

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA

JOÃO GILBERTO ENGELMANN

**O IDEALISMO PRÁTICO E O TERROR: A REVOLUÇÃO FRANCESA AOS OLHOS DE G. W. F. HEGEL**

Porto Alegre  
2017

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

JOÃO GILBERTO ENGELMANN

**O IDEALISMO PRÁTICO E O TERROR: A REVOLUÇÃO FRANCESA AOS OLHOS  
DE G. W. F. HEGEL**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre

2017

## Ficha Catalográfica

E57 i Engelmann, João Gilberto

O idealismo prático e o terror : a Revolução Francesa aos  
olhos de G. W. F. Hegel / João Gilberto Engelmann . – 2017.  
149 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

1. Hegel. 2. Revolução Francesa. I. Weber, Thadeu. II. Título.

JOÃO GILBERTO ENGELMANN

**O IDEALISMO PRÁTICO E O TERROR: A REVOLUÇÃO FRANCESA AOS OLHOS  
DE G. W. F. HEGEL**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: 31 de março de 2017.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

---

Prof. Dr. José Pertile (UFRGS)

---

Prof. Dr. Thadeu Weber - PUCRS

Porto Alegre

2017

## **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.

## RESUMO

O trabalho apresenta a interpretação hegeliana da Revolução Francesa de acordo com a *Fenomenologia do Espírito* e as *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, ainda que não trate exhaustivamente qualquer das obras. A análise hegeliana da Revolução Francesa é exposta em sintonia com o sujeito lógico-histórico de cada obra, ou seja, a consciência e os povos, respectivamente. Os conceitos de abstração e terror, que delimitam o alcance prático da Revolução Francesa, são considerados por Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, como consequências da postulação de um conceito atomista de liberdade. Enquanto a instabilidade da constituição e da república francesas ilustra a abstração (a pura negatividade), a banalidade da morte ilustra o terror. A consciência, absolutamente livre, não é capaz de produzir senão leis e atos-de-estado. Nas *Lições sobre a Filosofia da História Universal* a abstração, com contornos históricos mais claros, culmina na análise do liberalismo como princípio que superdimensiona os interesses particulares em detrimento do Estado. Paira sobre o fim das *Lições sobre a Filosofia da História Universal* o espectro do futuro incerto, das reais possibilidades que o catolicismo e o liberalismo terão de desenvolver seus princípios. A *Filosofia do Direito* traça, a partir dos diagnósticos oferecidos pela *Fenomenologia do Espírito* e pelas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, as categorias que integram o conceito de liberdade realizada, tanto no sentido da liberdade individual quanto da liberdade política. Postula, portanto, a integração ou unificação tanto do indivíduo quanto da sociedade civil-burguesa no Estado. Tal postulação implica, por um lado, a confluência, em um mesmo indivíduo, do *bourgeois* e do *citoyen*. Por outro, implica o controle dos excessos da sociedade civil-burguesa. Explicita-se, portanto, a diferença substancial entre o conceito de liberdade política da Revolução Francesa (democracia e república eletiva) e de Hegel. Por fim, o trabalho aponta possíveis problemas na interpretação hegeliana da Revolução Francesa, sobretudo no que se refere à higidez da análise hegeliana.

Palavras-chave: Hegel. Liberalismo. Revolução Francesa. Terror.

## ABSTRACT

The work shows the Hegelian interpretation on French Revolution according to *Phenomenology of Spirit* and *Philosophy of History*, even with no exhaustive approach. The Hegel' analysis on French Revolution is exposed according to the logic and historic subject in each book, it is, the conscience and the peoples, respectively. The concepts of abstraction and terror both which delimitate the practical reach of French Revolution are taken in Hegel's account as consequences of an atomist notion of freedom. While the instability of French constitution and republic illustrates the abstraction (pure negativity), the banality of death illustrates the terror. The conscience absolutely free is able to make nothing but laws and mere state acts. In *Philosophy of History* the abstraction, with better historical limits, culminates considering the liberalism as a principle which oversize particular interests. There is over the end of *Philosophy of History* the spectrum of an uncertain future marked by the progress of Catholicism and liberalism. Since *Phenomenology of Spirit* and *Philosophy of History* the *Philosophy of Right* delineates the categories which complete the concept of accomplished freedom in both senses individual and political. Thus, the book postulates a unification of individual as much as of civil society into the State. Such postulation implies an integration in a same individual the *bourgeois* and *citoyen*. It implies as well the control of the civil society's excesses. So become clear the fundamental difference between the Hegelian concept of political freedom and the French Revolution's one (democracy and elective republic). In concluding the work points out possible problems of the Hegelian interpretation of the French Revolution, mainly about the integrity of Hegelian analysis.

Keywords: Hegel. Liberalism. French Revolution. Terror.

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 REVOLUÇÃO FRANCESA: ASPECTOS POLÍTICOS E FILOSÓFICOS.....	15
2.1 O desafio inerente ao propósito revolucionário.....	15
2.2 Dois projetos de revolução, dois modelos constitucionais.....	26
2.3 A burguesia termidoriana e Napoleão Bonaparte.....	37
3 A REVOLUÇÃO AOS OLHOS DE HEGEL I: LIBERDADE ABSOLUTA, TERROR E LIBERALISMO.....	48
3.1. <i>Fenomenologia do Espírito</i> : liberdade absoluta e terror.....	48
3.1.1 <i>Da utilidade à liberdade absoluta</i> .....	50
3.2.2 <i>Liberdade absoluta e terror</i> .....	57
3.2 <i>Filosofia da História</i> : revolução filosófica e liberalismo.....	68
3.2.1 <i>A origem filosófica da Revolução Francesa</i> .....	70
3.2.2 <i>O liberalismo</i> .....	81
4 A REVOLUÇÃO AOS OLHOS DE HEGEL II: UMA RESPOSTA AO LIBERALISMO REVOLUCIONÁRIO – A <i>FILOSOFIA DO DIREITO</i> .....	94
4.1 O Direito Abstrato: pessoa e propriedade.....	96
4.2 A moralidade: interiorização moral ou reconhecimento.....	108
4.3 A Eticidade: fins econômicos e fins políticos.....	117
4.3.1 <i>Sociedade civil-burguesa: direito privado e fins econômicos</i> .....	119
4.3.2 <i>Estado e os fins políticos : a liberdade política do homem que trabalha</i> .....	127
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	142
REFERÊNCIAS.....	146



## 1 INTRODUÇÃO

A pesquisa que desenvolvemos é a primeira parte de um projeto maior, cujo objetivo é estabelecer relações entre Hegel e a Revolução Francesa a partir da análise da interpretação hegeliana desse evento histórico. Poucas pesquisas têm aglutinado conhecimento acerca dessa relação. De modo geral, a implicação filosófica da Revolução Francesa no pensamento político de Hegel tem sido apenas alusiva e tangencialmente abordada. Essa deficiência, por outro lado, é mais acentuada no âmbito da filosofia brasileira.

Como uma primeira parte, este nosso trabalho está adstrito à seguinte inquietação filosófica: o que leva Hegel a criticar a Revolução Francesa, como o faz e o que propõe para superá-la? A pergunta, que possui três grandes núcleos, será atendida mediante a análise da obra hegeliana. *A Fenomenologia do Espírito* e as *Lições sobre a Filosofia da História Mundial* (doravante apenas *Filosofia da História*) ambas contêm, de um modo mais tópic, a interpretação hegeliana da Revolução Francesa e açambarcam, assim, os dois primeiros núcleos da nossa pergunta (o que leva Hegel a criticar a Revolução Francesa e como o faz).

Quanto ao último núcleo da nossa questão (a pretensão corretiva de Hegel acerca dos princípios elementares da Revolução Francesa), que poderia exigir uma pesquisa também da *Ciência da Lógica*, estaremos adstritos à *Filosofia do Direito* porque nos interessa a ideia da liberdade e suas diferentes formas de concretização. O conceito lógico de liberdade permanece, contudo, fundamental à compreensão do detalhamento prático que Hegel estabelece na *Filosofia do Direito* e, talvez, a pesquisa deverá ser, no futuro, aditada para que conste, também, de uma análise do conceito metafísico de liberdade. O presente trabalho, contudo, não apresenta tal processo por sua delimitação.

Uma vez estabelecida a pergunta angular da pesquisa, os capítulos tenderão a explorá-la. O capítulo primeiro, contudo, apresenta um panorama prévio de conceitos políticos e filosóficos acerca da Revolução Francesa. Esse panorama, uma vez mais, atua como delimitação dos aspectos que nos parecem essenciais para que a sequência do texto exponha a análise de Hegel. Como não é possível, por conta da natureza deste trabalho, que reconstruamos a Revolução Francesa em todas as suas fases e aspectos, centraremos-nos na questão do sentido de uma revolução em geral (seus desafios inerentes) e nos modelos constitucionais que, como nos parece, refletem distintos projetos políticos e, também, distintas camadas sociais ligados à Revolução Francesa.

Ainda no tocante ao primeiro capítulo, pareceu-nos fundamental, em relação às rachaduras ideológicas e políticas da Revolução Francesa, que identificássemos pelo menos

dois grandes grupos como condutores de dois projetos políticos: a burguesia reformista, centrista e termidoriana (que constitui um mesmo aspecto ou núcleo ideológico da Revolução Francesa) e o jacobinismo republicano ligado à defesa dos direitos do homem e do cidadão no âmbito de uma democracia social. Essa divisão ideológica, contudo, não está limitada ao capítulo primeiro, mas é aí que está construída. Por outro lado, a pesquisa também não desenvolveu todos os aspectos inerentes a essa divisão. Não apresenta, por exemplo, um detalhamento do conceito de democracia social, o que será futuramente necessário se os questionamentos que fazemos no fim do trabalho forem pertinentes. Tal detalhamento, conforme julgamos, não prejudica a higidez deste trabalho como pesquisa autônoma.

Uma vez delimitados os aspectos políticos e filosóficos da Revolução Francesa, o segundo capítulo ater-se-á ao capítulo VI, seção B, 3 da *Fenomenologia do Espírito* e à parte final da *Filosofia da História* (quarta parte, capítulo terceiro, subseção 2c e 3). Em relação à primeira obra, mais densa e obscura, consideraremos como fio condutor, afora o conceito de consciência, as noções de abstração e terror. O *abstrato* permeia tanto o criticado conceito de utilitarismo, que prefacia a análise da liberdade absoluta e do terror, quanto o kantismo (a nova visão moral de mundo), que a esta sucede. O *terror*, aliás, é quase que uma exclusividade da *Fenomenologia do Espírito*, cujos contornos conduzem a uma interpretação do finito, da morte, como algo banal e que torna o idealismo prático terrorismo.

O que ainda é importante dizer acerca da *Fenomenologia do Espírito*, sobre sua autonomia e independência em relação à *Ciência da Lógica*, é que ela preserva uma atenção específica à Revolução Francesa que não é repetida por esta última obra. Há, ainda, o fato de ser contemporânea a Napoleão e ao fim do Sacro Império Romano Germânico (1806), império este que continha algo que é caro a Hegel, a unidade do Estado. E também o caráter destrutivo e aliciador do Iluminismo em relação ao idealismo prático dos franceses possui na *Fenomenologia* uma análise independente. Ainda que não seja uma obra óbvia e clara, sua ideia é simples e de salutar importância: a experiência da consciência no mundo rumo ao *saber de si mesmo*. E esse saber de si mesmo é ponto de partida da *Filosofia do Direito*, ou seja, integra substancialmente a ideia de liberdade realizada.

A *Filosofia da História*, a que estaremos dedicados na segunda parte do segundo capítulo, é uma obra muito diferente da *Fenomenologia*, não só por ser póstuma, mas por seu caráter professoral e por reunir impressões (quase intuições) de Hegel acerca do futuro das obras da Revolução Francesa. Sem dúvida, o fim da *Filosofia da História* lida com os produtos da Revolução Francesa e, dentre estes, o estriamento do liberalismo na Europa. Não é de pouca importância que Hegel, no fim de sua vida, ainda discuta a Revolução Francesa.

Aliás, é essa inquietação persistente que nos conduz a revisitar a relação do filósofo com o evento histórico. A importância entre os dois seja, talvez, maior do que se lhes tem atribuído.

Esta segunda parte do segundo capítulo retoma, portanto, a identidade entre o Iluminismo e a Revolução Francesa, o que já estava presente na *Fenomenologia*. Nossa apresentação deste tema (Iluminismo e Revolução) não exorbitará da ideia de Revolução oriunda da Filosofia. A subseção apresenta, ainda, o conceito de liberalismo segundo a conotação hegeliana. O fato de o liberalismo ser uma noção histórica e conceitualmente difícil, porque não é unívoca e sim polissêmica, conduziu-nos a uma nova delimitação: o liberalismo de que trata Hegel no fim da *Filosofia da História* é um conceito ligado à abstração e ao interesse particular como fundamentos da ordem política. Tal delimitação explicita, aliás, a natureza deste conceito como uma repatriação prática do Iluminismo de Locke. Ou seja, a apropriação francesa da teoria inglesa de que um tipo de liberdade deve fundar os estados signatários da teoria contratualista.

Consideramos, ainda, o conceito de liberalismo como um dos mais importantes e problemáticos para a nossa pesquisa. Da clareza sobre sua natureza e profundidade depende não apenas a catalogação de Hegel como liberal, o que não nos interessa aqui, mas a identificação de sua antítese dialética. Qual é o conceito, cuja matriz seja tanto teórica quanto prática, que oferece uma oposição séria e coerente ao liberalismo? O sucesso do futuro de nossa pesquisa terá íntima relação com a capacidade de identificar um jogo dialético, com marcas históricas, entre o liberalismo e este seu contrário. Do modo como vemos hoje essa dinâmica, a democracia dos jacobinos, marcada pela defesa das condições sociais da liberdade, poderia ser considerada, antes mesmo do socialismo, a antítese teórica e histórica do liberalismo.

Não obstante o caráter atribuído por Hegel ao liberalismo na *Filosofia da História*, a *Filosofia do Direito* é a obra que melhor rechaça o conceito de liberdade tanto dos monarquistas reformistas quanto dos republicanos revolucionários. A monarquia constitucional hegeliana não se adéqua com a monarquia constitucional que os franceses de 1791 e 1814 tinham em mente. A forma com que a monarquia constitucional é caracterizada na *Filosofia do Direito* invalida a pretensão, presente entre os franceses, de considerar o estado como mero protetor das liberdades ligadas ao pleno desenvolvimento da sociedade civil-burguesa.

O terceiro capítulo do trabalho, nesse sentido, analisa a *Filosofia do Direito* como um todo, sem grandes detalhamentos categoriais, tendo presente que esta obra deve oferecer categorias que superem a abstração e a negatividade do conceito revolucionário de liberdade.

A *Filosofia do Direito* é a obra mais importante do pensamento político de Hegel quando este pensamento político é interpretado à luz da ideia de liberdade realizada. Que deva consertar a negatividade do conceito revolucionário de liberdade (diagnóstico que pertence à *Fenomenologia* e à *Filosofia da História*) significa, em relação ao nosso primeiro capítulo, que postule instituições estáveis; em relação à *Fenomenologia*, que postule instituições capazes de produzir mais do que leis e atos de Estado; em relação à *Filosofia da História*, que postule um princípio concreto de coesão social.

Também esse princípio de coesão social é importante para o andamento da nossa pesquisa. É nele que devemos identificar as razões para afirmar ou não o sucesso de Hegel em relação ao liberalismo. Contudo, para o propósito deste trabalho, o princípio de coesão social da liberdade hegeliana será interpretado como sistema de mediações por instituições e não por indivíduos. A parte final do terceiro capítulo, aliás, tratará justamente desse diferencial que opõe Hegel e a Revolução Francesa: o conceito de liberdade política.

Esta primeira parte de nossa pesquisa culmina no conceito de liberdade política porque é o denominador comum de uma relação séria entre Hegel e a Revolução Francesa e, sem dúvida, é o denominador comum também da relação mais geral entre Hegel e as revoluções, desde as revoluções plebeias até as revoluções francesa e americana. Aliás, o tema *Hegel e as revoluções* deveria ser encarado como fundamental à compreensão de seu pensamento político, sobretudo porque os conceitos constantes da *Filosofia do Direito* sobreviveram à morte de Hegel e chegaram aos nossos dias, os quais são marcados por conflitos sociais. Não é fácil compreender como é possível se dedicar ao pensamento político de Hegel sem um trato sério das revoluções quando a *Filosofia do Direito*, do começo ao fim, é abalizada pela dinâmica dupla de rechaço e incorporação das lutas revolucionárias.

O fato de os conceitos da *Filosofia do Direito* nos parecerem importantes, de modo a justificar ainda no século XXI o dispêndio de tempo e recursos para pesquisá-los, justifica-se pela contemporaneidade e relevância dos mesmos. Os receios nutridos por Hegel em relação à democracia, à desintegração do estado ocasionada pelo fatiamento dos poderes executivo, legislativo e judiciário são incrivelmente pertinentes às leituras contemporâneas da política ocidental. O Brasil, que tem produzido poucas filosofias políticas efetivamente brasileiras, carece de um sistema teórico que exprima uma ordem ou um princípio de coesão social. Faltam-lhe, nesse sentido, teorias da justiça. Apesar disso, os conceitos hegelianos não servem para completar essa lacuna e, mesmo que servissem, deveriam ser preparados por uma análise rigorosa estribada naquilo que constitui a inquietação filosófica de nossa pesquisa futura: a higidez da crítica hegeliana à Revolução Francesa.

A que se prestam os conceitos hegelianos na conjuntura atual? Prestam-se, do modo como pensamos, como prismas para identificar a origem da clássica cisão platônica entre o projeto político verdadeiro e o projeto político meramente opositor; identificar modelos políticos que seguem pretensões classistas e pretensões de totalidade ética. Em seu cerne, essa função do pensamento político de Hegel desemboca em uma maior clareza acerca do nascimento de um tipo de rachadura ideológica que ganhou contornos modernos a partir da Revolução Francesa. Se quisermos hoje tratar dos conceitos de esquerda e de direita, de socialismo e de liberalismo ou quaisquer binômios ainda importantes ao pensamento político ocidental, é fundamental que vejamos a filosofia política como um campo dialético capaz de absorver um conjunto de críticas que estão presentes, de um modo ou de outro, em Hegel.

Contudo, parece-nos fundamental não partir diretamente das críticas hegelianas à liberdade revolucionária. Esta é, do ponto de vista teórico e do propósito desta pesquisa, a tese mais séria que poderemos extrair, conforme alinharemos na conclusão. Para que as categorias da *Filosofia do Direito* valham como fundamentos de um princípio concreto de coesão social, ou seja, para que a experiência da Revolução Francesa tenha oferecido algo para o conceito hegeliano de sociabilidade, é necessário ser empreendida uma análise crítica da interpretação hegeliana da Revolução Francesa. Tal tarefa, naturalmente, não poderá estar adstrita à *Filosofia do Direito* e depende do andamento da nossa pesquisa.

O que pode ser afirmado desde já é que o nosso trabalho é construído o mais solidamente possível, mas que em sua fundação repousa a dúvida quanto à integridade ou mesmo justiça da crítica hegeliana da Revolução Francesa, o que não deixa de tornar o texto uma análise que reserva críticas e hesitações quanto ao modo de proceder de Hegel. Da forma como vemos a pesquisa dissertativa, esse é um aspecto positivo das reconstruções de textos filosóficos. O que, talvez, não incentive um método mais livre de escrita dissertativa é o imaginário do pesquisador e a crença do caráter instrumental e desimportante da dissertação de mestrado.

É justamente uma questão de método a escrita livre, que não é concebida como uma escrita à revelia de normas. Quando há continuidade, a pesquisa filosófica não pode atribuir a uma tese todo o trabalho e o mérito. O pesquisador em filosofia busca preparar sua ideia nova, sua tese inaudita, mediante um estudo atento que pode muito bem ser amalgamado no trabalho de conclusão do mestrado. Os impasses a que chegaremos nesse trabalho não induzem, portanto, contradição ou erro quanto à escolha e delimitação do tema. Da forma como os vemos, são provas de que a pesquisa foi bem sucedida. E, ainda que não seja comum

constar da pesquisa as dificuldades e intuições que o seu processo de elaboração ensejou, é parte integrante da pesquisa acadêmica.

## 2 REVOLUÇÃO FRANCESA: ASPECTOS POLÍTICOS E FILOSÓFICOS<sup>1</sup>

Neste capítulo pretendemos estabelecer aspectos políticos e filosóficos da Revolução Francesa a fim de basearmos o exame da análise hegeliana do evento, que cabe ao capítulo seguinte. Contamos para isso, naturalmente, com fatos históricos.

Três são os eixos principais que escolhemos para balizar a discussão: i) o desafio que se apresentou à Revolução quando pretendeu extinguir, dentre outras, as bases políticas consuetudinárias; ii) a existência de projetos ideológicos distintos entre os “homens da revolução”, que se explicita na confecção de duas constituições substancialmente distintas (1791 e 1793) e, por fim, iii) a sedimentação do ideário de um desses grupos, ou seja, a positivação de garantias ligadas à liberdade pessoal e econômica e ao direito de propriedade iniciada no período napoleônico.

### 2.1 O desafio inerente ao propósito revolucionário

A Inglaterra foi a primeira monarquia, na história moderna da Europa, a depor e matar o próprio rei. As revoluções civis de 1640 e a própria Revolução Gloriosa, de 1688, contudo, guardam diferenças substanciais em relação às demais revoluções modernas. De igual modo, as revoluções americana e francesa, apesar de serem contemporâneas, diferem por aspectos muito particulares, dentre os quais podemos inicialmente destacar a oposição a modelos distintos de monarquia: constitucional e absoluta, respectivamente.

Ambas essas últimas revoluções possuem, contudo, o mesmo desafio: traduzir os princípios de liberdade e igualdade em instituições estáveis<sup>2</sup>.

Somente a Revolução Francesa, todavia, desejou romper drasticamente com os modelos políticos, sociais e religiosos anteriores, pelo que produziu desafios de igual magnitude. Não é de secundária importância o fato de a subversão do Antigo Regime importar rupturas de ordem não apenas política, porque a postulação de uma “tabula rasa

---

<sup>1</sup> Por não ser uma reconstrução histórica, deixamos de lado eventos ou mesmo fases da Revolução Francesa, quando não os tratamos de modo meramente alusivo. Na medida do possível fazemos, nas notas de rodapé, indicações de leitura onde o tema é mais bem desenvolvido ou ainda citações diretas e comentários que possam melhorar o aspecto geral do tema tratado. De resto, as notas de rodapé referem os textos a partir dos quais as ideias foram construídas (suas fontes).

<sup>2</sup> Cf. ARENDT, H. *Sobre la revolución*.

revolucionária” se opõe a um mundo marcado, em todos os traços, inclusive religiosos, pela distinção entre os homens e por privilégios<sup>3</sup>.

Na Inglaterra e nos Estados Unidos, o intento revolucionário não pretendeu reconstruir as instituições sobre bases completamente novas como também não havia estabelecido a revolução como um projeto permanente<sup>4</sup>. Dito de outra forma: os ingleses tinham pretensões mais reformistas do que revolucionárias. Por outro lado, o desafio que se impunha aos colonos americanos era mais o de estabilizar legal e constitucionalmente um contexto já vivenciado (a política não monárquica das treze colônias) do que abrir as condições para uma vida nova até então apenas teorizada. Aliás, essa é a tese do próprio Tocqueville quando afirmou que o povo americano “sempre dirigiu por si só os negócios públicos”, enquanto o povo francês só pôde, por largo período, pensar a democracia<sup>5</sup>.

E, talvez, a inexistência de um contexto geral de desenvolvimento da liberdade e igualdade no Antigo Regime é o que explique a seguinte conclusão de John Adams: a preparação dos revolucionários franceses foi, ao extremo, teórica. Aqueles que “se llamaron a sí mismos filósofos de la Revolución francesa” não passaram de “monjes” que “apenas conocían nada del mundo”<sup>6</sup>. A fundamental tendência teórica dos franceses, contudo, não vem apresentada da mesma forma na análise hegeliana. “*Ils ont la tête près du bonnet*”<sup>7</sup> quer significar que, antes mesmo dos alemães, os franceses praticaram (no sentido de enveredarem intenções políticas) a filosofia iluminista de que se alimentaram, ainda que não sem críticas<sup>8</sup>. O próprio Hegel havia se perguntado “por que os franceses passaram logo do teórico para o prático, enquanto os alemães mantiveram-se na abstração teórica?”<sup>9</sup>.

Ainda assim, as leituras de John Adams e Hegel não são divergentes: a igualdade e liberdade francesa, como a haviam pensado os filósofos, não possuíam contexto na França e, portanto, haviam se mantido, até 1789, nas páginas dos livros de Rousseau, Montesquieu, Mably – os franceses, nesse sentido, não conheciam, senão teoricamente, o mundo que pretendiam implantar; o que diz Hegel, não sem ressalvas, é que a situação real da França –

<sup>3</sup> FURET, F. *A Revolução em debate*, p. 77.

<sup>4</sup> ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 158. A ideia de uma revolução permanente, como a encontramos em Trotsky, não havia sido explicitamente pautada pelos revolucionários franceses (talvez se a deduzirmos da afirmação da universalidade da revolução, esta sim presente em Saint-Just, por exemplo), sobretudo porque é uma teoria encabeçada desde os escritos de Marx. Mas é curioso que Trotsky escreve contra, justamente, a tendência de os burgueses liberais conduzirem a revolução, o que é verdade tanto em relação aos franceses (basta pensar na intenção reformista da primeira constituinte francesa e do período termidoriano) quanto aos russos (os mencheviques). Cf. TROTSKY, *A revolução permanente*, p. 2.

<sup>5</sup> Cf. TOCQUEVILLE, *A democracia na América*, p. 21.

<sup>6</sup> Apud ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 158.

<sup>7</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 364.

<sup>8</sup> Em Babeuf (*Realismo y utopia en la Revolución Francesa*, p. 67-76), revolucionário no período termidoriano e vítima do Diretório, consta uma crítica a Rousseau e referências, dentre outros, a Mably.

<sup>9</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 364.



seu contexto – justificou a Revolução, já que não passava de um complexo de privilégios e degradação, uma “injustiça vergonhosa”.<sup>10</sup> Tanto para o pai fundador dos Estados Unidos quanto para o filósofo alemão, não haviam na França experiências políticas ligadas aos conceitos de liberdade e igualdade como cunhados pela filosofia iluminista.

Daí ter-se produzido na França, no ocaso do século XVIII, uma revolução com tantos motivos, fases e reações.

Um dos primeiros a expressar uma opinião acerca da Revolução Francesa foi Edmund Burke: “a Revolução Francesa é a mais extraordinária que o mundo já viu”, o que significa que “os resultados mais surpreendentes se deram [...] pelos meios mais ridículos e absurdos, da maneira mais ridícula, e, aparentemente, pelos mais vis instrumentos”<sup>11</sup>. Por não ter vivenciado a Revolução em todos seus desdobramentos (as *Reflexões* são de 1790 e sua morte se dá em 1797), Burke se horroriza, especificamente, com as instituições que a Assembleia previu para constarem da Constituição de 1791.

O “extraordinário” de que fala Burke nas *Reflexões* sequer incluiu, nesse ponto, o Terror de 1793 e o 18 Brumário de Napoleão Bonaparte, em 1799, mas exhibe uma preocupação típica de todos os países que, mais tarde, formariam uma aliança contra o belicismo napoleônico: o medo de uma intromissão externa nos modelos políticos baseados nos costumes e na diferença entre ordens<sup>12</sup>. Em particular, a preocupação de Burke, como membro *whig* do Parlamento inglês, era a de que os avanços revolucionários produzidos na França chegassem à Inglaterra e comprometessem a monarquia constitucional ainda baseada na distinção entre nobres e comuns<sup>13</sup>.

O elogio à Revolução Gloriosa respondia não somente aos excessos práticos da França, mas à pretensão de clubes radicais ingleses de tornar a Revolução permanente e universal (pelo menos na Europa) e, sobretudo, desconectada da história e mediante a derrocada da ideia de “ajustes cumulativos”<sup>14,15</sup>.

