

A LEITURA HEGELIANA DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Manfredo A. de Oliveira
UFCE

Resumo: A leitura hegeliana da Revolução Francesa. Para Hegel, a Revolução Francesa tem uma significação universal: ela faz da liberdade o princípio fundante da sociabilidade. No entanto, o pensamento moderno reduz a liberdade à interioridade do indivíduo. Hegel se contrapõe a esta visão reducionista e tenta articular o sentido da práxis humana a partir de um paradigma diferente do da metafísica substancialista da ordem (pensamento clássico) e do atomismo da filosofia moderna. Hoje percebemos que ele não foi capaz de articular categorialmente este paradigma vislumbrado.

Summary: The hegelian lecture of the Franch Revolution. Hegel considered French Revolution in its universal significance because it made of human liberty the founding principle of sociability. However, modern thought reduces liberty to the intimacy of the individual. In contrast with this reducionista vision Hegel tried to articulate the meaning of human practice from another paradigm, neither that of substantialist metaphysics of order (classical thought), nor that of atomism of modern philosophy. Nowadays it is clear that he was not able to articulate categorially this ursurging paradigm.

A relação de Hegel com a Revolução Francesa tem sido considerada uma das perspectivas mais frutuosas para se determinar a própria posição de Hegel em relação aos problemas políticos de seu tempo, ou seja, à sua *Teoria do Estado Moderno*¹, que é incompreensível fora do contexto de todo o pensamento político ocidental. Portanto, Hegel faz uma lei-

1. Para Ritter, não existe uma filosofia que seja, até em sua motivação mais profunda, tanto uma filosofia da revolução como a filosofia de Hegel. Para Hegel, a Revolução Francesa constitui o acontecimento

tura filosófica da Revolução Francesa na intenção de descobrir a significação histórico-universal deste acontecimento², o que significa, para ele, perguntar-se em que sentido o “processo de racionalização da história” atinge aqui um patamar para aquém do qual não se pode mais pensar a convivência dos homens em sociedade. Por esta razão mesma, sua posição em relação à Revolução é essencialmente ambígua³. Por um lado, um grande entusiasmo que provém da consideração dos princípios fundamentais que estão em jogo neste acontecimento; por outro lado, uma crítica radical à parcialidade destes princípios, o que fez dele um profundo adversário do pensamento liberal, tendo sido Hegel um dos primeiros filósofos do Ocidente a tematizar as contradições fundamentais da sociedade que emergiu da Revolução⁴. Assim, poder-se-ia dizer que todo pensamento político de Hegel é um afirmar e negar a Revolução, como o parto de uma sociedade nova.

Em que consiste, então, para Hegel a significação histórico-universal da Revolução Francesa?

Para Hegel, a Revolução Francesa só é compreensível a partir do princípio de liberdade⁵. O que a revolução traz de novo à história universal é fazer da liberdade o fundamento no qual se alicerça a vida comum dos homens. A liberdade se faz, assim, o princípio universal da socialidade, por conseguinte, o princípio e a meta da Sociedade e do Estado⁶. É a partir deste princípio que se torna claro o fundamento de qualquer convivência racional. O homem, enquanto tal, é portador de direitos e é, somente, quando se atinge esta universalidade, que pode emergir uma sociedade propriamente racional, isto é, “política”⁷.

Para Hegel, as sociedades anteriores, marcadas pela idéia da ordem, hierarquicamente estruturadas, legitimavam direitos particulares que, na realidade, eram privilégios fundadores de desigualdades⁸.

Não há, aqui, propriamente, direitos universais que dizem respeito ao homem enquanto homem.

Ora, a grande novidade da Revolução Francesa vai ser estabelecer a liberdade do homem enquanto tal como o fundamento de todo e qualquer direito, o que significa dizer que, a partir daqui, se estabelece o princípio através do qual o homem se efetiva na medida em que, rompendo sua particularidade, se abre à comunhão universal das liberdades. Entender tanto o entusiasmo, como a crítica radical, que Hegel faz à Revolução, pressupõe, portanto, uma compreensão de sua concepção de liberdade.

decisivo do tempo. Ver J. RITTER, “Hegel und die französische Revolution” in: *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M. 1969, pp. 183-233, aqui sobretudo p. 192.

2. Lukács considera Hegel o filósofo alemão que atingiu a compreensão mais adequada da Revolução Francesa, assim como foi ele o primeiro a se confrontar com os problemas da sociedade industrial, a sociedade moderna. Ver G. LUKÁCS, *Der junge Hegel*, Frankfurt a.M. 1973.

3. Esta palavra não significa aqui a problematização da proximidade entre a filosofia e revolução como ela é articulada por J. Habermas. Ver J. HABERMAS, “Hegels Kritik der französischen Revolution” in: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 2ª ed., Neuwied-Berlin, 1967, pp. 89-107. Mas pretende apenas afirmar que a postura de Hegel ante a revolução nunca foi um apoio incondicional. É importante compreender por que Hegel agiu assim.

4. A respeito do estado atual da discussão desta questão ver: L. BICCA, “A revolução francesa na filosofia de Hegel”, *Síntese Nova Fase* 42 (1988):49-60, aqui sobretudo 49-52.

5. Ver a frase famosa da *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel diz que a liberdade absoluta se elevou ao trono do mundo. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. por J. Hoffmeister, 6ª ed., Hamburg 1952, p. 415: “Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne dass irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte”. Ver também: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. por G. Lasson, Hamburg 1968, Vol. IV, p. 920.

6. Ver S. AVINERI, "Der Staat — das Bewusstsein der Freiheit" in: M. RIEDEL, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1975, pp. 393-424. V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 vols., no vol. 2: "Philosophie der Natur und des Geistes", Hamburg 1988, pp. 462ss.

7. O cerne do pensamento revolucionário para Hegel consiste em estabelecer a vontade livre, enquanto vontade universal, como o fundamento substancial de todo direito e é isto que revela a própria essência do homem, a liberdade. Ver G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, op. cit., p. 921.

8. G. W. F. HEGEL, op. cit., p. 925.

9. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. por J. Hoffmeister, 4ª ed. Hamburg 1955, §§ 5, 6, 7. Ver o comentário de A. PEPPERZAK, "Zur Hegelschen Ethik" in: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsform und ihre Logik*, ed. por D. Henrich e R. P. Horstmann, Stuttgart 1982, pp. 103-131.

10. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 413ss.

11. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, op. cit., vol. I, pp. 55ss. E. ANGEHRN, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin-New York 1977, pp. 241ss. Para Angehrn, o que especifica a posição de Hegel em relação a seus antecessores é, justamente, a significação da história. Para além de uma filosofia da objetividade pura (a abstração vazia da natureza) ou de uma filosofia da subjetividade pura (reduzida à interioridade pura, contraposta ao mundo objetivo), Hegel pensa a história como processo de realização do

Hegel rompe com a tradição na medida em que pensa a liberdade não como uma qualidade estática de um sujeito, mas como um movimento, um processo do universal que se particulariza e mantém esta particularidade como seu momento constitutivo. Numa palavra, Hegel define o conceito abstrato de liberdade⁹ como a unidade de três momentos: a) a reflexão indeterminada do eu em si mesmo; b) o pôr-se enquanto determinado através de que o eu se efetiva; c) a unidade de ambos os momentos, através de que se dá a universalização do sujeito particular e finito.

O primeiro momento é o que Hegel denomina a *liberdade negativa* ou liberdade do entendimento, que revela a transcendência específica do homem, isto é, sua capacidade absoluta de se distanciar de qualquer determinação, de abstrair, de ultrapassar. O homem emerge aqui como um ser da crítica, do questionamento, da transcendência, em princípio, sempre para além de qualquer facticidade, de qualquer positividade. Ele conserva permanente a possibilidade de fugir de qualquer determinação e de refugiar-se no eu puro (reflexão pura). 1

Para Hegel, esta liberdade é a *liberdade do vazio*, da autonomia absoluta do eu: uma liberdade, diz Hegel, que só tem o sentimento de sua existência quando destrói algo, pois toda positividade aparece como destruidora de sua infinitude. Ela desemboca, quando absolutizada, na "*fúria da destruição*", aquilo que Hegel na *Fenomenologia* chama liberdade absoluta¹⁰, que consiste na redução do "em si" no "para si", isto é, na dissolução de toda e qualquer objetividade em subjetividade autoconsciente. Para Hegel, justamente aqui está a grandeza e a pobreza da Revolução Francesa. A grandeza, precisamente, por ter posto a liberdade enquanto tal como princípio a partir de onde se fundamenta a convivência humana. A pobreza, em virtude de sua concepção estreita da liberdade, reduzindo-a a seu primeiro momento, portanto, à liberdade puramente subjetiva. A liberdade é, aqui, reduzida à pura interioridade e o que se põe, praticamente, na Revolução Francesa, vai ser pensado na Alemanha na "filosofia transcendental" de Kant e Fichte.

A Revolução Francesa elevou a liberdade a princípio racional do Estado e pôs nos direitos do homem e do cidadão o alicerce fundador da convivência. Para Hegel, a unidade entre ser-livre e ser-homem é o princípio da História Universal, que emergiu na consciência europeia e fez desta História, uma História Universal¹¹.

A história universal começa, para ele, com os gregos, porque na pólis grega emergiu, por primeiro, a consciência da liberdade. Os gregos, no entanto, limitavam esta liberdade a alguns e só o cristianismo trouxe ao Ocidente a consciência de que *o homem enquanto homem é livre*¹².

A Revolução Francesa “mundanizou” a consciência cristã na medida em que faz da liberdade o fundamento da socialidade¹³. Nesta perspectiva, a Revolução emerge como resultado de um longo trabalho da história universal. Enquanto no princípio da história universal, o cidadão da antiga sociedade civil era escravo política e legalmente, na Revolução Francesa, pela primeira vez, a liberdade política é elevada a fundamento da ordem social. Para Hegel, o mundo é outro a partir da Revolução. De agora em diante, nenhuma ordem estatal ou jurídica pode estabelecer-se fora do princípio da liberdade universal. Por esta razão, perdem qualquer validade todas as instituições e direitos, positivamente estabelecidos, que se contrapõem à liberdade. A liberdade, princípio da história européia, se torna princípio de todas as ordens estatais e jurídicas¹⁴. Assim, para Hegel, na Revolução Francesa, a substância permanente da história universal — a liberdade — chega a um estabelecimento de princípio: a liberdade se torna o único fundamento e o fim da ordenação social.

No entanto, a liberdade da Revolução Francesa não passa da liberdade abstrata, liberdade do vazio, que como liberdade absoluta parece, à primeira vista, a mais real e a mais rica; de fato, porém, é a mais pobre, uma vez que abstrata e desprovida de efetivação. Para Hegel, a liberdade só se efetiva na medida em que ela se determina, isto é, enquanto se diferencia e põe a determinidade de um conteúdo específico. Esta determinação é concebida por Hegel como a negatividade imanente ao universal¹⁵, a solução dialética para o dualismo da infinitude (universal) e da finitude (particular). É pensando a liberdade como processo de determinação imanente do universal, que se pode pensar o processo de efetivação do homem como ser livre, que nada mais é do que a elevação do indivíduo empírico ao plano da existência universal. A particularidade do indivíduo é negada pela universalidade do “logos”, porém é “superada” uma vez que, suprassumida de tal modo, que o homem portador do lógos universal é a universalidade concreta, a síntese do universal e do particular. É precisamente esta síntese que constitui a grande tarefa do homem em todos os períodos de sua existência, síntese nunca plenamente realizável, dadas as contingências que sempre marcam a vida do homem.

espírito, isto é, da liberdade. A liberdade dá a si mesma, em suas formas históricas, uma existência positiva. Ver a respeito pp. 171ss.

12. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, op. cit., vol. IV, p. 763.

13. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen*, op. cit., pp. 920, 922.

14. A respeito do confronto de Hegel a partir do “princípio da liberdade” com outras culturas. Ver V. HÖSLE, “Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur” in: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a.M., 1986, ed. por W. Kuhlmann, pp. 136-182.

15. Estas considerações de Hegel sobre a liberdade em geral radicam em suas considerações do conceito enquanto explicitação de seus momentos: universal, particular, singular. Ver G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. por G. Lasson, Hamburg 1966, vol. II, pp. 238-264.

Ora, em cada situação histórica específica, realizar o homem é, para Hegel, encontrar a síntese entre a universalidade e a particularidade, que seja compatível com as contingências próprias à situação histórica. Trata-se, sempre de novo, de refazer o processo através do qual o indivíduo singular, pela mediação da participação no logos universal, se gesta como indivíduo universal, rompendo, então, o isolamento em sua vida e abrindo-se ao processo universal de reconhecimento da dignidade das liberdades¹⁶.

