta, não dialética, da subjetividade (§ 149).

Hegel escreve a partir de um contexto, não se tratando, portanto, de uma aplicação formal de sua lógica. Ser livre é mais do que ser livre

⁶⁹ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 235.

⁷⁰ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 229.

em sua individualidade. Esta liberdade, pretendendo se alçar à condição de grande fundamento da ordem política, oblitera um dever essencial do indivíduo, que é a libertação (*Befreiung*). Libertar-se, nesse sentido, significa superar o liberalismo, ou melhor, superar seu princípio fundante, que é a premissa de que a liberdade individual ocupa a condição de *razão do estado*.

O conceito de liberdade em Hegel, portanto, contrasta claramente com o conceito de liberalismo que já indicamos. O liberalismo, como afirmamos, identifica-se com a *forma de se concretizar a política direta e universalmente, sem mediações, com base no valor 'liberdade pessoal', alçado à condição de fundamento lógico do Estado*. A liberdade substancial exige mediações, e esta é uma herança lógica. Também não possui senão a si mesma como valor universal e, por fim, comunga com a liberdade individual a pretensão de ser o fundamento lógico do estado.

Não temos condição de desdobrar o institucionalismo hegeliano, mas se pode afirmar, com precisão, que as instituições consubstanciam o elemento mediador da liberdade, dando-lhe corpo e caracterização. A forma das instituições, contudo, não é uma previsão absoluta. O estado, por exemplo, é uma instituição que, para Hegel, é inarredável. Mas a forma de governo, contudo, não é absoluta. Até mesmo a forma de estado, quanto a ser unitário ou federação, parece ser relativa. A monarquia constitucional possui, em Hegel, grande estima, mas a *Filosofia do Direito* não contém um rechaço absoluto às outras formas.

A preocupação central de Hegel, portanto, é firmar conceitualmente as instituições. Firmar, sobretudo, que o estado não seja conduzido pelo primado da liberdade individual. Não é coerente com a *Filosofia do Direito* afirmar que esta ou aquela forma de uma determinada instituição está banida ou é inafastável. O elemento necessário,

que integra o livre, concentra-se no âmbito da determinação concreta, que reflita o universal em sua organização. O estado deve materializar o universal.

Sob este viés, tanto uma monarquia constitucional quanto uma república poderão efetivar o universal, criar condições de uma liberdade efetiva. São tais elementos que, como melhor veremos no último capítulo, abrem a atualização da filosofia política de Hegel, e não a tentativa de colocar liberalismo e comunitarismo como opções de mesmo nível.

Como escreveu Hegel, a “eticidade é a ideia da liberdade como bem vivente [*lebendige Gute*] que tem na autoconsciência seu saber, seu querer e, por meio do agir, sua efetividade [*Wirklichkeit*]”⁷¹. O conteúdo fixo do mundo ético não é, portanto, esta ou aquela instituição, mas as instituições mesmas (§144); estas são os elementos universais. Aliás, é justamente este sistema de determinações que constitui a racionalidade do ético. Uma liberdade que prescinde de tais determinações é, além de tudo, uma liberdade irracional.

Uma vez mais, tal racionalidade não deriva subitamente da *Lógica*. A *Lógica* não a cria intuitivamente, mas a desenvolve com base na evolução do conceito, incorporando, portanto, aqueles elementos que deram prova de que estão em condições de realizar a Ideia. O tempo de Hegel é um tempo que demanda instituições porque deu prova que a falta delas produz violência e vacuidade. A liberdade mediada é definida como racional porque assimila o tempo e não porque se afasta dele. Afastar-se do tempo é uma caracterização do liberalismo kantiano, onde o institucionalismo, que existe, deriva da vontade pessoal, e não da vontade efetiva.

⁷¹ HEGEL, *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 227.

A “doutrina ética do dever” (*ethische Pflichtenlehre*) não se reduz à subjetividade moral porque nesta, como vimos, o ético é pura e simplesmente limitação (§149). A liberdade do liberalismo assenta-se sobre o pressuposto de que ser livre é uma distribuição equitativa sob a forma do *a todos*, mas este não possui elemento universal, mas mera soma. O *todo* do liberalismo é a totalidade do atomismo, ou seja, mero agrupamento. Daí a carência por mediação, que é efetivada pela liberdade substancial.

O substancial, por outro lado, vai além do agrupamento, da suficiência da escolha ou voto individual. E, ao contrário da liberdade sem momentos, a liberdade efetiva, no seu terceiro momento expositivo, se desdobra em novos núcleos que partem de um grau de maior abstração rumo ao efetivamente livre, ao espírito objetivo realizado: família, sociedade civil-burguesa e estado.

É possível perceber, assim, que a liberdade substancial contrasta com a liberdade individual se esta for considerada auto-suficiente. Enquanto a liberdade individual busca a universalidade afirmando-se contra o mundo, a liberdade substancial absorve o mundo e o racionaliza (idealismo objetivo), apropriando-se daquilo que ainda é racional. Esta integração da liberdade da particularidade no mundo universal dá provas, assim, de que Hegel medeia a liberdade do liberalismo em seu conceito de liberdade substancial. Ou seja, torna-se possível a liberdade particular dentro de um sistema mais complexo de normas, e aquela liberdade abstrata não ocupa a condição de fundamento lógico do estado porque não é dela que emana o conteúdo da justiça. O racional é relação, não átomo.

A liberdade efetiva “é um nível de realidade mais elaborado, mais determinado do que o ser-aí existente, pois contém em si os aspectos da

existência e também os da essência”⁷². Assim, a liberdade efetiva que Hegel apresenta é, afinal, de nível mais elevado do que a liberdade do liberalismo. Daí a afirmação, recorrente em nossa proposta, de que o conceito de liberdade em Hegel medeia e suprassume a liberdade do liberalismo, colocando-se como uma forma mais concreta de realização.

No dizer de Pertille,

[...] enquanto categoria lógica que se amplia para a esfera do espírito objetivo, a efetividade significa uma atividade de unificação dos aspectos da “interioridade” dos projetos subjetivos dos indivíduos e de sua “exteriorização” em uma realidade objetiva. A realidade efetiva é formada, assim, pela ação de objetivação do subjetivo e pelo reconhecimento do subjetivo na ordem do objetivo⁷³.

O efetivo é racional porque não é o objeto imediato da consciência, mas produto de um conjunto de provações que visam qualificá-lo como digno de permanecer como mediação. O conceito de estado passa, justamente, por esta provação. As determinações que Hegel acosta a este conceito de Estado são racionais porque, face à Modernidade, ainda são capazes de mediar a liberdade. Outras determinações (o despotismo, o uso improdutivo da terra, o feudalismo, etc.), porque não têm mais função mediadora, já não mais realizam a liberdade, o que significa que não são racionais.

Ocorre que, como já sustentamos alhures, determinações da liberdade integram a liberdade substancial, mas não lhe tomam o *locus* lógico. Uma maior ou menor liberdade individual são determinações da

⁷² PERTILLE, J. Realidade, efetividade, ideia. In: BAVARESCO, Agemir; ORSINI, Federico; TAUCHEN, Jair; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes (Orgs.). *Leituras da Lógica de Hegel*, Vol. 3. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2019, p. 68.

⁷³ PERTILLE, J. Realidade, efetividade, ideia, p. 69.

liberdade substancial, ou seja, meios de realização desta, mas não opções dispostas como alternativas à teoria social hegeliana. É importante que reafirmemos, assim, aquilo que o tópico anterior esclareceu: compreender a evolução do conceito de liberdade em Hegel já nos habilita a afirmar a acuidade da eticidade hegeliana frente ao liberalismo.

Face a tais entendimentos, vemos como possível, ao findar este capítulo, perceber, com bastante clareza, o que deve ser equacionado quando se trata de falar do liberalismo e de Hegel. Quem se dispõe a tratar do assunto deve saber (i) o que Hegel entende por liberalismo e qual é a reivindicação deste conceito; (ii) qual é o lugar da liberdade individual na filosofia política de Hegel; (iii) qual é o conceito de liberdade substancial ou efetiva que Hegel finaliza.

Sem clareza acerca destes pontos, as teses de que Hegel é liberal, liberal-comunitarista ou, até mesmo, de que é comunitarista correm o risco de pressupor um plexo de equívocos e, sobre eles, fazer postulações. Reafirmamos, neste ponto, que é uma preocupação do nosso trabalho prestar tais esclarecimentos, senão o seu principal mérito. Mesmo que a identificação de qual seja o conceito hegeliano de liberalismo seja controversa; que o lugar da liberdade individual na filosofia política de Hegel seja impugnado; que o conceito de liberdade substancial seja objurgado, ainda assim é produtora pedir: *qual é o conceito hegeliano de liberalismo? Qual o lugar da liberdade individual na filosofia política de Hegel? Qual é o conceito de liberdade substancial?* Quem escrever sobre o tema poderá, a seu modo, responder a estas questões, dando novas versões, mas, ainda assim, enfrentá-las lhe será produtivo.

O objetivo deste capítulo, como delineamos, era finalizar o conceito hegeliano de liberalismo, expor o modo como a relação entre *Lógica* e *Direito* sedimenta nossa tese de que Hegel não é liberal e, por fim,

oferecer um conceito de liberdade substancial ou efetiva em Hegel. Ainda que de forma breve, não tratando todos os desdobramentos conceituais das obras referidas, cremos poder ter atingido aqueles objetivos, sobretudo para deixar claro que tudo comunga à justificação de nossa proposta: uma interpretação coerente da filosofia hegeliana impede que Hegel possa ser concebido como um liberal.

Cumpre-nos, no último capítulo, extrair mais consequências dessa afirmação, sobretudo discutindo melhor os seguintes pontos: (i) *qual é a implicação de se afirmar que o liberalismo, em Hegel, não tem a mesma força/concretude que a eticidade* (aspecto da posição lógica e da determinação da liberdade); (ii) *como, a partir do que vimos, Hegel se insere no contexto das teorias da justiça que discutimos no nosso PPGFIL*; (iii) *como a reatualização da obra política de Hegel, quando se preocupa com a justiça, transpõe o fato do pluralismo sócio-político e cultural*. Também serão abordados, ao tratar estes temas, aquelas discussões que, ao longo deste capítulo, foram relegadas ao seguinte.

4

TEORIA SOCIAL HEGELIANA E COMUNITARISMO

Nos capítulos anteriores tivemos a oportunidade de fazer esclarecimentos importantes. Desenvolvemos aquilo que, para nós, pode ser chamado de *conceito hegeliano de liberalismo*. O fizemos porque, conforme julgamos, questionar a contribuição que, hoje, Hegel pode dar às teorias da justiça que discutimos pressupõe aclarar o conceito de liberalismo. Sem isso, não se pode afirmar como Hegel se insere nos nossos debates correntes, titularizados por uma candente e producente disputa entre liberais e comunitaristas. Sem tais esclarecimentos, ademais, não é possível que entendamos que subjaz ao comunitarismo a teoria social hegeliana e que esta é a via mais adequada para avaliar a contribuição que Hegel ainda pode dar.

A partir destes esclarecimentos podemos perguntar acerca do influxo da liberdade substancial na formação dos princípios de justiça das nossas sociedades contemporâneas, atravessadas por sérios problemas de equilíbrio democrático e por um pluralismo que se torna mais visível à medida que as interações humanas, reais e virtuais, se aperfeiçoam.

Por outro lado, foi-nos fundamental aclarar também a posição categorial que a liberdade do liberalismo ocupa em Hegel, dando-lhe aquilo que acreditamos ser a devida alocação, de acordo com a forma que a vemos. A liberdade individual é, logicamente, uma categoria que é superada (e guardada) pela liberdade efetiva, e não pode, assim, reivindicar uma posição de paridade dentro da política hegeliana, embora seja possível em contraste a esta. O liberalismo é superado e guardado pela

teoria social de Hegel, base do comunitarismo, e não o contrário. Também por isso é que, finalizando o capítulo anterior, trouxemos o conceito de liberdade efetiva ou substancial em Hegel. É este conceito que servirá de lastro do comunitarismo para enfrentar os problemas liberais.

Até agora, portanto, conceituamos a noção hegeliana de liberalismo, indicamos a posição lógica da liberdade individual frente à liberdade efetiva e demos a caracterização desta. O trabalho até aqui já contém bastantes elementos, capazes de fundamentar a proposta de que não é possível afirmar que Hegel é liberal ou mesmo de que é liberal-comunitarista. A teoria social hegeliana surge como uma resposta mais concreta aos problemas originados com a Revolução Francesa e está na base do comunitarismo, o que permite que, atualmente, o conceito de liberdade hegeliano seja oxigenado e defendido. Ora, com o conceito hegeliano de liberalismo que construímos, com a clara indicação da posição que a liberdade individual ocupa no progresso da realização da liberdade e com a definição da liberdade universal, fica explicitado que afirmar que Hegel é liberal não encontra fundamento na obra do nosso filósofo.

Convém esclarecer, ademais, que não temos condições de afirmar que não é possível uma interpretação liberal de Hegel. De igual modo, uma tal afirmação não é produtora, além de ser, até mesmo, incompatível com as diretrizes da dialética hegeliana, sempre posta em movimento e capaz de lidar com as várias racionalidades que discutem e propõem os problemas de teoria da justiça. Nossa sugestão, por outro lado, busca uma retomada dos elementos constitutivos da teoria política hegeliana que a colocam dentro de uma matriz que hoje poderia ser chamada de comunitarista e, a partir dessa retomada, visualizar os desafios

que nos são colocados atualmente. Conforme vemos, as contribuições de Hegel para a teoria da justiça são oportunas justamente a partir da ideia de contexto ou comunidade ética. Ou seja, as contribuições hegelianas à política atual não exigem deflacionamento substancial de seu substancialismo ético (ou seu núcleo duro), embora não se possa traduzir adequadamente algumas de suas determinações.

Cumpre-nos ainda, como já anunciamos, extrair mais consequências dessas propostas-base que escrevemos até aqui, sobretudo discutindo melhor os seguintes pontos: (i) *como os conceitos liberais adotados pela Filosofia do Direito não são suficientes para tornar Hegel um liberal* (aspecto da posição lógica e da determinação da liberdade); (ii) *como a reatualização da obra política de Hegel, quando se preocupa com a justiça, transpõe o fato da democracia e do pluralismo sócio-político e cultural*. Porém, antes disso, vamos tratar a ideia de que a teoria social hegeliana está na base do comunitarismo, situando este minimamente.

Verificamos, assim, que a sedimentação da teoria social hegeliana nos leva a enfrentar, como desafio à substancialidade ética, ao menos dois problemas contemporâneos: a democracia e o pluralismo. A própria (re)atualização da filosofia política de Hegel passa, dentre outros, pelo problema da liberdade política como sufrágio e do pluralismo sócio-cultural (ético).

Uma vez que tenhamos buscado reafirmar a concretude dos elementos éticos de Hegel, em contraponto ao liberalismo, temos a incumbência de discutir, finalmente, os possíveis encaminhamentos destes problemas indicados. Disso depende não apenas a pertinência da pesquisa, mas a própria possibilidade de Hegel legar algo às nossas reflexões sobre os fatos jurídico-políticos que vivenciamos hoje, sobretudo no Brasil.

3.1 COMUNITARISMO DE MATRIZ HEGELIANA

Até o momento podemos bem caracterizar a teoria social hegeliana a partir da ideia de liberdade em Hegel e da crítica estabelecida ao liberalismo. Podemos, então, entender melhor que esta teoria social está presente na base do comunitarismo por meio de, pelo menos, dois elementos: (i) conceito de liberdade individual como integrado em uma comunidade política (estado) e (ii) o essencial ou substancial da normatividade impositiva a todos é pré-político¹. Se tal base considera que o substancial é orientado por uma racionalidade condutora deixamos, por ora, em suspenso.

A ideia de liberdade em Hegel pressupõe a vida comunitária e a tese de que o estado é uma realização do espírito, o que exige assumir a natureza metafísica da ideia de liberdade, nos termos que colocamos no capítulo anterior. Este último aspecto será abordado ainda neste tópico, mas antes vamos expor outros elementos importantes, sobretudo com vista a explicitar qual é, afinal, o comunitarismo que herda de Hegel².

¹ Até que ponto tal *concepção de liberdade individual* é, originalmente, hegeliana é uma dúvida que, conforme vemos, está respondida pelo que já construímos até aqui. Embora haja outras concepções que defendem que o estado ou a comunidade são os corolários da vontade individual, como a concepção de regime político de Aristóteles, é de Hegel a maior conciliação entre o elemento teórico (teoria lógica) com a realização prática da ideia de liberdade no contexto moderno, onde a filosofia do sujeito exige uma solução para a vontade livre. Se estamos contrapondo liberalismo e comunitarismo, tendo presente que a tradição moderna é o momento de elevação do liberalismo a posições políticas importantes (Revolução Francesa), Hegel surge como o principal defensor da ideia de que a vontade individual encontra sua realização no mundo ético. Assim, com o renascimento do liberalismo kantiano no século XX (Rawls), a solução hegeliana ao problema da conciliação entre o individual e o universal surge como uma resposta um tanto previsível, que renasce sob a forma de um comunitarismo substancialista. Por outro lado, o *elemento substancial* ou essencial típico da teoria hegeliana vive no comunitarismo ao menos em parte, porque há, por parte de comunitaristas, o reconhecimento da condição pré-política daquilo que funda as normas, ainda que, quanto ao elemento "racionalidade condutora", haja dúvidas quanto a estar ou não assimilada pelo comunitarismo.