Esse elogio de Burke às reformas inglesas importou, ademais, a invocação de elementos historicistas que descrevem o processo de constituição da liberdade como uma experiência

<sup>10</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia*, p. 364. A análise completa que faz Hegel pertence ao próximo capítulo.

<sup>11</sup> BURKE, *Reflexões sobre a Revolução em França*, p. 52.

<sup>12</sup> Acerca das pretensões de Áustria e Inglaterra no Congresso de Viena de 1814, cf. FOUCAULT, *Nascimento da Biopolítica*, p. 82.

<sup>13</sup> FURET, *A Revolução em debate*, p. 95-97.

<sup>14</sup> A universalidade que, sobretudo, pesa sobre a Revolução é a universalidade do princípio da liberdade. Sobre os discursos de Saint-Just na Convenção – sobretudo o de outubro de 1793, *Sur les factions de l'étranger* – pesa um tom nacionalista que afirma a república francesa frente, por exemplo, ao “gouvernement anglais”. Cf. SAINT-JUST, *Discours et rapports*, p. 152-176.

<sup>15</sup> FURET, *A Revolução em debate*, p. 98.

gradual ligada ao respeito aos costumes. A interpretação, nesse sentido, que Furet faz da crítica de Burke à Revolução Francesa esclarece uma vez mais a proposta de ruptura que os franceses tinham em mente: “é essa sabedoria ao mesmo tempo inglesa e divina que a Revolução Francesa rejeita, pois recusa e mesmo condena tudo o que a precedeu”<sup>16</sup>.

A “sabedoria” de que fala Furet não é senão a capacidade de atualizar as condições de liberdade sem grandes rupturas. Na França, tanto as motivações como as consequências da Revolução estão, portanto, ligadas à ideia de dilaceramento do Antigo Regime e do questionamento da legitimidade do poder soberano. Aliás, o desejo de rompimento completo com as antigas instituições e costumes poderia ser considerado uma das principais características da Revolução e o primeiro contraste em relação aos ingleses e americanos<sup>17</sup>.

A Revolução Americana não fez rompimentos drásticos. E, justamente por isso, as necessidades de ordem política que surgiram não importaram para os colonos americanos exatamente a configuração de um *novus ordo saeculorum*, ainda que tivessem optado pela república ao invés da monarquia<sup>18</sup>. E mesmo a *constitutio libertatis* americana diferiu largamente da tarefa que, de igual forma, remanesceu aos similares franceses. Por que o estabelecimento de uma república democrática não significou, para os colonos americanos, uma ruptura por excelência em relação à pátria-mãe, monárquica e ainda estribada na distinção entre nobres e comuns?

O que se passou na França quando se tomou consciência de que o feudalismo e o absolutismo estavam abolidos e o rei recusava a Constituição (ou mesmo quando a própria realeza foi abolida)? Entenderem que uma ordem real havia desaparecido (ou mesmo se eclipsado) fez com que os franceses atinassem para a necessidade de fundar instituições que pudessem estabilizar o conjunto de princípios e direitos daí decorrentes. Logo, o que, enfim, se deve perguntar é por que a transição para a república francesa importou uma ruptura tão radical?

Uma vez abolido o Antigo Regime, os revolucionários franceses do século XVIII não possuíam mais um governo a quem reivindicar a proteção das garantias individuais: deveriam, isso sim, fundá-lo e, então, estruturar o projeto democrático que possibilitasse garantir o que, na Declaração de direitos de 1789, não passava de um conjunto abstrato de prerrogativas retirado da filosofia iluminista e do jusnaturalismo moderno – talvez seja nesse sentido que se

<sup>16</sup> FURET, *A Revolução em debate*, p. 99.

<sup>17</sup> “La ‘Revolución gloriosa’ [...] no fue concebida de ninguna manera como una revolución, sino como una restauración del poder monárquico a su gloria y virtud primitivas” ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 50.

<sup>18</sup> ARENDT, *Sobre la revolución*.

possa entender de modo mais apropriado a crítica de John Adams segundo a qual os franceses “no conocían nada del mundo”<sup>19</sup>.

Aliás, nos dois lados do Atlântico as declarações de direitos (de 1776, nos Estados Unidos; de 1789, na França) não tiveram senão o condão de resumir o *pelo que* da luta revolucionária, mas jamais deram conta de instituir o governo<sup>20</sup>. Nos Estados Unidos, é a Constituição de 1787 que menciona a tarefa de “fundar uma União mais perfeita”, a mesma que, 11 anos depois de outra declaração marcada pelo teor liberal de Locke e Paine (a de Virgínia, também de 1776)<sup>21</sup>, tratou de instituir um sistema bicameral não baseado na distinção entre nobres e comuns. O que, contudo, é primordial na situação dos americanos é que essa distinção já havia sido abolida na prática muito antes da independência<sup>22</sup>. Os colegas franceses, todavia, ainda precisavam situar, inclusive nos documentos oficiais, a realidade dessa distinção que os colonos americanos só conheciam pela memória dos institutos ingleses.

Daí a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão francesa de 1789 começar com um olhar retrospectivo: denunciando a tipologia feudal e absolutista que estavam dispostos a abandonar. Limitou-se, contudo, a reconhecer e declarar, sem qualquer tipo de legitimidade senão a da Assembleia Nacional, pesadamente burguesa, o que concebeu como sendo os direitos dos homens e dos cidadãos. É a Constituição de 1791, na qual ressurge o tom passadista, que abole todas as instituições “que ferem a liberdade e a igualdade de direitos”.

Todavia, é este produto da Assembleia Nacional, formada por um ato unilateral do Terceiro Estado, que declara: “não há mais nobreza, nem pariatos, nem distinções hereditárias, nem distinções de ordens, nem regime feudal [...]”. À diferença dos americanos, os franceses possuíam, em relação à distinção entre nobres e comuns, um sentido real recente, cuja desarticulação precisava estar constada no ato de fundação do Estado. Isso responde apenas parcialmente, contudo, o porquê de uma abolição efetiva, documentada, do feudalismo e do absolutismo e, mais tarde, da própria realeza.

Parece, contudo, que as razões da ruptura radical se obliquam cada vez mais: ocorre que, antes de estarem apostos com a finalidade de exprimir uma carta de direitos, os constituintes franceses de 1789 não tinham inicialmente a pretensão senão de impor limites à monarquia absolutista, o que importaria, se lograssem um acordo com a nobreza e o clero, a

<sup>19</sup> Apud ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 158.

<sup>20</sup> ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 159.

<sup>21</sup> Já na introdução do panfleto de 1776 (*Common sense*) Thomas Paine designava a causa da liberdade revolucionária como uma causa universal: “the cause of America is in a great measure the cause of all mankind”. Cf. PAINE, *Collected writings*, p. 68.

<sup>22</sup> ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 198.

fundação consentida (com voto de nobres e clérigos) de uma monarquia constitucional. Desejavam tão somente uma Constituição que abrisse um espaço na governamentalidade, fundada no princípio monárquico, onde pudessem ser livres dentro de um cenário econômico incipiente e promissor.

Por que, contudo, não prosperou, para além do fracassado intento de 1791, essa pretensão de reforma (que contrasta abismalmente com uma revolução) se contava com reformistas como Mirabeau, La Fayette, Talleyrand e mesmo o jovem Danton?<sup>23</sup> Por que não se obteve uma reforma à inglesa se “noventa por ciento de los diputados electos en la primavera de 1789 se habían asombrado mucho se alguien les hubiese vaticinado que iban a legislar contra el trono [e se] todos se consideraban buenos monárquicos, y sus electores lo eran aún más que ellos”?<sup>24</sup> O fato era que até a dissolução da Assembleia Constituinte, os deputados em peso ainda tendiam à reforma mais do que à revolução. Em termos constituintes, é somente a partir da Convenção de 1792 e do afunilamento do partidarismo que a reforma se vê completamente eclipsada e é justamente quando se decide: a realeza está abolida, o que coincide, contudo, com o início de outro flagelo revolucionário que é o Terror<sup>25</sup>.

Para que assimilemos uma vez mais a tonalidade que o reformismo possuía, basta analisar as pretensões de Mirabeau, um monarquista antes de tudo.

La nación sólo quería la abolición del feudalismo perimido [obsoleto] y, por la supresión de los privilegios, el establecimiento de un estatuto social y político del que el rey sería no la víctima, sino el beneficiario. Era necesario que no se veía [...] una rebelión contra el trono sino, por el contrario, un movimiento tendiente a libertarlo y, por ende, a fortalecerlo. Ésas eran las ideas de Mirabeau<sup>26</sup>.

O que está em jogo, no tocante ao deslocamento do problema reformista para um problema que incluía abolir um governo e instituir outro, passa pela aparição de outros atores no cenário parisiense do século XVIII. Da reunião dos Estados Gerais à Assembleia Nacional – para mencionar apenas eventos não costumeiros na história do Antigo Regime – tivemos em cena, basicamente, a Corte e as três ordens: clero, nobreza e burguesia ou Terceiro Estado<sup>27</sup>. Desde a polêmica do voto *per capita* até a aceitação da indicação de Sièyes de que se devesse

<sup>23</sup> Mirabeau “En 1789 no pretendía, en absoluto, hacer una revolución contra el trono. Nada de eso. Se hablaba, sin duda, de despotismo, pero, para destacar que no se hacía responsables de él a los descendientes de San Luís, se añadía siempre: ‘el despotismo ministerial’ con lo que se adjudicaban al Ministerio, impersonal chivo emisario, todas las enojosas medidas del gobierno” (MADELIN, *Los hombres de la Revolución Francesa*, p. 47).

<sup>24</sup> MADELIN, *Los hombres de la Revolución Francesa*, p. 105.

<sup>25</sup> ANDRESS, *O terror: guerra civil e Revolução Francesa*, p. 141.

<sup>26</sup> MADELIN, *Los hombres de la Revolución Francesa*, p. 47.

<sup>27</sup> ANDRESS, *O terror: guerra civil e Revolução Francesa*.

proclamar a Assembleia Nacional para fins de criar uma Constituição, o protagonismo do Terceiro Estado é quase que indubitável<sup>28</sup>.

A convocação dos Estados Gerais, depois de 175 anos, indicava, por outro lado, que a situação econômica da França começava por corroer os poderes de gestão e vivência até mesmo da Corte, quanto mais as condições das populações mais baixas do campo e da cidade. Se é verdade que a Corte solapava uma enormidade de verbas para sua simples manutenção e que, de igual forma, os gastos com o financiamento revolucionário dos americanos, contra dos ingleses, tivera importado uma redução substancial das condições financeiras do Estado – ao que se soma os prejuízos do inverno rigoroso de 1788, a crise dos cereais, etc. – o fato, tão notado e disseminado por Sièyes em seu opúsculo *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, era que a grande causa dos problema financeiros decorria das isenções, privilégios da nobreza, que pagava pouco ou nada de impostos.<sup>29</sup>

Esse cenário econômico desolador teve consequências mais drásticas para o povo: o campesinato e a multidão cidadina parisiense, que entraram em cena no mesmo ano de 1789 e que produziram, afinal, o que a historiografia revolucionária determinou como sendo o marco da instabilidade revolucionária na França: a tomada violenta da Bastilha e a invasão do Palácio de Versalhes. Com a Assembleia Nacional e a Corte situadas em Paris, o jogo de agentes ou atores da Revolução Francesa mudou drasticamente e, nesse sentido, é acertado concordar com Hannah Arendt em seu diagnóstico cirúrgico: a sublevação das massas mudou os rumos da revolução à medida que o estrito *problema político* do Terceiro Estado se constituiu também como um *problema social*<sup>30</sup>.

Consequentemente, a Revolução se desviou de seus rumos reformistas (e seu arcabouço estritamente político) e se direcionou a uma plêiade de reivindicações sociais. Em breve, todos seriam afetados: a Corte, os nobres, o clero e até mesmo a burguesia, que viu cair muitos de seus líderes e, no Primeiro Império, foi compelida a fazer acordos que eclipsaram drasticamente uma das bases teóricas da proposta inicial: a igualdade.

Não é demasiado lembrar, nesse contexto da sublevação das massas parisienses – sublevação que não tardaria a se proliferar por toda a França<sup>31</sup> – que a miséria é uma característica da Revolução Francesa que, comumente, vem etiquetada como questão social<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> É Guizot (apud SOBOUL, A. *Los sans-culottes*, p. 11) quem diz, dentro de uma determinada concepção de agentes da Revolução: “nadie ignora el gran papel que hay desempeñado en Francia en Tercer Estado, ha sido el elemento más activo y el más decisivo de la civilización francesa”.

<sup>29</sup> SIÈYES, *A constituinte burguesa*, p. 34.

<sup>30</sup> ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 79ss.

<sup>31</sup> LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 120.

<sup>32</sup> ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 79.

A Revolução francesa, contudo, não está caracterizada por problemas sociais de forma mais determinante do que em relação a problemas políticos, sobretudo porque aqueles problemas não desembocam senão nesses últimos: o que, por fim, acaba ocorrendo com os *sans-culottes* parisienses não é senão um caso típico de uma política presente abundantemente em Rousseau, ou seja, a participação do povo nos rumos políticos do Estado<sup>33</sup>.

Aliás, se há uma experiência política que nasce da Revolução é a forma comunal com que os assuntos públicos passaram a ser encarados pelos parisienses ao ponto de, à época da Convenção, criar-se duas situações sucessivas antagônicas: a condução da Convenção pelos conselhos e a tentativa, inclusive de Robespierre, de fazer oposição a essa vontade geral executada sem representação. No tocante à primeira situação (o controle da Convenção), é nítido o papel dos cidadãos franceses no processo de julgamento de Luis XVI e, portanto, na instituição do próprio Tribunal Revolucionário. Em relação à oposição a essa primeira Comuna de Paris, parte, sobretudo, da ideia, muito particular, de que o sistema comunal não é senão um modelo democrático de transição e, portanto, não deve ser mantido na estrutura da República francesa<sup>34</sup>. Seu papel já restaria cumprido.

Porém, se é verdade que o sistema comunal produziu algo inédito na França – a participação dos pobres na condução política do país -, não é menos inédito o partidarismo (quase que um modelo do jogo de interesses que povoam os sistemas legislativos tanto nas repúblicas quanto nas monarquias constitucionalmente limitadas) que resultou do desafio francês de estabilizar os reclames revolucionários em instituições estáveis, considerando que uma dessas instituições é a própria Constituição da República. Algo mais problemático, talvez, que o próprio problema da cumulação dos poderes executivo e legislativo pela Convenção antes mesmo da decapitação do rei, que facilmente poderia ser considerado despotismo: “suspenso o rei e proclamada a república, embora uma república sem constituição, a Convenção açambarcou todos os poderes do Estado”<sup>35</sup>.

Mais do que partidarismo, é a própria concepção política de direita e esquerda que está aí presente, ao que se soma uma tendência centrista bem comum e que, à época, implicou na defesa da possibilidade de o rei não ser decapitado, de aceitar a Constituição e, enfim, estabelecer-se uma monarquia constitucional: garantias das liberdades individuais e uma estruturação governamental na qual o princípio democrático da participação do povo não tivesse lugar senão nas câmaras representativas, enquanto o executivo permanecia fundado no

<sup>33</sup> Sobre esse cenário, Braech (apud SOBOUL, *Los sans-culottes*, p. 18) antevê os rumos que essa miseria implicaria na cena revolucionária: “el personaje con cien cabezas y mil brazos que se llama Paris merecía que se le colocara en el puesto central en el período del Terror”.

<sup>34</sup> ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 331.

<sup>35</sup> ANDRESS, *Terror: guerra civil e Revolução Francesa*, p. 144.

princípio monárquico<sup>36</sup>. Os jacobinos radicais, contudo, jamais estiveram dispostos a tal concessão, sobretudo porque estavam convencidos de que uma aliança com a realeza representaria uma traição dos princípios revolucionários. Enquanto Saint-Just dizia que “nous ne trahirons point le peuple<sup>37</sup>”, Robespierre, alguns anos mais tarde, repetia: “to betray the cause of the people and our own conscience [...] that is the only danger we have to fear”<sup>38</sup>.

Afora isso, é algo extremamente importante que uma parte considerável dos revolucionários (deputados) não distinguiu adequadamente poder e autoridade: “cuando los hombres de la Revolución francesa decían que todo el poder reside en el pueblo, entendían por poder una fuerza ‘natural’ cuya fuente y origen estaban situadas fuera de la esfera política”<sup>39</sup>. Essa relação entre poder e autoridade, na forma como concebida e sistematizada pelos colonos americanos, importou no estabelecimento do povo como fonte do poder e uma instituição, a Suprema Corte, como fonte última da autoridade, inclusive ao ponto de Woodrow Wilson afirmar a respeito dessa última: “una especie de Asamblea Constitucional en sesión permanente”<sup>40</sup>. O motivo dessa separação entre poder e autoridade entre os americanos era claro: a estabilidade da República recém-criada<sup>41</sup>.

A declaração de independência dos Estados Unidos da América já havia respondido à tentação de se deixar à deriva no mar popular a tarefa da estabilidade de um governo: “a prudência recomenda que não se mudem os governos instituídos há muito tempo por motivos leves e passageiros”. O que subjaz a essa “prudência” americana não é senão uma concepção, presente também em Hegel, de que o povo, ainda que razão da instituição de governos civis, não pode decidir pessoalmente sobre todos os elementos que se relacionem com a perenidade e durabilidade da instituição política – “lo único que puede frenar la imprudencia de la democracia es un cuerpo permante”<sup>42,43</sup>.

Se for correto afirmar que os franceses derivaram tanto o poder quanto a autoridade da mesma fonte (o povo)<sup>44</sup>, então a estabilidade das garantias e liberdades individuais em

<sup>36</sup> CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, p. 51.

<sup>37</sup> SAINT-JUST, *Discours et rapports*, p. 157.

<sup>38</sup> ROBESPIERRE, *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, p. 17–23.

<sup>39</sup> ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 249.

<sup>40</sup> Apud ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 275.

<sup>41</sup> É curioso observar que, já em Hobbes (*Leviatã*, p. 168), a estabilidade do Estado está ligada à aceitação sem ressalvas do poder soberano na forma como está instituído: “nas nações cujos Estados foram duradouros [...] os súditos jamais discutiram o poder soberano”. À medida que os revolucionários franceses empreenderam uma crítica ao poder soberano, numa clara tentativa de substituí-lo, provocaram, justamente, o problema da instabilidade da ordem política.

<sup>42</sup> HAMILTON apud ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 310.

<sup>43</sup> A temática do federalismo como adjunto de estabilidade é mais importante e produtiva em relação à experiência americana que francesa. Sobre isso, cf. ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 340.

<sup>44</sup> Robespierre dizia: “las leyes deben ser promulgadas en nombre del pueblo francés y no en el de la República francesa” (apud ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 86).

instituições (da própria República) estaria permanentemente em risco, porque a dignidade da Constituição já não repousa no fato de ser a instituição do próprio governo e, portanto, a condição para que possa haver direitos (o que, realmente, não era a concepção de parte dos revolucionários). Repousa, pelo contrário, em uma vontade geral cambiante, permanentemente em erupção e, muitas vezes, pouco contínua.

Essa dignidade constitucional sem autoridade poderia frustrar, inclusive, as pretensões da própria Revolução e a contradizer. À medida que o Terceiro Estado desejou que os privilégios fossem desraigados do sistema político baseado na distinção entre nobres e comuns, já pressupôs que a segurança desses direitos de igualdade não podia ser conferida senão pela lei. Daí seu desejo inicial de exigir do rei que aceitasse a Constituição. Já não seria mais necessário recorrer eternamente à determinada concepção de natureza humana para deduzir uma vez mais e sempre os direitos, mas somente à Constituição. De modo que, mesmo em um governo nascido da Revolução, era tão necessário quanto em outro a cristalização de garantias quanto à ação do Estado, ou seja, era necessário terminar a Revolução. Mas “los jacobinos [...] no estaban interesados, como los girondinos, por las formas de gobierno”<sup>45</sup>.

Naturalmente que essa concepção que deriva todos os direitos (inclusive o de propriedade, por exemplo) diretamente da natureza humana é contrário tanto às concepções de Burke quanto as de Hegel, ainda que as razões para tanto não sejam idênticas. Afora as críticas muito precisas e bastante consideráveis acerca do sistema eleitoral francês (a manutenção do voto censitário em uma nação baseada no princípio da igualdade<sup>46</sup>), Burke está defendendo que os costumes acumulados por um povo também são base para o direito das pessoas individuais e, portanto, não podem ser todos deduzidos na natureza humana. Nisso concorda com Hegel. Este, por seu turno, reconhece que há direitos inalienáveis e imprescritíveis<sup>47</sup> que, portanto, decorrem da aceitação da necessidade de fundar a própria pessoa enquanto base para o direito. Porém, direitos dessa natureza são poucos e os demais decorrem da aceitação de que os costumes (não todos) são produtos da razão e esta é preferível à vaga concepção de natureza humana.

O que a Revolução francesa produziu, por fim, foi uma ruptura também com o modelo de constituição do *ethos* político baseado nos costumes e na história, e já isso basta para lançá-la a uma distância considerável de Hegel, mas também de Burke. Tendo a Revolução

---

<sup>45</sup> ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 86.

<sup>46</sup> BURKE, *Reflexões sobre a Revolução em Franca*, p. 169.

<sup>47</sup> Cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 66, p. 130.



rechaçado tanto a Igreja Católica quanto a monarquia absoluta, Furet se pergunta: “ela quer fundar a sociedade, o homem novo, mas sobre o que?”<sup>48</sup>

Ocorre que o problema da fundação e da estabilidade (problemas de ordem genuinamente revolucionária) se transmuta, portanto, ao problema da forma política do Estado: republicana e monárquica. Todavia, o problema de fundar o Estado é, pelo menos em 1791, um falso problema, porque se trata, justamente, de uma reformulação ou, no melhor dos casos, uma limitação a uma governamentalidade já instituída – e também a estabilidade já estaria confiada ao protecionismo que decorre da manutenção do princípio monárquico. Contudo, para os desejosos de instituir a República há efetivamente um problema de fundação e estabilidade. A quais modelos de república os jacobinos e os parisienses da Convenção de 1792 se voltam?

Essa ordem distinta de problemas quanto à fundação e estabilização do Estado (1791 e 1792) já evidencia que a compreensão dos dualismos revolucionários talvez possa conduzir à identificação de dois grandes conjuntos de pretensões que povoaram a Revolução: os intentos burgueses e os intentos jacobinos perseguidos por Robespierre e seus afetos. Nesse cenário, a Constituição de 1791 atenderia às reivindicações dos primeiros e a de 1793 às reivindicações dos segundos<sup>49</sup>. Somente essa ideia abstrata já esclarece a existência de tensões entre os dois grupos, presentes em ambas as constituintes: se existem dois projetos de revolução, é decorrente que seriam refletidos nas respectivas constituições.

## 2.2 Dois projetos de revolução, dois modelos constitucionais

Não é o dualismo, apesar de tudo, que caracteriza melhor os interesses presentes na Assembleia Nacional de 1789 e na Convenção de 1792. É, pelo contrário, a unidade dos representantes quanto ao projeto que desejam ver constituído. O dualismo só aparece se fitarmos cada um dos projetos isoladamente e depois fizermos a comparação, antes do que não há senão uma nítida coerência dos burgueses em relação ao desenho institucional que visavam com a Constituição de 1791. Ocorre o mesmo com aqueles que desejavam dar ao povo o poder de decidir e, sobre ele, fundar a República.

---

<sup>48</sup> FURET, *A Revolução em debate*, p. 56.

<sup>49</sup> Mesmo que não destaque a tensão entre burgueses e radicais jacobinos, Souboul (*Los sans-culottes*, p. 14), cuja matriz interpretativa se baseia na etiqueta Revolução burguesa, aduz: “los antagonismos que se manifestaron con rapidez entre las diversas capas de la burguesía, así como entre la burguesía y la *sans-culotterie* artesanal e tendera, explican la complejidad de la historia revolucionaria y la progresión de sus diversas etapas”.

É particularmente interessante, apesar disso, que o dualismo seja sempre encarado como a caracterização mais precisa dos eventos revolucionários, o que se prova, inclusive, pela identificação de uma rachadura na própria historiografia revolucionária e que, portanto, não pertence somente à interpretação filosófica dos fatos. Ou seja, há, basicamente, dois modelos históricos de interpretação da Revolução Francesa: o primeiro a etiqueta como Revolução burguesa (Lefebvre e Soboul<sup>50</sup>, por exemplo).

O desafio desse primeiro grupo era justamente o de assegurar, frente a uma monarquia constitucional, os direitos e liberdades necessários em uma sociedade industrial nascente. O modelo interpretativo que faz frente à etiqueta de Revolução burguesa parte do pressuposto de que outros atores cumpriram papéis de destaque e que possuíam projetos revolucionários que não visavam tão somente declarar e proteger direitos ligados a liberdades pessoais e de desenvolvimento econômico sem intervenções.

Ainda que seja possível identificar isoladamente os atores revolucionários que defendem um e outro plano (basta pensar em Sièyes e Robespierre, por exemplo), essa divergência pode ser apontada mediante a análise do teor das constituições francesas de 1791 e 1793 a partir dos elementos que estão aí cristalizados.

Devemos retomar, mesmo que rapidamente, aqueles desafios que se impunham aos franceses pelo simples fato de terem abolido instituições como o feudalismo, o absolutismo e, em 1792, a realeza: estabilizar os projetos de sociedade em constituições, ou seja, fundar a monarquia constitucional (1791) e a República (1793) e terminar a Revolução. Uma vez que o poder não residia mais no princípio monárquico, era necessário que o uso da vontade geral, do povo, como fonte de todo o poder, fosse mediada não mais pela figura do rei, mas por um instrumento. Mesmo para os burgueses da Assembleia, com suas pretensões reformistas, era necessário que a legitimidade de suas exigências derivasse de uma estrutura secular, tangível e oponível às investidas tanto do rei quanto dos demais segmentos da sociedade<sup>51</sup>.

A forma da monarquia constitucional - que na Inglaterra limitou menos a atuação do rei do que assegurou a um grupo de barões prerrogativas e direitos que não são senão poderes contra a própria unidade do Estado<sup>52</sup> - lidava, entre os franceses, com uma concepção não usual do contrato social, já que, em se tratando de uma reforma, não havia a necessidade de se repensar o agrupamento social pela metodologia (a hipótese) clássica dos liberais iluministas, ou seja, um pacto recíproco que fundasse o Estado<sup>53</sup>. Este, afinal, já estava constituído e o que

<sup>50</sup> A posição de Soboul (*Los sans-culottes*, p. 14) é clara: “la Revolución es una y sigue siendo esencialmente burguesa a través de sus diversas peripecias”.

<sup>51</sup> ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 231.

<sup>52</sup> Sobre isso, cf. HEGEL, *The England reform Bill*.

<sup>53</sup> ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 231.

restava à Assembleia era refundar a matriz pela qual a própria governamentalidade pudesse ser vigiada. Era, precisamente, o caso de abrir espaço para o exercício de uma liberdade ligada à sociedade civil como terreno dos interesses econômicos, o que, aliás, coincide com a interpretação hegeliana dessa mesma sociedade<sup>54</sup>.

O contrato social, se não era mútuo, era mais bem o acordo entre uma classe (e seus aliados) e o soberano: mantém-se o princípio monárquico e asseguram-se as liberdades individuais. Isso, contudo, implicaria em que a política, centrada no parlamento, se restringisse a assegurar à sociedade civil a maior segurança e independência possível. Cabe aqui a ideia hegeliana segundo a qual uma concepção da política nesses moldes confunde as tarefas da sociedade civil com as do Estado<sup>55</sup>. O fato de o contrato social – mesmo de estilo rousseauiano<sup>56</sup> - concebido pelos colonos americanos fosse o contrato mútuo (o contrato com o soberano só seria possível se desistissem da independência ou tivessem pensado, em algum momento, em seguir o exemplo monárquico inglês) só deixava claro que o ato de fundação do Estado, para eles, era uma exigência absoluta.