Ora, a liberdade pensada pela Revolução Francesa não se concebe como processual: acentua o aspecto da indeterminação inicial da liberdade, o que significa insistir sobre o caráter abstrato do início do processo, sem perceber a necessidade de mediação, portanto, da definição, da decisão, da exteriorização, numa palavra, da criação de um mundo de instituições que garantam a dignidade da liberdade¹⁷. Ela se caracteriza por insistir no *caráter imediato* da liberdade. Ora, para Hegel, a liberdade verdadeira não se efetiva imediatamente, mas somente através da construção de um mundo positivo, isto é, de instituições, geradoras do espaço de liberdade: o mundo objetivo da efetivação da liberdade¹⁸. Para Hegel, a partir dessa concepção abstrata de liberdade, a Revolução se mostrou incapaz de produzir uma estrutura estável do mundo, compatível com a nova consciência de liberdade. É por isto mesmo que ela gerou a "restauração" que, no fundo, é uma reação a uma liberdade que, permanecendo abstrata, produziu o terror. Hegel, em sua filosofia do direito, parte desta concepção de liberdade, isto é, do homem enquanto sujeito autônomo, abstraído das relações sociais, para reconstruir teoricamente as conseqüências e sobretudo, mostrar a parcialidade de uma tal concepção de liberdade, como também os momentos de verdade que ela contém. A "ficção" metodológica, como diz Ilting¹⁹, consiste em considerar a pessoa autônoma fundamento do direito e o sujeito moral, sem levar em consideração as múltiplas relações sociais que constituem suas relações de vida. Ora, é este conjunto de relações que, para Hegel, condiciona toda a efetivação do direito individual e da moral do indivíduo de modo que a verdadeira significação do direito e da moral só pode emergir na medida em que eles são situados na *doutrina das instituições e comunidades*, que constitui a última parte da filosofia do direito. A partir daqui emerge o horizonte que vai servir de pano de fundo da superação da concepção moderna de liberdade. É a concepção clássica do político em Platão e Aristóteles.

Hegel, partindo de uma concepção do homem, para quem a socialidade é constitutiva, vai tentar pensar a liberdade como

16. Esta é a problemática de fundo de toda a filosofia do direito de Hegel. Ver J. A. de BARROS, "A concepção hegeliana dos Direitos Humanos", *Síntese Nova* Fase 18(1980):21-31. D. L. ROSENFELD, *Política e Liberdade em Hegel*, São Paulo, 1983.

17. A ação para Hegel consiste no processo de tradução de um fim subjetivo na objetividade através da mediação da atividade e de um meio. (Ver *Grundlinien* § 8). Aqui, Hegel argumenta contra a concepção moderna de liberdade a partir do paradigma da "bela liberdade" dos gregos, onde se efetiva a unidade do indivíduo com o todo político. A modernidade reduziu a liberdade à pura interioridade, à moralidade. Hegel, embora louvando a descoberta da mediação subjetiva, recupera, em seu pensamento, a "ética institucional" de Aristóteles.

18. Neste sentido, a esfera do ético emerge para Hegel como libertação, isto é, tanto libertação da dependência da naturalidade, como libertação da irrealidade da moralidade pura. O sujeito moral se liberta para a "liberdade substancial" (Ver *Grundlinien* § 149).

19. K. H. ILTING, "Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie" in *Materialien*, op. cit., pp. 52-78.

processo de *síntese entre a individualidade e a socialidade*. O pensamento de fundo desta filosofia clássica é que o homem é, fundamentalmente, um ser inserido em instituições e comunidades²⁰. Neste contexto, o princípio da subjetividade, que caracteriza os tempos modernos, ainda não tinha emergido. O retorno, então, de Hegel ao pensamento clássico se faz a partir desta ressalva fundamental: não é mais possível pensar a socialidade eliminando a subjetividade²¹. O modelo da antiga pólis não é mais, depois da Revolução, pura e simplesmente reconstruível em nossos tempos. Por outro lado, o limite claro da concepção moderna da liberdade se revela na própria emergência da civilização moderna do trabalho, enquanto sociedade industrial e burguesa²².

O específico da sociedade moderna, para Hegel, está no fato de que seu conteúdo é unicamente a natureza necessitante do homem enquanto indivíduo e sua satisfação na forma do trabalho abstrato e da divisão do trabalho. A determinação central, então, da nova sociedade é o conceito de natureza carente do homem: o sujeito dessa sociedade é um indivíduo isolado, o produtor e o consumidor. Em contraposição a todas as sociedades precedentes, a sociedade moderna tem como seu eixo aquelas relações que vinculam os indivíduos entre si na medida em que eles buscam satisfazer suas carências. Sendo assim, o princípio de configuração desta sociedade é o da divisão do trabalho. É a partir daqui que se vai elaborar a consciência do direito fundamental do homem a se apropriar das coisas, uma vez que elas podem servir para a satisfação de suas necessidades²³. Aliás, a apropriação de uma coisa como sua propriedade vai emergir como pressuposição da ação livre do homem no mundo. Ora, qual é o resultado quando se considera o homem simplesmente como indivíduo portador de direitos — entre os quais o direito de se apropriar das coisas para satisfazer as necessidades — isto é, quando se concebe liberdade como espaço de ação de indivíduos autônomos?

Para Hegel, a sociedade moderna mostra um duplo movimento: de um lado, a acumulação da riqueza e, por outro lado, a degradação da grande massa abaixo da medida de subsistência, o que vai dar origem à plebe²⁴. Esta sociedade é, então, concebida a partir, unicamente, dos interesses dos indivíduos. A própria organização nova do trabalho pressupõe que os indivíduos trabalhem exclusivamente em seu próprio interesse e em função de si mesmos²⁵. Numa palavra, a *vontade individual* é o fundamento e o fim desta organização social²⁶.

Ora, este tipo de sociedade gera, inevitavelmente, contradições que vão provocar a cisão, em última análise, destruição da

20. J. RITTER, "Das bürgerliche Leben. Zur Aristotelischen Theorie des Glücks" in: *Metaphysik und Politik*, op. cit., pp. 57-105. H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, São Paulo 1988, pp. 36ss.