² De todo o modo, desde já é fundamental registrar que, com o conceito de liberalismo que encontramos, e com a caracterização da teoria social hegeliana por meio da ideia de liberdade, que serve de base a postulados do comunitarismo, revela-se a importância do viés comunitarista de *interpretar Hegel*, que se mostra uma via mais fidedigna e completa para buscar as contribuições hegelianas à teoria da justiça. Ou seja, não é a busca por aspectos liberais em Hegel que revela o melhor

Para alinharmos tais ideias, temos de compreender que o comunitarismo, que se desenvolveu a partir de 1980, é, em linhas gerais, uma resposta à retomada da teoria kantiana da liberdade, sobretudo a partir da *Teoria da Justiça* de Rawls³⁴. A justiça como equidade de Rawls acabou por dar novos contornos à antiga discussão, já presente na tensão entre Kant e Hegel, da relação entre ética e direito, agora ressurgindo também

do filósofo. Também não é a busca por uma síntese liberal-comunitarista que terá o mesmo mérito. É justamente perceber no comunitarismo sua base hegeliana que nos leva a qualificar e a empreender análises e contribuições aos desafios da justiça. Por isso, a atualização de Hegel por meio da retomada de sua teoria social e do comunitarismo, e não pelo deflacionamento de sua ideia de liberdade, surge como mais produtente. É claro que há uma distinção que deve ser feita, embora tenhamos afirmado isso ao longo do texto: estamos sugerindo que o resgate de Hegel pela via do comunitarismo (percebendo neste uma base hegeliana), e não do liberalismo, é que se mostra mais produtente e justificada a partir do que descobrimos sobre a visão hegeliana do liberalismo e seu conceito de liberdade. Não se trata, assim, da supremacia do comunitarismo sobre o liberalismo senão enquanto via de acesso às contribuições de Hegel à teoria da justiça. No fundo, surge a tese de que a atualização de Hegel deve ser feita pela via do comunitarismo, e não pela via liberal ou liberal-comunitarista.

³ A teoria de Rawls repousa em um sistema de “justiça como equidade”, de base contratualista, que julga ser possível estabelecer uma estrutura básica justa a partir da escolha de princípios de justiça. Considerando que se desenvolve na esteira do kantismo, também acredita que o mundo ético (morais abrangentes) impede a justiça em um mundo plural, e que as normas fundamentais de um povo devem ser criadas pelo esquecimento dos traços éticos (véu da ignorância, pressuposto da posição original). Tal “criação” acaba por situar Rawls também como construtivista, embora não ao estilo de Kant. Rawls recorre, no âmbito da tarefa de desenvolver uma estrutura básica para as instituições sociais, a uma concepção de pessoa e, como liberal e kantiano, fixa exigências na ordem do sujeito, tais como o senso de justiça (âmbito do razoável) e a ideia do bem (âmbito do racional). Também Rawls, portanto, mantém uma segregação entre o ético e o político, relegando aquele a uma doutrina quase doméstica ou particular da vida. Para uma melhor compreensão da teoria de Rawls, conf. RAWLS, J. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996; *Collected papers*. Edited by S. Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999; *A theory of justice*. Revised edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999; *Justice as fairness: a restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press, 2000; WEBER, T. *Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013, sobretudo os capítulos IV e V.

⁴ Michael Sandel, ao introduzir seu ensaio sobre o liberalismo (*Liberalism and the limits of justice*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 1), caracteriza-o como uma teoria política na qual “as noções de justiça, equidade e direitos individuais desempenham um papel central”. Além disso, está tratando de um liberalismo que “deve a Kant muitos de seus fundamentos filosóficos”. Esta mínima caracterização dada por Sandel, no fundo, corrobora àquelas noções que usamos para identificar o núcleo duro do liberalismo e que é criticado por Hegel e, consequentemente, será objeto de crítica das construções comunitaristas. Por outro lado, deixa claro, uma vez mais, o renascimento da teoria kantiana na teoria da justiça de Rawls. Ademais, também Sandel se refere ao liberalismo e a Rawls com a ideia de que, de um ponto de vista liberal, busca-se justificar a primazia do justo sobre o bem (*priority of the right over the good*). Logo adiante veremos, ainda que brevemente, como Sandel se insere, tal como Taylor, dentro da ideia de que uma comunidade não pode viver sem solidariedade e patriotismo.

na exigência ou não de neutralidade ética do direito⁵. O construtivismo político de Rawls postula o afastamento de “valores éticos controversos”, apenas restringindo ao âmbito político a distinção de origens das normas fundamentais da sociedade⁶. Ou seja, para a tarefa de estabelecer os princípios básicos de justiça (restrição da abrangência) não é possível recorrer às morais abrangentes.

Neste sentido, é natural que surjam objeções de matriz hegeliana, ou seja, que Hegel ressurgisse estribando uma concepção comunitarista de justiça que faz frente aos desafios da liberdade do liberalismo, o que ocorre, justamente, pelo conceito de liberdade e pelo elemento substancial que já indicamos. Já as respostas que Rawls deu a Hegel no seu *Liberalismo Político* (conferência oitava), tentando absorver a crítica hegeliana a Kant, foram insatisfatórias para o comunitarismo, motivando as réplicas de MacIntyre, Sandel, Taylor e Walzer⁷, dentre outros.

⁵ Thadeu Weber situa um pouco melhor o pano de fundo que subjaz aos desafios que a teoria da justiça de Rawls visou enfrentar. Por que, afinal, a teoria da justiça tem as características delineadas por Rawls? Escreve Weber (*Ética e Filosofia do Direito*, p. 124): “Um Estado Democrático de Direito convive com o ‘pluralismo razoável’[...]. Uma sociedade democrática é marcada pela convivência e coexistência de uma diversidade de doutrinas religiosas, morais e filosóficas, muitas vezes conflitantes. Uma são racionais, outras não. Uma democracia trabalha com as primeiras e tolera, até certo ponto, as segundas. É o ‘fato do pluralismo razoável’. O problema de Rawls gira em torno da possibilidade de construir uma concepção de justiça que possa ser endossada por esta diversidade de doutrinas razoáveis”. É importante destacar que as morais abrangentes consideradas por Rawls são as “razoáveis”, o que significa, se usarmos a exigência que é feita quando Rawls sugere seu conceito de pessoa (ser razoável e racional), que devem possuir um senso de justiça compatível com as democracias ocidentais.

⁶ FORST, *Contextos da justiça*, p. 48.

⁷ Não temos condições de discutir também a teoria de Walzer. Porém, Forst (*Contextos da justiça*, p. 137-142) indica que a análise feita por Walzer da sociedade moderna o leva a uma conclusão distinta da de Taylor, que logo veremos. Primeiro porque Walzer operou duas distinções principais: entre comunidades éticas e políticas e entre identidade ética e política. Segundo porque, com base nessas distinções, postulou que o pluralismo é gerado pela cultura, mas a unicidade é conquistada politicamente. Escreveu Walzer (citado por Forst, *Contextos da justiça*, p. 137): “se a multiplicidade americana é determinada culturalmente, então sua unicidade é determinada politicamente”. Walzer, no fundo, muito se aproxima da ideia de Rawls com sua ideia de “união social de uniões sociais”. Por um lado reconhece a importância da cultura ou do mundo ético; por outro, acredita que a comunidade política e a cidadania são questões políticas, e não éticas. Acaba que o conceito de cidadania vai desempenhar aí uma função conciliatória ou sintética: diferença ética e igualdade jurídica. Conf. WALZER, Michael. *Interpretation and social criticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1987; *Esfemas da justiça*: uma defesa do pluralismo e da

Embora todos resistissem à tese liberal, deram explicações distintas ao problema da liberdade no estado.

Ainda quanto a Rawls, devemos ter presente que ele havia respondido a objeções comunitaristas, ou melhor, a objeções que Hegel havia feito a Kant. Segundo Rawls (§ 10 do *Liberalismo político*), a crítica hegeliana ao contratualismo tem como ponto central o fato de a teoria do contrato social fazer confusão entre sociedade civil e Estado, concebendo este último sob a forma da associação de vontades privadas⁸⁹. Disso decorrem, ainda na visão hegeliana tratada por Rawls, outras duas consequências: forma e conteúdo do Estado estariam sendo determinados por interesses privados¹⁰, que são contingentes à medida que variados; estaria eclipsado, além disso, o fato de que já nascemos em um Estado.

A análise de Rawls está de acordo com o que já vimos. Hegel não é contratualista e também não aceita que interesses privados conduzam o estado, mas o liberalismo de Rawls segue a matriz clássica neste sentido, ou seja, é contratualista.

Uma teoria social contratualista concebe o contrato original como fundador de um sistema de direito público definidor e regulador da autoridade

igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003 ou *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983.

⁸ RAWLS, J. *El liberalismo político*. Trad. Antoni Domènech. Barcelona: Crítica, 1996a, p. 322.

⁹ Na Conferência VII, os §§ 4-5 sedimentam o teor primordial da estrutura básica da sociedade como primeiro objeto da justiça; §§ 6-7 – o acordo inicial acerca dessa estrutura básica deve ser tomado como especial, distinto de quaisquer outros; o § 8 aproxima essa estrutura básica da sociedade (objeto primeiro da justiça e acordo especial) das relações humanas sociais; § 9 os princípios que resultam objeto da posição original e que, portanto, são as figuras da estrutura básica da sociedade, devem materializar uma forma ideal dessa estrutura básica: limitação dos processos institucionais e ajuste das transações pessoais; o § 10, ao reforçar os anteriores, reforça também a teoria contratualista presente no liberalismo político (na justiça como equidade).

¹⁰ Acerca da distinção entre razão pública, social e privada, cf. nota 7 da Conferência VI (RAWLS, *El liberalismo político*, p. 256).

política e vigente para todos e cada um dos cidadãos. Tanto a autoridade política quanto a cidadania são entendidas por meio da concepção mesma do contrato social¹¹.

Rawls usa da crítica à teoria libertária (Nozick) para defender seu liberalismo político da objeção hegeliana: “ao entender o estado como uma associação privada a doutrina libertária rechaça as ideias fundamentais da teoria contratualista e, assim, [...] não deixa margem a uma teoria especial da justiça para a estrutura básica”, diz Rawls¹². Está aí jacente a ideia de que o liberalismo político rawlsiano não concebe o Estado como uma associação privada. Como é possível, nesse sentido, conceber o liberalismo político como não atomista? Como são depurados os interesses particulares na posição original?

O aspecto atomista do contrato social, escreve Rawls, é reduzido por sua própria caracterização: i) acordo entre todos ii) enquanto cidadãos, e não enquanto agentes desde um setor; iii) as partes se entendem como pessoas morais livres e iguais e iv) os conteúdos do acordo serão os primeiros princípios que regularão a estrutura básica¹³. É evidente, para Rawls, que não se trata de atomismo conceber a tarefa de estruturar uma concepção política de justiça, sobretudo por conta da reciprocidade do reconhecimento (pessoais morais livres e iguais)⁷ e pelo próprio objeto do contrato: um pano de fundo justo para o desenrolar dos processos sociais em curso na sociedade¹⁴.

Em relação ao outro aspecto (interesses particulares na formação do contrato) Rawls argumenta que o procedimento da posição original,

¹¹ RAWLS, J. *El liberalismo político*, p. 301, tradução nossa em toda a obra.

¹² RAWLS, J. *El liberalismo político*, p. 301.

¹³ RAWLS, J. *El liberalismo político*, p. 294.

¹⁴ RAWLS, J. *El liberalismo político*, p. 303.

conquanto se satisfaça em escolher os princípios de justiça que irão fundamentar a estrutura básica da sociedade, depura os interesses particulares mediante alguns instrumentos. Entre outros, o véu da ignorância e o consenso sobreposto.

Na visão de Rawls, é perfeitamente compreensível que, dado o pluralismo de fato, não seja executável a tarefa de formatar uma estrutura básica de sociedade. As múltiplas justificações pelas quais os indivíduos baseiam os respectivos comportamentos são concebidas dentro de morais abrangentes, ou seja, núcleos éticos distintos: cada qual com uma determinada e, às vezes, conflitante ideia de bem. O *bem* representa aqui o mundo ético e suas justificações do agir e o *justo* o mundo político comum, que deve ser a preocupação da teoria da justiça. Em uma teoria da justiça desta natureza, o justo predomina sobre o bem. Em uma teoria comunitarista é o inverso. Rawls, todavia, afasta todo esse complexo de morais abrangentes por meio de uma delimitação: a delimitação do objetivo ou tarefa do liberalismo político, ou seja, princípios de justiça para a estrutura básica.¹⁵

O *Liberalismo político*, por seu turno, assentou a tese de que não está suprimido o lastro ético que constitui a sociedade, o que é uma clara resposta ao elemento substancial reivindicado por Hegel. Não é possível, contudo, partir desse lastro ético para um consenso acerca dos elementos constitutivos (básicos) da sociedade. É perceptível, nesse sentido, o marcado teor metodológico (operacional) da teoria rawlsiana.

O que Rawls deseja esclarecer em relação à crítica idealista é, justamente, que do fato de o liberalismo político estar incluído em uma perspectiva contratualista não decorre a formação do pacto inicial como

¹⁵ BROWNING, G. K. *Hegel and the history of political philosophy*. Nova York: MacMillan Press Ltd, 1999, p. 132.

um arranjado de átomos ou como povoado por interesses privados. Mais uma vez Rawls é claro: pactos reais, ajustados a perspectivas contingentes, históricas e ligadas a interesses não públicos (individuais ou associativos) – como na proposta libertária (o exemplo é de Rawls) – não incapazes de fundar a instituição da estrutura básica da sociedade, notadamente marcada por seu *background* justo. É claro que aqui Rawls esquece que o substancialismo ético possui uma racionalidade que atravessa essas “perspectivas contingentes, históricas”¹⁶. O comunitarismo a possui?

Porém, a tentativa de resposta de Rawls a Hegel não muda a incompatibilidade entre as matrizes teóricas de um e outro. O liberalismo político é uma concepção construtivista. É perceptível que uma visão hegeliana de justiça não poderia concordar com o procedimento da posição original. O problema de Rawls, dentro de uma réplica hegeliana, seria derivado do fato de imaginar que o conteúdo dos princípios da estrutura básica surja no ato de escolha, ou seja, que somente a partir daí adquire o caráter político. Ou, além disso, esquecer que a liberdade hegeliana possui substrato metafísico e que há uma razão universal que impede a ditadura do contexto.

Assim, ao responder a esta proposta de Rawls e à sua *Teoria da Justiça*, o comunitarismo demonstrou não estar satisfeito com a teoria rawlsiana. Desenvolveu-se, assim, as mais variadas respostas aos

¹⁶ Ora, como Montesquieu, Hegel condiciona o aspecto positivo das leis ao espírito nacional e, por fim, não torna as instituições reféns das “circunstancias”, mas correspondendo a sua ideia de razão ou “conceito da coisa”. É fundamental e atual, nesse sentido, a afirmação de Hegel segundo a qual “uma determinação jurídica pode ser perfeitamente fundada e conseqüente no tocante às circunstâncias e às instituições jurídicas existentes e, contudo, ser injusta e irracional”. O irracional quer dizer aqui, justamente, o que não é efetivo, ou seja, aquilo que há no mundo político e que não subsiste ao crivo do pensamento especulativo, que pressupõe o conceito de racionalidade condutora da história que é inerente a Hegel. Conf. HEGEL, *Princípios de la filosofía del derecho*, p. 48-62, tradução nossa.

problemas políticos gerados pela visão liberal da justiça, ao ponto de ser criada uma teoria política que passou a fazer frente ao liberalismo e a marcar o debate contemporâneo acerca da ordem política e jurídica.

Charles Taylor¹⁷, fortemente ligado à teoria hegeliana, adota a ideia de Hegel de que uma união exterior de pessoas, sem lastro substancial, é um “amontoado” e não é capaz senão de proteger as liberdades individuais na forma de um estado particular. Neste comunitarismo está implícita a tese hegeliana de que a liberdade individual se realiza em uma comunidade ética chamada estado, que é o grande ponto que coloca Hegel na base do comunitarismo (soma-se a isso a natureza pré-política das normas). Nesse sentido, uma base contratualista que prescinde da virtude patriótica, da identificação dos cidadãos com a coletividade é ilusória e incapaz de enfrentar os desafios das sociedades contemporâneas. Porém, Taylor não é tão somente substancialista.

Taylor propõe uma conciliação entre *identificação* (substancialismo) e *participação* que nos exige distinguir melhor, conforme já mencionamos alhures¹⁸, o comunitarismo substancialista ou hegeliano do comunitarista republicano, de matriz rousseauiana. Um comunitarismo de tipo substancialista tem como elemento determinante a *identificação* dos cidadãos com a coletividade, ou seja, com o conjunto de normas que lhes precede, que é substancial ou essencial em relação aos indivíduos. É substancialista porque defende que a essência do mundo normativo é pré-político, outra caracterização que coloca Hegel,

¹⁷ Para uma completa interpretação da teoria de Charles Taylor, conf. TAYLOR, C. *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985; *Human agency and language: Philosophical papers 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985; *As fontes do self: a reconstrução da identidade moderna*. São Paulo, Loyola, 1997; *La liberté des modernes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997; *Argumentos filosóficos*. São Paulo, Loyola, 2000.

¹⁸ Fizemos menção a isso no item 2.1.

uma vez mais, na base do comunitarismo. A liberdade individual, neste âmbito e como já vimos em Hegel, realiza-se no estado e não há a exigência de que seja uma categoria afastada e resumida como *deixar fazer* (liberdade negativa).

Taylor critica a forma unilateral, abstrata e limitada do conceito de liberdade, sobretudo, a concepção de liberdade negativa na terminologia apresentada por Berlin e assumida pela tradição liberal. A liberdade negativa é definida em termos da ausência do poder de intervenção por parte dos outros, quer se trate de governos, de corporações, ou de pessoas privadas, de tal modo que cada indivíduo tem o direito de escolher, por sua própria disposição e interesse, aquilo que livremente deseja sem obstáculos ou interferências¹⁹.