Os franceses reformistas e o Terceiro Estado como um todo, contudo, não podiam pensar em termos de independência, porque o território e a população eram os mesmos. Não pensavam a independência em termos de uma dissolução apenas institucional com o Antigo Regime. Se o exemplo inglês falava algo, era simplesmente que ao rei caberia não mais que reinar, porque o governo pertenceria à câmara única, Assembleia Nacional Legislativa<sup>57</sup>, que estavam longe de representar a vontade do povo<sup>58</sup>. Era mais ou menos isso que a Constituição de 1791 queria dizer: “a pessoa do Rei é inviolável e sagrada [mas] seu único título é o de Rei dos Franceses<sup>5960</sup>”.

E, dentro desse marco, a Constituição de 1791 tendeu a cristalizar essas ideias. Lança mão, de início, da Declaração de 1789 para assinalar a “abolit irrévocablement les

<sup>54</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, p. 260.

<sup>55</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 258, p. 318.

<sup>56</sup> ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 64.

<sup>57</sup> “A Assembleia Nacional, formando o corpo legislativo, é permanente e composta de uma única Câmara” (art. 1 do capítulo I, Título III da Constituição de 1791).

<sup>58</sup> Consta do juramento do rei que deva ser “fiel à Nação e à Lei, de empregar todo poder que lhe foi delegado para manter a Constituição decretada pela Assembleia Nacional constituinte nos anos de 1789, 1791” (art. 4 do capítulo II, Título III da Constituição de 1791).

<sup>59</sup> E mais, previa expressamente que “o corpo legislativo não poderá ser dissolvido pelo Rei” (art. 5 do capítulo I, Título III da Constituição de 1791).

<sup>60</sup> Objetivamente, ao rei, enquanto “chefe supremo da administração geral”, ou seja, do “poder executivo”, competia zelar pela “conservação da ordem e tranquilidade públicas”, afora suas atribuições de direito internacional (art. 1 e 2 do Capítulo IV, Título III da Constituição de 1791). Estava claramente dito que tinha como função zelar pela segurança das relações da sociedade civil, ou seja, permitir que a burguesia tivesse as condições políticas (entendidas como ausência de empecilho e segurança) de manter as relações que constituíam seu campo de interesse, notadamente privado.

institutions”, essas odiosas cúpulas que “qui blessaient la liberté et l'égalité des droits”. Mas, como a garantia que pretendiam deveria resultar de uma instituição secular nova, estabelecem que “la loi ne reconnaît plus” abusos baseados na distinção entre nobres e comuns. E mais, colocam o próprio rei sob o império da lei: “não existe autoridade na França superior a lei”, dizia o art. 3 da Constituição de 1791<sup>61,62</sup>. A própria definição de República de Saint-Just, que será sustentada em 1792, terá a mesma base: “ne recoonnaissant de maître que la loi émanée de la volonté générale”<sup>63</sup>.

A primeira coisa com que se preocupam os burgueses é, portanto, em delimitar seus interesses em termos de garantias e colocar limites, inclusive, às pretensões rivais que podem surgir no âmbito legislativo mais do que no executivo (o rei estava neutralizado pela lei, que era aprovada pelo legislativo): “le Pouvoir législatif ne pourra faire aucunes lois qui portent atteinte et mettent obstacle à l'exercice des droits naturels et civils consignés dans le présent titre, et garantis par la Constitution”. Expressavam, mais uma vez, prudência em relação aos desafios legislativos que se apresentam à tarefa de outorgar legalmente à sociedade civil um lugar de destaque, já que a oposição não some em uma sociedade com representação<sup>64</sup>.

Essa metodologia constitucional, contudo, pode ser compreendida à luz de um de seus principais mentores: Sieyès. A Constituição deverá resolver o fato de o Terceiro Estado não ser, politicamente, “nada” apesar de ser uma “nação completa”.<sup>65</sup> Ou seja, um tudo, que é nada<sup>66</sup> e pretende ser alguma coisa. Esse é o resumo de toda a obra de Sieyès, mas, por outro lado, é uma descrição do protagonismo econômico dos burgueses e da ânsia resultante de uma constatação simples: mais desenvolvimento econômico somente será possível se o Estado se apequenar: “la Revolución Francesa constituye, con las revoluciones inglesas del siglo XVII, una coronación de un larga evolución económica y social que convirtió a la burguesía en la dueña del mundo<sup>67</sup>”. Ocorre que os jacobinos e os próprios *sans-culottes* ainda tinham tendências revolucionárias latentes.

<sup>61</sup> Foucault (*Nascimento da biopolítica*, p. 240) assim apresenta o desafio dos burgueses liberais: “no século XVIII, vocês sabem que um dos problemas do liberalismo havia sido fortalecer ao máximo um quadro jurídico na forma de um sistema geral de leis que se impõem da mesma maneira a todos”.

<sup>62</sup> É curioso que tal asserção seja compatível com outra, presente na sequência da Constituição (art. 3 do Capítulo V, Título III: “Os tribunais [juizes eleitos pelo povo] não podem intrometer-se no exercício do poder legislativo ou suspender a execução das leis, nem intervir nas funções administrativas ou chamar para comparecer em juízo os administradores por razões (inerentes) às suas funções”, pelo que um controle difuso de constitucionalidade como a conhecemos hoje não era nem um pouco possível.

<sup>63</sup> SAINT-JUST, *Oeuvres choisies*, p. 66.

<sup>64</sup> MIRAS, *La democracia jacobina*, p. 4.

<sup>65</sup> SIEYÈS, *A constituinte burguesa*, p. 1.

<sup>66</sup> Sobre a crítica à concepção de Sieyès de que o Terceiro Estado era “nada”, cf. MADELIN, *Los hombres de la Revolución Francesa*, p. 303-333.

<sup>67</sup> SOBOUL, *Los sans-culottes*, p. 11.

Como, nesse cenário, a indivisibilidade do Reino poderia esconder uma tentativa de reduzir o poder democrático e direto exercido pelos conselhos parisienses e, portanto, deixar obstruída a possibilidade de novas revoluções? O argumento que concebe o sistema comunal como uma entidade provisória não é exatamente burguês (basta lembrar que atua mais sobre a Convenção do que sobre a Assembleia). A indivisibilidade do Reino (le Royaume est un et indivisible), que não implica somente a recusa do sistema federativo<sup>68</sup>, desconhecido ou rechaçado na Europa<sup>69</sup>, importou um sistema eleitoral burocrático, cuja principal tarefa foi, justamente, afastar a participação direta dos cidadãos: “son territoire [do Reino] est distribué en quatre-vingt-trois départements, chaque département en districts, chaque district en cantons”. O que surgia era menos a decantação dos interesses e mais o afastamento do povo do cenário político<sup>70</sup>. Com o voto censitário<sup>71</sup> (a Constituição de 1791 o instituiu) e uma população pobre que ainda colhia as agruras que motivaram a convocação dos Estados Gerais, o resultado seria óbvio: menos povo.

Em termos sintéticos e bastante carregados com a terminologia marxiana, Soboul vê no intento burguês a sedimentação da “iniciativa individual y gusto por la ganancia, que no podrían dejar de multiplicar las riquezas y de llevar la civilización a su máximo grado<sup>72</sup>”. A Constituição de 1791 serviu, nesses termos, como que para instalar uma “aristocracia de ricos”, suprimir os protestos e reduzir à passividade os cidadãos<sup>73</sup>. Em cada um dos seus 213 artigos estava presente a tentativa de substituir o poder soberano: da realeza para a burguesia, o que significava, por outro lado, o eclipse de boa parte dos princípios, cujo valor moral era fundamental, da Declaração de 1789.

Contudo, a Constituição de 1791 possuía opositores célebres e não teve a força necessária que o trabalho de terminar a Revolução requer: teve vida curta. Sua rechaço resultou (porque os imaginários da Revolução ainda estavam bem presentes no povo) na invocação do direito de resistência, na rebelião de 10 de agosto de 1792, no surgimento do tribunal e governo revolucionários, na Convenção de 1792 e, por fim, na Constituição de 1793<sup>74</sup>. Se a Assembleia havia fundado uma monarquia constitucional, a Convenção dava

<sup>68</sup> Hamilton, n’*O Federalista*, expõe claramente a vantagem do modelo federativo a ser aplicado às treze colônias: “trata-se da existência da nossa União, da segurança e propriedade dos Estados que a compõem”. Cf. HAMILTON, *O federalista*, p. 87.

<sup>69</sup> ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 340.

<sup>70</sup> Sobre esse aspecto específico a crítica de Burke é pesada: o sistema eleitoral francês “privilegia os ricos”, cf. BURKE, *Considerações sobre a Revolução em França*, p. 172.

<sup>71</sup> GAUTHIER, *La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una ‘revolución burguesa’*, p. 5.

<sup>72</sup> SOBOUL, *Los sans-culottes*, p. 13.

<sup>73</sup> GAUTHIER, *La Convención, nueva asamblea constituyente*, p. 1.

<sup>74</sup> ANDRESS, *Terror: guerra civil e Revolução Francesa*, p. 405.

início à Primeira República, mas contraía o mesmo ônus de outrora: fundação e estabilização do Estado.

Antes de tratar da Constituição de 1793, é necessário, ainda que de forma mais alusiva do que exaustiva, situar a disputa que caracterizou a Convenção de 1792, sobretudo em relação à tarefa de elaborar uma Constituição. Se voltarmos à questão partidarista, podemos facilmente identificar a disputa entre Girondinos e Montanheses ou, em termos mais precisos, o revezamento de ambos os grupos na condução da Convenção<sup>756</sup>.

Do ponto de vista factual, além da própria convocação da Convenção, existiam entre ambas as constituições (de 1791 e 1893) as jornadas de agosto de 1792 que, aliás, são a causa de se exigir, um mês antes do primeiro aniversário da carta de 1791, que se produzisse outra constituição: dessas jornadas decorreu, dentre outras coisas, o golpe final na monarquia e em seu recente instituto, a Constituição de 1791<sup>77</sup>: “o 10 de Agosto tinha não só derrubado a monarquia, mas também a dominação política da alta burguesia reacionária e monárquica”<sup>78</sup>. Uma segunda Revolução estava em curso, inclusive com implicações muito mais radicais do que as produzidas em 1789: “não foi absolutamente parisiense [...], mas nacional”<sup>79</sup>.

E, nesse cenário, a Convenção de 1792, que tinha a tarefa de elaborar uma nova constituição, protagonizou pelo menos dois eventos de implicação devastadora: a institucionalização da violência<sup>80</sup> e a catalisação das rivalidades ideológicas já presentes na Assembleia. Da primeira delas resulta a eliminação literal da realeza e a sistemática e paranoica perseguição dos inimigos da Revolução (toda a série de sessões de execução pública ritualizada pelo processo do Tribunal Revolucionário)<sup>81</sup>. Do afunilamento ideológico brotou o ódio entre a esquerda e a direita, o que jamais desapareceu dos cenários políticos republicanos baseados no sistema representativo. Com Danton e seus partidários nasce, ainda, um centrismo gerado pela ruptura interna da esquerda, e que voltará a ser protagonista em 1799, quando a ocasião exigir um acordo com o Imperador. Contudo, já aqui o centrismo

<sup>75</sup> Aliás, o nome Convenção, ao invés de Assembleia, foi emprestado da experiência revolucionária inglesa (século XVII) e, segundo seus partidários, expressava melhor o direito de reunião do povo, ou seja, o exercício direto da soberania. Sobre isso, cf. GAUTHIER, *La Convención, nueva asamblea constituyente*, p. 3 e, também, LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 223.

<sup>76</sup> Para uma análise mais exaustiva da disputa entre montanheses e girondinos, cf. MANFRED, *A Revolução Francesa*, sobretudo o capítulo VII.

<sup>77</sup> LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 215.

<sup>78</sup> MANFRED, *A Revolução Francesa*, p. 219.

<sup>79</sup> LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 222.

<sup>80</sup> Para a descrição do Terror impingido durante as jornadas de 1792 e pelo governo e tribunal revolucionários, cf. LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 225-231.

<sup>81</sup> MADELIN, *Los hombres de la Revolución Francesa*, p. 139.

mostra a ênfase que pretende dar à Revolução: “todas las propiedades serán eternamente mantenidas”<sup>82</sup>.

Aliás, é justamente essa tendência de jogar a Revolução para fora das bordas da República (fronteiras naturais) que vai constituir, senão o *leitmotiv*, ao menos uma razão para a expulsão de 22 deputados girondinos em 1793 e possibilitar, portanto, que os Montanheses, liderados por Robespierre, assumissem a liderança da Convenção<sup>83</sup>. O fato era que os Girondinos desejavam deslegitimar as revoltas populares de setembro de 1792 pelo argumento da tirania, ao mesmo tempo em que tentavam salvar o rei da execução. Os mesmos agentes das jornadas de agosto, contudo, identificaram essa pretensão e aqueles deputados foram expulsos<sup>84</sup>.

Sob a liderança montanhesa, os interesses revolucionários serão outros, assim como os recursos instrumentais para a implementação desses interesses (se aceitarmos que o terror, para usar um exemplo, conta como instrumento). E é a análise da própria Constituição de 1793 que pode melhor expressar qual é a preocupação montanhesa, porque ela é, justamente, a cristalização dos projetos institucionais da esquerda<sup>85</sup>, acompanhada de uma restauração da eclipsada Declaração de 1789<sup>86</sup>. Se em 1791 tínhamos uma constituição burguesa, agora o projeto é instituir uma constituição popular: “la República Democrática Jacobina de 1793”<sup>87</sup>. Por outro lado, o desafio se mantém: instituir o governo e garantir a estabilidade dos direitos.

A fidedignidade da Constituição de 1793 à Declaração de 1789, por seu turno, esconde uma convicção que, se é que permeou completamente algum grupo, não pode ser encontrada em todas as correntes ideológicas da Revolução: “la proclamación de los derechos humanos o la garantía de los derechos civiles pudieran convertirse en el propósito o contenido de la revolución”<sup>88</sup>. Se o exemplo americano bastar, tem-se que a preocupação com esses direitos jamais precederia a preocupação com a instituição de novas fontes de poder, e isso não pelas razões que já mencionamos anteriormente (o desgaste de se ter de invocar eternamente, ao invés da constituição, uma concepção filosófica de natureza humana). Pelo contrário, a tensão que ora resulta não é entre poder e autoridade, mas entre soberania do povo e soberania de

<sup>82</sup> Apud MADELIN, *Los hombres de la Revolución Francesa*, p. 190.

<sup>83</sup> GAUTHIER, *La Convención, nueva asamblea constituyente*, p. 3.

<sup>84</sup> A expulsão dos deputados e a substituição dos mesmos pode ser tomada, nos diz Gauthier, como um exemplo do uso do fideicomisso: um agente de confiança (deputado) permanecesse no exercício de sua função representativa somente à medida que se mantém fiel ao fideicomitente (o povo). Cf. GAUTHIER, *La Convención, nueva asamblea constituyente*, p. 4.

<sup>85</sup> O termo esquerda, quando trata do jacobinismo, apenas quer significar republicanismo ao invés de monarquia constitucional. Nas palavras de Lefebvre (*A Revolução Francesa*, p. 396), com o apoio dos *sans-culottes*, essa esquerda – contraditória, a seus olhos – visava à instauração de uma “democracia social”.

<sup>86</sup> GAUTHIER, *La Convención, nueva asamblea constituyente*, p. 4.

<sup>87</sup> MIRAS, *La democracia jacobina*, p. 1.

<sup>88</sup> ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 340.

classe. Os jacobinos contavam que a Constituição de 1793 fosse, enfim, a instituição do poder soberano do povo e não de uma classe, como julgaram ter sido a Constituição de 1791.

Igual que em 1789 e mesmo durante a Assembleia, buscaram a fonte da Primeira República nos direitos de todo homem e de todo cidadão, o que não é uma questão política, mas filosófica. Não pretenderam, portanto, derivar os direitos humanos da Constituição, de sua representatividade, do fato de ser o ato fundador do Estado e, portanto, da condição para se falar em direitos: “tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi”. Sublinharam que é “el olvido y desprecio de los derechos naturales” o que motiva a garantia dos mesmos e, mesmo que pereça o Estado, continuarão a existir os direitos que proclamam (égaux par la nature)<sup>89</sup>. Contudo, se estavam convictos de que os direitos humanos (liberdades e garantias) eram o verdadeiro motivo da Revolução (em termos teleológicos e não históricos), não patinaram na hora de garantir esse objetivo dentro de uma moldura republicana?

De onde provinha a inspiração republicana? Do simples fato – sentimento, paixão e entusiasmo – de não conceber a possibilidade de a monarquia atender aos seus anseios?<sup>90</sup> Ou tinham em mente a experiência antiga dos romanos de que a República sempre substituiu a Monarquia? Caso tivesse sido essa última a inspiração, poderiam ter previsto que a sua República não tardaria a ser substituída pelo Império, igual o que sucedeu aos romanos e que, depois disso, a completa dissolução poderia ser uma possibilidade válida. Ocorre que a substituição da Monarquia pela República não atendia a critérios meramente miméticos, mas a um postulado chave da Revolução: a negação estrutural do passado recente, conforme vimos no início do capítulo.

A escolha da República, efetivamente, não deitou suas bases na experiência pessoal dos franceses de construí-la. Ou seja, não foi uma constatação ocasional e prática baseada nos procedimentos republicanos que melhor se adequam a um governo do povo. Pelo contrário, apresentou-se sob a forma teórica dos pensadores políticos pré-revolucionários (Rousseau, Thomas Paine) e por um motivo não óbvio: “si la forma de gobierno republicana parecía la más recomendable a los pensadores políticos prerrevolucionarios, ello no se debió a su carácter igualitário [...] sino a que prometía gran durabilidad”<sup>91</sup>.

Essa inspiração se confirma se nos ativermos a Rousseau e o elogio às repúblicas antigas: “la República Romana era, creo yo, un grand Estado”<sup>92</sup>. Logo, não é por acaso que Rousseau teça seus elogios às repúblicas passadas justamente quando está tratando da

<sup>89</sup> ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 201.

<sup>90</sup> O tema da escolha da forma de governo retorna no capítulo seguinte.

<sup>91</sup> ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 309.

<sup>92</sup> ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 167.



manutenção da autoridade soberana, nos capítulos 12, 13 e 14 do *Contrato Social*. É claro que o modelo político republicano se liga à forma de governo democrático, sobretudo se se mantém a ideia “para cada país, su adecuada forma de gobierno”. Mas a consideração de Rousseau sobre a forma de governo que mais significa aos revolucionários (e não apenas aos de 1793) é a seguinte: “la democracia es la forma de gobierno en que el pueblo está menos cargado”, enquanto que na monarquia, forma que convém às “naciones opulentas”, o povo “lleva el mayor peso”<sup>93</sup>.

Por seu turno, Thomas Paine havia alertado os americanos, já em 1776, acerca do “evil of monarchy” e sobre os benefícios que havia logrado a Holanda sem um rei <sup>95</sup>. Em 1792, nos *Derechos del hombre*, em que fala da experiência americana à Convenção, Paine uma vez mais prefere a República à Monarquia, sobretudo ao invocar a experiência monárquica inglesa: “en Inglaterra no es difícil darse cuenta de que hay Constitución para todo, excepto para la nación”<sup>96</sup>.

Assim, uma vez que a escolha da República atendia, dentre outros, a um interesse de estabilidade, a Constituição de 1793 precisava, de resto, estruturar as determinantes dessa República orientara para o ideal de estabilização do Estado. O conceito de felicidade comum (*le bonheur commun*), que aparece já no artigo primeiro da declaração de direitos que precede a Constituição de 1793, é perfeitamente vago, mas o dever que sobra para a República é bastante preciso: “garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles”, ou seja, garantir o gozo dos direitos de liberdade, sobretudo porque “hors des loi, tout est stérile et mort”<sup>97</sup>.

Contudo, se levaram ou não a sério a questão da estabilidade do governo pela escolha republicana, o fato era que ambos os grupos de constituintes (1791 e 1793) estavam mais preocupados com os “droits naturels et imprescriptibles”, que são “l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété”, do que a forma institucional pela qual eles estariam garantidos. Não teriam escutado, portanto, a Hegel quanto disse: se a segurança do Estado se estriba na

<sup>93</sup> ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 152.

<sup>94</sup> Demais razões para se ter escolhido a República – a paixão pessoal dos revolucionários pela Grécia e Roma antigas, ou mesma pela República Veneziana – não serão buscadas.

<sup>95</sup> PAINE, *Collected writings*, p. 79.

<sup>96</sup> PAINE, *Los derechos del hombre*, p. 258.

<sup>97</sup> SAINT-JUST, *Ouevres choisies*, p. 114.

<sup>98</sup> A ideia de felicidade está marcada pelo utilitarismo de Thomas Jefferson, que mesmo após a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão francesa, de 1789, seguia atrelando a instituição do governo à promoção da maior felicidade possível. Em carta ao Condado de Washington, de 1809, escreve: “cuidar da vida e da felicidade humanas constitui o primeiro e único objetivo legítimo do bom governo”. Quando, em 1812, escreve a F. A. Vanderkempt, é ainda mais explícito: “o único objetivo ortodoxo da instituição do governo é assegurar o mais alto grau de felicidade possível à massa geral daqueles que se acham associados sob ela”. Cf. JEFFERSON, *Escritos políticos*, p. 7.

“proteção da propriedade e na liberdade pessoal”, não há só confusão, mas indistinção entre sociedade e estado<sup>99</sup>.

O que estaria gerando, nesse sentido, a intermitência do processo democrático seria, em termos genéricos, o excesso de declaração de direitos e carestia de organização do poder. Essa instabilidade democrática, contudo, poderia estar sendo gerada pelo atraso ou mesmo má aplicação do instituto da representação política? O exemplo de 1791 demonstra, mesmo parcialmente, que retirar do povo o poder de decidir diretamente, pela redução da complexidade e pluralidade de vontades, não estabiliza o Estado. (Isso não prova, naturalmente, que o inverso seja factível, ou seja, que lhe deixar o poder implica em estabilidade). Contudo, retirar o poder do povo significa, nos termos aqui tratados, não saber lidar com o instituto da representação política.

A Constituição de 1793, nesse quesito, instituiu um sistema de representatividade que, em parte, exprime a ideia de Rousseau segundo a qual “el pueblo que promote simplemente obedecer se anula por este acto”<sup>100</sup>: um deputado para cada quarenta mil indivíduos, ainda que “appartient à la nation entière”, e um sistema de assembleias eleitorais que permite que cada eleitor eleja diretamente um deputado<sup>101102</sup>. O que nos interessa, contudo, se não é o esquema completo da forma representativa adotada, é mais bem entender, por fim, o papel do sistema comunal quando da entrada em vigor dessa Constituição. Aliás, o sistema comunal utilizado em 1789-1794 é, por si só, híbrido: internamente a democracia é direta (única autoridade democrática) e, do ponto de vista da tarefa de elaborar uma Constituição, é indireto (elege seus deputados constituintes para a Convenção).

Havíamos mencionado que a Convenção, quando assumida pelos montanhesees, tendeu a evitar a ideia de democracia direta - essa é uma suspeita levantada por Hannah Arendt e à qual é devida atenção.<sup>103</sup> Mas por quê? É, uma vez mais, por uma questão de estabilidade da República? Esse aspecto, como outros já tratados, só é pertinente à pesquisa porque Hegel terá uma posição tanto em relação ao conceito de vontade geral que subjaz a essas constituições quanto à questão da representação e do povo. Aliás, a crítica hegeliana à Revolução está centrada justamente nos parâmetros pelos quais os revolucionários pretenderam derivar o Estado da vontade geral (e da forma como esta é entendida).

<sup>99</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 258, p. 230.

<sup>100</sup> ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 78.

<sup>101</sup> Art. 8 da Constituição de 1793: “[o povo soberano] nomeia diretamente seus deputados”.

<sup>102</sup> Essa ideia Saint-Just a expressou no discurso de outubro de 1792: “les représentants appartiennent à la nation”. Cf. SAINT-JUST, *Oeuvres choisies*, p. 67.

<sup>103</sup> ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 331.

Antes, portanto, de ver o destino histórico da Constituição de 1793, podemos questionar melhor a eventual mudança de atitude de Robespierre em relação ao sistema comunal que, justamente, conduziu ao 1793<sup>104</sup>. Em setembro de 1791, quando fazia uso da palavra na então Assembleia, Robespierre dizia: “el espíritu público” só existe nas “asambleas donde los ciudadanos [podían] ocuparse en común de estos asuntos [públicos], de los intereses más preciados de su patria”<sup>105</sup>. A mudança de Robespierre Arendt a exprime assim: “tan pronto como Robespierre se hubo elevado al poder y llegó a ser el jefe político del nuevo gobierno revolucionario [...] sus posiciones se invirtieron completamente. Ahora era él quien luchaba sin descanso contra ‘las llamadas sociedades populares’”<sup>106</sup>.

Se Hannah Arendt – que claramente expressou a opinião de que a Revolução americana foi, em muitos aspectos, superior à francesa<sup>107</sup> - pode ou não ser inserida no rol dos inimigos públicos de Robespierre<sup>108</sup>, e as razões pelas quais o seria, não nos interessam aqui, mas o fato é que Robespierre disse muitas coisas e, tantas delas, situado em uma tribuna com a função precisa de convencer. Em uma dessas ocasiões disse: “las revoluciones que se han sucedido desde hace tres años [desde 1789] lo han hecho todo por las otras clases de ciudadanos, casi nada aún por la más necesitada quizá, por los ciudadanos proletarios cuya única propiedad es su trabajo”<sup>109</sup>.

É essa a base sobre a qual se tem constituído o argumento de que havia uma democracia jacobina que tendia a reparar as pretensões meramente classistas da burguesia, desde a Assembleia até a Constituição de 1791. A dignidade da associação desse modelo de democracia – que foi direta no período em que o desafio era instituir uma nova Constituinte<sup>110</sup> – com “el poder político de los pobres”<sup>111</sup> é, ainda, um desafio tanto histórico quanto filosófico, porque de sua interpretação depende, sobremaneira, a resolução da ideia de que a revolução foi apenas a revolução das elites<sup>112</sup>.

A identificada mudança de posição de Robespierre em relação à democracia comunal não parece significar, portanto, o esquecimento do modelo de soberania que defendia (do povo e não das elites) ou a loucura pura e simples gerada pelo poder, que tantas vezes lhe é atribuída e que produziu uma nova geração de historiadores que buscam desfazer esse mito

<sup>104</sup> Cf. ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 331.

<sup>105</sup> Apud ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 331.

<sup>106</sup> ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 332.

<sup>107</sup> Essa preferência está estendida em toda a obra *Sobre la Revolución*.

<sup>108</sup> Cf. GAUTHIER, *Revolución Francesa: movimiento popular y derechos populares*.

<sup>109</sup> Apud MIRAS, *La democracia jacobina*, p. 1.

<sup>110</sup> LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 222-231.

<sup>111</sup> MIRAS, *La democracia jacobina*, p. 3.

<sup>112</sup> GAUTHIER, Teoria de la vía única de la revolución burgesa o negación de Revolución francesa. In: GAUTHIER et al. *Estudios sobre la Revolución francesa y el final del Antiguo Régimen*, p. 55.

em torno do “incorrupível”. Em carta que escreve a Robespierre em 22 junho de 1794, um mês antes da decapitação do líder jacobino, Jamet declara: “depuis la révolution tu es un des hommes que j’ay le plus estimé et mon apôtre parceque tu es voulu constamment le bien<sup>113</sup>”.

A tarefa que se impunha a Robespierre como político e como constituinte, se mais uma vez a recordarmos, era, sobretudo, instituir uma Constituição que pudesse representar o marco da cristalização legal das garantias ligadas à igualdade e à liberdade e desenhar a estrutura republicana que se firmava tendo o povo “como fuerza general de la república” (art. 107 da Constituição de 1793), ainda que, justamente pela soberania residir em si mesmo, pudesse exigir a substituição ou reforma da própria Constituição.

O interessante é que a Constituição de 1793 se pronuncia acerca, justamente, desse ponto (a Constituição de 1791 havia sido omissa): trata explicitamente das convenções nacionais que tenderão a revisar a ata constitucional ou mesmo alterar artigos determinados<sup>114</sup>. É notório haver nessa previsão legal uma reafirmação do princípio da soberania do povo (e, portanto, não uma recusa da democracia comunal)<sup>115</sup> em relação à própria carta instituidora do Estado, o que está presente, aliás, em três outros pontos da Constituição de 1793: “nenhuma porção do povo poder exercer o poder do povo inteiro” (art.26) e “um povo sempre tem o direito de revisar sua Constituição, não pode uma geração sujeitar suas leis às gerações futuras” (art. 28)<sup>116</sup>. Afora isso, se um Estado se torna promotor e executor da opressão, a resistência a ele decorre dos próprios “direitos do homem” (art.33).