21. Para Hegel, o mundo vital ético é o espírito em sua verdade, mas a subjetividade ainda não havia sido captada em sua profundidade. Esta eticidade se situava, portanto, mais no nível da "naturalidade" e da "imediatidade" do que da espiritualidade, que pressupõe uma libertação dos momentos naturais. Nesta perspectiva, deve-se considerar a esfera da moralidade uma instância superior a esta eticidade substancial dos gregos, e nisto se vê a adesão de Hegel ao princípio da Filosofia moderna, apesar de suas críticas.

22. Ver R. P. HORSTMANN, "Über die Rolle bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie" in: *Materialien*, op. cit., pp. 276-311.

23. O direito de apropriação é entendido como pressuposto da ação livre do homem no mundo. Para Hegel, no entanto, tal direito só se refere à possibilidade da propriedade privada e permanece totalmente indeterminado o que e o quanto um indivíduo pode possuir. Ver a respeito J. RITTER, "Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 34 bis 81" in: *Metaphysik und Politik*, op. cit., pp. 256-280. K. H. ILTING, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, op. cit., pp. 55-56.

24. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien* §§ 243ss.

25. Neste contexto, cada um emerge para o outro como um meio de satisfação de seus carecimentos. Isto significa dizer que a sociedade

civil, deixada a si mesma, é, como disse Hobbes, a guerra de todos contra todos. Ver D. L. ROSENFELD, *Política e Liberdade em Hegel*, op. cit., pp. 166s.

26. Sobre isto ver: D. L. ROSENFELD, op. cit., p. 168.

27. G. W. HEGEL, *Vorlesungen*, op. cit., vol. IV, p. 921; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, ed. Suhrkamp, vol. 20, Frankfurt a.M., pp. 306ss.

28. Para Hegel, enquanto os alemães pensaram a liberdade, os franceses passaram da teoria à prática. Aliás, para Hegel, a revolução tem sua origem no pensamento. Foi o pensamento, que se rebelou contra a situação vigente a partir da suprema determinação da liberdade. Ver G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, op. cit., vol. IV, p. 920.

29. É por esta razão que para Hegel o direito abstrato e a moralidade só encontram significação e validade na medida em que são considerados em conexão com uma doutrina das instituições e comunidades. É a partir, então, do modelo da filosofia política de antiguidade, que Hegel vai criticar a teoria do Estado dos tempos modernos. Ver B. LIEBRUCKS, "Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel" in: *Materialien*, op. cit., pp. 13-51.

liberdade. É aqui que Hegel vai apontar para além do liberalismo através da ajuda do pensamento clássico. A cisão, que é a grande característica do seu tempo, provém da concepção reducionista da liberdade, limitando-a à esfera da ação subjetiva. O próprio tempo está apelando para um processo de emancipação, o que não pode ser concebido como obra da subjetividade, porque, na modernidade, a subjetividade se concebe como pura interioridade em contraposição à realidade objetiva. Sem dúvida alguma, o princípio da subjetividade significou uma grande conquista da humanidade. Filosoficamente, isto se articulou no pensamento de Rousseau²⁷, na medida em que ele estabeleceu a vontade como princípio do Estado. Rousseau elevou o mais íntimo do homem, a liberdade, enquanto unidade consigo mesma, a fundamento do direito. Com isto se destrói a idéia de uma finalidade natural (a lei natural) a que a razão humana tem que se submeter para se tornar reta. Contraopondo-se radicalmente a isto, concebeu a espiritualidade do homem enquanto liberdade o único fundamento racional do poder. Por esta razão, para Rousseau, renunciar à liberdade é renunciar ao ser-homem. Numa palavra, para Hegel, o grande princípio da filosofia política de Rousseau é: o homem é livre e o fundamento do Estado é a vontade universal. Com isto Rousseau explicita a questão fundamental, para Hegel, do pensamento moderno: a questão da liberdade que, precisamente na Revolução Francesa, fez sua irrupção política²⁸. Hegel vai ler o princípio da modernidade, a liberdade, com uma categoria aristotélica: a categoria de *enérgeia*, isto é, a liberdade é concebida como uma energia de efetivação e como tal ela não pode restringir-se ao *puro dever-ser subjetivo*, e é concebida como algo que só se atinge na medida mesma de sua historificação na esfera das leis, dos costumes, das instituições, numa palavra, enquanto mundo objetivo. Para Hegel, pensar a liberdade não significa prender-se à esfera da subjetividade²⁹, embora esta seja um de seus momentos constitutivos, mas, acima de tudo, pensar a história como espaço de sua possível efetivação. Aqui está a razão central da parcialidade que marca a Revolução Francesa: sua liberdade é concebida como subjetividade pura.

Para Hegel, a liberdade tem de ser pensada numa dupla dimensão, e é isto que ele vai aprender dos gregos contra o pensamento moderno, a dimensão subjetiva e a dimensão objetiva que ele denomina substancial. A subjetividade da vontade é a dimensão de sua autoconsciência, da singularidade em contraposição ao conceito, que é objetivo. Subjetividade é, como Kant e Fichte muito bem explicitaram, a unidade da autocons-

ciência consigo mesma, pura auto-reflexividade, pura interioridade, autoposses. A modernidade vai insistir na autonomia do sujeito contra uma objetividade pura que do homem só exigia obediência, entrega, negando-lhe totalmente a capacidade de assumir-se como sujeito de sua ação. Esta objetividade, enquanto substancialidade pura, sem autoconsciência, sem reflexão, numa palavra, sem a mediação da consciência dos sujeitos, é uma totalidade que, assim, se impõe de fora aos homens³⁰. Trata-se de uma totalidade exterior, que determina o homem, à qual o homem deve simplesmente submeter-se. Ora, para Hegel a práxis humana é uma "superação", seja da subjetividade pura, seja da objetividade pura. Portanto, o cerne da crítica hegeliana à Revolução Francesa se compreende a partir de seu esforço de pensar a práxis humana a partir de um paradigma que nem seja o da metafísica substancialista da ordem (filosofia grega), nem o do atomismo da filosofia moderna da liberdade³¹. Isso significa para ele, no primeiro momento, pensar a liberdade como um processo de mediação entre subjetividade e objetividade³².