O comunitarismo substancialista também recusa, portanto, uma posição de fundamento do estado à liberdade individual e, sobretudo, a ideia de que há liberdade sem estado (liberdade negativa ou do deixar fazer).

Por outro lado, o comunitarismo substancialista, que busca em Hegel sua matriz teórica, não assume o postulado de outras vertentes comunitaristas, como a aristotélica, que não será trabalhada em detalhes e que tem como expoentes MacIntyre²⁰ e Leo Strauss²¹. Também

¹⁹ RAMOS, C. A. *A crítica comunitarista de Charles Taylor à concepção liberal de liberdade (negativa)*. *Filosofia Unisinos*. 15(1):20-34, jan/apr 2014.

²⁰ Alasdair MacIntyre exige que uma concepção coerente de moralidade pressupõe que se assuma uma ideia de bem humano como *télos*. Além disso, a comunidade deve incorporar um "ideal de vida humana", como escreve Forst (*Contextos da justiça*, p. 132). Portanto, este autor também assume a necessidade de pertença a uma comunidade política como elemento fundamental da justiça. Porém, não se pode desenvolver um tal modelo de pertença como forma ideal e implantar nas sociedades, já que somente aquelas já formadas dentro de uma moralidade de pertença podem estruturar a justiça como pertencimento e compartilhamento de um ideal comum de vida como *télos*. Conf. MACINTYRE, A. *Whose justice? Which rationality?* Londres: Duckworth, 1988.

²¹ Quem faz esta lembrança é FORST (*Contextos da justiça*, p. 131). Conf. STRAUSS, I. *Natural rights and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

não é compatível com o comunitarismo republicano em todas as suas exigências, sobretudo no que toca à formação da vontade geral, como já vimos na crítica hegeliana a Rousseau. Neste comunitarismo republicano o elemento norteador não é a identificação dos cidadãos, mas a *participação* dos mesmos na formação da vontade geral e do *que-fazer* político.

É frente a estes comunitarismos que Forst aclama a teoria de Taylor como de natureza sintética, vez que “concilia argumentos de ambas as orientações”²². Os termos fundamentais presentes em Taylor serão, portanto, a *identificação* e a *participação*. É imperioso o lastro ético para dar substância às regras imponíveis a todos, o que afeta a premissa liberal da neutralidade ética do direito. Porém, para Taylor a identificação não esgota o potencial da teoria da justiça, mas exige que o indivíduo participe da dinâmica política.

O elemento de identificação leva Taylor²³ a acusar a teoria da justiça de Rawls, sobretudo quando, como vimos, sustenta a primazia dos direitos individuais em sobreposição dos direitos da sociedade²⁴. É uma típica objeção hegeliana. Taylor tem presente, contudo, que o desafio

²² FORST, *Contextos da justiça*, p. 130.

²³ Forst crítica a síntese operada por Taylor, sobretudo face ao “sentido forte de comunalidade” presente em Taylor. Esta comunalidade recobra a experiência francesa e também a concepção de democracia de Rousseau. Ou seja, vincula-se mais diretamente ao elemento *participação*, e não tanto à *identificação* em sentido hegeliano. Forst (*Contextos da justiça*, p. 135) questiona, no fundo, dois elementos presentes na tese republicana de Taylor: “como a atitude patriótica pode diferenciar as ‘avaliações fortes’ universalistas e particularistas incorporadas por determinada comunidade política, para decidir se ela continua a merecer apoio” e, por outro lado, “quão forte deve ser o espírito de comunidade entre os cidadãos para possibilitar o autogoverno democrático”. Mesmo o exemplo escolhido por Taylor para designar uma comunidade política participativa (o Canadá) não revelou, segundo Forst, a higidez de sua tese. A “identificação forte”, necessária para um autogoverno democrático, exige “a identificação de formas participativas de política como central para a definição da comunidade” e, também, “um sentido forte de uma comunidade particular que se mantém em comum nessas formas”. Mas Taylor, segundo Forst, não provou que esta segunda exigência estivesse presente no Canadá.

²⁴ TAYLOR, Charles. Atomism. In: *Philosophical Papers*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 187.

que foi imposto a Hegel e que acaba por ressurgir nos debates entre liberais e comunitaristas, é o de “resolver, na esfera da política, o que identificamos como o dilema básico [...] de combinar a plenitude da autonomia moral com a recuperação [...] da comunidade”. É isto que, para Taylor, faz com que a “obra de Hegel continua a ter relevância hoje”²⁵. Na verdade, é o mesmo problema que, ainda hoje, discutimos em teoria da justiça.

Não obstante a construção teórica de Taylor²⁶, também Michael Sandel endereça severas críticas ao liberalismo político de Rawls, que foi incapaz, assim, de responder satisfatoriamente àquilo que ele mesmo antecipou como sendo uma réplica hegeliana à sua teoria, como vimos. As objeções de Sandel ao liberalismo político, sobretudo ao desenvolvimento da justificação da prioridade do justo sobre o bem, provocaram uma excelente dúvida acerca das metas da teoria da justiça de Rawls.

Sandel bem recordou que o liberalismo político de Rawls evocou ao menos três debates: entre liberais e utilitaristas, entre liberais e libertários (ocasião em que Rawls defendeu, como vimos, seu contratualismo das objeções hegelianas a este modelo) e acerca da neutralidade das concepções de vida boa. Ainda assim, a configuração do liberalismo de

²⁵ TAYLOR, *Hegel*, p. 399.

²⁶ Acerca de como Taylor analisa a crítica de Sandel a Rawls, Jaderson Borges Lessa escreve: “Taylor compreendeu como poucos o real objetivo da tese defendida por Sandel. Para Taylor, no debate entre liberais e comunitaristas, precisa-se distinguir entre duas posições, as quais podem ser denominadas “questões ontológicas” (ontological issues) e “questões de defesa” (advocacy issues). A primeira posição, ontológica, diz respeito ao que se adota como um fator para explicar a vida social. A segunda posição, de defesa, diz respeito à postura moral ou política que se adota. Enquanto o primeiro conjunto de questões é de explicação, o segundo é de uma atitude em relação a algo. O resultado dessa distinção entre as duas questões é importante. Implica que assumir uma posição em uma questão não significa se comprometer com a posição da outra questão. Trata-se, portanto, de duas questões distintas, que ocorre entre duas espécies de coisas diferentes” (LESSA, Jaderson Borges. *Além dos limites da justiça: a crítica de Sandel a Rawls*. 2018. 152 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018).

Rawls esbarra, dentre outros, na exclusão de morais abrangentes importantes e, sobretudo, em um descompasso entre “aquilo que a teoria [de Rawls] oferece e ao mesmo tempo exige”²⁷.

Escreve Sandel.

Enquanto que Rawls fixaria a identidade das pessoas independentemente de seus atributos comuns e definiria o justo sem referência ao (teoria completa do) bem, a noção de que o princípio da diferença depende de uma teoria da comunidade ‘desde o início’ negaria essa prioridade de maneira importante²⁸.

Em uma excelente tese apresentada neste PPG acerca da crítica de Sandel a Rawls, Jaderson Lessa explica a objeção de Sandel.

O que Sandel está dizendo, portanto, é que parece haver uma incompatibilidade entre aquilo que a teoria oferece e ao mesmo tempo exige. Em outras palavras, ele está dizendo que há certo antagonismo. Uma vez que o justo é definido sem referência ao bem, ao mesmo tempo, o princípio da diferença exige uma teoria da comunidade no fundamento da justiça, isto é, para que tal princípio seja plausível é preciso haver uma teoria da comunidade que o sustente. Essa teoria negaria, assim, a sua própria prioridade. A implicação disso é que a justiça exige uma teoria da comunidade para a sua própria coerência e, pra Sandel, não apenas para demonstrar sua “estabilidade” ou “congruência”. Na leitura de Sandel, Rawls não oferece uma teoria da comunidade que seja capaz o suficiente para atingir os propósitos da justiça²⁹.

Veja-se que a construção da crítica de Sandel localiza uma deficiência das sociedades modernas em identificar o problema emergente. Tal deficiência é a de “não reconhecer que uma sociedade moderna

²⁷ LESSA, *Além dos limites da justiça*, p. 103.

²⁸ SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 134, tradução nossa.

²⁹ LESSA, *Além dos limites da justiça*, p. 103.

democrática não pode sobreviver sem solidariedade e patriotismo”, ou seja, “a sociedade liberal vive de um patriotismo de seus cidadãos, o qual ela nega conceitualmente e ameaça constantemente na prática”, como escreve Forst³⁰.

Face a tudo isso, prejudica-se muito a defesa da tese de que o viés liberal - a ênfase em um Hegel liberal - é a via mais produtora para pensar, a partir da eticidade, os desafios da teoria da justiça contemporânea. Aliado a isso está o fato de que também uma síntese ao modo *liberal-comunitarista* ignora todo o problema que está posicionado na crítica comunitarista do ressurgimento da teoria kantiana. Ademais, como vimos, o “liberal-comunitarismo” tem ainda o defeito adicional de não ter dado importância ao que Hegel escreveu sobre o liberalismo.

E, como estamos vendo, a teoria liberal segue mantendo dificuldades fundamentais em alinhar a liberdade individual com o fato do pluralismo das morais abrangentes. O pecado que a teoria liberal contemporânea mantém, como herança kantiana, ainda é o de justificar a ordem política a partir do conceito de liberdade individual e, por outro lado, ignorar (ou pretender ignorar) o elemento substancial da liberdade, consubstanciado na premissa da primazia do bem sobre o justo ou da natureza pré-política da ordem normativa.

O mundo ético não desempenha, como vimos, o lugar periférico na fundamentação das normas comuns de vivência, e o comunitarismo assume esta premissa, e também assume que a liberdade depende de instituições sociais. Tal fato o coloca como o principal responsável por impor limites à pretensão de priorizar o justo, e o faz melhor a partir da teoria social hegeliana, a qual, explicitamente, lança severas críticas ao

³⁰ FORST, *Contextos da justiça*, p. 133.

liberalismo e este, até o momento, não logrou superá-las por completo. Como nós analisamos a visão hegeliana do liberalismo, podemos afirmar com maior exatidão que as objeções hegelianas ao liberalismo, se posicionadas no cerne do comunitarismo e aí atualizadas, revelam o potencial filosófico da crítica comunitarista substancialista às teorias da justiça liberais.

Ora, por certo que o comunitarismo lida com problemas internos também, sobretudo no que toca ao alto grau de especificação que o conceito de *bem* exige, mormente quando, aparentemente, este *bem* pode ter perdido seu elemento racional de conexão, ou seja, sua origem ontológica ou metafísica, como já antecipamos. De fato, a ideia de bem é tão antiga quanto a própria filosofia, e foi de grande valia para, por exemplo, Platão e Aristóteles. Ainda teria sentido invocar a ideia de bem para justificar a teoria da justiça?

A ideia de bem que manejam o liberalismo e o comunitarismo não se afasta da concepção hegeliana de bem³¹. Porém, o bem em Hegel, como vimos, tem sentido ontológico e não apenas histórico. Uma prática comum, por si só, não se ajusta à ideia de bem senão na medida que encarna o espírito objetivo. Por outro lado, o bem para a teoria liberal é um limite imposto à teoria da justiça, tal qual o contexto na teoria moral de Kant.

Para que o justo prevaleça - e deve prevalecer para o liberal - é necessário que coloquemos sobre o ético um véu. Além disso, como bem registra Thadeu Weber, “o sentido específico dessa prioridade [do justo sobre o bem] está no fato de que as concepções do bem são aceitáveis na medida em que estão em conformidade com os princípios de justiça”, o

³¹ Para uma análise da ideia de bem em Kant, conf. WEBER, *Ética e filosofia do direito*, capítulo II, p. 73-82.

que torna o justo “anterior ao bem”³². É o mesmo problema que Sandel já havia indicado: a teoria da justiça, pelo menos como condição de eficácia, exige a presença prévia das morais abrangentes para lograr estabilidade³³.

O que difere, neste ponto, o liberalismo e o comunitarismo é a questão da primazia do *justo* ou do *bem* um sobre o outro, o que levará, portanto, à exigência de neutralidade ética do direito ou ao rechaço desta premissa caso sejamos liberais ou comunitarista, respectivamente. Tal qual Hegel, o comunitarismo não pode aceitar que haja justiça sem ética, ou seja, que o justo possa ser afirmado mediante o eclipse do bem.

Porém, de fato a ideia de bem remonta uma origem que muitos já fizeram questão de esquecer, o que esclarece a conflituosidade em relação a quem sustenta ainda a ideia de *bem*. Vez que o desafio contemporâneo está situado na “controvérsia sobre a primazia dos direitos individuais sobre concepções (comunitárias) do bem”³⁴, é fundamental, para uma resposta comunitarista, que o conceito de bem

³² WEBER, *Ética e filosofia do direito*, p. 83. É frontal, como se vê, a discrepância entre a posição liberal e a posição comunitarista. A teoria liberal deseja sustentar que algo (princípios de justiça) criado por meio de um procedimento um tanto nebuloso como a posição original deve ser prioritário em relação àquelas justificações que as pessoas usam para arrazoar o seu agir cotidiano. Porém, não deve haver um alheamento tal na posição original que torne impossível o endosso daqueles princípios pelas morais abrangentes. No fundo, é como escreveu Sandel: o que não serve para a justiça (o mundo ético) acaba sendo condição necessária de, no mínimo, eficácia da teoria da justiça. Se há pluralismo acerca das concepções de bem, por que não há pluralismo razoável acerca das concepções de justiça, pediria Sandel? Por seu turno, a resposta comunitarista aos problemas gerados por aquelas “justificações que as pessoas usam para arrazoar o seu agir cotidiano” deve ter presente o fundamento hegeliano. Sem isso, não é possível saber quais morais abrangentes devem prevalecer em caso de conflito. É somente uma justificação no âmbito ontológico, portanto, que daria força à réplica comunitarista.

³³ Sobre a crítica de Sandel ao “eu desvinculado” (*unencumbered self*), conf. FORST, *Contextos da justiça*, p. 17. No fundo, a objeção de Sandel é sobre o caráter previamente individualizado do sujeito, o qual, ele mesmo, por si, deve possuir uma série de características não contextualizadas, ou seja, cuja identidade não tem vinculação constitutiva com a comunidade.

³⁴ FORST, *Contextos da justiça*, p. 45.

ainda produza um sentido filosófico defensável, até mesmo ao estilo hegeliano.

Todavia, os liberais não estão, aparentemente, preocupados com a formação, o sentido e a natureza ontológica do *bem*, mas sim em como ele dificulta a tarefa de identificar princípios comuns para uma justiça base. Em uma visão liberal, os mundos éticos ou as morais abrangentes são tomadas em sua existência real e no potencial que possuem de reivindicar suas crenças no plano político, e não apenas nas relações ensimesmadas. O pluralismo, sente sentido, é mais um fato do que uma tese filosófica.

Para o comunitarismo de matriz hegeliana, porém, o bem deveria desempenhar um papel em si mesmo, e não apenas como existência real e potência de demanda. Ou seja, deveria ser concebido como a efetivação da ideia e realização do espírito, e é justamente por isso que não pode ser deixado de lado. Mas como sabemos se o comunitarismo, tal qual Hegel, apresenta essa natureza do *bem*? Invariavelmente o comunitarismo, para fazer frente ao liberalismo, deve assumir que o bem ou o mundo ético não é apenas um fato que pode ser encoberto diante da tarefa de compatibilizar concepções diversas de vida boa em uma “comunidade de comunidades”.

Conforme já indicamos na nota 125, aqui se põe o problema de saber se o comunitarismo mantém a coerência que nós havíamos encontrado na teoria social hegeliana, sobretudo quando discutimos a origem lógica do conceito de liberdade. Hegel mantinha, como vimos, uma teoria da racionalidade geral. Já sabemos, neste ponto, que a liberdade realizada no mundo efetivo encarna o elemento ontológico e a racionalidade que dá ao real um contorno de fundamentação. Para Hegel, a experiência histórica, por si mesma, não é racional.

Aliás, vimos muito bem que Hegel acusa a experiência histórica francesa do século XVIII de não mais corresponder à razão. Tenhamos presente aqui, portanto, aquelas premissas lógicas que fazem com que o mundo normativo não colha sua fundamentação apenas da experiência, mas da racionalidade do real, que lança a cultura na efetividade. Tenhamos também presente, por sua clareza, uma ideia evocada anteriormente no texto que concebe o racional como costume em sentido jurídico: o costume é a soma da experiência reiterada (elemento histórico) com a *opinio iuris* (idealismo objetivo que, a partir de um determinado conceito de razão, conduz a cultura).

Como também já mencionamos, Eduardo Luft discorda que o comunitarismo tenha preservado o elemento ontológico, pelo menos quanto a Honneth³⁵ e Pippin³⁶. Como dissemos na nota 223, a resposta comunitarista aos problemas gerados pelas *justificações que as pessoas usam para arrazoar o seu agir cotidiano* precisaria ter presente o fundamento hegeliano. Sem isso, não seria possível saber quais morais abrangentes devem prevalecer em caso de conflito, e a sociedade seria lançada em um estado de barbárie. Em um primeiro momento, é somente uma justificação no âmbito ontológico, portanto, que daria força à réplica comunitarista. A moral abrangente que pode ser considerada

³⁵ Honneth reatualiza a *Filosofia do Direito* de Hegel por meio de dois expedientes: deflação da Lógica e deflação do Estado. Ou seja, redução da importância global daqueles conceitos. Seguimos a ideia de que, da forma como realizada, a reatualização de Honneth não foi bem sucedida e prejudica aquelas pesquisas que tentam desafetar a carga totalitária do conceito de estado. Outro caminho para analisar este trabalho de Honneth (e a própria *Filosofia do Direito*) seria o do correto dimensionamento do conceito de estado dentro de uma análise mais específica de parágrafos da *Filosofia do Direito*, que poderiam indicar a preservação de direitos civis e políticos.