O que, finalmente, se pode dizer é que existiram dois projetos de instituição, de governo, de fins políticos e que, sobretudo, continuaram a disputa para além da constituição do destino histórico da Constituição de 1793, ainda que o projeto burguês possa ter mais

<sup>113</sup> Apud ROBESPIERRE, Oeuvres complètes, p. 143.

<sup>114</sup> Essa matéria é tratada, ainda que sem exaustão, no fim da Constituição de 1793, sob o título “Assembleias Nacionais”, entre os artigos 115 e 117.

<sup>115</sup> A democracia comunal do período jacobino constituía a participação ativa dos agentes comunais e integrantes das sociedades populares, ao estilo de Rousseau (*El contrato social*, p. 132-137), ou seja, não ao estilo clássico de reunião coletiva de todos, mas concebendo a existência de delegados ou representantes. Aliás, a prova mais clara de que a República do ano II (1793) não seria uma democracia direta ao estilo grego é a eleição dos membros da Convenção de 1792, ou seja, o uso da representação democrática com base na ideia de “agente de confiança”. Sobre isso, cf. MIRAS, *La democracia jacobina*, p. 4. Por outro lado, o uso das noções de democracia direta e indireta ou representativa, no âmbito da Revolução, pode esconder uma filiação imprecisa entre modelos democráticos e grupos rivais (a associação da democracia representativa com a burguesia liberal e a democracia direta com o movimento popular). É imprecisa porque os primeiros não representavam completamente a sociedade civil, mas uma classe; os segundos, por seu turno, com a Constituição de 1793, mesclaram a atuação direta com o sistema de representantes (vide o art. 8: o povo francês “nomeia diretamente seus deputados”).

<sup>116</sup> O artigo 28 é, claramente, inspirado no *Los derechos del hombre* de Thomas Paine, capítulo IV e recobra a ideia hegeliana de que as constituições escritas se prestam a atualizar a constituição substancial da nação. Cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 273, p. 357.

variantes e evidências, sobretudo quando protagonizam acordos e concessões durante o Primeiro Império e a Restauração.

Esse destino da Constituição de 1793, se mais exaustivamente tratado, nos levaria ao período termidoriano (julho de 1794): morte de Robespierre, supressão da Constituição de 1795, formação dos diretórios e surgimento de Napoleão. Ou seja, ao momento em que uma “aliança de proprietários e colonos escravagistas” tomou conta da Convenção, revogou as prerrogativas democráticas e sociais dos jacobinos e centrou a preocupação da nação no império da lei civil e na corrida imperial europeia<sup>117</sup>.

Contudo, interessa-nos, precisamente, retomar a atuação burguesa em um último período histórico, o Primeiro Império.

### 2.3 A burguesia termidoriana e Napoleão Bonaparte

Analisaremos alguns elementos do Primeiro Império começando por traços anteriores a 1804. Depois da derrocada do jacobinismo, de Robespierre e da Constituição de 1793 (dos projetos de uma democracia social baseada no povo como fonte do poder e na natureza humana como fonte dos direitos), a reação se estruturou nos mesmos termos em que haviam procedido os burgueses de 1791 e os democratas sociais de 1793: via constituição. A Constituição de 1795 “coroou – no dizer de Lefebvre – a reação”<sup>118</sup> e, no dizer de Manfred, “era feita para perpetuar o reinado da burguesia termidoriana”<sup>119</sup>. Seu primeiro cuidado foi, já na declaração de direitos que a precedia, considerar “perigoso” o ditame segundo o qual “todos os homens nascem e vivem livres e iguais em direitos” e, nesse sentido, retroagiu não somente em relação a 1793, mas também a 1791 e 1789.

De várias formas a Constituição de 1795 foi mais letal aos princípios de 1793 do que aos de 1791: extinguiu o voto universal, as comunas, relativizou a atuação das sociedades populares, afora os ataques à liberdade de imprensa<sup>120</sup>. De modo geral se constituiu uma afronta à ideia de liberdade como formulada na Declaração de 1789<sup>121</sup>.

O período termidoriano (1794-1799), dirá Manfred, “fechava o período heroico da dominação da Montanha e do povo; o derradeiro capítulo da grande Revolução Francesa

<sup>117</sup> GAUTHIER, *La convención, nueva constituyente*, p. 3-4.

<sup>118</sup> LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 397.

<sup>119</sup> MANFRED, *A Revolução Francesa*, p. 372.

<sup>120</sup> LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 398.

<sup>121</sup> Acerca das demais modificações trazidas pela constituição termidoriana, cf. LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 396-400.

estava concluído”<sup>122</sup>. Por outro lado, desejava abrir as portas para o antigo, para um tempo que, por ser recente (6 anos), ainda estava vívido na lembrança tanto do povo como do Terceiro Estado. O período que antecede Napoleão é, portanto, uma quadra da história em que ressurgiu o ideal reformista: a monarquia limitada constitucionalmente. E ressurgiu, justamente, porque o centrismo idealizado por Danton reaparece: “o principal título para conquistar os favores da opinião era o de minar a República” e, para um fim tão pouco revolucionário, era necessário “não aceitar senão homens estranhos à Revolução”<sup>123</sup>. O protagonismo político que se viu entre 1794 a 1799 não foi produzido senão por aqueles que nutriam ou ódio ou indiferença à República de 1793<sup>124</sup>.

É claro que, nutrindo interesses ligados às liberdades de 1791, não desejaram “esmagar [...] a liberdade no presente e no futuro”<sup>125</sup>e, nesse sentido, o tom contrarrevolucionário “adquiriu um carácter mas aristocrático que absolutista”<sup>126</sup>. Unicamente pretendiam conciliá-las ao um poder soberano que, ao garanti-las mediante a Constituição, ficava liberto para resolver questões de soberania externa, a castigar os revolucionários exilados, assumir a chefia da administração do Estado. Não é estranho, portanto, que diante de tais pretensões ressurgisse justamente Sieyès, o grande pensador da monarquia constitucional francesa<sup>127</sup>.

Contudo, com Luis XVI decapitado, Luis XVII morto aos dez anos (o que frustrou, portanto, uma restauração muito mais oportuna, baseada na regência), a pretensão reformista e reacionária deveria se voltar ao único que podia trazer a França a 1791: Luis XVIII, exilado em Verona. Antes de pensar em uma aliança com o general Bonaparte, o centro reacionário desejou que o sucessor de Luis XVI pudesse aceitar uma monarquia que reconhecesse as liberdades pelas quais lutaram na Assembleia Constitucional de 1789. A restauração, portanto, foi teoricamente anterior ao Império, ainda que, na prática, Luis XVIII não tenha aceitado capitular ao grupo liberal<sup>128</sup>.

O que a “burguesia termidoriana” desejava (o mantimento do *status quo* de 1791) não podia ser concebida por Luis XVIII como uma efetiva restauração monárquica<sup>129</sup>, que, afinal, importava o controle, pelos termidorianos, das câmaras e uma aceitação de parte dos

<sup>122</sup> MANFRED, *A Revolução Francesa*, p. 356.

<sup>123</sup> QUINET, *Historia da Revolução Francesa*, p. 41.

<sup>124</sup> Sobre a fraca expressão do partido centrista, cf. MADELIN, *Los hombres de la Revolución francesa*, p. 273-300.

<sup>125</sup> QUINET, *Historia da Revolução Francesa*, p. 42.

<sup>126</sup> SOBOUL, *Comprender la revolución francesa*, p. 27.

<sup>127</sup> O ressurgimento de Sieyès é tratado por Madelin no último capítulo da obra *Los hombres de la Revolución francesa*, p. 303-333.

<sup>128</sup> MANFRED, *A Revolução Francesa*, p. 356.

<sup>129</sup> QUINET, *História da Revolução Francesa*, p. 42.

princípios de 1789.<sup>130</sup> O que desejava Luis XVIII era a restauração integral da monarquia absoluta, que se “suprimirían las libertades, se aboliria la nueva propiedad emanda de la venta de los bienes nacionales y se castigaría a todos los hombres que, en los últimos siete años, hubiesen atentado contra el trono”<sup>131</sup>. E, sob essas condições, “el movimiento neomonárquico se vio contenido”<sup>132</sup>. As pretensões reacionárias seguiriam dentro de uma República constitucional diretorial, cujos conselhos eram eleitos pelo voto censitário.

O cenário que se apresentava aos termidorianos é assim resumido por Madelin.

El país no podía volver a los príncipes que sólo pretendían basar su restauración en una imposible contrarrevolución, ni quería tampoco una República dominada por una fracción de revolucionarios aprovechados y de jacobinos enriquecidos. Buscaba ya en el horizonte a quien lo sacara de esa situación<sup>133</sup>.

À tarefa de resolver o impasse termidoriano se apresentaria o general Napoleão Bonaparte<sup>134</sup>, que, longe de impor uma vontade exclusivamente tirânica por sobre todos os artífices da política republicana de 1795, somente a exerceu sobre o Conselho dos Quinhentos, que se recusou a aceitar sua autoridade: “abaixo o Ditador!”<sup>135</sup>. E o Conselho, após ter sido expulso pelo gume das baionetas e tendo invocado a consciência revolucionária do povo, havia “encontrado senão o silêncio, o espanto fingido ou sincero, e logo a adesão passiva de todo um povo”<sup>136</sup>. Encontrava, ainda, o nascimento do militarismo, da presença constante dos soldados, das insígnias e de um retorno um tanto anacrônico aos rituais carolíngios.

O fato de a tirania napoleônica não ter sido avassaladora senão em relação aos proscritos da Revolução e aos estrangeiros (sua cruzada europeia) se explica pelo acordo com a burguesia termidoriana muito antes de surgir o primeiro Imperador dos franceses. Talvez sequer os franceses dessa época tivessem se dado conta do símbolo histórico que Napoleão estava prestes a desenterrar por um preço relativamente baixo: o Império. O acordo com

<sup>130</sup> MADELIN, *Los hombres de la Revolución francesa*, p. 295.

<sup>131</sup> MADELIN, *Los hombres de la Revolución francesa*, p. 295.

<sup>132</sup> MADELIN, *Los hombres de la Revolución francesa*, p. 297.

<sup>133</sup> MADELIN, *Los hombres de la Revolución francesa*, p. 300.

<sup>134</sup> A Constituição de 1799, que instituía o Consulado, representou a primeira aposta em Napoleão, nomeando-o primeiro cônsul, permitindo que entrasse, para além de sua função de general (a qual já lhe havia rendido excelentes vitórias em confrontos externos), na função de cônsul. O art. 39 dispunha: “la Constitution nomme Premier consul le citoyen Bonaparte”. Enquanto tal, caberia a Napoleão – o que já significava uma aposta gigantesca – o poder de “promulgue les lois ; il nomme et révoque à volonté les membres du Conseil d'Etat, les ministres, les ambassadeurs et autres agents extérieurs en chef, les officiers de l'armée de terre et de mer, les membres des administrations locales et les commissaires du gouvernement près les tribunaux. Il nomme tous les juges criminels et civils autres que les juges de paix et les juges de cassation, sans pouvoir les révoquer” (art. 41 da Constituição francesa de 1799).

<sup>135</sup> QUINET, *História da Revolução Francesa*, p. 84.

<sup>136</sup> QUINET, *História da Revolução Francesa*, p. 86.

Napoleão deveria resultar em “um direito civil muito desenvolvido e um direito político nulo ou somente aparente”, justamente como havia “sido o caráter da sociedade de Bizâncio”<sup>137</sup>. E, justamente por ser baixo o preço devido pelo Império napoleônico, os “franceses, depois de 1804, julgavam ter salvado a Revolução, porque tinham os cinco códigos”<sup>138</sup>.

Depois de tanto tempo e dos desafios ligados à estabilização da soberania e do Estado, a tarefa de terminar a Revolução pôde ser cumprida: não restou “senão um ideal, uma bandeira, algumas palavras de justiça que flutuam sobre o abismo”<sup>139</sup>. Os princípios de igualdade e liberdade estampados na declaração de 1789, à medida que não puderam ser conservados frente às limitações do acordo com Napoleão (e depois com os reis), permaneceriam eclipsados até 1946, em que pese os eventos de insurreição popular ao longo do século XIX: “o povo francês proclama solenemente o seu compromisso com os direitos humanos e os princípios da soberania nacional, conforme definido pela Declaração de 1789”<sup>140</sup>.

Contudo, em termos mais específicos, no que consistiu esse acordo entre a burguesia e Napoleão? Voltemos, por um momento, às pretensões da burguesia termidoriana pela boca daqueles que, até agora, auxiliaram na reconstrução de alguns elementos do percurso histórico desde 1789: Lefebvre, Quinet, Madelin e Manfred, ou seja, historiadores que, antes de tudo, tiveram diante de si fatos.

Lefebvre.

Devido a tais consequências [concentração capitalista alterar a ordem social, inovações técnicas aumentarem a independência individualista], a liberdade econômica surge como um traço fundamental da nova ordem e, além disso, os homens de negócios lhe subordinavam a todos os demais. É incontestável que, por um de seus aspectos, ela [liberdade econômica] seduzia os franceses: queremos dizer que cada um se felicitava por poder finalmente ter a sua oportunidade [...]. A liberdade econômica tornou-se inseparável das outras, a até a mais preciosa de todas, e como seu símbolo<sup>141</sup>.

Quinet.

A espíritos tão bem preparados para tudo aceitar, de preferência as tempestades da liberdade, só faltava a ocasião para se entregarem. Enquanto que eles chamavam com suas vozes o senhor que devia libertá-los do medo livrando-os da vida pública, Bonaparte ouvia de longe essas vozes servis que o vento lhe levava [...] Assim, sem vacilar, os conjurados puseram-lhe desde logo tudo nas mãos: tropas de linha, guarda nacional, guarda do Diretório, guarda do Corpo Legislativo [...] E esse mal, porque é um sério mal, não vem de outra coisa que não seja os homens se terem

<sup>137</sup> QUINET, *História da Revolução Francesa*, p. 124.

<sup>138</sup> QUINET, *História da Revolução Francesa*, p. 124.

<sup>139</sup> QUINET, *História da Revolução Francesa*, p. 125.

<sup>140</sup> Preâmbulo da Constituição francesa de 1946.

<sup>141</sup> LEFEBVRE, *A Revolução Francesa*, p. 528.



deixado persuadir que poderiam renunciar à vida pública, sem que por isso seu progresso deixasse de ser mais certo na ordem civil<sup>142</sup>.

Madelin.

Esos políticos se vieron así impulsados a la reacción [...] Compuesto por burgueses tranquilos, muy poco revolucionarios, menos republicanos todavía, habían prestado su discreto apoyo a la Gironda en las primeras sesiones, sin perjuicio de aclamar a Danton cuando este vino, en la primera hora, a hacer votar el ‘mantenimiento de la propiedad’<sup>143</sup>.

Manfred.

Liberta de obstáculos, a burguesia se entregou de bom grado à sua paixão do lucro. A especulação e a agiotagem toraram proporções inacreditáveis, desconhecidas até então [...] Fortunas imensas edificaram-se sobre [...] fraudes nos fornecimentos dos exércitos e, enfim, muito simplesmente graças ao roubo e à dilapidação dos bens da nação [...] Os chefes termidorianos, os chefes do governo contrarrevolucionário, Barras, Tallien, Fréron, Rovère, etc., dava, o exemplo de uma ávida cupidez. Toda a burguesia se achava possuída desta insaciável sede de lucro. Pondo de lado os sentimentos e desprezando cinicamente as virtudes cívicas, lançava-se perdidamente na procura de riquezas, do luxo e dos prazeres<sup>144</sup>.

Por fim, podemos acrescentar ainda, por sua clareza, Del Corral.

[...] la burguesía se entrego, ansiosa de tranquilidad y orden, al decidido general curso [...] El Imperio le aseguraba el mantenimiento del nuevo orden social y económico y le garantizaba que no prevalecerían contra él la contrarrevolución ni los excesos revolucionarios: *entregárase en contrapartida al Imperador la vida pública por entero, tanto la política cuanto la administrativa*; todo quedaría sometido a su voluntad; pero bien entendido, que en la vida privada los ciudadanos serían reconocidos y protegidos como hombres libres e iguales, respetándose los presupuestos esenciales del nuevo orden social y de la nueva distribución de bienes<sup>145</sup>.

A cupidez, e mesmo baixaza, dos chefes do período termidoriano, Madelin a apresenta assim: “Barras, Tallien, Fréron y muchos otros llevaban vida de príncipes em las manciones usurpadas”<sup>146</sup>. Tallien, em específico, havia sido o conspirador da restauração monárquica: “Luis XVIII poseía correspondência suya”<sup>147</sup>.

Se estiver claro que a pretensão dos burgueses, que trataram com Napoleão termos que não puderam ser aceitos por Luis XVIII, é a liberdade econômica – que, naturalmente, não

<sup>142</sup> QUINET, *História da Revolução Francesa*, p. 77.

<sup>143</sup> MADELIN, *Los hombres de la Revolución francesa*, p. 279.

<sup>144</sup> MANFRED, *A Revolução Francesa*, p. 361-362.

<sup>145</sup> DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, p. 52-53.

<sup>146</sup> MADELIN, *Los hombres de la Revolución francesa*, p. 296.

<sup>147</sup> MADELIN, *Los hombres de la Revolución francesa*, p.289.

tem vida longa sem um conjunto de outras liberdades -, podemos retomar a pergunta: no que consistiu esse acordo entre a burguesia e Napoleão?

Parte da resposta já foi dada, acima, por Quinet: “os franceses, depois de 1804, julgavam ter salvado a Revolução, porque tinham os cinco códigos”<sup>148149</sup>. O império da lei começava a se constituir muito mais do que na Constituição, cujo traço é instituir um regime político organizado e declarar direitos de liberdade e igualdade mais ou menos vagos, deixando para trás o *droit intermédiaire* que constituía o aglomerado de legislações anteriores ao Império. Estava por ser desenterrada outra instituição imperial: o *Corpus Iuris Civilis*<sup>150</sup>. Se, pessoalmente, Napoleão possuía uma estima recôndita por Justiniano I<sup>151</sup> e pelo Império Bizantino, o fato era que à burguesia tanto fazia os meios pelos quais a liberdade pretendida seria instituída (bastaria recordar que, em 10 anos, seria a vez de Luis XVIII voltar à cena das tratativas).

Uma vez mais se torna claro que a burguesia termidoriana, igual que a burguesia de 1789/1791, jamais esteve disposta a fazer senão reformas e que estas, afinal, constituiriam refundações e reconstituições de um modelo político centenário. Esse problema é, novamente, interessante pelo fato de Napoleão não comungar com eles senão a mesma ideia: não se tratava de instituir o Império, mas de ressuscitar um conjunto de instituições (mas, sobretudo, de pretensões políticas clássicas, como a conquista) mediante o reconhecimento da validade dos costumes políticos de uma nação à qual não se deseja criar, mas reformar<sup>152</sup>.

Também Napoleão, portanto, recusava a pretensão revolucionária de extinguir os costumes e fundar um modelo político completamente novo. Se parece curioso que tenha se voltado ao Império da Idade Média para consagrar a forma pela qual desejava governar, o fato não era somente que tivesse pretensões imperialistas sobre a Europa (então monárquica e em processo de equilíbrio), mas porque o despotismo absolutista jamais lhe daria as condições de fazer acordo tendo por base direitos de liberdade. Afora isso, jamais teria poderes que não

<sup>148</sup> QUINET, *História da Revolução Francesa*, p. 124.

<sup>149</sup> Os demais códigos surgidos nesse período são: Código de Processo Civil (1806), Código Comercial (1807), Código Penal (1808) e Código de Processo Penal (1810).

<sup>150</sup> Acerca do *Corpus Iuris Civilis* e dos institutos que lhe compunham, cf. PETIT, *Tratado elementar de derecho romano*, p. 65.

<sup>151</sup> *Flavius Justinianus* (482-565) havia percebido, muitos séculos antes do que Napoleão, que não bastavam as armas para a estabilidade ou vitória do Império, mas o belicismo “para o exterior” deveria ser fortalecido por uma disciplina “interna”. Diz Justiniano I (*Institutas*, p. 14): “a Majestade Imperial deve ser ornada não só com armas, mas também com leis”. Se, efetivamente, era ou não do interesse de Napoleão desenvolver o civilismo (o aperfeiçoamento do direito privado) nos países em processo de dominação, isso é equívoco (apesar da tentativa, registrada por Hegel, de dar à Espanha uma constituição), mas o fato era que a inspiração continuava sendo Justiniano I: “todos os povos são regidos por leis promulgadas e compostas por nós”. Cf. JUSTINIANO, *Institutas do Imperador Justiniano*, p. 15-17.

<sup>152</sup> ARENDT, *Sobre la Constitución*, p. 286.

fossem reservados a ministros, porque mesmo em monarquia constitucional a hereditariedade e a origem do soberano não diferem da monarquia absoluta <sup>153</sup>.

Ocorre que se a inspiração do século VI sobre Napoleão se deu na forma do *Iuris Civilis* de Justiniano I (527-565 d.C.), não é menor a influência de Carlos Magno (748-814 d.C) sobre o primeiro Imperador dos franceses. À diferença da primeira influência (que é mais conjectural do que histórica), a figura do Império Carolíngio é nitidamente uma influência sobre a política externa. As formas carolíngias indicam, em pleno século XVIII, a retomada das guerras de conquista e a produção de um ambiente de desequilíbrio político europeu<sup>154</sup>. Se for possível que Napoleão tenha mantido, em relação à política interna, uma estratégia justiniana, na justa medida de uma revisão das leis da antiga monarquia e da antiga República (a correspondente histórica da revisão justiniana do Direito Romano), o fato é que, em relação à política externa, foi muito mais um seguidor de Carlos Magno (e não somente no tocante ao ritual da coroação).

Nesse sentido, nas relações com as demais soberanias europeias do século XIX Napoleão foi demasiadamente arcaico: “um Império que seria a reconstituição da forma carolíngia, ou alemã, ou austríaca do Império – foi tudo isso que constituiu essa espécie de cafarnaum que é a política imperial, a de Napoleão” <sup>155</sup>. Quanto aos burgueses termidorianos, sedentos por códigos civis que disciplinassem a liberdade em sintonia com o princípio da livre atuação econômica, pouco importava que o Código Napoleônico de 1804 não fosse, efetivamente, o “*Code Civil des Français*”, mas o “code civil” de um grupo de franceses<sup>156</sup>.

Em um ponto muito específico – e completamente ao gosto da burguesia termidoriana – o *Code Civil des Français* dispunha: “la propriété est le droit de jouir et de disposer des biens matériels de la manière la plus absolue, pourvu qu’on n’en fasse pas un usage prohibé par les lois et par les règlements<sup>157</sup>”. A forma da lei que passava a estar visava era, fundamentalmente, civilista, ou seja, prioritariamente destinada ao direito privado, que é justamente o campo em que a atuação da burguesia termidoriana se destina.

A Constituição, nesse sentido, à medida que embota o direito público e se decide por temas afetos à governabilidade, interna e externa, da nação, deixa, finalmente, de ser uma

<sup>153</sup> DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, p. 52.

<sup>154</sup> Cf. FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 81.

<sup>155</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 81.

<sup>156</sup> Do ponto de vista técnico – ou seja, da forma como foi aglutinado – “o direito civil francês foi o resultado da combinação do *droit écrit* do sul da França, de origem romanista, com o *droit coutumier* no norte francês, baseado nos costumes germânicos”. Sobre o processo de elaboração do Código Napoleônico, Cf. NETO, *Code civil francês*, p. 65-69.

<sup>157</sup> É o que estabelece o art. 544 do Código Napoleônico de 1804: “A propriedade é o direito de fruir e de dispor dos bens materiais da maneira mais absoluta, contanto que deles não se faça um uso proibido pelas leis e pelos regulamentos” (traduzido por Facchini Neto, *Code civil francês*, p. 71, nota n. 35).

preocupação da burguesia: “o Código Civil francês exerceu, durante muito tempo, uma função semiconstitucional, pois as *estruturas jurídicas mais caras à sociedade burguesa* estavam previstas e reguladas mais naquele código do que nas inúmeras constituições que a França teve<sup>158</sup>”. É importante recordar que a Constituição de 1799, que entrou em vigor em 1800, não apenas coroava o 18 de Brumário de Napoleão Bonaparte, instituindo todas as condições para o Império de 1804<sup>159</sup>, mas abria o século do esquecimento das pretensões de liberação do estado de indigência política do povo francês. Por outro lado, coroava o nascimento da *Lex* como *pacta sunt servanda*<sup>160</sup> e da substituição da polaridade originária (nobreza/burguesia) por outra que marcou, fundamentalmente, o século XIX e XX: burguesia/proletariado.

A Constituição de 1799, portanto, encerra a Revolução francesa: sedimenta, na forma de um acordo com uma estrutura política imperial, um sistema de direito baseado na liberdade econômica e em um conjunto de liberdades que são o corolário de pretensões reformistas (o que implica não mais que a remoção dos obstáculos ao livre desenvolvimento da sociedade civil-burguesa, função que a codificação napoleônica pôde proporcionar, ainda que provisoriamente). Encerrando, portanto, a Revolução francesa, a Constituição de 1799 inicia a revolução proletária, cujos traços aparecem vagamente em Hegel, mas que terão toda a implicação teórica necessária em Marx. É hora, portanto, de o protagonismo de classe não mais invocar privilégios políticos estritamente, mas sim condições sobre as quais a fadada Revolução de 1789 havia ousado declarar: “todos os homens nascem livres e iguais”.

Por fim, há ainda dois traços importantes do “lazo fundadamente utilitário”<sup>161</sup> entre burguesia e Imperador. Do ponto de vista constitucional, as aparências deveriam cobrir as acusações de que a soberania do povo e as conquistas da Revolução tivessem sido exterminadas. E a Constituição, portanto, fez constar que a soberania popular estava mantida,

<sup>158</sup> NETO, *Code civil français*, p. 71, grifo nosso.

<sup>159</sup> “Le Premier consul promulgue les lois” (art. 41 da Constituição francesa de 1799).

<sup>160</sup> É curioso o fato de a *Lex* romana invocar, justamente, relações sinalagmáticas e não acordos verticais como os que se instituem entre soberano e povo. A ideia da *Lex* como *pacta sunt servanda* (o pacto faz lei entre as partes) tem ao menos duas implicações dentro do cenário civilista napoleônico: por um lado, deixa claro que, do ponto de vista interno, Imperador e burguesia estão em pé de igualdade (é um legítimo acordo bilateral) e, por outro, assinala que a *Lex/pacta* não seria possível em um ambiente de fundação do Estado, mas somente de reforma baseada em acordos. Se a história de Roma diz alguma coisa é somente que esta jamais foi fundada, mas, no máximo, fundada com as perspectivas trazidas por Enéias da antiga Tróia. E, justamente por isso, se pôde conceber a lei instituidora de Roma como *Lex* (acordo entre partes livres). Contudo, o que demonstra, mais uma vez, que as pretensões externas de Napoleão não se baseavam nesse mesmo esquema, aplicado internamente, é o fato de que os romanos, desde a “fundação” de Roma, buscaram nas expedições de conquista mais aliados (*socii*) do que inimigos. Isso, contudo, não constava das intenções de Napoleão. Sobre isso, cf. VIRGILIO, *Eneida*, ARENDT, *Sobre la Constitución*, p. 288 e HOBBS, *Leviatã*, p. 160.