A liberdade é uma energia, cuja tendência fundamental é a objetividade, isto é, é o dar-se uma configuração mundana, histórica. A liberdade só é efetiva enquanto impulso para a construção de mundos livres, isto é, de formas de convivência que possam garantir a todos a autonomia³³. A liberdade é, assim, essencialmente, movimento da subjetividade para a objetividade. O homem só é, verdadeiramente, como mundo de liberdade, onde se faz a harmonia entre autoconsciência e instituição³⁴. Liberdade emerge, aqui, como processo de mediação entre a esfera da autoconsciência e a esfera das instituições. O processo de universalização através do qual o indivíduo se abre à esfera da universalização, portanto, a síntese entre a vontade singular e a vontade universal é um processo que não pode ser reduzido à pura esfera da subjetividade, mas deve ser pensado no plano da história. A liberdade enquanto efetivação do mundo objetivo, garantidor da liberdade, é o que Hegel chama de direito. Poderíamos traduzir isto, hoje, dizendo que direito é a efetivação institucional da liberdade³⁵.

É só a partir daqui que se pode dizer que a liberdade abandona o formalismo a que a filosofia moderna a reduziu. O direito é a efetivação da liberdade. A filosofia moderna, sobretudo de Kant e Fichte, fala da liberdade no nível dos indivíduos e de suas relações na medida em que elas provêm do "arbitrio" de cada um. Quando se fala, porém, do direito enquanto existência da liberdade, o horizonte não é mais o do arbitrio dos indivíduos, mas de um universal, que é o fundamento das vontades singulares. No entanto, esta universalidade, embora denominada

30. A moralidade dos modernos é superior a esta substancialidade, porque, aqui, a liberdade é real, embora marcada pela imediatidade. Ver E. ANGEIRN, *Freiheit und System bei Hegel*, op. cit., p. 219.

31. M. THEUNISSEN, "Die verdrangte Intersubjektivität" in *Hegels Philosophie des Rechts*, op. cit., pp. 317-381, aqui sobretudo p. 317, onde Theunissen interpreta a filosofia de Hegel a caminho de um futuro, que se concretiza no estabelecimento de um novo princípio para a filosofia política: o princípio da intersubjetividade.

32. A questão de fundo aqui é a seguinte: para Hegel, a lógica estabelece o espaço de inteligibilidade para todo o real. Ora, a lógica de Hegel é capaz de legitimar uma compreensão da ação do homem na história a partir de uma socialidade? Há quem interprete a lógica hegeliana como uma lógica da intersubjetividade. Por exemplo, M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M. 1985. Ver as considerações críticas de V. HÖSLE, *Hegels System*, vol. I, op. cit., pp. 263ss.

33. Isto significa para Hegel que a liberdade autoconsciente se torna natureza, mas uma segunda natureza, posta pelo espírito. Ver G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, ed. por F. Nicolini e O. Pöggeler, Hamburg 1959, § 513.

34. O sujeito só tem valor na medida em que ele é de acordo com estas instituições, que o libertam da particularidade de seus impulsos (Ver *Grundlinien* § 149) embora moralmente a substancialidade das instituições seja mediada pela subjetividade (*Grundlinien* § 144).

35. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien* § 3.

36. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien* § 147.

37. Neste sentido, a comunidade das pessoas não pode ser entendida como uma limitação da verdadeira liberdade do indivíduo, mas, ao contrário, como sua efetivação. O grande ausente, na filosofia transcendental da liberdade, para Hegel é a *comunidade viva*.

substancialidade, deve ser entendida, precisamente, como a unidade da consciência subjetiva e do objeto. O mundo da objetividade, então, não pode mais ser concebido como algo de estranho, que se contrapõe pura e simplesmente ao mundo do sujeito, mas como tradução da vontade do indivíduo, como na expressão de Hegel, "*testemunho do espírito*"³⁶, pois é produzindo esta objetividade que o homem atinge seu ser. Liberdade, então, só existe neste perpassar mútuo da vontade individual e do mundo institucional, portanto, o perpassar do universal e do particular. Isto significa dizer ou, pelo menos, supor que a liberdade humana só é efetiva quando cada indivíduo realiza sua liberdade na medida em que se vincula, mediante instituições, com a liberdade dos outros em contraposição à modernidade³⁷, onde se pensa a liberdade como plena associalidade, ou seja, levanta-se a questão da liberdade sem levar em consideração o processo de entrelaçamento das liberdades. A liberdade é pensada a partir do indivíduo e tudo o que supera o indivíduo é apenas "instrumento" a serviço dos fins individuais. A questão de fundo, que perpassa toda a filosofia do direito de Hegel, a partir de onde ele articula sua crítica à Revolução Francesa, consiste precisamente na superação de uma concepção individualista da liberdade e ele o fez, em primeiro lugar, explicitando a dimensão ética, isto é, institucional, estrutural, na qual a liberdade de cada um é medida por sua inserção em instituições e comunidades. No mundo antigo, a subjetividade era totalmente submetida a esta universalidade estrutural. O mundo moderno, que se manifestou, sobretudo, na Revolução Francesa e no pensamento de Rousseau, Kant e Fichte, põe explicitamente os *direitos da liberdade subjetiva*. Ora, a grande tarefa dos tempos novos, teórica e prática, é a síntese desses dois momentos: pensar a subjetividade como essencialmente inserida na unidade substancial, ou seja, pensar a síntese da universalidade e particularidade. A universalidade não pode destruir a subjetividade, antes, torna possível seu pleno desenvolvimento.

A universalidade é, então, aqui, mediada pela vontade particular dos indivíduos, portanto, por indivíduos autônomos através de instituições que tornam esta autonomia possível. Liberdade é, então, síntese entre individualidade e *socialidade*, aqui, em primeiro lugar, entendida como *institucionalidade*. A forma de configuração destas instituições é que vai decidir se elas são ou não expressão da autoconsciência dos indivíduos como seres livres. Nenhuma vida humana existe sem instituição: a questão consiste em saber se estas instituições estão à altura do novo princípio que lhes serve de fundamento: a liberdade. O homem moderno não se contenta com qualquer substancialidade. Mas

só com aquela que é o espaço no qual ele se conquista como ser livre. Assim, as instituições deixam de ser instâncias de injunção para se tornarem “ampliação” da própria autoconsciência do homem³⁸.