³⁶ LUFT, *O Conceito de liberdade na Lógica de Hegel*, p. 152. Quanto a Pippin, Luft esclarece que “embora Pippin reconheça o caráter sistemático do pensamento hegeliano, e a necessária vinculação entre o conceito de espírito e categorias desenvolvidas na Lógica (2008, p.7-8), a sua abordagem claramente deontológica do conceito de ‘razão’ (id., p.22) termina por neutralizar qualquer vínculo da teoria da ação humana com pressupostos *stricto sensu* ontológicos”.

como apta a fundamentar uma norma de ação não pode, portanto, ser apenas uma prática real, ainda que estendida no tempo.

Portanto, o comunitarismo ou preserva a dimensão ontológica da política como na teoria social hegeliana ou desenvolve uma concepção de razão reflexiva por meio da qual as práticas adquirem racionalidade enquanto se mantêm publicamente justificadas, encontrando no conceito de costume como *opinio iuris* uma via de fundamentar o real para além da mera existência fática da conduta³⁷. Porém, aparentemente, a manutenção da justificação pública do real também exigiria um lastro ontológico, não reduzido à linguagem, ao convencimento e ao consenso. Ora, mesmo uma decisão com base no consenso não poderia ser afirmada sem a eleição de uma moral-abrangente-base³⁸.

Tal concepção nos devolve à postulação de que há base hegeliana no comunitarismo (há um comunitarismo substancialista), mas também parece indicar que devemos guardar a necessária matriz lógica da ideia de liberdade; por outro lado, não nos parece de acordo que os postulados comunitaristas tenham se furtado de manter um sentido ontológico como fundamento último das práticas sociais e que, portanto, sejam relativistas. Ou bem estes postulados são apenas

³⁷ Sobre isso, convém observar a tendência, vista em Honneth e Habermas, dentre outros, de justificar o elemento efetivo que justifica uma determinada norma de conduta na força prática da linguagem, que passa a desempenhar uma condição de agir e não apenas um instrumento. Sobre isso, aliás, conf. RORTY, R. *The linguistic Turn: essays in philosophical method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 e OLIVEIRA, M. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. Dentro de uma concepção deste estilo, o elemento ontológico poderia ser substituído pela prevalência contínua da justificação em nível discursivo, bastando que nenhum argumento fosse suficientemente pujante para objurgar o fundamento do discurso e relegá-lo a uma posição de *pensamento superado*, ao estilo falibilista. Mas é de se ver que mesmo este modelo vai exigir uma determinada concepção de bem ou de comunidade, porque a própria análise do argumento predominante deveria ser feita pelo contraste do que se está vivendo e tende a mudar com aquilo que a comunidade elegeu como estrutura ética conducente, pelo menos a partir do quadro desenvolvido por MacIntyre (a comunidade tende a eleger um *télos*) - vide nota 214.

³⁸ Conf. DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso em Habermas: teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ed. rev. e ampl. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

equilibrados na base do argumento público reiteradamente reafirmado e convincente ou então estão lastreados na ideia de que tais práticas contam a história da liberdade de uma concepção determinada de bem. Que sejam tão somente meros acontecimentos contingentes que buscam seu fundamento no fato de existirem no mundo (serem reais em sentido hegeliano) não é algo que possa ser deduzido do comunitarismo.

Porém, subsiste esse comunitarismo de matriz hegeliana mesmo com todos os conceitos liberais que Hegel tratou?

3.2 SUBSISTE A MATRIZ HEGELIANA DO COMUNITARISMO APESAR DOS CONCEITOS LIBERAIS EMPREGADOS POR HEGEL?

Hegel não dá, como vimos, o mesmo *status* lógico às liberdades individual e substancial. Logicamente, não se pode colocar em um mesmo nível o elemento “liberal” e o elemento “comunitarista” e, com isso, visar uma síntese do tipo “liberal-comunitarista”. Por outro lado, a busca por elementos liberais em Hegel, como vimos, é uma operação analítica e que produz um resultado atomístico. Há, portanto, uma grande implicação em se afirmar que o liberalismo, em Hegel, não tem a mesma concretude que a substancialidade ética: significa que os conceitos liberais empregados não são suficientes para deslocar Hegel dos pressupostos históricos-culturais de sua teoria social. Além disso, tal cenário se mantém conflituoso no debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas.

Aliás, não é fora de lugar ou muito tarde recordar que a dialética (o movimento dialético), na *Enciclopédia* apresenta-se como “o próprio supressumir-se de tais determinações finitas”, em que “todo o finito é isto,

suprassumir-se a si mesmo”³⁹. Tal clareza, como viemos afirmando, permite melhor perceber a transição (desenvolvimento lógico) entre a liberdade da particularidade, que é mediação ou essência, e a liberdade substancial, que realiza o conceito de liberdade.

Uma vez mais cremos estar explícita a distinção de concretudes entre esses conceitos de liberdade. Mais do que isso, deve ficar igualmente claro que buscas por elementos liberais em Hegel que desconsiderem essa *relação de concretude* não apenas ignoram a importância do suporte lógico na interpretação da política hegeliana, mas se sedimentam mediante cotejos quantitativos e analíticos, e pretendem extrair o liberalismo de Hegel por meio de simples justaposição de *elementos* liberais e comunitaristas.

E é o conceito de liberdade em Hegel que, junto com os demais aspectos que trabalhamos, sedimenta a teoria social hegeliana e constitui pressuposto fundamental da tese comunitarista. A existência de “elementos liberais” na obra hegeliana, portanto, não estabelece suficientemente a tese de que Hegel também possa ser tido como liberal (leitura liberal de Hegel). Isso porque, como vimos, e de acordo como organizamos o nosso argumento, o que define se um filósofo é (ou não) liberal é a capitulação (ou não) ao princípio do liberalismo, a saber, que a liberdade pessoal é o fundamento de existirem normas orientadoras de comportamento social. Tendo-se presente que Hegel não coloca a liberdade individual como razão de existir do estado - o plano de efetivação das normas éticas -, tal qual não o faz o comunitarismo, não pode ser tido como liberal.

³⁹ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*: em compêndio (1830). Trad. Paulo Meneses. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1995, p. 162-163.

Neste âmbito, o conceito de sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) é o que, talvez, mais atraia a tendência de se afirmar que Hegel é liberal. É por meio deste conceito que vamos explicitar um pouco melhor a ideia de que a existência de elementos liberais na filosofia política de Hegel não o torna liberal, mas embasa ainda melhor o seu substancialismo ético.

O fato de Hegel assumir que o estado moderno comporta o modelo liberal de organização das necessidades humanas e que este é racional, ou seja, que seus institutos, bem conduzidos, são capazes de atender os desejos individuais e também realizar a liberdade, no fundo apenas fundamenta a insuficiência desta instituição. É carente de concretude, incapaz de perseguir senão os interesses particulares. É conceito ligado a um núcleo de interesses, que não é o interesse político por excelência.

Os dois princípios que regem a sociedade civil-burguesa são a *pessoa concreta* que tem necessidades e desejos e a *necessária interação entre as particularidades* para que supram, reciprocamente, suas necessidades (§ 182).

Escreve Hegel.

A pessoa concreta [...] é um dos princípios da sociedade civil. Mas a pessoa particular está essencialmente em relação com outra particularidade, de modo que só se faz valer e se satisfaz por meio de outra e, ademais, pela mediação da forma da universalidade, que é o outro princípio⁴⁰.

Por outro lado, o que, para nós, bem registra a ideia hegeliana de sociedade civil-burguesa não são os *interesses* que ela professa ou seus

⁴⁰ HEGEL, *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 260.

excessos que exigem limitação estatal⁴¹. O que, por outro lado, situa muito bem a *burgerliche Gesellschaft* no âmbito da particularidade, de uma concretude ainda carente de plenitude, é a matriz teórica que Hegel adota para explicitar, no âmbito econômico, um movimento intrínseco da sociedade civil-burguesa, qual seja, o egoísmo produtor de Smith. Mais do que isso: é a premissa de que o todo não pode ser conhecido.

Escreve Hegel.

Em sua realização, o fim egoísta, condicionado, deste modo, pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral pelo qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do particular se cruzam com a subsistência, o bem-estar e o direito de todos, se fundamenta, neles e só neste contexto estão assegurados e são efetivos⁴².

Percebe-se, como aludimos, que o modelo de sociedade que Hegel descreve nos §§ 182-256 é, justamente, a sociedade industrial promissora, dos direitos privados. Por seu turno, o modelo teórico que orienta Hegel (sobretudo nos §§ 189-208) é a concepção fundamental da incipiente economia política: a incapacidade de se poderem determinar todas as relações que influem no processo de produção de bens e serviços⁴³.

Hegel subscreve a teoria de Adam Smith da mão-invisível e da vantagem social do egoísmo no sistema de suprimento das necessidades e, por outro, se afasta dos fisiocratas franceses. O elementar da teoria de Smith, e que nos interessa aqui, é o fato de que a totalidade do sistema

⁴¹ Tais noções são bem clareadas por Hegel. A *burgerliche Gesellschaft* visa estabelecer (tal é seu *interesse*), em um primeiro momento, modos de desenvolver um tipo de produção e circulação de bens e mercadorias bem definido, ligado a um modelo ainda incipiente, pelo menos na França e na Alemanha, que não se lastreia mais na propriedade apenas da terra. E, neste itinerário, esta sociedade revela e perpetua desconroles que o estado deverá deter (§ 185) - tal é seu excesso.

⁴² HEGEL, *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 261.

⁴³ O § 189, FD, menciona explicitamente a Smith, Say e Ricardo.

de produção de bens e dos intercâmbios não pode ser conhecida e, em segundo lugar, o fato de o egoísmo ser socialmente mais vantajoso que um sistema economicamente interligado⁴⁴.

A subscrição hegeliana desta última ideia está presente no § 183, transcrito acima: “o fim egoísta [...] funda um sistema de dependência multilateral”, o que se desdobra no § 189: “a finalidade [do sistema de necessidades] é a satisfação da particularidade subjetiva”⁴⁵. O que, por fim, Hegel comparte com os teóricos liberais é a ideia de que, em virtude da interdependência que geram a multiplicação das necessidades e a divisão do trabalho, os interesses privados acabam por se conjugar, de modo natural e espontâneo, em benefício do conjunto social⁴⁶.

A mão-invisível, que combina espontaneamente os interesses individuais, exige que esses interesses não sejam obstaculizados. O indivíduo, contudo, não deve conhecer ou visar pretensões coletivas: “o que o indivíduo tem em vista é a sua própria vantagem, e não a da sociedade”⁴⁷. Ou seja, é mais vantajoso para a sociedade que todos ajam, em relação a interesses econômicos, de modo egoísta: “a procura de sua própria vantagem individual natural [...] leva-o a preferir aquela aplicação que acarreta as maiores vantagens para a sociedade”⁴⁸. O indivíduo não tem (não deve ter) fim universal.

A mão, aliás, indica uma entidade onipresente que liga de modo espontâneo as diversas individualidades conduzindo-as ao equilíbrio.

⁴⁴ Adam Smith havia escrito, já no Teoria dos sentimentos morais, de 1759, que a produção de bens é conduzida por uma mão invisível e os habitantes, “sem saber, promovem o interesse da sociedade”, tese esta que é a base da Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações, de 1776. Cf. SMITH, *Teoria dos sentimentos morais*, p. 67.

⁴⁵ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 267.

⁴⁶ Cf. MAZORA, *La sociedad civil en Hegel*, p. 47.

⁴⁷ SMITH, *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações*, p. 436.

⁴⁸ SMITH, *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações*, p. 436.

Deve ser invisível porque a pretensão de controle das relações e dos agentes econômicos – na forma, por exemplo, de uma planificação econômica – atrofiaria o sucesso e a liberdade individual e social.

Escreve Smith.

É evidente que o indivíduo, na situação local em que se encontra, *tem muito melhores condições do que qualquer estadista ou legislador* de julgar por si mesmo qual o tipo de atividade nacional no qual pode empregar seu capital, e cujo produto tem a probabilidade de alcançar o valor máximo. O estadista que tentasse orientar pessoas particulares sobre como devem empregar seu capital [...] assumiria uma autoridade que seguramente não pode ser confiada nem a uma pessoa individual nem mesmo a uma assembleia ou conselho⁴⁹.

Adam Smith, já no capítulo dois da *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações*, sedimenta essa ideia – presente também na Teoria dos sentimentos morais – de que é melhor para a sociedade (o coletivo) que os indivíduos trabalhem sem tê-la como fim. Em Hegel, uma vez mais, essa ideia aparece no § 199 da *Filosofia do Direito* (§ 524 da *Enciclopédia*, edição de 1830): o egoísmo subjetivo conduz ao atendimento da necessidade de todos. Está aí presente, claramente, a indicação de que o sistema de necessidades não tem totalidade.

A matriz teórica que Hegel, economicamente, adota não tem pretensão de universalidade. É a mais abstrata formação do suprimento dos desejos humanos. É pobre em determinações. Não está interessada pela busca da satisfação das necessidades da sociedade, mas adota, metodologicamente, uma postura atomista de realização das necessidades (o que o indivíduo deve desejar é suprir-se). O fato de a interação entre os

⁴⁹ SMITH, *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações*, p. 438, grifo nosso.

indivíduos produzir o suprimento recíproco das necessidades é uma mera consequência, mas não um objetivo a ser seguido. Pelo contrário, não seria produtora se os indivíduos possuíssem um interesse social desta natureza. É a soma dos desejos individuais que forma um coletivo externo, que parte de uma premissa-base atomista. O todo é soma de partes.

O grande baluarte da *bürgerliche Gesellschaft*⁵⁰ - o modelo econômico - é de tal modo imediato e abstrato que indica o grau de concretude que atinge neste âmbito de desenvolvimento da ideia de liberdade. Por isso, a adoção deste modelo econômico não tem o condão de tornar Hegel liberal, como se poderia esperar, porque possui baixíssimo grau de concretude e se alicerça em um postulado atomista. Ademais disso, a proteção desta *bürgerliche Gesellschaft* não resume a razão do Estado, não é seu fundamento, e temos adotado o entendimento de que é isto que torna possível qualificar Hegel como comunitarista.

Inobstante, há outro elemento que convém referir brevemente: sociedade civil-burguesa e administração da justiça. Não vamos desenvolver exaustivamente este instituto, mas apenas indicar que a formação triádica da sociedade civil-burguesa conta com dois elementos que a afastam da ideia de que a sociedade civil-burguesa se resume a desafios econômicos. O objeto é visualizar que “a interpretação da sociedade civil hegeliana como o lugar cuja autonomia deve ser buscada na economia política é parcial e [...] acaba por levar a descaminhos”⁵¹.

Bobbio fez a seguinte observação.

⁵⁰ Para uma rápida leitura acerca da interpretação parcial feita por Marx sobre a sociedade civil hegeliana (ênfase no aspecto econômico), conf. BOBBIO, *Estado, governo e sociedade*, p. 37-41.

⁵¹ BOBBIO, *Estado, governo e sociedade*, p. 41.

[...] a maior parte da seção [sociedade civil-burguesa] é dedicada não à análise da economia política, mas a dois importantes capítulos da doutrina do Estado, referentes, respectivamente, para falar com palavras de hoje, à função judiciária e à função administrativa (sob o nome então corrente de estado de polícia)⁵².

O elemento econômico, como vimos, é apenas a primeira categoria, à qual se somam outras duas cujas origens remontam, como bem observa Bobbio, a clássica ideia de sociedade civil como contraposição do *familiar* (família da tradição aristotélica) e do *estado de natureza*⁵³. Ou seja, a *societas civilis* desenvolvida por Hegel é, propriamente, um “estado imperfeito” ou “inferior”. Uma categoria que prepara o “estado perfeito” ou “superior”, afastando-se, neste sentido, da ideia de que é tão somente o lugar no qual os indivíduos suprem suas carências por meio de relações econômicas.

A tarefa dos poderes judiciário e administrativo, situados neste “estado inferior”, surge clara para Bobbio: “o primeiro tem a tarefa eminentemente negativa de dirimir conflitos de interesse e de reprimir as ofensas ao direito estabelecido; o segundo, de prover a utilidade comum, intervindo na fiscalização dos costumes, na distribuição do trabalho, na educação [...]”⁵⁴. Tais funções, se tivermos presente a tradição de *societas civilis*, não se ligam a um conceito moderno de sociedade civil como lugar dos interesses privados, mas possuem caráter público⁵⁵. E a *burgerliche Gesellschaft* já inicia, portanto, o processo de integrar o individual ao universal, o que causa recusa às teorias liberais da justiça.

⁵² BOBBIO, *Estado, governo e sociedade*, p. 42.

⁵³ BOBBIO, *Estado, governo e sociedade*, p. 42.

⁵⁴ BOBBIO, *Estado, governo e sociedade*, p. 43.

⁵⁵ MAZORA, M. *La sociedad civil en Hegel: crítica y reconstrucción conceptual*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2003, p. 69.

Ora, é uma caracterização da teoria social hegeliana e do comunitarismo contemporâneo afirmar que o particular não subsiste sem o universal, ainda que possua uma realização que lhe é própria. Ou, por outro lado, constitui uma premissa de matriz comunitária (teoria que sustenta a prevalência do contexto face ao querer individual) a afirmação de que a liberdade individual, que é racional e deve ser preservada, se realiza na liberdade substancial. Que os institutos privados ganham sua melhor concretude no estado é uma postulação do substancialismo ético, não do liberalismo.