<sup>161</sup> DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, p. 54.

bem como o sufrágio universal e o plebiscito<sup>162</sup>. Isso tudo porque as pretensões de Napoleão partem do pressuposto de que, internamente, seu poder “descansa sobre la confianza” e, externamente, sobre “la concentración personal de todos los poderes”<sup>163</sup>. É necessário, portanto, reservar – a título não só precário, mas aparente – o que se havia escolhido, dentre as realizações revolucionárias, como conquistas não prejudiciais às pretensões da burguesia: “Napoleón enseñó a los monarca cómo gobernar despóticamente bajo la falsa apariencia de la soberanía popular y de una constitución”<sup>164</sup>. O que, noutro sentido, quer dizer: “para Napoleão, nunca o perigo veio de dentro”, ou seja, “seu Império nunca teria caído pelas dificuldades interiores”, ainda que não tivesse sido um Império se decidisse ficar circunscrito à França<sup>165</sup>.

A farsa da soberania aparente continuava: como o horror a novas insurreições não estava descartado, era necessário apresentar às massas um conteúdo constitucional que lhes fizesse retomar, mesmo em memória, as grandezas dos períodos revolucionários idos – mesmo que, desde a dispersão do Conselho dos Quinhentos por Napoleão, o povo já havia inaugurado, em sua grande maioria, um sistema de passividade que somente em algumas ocasiões do século XIX havia de ser suspenso.

Se, efetivamente, a codificação napoleônica “consagraba como fundamentos de un nuevo y unitario Derecho civil la libertad personal y la libre disposición de la propiedad, así como la igualdad ante la ley”, haviam ainda outros interesses que muito bem se casavam com os direitos ligados ao livre desenvolvimento das atividades econômicas: “las empresas militares y las grandes obras públicas promoverían las actividades privadas de manera insospechada”<sup>166</sup>. Ou seja, o primeiro impulso do desenvolvimento econômico da burguesia, na era do direito civil, nasce atrelada ao Estado, às necessidades que decorrem da permissão para a corrida imperial (quanto mais guerras napoleônicas, mas demandas do exército a serem supridas).

Esse acordo, em termos sumários, significou para o Imperador uma estabilidade interna que lhe permitisse executar seu plano imperial, suas guerras de conquistas e a submissão da Europa. Para a burguesia, significou a positivação de direitos ligados ao desenvolvimento pessoal e econômico (seu *Corpus Iuris Civilis*), a aparência de que estavam preservadas as conquistas revolucionárias (soberania e participação) e, por fim, um conjunto

---

<sup>162</sup> “La présente Constitution sera offerte de suite à l'acceptation du peuple français” (Art. 95 da Constituição francesa de 1799).

<sup>163</sup> DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, p. 52.

<sup>164</sup> SOBOUL, *Comprender la revolución francesa*, p. 28.

<sup>165</sup> QUINET, *Historia da Revolução Francesa*, p. 132.

<sup>166</sup> DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, p. 53.

de necessidades a serem satisfeitas pelo aparato econômico de que dispunham e desejavam desenvolver.

O Imperador caiu sob a organização do Congresso de Viena e da Santa Aliança daí decorrente. Importou no retorno da monarquia à França, pelo que o governo dos 100 dias, o último suspiro das pretensões imperiais, foi inócuo. Contudo, Luis XVIII já não encontra mais, em 1814, uma burguesia incapaz de impor suas exigências pelo medo da perseguição aos revolucionários ou pela supressão de seus direitos. Ainda que recente, podiam exibir uma história dos direitos de liberdade que fizesse frente às intenções de restauração absolutista da monarquia.

Se estavam prontos para substituir a proteção do Império pela proteção da monarquia, essa deveria ser uma monarquia limitada constitucionalmente e não nos moldes ingleses (a divisão entre nobres e comuns havia sido abolida em 1793). E, no tocante à complicada relação com a Europa por conta das guerras napoleônicas (que não deixavam de ser guerras franco-europeias), podiam contar com o fato de que “los Borbones no soñarían com una Francia gigantesca y se contentarían con que fuese grande”<sup>167</sup>. Mudava-se o protetor, mas as garantias pretendiam permanecer as mesmas. O modelo civilista francês, aliás, seguiria seu itinerário com as mais variadas recepções nos países europeus, primeiro pela imposição, depois pela descoberta de seu valor para a consolidação da sociedade civil-burguesa<sup>168</sup>. É daí que surge, aliás, a própria Escola de Exegese<sup>169</sup>.

Iríamos demasiado longe se fossemos tratar, nesse itinerário, a Restauração de 1814 e, inclusive, a Revolução de 1830, já que a Revolução francesa havia mesmo sido encerrada em 1799: pelo soterramento do ideário de 1793 e pela consolidação do projeto (ideológico e constitucional) de 1791. O fato de Hegel ter vivido até 1831, o que o faz contemporâneo do estabelecimento da monarquia constitucionalmente limitada e do afunilamento da tensão entre

<sup>167</sup> DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, p. 56.

<sup>168</sup> Acerca da disseminação do modelo francês de codificação civil (napoleônico, portanto), acrescenta Facchini Neto (*Code civil francês*, p. 73): “a expansão militar francesa, especialmente sob Napoleão, fez com que, entre os anos de 1804 e 1812, o Code Civil entrasse em vigor em inúmeras outras regiões. Ainda que mais tarde a maioria desses países conquistasse ou reconquistasse sua soberania, fato é que o direito desses países permaneceu grandemente influenciado pelo Código Civil francês”.

<sup>169</sup> Sobre a Escola de Exegese (interpretação jurídica atrelada aos dispositivos legais) e suas fases, cf. PERELMAN, *Lógica jurídica*, p. 31. É, ainda que um tema mais tangencial, interessante como a Escola de Exegese guarde relação com a necessidade de que os institutos civis “dados” à burguesia termidoriana por Napoleão não fossem abrangentes ao ponto de dissolver o acordo (a consagração de suas prerrogativas nos códigos). A restrição interpretativa que os exegetas professam é, justamente, a tentativa de impedir que os juízes desconsiderem as leis e julguem a partir de outras fontes do direito, como o costume (as lacunas – sempre aparentes, porque no “fundo” a legislação responde adequadamente à lide- indicariam a oportunidade de vingança). A preocupação dos exegetas se justifica por uma razão particular: os juízes (pelo menos os conciliadores) são eleitos diretamente pelo povo (“élus immédiatement par les citoyens” – art. 60 da Constituição francesa de 1799) e a burguesia termidoriana não é maioria na sociedade.

burguesia e proletariado, poderia exigir um trato específico também dos eventos de 1814 e 1830. Contudo, se não é possível que reconstruamos, ao modo como o fizemos em relação aos períodos anteriores, é possível que invoquemos a Restauração e a Revolução de 1830 quando tratarmos da análise hegeliana da Revolução.

A tarefa do primeiro capítulo era, justamente, identificar a existência de dificuldades quanto ao empreendimento revolucionário (ainda que em termos genéricos) e, por outro lado, apontar a existência de projetos revolucionários distintos em meio a uma história que, não raro, é considerada (pelo menos do ponto de vista dos atores e seus objetivos) como homogênea. Por fim, deveria traçar elementos que nos permitissem entender os rumos dos projetos aludidos e em que constituiu o logro de um e a derrocada do outro. A partir disso, seria possível ter um cenário pelo qual a análise de Hegel pudesse ser compreendida sem a necessidade de informar, paulatinamente, acerca dos eventos históricos que o filósofo refere em seus textos.

### 3 A REVOLUÇÃO AOS OLHOS DE HEGEL I: LIBERDADE ABSOLUTA, TERROR E LIBERALISMO

O presente capítulo expõe a análise hegeliana da Revolução Francesa conforme a *Fenomenologia do Espírito*<sup>170</sup> e a *Filosofia da História*<sup>171</sup>.

Em relação à primeira obra, fundamentalmente mais densa e obscura, o fio condutor da análise hegeliana da *liberdade absoluta* e do *terror* é a consciência. Esta é, afinal, o sujeito da *Fenomenologia*. Enquanto liberdade absoluta, a consciência-de-si pretenderá equivaler-se à vontade geral, sem mediações, superando a utilidade como objeto e destinando atenção à necessidade de substituir as instituições do Antigo Regime por instituições democráticas. A vontade singular vê-se imediatamente vinculada à vontade geral, mas será derrotada pela negatividade que não será capaz de superar. Sua obra será a morte. Não uma morte justificável, uma morte sem sentido, banal.

A *Filosofia da História*, redigida em tom professoral, tem como sujeito os povos ou Estados. É sob este panorama que a Revolução Francesa é, então, relida. A análise hegeliana pode ser desmembrada em dois eixos fundamentais: a relação entre a Filosofia e a Revolução e, em um segundo momento, as consequências desta para a história política do mundo, sobretudo as implicações do conceito de liberalismo.

Há, em relação à *Fenomenologia*, um trato mais histórico e factual, ainda que não tão profundo. A *Filosofia da História* destina poucas páginas à análise da Revolução Francesa e, em muitos aspectos, é suplementar à *Fenomenologia*. Entretanto, ao analisar filosoficamente a história da Revolução, Hegel pressupõe a *Filosofia do Direito*, inclusive no tocante ao conceito de liberalismo, obra esta que será objeto do próximo capítulo.

#### 3.1. *Fenomenologia do Espírito*: liberdade absoluta e terror

Em 1814, marco ao mesmo tempo da vitória dos aliados e da Restauração monárquica na França, irá dizer Hegel: “é um gigantesco espetáculo assistir a um grande gênio se destruir a si mesmo; é o *tragikotaton* [tragicidade] que existe”<sup>172</sup>. O significado completo da frase hegeliana pertence, dentre outros, à *Fenomenologia do Espírito*. A abordagem da Revolução

<sup>170</sup> Capítulo VI, seção B, 3 na subseção 2.1.2 e, antes disso, outros conceitos recuperados de partes anteriores da obra, na subseção 2.1.1.

<sup>171</sup> Parte final da obra, quarta parte, capítulo terceiro, subseção 2c e 3.

<sup>172</sup> Citado por ROSENZWEIG, *Hegel e o Estado*, p. 345.



Francesa nessa obra é, por sua complexidade, muitas vezes implícita e obscura: a seção B do capítulo VI (*a liberdade absoluta e o terror*) sequer uma vez menciona os termos Revolução Francesa, França, jacobinismo, Robespierre ou outros que poderiam possibilitar uma melhor identificação.

Quanto aos escritos hegelianos anteriores à *Fenomenologia*, os mesmos não constam senão de poucas menções, de caráter pouco sistemático, à Revolução Francesa, e cujo conteúdo filosófico não é definitivo, ainda que disponham de conteúdos importantes no combate à liberdade perpetrada pelos revolucionários franceses (por exemplo, a rechaça do conceito de natureza humana no escrito sobre o direito natural, de 1801)<sup>173</sup>. A primeira obra de caráter sistemático a conter abordagens mais precisas acerca da liberdade revolucionária, onde “la cuestión filosófica central de la posterior filosofía hegeliana está ya plenamente preparada”<sup>174</sup>, é a *Fenomenologia do Espírito*, de 1807.<sup>175176177</sup>

Antes, contudo, de nos atermos à *liberdade absoluta* e ao *terror* (seção B, item 3 do capítulo VI) comecemos com alguns tópicos que, mesmo anteriores à parte delimitada, são

<sup>173</sup> *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 Auerstadt, 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 Formio, entabulado, justamente, por Napoleão, em 1797) que, tanto quando a própria guerra, agudizavam 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 robspieristas”, 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). Portanto, serão retomados ainda neste capítulo.

<sup>174</sup> LUCKACS, *El joven Hegel*, p. 437.

<sup>175</sup> A inauguração do período especulativo de Hegel coincide, nessa obra, ao estabelecimento de um projeto ou introdução de sistema (ou, antes disso, a primeira parte desse sistema), cujo desdobramento está, fundamentalmente, na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia*. Acerca da relação entre a *Fenomenologia* e o *Sistema*, cf. HEIDEGGER, *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 11-67.

<sup>176</sup> Sobre Hegel ter rechaçado a autonomia da *Fenomenologia* pelo advento da *Ciência da Lógica*, cf. MANDOLFO, Prólogo. In: HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, p. 10.

<sup>177</sup> Não é possível que reconstruamos, contudo, todo o esquema conceitual, lógico e histórico que está implicado na *Fenomenologia*, mas sim destinar atenção, sobretudo, ao capítulo VI, parte final da seção B (*a liberdade absoluta e o terror*), com eventuais menções a outras partes da obra.

importantes para a compreensão da visão expressada na *Fenomenologia* acerca da Revolução Francesa e, à medida do possível, serão retomados ao longo do texto.

### 3.1.1 Da utilidade à liberdade absoluta

O primeiro tópico corresponde à consciência acerca do tempo atual expressada no prefácio à *Fenomenologia*: “não é difícil ver que o nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época”<sup>178</sup>. O conteúdo genuinamente filosófico dessa afirmação - dessa compreensão de movimento, o qual, neste ponto, se mostra especificamente histórico e não somente lógico – possui uma expressão adjacente no conceito de *salto qualitativo*<sup>179</sup>.

A consciência, quando espiritualizada (o que emerge no capítulo VI da obra), reconhece que “o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado de um movimento para frente”<sup>180</sup>, mas, sobretudo, concebe a existência de ligações, tanto lógicas quanto históricas, entre o “longo período de nutrição tranquila” e o nascimento de um mundo novo.

Esse *salto qualitativo*, que corresponde ao ato de nascer (o *vir-a-ser* pela primeira respiração), revela, além da gestação de algo novo, o coroamento de um processo prévio de desmanche do “mundo anterior” e, por outro, que o mundo novo ainda precisa ser construído: “como um edifício não está pronto quando se põe seu alicerce, também esse conceito do todo [imediatez do mundo novo], que foi alcançado, não é o todo mesmo”<sup>181</sup>.

No que se refere aos intentos revolucionários na França, esse *salto* poderia corresponder, em um primeiro momento, ao marco histórico inicial da Revolução, ou seja, a tomada da Bastilha, de 14 de julho de 1789: esta medeia a “ampla transformação de múltiplas formas de cultura” (a constituição religiosa e política francesa) e o intento de organizar o novo mundo. Noutras palavras, significa: a tomada da Bastilha é um coroamento e explicita o fato de que o Antigo Regime já vinha sendo desconstruído, “tijolo por tijolo”, desde muito antes de 1789.

Em um segundo momento, o *salto qualitativo* se entrava entre o mundo recém-desconstruído (filosófica e faticamente) e o desafio de erguê-lo estruturalmente. E, portanto, se põe entre a desconstrução (a abolição do feudalismo e da realeza) e a reconstrução do

<sup>178</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 31.

<sup>179</sup> “Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração – um salto qualitativo – interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida”. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 31.

<sup>180</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 31.

<sup>181</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 31.

mundo político. À diferença de antes, o marco que o salto qualitativo agora representa é político, e não histórico: são as constituições (1791 e 1793). São elas que se desligam (parcial ou completamente) do mundo anterior e abrem o mundo novo, “no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo”<sup>182</sup>.

O conceito de *salto qualitativo*, nesse sentido, tende sempre a indicar somente um marco, um elemento que opõe dois mundos: um mundo obsoleto e um mundo imediato que exige maior determinação. Indica, portanto, que as revoluções são o afloramento de uma nova imagem mediante a derrocada de imagens antigas: “as variações do ser em geral correspondem não só à passagem de uma grandeza a outra, mas também ao ser do qualitativo e, inversamente, a um devir que é ruptura da progressividade e à formação de algo que é qualitativamente diferente em relação à coisa que o precede”<sup>183</sup>.

A noção de mundo obsoleto nos conduz ao *segundo tópico*: o Iluminismo. A *Fenomenologia* dedica uma longa crítica ao Iluminismo e a sua pretensão de combater a superstição e a fé e, sobretudo, de instituir-se *inteligência pura* e, portanto, parâmetro para o desenvolvimento das ciências e da Filosofia. Hegel havia estabelecido, antes de reservar uma análise à pura inteligência iluminista, que a consciência, quando se aliena no mundo da cultura (superação da eticidade ou unidade substancial indiferenciada vergastada na seção A do capítulo VI) se duplica: se deparara com um mundo real e um mundo da experiência da consciência<sup>184</sup>. Para Hegel, este último mundo, “constrói no éter da pura consciência”, não a religião como tentativa de síntese entre a crença singular e a de todos, mas “a fé, enquanto fuga do mundo efetivo”<sup>185</sup>.

Essa crítica à fé (a esta fé) também a elabora o Iluminismo. Ocorre que, para Hegel, o Iluminismo – a pura inteligência que se põe a negar tudo o que é externo à consciência pensante –, mais do que superar a alienação da consciência crente, “a leva a cabo”<sup>186</sup>. O Iluminismo não percebeu, portanto, que a elevação da essência absoluta – a razão de conhecer – à pura inteligência é somente o outro lado da alienação do mundo real: “a pura consciência é o elemento no qual o espírito se eleva, mas não é só o elemento da fé, senão também o do conceito”<sup>187</sup>. Quando a pura inteligência iluminista atua de modo absolutamente negativo, não

<sup>182</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 31.

<sup>183</sup> HEGEL, *Ciência de la lógica*, p. 142.

<sup>184</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 338.

<sup>185</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 339.

<sup>186</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 228.

<sup>187</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 339.

reconhecendo o mundo real para além do mundo que resulta de sua experiência, então se comporta como o crente: concebe a essência destacada do mundo efetivo<sup>188</sup>.

Por outro lado, essa postura do Iluminismo – não reconhecer como verdade senão o que a consciência produz a partir da razão – vai originar uma oposição às instituições do mundo real, dentre as quais a religião e o Estado. O obsoleto, nesse sentido, vai representar as estruturas da sociedade que não correspondem àquela postura, qual seja, a de somente reconhecer como verdade as instituições racionais, instituições que espelhem a vontade da consciência-de-si, que é a essência absoluta<sup>189</sup>. E, em tal modelo de conceber as instituições, somente por uma razão muito forte se poderia manter em funcionamento estruturas que não foram criadas por essa consciência-de-si: se essas instituições, ainda que não criadas pela razão independente da consciência-de-si, forem *úteis*<sup>190</sup>.

Contudo, antes de conceber as instituições heterônomas do Antigo Regime como úteis, essa consciência-de-si se viu novamente oposta por duas “potências espirituais”: “o poder-do-Estado e a riqueza”<sup>191</sup>. O *terceiro tópico*, portanto, se refere à tensão em que a consciência-de-si se reconhece: ela assume as potências espirituais (soberania e riqueza) sob a forma do bem e do mal e a expressa em juízos (não espirituais)<sup>192</sup>.

A *Ciência da Lógica* trata com detalhes a razão pela qual um juízo não expressa adequadamente a dialética entre sujeito e predicado<sup>193</sup>. Aqui somente indica que a consciência-de-si concebe uma e outra potência ou como o puro negativo (*para-si-essente*) ou como puro positivo (*em-si-essente*)<sup>194</sup>. Ou seja, juízos acerca do bem da riqueza e do mal do Estado, por exemplo, são eminentemente negativos ou positivos: ora rechaçam completamente a soberania, ora rechaçam completamente a riqueza. O que falta a esse proceder por meio de juízos (lógica fragmentária) é, portanto, “relacionar-se com cada um de uma dupla maneira”<sup>195</sup>.

Dentro de tal contexto, mesmo um juízo apodítico, que em si expressa a unidade entre o sujeito e o predicado - ambos “tienen el mismo contenido”<sup>196</sup> - manteria a consciência-de-si ligada à sua determinação particular (a uma das escolhas possíveis): a consciência-de-si cumpre os deveres para com o estado (juízo da primeira potência espiritual) ou a consciência-

<sup>188</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 409.

<sup>189</sup> VALCÁRCEL, *Hegel y la ética*, p. 226.

<sup>190</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p.395.

<sup>191</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 344.

<sup>192</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 345.

<sup>193</sup> Sobre a transição do juízo ao silogismo, cf. HEGEL, *Ciência de la Lógica*, p. 828-830.

<sup>194</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 344.

<sup>195</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 344.

<sup>196</sup> HEGEL, *Ciencia de la lógica*, p. 830.

de-si busca realizar-se por meio do trabalho e da riqueza (juízo da segunda potência espiritual). Todavia, esse relacionar-se da consciência-de-si com a consciência efetiva, sob a forma do juízo, revelará sempre uma oposição (o bem e o mal) cujo conteúdo é abstrato: o bem pode ser tanto a riqueza quanto a soberania e, desse modo, o “poder-do-Estado é a potência opressora, e o mal” em uma primeira formulação e o inverso na segunda.

Ocorre que a consciência nobre (*Das edelmütige Bewusstsein*) é justamente o sujeito pré-revolucionário que tem diante de si as instituições do Antigo Regime e, portanto, o serviço para com o Estado e para quem o trabalho burguês é desonroso. Vê-se aturdido pela limitação produzida por seu “heroísmo do serviço”<sup>197</sup>. Essa consciência nobre considera a si mesma como limitada pelo sacrifício de sua singularidade ao bem universal, mas mantém-se honrado.

Em um primeiro momento o serviço do Estado – seu heroísmo – produz “respeito junto aos outros”<sup>198</sup>. Aqui declara que “o poder-do-Estado é a essência”<sup>199</sup> e sua condição de vassalo é tudo: “só tem valor para si nessa honra”<sup>200</sup>. Hegel está descrevendo, neste ponto muito próximo a Montesquieu, o princípio feudal que oscila entre a honra (o heroísmo do serviço) e o “heroism of flattery [adulação]”<sup>201</sup>. Ou seja, está caracterizando a sociedade feudal, nobiliárquica do Antigo Regime dentro da qual o *serviço para o Estado* era incompatível com o *serviço industrial ou burguês*.

Aliás, o segundo juízo (da potência espiritual *riqueza*) é justamente o oposto do juízo da consciência nobre: neste não há honra senão a negociada como título ou acesso aos cargos no judiciário<sup>202</sup>. De resto, a consciência-de-si dedica-se ao trabalho industrial ou comercial, em geral buscando uma aproximação com a estrutura nobiliárquica: “o heroísmo do serviço silencioso torna-se o heroísmo da lisonja”<sup>203</sup>. Mas o bajulador não é apenas o burguês (o nobre togado), mas o nobre de espada descapitalizado. A ascensão política do burguês capitalista marcha na mesma pressa que a recessão econômica da consciência nobre e da própria Corte. A renda da terra torna-se, apesar os esforços teóricos da economia fisiocrata (do quadro econômico de Quesnay), cada vez mais insuficiente. O poder político vê-se compelido a pequenas relativizações no princípio nobiliárquico: venalidade dos cargos públicos e

<sup>197</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 348.

<sup>198</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 348.

<sup>199</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 348.

<sup>200</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 349.

<sup>201</sup> SMITH, *Hegel's critique of liberalism*, p. 130. Smith considera ainda: “Hegel’s account on the old regime is clearly indebted to Montesquieu, who saw the sentiments of honor and service as the essential ‘principle’ of feudalism”. Sobre isso em Montesquieu, cf. *El espíritu de las leyes*, libro III, 2, p. 107.

<sup>202</sup> Cf. ANDRESS, *O terror*, p. 49.

<sup>203</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 353.

discussões acerca da reforma fiscal. Nada que pudesse ter evitado a Revolução Francesa<sup>204205206</sup>.

A conclusão de Hegel em relação a essa tensão é a seguinte: “o duplo julgar acima considerado apresenta separados os princípios, e por isso continha somente modos abstratos do julgar”<sup>207</sup>. O que falta, portanto, à lógica fragmentária dos juízos desconexos é apresentar a relação soberania/riqueza sob a forma do silogismo: “torna-se movimento mediatizante em que surgem a necessidade e o meio-termo das duas partes do juízo”<sup>208209</sup>. Ou seja: a sociedade moderna, pós-Reforma Protestante e Revolução Francesa, é a sociedade na qual a consciência-de-si é tanto política (*citoyen*) quanto econômica (*bourgeois*), o que será detalhado nos *Filosofia do Direito* (1821). Por ora, na *Fenomenologia*, a consciência apenas se deu conta de que o mundo da cultura é determinado por esta clivagem.

O *quarto tópico*, mais sucinto, corresponde ao conceito de doença e está muito relacionado com a ideia presente no *primeiro tópico*: a queda do organismo doente só expressa que estava em um processo de debilitação anterior. Com Diderot (cujo *Le neveu de Rameau* é a ilustração paradigmática do drama entre honra e riqueza, ou seja, aristocracia e burguesia), Hegel afirma: “uma bela manhã, dá uma cotovelada no tipo, e – bumba! – o ídolo está no chão”<sup>210</sup>. O golpe final que derruba o despotismo, e com ele a religião pervertida dos sacerdotes, apenas assinala a mudança dos tempos e o papel do Iluminismo em sua crítica à fé: o despotismo “extrai da estupidez e confusão do povo, por intermédio do sacerdócio impostor [...] a vantagem da dominação tranquila”<sup>211</sup>.

Na França, desde Luis XIV e Richelieu, essa combinação entre religião e despotismo representava para o Iluminismo uma espúria negação da consciência-de-si como essência absoluta. Daí o porquê de Jean Meslieu dizer: “la religion soutient le gouvernement politique”<sup>212</sup>. O fato é que se o Iluminismo combateu a religião e o despotismo, serviu de base teórica para os revolucionários franceses do século XVIII<sup>213</sup>. Na *Filosofia da História*, que analisaremos na sequência, Hegel falará em Revolução nascida da Filosofia.

<sup>204</sup> Essa discussão retorna, mais propriamente, na sequência do trabalho.

<sup>205</sup> Sobre se o despotismo ilustrado poderia ter evitado a Revolução, cf. último capítulo do trabalho.

<sup>206</sup> “The proud aristocrat, this once ‘haughty vassal’ who sought glory and nobility for himself in battle, has become a property-owning bourgeois seeking the accumulation of goods and property to insulate him from the consciousness of death” (SMITH, *Hegel’s critique of liberalism*, p. 130).

<sup>207</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 347.

<sup>208</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 348.

<sup>209</sup> “En el silogismo las determinaciones del concepto están como los extremos del juicio y al mismo tiempo está puesta la unidad determinada de ellos” HEGEL, *Ciencia de la lógica*, p. 831.

<sup>210</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 376.

<sup>211</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 374.

<sup>212</sup> MESLIER, *Testament de Jean Meslier*, p. 2.

<sup>213</sup> KOJEVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153.

O *quinto e último tópico* corresponde ao conceito de utilidade, antes mencionado, que estabelece uma espécie de transição da *pura inteligência à liberdade absoluta*. O trabalho do Iluminismo, como visto, havia sido o de combater as estruturas nas quais a consciência-de-si não havia participado de forma constitutiva: “en ningún lugar más que en sí misma ha de buscar su criterio y guía”<sup>214</sup>. A fé, nesse sentido, havia sido negada por deslocar a essência absoluta para além da consciência-de-si, quando esta, inteligência pura, é a única essência absoluta e o todo mais é superstição e heteronomia. O despotismo, igual que a fé, é “superstição e erro”<sup>215</sup>. E, nesse sentido, instituições se justificam ao passo que são produtos da razão consciente (consciente de que é a essência absoluta de si mesma). Mas o que é, então, o útil?

A tensão entre o materialismo (ser) e o agnosticismo (pensar)<sup>216</sup> novamente revela, tal como na dinâmica entre a fé e a pura inteligência, que ambos os iluminismos são “pura e simplesmente o mesmo conceito” e que, por isso, a “diferença não reside na Coisa, mas puramente apenas nos diversos pontos de partida das duas culturas”<sup>217</sup>. O puro pensar como essência absoluta ou a matéria absoluta enquanto tal. Ambos os iluminismos, pela negação simples do outro (ora matéria, ora puro pensar), não constituíram um tipo de síntese entre o ser (a matéria) e o pensar (puro pensar).

O puro pensar, nesse sentido, comportou-se negativamente partindo do pressuposto de que tudo o que a consciência-de-si encontra no mundo real não lhe corresponde (o todo é negatividade pura). O materialismo, por seu turno, comportou-se negativamente pelo pressuposto de que o ser sensível é o ponto de partida, mas do qual, também pela abstração, se deve decompor os momentos desse ser sensível (o gostar, o ver) e se chegar ao “puro Em-si”, a matéria absoluta<sup>218</sup>. Estão, diz Hegel, enredados na abstração pura e esta é o que constitui o universal de ambos. O universal a que chegam, é, portanto, o universal abstrato<sup>219</sup>.