É esta síntese que Hegel denomina *liberdade concreta*, onde nem o indivíduo enquanto tal é considerado fim absoluto da vida coletiva nem, tampouco, os indivíduos são sacrificados à universalidade. Trata-se de superar toda e qualquer abstração, o que só é possível concebendo a liberdade como *relação*. A determinação dos indivíduos é elevar-se a uma vida universal³⁹. Hegel, portanto, assume e, ao mesmo tempo, supera tanto a perspectiva de um Locke como a de Rousseau. Por um lado, ele nunca abrirá mão do que ele denomina o princípio da subjetividade: nenhuma convivência humana pode legitimar-se depois da Revolução Francesa, passando por cima da liberdade do indivíduo. Por outro lado, esta liberdade atomizada é insuficiente, porque reduz o homem a uma de suas dimensões. Neste sentido, Rousseau é um passo importante na direção de uma superação da concepção liberal de liberdade. No entanto, Hegel não aceita o ideal do estado democrático de Rousseau, e não aceita, justamente, porque para ele a totalidade pensada por Rousseau significa a eliminação pura e simples da vontade particular⁴⁰. O mérito de Rousseau consiste em ter mostrado que o fundamento do direito é a vontade universal. Só que esta universalidade se contrapõe radicalmente à vontade individual, significando, portanto, a extinção do indivíduo enquanto tal. Em contraposição a isto, Hegel articulou, como uma tarefa fundamental de nossa época, a conciliação da liberdade do indivíduo com a força da comunidade, assim que se elimine qualquer possibilidade de totalitarismo. A crítica de Hegel a Rousseau é pertinente; é a mesma que ele faz a Platão. No seu Estado, não há lugar para as liberdades individuais. O caminho da filosofia política de Hegel se revela, assim, como a busca de um paradigma capaz de superar os dois princípios parciais: o *princípio da substancialidade* (a idéia da instituição e da comunidade), onde não há lugar para a liberdade individual e para o *princípio da subjetividade*, onde desaparecem do horizonte a comunitariedade e a institucionalidade constitutivas do homem. Trata-se, portanto, de pensar a liberdade como unidade de substancialidade e subjetividade⁴¹ de tal modo que a aspiração dos indivíduos à autodeterminação e ao desenvolvimento pleno de suas potencialidades seja satisfeita, mas de tal modo que se reconheça a esfera do comunitário como uma grandeza histórica que supera os interesses individuais e privados. Numa palavra, a liberdade só é adequadamente concebida quando é pensada como “uni-

38. Ver HÖSLE, *Hegels System*, vol. II, *op. cit.*, p. 470.

39. Em contraposição à filosofia política moderna que, para Hegel, confunde o Estado com a sociedade civil, a qual tem no interesse do indivíduo enquanto tal seu fim último, o verdadeiro fim da vida humana é a “unificação”, o que significa dizer que a determinação do indivíduo é levar uma vida universal (ver *Grundlinien* § 258).

40. Ver K. H. ILTING, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *op. cit.*, p. 66.

41. Para Hegel, pensar a liberdade como concreta é pensar a unidade de subjetividade e substancialidade (Enz. § 514, *Grundlinien* §§ 144, 146), conceito e existência (*Grundlinien* § 143), *dever-ser e ser* (Enz. § 514), liberdade e necessidade (Enz. § 514), espírito e natureza (Enz. § 513). Ver V. HÖSLE, *Hegels System*, *op. cit.*, vol. I, p. 467.

versal concreto", isto é, como singularidade, unidade do universal e do particular. Isto ocorre naquilo que Hegel denomina a esfera da "eticidade", ou seja, da efetivação da vontade livre e universal no plano da história dos homens.

Como se faz isto? Através da criação de instituições e comunidades de acordo com as exigências da liberdade, onde a liberdade existe tanto como substância coletiva como quanto querer livre. Isto significa, justamente, criar socialidade na medida em que o conteúdo da vida das pessoas não é pura e simplesmente sua vontade particular, mas a vontade universal. A liberdade, portanto, só existe enquanto posta numa comunidade específica: é nas instituições sociais, criadoras de comunidade, que o indivíduo encontra seu saber, seu querer, fundamento de sua ação no mundo⁴². No nível da eticidade, os indivíduos estão, em suas vontades, unidos ao universal do bem e do direito. A práxis humana é o processo de criação do mundo das instituições: a conquista da subjetividade do sujeito passa pela mediação das instituições. Nesta unidade, por um lado, o indivíduo é plenamente respeitado em sua singularidade intocável, mas, por outro lado, ele só atinge sua verdade na medida em que leva uma vida universal, isto é, se empenha com outros sujeitos na construção comum de um mundo que torne possível o mútuo reconhecimento da dignidade da liberdade. Construir-se como homem é construir um espaço de reconhecimento universal, a comunhão das liberdades individuais através das instituições. É nesse sentido que se pode dizer que Hegel abre *perspectivas de futuro*. Sua filosofia política não consiste, simplesmente, numa combinação que se poderia julgar mais ou menos adequada da filosofia pré-moderna da ordem com a ética iluminista do indivíduo autônomo. Todas as suas considerações pressupõem um terceiro princípio, nem indivíduos isolados, nem uma totalidade abarcante. O homem é pensado como um ser essencialmente inserido em relações sociais nas quais os indivíduos se constituem enquanto tais. A liberdade só se efetiva, para Hegel, enquanto *relação de vontade a vontade*⁴³, numa palavra, mesmo partindo da liberdade do indivíduo, o nível em que a filosofia moderna se situou, a intenção de Hegel é sempre mostrar que *a liberdade dos indivíduos só se efetiva no contexto de relações sociais*, numa palavra, a liberdade individual só pode ser pensada na medida em que se tematiza sua mediação social. Parece-me claro que este seja o horizonte a partir de onde se entende toda a crítica de Hegel ao pensamento moderno. A questão, que permanece, é como Hegel pensa esta mediação social. Pelo que foi dito até agora, socialidade para Hegel é, em primeiro lugar, institucionalidade: trata-se de

42. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien* § 147.

43. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien* § 71.

explicitar a mediação institucional através da qual o indivíduo alcança seu próprio ser. No entanto, permanece aqui uma questão: a relação de "vontade a vontade" considerada por Hegel como o chão de efetivação da liberdade é pensada de uma maneira adequada quando identificada ao mundo das instituições? Como pensar as instituições? Não seria esta a razão da impressão que Hegel dá de retornar, simplesmente, ao conceito pré-moderno de ordem, situando-se na perspectiva do pensamento político aquém da ética moderna da autonomia do indivíduo? A tradução da socialidade por institucionalidade não faz Hegel, de fato, para além de seu discurso, retornar a uma substancialidade para além das vontades dos indivíduos? Como poderia ele, então, escapar da impressão, explorada de mil modos na história da interpretação de seu pensamento, de em última análise defender o totalitarismo? Como pensar a socialidade, de tal maneira que ela não se manifeste como um todo destruidor das liberdades individuais, mas antes como um espaço possibilitador de sua efetivação?