Escreve Hegel.

[...] o universal não se cumpre nem tem validade sem o interesse, o saber e o querer particular, nem o indivíduo vive meramente para estes últimos como uma pessoa privada, sem querer, ao mesmo tempo, o universal e ter uma atividade consciente desta finalidade. O princípio dos estados modernos tem a enorme força e profundidade de deixar que o princípio da subjetividade se consume até chegar ao extremo independente da particularidade pessoal, para, ao mesmo tempo, reconduzi-lo a sua unidade substancial, conservando, assim, esta naquele princípio mesmo⁵⁶.

O transcrito § 260 da *Filosofia do Direito* resume, no fundo, toda a obra e, além disso, traz presente a origem lógica do conceito de liberdade, na medida em que, dialeticamente, estabelece a relação de concretude que há entre o particular e o universal. O essencial (particular) surge conceito (universalidade) quando nega sua imediatividade, seu “extremo independente”. É a liberdade substancial quem realiza, o mais concretamente possível, o espírito objetivo, o qual se expõe na

⁵⁶ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 260.

história. A liberdade individual cumpre este papel à medida que se universaliza, que compõe o efetivo.

Desse modo, o conceito de sociedade civil-burguesa se insere dentro de uma perspectiva de ética comunitária, porque, conceitual e puramente, não pode subsistir. A *burgerliche Gesellschaft* não é o mero traslado da luta revolucionária por direitos civis de desenvolvimento para o âmago do estado substancial e ético. Ela própria já contém determinações que negam a abstração e se direcionam à liberdade substancial. O núcleo essencial deste elemento burguês é o direito de liberdade frente ao estado, mas não como autonomia absoluta.

Por isso, conforme vemos, a exposição do conceito de sociedade civil-burguesa demonstra um trabalho espiritual, sem sentido hegeliano, sobre a pretensão pura da burguesia, sobretudo a do século XVIII. Esta lapidação que Hegel produz sobre os conceitos liberais, que já estava presente na *Fenomenologia*, descreve com precisão, por um lado, o trabalho da dialética e, por outro, a tipologia da liberdade que o espírito objetivo tem por missão realizar. Quando Hegel trabalhou o conceito de *burgerliche Gesellschaft*, a sua forma imediata ainda não reunia condições de completa independência, mas carecia de uma recondução ao universal. O liberalismo era imaturo e incapaz de se elevar a fundamento teórico do estado.

É de tal forma o trabalho da dialética que já não é mais possível recortar elementos ou determinações da liberdade substancial para, analiticamente, encontrar suas origens liberais. Não é necessário provar um Hegel liberal para que sua filosofia política se apresente como digna de inspiração e capaz de subsidiar nossas discussões sobre quais determinações, hoje, compõem o cenário de uma teoria comunitarista da justiça.

Por outro lado, contudo, este arrimo ao comunitarismo não nos exime de perguntar pela resposta substancialista ao problema da democracia e do pluralismo. Se está correto afirmar que Hegel é mesmo um comunitarista típico, como esta matriz lida com problemas que, aparentemente, exigem, face ao desenvolvimento da liberdade nos séculos XX e XXI, um diálogo com institutos reprovados ou não considerados por Hegel?

3.3 TEORIA SOCIAL HEGELIANA HOJE: LIBERDADE POLÍTICA E PLURALISMO

Conforme já diagnosticou Honneth⁵⁷, Hegel perdeu bastante espaço nos debates sobre teoria da justiça das últimas décadas. Algumas determinações da liberdade substancial são inconvenientes face à *democracia* e ao *pluralismo sócio-cultural*. A questão da democracia trataremos neste ponto, e a do pluralismo na sequência. Estes dois elementos, contudo, nos serão condutores para trazer Hegel, e sua teoria social, à cena dos problemas políticos contemporâneos, a exemplo da crise do modelo polarizado de representação e que tem seu nascedouro na Revolução Francesa de 1789, ou seja, em um evento histórico-político criticado por Hegel justamente neste ponto.

Em relação a estes dois elementos - democracia e pluralismo - trazemos apenas breves apontamentos e direcionamos que julgamos oportunos, não sendo nossa pretensão estabelecer todas as implicações que podem ser sustentadas a partir de uma análise comunitarista da democracia e do pluralismo. Trata-se, assim, de invocar, como problematização, as intuições que surgem a partir da tese principal de que a

⁵⁷ *The pathologies of individual freedom*, p. 1.

síntese do liberalismo operada por Hegel é a melhor forma de analisar as contribuições de Hegel aos nossos sistemas políticos, sobretudo o brasileiro.

A democracia representativa, direta e indireta, é uma determinação política que, nos nossos dias, realiza o conceito de liberdade. A estrutura das democracias ocidentais, sobretudo, condiciona a legitimidade e o exercício do poder ao modelo democrático de acesso aos cargos públicos e, além disso, de vivência das práticas sociais privadas, em direção às quais se irradia. O elemento democrático é, assim, a justificação de legitimidade. Mais do que isso, nosso modelo político é alardeado como essencialmente ligado ao sufrágio, ou seja, à capacidade de eleger representantes e ser eleito enquanto tal.

Hegel, contudo, entendia diferentemente a liberdade política. Os direitos políticos em Hegel não são bem delineados e distinguidos, mas sim interpretados sob o prisma das instituições. O sufrágio não desempenhava em Hegel o papel que desempenha hoje em uma democracia como o Brasil.

Qual é, efetiva e concretamente, a ação individual que tem sentido político ou, o que é o mesmo, em que consiste a liberdade política como direito subjetivo em Hegel? O cerne desse problema alude ao tipo de conciliação que Hegel pretende estabelecer entre o indivíduo e a política quando rechaça a democracia direta. E, conseqüentemente, irá repercutir sobre as possíveis contribuições de uma teoria substancialista a uma democracia de representação.

O princípio dos estados modernos, como o vê Hegel (§ 260), é o de conjugar o interesse particular com a política na forma do direito positivo. O Estado reconhece os direitos privados e exige obrigações (§ 261), mas dispensa o indivíduo de participar diretamente nos assuntos

políticos de forma estrita ou direta, à exceção da corporação e das assembleias dos estamentos.

Ao postular instâncias mediadoras, Hegel claramente afasta o indivíduo do acesso direto aos assuntos políticos. O Estado nunca encara o indivíduo, mas apenas as instituições que ele compõe. Aliás, o Tribunal, a administração do direito e a administração pública, que em geral põem em relação direta o indivíduo e o ente público, pertencem, na teoria hegeliana, à sociedade civil-burguesa, como já referimos.

Mas a obrigação patriota (§ 268) é a exigência feita ao indivíduo de que tenha sempre presente que sua liberdade só é possível porque o Estado existe. É um postulado da suprassunção do liberalismo pela eticidade, como já vimos. Não se baseia o patriotismo, portanto, no agir heroico ou extraordinário, mas na assimilação cotidiana de que deve haver um suporte coletivo à liberdade individual. Mas o fato de Hegel afirmar que o universal não vale ou pode se consumir sem o particular (o Estado sem o interesse particular) (§ 260) tem por base o reconhecimento da dignidade do princípio moderno da subjetividade, mas não implica uma alocação clara do agir político individual e também não responde à questão da liberdade política.

A disposição de espírito política (§ 268) pressupõe, no indivíduo, o trabalho das instituições: é o processo, desde a Moralidade, de subjetivação do direito e objetivação da vontade individual. Mas a verdade dessa disposição política do indivíduo – de encarar as leis como a unificação de duas vontades contrárias, mas assimiláveis – está ligada não ao ânimo subjetivo, mas, novamente, às instituições: a certeza de que se está na verdade resulta das instituições que subsistem no Estado (§ 268). A autonomia do Estado em relação aos indivíduos – e também em relação à religião (§ 270) – decorre do fato de seu objeto não se confundir

com qualquer outro: o interesse universal. Mas, como o interesse universal é também o interesse na preservação do particular, as contradições da sociedade civil-burguesa são dirimidas pelo Estado (§ 537 da *Enciclopédia*, edição de 1830).

Mas o fato fundamental é que, até agora, a liberdade considerada como a relação entre o indivíduo e as leis – o duplo movimento de objetivação da vontade e subjetivação do universal – só descreve um tipo de liberdade, mas não a liberdade política. O importante para compreender a unificação entre indivíduo e Estado é perguntar pela liberdade política, ou seja, pela participação do indivíduo nos assuntos do Estado. Tal inquirição também é fundamental para que saibamos, afinal, se Hegel mantém alguma compatibilidade com modelos políticos de representação, e não apenas identificação. No fundo, tal ponto se torna o nó-górdio da possibilidade de a teoria política de Hegel ser atualizada.

A *Enciclopédia*, cuja última edição é posterior à *Filosofia do Direito*, é, nesse ponto, mais clara que a obra de 1821: sustenta Hegel, derradeiramente, que os conceitos elementares da Revolução Francesa – igualdade e liberdade – não deixam subsistir nenhuma espécie de ordenamento estatal (§ 539, *Enciclopédia*) – a negatividade de que tratou a *Fenomenologia* e o princípio do liberalismo de que tratou a *Filosofia da História*-, porque postulam a participação de todos sem nenhuma exigência diferenciadora (liberdade política formal). Além disso, há o fato de basearem sua democracia numa constatação equívoca, a de que os homens são iguais por natureza quando “por natureza os homens são somente desiguais”⁵⁸.

Escreve Hegel acerca dessa liberdade política.

⁵⁸ HEGEL, *Enciclopédia* – edição de 1830, p. 307.

No que concerne à liberdade política – quer dizer, no sentido de uma participação formal, por parte da vontade e da operosidade também daqueles indivíduos que fazem dos fins e negócios particulares da sociedade civil sua destinação principal, nos assuntos públicos do Estado – tornou-se, em parte, usual nomear Constituição somente o lado do Estado que concerne a uma tal participação daqueles indivíduos nos assuntos universais, e considerar um Estado em que isso não ocorre formalmente, como um Estado sem Constituição⁵⁹.

Na sequência do texto Hegel escreverá: “o Governo é a parte universal da Constituição [...que] apreende e põe em atividade os fins universais do todo”⁶⁰. Não compete aos indivíduos, pessoalmente, como exercício da liberdade política, decidir o que é o Estado (qual sua constituição) e, tampouco, fazer exigências que destoem daquela apreensão do universal que o Poder Governamental realiza. A apreensão do que é o universal – o espírito do povo, a vontade universal – é incumbência dos poderes que constituem, organicamente, o Estado: o Poder do Príncipe, o governo e o legislativo. Todavia, se a liberdade política hegeliana fosse encarada nos termos da democracia moderna, então os poderes Legislativo e Executivo seriam os fundamentos do Estado por, justamente, serem expressões do poder soberano do povo. E, por outro lado, a república seria preferível à monarquia.

Mas não é assim que Hegel avalia o Poder Legislativo.

[...] fazer da função legislativa [...] um poder autônomo – e na verdade o primeiro poder – com a determinação mais estrita de que todos participem dele, e fazer o governo dependente do mesmo, simplesmente executante, isso pressupõe a falta de conhecimento de que a ideia verdadeira, e por isso

⁵⁹ HEGEL, *Enciclopédia* – edição de 1830, p. 309-310.

⁶⁰ HEGEL, *Enciclopédia* – edição de 1830, p. 311.

a efetividade viva e espiritual, é o conceito concluindo-se consigo mesmo, e assim, e a subjetividade que nela contém a universalidade como apenas um de seus momentos⁶¹.

Essa concepção acerca da democracia, da representação política e do poder legislativo leva Hegel a considerar que outras formas de governo, como a republicana constitucional, pertencem a “graus inferiores do desenvolvimento e da realização da razão”⁶². Essa afirmação demonstra o caráter não meramente histórico, mas lógico, da filosofia política de Hegel, já que a monarquia constitucional, pelo menos entre os franceses, foi anterior (1791) e posterior à república (1814). Para Hegel, “a constituição monárquica é a constituição da razão desenvolvida” (§ 542, *Enciclopédia* e § 273 da *Filosofia do Direito*)⁶³. E arremata Hegel: “a reunião de todos os poderes estatais [...] como na Constituição monárquica, da participação de todos em todos os assuntos, contradiz, para si, o princípio da divisão dos poderes”⁶⁴.

A constituição de 1793, por outro lado, estava baseada na mesma ideia: “dar uma constituição ao povo francês”⁶⁵. Aliás, quando Saint-Just responde, perante a Convenção, ao projeto constitucional de Condorcet, afirmando que é necessário dar à França uma constituição nova (*une Constitution douce*), não se refere somente à necessidade de suplantar a Constituição de 1791, mas, sobremaneira, à necessidade de redesenhar o mapa institucional do Estado⁶⁶. O adjetivo que usa Saint-Just (*nova*) se refere, portanto, a uma nova visão de Estado e não apenas a um novo

⁶¹ HEGEL, *Enciclopédia* – edição de 1830, p. 312.

⁶² HEGEL, *Enciclopédia* – edição de 1830, p. 312.

⁶³ HEGEL, *Enciclopédia* – edição de 1830, p. 312.

⁶⁴ HEGEL, *Enciclopédia* – edição de 1830, p. 312-313.

⁶⁵ SAINT-JUST, *Oeuvres choisies*, p. 114, tradução nossa em toda esta obra.

⁶⁶ SAINT-JUST, *Oeuvres choisies*, p. 114.

documento constitucional: o desenho institucional da República com caráter instituidor, feito e dado.

Hegel responde a isso também: a constituição política de um Estado não é feita ou dada, ela se constitui historicamente “como espírito de um povo”, penetrando os costumes e a consciência de seus indivíduos. Ou seja, a Constituição de um povo determinado “depende do modo e da cultura de sua autoconsciência”⁶⁷. Ora, o modo de ser do Estado depende da cultura e da autoconsciência desta. Tal postulado é, para uma atualização de Hegel, fundamental, porque lança a dialética por sobre um conteúdo distinto, no qual a realização da ideia de liberdade tem se formado sob óticas de democracia direta, indireta e republicanamente. E tal modo de realizar o espírito não encontra, conforme vemos, impugnações absolutas no texto de Hegel. Não há como perceber as influências do pensamento hegeliano sobre o nosso sistema político apenas analisando o desdobramento da liberdade no contexto hegeliano, para o qual a democracia direta e a república não se mostraram, como vimos, as formas mais bem elaboradas de realizar a liberdade.

A liberdade política como perpetrada pelos revolucionários – que, em parte, é muito semelhante aos modelos representativos adotados também pelas repúblicas americanas – talvez apareça, ainda que timidamente, na categoria de Poder Legislativo, que é, como regra, muito mal explicada pelos comentadores de Hegel. Ao Poder Legislativo (§ 298) concernem as leis enquanto tais. Uma vez mais Hegel estabelece a relação dos indivíduos para com o Poder Legislativo na forma dos direitos e das obrigações: os benefícios que são atribuídos aos indivíduos e os

⁶⁷ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 358.

deveres que lhes são exigidos (§ 299). Estes últimos, como bem tratou Marx, restringem-se a prestações pecuniárias e alistamento militar⁶⁸.

O § 300, por seu turno, sintetiza todos os elementos que compõem o Poder Legislativo e, nesse sentido, torna-se mais clara a concepção hegeliana de unidade dos poderes e o seu rechaço à separação absoluta dos mesmos.

No poder legislativo, como totalidade, age-se frente aos outros dois momentos: o monárquico, ao qual corresponde a decisão suprema, e o poder governamental [executivo], enquanto momento consultivo que tem conhecimento efetivo e a visão global do todo e seus múltiplos aspectos, assim como, em especial, o conhecimento das necessidades do poder político. Por último, participa também dele o elemento constituído pela assembleia dos estamentos⁶⁹.

O poder político de que trata Hegel é uma concepção orgânica disciplinada a partir de conhecimentos específicos (tecnocracia): tanto em relação ao poder governamental (que tem a visão global das necessidades) quanto aos funcionários públicos que compõe o estamento universal, e isso Hegel retira de Smith: “em todos os governos, até nas monarquias, os mais altos cargos são ocupados, e toda a administração conduzida, por homens educados nas posições média e inferior da vida, que ascendem por sua própria indústria e habilidade”⁷⁰. Para Hegel, imbuir-se da coisa pública não é um ato formal que prescinde da consciência e do conhecimento: saber o que é o universal não é um

⁶⁸ Cf. MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 82-83.

⁶⁹ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 300, p. 385.

⁷⁰ SMITH, *Teoria dos sentimentos morais*, p. 67.

assunto do povo⁷¹. Legislar, nesse sentido, é uma tarefa interdisciplinar dos poderes.

O elemento estamental, que Hegel aproxima do âmbito legislativo, parte do pressuposto de que é superficial e ordinário exigir que o povo – ou mesmo seus deputados – saibam qual é a vontade universal, ou seja, que discirna o verdadeiro querer: “a garantia para o bem-estar geral e a liberdade pública que reside nos estamentos não se encontra nos conhecimentos particulares dos representantes”, e isso porque o funcionalismo público, o estamento universal, tem uma visão mais profunda “da natureza das instituições e as necessidades do estado”⁷². As assembleias dos estamentos fornecem, nesse sentido, a garantia de que os interesses particulares terão um primeiro filtro. E, por outro lado, constituem a experiência mais próxima do indivíduo daquilo que os revolucionários chamaram de liberdade política.

A representação que Hegel concede à sociedade civil-burguesa – que elege seus deputados – não é, assim, a liberdade política no sentido revolucionário ou de Kant. Isso porque o que determina a eleição do deputado não é o que o indivíduo, isoladamente, concebe como o melhor para si ou para o Estado, em um exercício de determinação consciente da vontade política. O que determina a representação estamental na corporação é a função e a ocupação desse estamento: é a representatividade da sociedade civil-burguesa concebida de modo não atomístico (§ 308).