Mas a pura inteligência, quando observa o mundo das instituições (a corte, os estamentos, os estados gerais, a figura do reino), não vê nelas o seu próprio trabalho. Contudo, considerando que sua realização deve primeiramente começar pela colocação de

<sup>214</sup> VALCÁRCEL, *Hegel y la ética*, p. 220.

<sup>215</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 374.

<sup>216</sup> Cf. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 395-401, HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 475-478 e TAYLOR, *Las fuentes de yo*, p. 345.

<sup>217</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 397.

<sup>218</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 398.

<sup>219</sup> “This developments [from the Christianity as the religion of Incarnation to a new stage, a stage of conscious self-affirmation] reaches its culmination in the Enlightenment, and in its belief in the almost unlimited capacity of human reason to remake the conditions of man’s life so as to assure him happiness and fulfillment. But this vision of things suffers from a fatal flaw. It is right to see the unity of reason and being, but quite wrong to attribute this unity simply to human reason”. TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 101.

algo como seu objeto, toma essas instituições como úteis: “a utilidade [...] é nela que a pura inteligência consome sua realização, e é objeto para si mesma”<sup>220</sup>. E, mais do que isso, quanto a este objeto, a consciência-de-si pura não o “renega mais, e que também não tem para ela o valor de vazio ou de puro Além”<sup>221</sup>.

O útil, portanto, como representação da pura inteligência – “não é, contudo, a inteligência como tal”<sup>222</sup> - é quase uma expressão de concordância da consciência-de-si com o mundo real ou, em termos simples, uma aceitação provisória do mundo que ela não criou – um mero endosso. A atitude da consciência-de-si pura, antes de resolver por si mesma todas as estruturas da sociedade e de decidir sobre todos os assuntos, pensa-se a si mesma pela base da utilidade: “na utilidade alcança-se isso que falta” porque a pura inteligência “atinge aí sua objetividade positiva”<sup>223</sup>. É objetiva porque existe no mundo; é positiva porque aceita algo do mundo real e não nega simplesmente tudo. Aceita que algo que não produziu pode ser provisoriamente racional<sup>224</sup>.

Resumidamente, a relação entre Iluminismo (pura inteligência), fé e utilitarismo pode ser assim expressa: “los *Aufklärer* radicales [aqui tanto materialistas<sup>225</sup> 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”<sup>226</sup>. E, dada a aceitação utilitarista do objeto que representa as instituições do mundo efetivo, “estão reconciliados os dois mundos”, o mundo da experiência da consciência e o mundo real, ou seja, “o céu baixou e se transplantou para a terra”<sup>227</sup>.

A consciência-de-si que se sabe livre e que não mais aceita a utilidade das instituições não democráticas fará viger agora a liberdade absoluta: todo singular é vontade universal;

<sup>220</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 399.

<sup>221</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 399.

<sup>222</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 399.

<sup>223</sup> É justamente Bentham (apud TAYLOR, *Las fuentes del yo*, p. 341) quem define o princípio da utilidade: “el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, de acuerdo con la tendencia que parezca mostrar para aumentar o disminuir la felicidad de las partes cuyo interés está en juego”.

<sup>224</sup> KOJEVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153.

<sup>225</sup> Acerca das características morais do materialismo (um dos iluminismos descritos por Hegel), cf. HOLBACH, *Sistema de la Naturaleza*, p. 147. Para um comentário acerca do monismo materialista de Holbach, cf. TAYLOR, *Las fuentes de yo*, p. 344-348.

<sup>226</sup> 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).

<sup>227</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 401.



tudo é decidido por todos. A relação entre essa consciência singular e a vontade universal é imediata, não pode ser preterida ou representada.

### 3.2.2 *Liberdade absoluta e terror*

A superação da utilidade 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). “El Hombre no debe ya conformarse al objeto (como en el Utilitarismo propiamente dicho), sino destruirlo, transformarlo”<sup>228</sup> - recordemos que o *útil* fora tomado, justamente, como objeto pela consciência-de-si pura.

Neste ponto, não é mais necessário para Hegel que se trate da dilaceração do Antigo Regime: “aquí el Antiguo Régime ya está muerto” – a dissolução gradual da estrutura cultural feudal e absolutista (primeiro e quarto tópico) era, justamente, o resultado do labor iluminista (segundo tópico)<sup>229</sup>. O ponto de partida deste item (*a liberdade absoluta e o terror*) não é, portanto, a atuação revolucionária no sentido de dissolver o Antigo Regime francês: “es la Propaganda de la *Aufklärung* que lo há matado; ahora no se hace sino enterrarlo”<sup>230</sup>. A liberdade absoluta é, ao mesmo tempo, a superação da utilidade como objeto da consciência-de-si e o “enterro” do Antigo Regime<sup>231</sup>. Por outro lado, é ainda cultura (*Bildung*) e representa, assim, o espírito “alienado de si mesmo”<sup>232</sup>.

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*<sup>233</sup>.

<sup>228</sup> KOJEVE, *La dialectica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153.

<sup>229</sup> KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 126.

<sup>230</sup> KOJEVE, *La dialectica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153.

<sup>231</sup> “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.

<sup>232</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 336.

<sup>233</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 401, grifos do autor.

A consciência-de-si, portanto, não encontra no utilitarismo um procedimento definitivo pelo qual se possa desenvolver um plano racional de ação social<sup>234</sup>. Havíamos visto que 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”<sup>235</sup>. 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 unidade<sup>236</sup>. O liame 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.

Se bem nos recordarmos da primeira constituinte francesa (1789-1791), entenderemos de pronto que a manutenção dos institutos do Antigo Regime (princípio monárquico e, conseqüentemente, as figuras do rei e da corte) atendia ao desígnio utilitarista de, partindo do desejo dos indivíduos, produzir felicidade, o que representava, notadamente, a liberdade de desenvolvimento econômico e um novo *status* político. Na *Filosofia da História* Hegel tratará a agenda burguesa de 1791 como uma tentativa de instituir o Estado sob as bases da sociedade civil-burguesa<sup>237</sup>.

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: “the step from utilitarianism to general will theory is an attempt to achieve a more integral realization of reason”<sup>238</sup>.

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”<sup>239</sup>. 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. Na França da Revolução Francesa esse proceder da razão ganha a forma da democracia direta, da vontade geral<sup>240</sup> que

<sup>234</sup> Cf. TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 101.

<sup>235</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 482.

<sup>236</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 484.

<sup>237</sup> TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 101.

<sup>238</sup> TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 102.

<sup>239</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 402.

<sup>240</sup> “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.

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. 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 tais<sup>241</sup>.

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”. 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 representativa<sup>242</sup>. Significa, portanto, que concebe como *vontade realmente universal* a expressão de todos e cada um. 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 generalidade<sup>243</sup>” 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 indivisamente faça tudo; e o que surge como o agir do todo é o agir imediato e consciente de um ‘*cada qual*’<sup>244</sup>.

Se, por um lado, o mundo pré-revolucionário “há desaparecido” e “no hay más un *Schein*, una apariencia del Mundo y del Estado<sup>245</sup>”, o que a liberdade absoluta tem diante de si não é senão a tarefa de construir o mundo e o Estado. A aparência (*Schein*) de que fala Kojève

<sup>241</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 402, grifo nosso.

<sup>242</sup> KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153-154.

<sup>243</sup> ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 79.

<sup>244</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 402.

<sup>245</sup> KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 153.

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”<sup>246</sup>.

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”<sup>247</sup><sup>248</sup>. O Estado, para a consciência-de-si, está agora como um simples desafio, uma ideia presente nos indivíduos, presa em seus “proyectos de una Constitución”<sup>249</sup>. Hegel recusa, nesse sentido, que a instituição do Estado possa decorrer da reivindicação que a liberdade absoluta realiza enquanto “substância indivisa”<sup>250</sup>. A liberdade absoluta alcançou, notadamente, a consciência de que só se é livre em instituições que refletem em si mesmas a vontade geral<sup>251</sup>. Contudo, foi completamente infeliz ao interpretar o que vem a ser essa vontade: todos fazendo tudo<sup>252</sup>.

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”<sup>253</sup>. 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.

<sup>246</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 401.

<sup>247</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 403.

<sup>248</sup> No 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 présent 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 ».

<sup>249</sup> KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 154.

<sup>250</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 403.

<sup>251</sup> 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.

<sup>252</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 403.

<sup>253</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 403.

La realización y la revelación de esa destrucción de la Libertad absoluta es el Terror (*Schrecken* = mediación por la muerte). Se trata aquí del Gobierno revolucionario del periodo de la Libertad absoluta, que parece ser una dictadura, puesto que todo particular puede decir: ‘el Estado soy yo’ [...] Pero no es una dictadura precisamente porque nada se opone a ella: se constituye en un vacío<sup>254</sup>.

Uma consequência da *liberdade absoluta* e do *terror* 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”<sup>255</sup>. Tudo o que faz a consciência-de-si é obra imediatamente universal. A eliminação das mediações da liberdade – a *Filosofia do Direito* trata com bastante precisão os distintos estamentos e suas funções<sup>256</sup> – 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 lugar<sup>257</sup>. É, nesse sentido, pura vacuidade<sup>258</sup>.

Men are to remake things in an unrestricted, unconditioned freedom [...]. This aspiration wreaks terrible destruction. And the root cause of the destructiveness is its vacuity. The Revolution [...] is incapable of recreating a new society to replace the one it has destroyed<sup>259</sup>.

Hegel insiste que, “ao passar à atividade e ao criar objetividade”, a consciência singular “nada faz de singular” senão “leis e atos-de-Estado”<sup>260</sup>. 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 *podia* chegar a liberdade, que toma consciência de si, consistiria em fazer-se objeto e ser permanente como substância universal”<sup>261</sup>. 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 Estado<sup>262</sup>.

<sup>254</sup> KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 154.

<sup>255</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 403.

<sup>256</sup> O tema da mediação estamental será retomado na sequência do trabalho.

<sup>257</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 404.

<sup>258</sup> Cf. HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 470-471.

<sup>259</sup> TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 103.

<sup>260</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 404.

<sup>261</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 404.

<sup>262</sup> A respeito da função da constituição escrita, cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 273.

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*)<sup>263</sup>. 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: “the society of absolute freedom must be entirely the creation of its members”<sup>264</sup>.

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 universal<sup>265</sup>. 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, como, aliás, já havíamos observados no primeiro capítulo, 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 desvanecer<sup>266</sup>.

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 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

<sup>263</sup> Cf. HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 412-413.

<sup>264</sup> TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 104.

<sup>265</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 404.

<sup>266</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 405, grifos do autor.

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”<sup>267</sup>.

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”<sup>268</sup>. 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<sup>269</sup>.

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 da 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. 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”<sup>270</sup>.

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 mais fria, mais

<sup>267</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 483.

<sup>268</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 483.

<sup>269</sup> O termo “revolucionário profissional” pertence a Hannah Arendt, cf. *Razón y revolución*, p. 357.

<sup>270</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 405.

rasteira: *sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água*<sup>271</sup>.

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: “the demands of absolute freedom therefore rule out any differentiation of the society into states, different social groups identified by their ways of living and making a living, who would be differently related to the government of society”<sup>272</sup>. 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.

Rousseau havia escrito.

Si, cuando delibera el pueblo suficientemente informado, no tuvieran los ciudadanos ninguna comunicación entre ellos, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. *Pero cuando se forman facciones, asociaciones parciales a expensas de la grande*, la voluntad de cada una de esas asociaciones resulta general en relación a sus miembros, y particular en relación al Estado [...] Cuando una de esas asociaciones es tan grande que domina a todas las demás, ya no tenemos como resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces ya no hay voluntad general, y la opinión que triunfa no es más que una opinión particular<sup>273</sup>.

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 culpado<sup>274</sup>.

Inicialmente, esta passagem não deixa de ser, do ponto de vista histórico, um tanto imprecisa. Iniciamos o capítulo mencionando a previsão que Hegel havia feito na *Fenomenologia* acerca da queda de Napoleão: o *tragikotaton* que consiste em ver um gênio se destruir a si mesmo<sup>275</sup>. 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

<sup>271</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 406, grifo nosso.

<sup>272</sup> TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 107.

<sup>273</sup> ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 83, grifo nosso.

<sup>274</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 406.

<sup>275</sup> Cf. ROSENZWEIG, *Hegel e o estado*, p. 318.



desenvolvida por Hegel indica que está tratando da facção jacobina ou mesmo do revezamento entre girondinos e jacobinos 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 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, como vimos no capítulo anterior, 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 “la realización de la Libertad absoluta se hace por una lucha de Facciones” e aporta algo novo: “el Gobierno revolucionario es la Facción victoriosa, y su caída final es tan necesaria como la de las otras facciones”<sup>276</sup>. É interessante notar, nesse sentido, que a disputa partidária que caracteriza o Governo revolucionário somente a ele se aplica e, nesse sentido, “en tanto que es revolucionario, debe ser gobierno de partido, y por consiguiente obrar por el Terror”<sup>277</sup>.

Restam por ser acomodadas, entretanto, aquelas “massas espirituais” que se viram impossibilitadas de representarem em si a vontade universal, considerando que “the ethic of the general will, of formal universality, remained empty”<sup>278</sup>. A negatividade representava a incapacidade de a consciência-de-si ir além da unidade imediata com a vontade universal: seu desejo enquanto consciência-de-si valia igualmente como desejo de todos, como vontade geral e, como vimos, essa identidade não foi capaz de nenhuma estabilidade política. De que adiantou, então, que o espírito se tivesse alienado no mundo da cultura (*Bildung*) se nada de positivo produziu a liberdade absoluta, senão o “puro terror do negativo”? De que valeu, afinal, a experiência revolucionária dos franceses para o desenvolvimento da ideia de liberdade? Resumiu-se, por fim, em mera facticidade que é, em si, incapaz de ser traduzida em efetividade?

Ocorre que, por fim, há algo de positivo ou de “puramente positivo, porque é o puramente negativo”<sup>279</sup>. A essa altura já se pode compreender melhor essa dinâmica da liberdade absoluta: o puramente positivo traduz uma determinada unidade entre “a vontade

<sup>276</sup> KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 156.

<sup>277</sup> KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 156.

<sup>278</sup> TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 102.

<sup>279</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

universal” e a “consciência-de-si”<sup>280</sup>. 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 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”<sup>281</sup>.

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”<sup>282</sup>. 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”<sup>283</sup>.

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 singular<sup>284</sup>.

O que não significa que está efetivada a liberdade moderna: para essa identidade entre singular e universal, “a efetividade objetiva, o ser, é pura e simplesmente a forma carente-de-consciência”<sup>285</sup>. 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

<sup>280</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

<sup>281</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 336.

<sup>282</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

<sup>283</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

<sup>284</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

<sup>285</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 409.

consciência-de-si para o reino do “espírito moral”: surge uma nova visão moral do mundo. Chega-se à filosofia kantiana e fichteana do dever<sup>286</sup>. 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”<sup>287</sup>.

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”<sup>288</sup>. Contudo, caberá ao último capítulo do trabalho resgatar e discutir essa transição e sua significação mais ampla. O que se pode observar, desde já, é que, tendo sido publicada em 1807, a *Fenomenologia* não dispunha do tempo de reflexão necessário para ser considerada a posição consolidada de Hegel em relação à Revolução. Pessoalmente, Hegel sofreu influências bastante precisas por conta das guerras napoleônicas e a *Fenomenologia* foi encerrada antes mesmo da derrocada de Napoleão.<sup>289290</sup>

Analisaremos, na sequência, a visão hegeliana da Revolução na *Filosofia da História*.

### 3.2 *Filosofia da História*: revolução filosófica e liberalismo

O Espírito não tem guias ou detratores, mas apenas cronistas<sup>291</sup>. A *Filosofia da História* de Hegel<sup>292</sup>, nesse sentido, não quer conduzir a nada ou reprochar os desdobramentos da ideia de liberdade, mas apenas reconstruí-los filosoficamente. Se “el espíritu sólo exige de nosotros comprensión”, a *Filosofia da História* oferece um itinerário extenso por meio do

<sup>286</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 410.

<sup>287</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 411.

<sup>288</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 488.

<sup>289</sup> Resume Hyppolite (*Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 402): “os acontecimentos históricos que Hegel comenta e de que foi testemunha – o pensamento revolucionário do século XVIII, a luta da *Aufklärung* contra a fé, a Revolução Francesa e a dominação de Napoleão – assume para ele o valor de uma cifra metafísica. De tais acontecimentos, procura extrair uma filosofia do espírito”.

<sup>290</sup> Acerca da influências das guerras napoleônicas na vida pessoal de Hegel, cf. D’HONDT, *Hegel*, p. 9-20.

<sup>291</sup> VALCÁRCEL, *Hegel y la ética*, p. 274.

<sup>292</sup> As *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* é uma obra póstuma (1837) de Hegel que expõe, basicamente, o conteúdo das aulas professadas por Hegel em diferentes anos e universidades, sobretudo em Heiderlberg e Berlim a partir de 1816. *La Raison dans L’Histoire* é a introdução geral dessas lições.

qual essa compreensão se realiza<sup>293</sup>. Se uma vez mais usarmos a ideia de consciência, que na *Fenomenologia* representou o processo individual de apreensão do esquema lógico e dialético de que o mundo é feito, poderemos facilmente indicar que a consciência histórica é o que a *Filosofia da História* exige dos povos<sup>294</sup>.

O sujeito da *Filosofia da História* não é mais a consciência singular. O caminho fenomenológico desta consciência pertence integralmente à *Fenomenologia* e, depois, à *Ciência da Lógica*. A *Filosofia da História* tem como sujeito os povos ou estados, em cujo progresso histórico Hegel pretende identificar também o progresso da liberdade. Povos racionais se organizam como estados independentes. Os demais, porque não atingiram esse grau de determinação da liberdade, “doit en être exclue” da História<sup>295</sup>. Na *Filosofia da História* o indivíduo tem importância enquanto realiza o universal que é o Estado. Sua paixão pessoal realiza a si mesmo ao realizar o interesse superior. Contudo, a análise de sua constituição enquanto subjetividade é apenas tangencial: suas paixões e o heroísmo são instrumentos da razão universal<sup>296</sup>.

A *Filosofia da História* é antecedida por uma introdução bastante elucidativa, em que pese seu caráter professoral. Essa introdução geral expressa com bastante ênfase a maioria das teses mencionadas no parágrafo anterior, as quais são importantes para que possamos compreender a Revolução Francesa como um marco no *progresso histórico* da ideia de liberdade. A tese fundamental desta conferência de Hegel é a seguinte: “la Raison gouverne le monde et, par conséquent, l’histoire universelle s’est elle aussi déroulée rationnellement”<sup>297</sup>. E, a partir desse postulado, toda a *Filosofia da História* deverá ser compreendida.

Extraímos da tese de que a razão domina e dominou o mundo, dentre outras coisas, a seguinte decorrência: instituições políticas passadas no tempo não são produtos única e exclusivamente da decisão de um povo específico, ou seja, de uma escolha historicamente situada. A constituição política de um povo atende ao espírito deste (*Volkgeist*) e representa, portanto, o grau geral que esta nação atingiu em relação à ideia de liberdade. Nada pode ela em relação à força da Ideia de liberdade enquanto tal: “esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso” e “se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma”<sup>298</sup>.

<sup>293</sup> VALCÁRCEL, *Hegel y la ética*, p. 274.

<sup>294</sup> FLÓREZ, *La dialéctica de la Historia en Hegel*, p. 26.

<sup>295</sup> HEGEL, *La raison dans l’histoire*, p. 196-197.

<sup>296</sup> WEBER, *Hegel: liberdade, estado e história*, p. 219-220.

<sup>297</sup> HEGEL, *La raison dans l’histoire*, p. 47.

<sup>298</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 43.

A Revolução Francesa, que representou na *Fenomenologia* a descoberta traumática da identidade entre o querer singular e a vontade universal, é agora analisada a partir de outro padrão ou sujeito: o estado francês diante do desdobramento da *liberdade como liberdade absoluta*, enquanto agente e expectador<sup>299</sup>. O Estado, enquanto objeto da *Filosofia da História*, contudo, não é a soma dos elementos que comumente identificam uma nação ou país (povo, território, língua, etc.). Hegel é bastante preciso em relação a isso na introdução geral que mencionamos. Preocupa-se, além disso, com o fato de o Estado ser compreendido enquanto sistema de ética ponderada, ou seja, como ordem política derivada de um procedimento de escolha de princípios e instituições baseado na autodeterminação singular. Está visando, naturalmente, um construtivismo como o kantiano: “en el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente”<sup>300</sup>.

O Estado que Hegel toma como o “material en el que se verifica el fin último de la razón [objetiva]” é, portanto, o centro de um conjunto de aspectos concretos, como a arte, o direito e os costumes<sup>301</sup>. O povo, a territorialidade, a religião são sempre elementos parciais e não suficientes para conceituar o Estado: “aquí se toma el Estado en un sentido más amplio”, ou seja, “concebimos un pueblo como un individuo espiritual”<sup>302</sup>. O aspecto já mencionado de que a razão domina o mundo mantém, nesse sentido, relação íntima com a caracterização do objeto da *Filosofia da História*.

O progresso histórico da ideia de liberdade – progresso que não é linear, mas lógico – originou uma série de estados concretos, muitos dos quais desapareceram. A *Filosofia da História*, como um todo, é justamente um mapeamento da experiência de povos que traduziam o princípio da liberdade em instituições, desde formas mais rudimentares como a oriental até outras mais concretas, como a dos romanos e dos povos germânicos: “aquilo que pode parecer, à primeira vista, na história do mundo, apenas o produto do acaso ou de um destino cego, é, na verdade, produto de uma necessidade racional”.<sup>303</sup> E a própria Revolução Francesa poderia, em um primeiro momento, representar apenas uma infeliz contingência no itinerário necessário da ideia da liberdade.

O Antigo Regime francês, que se insere notadamente na *Filosofia da História*, foi completamente implodido, entretanto, pela experiência revolucionária, como vimos no primeiro capítulo. A ruptura radical é, marcadamente, uma característica da Revolução Francesa cuja consequência esteve paulatinamente representada na dificuldade que a

<sup>299</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 10.

<sup>300</sup> HEGEL, GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 100.

<sup>301</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 100.

<sup>302</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 103.

<sup>303</sup> BORGES, *História e metafísica em Hegel*, p. 155.

Constituinte de 1789 e a Convenção de 1792 tiveram em estabilizar o novo princípio político da liberdade absoluta em instituições como a Constituição, o governo, as câmaras, etc. e que a *Fenomenologia* designou como a pura negatividade da liberdade absoluta.

Mas a Revolução Francesa originou, efetivamente, um novo estágio do desenvolvimento da liberdade. Ainda que mantivesse severas reservas aos institutos revolucionários, às instituições cuja base estava lastreada por concepções equívocas de soberania e direito natural, Hegel não lamentou a desconstituição do absolutismo monárquico. Pelo contrário, no Iluminismo elogiou justamente o trabalho de assessoramento teórico à Revolução.

Desenvolvamos nesse primeiro momento essa ideia: a origem filosófica da Revolução Francesa conforme a *Filosofia da História*. Na sequência, o conceito de liberalismo enquanto resultado da Revolução.

### 3.2.1 A origem filosófica da Revolução Francesa

Segundo a *Fenomenologia*, a influência filosófica sobre a consciência-de-si, que se expressa como liberdade absoluta, dimanou de Rousseau: cada qual quer o todo; todos fazem tudo. Tanto é assim que a visão moral do mundo inaugurada pelo kantismo é desenvolvida como *saber-se enquanto essência*, ou seja, como produto da experiência revolucionária da consciência-de-si. A consciência-de-si amarga a sua trágica alienação no mundo da cultura e se reconduz ao único fundamento possível da moralidade: ela mesma enquanto “simples agir de acordo com o dever”<sup>304</sup>. O Espírito está, finalmente, certo de si mesmo e deixou a alienação no mundo da cultura. Rousseau conduz a Kant.

A *Filosofia da História* repete o mesmo esquema lógico da *Fenomenologia*: do Iluminismo à Revolução Francesa<sup>305</sup>. O progresso da ideia de liberdade desnuda, portanto, a necessidade de um trabalho interno da razão no sentido de desconstruir, primeiro teoricamente, o acumulado de privilégios que constituía a liberdade na França. E, como vimos na primeira parte deste capítulo, a Revolução Francesa eclode como a manifestação prática da Ilustração filosófica. O trabalho de desconstrução da ideia de liberdade nos moldes feudais (honra, adulação, desigualdade entre as ordens) é, portanto, produto do Iluminismo e havia começado bem antes das revoluções francesa e americana. Genericamente, seu marco havia

<sup>304</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 433.

<sup>305</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia*, p. 684.

sido a própria Modernidade de Descartes e Hobbes<sup>306</sup>: “the French Revolution, then, is the final proof and legitimation of the principles of the natural rights philosophers advanced for over a century before”<sup>307</sup>.

Thomas Paine havia escrito em 1791 (antes, portanto, de qualquer conteúdo filosófico definitivo em Hegel) uma resposta à crítica de Edmund Burke, crítica esta vista brevemente no primeiro capítulo. *Los derechos del hombre* alinhava-se perfeitamente com a Declaração de Direitos de 1789 e, em benefício dos revolucionários americanos, com a Declaração de Direitos da Virgínia, de 1776. As ideias de uma liberdade como a defendida pelos revolucionários franceses estava, portanto, completamente espriada nos dois lados do Atlântico. E, de igual forma, as obras de Mably<sup>308</sup>, Kant e, em alguns aspectos, Montesquieu<sup>309</sup>. Os clubes franceses discutiam paulatinamente as ideias filosóficas com a mesma intensidade que desejavam testá-las. O que havia mudado com a filosofia iluminista era, justamente, o clima, a forma com que a realidade passou a não mais representar senão um atraso e uma negação à Filosofia.

É assim que Hegel caracteriza, na *Filosofia da História*, a Ilustração: “el principio de la Ilustración es la soberanía de la razón, la exclusión de toda autoridad”<sup>310</sup>. À forma da *Fenomenologia*, novamente o entendimento do mundo é orientado “en contra la religión”<sup>311</sup>. Na França do século XVIII essa condução da pura inteligência contra a fé importou, dentre outras coisas, a substituição radical do culto católico pela cerimônia do Ser Supremo: “en Francia [a Ilustração] tomó una dirección contraria a la religión”<sup>312</sup>, reforça Hegel. Mas é o fundamento político da sociedade francesa que será perturbado de forma mais determinante para a história moderna do conceito de liberdade. Mesmo o Império de 1804 e a Restauração monárquica de 1814 não conseguirão restaurar o *satus quo ante*. O absolutismo se mostrava incompatível com o novo estágio da ideia de liberdade e Hegel estava ciente disso.

Mas o fato de a Ilustração ter tido na França, em relação à fé, um trabalho mais árduo se deveu, diz Hegel, a não recepção da Reforma Protestante (basta que consideremos o

<sup>306</sup> Sobre o fato de Hobbes não ser liberal, cf. SHKLAR, *The liberalism of fear*, p. 24.

<sup>307</sup> SMITH, *Hegel's critique of liberalism*, p. 128.

<sup>308</sup> De Mably destacam-se as seguintes obras: *Parallèle des Romains et des François par rapport au gouvernement (1740)*; *Observations sur l'histoire de France (1765)*; *Des droits et des devoirs du citoyen (1789)*.

<sup>309</sup> Montesquieu (*El espíritu de las leyes*, livro XI, 6, p. 249) havia dito: “la ventaja primordial de los representantes es que pueden deliberar sobre los negocios públicos, mientras *el pueblo de manera alguna es apto*, lo cual constituye uno de los mayores inconvenientes de la democracia”. É notadamente incompatível com a liberdade absoluta dos revolucionários o fato de o povo não ser apto a exercer diretamente a democracia e, nesse sentido, Montesquieu não lhes serve. Contudo, o mesmo Montesquieu (p. 248), inclusive ao tratar da democracia, havia reconhecido que “en un Estado libre todo hombre [...] debe gobernarse por si mismo”.

<sup>310</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 684.

<sup>311</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 685.