Que significa mesmo pensar a liberdade, para além da Revolução Francesa, como unidade e diferença de socialidade e individualidade, superando, portanto, a filosofia da subjetividade? A questão de fundo da filosofia hegeliana é: a *superação do paradigma da filosofia da subjetividade*. Tudo indica que o pensamento de Hegel é perpassado por uma tensão análoga à que marcou o pensamento de Dilthey⁴⁴: por um lado, a percepção da insuficiência do paradigma da filosofia da subjetividade e o deslumbrar de um novo paradigma. Por outro lado, a impossibilidade de articulação clara do novo paradigma. A tensão se explicita assim: no nível do horizonte do pensamento, Hegel se situa na perspectiva de uma filosofia da socialidade; no nível do desenvolvimento do pensamento, parece não ter conseguido explicitar uma postura além da filosofia da subjetividade. Esta é uma problemática captada por alguns intérpretes contemporâneos de seu pensamento político, sobretudo por M. Theunissen⁴⁵ e V. Höhle⁴⁶.

Theunissen chega a falar de uma intersubjetividade recalcada no pensamento hegeliano. No entanto permanece uma outra questão de fundo: que visão tem Hegel da socialidade (intersubjetividade) mesma, quando esta se situa mais no nível do horizonte do seu pensamento? Como pensar a socialidade?

É esta a questão central, hoje, no pensamento de J. Habermas⁴⁷. Para ele, só é possível pensar a socialidade a partir da ação dos homens e, assim, socialidade emerge, em primeiro lugar, como coordenação de ações de diferentes sujeitos⁴⁸.

44. Ver a respeito desta tensão no pensamento de Dilthey: H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2ª ed., Tübingen 1965, pp. 205-228.

45. M. THEUNISSEN, "Die verdrängte Intersubjektivität" in *Hegels Philosophie des Rechts*, op. cit.

46. V. HÖHLE, *Hegels System*, vol. II, op. cit.

47. Ver sobretudo J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt a.M. 1981.

48. Ver J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., 2ª ed. 1986, pp. 11ss.

Quais são as condições de possibilidade da emergência da coordenação de ações? O que torna a socialidade humana possível? Para responder a esta questão, Habermas parte da ação humana concreta, constituída, segundo ele, por duas relações fundamentais: a relação com as coisas e a relação com os outros homens.

A socialidade se gera pela mediação destas duas relações fundamentais: pela ação sobre a natureza e pela interação simbólica entre sujeitos. Isto significa dizer que a práxis humana tem duas dimensões fundamentais: a dimensão instrumental e a dimensão comunicativa, ambas marcadas por regras que determinam a ação dos sujeitos nelas inseridos. A ação instrumental se baseia em regras técnicas que possibilitam o estabelecimento de prognósticos a respeito de acontecimentos empiricamente observáveis. A ação comunicativa encontra sua mediação em *regras normativas*, fundadoras de uma interação simbolicamente mediada. A sua especificidade é que elas só valem na medida mesma em que são reconhecidas pelos sujeitos em interação. Pensar os sujeitos enquanto inseridos nestes processos é pensar sua constituição como sujeitos. Nesse sentido existe para Habermas uma dupla forma de socialidade.

Em primeiro lugar, a *socialidade sistêmica* que é a que se gera na esfera da ação instrumental. Trata-se, aqui, da coordenação de ações entre os sujeitos através de mecanismos, que estabelecem conexões de ações que não são propriamente intencionadas pelo sujeito. Na sociedade capitalista, o mercado constitui o exemplo mais claro de uma socialidade sistêmica mediada por instituições que funcionam segundo o modelo de um sistema auto-regulado.

Um outro tipo de socialidade é a *socialidade comunicativa*, onde a socialidade se constitui através da relação intersubjetiva de sujeitos capazes de ação e de linguagem, que se entendem mutuamente sobre algo no mundo. A ação é, aqui, entendida como compreensão de sujeitos sobre fatos, normas e vivências a partir de um "todo de sentido" que se gestou historicamente e que é transmitido através das tradições culturais. Trata-se, de antemão, da perspectiva de socialidade: o sujeito é pensado em seu processo de relacionamento com outros sujeitos através da partilha de um sentido comum historicamente produzido. É esta totalidade de sentido compartilhada entre os sujeitos, que gera a socialidade na medida em que fornece aos membros de uma comunidade humana um conjunto de convicções básicas que são condições de possibilidade de suas relações recíprocas. Há um "mundo-de-vida", horizonte de sentido partilhado pelos

diferentes sujeitos e que cria diferentes formas de socialidade comunicativa. Se tentarmos traduzir o pensamento hegeliano no esquema habermasiano, poderemos dizer, em primeiro lugar, que seu pensamento tenta tematizar a socialidade sistêmica, e o exemplo mais claro disto é sua análise da moderna sociedade industrial⁴⁹. Esta análise se situa na última parte da filosofia do direito, onde a socialidade se faz o objeto específico de análise. Para Hegel, a esfera da eticidade é aquela em que se supera a contradição entre subjetividade e objetividade, portanto, a contraposição entre *ser* e *deve-ser* na medida em que se efetiva a síntese entre a norma objetiva, o bem e a consciência subjetiva. Então, a eticidade, como diz Hegel, é a substância livre, auto-consciente, na qual o dever absoluto é também ser⁵⁰, ou seja, a dimensão onde a *liberdade se faz natureza*⁵¹.

Portanto, na esfera do direito abstrato e na esfera da moralidade a socialidade está presente, mas, indiretamente: ela não constitui propriamente o objeto de consideração. É, precisamente na esfera da eticidade, onde Hegel vai mostrar que o sujeito depende, em seu ser e em sua consciência, das instituições éticas, pois, as instituições são mediações do processo de universalização. Por outro lado, a institucionalidade é mediada pela subjetividade de tal modo que a história, chão da efetivação da liberdade, emerge como um movimento recíproco entre subjetividade e institucionalidade. Liberdade é a unidade concreta da substancialidade e da subjetividade. É, justamente, com esta concepção de liberdade que Hegel pretende superar a concepção atomística de liberdade, que era o pressuposto intelectual da Revolução Francesa: a liberdade é tarefa permanente só efetivável porém na esfera da comunidade.