Tais contrastes, porém, não obstaculizam a que resolvamos a relação entre o substancialismo ético de Hegel e a democracia direta, base

⁷¹ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 386.

⁷² HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 386.

do sistema político dos nossos dias. Os contornos que a liberdade tomou no Brasil, por exemplo, demonstram que a democracia direta e a república, com as falhas inerentes a todo processo político, têm explicitado um progresso na realização da liberdade, tendo-se como último grande impulso a Constituição de 1988. Mas não é por isso que as instituições, em sentido hegeliano, deixaram de ser essenciais ao bom desenvolvimento da liberdade.

Aliás, as instituições representam, conforme pensamos, umas das melhores contribuições que a teoria social hegeliana pode ofertar à democracia direta. Isso porque a democracia direta que temos vivenciado não exclui outras formas de realização da liberdade política. O poder, que emana do povo, é exercido direta ou por meio de representantes (art. 1º, § único da Constituição brasileira vigente). O exercício do poder, contudo, se refere à legitimação das instituições, como decorrências do poder do povo. Este, mesmo em nosso sistema político, não é entendido somente como somatório, mas como pertença e identificação cultural.

Bobbio faz constar.

À parte o fato de que o exercício direto do poder de decisão por parte dos cidadãos não é incompatível com o exercício indireto por meio através de representantes eleitos, como demonstra a existência de constituições como a italiana vigente [...], tanto a democracia direta quanto a indireta descendem do mesmo princípio da soberania popular, apesar de se distinguirem pelas modalidades e pelas formas com que essa soberania é exercida⁷³.

⁷³ BOBBIO, *Liberalismo e democracia*, p. 34.

É neste sentido, também, a leitura que Moland⁷⁴, Universidade de Notre Dame, ao resenhar o trabalho de Lucio Cortella⁷⁵, desenvolve. Há, na obra hegeliana, uma clara objeção à democracia direta, ligada, como vimos, à ideia de que o exercício democrático pressupõe uma massa sem forma, alheia ao conceito material de vontade geral. Porém, trata-se, no fundo, de uma advertência acerca dos perigos da democracia direta, ao que se alia, por outro lado, o desenvolvimento de instituições capazes de, mesmo em um ambiente de democracia direta, efetivar mediações.

Escreve Moland.

O postulado hegeliano de que um povo sem um soberano é uma massa disforme não exclui os cidadãos da soberania, mas dá ciência dos perigos da democracia direta. Na verdade, Hegel reserva um importante lugar para a participação individual no governo por meio da corporação: uma tentativa, na minha opinião, de garantir que o bem-estar econômico [...] está no centro dos poderes do estado⁷⁶.

É sob esta ótica interpretativa que, conforme nos parece, a reatualização da filosofia política de Hegel, no contexto da nossa estrutura democrática, produz sentido. Bem compreendido o elemento “comunitarista” da liberdade hegeliana, é ele mesmo capaz de fundamentar uma estrutura normativa substancial para sociedades democráticas.

A democracia, como bem observou Konrad Utz⁷⁷, não admite apenas uma interpretação quanto ao seu elemento justificador ou

⁷⁴ MOLAND, Lydia L. *Review of The Ethics of Democracy: A Contemporary Reading of Hegel's Philosophy of Right*, Giacomo Donis. Disponível em: <<https://ndpr.nd.edu/news/he-ethics-of-democracy-a-contemporary-reading-of-hegels-philosophy-of-right/>>. Acesso em: 19 out 2020.

⁷⁵ conf. CORTELLA, Lucio. *The Ethics of Democracy: A Contemporary Reading of Hegel's Philosophy of Right*, Giacomo Donis (tr.), SUNY Press, 2015.

⁷⁶ MOLAND, *Review of The Ethics of Democracy*, p. 1, tradução nossa.

⁷⁷ UTZ, K. O existencial da liberdade: hegel e as condições da democracia. *Ethic@*. v. 8. n. 2. Dez 2009.

legitimador. O traço da liberdade individual, como vimos, Hegel não o eleva à condição de esteio fundante do estado. Ela permanece, portanto, fiel à teoria social hegeliana e é a partir deste elemento que sua contribuição à democracia segue sendo analisada.

Contudo, há teorias da justiça que, sendo democráticas, tem como pressuposto o princípio do liberalismo.

A concepção da Democracia como a única forma legítima de organização do poder é consequência direta disso. Ela pode ser concebida de duas maneiras diferentes. Na primeira, *ela fundamenta o poder político a partir da liberdade particular dos indivíduos*. Essa é a concepção liberal da democracia. Nessa, o estado democrático tem, antes de tudo, a função de respeitar e garantir as liberdades individuais. Na segunda, ela legitima o poder a partir da vontade comunitária dos indivíduos. Essa é a concepção republicana da democracia. Nessa, a democracia tem a função de realizar a “vontade geral”, o projeto comum dos indivíduos. São essas as formas principais de legitimação da democracia a partir de um princípio, i.e. a partir de uma liberdade ou de um direito à autodeterminação primária, original⁷⁸.

Tem-se aí aquilo que já vimos quando tratamos da formação do conceito de liberalismo e quando dissemos que o princípio do liberalismo é a liberdade individual como fundamento do poder político. Temos, portanto, o fundamento liberal da democracia, que mais se liga à tradição kantiana e da Revolução Francesa, que também vimos.

Conforme Utz, uma segunda forma de vislumbrar a democracia é a forma utilitarista.

Não há critérios normativos últimos e universais para avaliar formas de Estados, dizem os defensores dessa corrente. A única forma de avaliá-los é comparar sua utilidade para depois decidir qual forma de governo funciona

⁷⁸ UTZ, O existencial da liberdade, p. 170.

melhor. Porém, essa estratégia também não renuncia totalmente a qualquer idéia normativa. Para definir funcionamento e utilidade, é necessário pressupor uma finalidade. Essa, em última instância, só pode ser um bem originário⁷⁹.

Porém, quando afirmamos que há compatibilidade entre as instituições hegelianas e a democracia, temos em mente que se deve preservar o elemento histórico-cultural da forma como o descobrimos contrastando com o conceito de liberalismo. Há que se desenvolver instituições democráticas em meio ao postulado de que a liberdade que legitima o poder não é a individual, mas aquela sustentada por Hegel que, contudo, sofreu diversas determinações na contemporaneidade.

Aparentemente, não há incompatibilidades absolutas entre as formas democráticas que nós desenvolvemos para realizar a liberdade e o pressuposto da liberdade substancial. Aliás, uma democracia como o Brasil preserva fundamentalmente traços culturais comuns, capazes de serem compatibilizados com o sufrágio, como veremos na sequência do texto. A democracia parece pressupor que existam mediações no âmbito social, porque apenas o sufrágio não é capaz nem mesmo de revelar a grandiosidade da própria democracia.

Conforme já disse Moland⁸⁰, “Na verdade, Hegel reserva um importante lugar para a participação individual no governo por meio da corporação”. E nos parece defensável que um sistema político democrático seja compatível com o conceito substancialista de Hegel. Embora o indivíduo participe por meio do voto, há uma clara questão de identificação na forma como nos relacionamos socialmente.

⁷⁹ UTZ, *O existencial da liberdade*, p. 170.

⁸⁰ MOLAND, *Review of The Ethics of Democracy*, p. 1.

Aliás, como já sustentamos alhures, as determinações das instituições não são absolutas em Hegel, sobretudo tendo-se presente a natureza retrospectiva e contextual da *Filosofia do Direito*. Ou seja, não está Hegel tanto preocupado em definir quais as instituições um estado deve possuir, mas que possua instituições capazes de mediações.

Embora não possamos afirmar que Hegel dá ao voto o mesmo *status* que nossas democracias dão, é o caso, como bem sugere Utz, de se aproximar o institucionalismo hegeliano da democracia, vez que, afinal, nossa tarefa é a de atualizar Hegel a partir de uma clara compreensão da crítica que fez ao liberalismo. O próprio Hegel, como o fez em relação ao Antigo Regime e a Revolução, não é adepto do rompimento estrutural e abrupto da cultura política.

Nosso contexto político desenvolveu e tende a concretizar a ideia de liberdade a partir de uma determinação democrática (ou de determinações democráticas), as quais não se mostra dialético ignorar.

Escreve Utz.

[Para Hegel] os cidadãos deveriam exercer sua liberdade política não como indivíduos abstratos, atomísticos, como acontece nas eleições democráticas hoje em dia, mas como membros de corporações civis e por meio dessas corporações. Por várias razões, acho que devemos insistir contra Hegel no voto livre, igual e secreto que cada cidadão pode exercer sem consideração à sua posição na sociedade civil. *Mas talvez seja propício hoje em dia re-introduzir nas democracias formas de participação através dos órgãos da sociedade civil também, como p.ex. a integração pelo menos consultiva de organizações não-governamentais, de associações profissionais como p.ex. a OAB e de associações de moradores e produtores p.ex. no modelo do orçamento participativo.* Isso talvez possa ajudar a combater a tendência ao anonimato,

desintegração e concorrência inerentes à democracia partidária e às eleições anônimas, gerais⁸¹.

Conforme vemos, são muitos os traços de matriz hegeliana que permeiam e podem permear a nossa democracia. Por isso temos insistido que Hegel é produtor em sua teoria social. Não é necessário fundar um Hegel liberal para que com ele as democracias possam dialogar. Sua teoria social, contrastada com o liberalismo a partir da visão que sobre este expressou, é capaz de fortalecer, não apenas hostilizar a democracia direta. Por fim, tal modo de pensar atende a uma deficiência do próprio modelo democrático: reduzir a participação política ao voto.

Não é demasiado recordar que, conforme bem esclareceu Joaquim Salgado⁸², há que se atentar, quando se está diante da tentativa de compatibilizar as contribuições de Hegel com as democracias ocidentais, para as efetivas estruturas conceituais que, desde a Revolução Francesa, marcam a nossa tradição e cultura políticas. Desde esse acontecimento histórico, tão importante na obra hegeliana, “a liberdade numa sociedade política tem uma forma de organização que lhe é própria: a ordem jurídica constitucional, pela qual as leis organizam a liberdade do povo”⁸³. Tal matriz está em Hegel e permeia também nosso sistema político.

A realização da liberdade se aperfeiçoa, assim, por meio “dos objetivos da Revolução”, a saber.

a) a ‘lei da racionalidade’ (*das Gesetz der Vernunftlichkeit*) ou a ‘liberdade real’ (*die reele Freiheit*), entendida como liberdade da propriedade e liberdade da

⁸¹ UTZ, O existencial da liberdade, p. 182, grifo nosso.

⁸² SALGADO, J. C. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 311.

⁸³ SALGADO, *A ideia de justiça em Hegel*, 1996, p. 311.

peessoa, que inclui a permissão de o indivíduo poder usar todas as suas potencialidades, inclusive o acesso a todos a cargos públicos; b) o governo, como execução e preservação das leis; c) e o princípio, segundo o qual a lei e a constituição se consideram rígidas, no sentido de não se alterarem por arbítrio de qualquer indivíduo (*dass die Gesetz und die Verfassung überhaupt das Feste seien*), e às quais é dever dos indivíduos submeterem-se.

Ora, nosso sistema político em nada depõe tais estruturas, apenas diverge (divergiu) quanto à determinação das instituições necessárias. Tal divergência, contudo, estabeleceu-se no âmbito da dialética, justamente como desdobramento da nossa cultura jurídica. Tanto na análise hegeliana quanto na forma como nós, atualmente, examinamos e executamos os institutos democráticos, prevaleceram os direitos civis (a), o governo (b) e, sobretudo, a submissão da liberdade individual aos postulados universais (c). Nossa constituição atual, redigida em 1988, também não se volta a conceitos abstratos e meramente intelectuais, mas reflete, em grande medida, as condições de vivência dos brasileiros ao longo de sua recente trajetória política: traduz práticas já existentes e também anseios de seu povo (dupla perspectiva).

Dessa forma, conforme vemos, a cultura jurídica do nosso tempo e espaço em muito carece de análises sob o prisma da teoria social hegeliana. Mais do que isso, acreditamos que o reforço à condição ou base histórico-cultural da política de Hegel é mais producente às atuais teorias da justiça que as tentativas de ressaltar os elementos liberais presentes na obra, os quais, como temos afirmado, não fazem com que Hegel tenha capitulado ao princípio do liberalismo.

Se, conforme vemos, a democracia e a teoria social de Hegel não são excludentes, mas esta incrementa e materializa o elemento procedimental do sufrágio, é também necessário que se lide com os contextos

atuais de complexificação das relações e aparente esvaziamento da unidade cultural e política. Há mesmo um pluralismo que impede práticas comunitaristas como determinações da liberdade? Não é mesmo possível universalizar senão comandos com reduzido grau de conteúdo? As práticas culturais são realmente questões domésticas ou privadas e o político deve se ocupar tão somente do denominador comum?

Os problemas políticos que o pluralismo pode produzir parecem exigir, nas últimas décadas, uma solução liberal. Tal percepção se deve, em grande medida, ao liberalismo político de John Rawls. O pluralismo, na visão de Rawls, que se consubstancia nas morais abrangentes, conduz a uma aparente incapacidade de se extrair das mesmas justificações universais, mormente em se considerando a necessidade de estabelecer padrões normativos imponíveis a todos.

Tal modo de encarar o desafio da justiça remonta a uma determinação clássica do liberalismo do século XVIII e XIX, segundo o qual o estabelecimento de padrões normativos imponíveis a todos é condição da liberdade e, além disso, é o que funda a necessidade de uma instituição como o Estado. É aquilo que já descrevemos nos capítulos anteriores como princípio do liberalismo, e que agora ganha uma análise desde o pluralismo.

Tal postulado, aliás, é um dos mais singelos e fundamentais princípios do liberalismo desde Kant e também o que mais caracteriza seu nascedouro. Embora nos últimos dois séculos o liberalismo cresceu àquele postulado exigências positivas, jamais se afastou de seu princípio: a liberdade individual como fundamento político base.

Nas teorias liberais como a de Rawls o problema do pluralismo passou a exigir o reconhecimento de um núcleo comum de princípios, como condição para que o pluralismo não inviabilize a vida em comunidade.

Aceita-se, assim, que há um núcleo normativo que é condição do pluralismo. E desde a solução do liberalismo político de Rawls a tradição das teorias da justiça passou a ser marcada pela preponderância das respostas liberais à confluências das morais abrangentes. E, neste cenário, o comunitarismo de identificação, substancialista, de inspiração hegeliana, parece ter perdido sua relevância, inclusive acadêmica.

Como já sabemos neste ponto, a solução liberal que foi apresentada a Hegel não obteve a recepção esperada. Mas na contemporaneidade, tornou-se muito comum afirmar o *fato* do pluralismo e a aparente incapacidade das teorias de matriz comunitarista para lidar com os problemas políticos que ele gera. Também aparentemente, toda a liberdade substancial hegeliana parece pressupor condições homogêneas e comuns de vida social, ou seja, que haja um compartilhamento ético e que é, no fundo, a própria condição para que se possa falar em eticidade.

Face a isso, a primeira tendência que nos parece, ao mesmo metodologicamente, adequada seria questionar o *fato do pluralismo*. Qual pluralismo é que se torna um obstáculo às respostas comunitaristas para os problemas políticos? Existe um pluralismo capaz de deixar a liberdade substancial sem território? As alardeadas condições de globalização trazem mesmo uma pluralidade de fundamentos éticos do agir? A abertura democrática possibilitou, como desenvolvimento da liberdade, a defesa dos mais variados fundamentos da ação humana, de tal modo a inviabilizar o compartilhamento de traços éticos comuns?

Embora fuja ao nosso propósito aqui uma abordagem mais completa sobre o tema, começaremos por analisar a tipologia do pluralismo que teria potencial para tornar a contribuição hegeliana obsoleta ou contraproducente.

Rawls escreveu:

Em uma democracia constitucional um de seus mais importantes objetivos é apresentar uma concepção política de justiça que possa prover não apenas uma base pública de justificação dos institutos políticos e sociais, mas também assegurar estabilidade de uma geração para a próxima. Mas uma base de justificação que repouse em um grupo próprio de interesses não pode ser estável e depender de uma conjunção fortuita de contingências⁸⁴.

Então, em *Justice as fairness*, escreveu:

As três características [suas exigências são limitadas pela estrutura básica da sociedade, sua aceitação pressupõe que não haja visões particulares de compreensão, suas ideias fundamentais são oriundas de uma política pública cultural] permitem diferentes vieses de compreensão para endossá-las. Isso inclui doutrinas religiosas que afirmam a liberdade de consciência e apoiam as liberdades constitucionais básicas, e também várias doutrinas filosóficas liberais como de Kant, Mill e outras na mesma linha.⁸⁵

Tende-se a verificar que as morais abrangentes encontram substrato - substância ética - nas mais variadas experiências de um grupo determinado, seja de ordem religiosa, filosófica, etc. O pluralismo parece indicar, assim, uma visão particular e doméstica, cujos contornos são peculiares ao ponto de fazerem, essencialmente, sentido apenas para o grupo que o professa. Tal homogeneidade ética traduz-se em estruturas de justificação do agir que tendem a não transpor as barreiras de grupo, pelo que o deflacionamento de sua condição aparentemente se tornaria necessário ao estabelecimento de regras comuns de vivência, sem as quais o sistema político poderia implodir.

⁸⁴ RAWLS, J. *Collected papers*. Edited by S. Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 421, tradução nossa.

⁸⁵ RAWLS, J. *Justice as fairness*: a restatement. Edited by Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press, 2001, p. 33, tradução nossa.