<sup>312</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 685.

destino dos huguenotes franceses<sup>313</sup>): “en Alemania la Ilustración estuvo al lado de la teología”<sup>314</sup>. Ocorre que com a chegada da Revolução política na França – e tendo o Catolicismo se mantido como uma força ao lado da realeza e contra o Terceiro Estado – não se pôde manter religião e política como ambas representando, ainda que a partir de modos distintos, o mesmo objeto: a verdade absoluta<sup>315</sup>.

A observação geral que se pode extrair, nesse sentido, é que a força destrutiva da Revolução Francesa, estribada teoricamente no Iluminismo, atuou, sobremaneira, sobre a religião<sup>316</sup> e o Estado, justamente instituições de grande importância para Hegel. O desmantelamento do Estado feudal, das instituições do Antigo Regime e as paulatinas tentativas de estabilizar uma nova ordem mundial (o cidadão revolucionário é uma figura universalizável)<sup>317</sup> é, portanto, fruto da *Aufklärung*.

Escreve Hegel.

La revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento, que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente. La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la *libertad de la voluntad*<sup>318</sup>.

O pensamento revolucionário incorpora, portanto, ao conceito de liberdade no Estado a ideia de *vontade*, que está “determinada en sí y por sí, porque no es nada más que el determinarse a si mismo”<sup>319</sup>. Já vimos anteriormente que o conceito de vontade foi incorporado à noção de Estado, inicialmente, como vontade geral (Rousseau).<sup>320</sup> A Revolução Francesa, portanto, desprende-se da relação de exterioridade para com o político e desejou levar a cabo o princípio segundo o qual nenhuma autoridade heteronormativa será admitida. Por outro lado, chega ao conhecimento de que “el valor supremo de si mismo era la libertad”<sup>321</sup>. Em um segundo momento, a vontade tornou-se vontade singular autodeterminada

<sup>313</sup> Cf. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 115-126.

<sup>314</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 685.

<sup>315</sup> Cf. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 107-114; HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 270.

<sup>316</sup> Diz Hegel (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 111): “la religión es la consciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo”.

<sup>317</sup> Maurice Block recorda, nesse sentido, que a Revolução Francesa “fue totalmente ajena al principio o al sentimiento de nacionalidad; incluso se mostró hostil a él” (apud HOBBSAWM, *Naciones y nacionalismo*, p. 28).

<sup>318</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 688, grifo do autor.

<sup>319</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 688.

<sup>320</sup> Hegel é expresso sobre isso nos *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 258.

<sup>321</sup> FLÓREZ, *La dialéctica de la historia en Hegel*, p. 301-302.



e que procede racionalmente (razão prática) por meio do procedimento do imperativo categórico.

Na *Filosofia da História* Hegel retorna a este ponto justamente quando está tratando da “*revolución francesa y sus consecuencias*”, porque aqui a vontade autodeterminada, ainda consagrada a uma relação meramente interior ou subjetiva, possui um conteúdo variável e passageiro.<sup>322</sup> Mas a vontade que vale no Estado, e que foi ignorada pela Revolução, é a “voluntad esencial”: “la cuestión es precisamente cual sea el ultimo principio” no qual a vontade enquanto singular e limitada, perpassada pelos instintos, sentimentos, interesses pessoais seja reconduzida à “voluntad esencial o universal”<sup>323</sup>.

Uma vez mais Hegel invoca a filosofia kantiana: o princípio da liberdade da vontade está incorporado no conceito de Estado, não há como desleixá-lo: “en mi voluntad no hay nada extraño”<sup>324</sup>. Entre os alemães, afirma Hegel, isso “no pasó de ser uma pacífica teoria”, de modo que da Filosofia não nasceu uma Revolução Alemã. Contudo, “los franceses quisieron realizarlo prácticamente”<sup>325</sup>. Significa que o princípio da autonomia da vontade que se deve incorporar à filosofia política da modernidade foi tomado em sua normatividade explícita e restrita, não como uma determinante entre outras, mas como o único conteúdo possível para a liberdade que se relaciona com o Estado: “the revolutionaries, acting out of a desire to bring the doctrines of the philosophers down to earth, directed themselves to remove all traces of transcendence and otherworldliness”<sup>326</sup>. O “nada extraño” significou para os franceses que tudo deve ser interior, produzido diretamente pela vontade autônoma. E isso gerou, como já vimos, negatividade pura e morte banal.

Entretanto, é uma dúvida justa a que questiona “¿por qué se han lanzado a realizarlo solamente los franceses, y no también los alemanes?”<sup>327</sup> Tocqueville havia escrito claramente que a situação da Alemanha era pior que a da França em termos de atraso, servidão, etc.<sup>328</sup>. Hegel mesmo havia reconhecido, no escrito sobre a constituição dos estados alemães, que estes haviam perdido a unidade e não passavam de um ajuntamento desconexo, o que, em um primeiro momento, poderia facilitar uma Revolução pela ausência de um poder central contrarrevolucionário – “Alemania no es más un Estado”.<sup>329330</sup>

<sup>322</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 689.

<sup>323</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 688.

<sup>324</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 689.

<sup>325</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 689.

<sup>326</sup> SMITH, *Hegel's critique of liberalism*, p. 131.

<sup>327</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 690.

<sup>328</sup> TOCQUEVILLE, *El antiguo régimen y la Revolución*, p. 78.

<sup>329</sup> HEGEL, *La Constitución alemana*, p. 48-57.

<sup>330</sup> Acerca disso, Garaudy (*Dios ha muerto*, p. 17) depõe: “la Alemania de entonces [fim do século XVIII] se caracterizaba por dos rasgos principales: la división en el orden político y el atraso económico”.

Há, por outro lado, uma pergunta anterior que Hegel se faz e que àquela se relaciona: por que o princípio da liberdade seguiu sendo apenas formal entre os franceses?<sup>331</sup> A resposta Hegel a retira da Lógica: o conceito aparece primeiramente como abstrato, formal e imediato para depois seguir rumo à concretude<sup>332</sup>. O princípio segundo o qual a vontade deve reconhecer-se nas leis e instituições surgiu primeiramente como abstração, ou seja, como a forma imediata de realizar a vontade por suas próprias mãos e em relação a todos os aspectos da vida.

A Revolução Francesa, portanto, perseguiu este itinerário: utilidade iluminista, vontade geral, vontade singular autolegislada ou, em outros termos, Bentham, Rousseau e Kant. Isso já estava algo claro na *Fenomenologia*, mas Hegel volta a esse aspecto na *Filosofia da História*.

La cuestión de por qué la libertad empezó por ser concebida en esta forma abstracta debe resolverse diciendo que cuando la razón se aprehende a sí misma, lo primero que aprehende es la forma inmediata, esto es, la forma de abstracción [é o argumento lógico]. El hombre, habiendo llegado a la autonomía de la razón, la ha recogido primero en esta forma simple. Junto al principio formal se introdujeron categorías con contenido; principalmente de la sociedad y la de lo útil para la sociedad; pero el fin mismo de la sociedad es político, es el del Estado, esto es, el de mantener los derechos naturales<sup>333</sup>.

Hegel, em relação aos direitos naturais, não mudou a sua posição em relação ao artigo de 1801<sup>334</sup>: “el derecho natural es la libertad, cuya determinación é a “igualdad de derechos ante la ley”<sup>335</sup>. Não poderia, portanto, concordar com Pufendorf e o seu *El derecho natural* (1672), segundo o qual, nas palavras de Garaudy, “el Estado es la obra de los individuos y no tiene otra misión que la de proteger la libertad de los mismos”<sup>336</sup>. Uma tal teoria é essencialmente individualista e o conceito de Estado que Hegel tem em mente “expresa el espíritu y el destino de un pueblo determinado en la totalidad orgánica más vasta de la historia”<sup>337</sup>. No fundo, a distinção hegeliana entre natureza humana e constituição histórica dos direitos levava em conta o seguinte: como se pode conhecer tal natureza senão por sua manifestação histórica?<sup>338</sup>

<sup>331</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 690.

<sup>332</sup> “El comienzo es el puro ser [...]. Ser, puro ser – sin ninguna otra determinación” (HEGEL, *Ciencia de la lógica*, p. 105).

<sup>333</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 690.

<sup>334</sup> Cf. HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*.

<sup>335</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 690.

<sup>336</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 53.

<sup>337</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 53.

<sup>338</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 53.

Uma vez mais os revolucionários franceses – e aqui a crítica de Hegel serve perfeitamente aos constituintes de 1792 – lastrearam a noção de direitos no Estado a características derivadas de uma fictícia ideia de natureza humana e de estado de natureza (“*la fiction de l’état de nature*”)<sup>339</sup>. Concebiam perfeitamente o Estado a partir da caracterização do jusnaturalismo de Pufendorf: o Estado fora fundado pelos indivíduos para os indivíduos<sup>340</sup>. Mas o que os homens comungam por natureza, e que é pertinente à teoria política, é a razão: justamente a capacidade para a cultura e para o distanciamento crítico do mundo dos instintos e interesses particulares. Ocorre que os franceses do século XVIII haviam recém chegado à ideia de um direito baseado na descoberta da vontade como autolegislação e, por isso, o princípio da liberdade se manteve formal.

Quanto à primeira questão – a ação política francesa em face da teoria alemã – Hegel escreve: “*ils [os franceses] ont la tête près du bonnet*”<sup>341</sup>, o que indica que são mais temperamentais, mais enervados ou “cabezas calientes”, que colocam a carroça na frente dos bois. A razão, naturalmente, é mais profunda, dirá Hegel. O Iluminismo e a Reforma Protestante, efetivamente, tiveram distintas implicações na Alemanha e na França, o que significa que encontraram diferentes terrenos, distintas relações e, sobretudo, dois espíritos nacionais marcados por experiências próprias. Nos capítulos anteriores da *Filosofia da História* Hegel havia reconstruído filosoficamente, ainda que com brevidade, a genealogia dos povos germânicos. Havia dito, explicitamente – o que repete no fim da *Filosofia da História* – que subjaz aos povos germânicos (saxônicos, anglos, etc.) o *principio da subjetividade*<sup>342</sup> e que são esses os mais aptos a reconciliarem a ideia de liberdade com o mundo: o *principio da subjetividade* é o princípio ocidental e o mundo germânico é a tradição racionalista ocidental, nesse sentido.

Entretanto, a diferenciação entre os povos produz distintas formas de realização do princípio da subjetividade: “se remonta a los destinos contrarios de la *Aufklärung* en Alemania y Francia”<sup>343</sup>. Na Alemanha, à diferença da França, esse princípio produziu oposição ao mundo e à realidade concreta<sup>344345</sup>. A Filosofia conduziu ao Romantismo, à negação da vida política. Basta que pensemos na *Sturm und Drang*, em Goethe, Herder,

<sup>339</sup> HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 23.

<sup>340</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 53.

<sup>341</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 690.

<sup>342</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 568. Diz Hegel: “palpitaba en él [espírito germânico] un espíritu completamente nuevo, por el cual había de regenerarse el mundo: el espíritu libre, que descansa sobre si mismo, la obstinación absoluta de la subjetividad”.

<sup>343</sup> D’HONDT, *De Hegel a Marx*, p. 140.

<sup>344</sup> “Plato and Aristotle were related to the sophists as the German idealists were to the theorists of the French Revolution” (STRAUSS, *Liberalism ancient and modern*, p. 30).

<sup>345</sup> Cf. D’HONDT, *De Hegel a Marx*, p. 131-144.

Schiller<sup>346347</sup>. Enquanto os franceses se preocupavam em tornar objeto da literatura o drama burguês, os alemães buscaram, justamente, retirar da cena literária os infortúnios políticos<sup>348</sup>. Taylor, aliás, caracteriza muito claramente o Romantismo: utilitário em seu aspecto ético, atômico em seu aspecto social e analítico em seu aspecto antropológico<sup>349</sup>.

Hegel, contudo, “rechaza la evasión romántica y sus indeterminadas e interminables aspiraciones de otro mundo”<sup>350</sup>. No prefácio da *Filosofia do Direito* Hegel lamentará a “ignominiosa decadencia” da Filosofia, não sem atribuir tal estado ao modo de proceder: “hablar arbitrariamente desde el corazón, la fantasia o uma intuición accidental”<sup>351</sup>. É necessário que se viva neste mundo “y con éste hay que reconciliarse”<sup>352353</sup>. O que separa, segundo Taylor, Hegel dos românticos é a crença no papel conciliador e sintético da razão: “that the synthesis [can] be achieved through reason”<sup>354</sup>.

Por outro lado, é digno de menção o fato de o conservadorismo alemão do fim do século XVIII e início do século XIX – pense-se na filosofia política e economia romântica de Adam Müller (1779-1829) – mantinha o pressuposto, inclusive de matriz filosófica, de lugar determinado ou ordenação natural dos estratos sociais. Dessa mentalidade resulta, sobretudo, um apelo ao sistema estamental do Estado feudal segundo o qual cada indivíduo e mesmo classe (Stand) tem sua missão própria no “marco del la totalidad”<sup>355</sup>. Em Hegel, que também conserva a ideia de estamentos e divisão das funções na sociedade e no Estado, o fundamento natural não é recepcionado. O conservadorismo se torna ainda mais evidente, mais tarde, na *Filosofia do Direito* de Julius Stahl (1802-1861), sobretudo ao descambar para a legitimação divina do poder, em uma referência direta à origem da legitimidade de governar das monarquias do Antigo Regime.

O fato que, em resumo, pode ser explicitado é que a veia prática dos alemães havia sido atenuada pelo Romantismo e pelo conservadorismo. Enquanto isso, a Filosofia se disseminava nos *saloons* franceses e gestava uma Revolução. Hegel, contudo, não havia

<sup>346</sup> Schiller (*La educación estética del hombre*, p. 48) pergunta-se: “Mas cómo se precave el artista contra las corrupciones de su tiempo, que por todas partes le rodean? Depreciando el juicio de sus contemporáneos”.

<sup>347</sup> Cf. RITTER, *Hegel et la révolution française*, p. 40.

<sup>348</sup> HAUSER, *Historia social de la literatura y del arte*, p. 247.

<sup>349</sup> TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 1.

<sup>350</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 14.

<sup>351</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural e ciencia política*, p. 40.

<sup>352</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 14.

<sup>353</sup> Tenbrock (*Historia de Alemania*, p. 154) oportunamente recuerda: “el Romanticismo tenía en común con la Ilustración la entronización de la libertad. Pero mientras a principios del siglo XVIII la libertad significaba una serie de exigencias muy concretas encaminadas a suprimir trabas inherentes a condiciones políticas y sociales superadas, el Romanticismo proclamaba la libertad absoluta, que no impone al hombre ningún tipo de límites objetivos excepto aquellos que el mismo esté dispuesto a prescribir a su pensamiento y actividad”.

<sup>354</sup> TAYLOR, *Hegel and modern society*, p. 12.

<sup>355</sup> TENBROCK, *Historia de Alemania*, p. 179.

observado as coisas nesses exatos termos. O argumento hegeliano passa pelo papel político da Reforma Protestante: “los alemanes solo podían conducirse pacíficamente en este punto, porque estaban reconciliados con la realidad”<sup>356</sup>.

A Reforma tem para Hegel uma importância cujos aspectos não podemos aqui reconstruir totalmente<sup>357358</sup>. Mas no tocante à relação entre Reforma e Revolução Francesa, a vantagem do pacifismo germânico sobre o terror francês se deveu à reconciliação luterana com o mundo ético e com a realidade jurídica<sup>359</sup>. Inicialmente essa relação não é exatamente clara na *Filosofia da História*. Hegel menciona, como acima indicado, uma comunhão primitiva – uma quase confusão – da verdade absoluta entre religião e Estado<sup>360</sup>. Aliás, a introdução geral à *Filosofia da História*, se mais uma vez a recobramos, havia admitido sem reservas que o Estado nasce da religião e que os *Penates* (o espírito da família)<sup>361</sup> representavam justamente um conjunto de prática normativa dos antepassados e eram, portanto, seres materiais como o é o espírito de um povo no Estado<sup>362</sup>. Mas aí se está tratando de um tempo em que política e religião coincidiam perfeitamente ao ponto de não serem distintas<sup>363</sup>.

A significação mais importante desse aspecto “material” (dos *Penates* e do *Volkgeist*) é, justamente, a presença do espírito no mundo na forma de instituições racionais, dentre as quais a religião e o Estado. Contudo, dirá Hegel, não é possível que haja um Estado racional no qual o cristianismo mantenha-se sob a forma católica: “en el mundo católico está a un lado el santo y al otro la abstracción”<sup>364</sup>. E o protestantismo alemão representou, nesse sentido, a Revolução Alemã: “los protestantes han llevado a cabo su revolución con la Reforma”<sup>365</sup>. Se, como vimos, religião e Estado comungam do mesmo objeto (ambos expressam o Espírito em sua forma absoluta e objetiva, respectivamente) e o realizam de distintos e independentes modos, o fato é que tanto a Alemanha quanto a França empreenderam, na visão hegeliana, progressos na ideia de liberdade<sup>366</sup>.

<sup>356</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

<sup>357</sup> Cf. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 657-673.

<sup>358</sup> Acerca da unidade entre o problema político e religioso em Hegel, cf. GARAUDY, *Dios ha muerto*, sobretudo o capítulo primeiro, p. 17. Acerca da importância da Reforma em Hegel, cf. FLÓREZ, *La dialéctica de la Historia en Hegel*, p. 296-301.

<sup>359</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 690.

<sup>360</sup> Cf. o § 564 da *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), p. 346.

<sup>361</sup> Cf. COULANGES, *A cidade antiga*.

<sup>362</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 115.

<sup>363</sup> Cf. COULANGES, *A cidade antiga*.

<sup>364</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 690.

<sup>365</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

<sup>366</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

A diferença crucial, contudo, é que os alemães conceberam e conduziam esse “progresso” sob a forma de ajustes cumulativos (o cristianismo foi reformado, não destruído), enquanto os franceses procederam por meio de rupturas. Mas a reconciliação realizada pela Reforma, e que é substancial para as mudanças políticas, é a concepção de que o absoluto, a verdade, Deus, o Estado, não são entidades sobre o indivíduo, ou seja, não lhe são exteriores e cujo poder se exerce do alto. O catolicismo mantém, sustenta Hegel, a ideia de natureza não reconciliada, ou seja, um mundo voltado à divindade exterior que é, nesse sentido, apenas digna de adoração, mas nunca de reflexão ou reconhecimento. Uma Revolução que não tenha apreendido esta verdade, dirá Hegel, jamais terá assimilado na consciência a unidade entre o princípio da subjetividade e o Estado, assim como também manterá Deus como um ser fora do mundo. Jamais poderá reconhecer, portanto, que a subjetividade é formada pelo Estado e este a contém. O Estado se mantém um opressor, um algo exterior que somente pela força se liga à subjetividade. A Reforma, pensa Hegel, traz justamente à consciência o saber acerca do absoluto (Deus e o Estado): ela mesma é sua manifestação e instrumento.

Mas as razões de não ter havido uma Revolução Alemã não transcendem o Romantismo, o conservadorismo ou a ausência de uma recepção estrutural da Reforma Protestante na França (de um desenvolvimento da consciência do povo acerca da verdade absoluta)? Havíamos visto no primeiro capítulo o protagonismo e as exigências do Terceiro Estado, ou seja, da burguesia enquanto classe social e econômica que reivindicava um *status* político. O protagonismo da burguesia não é ilidido com o surgimento de outros atores no cenário revolucionário, basta que recordemos que a atuação burguesa se mantém em 1789, 1794, 1799 e, inclusive, em 1814.

O cenário dos estados alemães (mais de trezentos) era, como Hegel testemunhara no escrito sobre a Constituição alemã, de independência em relação ao Sacro Império Romano Germânico, que se desintegraria completamente em 1806. A figura do Imperador havia sido reduzida paulatinamente desde 1648, mas essa independência não favoreceu o florescimento de uma economia próspera ou alinhada aos avanços ocorridos desde a primeira Revolução Industrial, como ocorrera na França. O desenvolvimento industrial alemão, aliás, encontrava-se paralisado desde as disputas com a Holanda em relação ao tráfico marítimo, que ainda eram consequências da Guerra dos Trinta Anos e do pacto que a encerrou (a Paz de Westfália, de 1648)<sup>367</sup>. Nas centenas de monarquias alemãs predominava os institutos do estado feudal, tanto em relação à condução do âmbito político quanto econômico.

Escreve, sobre isso, Garaudy.

---

<sup>367</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 17-18.

[...] los señores feudales no tenían otro objetivo que no fuera vender su trigo con el máximo de beneficios aumentando el trabajo obligatorio de los campesinos y en lo sucesivo una ínfima burguesía sin horizonte comercial defendía pequeños intereses mientras que la multiplicidad de estados fomentaba una innumerable burocracia<sup>368</sup>.

Estão aí arrolados traços do mundo germânico que não só tornaram impossível como inútil uma revolução aos moldes franceses. Nenhuma das classes sociais alemãs dispunha de condições mínimas de impor sobre as outras seu poder, e as monarquias absolutas contavam justamente com esse “equilíbrio relativo de fuerzas”<sup>369</sup> para manterem sua dominação. A mistura entre independência dos estados e burocracia é, no mínimo, curiosa, enquanto que a mentalidade econômica dos senhores feudais não é apenas retardatária, mas predominantemente cética em relação ao restante da Europa e, portanto, digna das críticas do próprio Marx<sup>370</sup>. Com um regime de servidão marcadamente feudal, a exigência de participação do indivíduo na vida política era, para não dizer outro, sem propósito. Isso porque a ideia de comunidade política estava amplamente destruída<sup>371</sup>.

E, não havendo uma causa política comum, como poderia ter nascido uma Revolução Alemã? Ou melhor, não havendo uma burguesia consolidada, cujos empecilhos de natureza nobiliárquica eram necessariamente fontes de revolução, como poderiam ter os alemães não se mantido na teoria?

É claro que tal diagnóstico apenas se justifica dentro da etiqueta *revolução burguesa* que, contudo, é uma noção complexiva e que não faz diferença entre projetos revolucionários, como já vimos. O que deveria ser perguntado, atendendo, assim, à ideia de revolução como defensora de direitos e prerrogativas em função do Estado, é: não teve a Alemanha defensores de direitos frente às monarquias absolutas como a prussiana e austríaca ou contra os domínios feudais particulares? Ou melhor, defensores de causas universais estribadas na consciência (o saber) acerca da liberdade como bem supremo?

Para Hegel estava bastante claro desde o texto sobre a constituição dos estados alemães que os interesses privados dos indivíduos conduziam à mesquinhez e à negação de princípios políticos universais: “el problema consiste en hacer comprender a los propios alemanes que su interés está en su unión”<sup>372</sup>. Nas palavras do próprio Hegel: “la mala consciencia de haber hecho de su propiedad, de simples objetos un absoluto se acrecienta, y con ella el sufrimiento del hombre, y un hálito de nueva y mejor vida ha pasado por ese

<sup>368</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 18.

<sup>369</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 18.

<sup>370</sup> Sobre a situação econômica alemã em relação aos demais países europeus, Cf. MARX, *A ideologia alemã*, p. 79 e seguintes.

<sup>371</sup> FLÓREZ, *La dialéctica de la Historia en Hegel*, p. 291-293.

<sup>372</sup> PAVÓN, *Estudio preliminar*. In: HEGEL, *La Constitución de Alemania*, p. XXVI.

tiempo”<sup>373</sup>. E, por fim, Garaudy acresce: “cada uno se repliega en su egoísta propiedad privada o en un estéril sueño interior”<sup>374</sup>.

Nada havia, portanto, que pudesse originar exigências revolucionárias ligadas a desejos classistas por *status* político ou lutas pelos direitos de liberdade e igualdade nos moldes franceses. O “sueño interior” de que escreve Garaudy replica, uma vez mais, a consequência romântica. Sem uma burguesia organizada, também faltava à Alemanha um Robespierre: “las aspiraciones democráticas” se acham, entre os alemães, como contradição<sup>375</sup>. A força de tais aspirações “no son suficientemente grandes para realizar a la vez los dos propósitos: terminar con el yugo feudal de los príncipes y organizar una resistencia nacional democrática”<sup>376</sup>. Frente a isso, a Alemanha exhibe como força dos novos tempos a Reforma. E a Filosofia que anima o espírito germânico, face à prática francesa, não pôde senão reprochar o terror e a vacuidade da liberdade absoluta.

O caráter destrutivo da Revolução é, aliás, um dos limites que a Filosofia pôde suportar: ela condescende com os revolucionários até certo ponto.

Se ha dicho que la revolución francesa ha salido de la filosofía; y no sin razón se ha llamado la filosofía ‘la sabiduría temporal’, pues la filosofía no solo es la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino también la verdad en cuanto se hace viva en el orden temporal. No cabe, pues, oponer nada a eso que se dice de que la revolución ha recibido su primer estímulo de la filosofía<sup>377</sup>.

Contudo, a condescendência filosófica não resiste, segue escrevendo Hegel, ao “pensamiento abstrato” e, finalmente, à violência: “una violencia contra lo existente y esta violencia es la revolución”.<sup>378</sup> A influência ou origem filosófica da revolução indica que ela tem por seu fundamento a razão: “los principios de estas revoluciones son principios de la razón”<sup>379</sup>. Mas a persistência no âmbito abstrato e violento sugere que o rumo da Revolução foge à racionalidade do desenvolvimento histórico da ideia de liberdade. A Filosofia, frente a isso, retira suas forças do campo de batalha francês.

Hegel, entretanto, não deixa de observar a significação da Revolução Francesa e as marcas que deixa no mundo, ou seja, a “idée que la liberté est le droit pour tous les hommes”<sup>380</sup>. A Revolução, naturalmente, não impõe ao Espírito suas obras. Pelo contrário, ela

<sup>373</sup> HEGEL, *La Constitución de Alemania*, p. 145.

<sup>374</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 19.

<sup>375</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 19.

<sup>376</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 19.

<sup>377</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

<sup>378</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

<sup>379</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

<sup>380</sup> RITTER, *Hegel et la Révolution française*, p. 61.



mesma é obra da atividade do Espírito no mundo: “no es que Hegel piense que los hechos materiales de la historia obliguen al espíritu sino que es justamente al revés”<sup>381</sup>. A Revolução, que em si manifesta a atividade do Espírito e o desenvolvimento da ideia de liberdade, deixa como legado, dentre outras coisas, o principio segundo o qual a liberdade é entendida como liberdade dos indivíduos<sup>382</sup>: o liberalismo.

### 3.2.2 O liberalismo

A *Filosofia da História* não explica clara e suficientemente o conceito de liberalismo. Aliás, em lugar algum do Sistema hegeliano há algo como uma explicação tópica e detalhada do que, especificamente, Hegel entende por este conceito. Talvez a *Filosofia do Direito* contenha, na sua totalidade, os conteúdos mais importantes à compreensão das concessões e críticas hegelianas ao liberalismo<sup>383</sup>. A questão sobre se há um liberalismo hegeliano está ainda aberta<sup>384</sup>. Entretanto, 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 principio abstrato já bastante vergastado, Hegel escreve.

Los principios de la razón necesitan ser aprehendidos concretamente; solo entonces llega la verdadera libertad al trono. La dirección que se aferra a la abstracción es el *liberalismo*, sobre el cual triunfa siempre lo concreto. Frente a lo concreto, el liberalismo sufre la bancarrota en todas partes<sup>385</sup>.

Hegel não esclarece, neste ponto, senão que concebe o liberalismo como manifestação ou resumo do principio abstrato da liberdade absoluta. A sequência do texto, contudo, descamba para uma leitura do contexto político francês no tempo em que esse “principio de la libertad de da voluntad se hizo valer frente al derecho existente”<sup>386</sup>. Este “derecho existente” é justamente o conjunto de privilégios nobiliárquicos que caracterizava a monarquia francesa. Ou seja, toda a configuração política estribada no principio monárquico e que importava, como vimos no primeiro capítulo, uma série de desigualdades fiscais, econômicas, etc. Hegel

<sup>381</sup> FLÓREZ, *La dialéctica de la Historia en Hegel*, p. 295-296.

<sup>382</sup> FLÓREZ, *La dialéctica de la Historia en Hegel*, p. 303.

<sup>383</sup> Na sequência do trabalho retomaremos o conceito de liberalismo conforme a exposição da *Filosofia do Direito*.