CONCLUSÃO

Por isto, para Hegel, a comunidade de pessoas não deve ser pensada como uma limitação da verdadeira liberdade dos indivíduos, mas como sua ampliação, efetivação. A primeira dimensão dessa liberdade ampliada é a família, onde a socialidade radica no sentimento do amor, mas comunidade que está situada na comunidade maior da sociedade civil. Hegel analisa a moderna sociedade industrial como uma socialidade sistêmica. O processo de universalização, isto é, de socialização se realiza aqui como um processo necessário, o "*sistema de necessidades*" que se efetiva para além da consciência dos sujeitos em questão⁵².

Nesta esfera, a socialidade emerge, apenas, como um meio necessário para a realização dos indivíduos, ou seja, para a satisfação de suas necessidades. Na realidade, trata-se de um egoísmo cego, que desemboca na heteronomia universal de todos

49. Para Hegel, o grande mérito da economia política é ter conseguido, para além da aparente anarquia do processo de produção moderno, descobrir sua lógica imanente. Ver D. L. ROSENFELD, *Política e Liberdade em Hegel, op. cit.*, pp. 162-164.

50. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie* § 514.

51. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie* § 513.

52. Ver M. RIEDEL, "Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs" in: *Materialien, op. cit.*, pp. 247-275. H. C. de LIMA VAZ, "Sociedade civil e Estado em Hegel", *Síntese Nova Fase* 19 (1980):21-29. Chr. JERMANN, "Die Familie, die bürgerliche Gesellschaft" in: *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, ed. por Chr. Jermann, Stuttgart-Bad Gannstatt, 1987, pp. 145-182, sobretudo p. 166ss.

a respeito de todos na satisfação de suas necessidades. Sem dúvida, já não estamos mais na esfera do indivíduo isolado, perdido em sua particularidade. Com a eticidade, já atingimos a totalidade cujo princípio é a pessoa particular. A sociedade civil é aquela instância onde os indivíduos, *enquanto indivíduos*, buscam a satisfação de seus interesses. Ora, a análise do processo de satisfação mostra que o indivíduo não pode, isoladamente, satisfazer suas necessidades, o que o conduz à situação da total dependência em relação a todos os outros.

No entanto, tal sistema está destinado à sua destruição. Os interesses particulares são, necessariamente, contrapostos. Por mais que se estabeleçam regras para equilibrar os interesses, todo equilíbrio é exatamente precário pois aqui o universal não é buscado por ele mesmo. Isso conduz inevitavelmente à polarização entre pobres e ricos, o que leva a moderna sociedade industrial ao espetáculo da miséria e da corrupção física e moral. Isto é o resultado de uma sociabilidade construída na base do arbítrio dos indivíduos, o que produz uma massa de homens que não podem atingir o fim de sua inserção neste todo: a satisfação de suas necessidades. Na sociedade liberal, a possibilidade de satisfação dos carecimentos se frustra para uma boa parte dos indivíduos. Daí, para Hegel, a necessidade da política social⁵³.

Por um lado, a moderna sociedade industrial difere da sociedade patriarcal, porque nela cada um é independente no que diz respeito a sua subsistência. Mas a pobreza torna sua liberdade uma ilusão: o pobre não tem condições de transmitir a seus filhos as conquistas da humanidade. Com a pobreza desaparece até o sentimento do direito e da honra de existir através do próprio trabalho. Isso provoca uma situação objetiva de injustiça e uma situação subjetiva de indignação contra os ricos, contra o governo, contra a sociedade.

Ora, para Hegel, a socialidade sistêmica da sociedade civil, deixada em si mesma, é incapaz de resolver o problema da pobreza. Hegel aponta a administração pública e a corporação como caminhos necessários para o enfrentamento destes problemas, o que fez com que alguns o considerassem como, pelo menos na intenção última, o precursor das atuais teorias do Estado social⁵⁴.

São, exatamente, a política social e a corporação que devem, aqui para Hegel, estabelecer a mediação entre individualidade e universalidade, o que significa dizer que, necessariamente, o processo de universalização não pode parar na sociedade civil,

53. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien* § 230 e ss.

54. Ver V. HÖSLE, *Hegels System*, vol. II, *op. cit.*, pp. 552ss. Hegel, em si mesmo, não chegou a pensar expressamente a alternativa do estado social. Foram seus discípulos como L. V. Stein, Michelet, Rosenkranz, que tentaram mostrar ser o estado social aquilo que melhor se amolda ao espírito da filosofia hegeliana. Ver Chr. JERMANN, *op. cit.*, pp. 179ss.

mas ela aponta para além de si, isto é, para uma comunidade, onde o universal não é, apenas, meio, mas fim da vida social e, portanto, onde há uma identidade verdadeira entre o interesse particular e o interesse universal. O Estado é aquela instância onde a subjetividade completa sua universalização, ultrapassando os interesses particulares na direção da afirmação dos interesses universais, onde os particulares são suprassumidos⁵⁵. O Estado emerge, então, como a instância última de efetivação da liberdade, aquela comunidade mediada pela autoconsciência dos indivíduos, onde se efetiva a universalidade concreta, enquanto síntese do universal e do particular.

55. Ver V. HÖSLE, "Der Staat" in: *Anspruch und Leistung*, op. cit., pp. 183-226.

Em todas essas análises, Hegel aponta, também, para uma socialidade comunicativa. Mas esse horizonte não chegou a ser tematizado: suas considerações se concentram naquelas instituições que medeiam uma socialidade sistêmica e é por isso que afirmamos com Hösle: a socialidade não é o princípio integrador da filosofia prática de Hegel⁵⁶, pois, apesar de ela constituir o horizonte fundante de seu pensamento, suas considerações temáticas permanecem, muitas vezes, presas à filosofia da subjetividade e, quando vão além disto, não conseguem ultrapassar o nível da socialidade sistêmica. Se a liberdade foi a ponte que ligou Hegel à Revolução Francesa, e seu interesse fundamental foi a superação de um conceito de liberdade, podemos dizer que, com Hegel e para além dele esta tarefa ainda continua uma tarefa fundamental para nós, hoje.

56. V. HÖSLE, *Hegels System*, vol. II, op. cit., p. 471.

Endereço do autor:
Caixa Postal 572
60000 — Fortaleza — CE