Tal cenário plural, gera, por outro lado, uma necessária busca por padrões políticos e normatividade que, por sua abstração, neutralizem a instabilidade do núcleo da justificação do elemento coercitivo. Como bem percebeu Marcos Fanton, em sua tese de doutoramento neste PPG, “a diversidade de doutrinas abrangentes gera uma tensão em democracias, na medida em que tais regimes precisam justificar a seus cidadãos o uso do poder coercitivo do Estado”⁸⁶. Quais aspectos, afinal, podem, oriundos da eticidade, serem impostos a todos indistintamente?

Vê-se, neste ponto, que há uma correlação clara entre democracia e pluralismo que, em um primeiro momento, reduziria as chances de a teoria social hegeliana poder dar respostas satisfatórias a problemas emergentes. Nós mesmos, no Brasil, deparamo-nos diariamente com questões jurídicas complexas que parecem exigir um grau de abstração que contemple uma solução justa sem objurgar em absoluto nenhuma crença filosófica ou religiosa razoável, no sentido de Rawls.

Ainda assim, não é possível encontrar, nos padrões normativos brasileiros, sobretudo jurídicos, uma tamanha dissemelhança cultural que exija uma solução que não possa estar radicada na teoria social hegeliana ou no comunitarismo. Pelo contrário, ainda somos, fundamentalmente, marcados por um compartilhamento ético capaz de fundamentar o princípio da identificação, e não mera participação. Os cruzamentos culturais têm sido paulatinamente conciliados e encontram condições de diálogo mesmo tratando a partir de seus fundamentos éticos. Não se amolda à nossa cultura jurídica, ao nosso processo de desenvolvimento das liberdades, exigir que os diálogos

⁸⁶ FANTON, M. Pluralismo e reciprocidade: um ensaio sobre as motivações para o liberalismo político. *Tese de doutoramento*. Orient. Ernildo Stein. Porto Alegre: PUCRS, 2014, p. 59, grifo nosso. Disponível em: <<http://primo-pmtna01.hosted.exlibrisgroup.com/PUC01:PUC01:puc01000457925>>. Acesso em: 22 out. 2020.

políticos tenham de se afastar dos núcleos morais para lograr uma convivência pacífica.

Ademais disso, não estamos diante da necessidade de fundar princípios-base do mundo político. Tais normas já exercem influência sobre os comportamentos e são causa de identificação, tendo sido formados, ainda que com mesclas de direito e política comparados, pelo desenvolvimento da sociedade brasileira frente aos excessos autoritários, ou seja, dialeticamente. Não vemos como o pluralismo possa atrapalhar uma leitura comunitarista do nosso sistema político e jurídico, sobretudo porque não atinge graus disruptivos. Indiscutivelmente, o Brasil faz prova de que seu conceito de liberdade foi sendo desenvolvido ao longo dos séculos. Tal desenvolvimento, por outro lado, possui claramente os contornos dialéticos de matriz hegeliana e comunitarista, já que preservamos as justificações éticas como elementares à solução de problemas jurídicos complexos.

Por outro lado, é ínsito à teoria social hegeliana, já que ligado à dialética do espírito objetivo, a existência de mecanismos pelos quais os excessos e deposições aos avanços da liberdade são equacionados. As instituições, no âmbito de uma democracia, são justamente elementos de controle da invasão dos postulados morais àqueles núcleos que já incorporamos às determinações da liberdade. Sua natureza é mais estável e sua existência está intimamente ligada à cultura política que viemos desenvolvendo.

Outro modo de avaliar a invasão dos postulados morais no âmbito do político é o reconhecimento da existência das figuras de *espírito do povo* (*Volkgeist*) e *espírito do mundo* (*Weltgeist*). Na filosofia do espírito objetivo, onde a liberdade ganha seu reino efetivo, o estado e a história estão umbilicalmente ligados a estas estruturas metafísicas que servem

de compasso não apenas à análise retrospectiva da cultura, mas à sua constituição cotidiana. *Espírito do povo e espírito do mundo* condensam a estrutura conceitual da liberdade, atingida pelo desdobramento histórico de toda a humanidade, mas que ganha suas determinações particulares no âmbito regional.

O espírito do povo “é constituído por toda a história de um povo, suas origens, seus costumes e hábitos, sua cultura, seu ethos”, e a “Constituição de um Estado, portanto, é o próprio ‘espírito do povo’”⁸⁷. Um espírito não traduz uma constituição friável ou passageira, mas condensa elementos de estabilização do sistema político, o que, indubitavelmente, pode ser afirmado sobre o nosso sistema político. Em seu elemento particular, porque traduz a cultura de um povo, os costumes permanecem como fontes de normatividade e se ligam ao universal concreto do espírito.

A própria particularidade do espírito local, contudo, já se desenvolve por meio de instituições capazes de reduzir o caráter disruptivo da divergência cultural, sobretudo porque permanece essencialmente ligado a uma cultura comum. As mediações institucionais já possuem, em nosso sistema político, mecanismos que são capazes de fazer frente a postulados que, mesmo para nós, já não são compatíveis com a forma como concebemos e efetivamos a liberdade. Ou seja, mesmo internamente, o espírito do povo já possui formas de estabilizar o sistema político e desenvolver suas instituições com base nos acúmulos ou avanços que obtivemos no conceito de liberdade.

Vê-se, assim, que também o espírito local é capaz de fazer frente aos excessos das particularidades. Não se pode negar à cultura política

⁸⁷ WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 157.

brasileira uma séria história de lutas contra institutos que não mais integram o conceito de liberdade. A afirmação histórica dos direitos humanos no Brasil bem ilustra a existência de uma cultura de direitos e liberdade que nos é própria, em que pese as influências externas. Todo direito e liberdade universais ganharam aqui contornos próprios.

Escreve Hegel.

O espírito-do-povo, determinado, porque é efetivo, e [porque] sua liberdade é enquanto natureza [...] ele está no *tempo* e segundo o conteúdo tem essencialmente um princípio *particular*, assim como tem de percorrer um desenvolvimento, por isso determinado, de sua consciência e de sua efetividade: tem uma *história* no interior de si. Enquanto espírito limitado, sua autonomia é algo subordinado; ele passa para a *história mundial* universal, cujos acontecimentos são representados pela dialética dos espíritos particulares dos povos, pelo *tribunal do mundo*⁸⁸.

Ocorre, portanto, que as categorias do espírito local não são afirmadas e reafirmadas somente em sua natureza originária ou primitiva, mas se ligam às determinações universais. A *universalidade* do espírito objetivo se traduz no espírito do mundo. Cedo ou tarde, os povos tendem a recepcionar o núcleo universal da liberdade e fazer com que se efetive dentro de sua cultura. Trata-se, assim, de um ganho do conceito da liberdade que se espraia por seu caráter justificante da própria normatividade política. Têm esta natureza as condições fundamentais que tornam o ser humano pessoa, os tais direitos inalienáveis de que tratou Hegel no parágrafo 66 da *Filosofia do Direito*. São, assim, determinações universais, espírito do mundo, que impedem a tentativa das

⁸⁸ HEGEL, *Enciclopedia*, v. III, p. 319-320.

particularidades (morais abrangentes, poderíamos dizer) de vergastar o núcleo duro que a liberdade atingiu no Ocidente.

Deste modo,

A história, tal como a concebe Hegel, é o autodesenvolvimento do espírito no mundo, com a tarefa de conhecer a si mesmo enquanto espírito livre, ou seja, é o desenrolar do espírito universal no tempo histórico com a finalidade de atingir o mais alto grau da liberdade humana. O espírito universal é, em Hegel, a própria razão, provida de vontade, cuja determinação fundamental é aquilo que conhecemos com o nome de liberdade⁸⁹.

Neste sentido, o espírito do mundo “exerce o seu direito, ‘o mais alto de todos os direitos’, sobre os espíritos nacionais finitos (*Volksgeist*)”⁹⁰. O tribunal da razão, contudo, não deve ser interpretado como meramente retrospectivo ou como um tribunal de pesares e constatações. O tempo e a história já não mais tomam décadas ou séculos para avaliar condutas e contrastá-las à linearidade do conceito de liberdade. Há, conforme vemos, uma dimensão avaliativa que é pública e acompanha a cultura, sobretudo com a informação em tempo real.

Ambos os espíritos, do povo e do mundo, contam com mecanismos que acompanham os desdobramentos da liberdade. O que vislumbramos, portanto, é que em Hegel encontramos respostas aos nossos problemas de organização e estabilidade política e que tais contribuições emanam de elementos que hoje assumem um caráter comunitarista. Embora não possamos, aqui, desenvolver todas as

⁸⁹ SILVA FILHO, Antonio Vieira da. A filosofia de Hegel à luz da Teoria do romance do jovem Luckács. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 4, p. 75-90, Dec. 2018. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732018000400075&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Nov. 2020.

⁹⁰ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 105.

implicações da contribuição dos conceitos de espírito do povo e do mundo, já percebemos que tais noções muito bem se ligam à nossa cultura jurídica, tão criticada pela ausência de interesse político dos indivíduos quanto àquelas determinações universais de política.

Porém, o Brasil exibe em sua história, como já indicamos, uma paulatina luta pela implementação de direitos e um compartilhamento dos conceitos mais basilares acerca da liberdade. Nossa época, por seu turno, não é uma época de retrocessos absolutos justamente porque já possuímos instituições estáveis capazes de limitar as intenções e práticas políticas que negam o avanço do conceito e da realização da liberdade em nosso meio. E há, sobretudo, um saber consciente de si como sistema político, como particularidade que já assimilou determinações do universal concreto.

O espírito pensante, diz Hegel, “suprassume em si mesmo a finitude que possui enquanto espírito-de-um-povo *em seu Estado*”, mas que também “se eleva ao saber de si em sua essencialidade - *saber no entanto ele tem mesmo a limitação do espírito-do-povo*”⁹¹. Este espírito pensante da história do mundo, completa Hegel,

[...] apreende sua universalidade concreta e se eleva ao saber do espírito absoluto, como [saber] da verdade eternamente efetiva em que a razão que sabe é livre para si mesma, e a necessidade, a natureza e a história são só para servir a revelação deste espírito, e vasos de sua glória⁹².

À medida que se reconhece ao nosso sistema político uma autoconsciência de si como espírito local situado na linha do tempo do conceito de liberdade, podemos melhor perceber que o fato de estarmos

⁹¹ HEGEL, *Enciclopedia*, v. III, p. 325, grifo nosso.

⁹² HEGEL, *Enciclopedia*, v. III, p. 325.

presenciando retrocessos em políticas públicas, nos planos de implementação das normas constitucionais programáticas, demonstra que o conceito de liberdade enfrenta e sempre enfrentará resistência e ataques do mundo real, mas suas instituições deverão fazer frente a tais investidas, desde que fortes e capazes de gerar identificação nos indivíduos, o que exige uma elaboração comunitarista.

O elemento liberal do *participar* encontra sua efetividade no reconhecimento de que o sujeito se encontra ou se identifica no plano ideológico e de ação das instituições. A teoria social hegeliana conduz o liberalismo à estabilidade, e a liberdade não é mais um *deixar fazer*, mas a exigência de que a identificação conduza à ação política, que já não mais se satisfaz com o sufrágio e as liberdades civis. A contribuição hegeliana neste ponto nos parece clara e de extrema relevância.

O sistema político, social e cultural é fonte de normatividade em sentido hegeliano, e não apenas as leis formais. Portanto, não faz sentido tratar o indivíduo como mero mandante, que delega sua liberdade política ou reduz esta ao sufrágio. Tal visão remonta a uma matriz civilista e liberal de interpretar os desafios da democracia, o que parece exigir, mesmo nos nossos dias, uma recondução a um conceito de liberdade que recebe boas intuições da sistemática institucional desenvolvida por Hegel.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o texto pôde demonstrar, Hegel surge essencialmente fidedigno à sua teoria social e os aspectos liberais presentes na obra apenas sedimentam seu substancialismo ético, que se encontra na base do comunitarismo, posicionado para fazer frente à onda liberal, de matriz kantiana, que surge com a *teoria da justiça* de Rawls. O liberalismo, para Hegel, não é suficiente e não tem a maturidade exigível para alçar a liberdade individual à condição de fundamento da ordem normativa, e a teoria liberal do século XX ainda não se recuperou completamente destas antigas objeções, e sofre, paulatinamente, resistência comunitarista. Estes elementos, perante a nossa cultura política, ainda preservam grande relevância e têm contribuição fundamental.

Nosso trabalho oferece respostas a problemas candentes e importantes, sempre a partir da preocupação de renovar a inspiração hegeliana do comunitarismo. Isso porque muitos afirmam (Honneth, por exemplo) que a filosofia hegeliana, como teoria geral da racionalidade, não pode ser carregada ao centro do discurso contemporâneo sobre a justiça. Para se dissuadir um pouco disso, foi necessário que desenvolvêssemos a visão hegeliana do liberalismo. Não é possível sequer que avaliemos a herança hegeliana ao comunitarismo sem identificar, pontualmente, a crítica de Hegel ao liberalismo, como alguns pretendem fazer. Quem busca escrever sobre Hegel e o problema da teoria da justiça contemporânea, ainda pautada pela disputa entre liberais e comunitaristas, precisa possuir um conceito de liberalismo em Hegel.

Este conceito que encontramos em Hegel esclareceu que há uma diferença de concretude entre o liberalismo e a eticidade, o que impede a justaposição do *liberal* e do *comunitarista de base hegeliana* como teses de igual envergadura. Por isso, conforme avaliamos, a proposta de um Hegel liberal-comunitarista deixa de perceber a distinção de concretude entre os conceitos, e opera, no fundo, uma assimilação inter-categorial que reúne, sob o mesmo signo, graus díspares de efetividade. Mais do que isso, a síntese liberal-comunitarista trabalha com o pressuposto de que realçar os aspectos liberais da política hegeliana é importante para compatibilizar Hegel com as atuais teorias da justiça.

Para nós, a melhor contribuição de Hegel para os problemas de justificação não emana do realce dos aspectos liberais presentes em sua obra, mas do realce de seu conceito de liberdade e seu substancialismo ético como posicionados na base do comunitarismo. É preciso assumir, no fundo, uma posição clara de que a liberdade hegeliana inspira o comunitarismo e que já procedeu a críticas e sínteses do liberalismo. Não é conveniente, portanto, que a *Hegel Forschung* acredite que liberalizar Hegel é o passo para torná-lo uma influência nas discussões atuais de teoria da justiça. Na nossa visão, é afirmando a teoria social hegeliana e a encontrando na base do comunitarismo que faz Hegel reviver.

Democracia e pluralismo ganham concretude à medida que, em nosso sistema político, contam com instituições e mediações à liberdade que não se ligam apenas ao direito individual. A estabilidade do sistema jurídico demanda mais do que a segurança particular, a liberdade negativa e o sufrágio. Se Hegel ainda pode contribuir para a forma como pensamos nosso sistema político é em razão de seus institutos que pressupõem mediação social.

Por outro lado, cremos que a cunhagem do conceito de liberalismo, feita nos primeiros capítulos, tem algum valor acadêmico. Quando afirmamos que *o liberalismo é a forma de se concretizar a política direta e universalmente, sem mediações, com base no valor 'liberdade pessoal', alçado à condição de fundamento lógico do Estado, como expressão de seu atomismo constitutivo*, temos ciência de que esta definição não é perfeita e que está suscetível de ser revista ou impugnada, mas, ainda assim, corresponde ao que encontramos na obra hegeliana. Ademais, este conceito não contempla todos os desdobramentos que o liberalismo sofreu após Hegel.

No fundo, como já afirmamos, há que se albergar em um conceito de liberalismo em Hegel para que possamos analisar a contribuição hegeliana ao problema da justiça e, inclusive, interpretar adequadamente a *Filosofia do Direito*. Percebemos que muitas das análises que são feitas no Brasil da teoria social hegeliana desenvolvem o conceito de liberdade em Hegel sem apresentar um conceito claro de liberalismo. Acreditam que a liberdade em Hegel é compatível com o liberalismo sem indicar o que é este liberalismo e sem, inclusive, desenvolver as objeções hegelianas àquele conceito e, mais ainda, sem fazer distinções entre o liberalismo e a eticidade.

É conveniente, assim, que usemos destas considerações finais para questionar as análises da filosofia política de Hegel que não se preocupam em identificar o conceito de liberalismo em Hegel, embora reconheçam que a teoria da justiça dos nossos dias seja pautada por uma disputa entre liberais e comunitaristas. Ocorre que a aparente penumbra acerca do que Hegel considerou sobre o liberalismo compromete as posições teóricas sobre a eticidade e são incapazes, inclusive, de bem contextualizar a obra de Hegel.

Se é verdade que, com Rawls, foi reavivada a teoria kantiana da liberdade, sob novos padrões políticos, e que o comunitarismo faz frente às deficiências da teoria liberal da justiça, como é possível que se proponha uma contribuição de Hegel sem analisar detidamente o pensamento hegeliano acerca do liberalismo? Seguimos uma linha que julga imprescindível que se detenha um conceito de liberalismo em Hegel para que seja possível atualizá-lo frente a teorias liberais. Tal visão é uma exigência, antes de tudo, geral. Ou seja, deve-se recorrer a um conceito de liberalismo em Hegel antes de avaliar a atualização da teoria social hegeliana, ainda que não se use o conceito que nós propusemos.

Porém, julgamos que o conceito que desenvolvemos é capaz de bem identificar a visão hegeliana sobre o liberalismo e, além disso, explicitar as deficiências da teoria liberal da justiça e, além disso, subsidiar, atualmente, a crítica comunitarista aos liberais. Quem deseja atualizar Hegel deve fazê-lo pela via comunitarista. A via liberal, como vimos, é um caminho pela metade e não modificou estruturalmente aqueles núcleos que foram objeto de crítica por Hegel. A liberdade individual não encerra a razão de ser do Estado e a normatividade deste não é extraída de experimentos ou procedimentos, mas sim da cultura racional (experiência conduzida racionalmente).

Buscamos, no fundo, voltar a Hegel e a seu conceito de liberalismo também para, futuramente, e a partir deste noção que propusemos, lermos os desdobramentos posteriores do liberalismo, avaliando se ainda resistem estas cargas conceituais que atrelamos ao conceito de liberalismo em Hegel. Será que o liberalismo posterior a Hegel é um liberalismo sem mediações? Será que o grande valor do liberalismo permanece sendo a liberdade individual? Será que o fundamento do Estado,

para o liberal, é a liberdade pessoal? Será que o liberalismo permanece sendo constitutivamente atomístico?

Ainda assim, esse retorno ao conceito de liberalismo em Hegel mostrou, talvez como principal contribuição, uma visão clara sobre o que o nosso filósofo expressou sobre o liberalismo que conheceu. Aliás, é até mesmo possível que tenhamos dúvidas ou rejeitemos a interpretação que Hegel fez do liberalismo, da Revolução Francesa, de Kant. Mesmo assim, proceder a tais impugnações à visão hegeliana exige uma retomada de seu conceito de liberalismo, e isso foi o que, dentre outros, fizemos neste trabalho.

REFERÊNCIAS

- ADDRESS, D. *O terror: guerra civil e Revolução Francesa*. Trad. C. Marques. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 10.ed Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2007
- _____. *Sobre la revolución*. Trad. P. Bravo. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- ARISTOTELES, *La Política*. Trad. C. A. Samonta. Buenos Aires: Distal, 2003.
- BABEUF. *Realismo y utopia em la Revolución Francesa*. Trad. M. Tarragó. Barcelona: Ediciones Península, 1970.
- BAVARESCO, Agemir; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes; TAUCHEN, Jair (Orgs.). *Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.
- BOBBIO, N. *Estado, governo e sociedade*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 10.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. 4.ed. Brasília: UNB, 1997.
- _____. *Liberalismo e democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. Trad. P. N. Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000.
- BORGES, M. L. A. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1998.
- BROWNING, G. K. *Hegel and the history of political philosophy*. Nova York: MacMillan Press Ltd, 1999.

BURKE, E. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Trad. R. A. Faria et al. Brasília: UnB, 1982.

BYRD, BHRUSCHKA, J. *Iustitia tutatrix, iustitia commutativa, and iustitia distributiva and their differences*. In *Kant's Doctrine of Right: A Commentary* (pp. 71-76). Cambridge: Cambridge University Press. 2010.

CONDORCET, N. *Ce que les citoyens ont droit d'attendre de leurs représentants*. Tome XII. Paris: Firmin Didot Frères, 1847. Disponível em: < http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/ce_que_citoyens_droit_attendre/ce_que_citoyens_droit_attendre_texte.html>. Acesso em: 25 out. 2016.

CORRAL, L. D. de. *El liberalismo doctrinario*. 4.ed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

CORTELLA, Lucio. *The Ethics of Democracy: A Contemporary Reading of Hegel's Philosophy of Right*, Giacomo Donis (tr.), SUNY Press, 2015.

COULANGES, F. *A cidade antiga*. Trad. J. C. Leite e E. Fonseca. São Paulo: Hemus, 1975.

D'HONDT, J. d'. *De Hegel a Marx*. Trad. A. Leal. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

_____. *Hegel*. Trad. E. Piedade. Lisboa: Edições 70, 1965.

DOBB, *Uma introdução à economia*. Lisboa: Inquérito, 1940.

DUQUE, F. *La restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso em Habermas: teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ed. rev. e ampl. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

FAINSOD, M. *How Russia is ruled*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

FANTON, M. *Pluralismo e reciprocidade: um ensaio sobre as motivações para o liberalismo político. Tese de doutoramento*. Orient. Ernildo Stein. Porto Alegre: PUCRS, 2014, p. 59, grifo nosso. Disponível em: <<http://primo-pmtna01.hosted.exlibrisgroup.com/PUC01:PUC01:puc01000457925>>. Acesso em: 22 out. 2020.

FISCHBACH, *Fichte et Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

- FLÓREZ, R. *La dialéctica de la Historia en Hegel*. Madrid: Gredos, 1983.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FURET, F. *A Revolução em debate*. R. C. B. Prates e Silva. Bauru: EDUSC, 2001.
- GARAUDY, R. *Dios ha muerto*. Trad. A. Llanos. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, s/d.
- GAUTHIER, *La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una 'revolución burguesa'*. Disponível em: <<http://old.sinpermiso.info/articulos/ficheros/fgauth1.pdf>>. Acesso em: 11 abril 2016.
- _____. *La Convención, nueva asamblea constituyente*. Disponível em:< <http://www.sinpermiso.info/textos/la-convencion-nueva-asamblea-constituyente-22-septiembre-1792-a-22-agosto-1795>>. Acesso em 11 abril 2016.
- _____. Teoría de la vía única de la revolución burguesa o negación de Revolución francesa. In: GAUTHIER et al. *Estudios sobre la Revolución francesa y el final del Antiguo Régimen*. Trad. M. J. Calatrava. Madrid: Universitaria, 1996.
- _____. *Revolución Francesa: movimiento popular y derechos populares*. Disponível em:< http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2415/pr.2415.pdf>. Acesso em: 11 abril 2016.
- GIANNOTTI, José Arthur. Sofrimento de indeterminação. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 80, p. 219-221, Mar. 2008. Disponível em:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002008000100015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 jul 2020.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. L. S. Repa e R. Nascimento São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HAMILTON, A.; MADISON, J.; JAY, J. et al. *O Federalista*. 3.ed. Trad. L. G. Carvalho et al. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- HAUSER, A. *Historia social de la literatura y del arte*. 14.ed. Trad. A. Tovar. Madrid: Guadarrama/Punto Omega, 1978.
- HAYEK, F. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

HAYM, R. *Hegel und sein zeit*. Berlin: Georg Olms Verlarsgbuchhandlung Hildesheim, 1857.

HEGEL, G. W. F. *Premières publications: difference des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Trad. Marcel Méry. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952.

_____. *La raison dans l'histoire*. Trad. K. Papaioannou. Paris: Union Générale D'Éditions, 1965.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werk 7. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag (Taschenbuch Wissenschaft), 1986.

_____. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. J. L. Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988.

_____. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. 4.ed. Madrid: Revista do Occidente, 1974.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Werke 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1995.

_____. *Escritos de juventud*. Trad. Z. Szankay y J. M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Trad. A. Bavaresco e S. B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 5.ed. Trad. P. Meneses. São Paulo: Vozes, 2008.

_____. *La Constitución de Alemania*. Trad. D. N. Pavón. Madrid: Tecnos, 2010.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio – edição de 1830*. V. III. Trad. P. Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *Ciencia de la lógica*. Trad. A. Algranati y R. Mandolfo. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2013.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

- HEIDEGGER, M. *La Fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. M. Vázquez e K. Wrehde. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- HENRICH, D. *Hegel en su contexto*. Trad. J. A. Díaz. Caracas: Monte Avila Editores, 1990.
- HOBBS, T. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 2.ed. Trad. R. D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- HOBBSAWM, E. *Naciones y nacionalismo*. Trad. J. Beltrán. Barcelona: Crítica, 2013.
- HOLBACH, *Sistema de la Naturaleza*. Edición preparada por J. M. Bermudo. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*. Trad. L. Repa. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Trad. Ladislau Löb. Princeton University Press, 2010.
- HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. A. J. Vacsi. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- JEFFERSON, T. *Escritos políticos*. 3.ed. Trad. L. G. Carvalho et al. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- JUSTINIANO, *Institutas do Imperador Justiniano*. Trad. J. Cretella Jr. e A. Cretella. 2.ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1998.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. A. Morão. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.
- _____. *Crítica de la razón práctica*. Trad. J. R. Armengol. Buenos Aires: Losada, 2007.
- _____. *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. DB Sonderband: 100 Werke der Philosophie. Disponível em: < <http://homepage.univie.ac.at/benjamin.opratko/ip2010/kant.pdf> >. Acesso em: 25 ago 2016.

KOJÈVE, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Trad. J. J. Sebrelli. Buenos Aires: Ediciones Fausto, 1996.

_____. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1968.

LEFEBVRE, G. *A Revolução Francesa*. Trad. E. M. Pati. 2.ed. São Paulo: IBRASA, 1989.

_____. MACHEREY, *Hegel e a sociedade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LESSA, Jaderson Borges. *Além dos limites da justiça: a crítica de Sandel a Rawls*. 2018. 152 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

LOCKE, J. *Segundo tratado do governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Dois tratados sobre o governo civil*. 2.ed. Trad. J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *An Essay Concerning Toleration*. Edited by Milton and Milton. Oxford: Clarendon Press, 2010.

LUCKACS, G. *El joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista*. 2.ed. Trad. M. Sacristan. Barcelona/México: Ediciones Grijalbo, 1970.

LUFT, E.; CIRNE-LIMA, C. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. O conceito de liberdade na Lógica de Hegel. In: BAVARESCO, A. LIMA, F. J. G. (orgs). *Direito e justiça: festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

MACINTYRE, A. *Whose justice? Which rationality?* Londres: Duckworth, 1988.

MADÉLIN, Louis. *Los hombres de la Revolución Francesa*. Trad. A. F. Gioia. Buenos Aires: Vergara, 2004.

MANDOLFO, R. Prólogo. In: HEGEL, *Ciencia de la Lógica*. Trad. A. Algranati y R. Mandolfo. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2013

MANFRED, A. *A Revolução Francesa*. Lisboa: Arcádia, 1972.

MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. Trad. R. Enderle e L. de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARCUSE, *Razón y revolución*. Trad. J. F. de Sucre. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- MAZORA, M. *La sociedad civil en Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2003.
- MESLIER, J. *Testament de Jean Meslier: version non voltairisée. A l'humanisme - L'Athéisme - Des références incontournables - Textes intégraux*. Paris: Via Veritas, 2006.
- MIRAS, *La democracia jacobina*. Disponível em: < <http://old.sinpermiso.info/textos/index.php?id=12>>. Acesso em: 12 abril 2016.
- MOLAND, Lydia L. *Review of The Ethics of Democracy: A Contemporary Reading of Hegel's Philosophy of Right*, Giacomo Donis. Disponível em: <<https://ndpr.nd.edu/news/he-ethics-of-democracy-a-contemporary-reading-of-hegels-philosophy-of-right/>>. Acesso em: 19 out 2020.
- MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Trad. D. C. Alfin. Madrid: ISTM, 2002.
- NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's social theory*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- NETO, E. F. Code civil francês: gênese e difusão de um modelo. *Revista de Informação Legislativa*. Ano 50. N. 198. Abr./jun. 2013. Pp. 59-88.
- NOZICK, R. *Anarquía, Estado y Utopía*. México DF: FCE, 1974.
- OLIVEIRA, M. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PAINE, T. *Los derechos del hombre*. 3.ed. Buenos Aires: Aguilar, 1962.
- _____. *Senso comum*. 3.ed. Trad. L. G. Carvalho et al. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- _____. *Collected Writings*. New York: Literary Classics of the United States, 1995.
- PAVÓN, *Estudio preliminar*. In: HEGEL, *La Constitución de Alemania*. Trad. D. N. Pavón. Madrid: Tecnos, 2010.

PERELMAN, C. *Lógica jurídica: nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PERTILLE, J. Realidade, efetividade, ideia. In: BAVARESCO, Agemir; ORSINI, Federico; TAUCHEN, Jair; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes (Orgs.). *Leituras da Lógica de Hegel*, Vol. 3. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2019.

PETIT, E. *Tratado elemental de derecho romano*. Buenos Aires: Maipu, 1954.

POPPER, K. *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*. Trad. N. Míguez. Buenos Aires: Paidós, 1967.

_____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. M. Amado. v. 2. São Paulo: Editora da USP, 1974.

PROSCH, The Corporation in Hegel's interpretation of civil society. In: GALLAGHER, S. *Hegel, history and interpretation*. New York: State University of New York Press, 1997, pp. 195-207.

PIPIN, R.; HÖFFE, O. (org.). *Hegel on ethics and politics*. Trad. N. Walker. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

QUESNAY, F. *Quadro econômico*. Trad. Teodora Cardoso. 3.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

QUINET, A. *Historia da Revolução Francesa*. Trad. D. Guimarães. Porto: Magalhães e Muniz, s/d.

RAMOS, C. A. A crítica comunitarista de Charles Taylor à concepção liberal de liberdade (negativa). *Filosofia Unisinos*. 15(1):20-34, jan/apr 2014.

RASKIN, H. B. Hegel: um liberal-comunitarista? Tese de Doutorado. PPGFIL/PUCRS. Porto Alegre, 2019.

RAWLS, J. *El liberalismo político*. Trad. Antoni Domènech. Barcelona: Crítica, 1996.

_____. *A theory of justice*. Revised edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. RAWLS, J. *Collected papers*. Edited by S. Freeman. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

- _____. *Justice as fairness: a restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- RITTER, J. *Hegel et la révolution française: suivi de personne et propriété selon Hegel*. Trad. H. M. Sass. Paris: Beauchesne, 1970.
- ROBESPIERRE, *Oeuvres complètes*. Paris: Librairie Nizet et Bastard, 1941.
- _____. *Archives parlementaires de 1787 à 1860*. Mavidal and Laurent (ed.). (Paris: 1862–96), 56:17–23
- RORTY, R. *The linguistic Turn: essays in philosophical method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. *Apresentação da tradução e da atualidade da Filosofia do Direito de Hegel*. In: HEGEL, *Filosofia do Direito*. Trad. A. Bavaresco et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ROSENKRANZ, F. *Hegel's leben*. Berlin: Nabu Press, 2010.
- ROUSSEAU, *El contrato social*. 7.ed Trad. Consuelo Berges. Buenos Aires: Aguilar, 1965.
- RUSSELL, B. *Princípios de reconstrução social*. Trad. L. L. de Oliveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- SALGADO, J. C. A *ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SAINT-JUST, A. L. L. De. *Oeuvres choisies*. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *Discours et rapports*. Paris: Sociales, 1970.
- SEN, A. *A ideia de justiça*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

SCHILLER, *La educación estética del hombre*. 2.ed. Trad. M. Morente. Buenos Aires: Espasa, 1943.

SHKLAR, J. N. *The liberalism of fear*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

SIÈYES, E. J. *A constituinte burguesa : Qu'est-ce que le Tiers État?*. 4.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

SILVA FILHO, Antonio Vieira da. A filosofia de Hegel à luz da Teoria do romance do jovem Luckács. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 4, p. 75-90, Dec. 2018. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-3173201800400075&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Nov. 2020.

SMITH, S. B. Hegel's critique of liberalism. *The American Political Science Review*, Vol. 80, No. 1. (Mar., 1986), pp. 121-139

SMITH, A. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. L. Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações*. Trad. L. J. Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SOBOUL, A. *Comprender la revolución francesa*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Editorial Critica, 1983.

_____. *Los sans-culottes: movimiento popular y gobierno revolucionario*. Trad. María Ruipérez. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

STEWART, J. *An Inquiry into the Principles of Political Economy: being an essay on the science of domestic policy in free nations* V2. Basil, 1796. The Making Of The Modern World. Web. 2 Dec. 2016. Disponível em:< <http://find.galegroup.com/mome/infomark.do?&source=gale&prodId=MOME&userGroupName=capesnatgeo&tabID=T001&docId=U103670850&type=multipage&contentSet=MOMEArticles&ve rsion=1.0&docLevel=FASCIMILE>>. Acesso em: 30 out. 2016.

STRAUSS, L. *Natural rights and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

_____. *Liberalism ancient and modern*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

TAYLOR, C. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

- _____. *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- _____. *Human agency and language: Philosophical papers 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- _____. *Las fuentes de yo: la construcción de la identidad moderna*. Trad. Ana Lizón. Barcelona: Paidós Básica, 1996.
- _____. *La liberté des modernes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- _____. *As fontes do self: a reconstrução da identidade moderna*. São Paulo, Loyola, 1997.
- _____. *Argumentos filosóficos*. São Paulo, Loyola, 2000.
- _____. Atomism. In: AVINERI, S.; SHALIT, A. (org.) *Communitarianism and individualism*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. N. Schneider. São Paulo: Realizações, 2014.
- TENBROCK, R. *Historia de Alemania*. Trad. Francisco Eguiagaray Bohigas. München: Max Hueber, 1968.
- TOCQUEVILLE, A. *El antiguo régimen y la Revolución*. Madrid: Guadarrama, 1969.
- TROTSKY, L. *A revolução permanente*. Trad. Oliveira Sá. São Paulo: Kairós, 1985.
- UTZ, K. O existencial da liberdade: hegel e as precondições da democracia. *Ethic@*. v. 8. n. 2. Dez 2009.
- VALCÁRCEL, A. *Hegel y la ética*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- VERMAL, Comentario introductorio a la Filosofía del Derecho. In: HEGEL, Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988.
- VIRGILIO, *Eneida*. Trad. L. Pereira. Barcelona: Iberia, 1932.

WALZER, Michael. *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983.

_____. *Interpretation and social criticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

_____. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBB, S; WEBB, B. *History of Trade Unionism*. London: Longmans and Co., 1920.

WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. 6.ed. Trad. Luis Legaz Lacambra. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

WEBER, T. *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

_____. *Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013.

WEIL, E. *Hegel e o estado*. Trad. C. Nougé. São Paulo: Realizações, 2011.

WOHLFART, J. A. O Sistema de Relações na Lógica da Essência. *Ágora filosófica*. Ano 18 • n. 2 • jul./dez. 2018.

WOOD, A. W. *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org