<sup>384</sup> Acerca da possibilidade de haver liberalismo em doutrinas políticas que sustentam a primazia do estado, cf. SHKLAR, *The liberalism of fear*.

<sup>385</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

<sup>386</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

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 razão<sup>387</sup>.

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: “ya antes de la revolución francesa los grandes habían sido abatidos y sus privilegios abolidos”<sup>388</sup>. 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 chama, neste ponto, de abstração. O liberalismo de Locke – também o de Rousseau e Kant – repousa no lastro jusnaturalista moderno e, portanto, em uma concepção abstrata de liberdade<sup>389</sup>.

Essa concepção, como já vimos, esteve largamente presente na Revolução Francesa – basta que recordemos a própria Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789<sup>390</sup>. E, por ter sido exposto 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”<sup>391</sup>.

Hegel parece considerar, inicialmente, todas as derrotas revolucionárias como simples derrotas do liberalismo e, nesse sentido, concebe de um modo complexivo 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, equivalendo o princípio abstrato do jusnaturalismo moderno ao 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. Em um primeiro momento tanto a derrocada do projeto jacobino quanto as concessões termidorianas e a Restauração poderiam ser considerados derrotas do liberalismo, mas isso pode se mostrar não exatamente verdadeiro – retomaremos essa questão no último capítulo do trabalho.

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

<sup>387</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 692.

<sup>388</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

<sup>389</sup> SHKLAR, *The liberalism of fear*, p. 21.

<sup>390</sup> SHKLAR, *The liberalism of fear*, p. 22.

<sup>391</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 691.

a uma reforma do alto: “la reforma fue necesariamente violenta porque la transformación no fue hecha por el propio gobierno”<sup>392</sup>. 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 burguesia.

Y no fue hecha por el gobierno [a reforma], porque la corte, el clero, la nobleza, el Parlamento mismo, no quisieron renunciar a los privilegios que poseían, ni ante la necesidad, ni por el derecho existente en sí y por sí; porque el gobierno, además, como centro concreto del poder del Estado, *no supo tomar por principio las voluntades individuales abstractas*, para reconstruir el Estado sobre ellas; y, por último, porque era un gobierno católico, o sea que el concepto de libertad, de la razón e las leyes, no era considerado como la obligación última y absoluta [...] <sup>393</sup>.

Hegel parece, em um primeiro momento, envolver-se numa contradição neste ponto da *Filosofia da História*. O bastante criticado *principio abstrato* aparece aqui como um dos itens faltantes da condução 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 *principio 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 principio das vontades individuais lastreia o Estado ético. Hegel está apenas aduzindo que a reforma “hecha por el gobierno” não foi possível porque as exigências do Terceiro Estado (reconstruir o Estado a partir do principio da vontade individual) não foram atendidas e, nesse sentido, se limita a observar um fato histórico. Não é compatível com Hegel a ideia de reconstruir o Estado *a partir* das vontades individuais. A base do Estado não é, seja para o Hegel da *Filosofia da História* ou para o Hegel da *Filosofia do Direito*, 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.

<sup>392</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 692.

<sup>393</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 692.

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. Essas razões são: o apego aos privilégios e a religião católica. 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 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.

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.

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: “se concibe el derecho político según determinaciones universales” e, sobretudo, “con esto desaparece por necesidad lo que es mera justificación privada en las relaciones políticas”<sup>394</sup>.

---

<sup>394</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 686.

Quando fala em justificação privada do público Hegel está recobrando 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. 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.<sup>395</sup>

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: “el principio de los principios universales se consolidó en el pueblo francés y produjo en él da revolución”<sup>396</sup>.

Ocorre que Luiz XVI não soube (ou não pôde), nessa perspectiva, acolher os novos tempos como o fizeram, cada um a seu modo, Frederico II, na Prússia, e Catarina II, na Rússia. O monarca prussiano aparece para Hegel como “el rei filósofo” que “tomó el fondo se su cultura de los escritores franceses”<sup>397</sup>, do que, aliás, seria melhor testemunho Voltaire. 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 religião<sup>398</sup>. Para Hegel, Frederico II havia eliminado a influência dos interesses privados da função do Estado e, nesse

<sup>395</sup> Cf. MESLIER, *Testament de Jean Meslier*.

<sup>396</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 687.

<sup>397</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 687.

<sup>398</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 687.

sentido, havia situado o Estado como manifestação de um bem maior, que sempre subordina as agremiações, os privilégios ligados a grupos e facções<sup>399</sup>.

Por seu turno, também Catarina II da Rússia “hizo valer los principios universales”<sup>400</sup>. 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 Reno<sup>401</sup>. 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 folhetim de Marat<sup>402</sup>.

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 “no consiguió establecer el Estado sobre nuevos fundamentos para lo cual era imprescindible la igualdad jurídica de todos ante da Ley y la supresión de los vínculos estamentales”<sup>403</sup>. Em segundo lugar, grande parte dos revolucionários franceses desenvolveu um ódio tão feroz contra a Corte 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

<sup>399</sup> 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 Filosofia de la Historia*, p. 643-649.

<sup>400</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia*, p. 687.

<sup>401</sup> FAINSOD, *How Russia is ruled*, p. 6.

<sup>402</sup> Acerca da recepção do Iluminismo na Rússia, cf. FAINSOD, *How Russia is ruled*, capítulo 1, p. 3-59.

<sup>403</sup> TENBROCK, *Historia de Alemania*, p. 154.

bem desenvolvidas na *Filosofia do Direito*, quais sejam, os elementos e poderes do Estado<sup>404</sup>. 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.

La primera constitución francesa contenía los principios jurídicos absolutos. Era la *constitución* de la monarquía: a la cabeza del Estado debía hallarse el monarca, a quien correspondía la ejecución, con sus ministros; el cuerpo legislador debía hacer las leyes. Pero esta constitución resultó en seguida una contradicción interna; pues todo el poder de la administración residía en el poder legislativo [...]. Había se surgir en ella, por tanto, la colisión de las voluntades subjetivas y revelarse además lo contrario de la voluntad interior. Por ley se entendió todo [...]. El gobierno quedó, pues, depositado en la cámara<sup>405</sup>.

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*<sup>406</sup>. 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 em Inglaterra”<sup>407</sup>.

O que, por fim, leva à queda da monarquia constitucional de 1791 é a animosidade relutante das três ordens: “la dinastia era sospechosa, porque había perdido el poder que tenía antes, y los sacerdotes se negaron a jurar la constitución”<sup>408</sup>. 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, “a la Convención nacional y sus comités, tratándose tan solo de saber qué partido se apoderaría del gobierno”<sup>409</sup>.

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 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

<sup>404</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 692-693.

<sup>405</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 694.

<sup>406</sup> Cf. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, §§ 275-286.

<sup>407</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 694.

<sup>408</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 694-695.

<sup>409</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 695.

estar condenado. Primeiro o monarca e Maria Antonieta, por fim Danton e o próprio Robespierre. O poder é exercido “sin formas judiciales y su pena es sumamente sencilla: la muerte”, a mesma morte banal da *Fenomenologia*<sup>410</sup>. E a Revolução se volve tão abstrata que, sob a mesma acusação – traição- caem tanto o rei quanto seu maior opositor, Robespierre.

Uma tirania assim, escreve Hegel, “tenía que sucumbir”<sup>411</sup>. 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: “el gobierno estaba en las asambleas” 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 erigió en poder militar”, com o qual “se puso de nuevo una voluntad individual a la cabeza del Estado”<sup>412</sup>. 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 “instituciones liberales” – pensemos no Código de 1806. As campanhas napoleônicas pela Europa parecem 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, “preparó su caída”<sup>413</sup>.

Hegel escreve.

La individualidad y la voluntad interna de los pueblos, es decir, su religión y su nacionalidad, derribaron finalmente a este coloso. Tampoco en Francia duraron mucho las constituciones que Napoleón había dado. Cayeron necesariamente; y se ha restablecido una monarquía, con la Carta por base<sup>414</sup>.

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.

<sup>410</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 695.

<sup>411</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 695.

<sup>412</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 695.

<sup>413</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

<sup>414</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.



Está, contudo, perfeitamente convencido: “la revolución francesa debe considerarse además como una revolución de importancia en la historia universal”<sup>415</sup>.

E, finalmente, Hegel conclui: o expansionismo napoleônico produziu a disseminação, na Europa, do princípio abstrato que situa a vontade particular como fonte do direito. Os códigos napoleônicos foram espalhados na Europa e, com eles, a mentalidade liberal: “casi todos los estados modernos se han abierto, por conquista, al mismo principio”. Ou seja, “el liberalismo ha dominado sobre todo en las naciones latinas, o sea, el mundo católico-romano”<sup>416</sup>.

Novamente Hegel associa a derrota do liberalismo (na França, na Itália, na Espanha, em Portugal) à não recepção da Reforma Protestante. Escreve Hegel: “es falso creer que pueden romperse las cadenas del derecho y de la libertad sin la emancipación de la consciencia y que pueda haber una revolución sin Reforma”<sup>417</sup>. A religião representa aqui a consciência acerca do que é o absoluto e do que é mundo efetivo. Os países europeus conquistados por Napoleão não tiveram de compreender que o liberalismo continha o princípio da vontade livre. Isso lhes foi dado.

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: “el poder externo no puede nada a la larga”<sup>418</sup>. 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 servidão<sup>419</sup>. Sob este pressuposto, aliás, repousa toda a eticidade hegeliana Na Filosofia do Direito essa ideia é expressa pelos conceitos de *liberdade dada e crença*<sup>420</sup> ..

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 isolamento, como autofundamentação singular e, nesse sentido, o liberalismo é um atomismo: “el liberalismo opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales”<sup>421</sup>. E Hegel é

<sup>415</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

<sup>416</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

<sup>417</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

<sup>418</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

<sup>419</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696.

<sup>420</sup> Cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, § 4, Obs.

<sup>421</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

ainda mais específico: “con este formalismo de la libertad, con esta abstracción, los liberales no dejan consolidarse nada en la organización”<sup>422</sup>.

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 “intranquilidad”<sup>423</sup>. A vontade geral não é, neste liberalismo que Hegel está criticando, o conjunto de determinações culturais que expressam o *Volkgeist* 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 enganada<sup>424</sup>.

Contudo, o fim da *Filosofia da História* não concebe, como antes, o liberalismo como largamente derrotado. O retorno da monarquia na 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 “una farsa de quince años”<sup>425</sup>.

É assim que Hegel analisa a experiência do retorno da monarquia: “los franceses se mintieron a sí mismos, cuando se entregaron rendida y amorosamente a la monarquía, colmándola de bendiciones”<sup>426</sup>. 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. “La Carta fue la bandera general y ambas partes la juraron”, escreve Hegel<sup>427</sup>. 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.

<sup>422</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

<sup>423</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

<sup>424</sup> ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 82.

<sup>425</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 696-697.

<sup>426</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

<sup>427</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

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: “después de catorze años de guerras y una inmensa confusión, podría un viejo corazón alegrarse de ver el término de las mismas y la satisfacción”<sup>428</sup>. Ou ainda, “podría forjarse la esperanza de que se ha producido una conciliación duradera”<sup>429</sup>. Mas isso, conclui Hegel, não é ainda possível: vontade subjetiva e mundo permanecem exteriores um ao outro<sup>430</sup>. 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*”<sup>431</sup>. 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”<sup>432</sup>. 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 en el gobierno puede, como queda dicho, todo aquel que tiene los conocimientos, lá práctica y la voluntad necesarias para ello. Deben gobernar los que saben, no la ignorancia y la presunción del saber más que los otros”<sup>433</sup>. E, ao remanescente caráter católico da consciência, Hegel uma vez mais esclarece: “no hay ninguna conciencia santa, ni religiosa, que esté separada del derecho temporal, o le sea opuesta”<sup>434</sup>.

Contudo, com que deve ser lastreado o Estado ético hegeliano? Ou melhor: como a liberdade hegeliana responde melhor às cisões clássicas da Modernidade que a liberdade revolucionária, seja jacobina ou burguesa? Como uma liberdade tão ligada ao Estado é capaz

<sup>428</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

<sup>429</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

<sup>430</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

<sup>431</sup> BOURGEOIS, *O pensamento político de Hegel*, p. 84.

<sup>432</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 697.

<sup>433</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 700.

<sup>434</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, p. 700.

de fazer viver o princípio da subjetividade? E o que é feito, na eticidade, com o princípio da subjetividade (marca tanto dos povos germânicos quanto da modernidade ocidental) e com o liberalismo? Tais são as perguntas que prefaciam a análise da *Filosofia do Direito*, que é a sequência do trabalho.

O presente capítulo tinha como propósito analisar, na *Fenomenologia* e na *Filosofia da História*, os erros e limitações do projeto revolucionário segundo a visão hegeliana. Ficou claro que a consciência-de-si, quando se propõe a criar as instituições que substituiriam aquelas do Antigo Regime, não logrou produzir senão leis e atos-de-Estado. Manteve-se, além disso, na pura negatividade e a sua obra é a morte banal. Ciente do drama do mundo real e de sua inoperância, esta consciência se contenta em legislar-se a si mesma sem pressupor mediações externas. Tais mediações – o fazer-se vontade geral - se mostraram traumáticas. A liberdade absoluta encerra sua participação no mundo da cultura e abre o mundo da autodeterminação da vontade. A vontade geral (Rousseau) é suplantada pela vontade pura (Kant).

Ademais, também logramos perceber que a Filosofia endossa a Revolução, mas não resiste à violência e à abstração. O liberalismo que fracassa é a abstração imposta aos conquistados. O liberalismo que persiste é o processo paulatino de interiorização da vontade particular no âmbito político. É a França da Restauração como havia sido a Inglaterra dos barões da *Magna Carta*. Hegel não pôde presenciar ou especular acerca da Revolução de 1848 e do 18 de Brumário de Luis Bonaparte, mas já havia entendido que o liberalismo, dentro de uma concepção mais ou menos restrita, havia se incrustado na história moderna do conceito de liberdade sem qualquer intenção de sair.

#### 4 A REVOLUÇÃO AOS OLHOS DE HEGEL II: UMA RESPOSTA AO LIBERALISMO REVOLUCIONÁRIO – A *FILOSOFIA DO DIREITO*

O presente capítulo pretende analisar a realização da ideia de liberdade na *Filosofia do Direito* sem uma reconstrução exaustiva da obra. A ideia central que permeará a leitura da *Filosofia do Direito* como um todo é a seguinte: quais são os elementos presentes na *Filosofia do Direito* que podem ser considerados aperfeiçoamentos ou correções do modelo de liberdade professado pelos revolucionários franceses (o que, de certo modo, deve incluir democracia social e burguesia termidoriana)?<sup>435</sup>

Afora essa ideia geral, cada parte da obra (Direito Abstrato, Moralidade e Eiticidade) ganhará uma ideia norteadora mais específica, que podemos traçar assim: (i) como o *Direito Abstrato*, nos conceitos de pessoa e propriedade, recepção o liberalismo que surge, em sentido prático mais do que teórico, com a Revolução Francesa? (ii) Como a *Moralidade* pode ser compreendida dentro do marco termidoriano (burguesia termidoriana) de cisão entre mundo ético e mundo político? E, por fim, (iii) como a *Eiticidade*, que pretende superar essa cisão entre a esfera pública e privada, chega às suas categorias em condição de afirmar: esses são os conceitos elementares da filosofia política moderna?<sup>436</sup>

Não nos caberá tematizar se é possível ou não uma compreensão suficiente da *Filosofia do Direito* sem a *Ciência da Lógica*, ou mesmo aprofundar a origem lógica da ideia de liberdade. Partimos do pressuposto de que a *Filosofia do Direito* expõe as categorias pelas quais a liberdade se realiza, mas que sua formação, enquanto conceito do pensar, está exposta na *Ciência da Lógica*<sup>437</sup>. Somente de modo alusivo a *Lógica* poderá ser resgatada, e isso para dizer ou reafirmar que a formação dialética do conceito abstrato de liberdade a ela pertence<sup>438</sup>.

<sup>435</sup> Escreve Ritter (*Hegel et la Révolution française*, p. 39) que com a *Filosofia do Direito*, Hegel “achève sa confrontation avec la Révolution française”, justamente no sentido de que “la théorie politique de cet ouvrage reçoit le principe de la liberté apporté par la Révolution et comprend que ce principe est le présupposé de tous les ordres juridiques et politiques futurs”. É claro, contudo, que a recepção do conceito revolucionário de liberdade está subordinada, em Hegel, a condições objetivas ou institucionais e que as premissas teóricas que sustentam a liberdade liberal e democrática, tais como as de matriz jusnaturalista e contratualista, são rechaçadas por Hegel, como veremos na sequência do texto.

<sup>436</sup> Reforcemos uma vez mais que a reconstrução das três partes da *Filosofia do Direito* não resgatará a sequência de categorias expostas por Hegel, ou mesmo disporá acerca de todas as transições dialética intracategoriais. A primeira parte (Direito Abstrato) estará voltada aos conceitos de pessoa e propriedade e sua relação com o sentido que a liberdade econômica possuiu para a burguesia termidoriana; a Moralidade, por seu turno, será analisada a partir da ideia de divisão entre mundo ético e mundo político; a Eiticidade, por fim, desde a ideia de superação de cisões tais como cidadão/burguês, Estado/sociedade civil-burguesa, esfera pública/esfera privada, etc. Essa mesma delimitação foi expressa nas perguntas acima.

<sup>437</sup> HEGEL, *Princípios de la filosofía del derecho*, §§ 1 e 2, p. 55.

<sup>438</sup> A gênese lógica da ideia de liberdade é fundamental à compreensão da *Filosofia do Direito* enquanto parte integrante do sistema filosófico hegeliano. Ainda que seja possível afirmar um sentido não metafísico para a liberdade hegeliana, a ideia de *razão* ou *espírito* conforme apresentada na *Ciência da Lógica* parece tornar sem sentido a afirmação de que a liberdade é apenas liberdade realizada. Isso porque o saber sobre a liberdade

A tese de que a liberdade, na *Ciência da Lógica*, devém da necessidade (“la necesidad se ha elevado a *libertad*”)<sup>439</sup> é tão combatida quanto corroborada. Ambas as interpretações passam, em geral, pela relação entre a substância, o contingente e o necessário, e querem dizer que o necessário não está posto enquanto conteúdo, mas enquanto forma ou Ideia Absoluta. Isso exige, aliás, que se conceba a Ideia Absoluta como a totalidade das determinações do pensamento, o que vai, justamente, postular a racionalidade do real, pensado por meio das categorias lógicas, que não é simplesmente real ou positivo, mas efetivo (*wirlich*).

Uma relação próxima entre a *Lógica* e o *Direito* é encontrada na afirmação de Hegel de que o efetivo é racional<sup>440</sup>. É uma premissa muito importante na discussão acerca da função ou papel das instituições na teoria social hegeliana, sobretudo pelo contraste com o aparelho institucional do Antigo Regime e da Primeira República francesa<sup>441</sup>. Ao compreender as instituições não como realidades, mas como efetividades dentro do marco específico da filosofia política moderna, Hegel está dizendo, sobremaneira, que uma série de institutos reais (que compunham a estrutura política da França, por exemplo) não passa no exame categorial da razão e, portanto, não logra ser reconhecida como racional<sup>442</sup>.

Esta última ideia é a que, justamente, parece se relacionar com a noção de caráter ou propósito da *Filosofia do Direito*: o que Hegel deseja com a *Filosofia do Direito*, já que servir de guia aos alunos é apenas um “motivo imediato”<sup>443</sup>? E, nesse mesmo sentido, quais são os limites da *Filosofia do Direito*? Com a obra Hegel deseja finalizar um sistema de regras pelas quais a ação política, que aqui compreende também ações ético-morais, tenha seu dever-ser? É simplesmente um glossário de termos políticos ou uma história conceitual romano-moderna? Ou ainda, um sistema categorial que intenta abarcar todos os conceitos políticos necessários e suficientes à compreensão do que seja uma política moderna?

---

pressupõe o saber absoluto como “verdad de todas las formas de consciencia”, e é a partir daí que se torna possível diferenciar a mera *Realität* do *wirklich* ou da efetividade (*Wirklichkeit*) (HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, p. 65). Sem o saber sobre a liberdade, que é, fundamentalmente, a sua origem lógica, não é possível compreender o porquê de uma instituição política ser ou não ser racional.

<sup>439</sup> HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, p. 715.

<sup>440</sup> “*Was vernünftig ist das ist wirklich und was wirklich ist das ist vernünftig*”. Cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 51.

<sup>441</sup> É, aliás, digno de nota o fato de Hegel insistir, na contramão da filosofia introspectiva de Leibniz, Kant e Fichte (e do próprio Romantismo), no fato de a liberdade dever se realizar mediante instituições sociais quando tanto a França quanto a Alemanha viviam, justamente, crises institucionais. No fundo, a posição hegeliana se baseia, como sustenta Marcuse (*Razón y revolución*, p. 257), no fato de Hegel ter confiado na maturidade do desenvolvimento das forças materiais e intelectuais da Humanidade enquanto capazes de realizar a razão.

<sup>442</sup> Acerca da diferença entre o real e o efetivo, cf. LEFEBVRE, MACHEREY, *Hegel e a sociedade*, p. 18.

<sup>443</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, 39.

#### 4.1 O Direito Abstrato: pessoa e propriedade

Nesta seção analisaremos a primeira parte da *Filosofia do Direito* (o Direito Abstrato) usando como conceitos-chaves os de pessoa e propriedade.

Retomemos, inicialmente, um ponto que pertence à Introdução da *Filosofia do Direito*. Hegel traça uma identidade entre vontade e pensamento que evoca uma crítica tanto a Kant quanto à liberdade absoluta, nos termos da *Fenomenologia*. A liberdade negativa kantiana, situada como a típica ausência de empecilhos aplicada ao âmbito moral, descamba em uma “libertad del vacío”<sup>444</sup>. A vacuidade que se origina mediante o “abstraer de toda determinación” se manifesta, no mundo real, como fanatismo político e religioso.

Escreve Hegel.

[...] vuelta hacia la realidad, se manifiesta [la libertad del vacío] en el fanatismo que, tanto en lo religioso como en lo político, se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden, así como en la aniquilación de toda organización que quiera resurgir. Sólo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia [...]. Lo que ella [libertad negativa] cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta y su realización la furia de la destrucción<sup>445</sup>.

É fácil identificar o retorno dos termos já usados por Hegel na *Fenomenologia* para emoldurar a visão da Revolução Francesa dentro de limites compatíveis com sua concepção de razão unificadora (*die Macht der Vereinigung*)<sup>446</sup>. Os termos *suspeita*, *fanatismo*, *destruição* e *fúria* parecem estar para o jacobinismo de Robespierre como *ordem social existente* e *organização* estão para o reformismo positivista, para quem a dignidade da ordem social existente tem um sentido muito adequado<sup>447</sup>.

<sup>444</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 5, p. 69.

<sup>445</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 5, p. 69-70.

<sup>446</sup> O jovem Hegel já havia sustentado que a própria necessidade da Filosofia surge quando o poder unificador da razão se há perdido. Cf. HEGEL, *Difference des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 14. Cf., ainda, HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, capítulo II, “O conceito hegeliano de Modernidade”, p. 35; MARCUSE, *Razón y revolución*, p. 41.

<sup>447</sup> A ideia de um Hegel reformista e positivista está, em geral, trabalhada pelos críticos nesse marco da dignidade da ordem social existente. Sobre isso, cf. MARCUSE, *Razón y revolución*, parte II, cap. 2 e WEIL, *Hegel e o estado*, cap. 1. É curioso que Hegel, ainda no Prefácio da *Filosofia do Direito*, lance também uma base para que não seja interpretado como positivista jurídico: “Estas leyes positivas em la medida que tienen su significado y su conveniencia en las circunstancias, por lo cual solo tienen un valor histórico y son de naturaleza transitória”. É claro que existem leis positivas no Estado hegeliano (§3, FD), mas Hegel não crê que a formalização de normas seja oposta ao “derecho filosófico”. Contudo, 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 “concepto de la cosa”. É fundamental e atual, nesse sentido, a afirmação de Hegel segundo a qual “una determinación jurídica puede ser perfectamente fundada e consecuente respecto de las circunstancias y de las instituciones jurídicas existentes, y ser, sin embargo, em sí y por sí 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. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*,

Por outro lado, na visão de Hegel a abstração e o terror permanecem como as grandes chaves de leitura do empreendimento revolucionário, implicando que da Revolução Francesa não se pode extrair senão figuras recortadas. Na “liberdade negativa”, que é incapaz de produzir boas instituições (sentido prático), ainda que possa produzir uma vontade moralmente boa, remanesçam arestas que Hegel pretende, justamente com a *Filosofia do Direito*, lapidar. É nesse sentido que esta última obra pode ser concebida como uma resposta ao problema revolucionário da vacuidade e estabilidade: instituições efetivas (racionais, portanto) e estáveis, que atuam como braços do poder unificador da razão.

O fato de Hegel introduzir a *Filosofia do Direito* com as ideias de vacuidade e abstração é fundamental à compreensão de todas as partes da obra. Porque o Direito Abstrato quer remediar essa liberdade eminentemente negativa postulando a sua insuficiência e a necessidade de um lançar-se ao mundo mais efetivo, que começa com a propriedade enquanto primeira exteriorização da liberdade. Kant havia concebido o ingresso no estado civil justamente como um dever jurídico, que se punha como corolário da honestidade (primeiro dever jurídico) e de uma reformulação da liberdade negativa, ou seja, “não prejudiques ninguém” (segundo dever jurídico)<sup>448</sup>.

O dever que surge em Hegel (que não é dever em sentido kantiano) é o dever de exteriorizar a liberdade na forma de propriedade. Isso porque, não sendo contratualista, a tese de Hegel, se pensarmos a ideia kantiana de ingresso no estado civil, é a de que o estado de vida coletiva é anterior ao nascimento individual, razão pela qual um construtivismo de tipo kantiano não é só equivoco, mas abstrato, porque sem relação com o *ethos*.

É claro que o argumento de que já nascemos em uma ordem social é distinto do argumento de que nascemos em um Estado *stricto sensu*, e essa distinção talvez não esteja feita adequadamente em Hegel. Mesmo trabalhando com um conceito hipotético de ordem social dada, anterior ao nascimento individual, é plenamente possível conceber que nascamos em um território que não seja Estado, ou seja, que não tenha uma constituição jurídica interna e um poder coercitivo legítimo. Daí que só tem sentido a premissa de Hegel se pressupusermos que *Estado* é igual a *ordem social existente*, na qual as instituições se ligam às pessoas, ainda que estas não se restringem àquelas e que as instituições não tenham sentido senão à medida que se ligam às pessoas<sup>449</sup>.

---

p. 58-62.

<sup>448</sup> KANT, *Metafísica dos Costumes*, p. 43.

<sup>449</sup> Essa é uma questão importante porque auxilia na compreensão adequada do que Hegel entende por Direito. O Direito em sentido hegeliano não é o Direito Abstrato nem o direito positivo, mas o direito enquanto – justamente – ordem social. O direito em Hegel só pode ser equivalido ao Estado se se equivaler Estado a ordem social. Cf. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's social theory*, cap. 1, p. 17.



Se for verdadeiro que as instituições do Antigo Regime se tornaram, com o advento do Iluminismo, obsoletas, isso se deveu, em grande parte, ao fato de não se relacionarem às pessoas, mas a entidades sobre-humanas para as quais a ideia de dever jurídico secular não tinha o menor sentido e alcance. O direito do rei era um direito equívoco (*Ius aequivocum*) em sentido kantiano, ou seja, sem a faculdade de ser coacionado. E o dever, dentro desse marco, é ou uma liberalidade ou uma ilusão.

Mas o dever de realizar a liberdade começa, em contraposição ao dever kantiano de pactuar o estado civil<sup>450</sup>, de uma forma tímida em Hegel: a propriedade<sup>451</sup>. É natural que, estando Hegel escrevendo depois de Locke e Kant, o conceito de propriedade não se restrinja a bens externos, mas também àquelas condições sem as quais alguém não é sujeito por direito próprio (*sui iuris*). O conceito de propriedade, que em Locke esteve ligado a uma concepção atomista de trabalho<sup>452</sup> que Kant recusa<sup>453</sup>, surge inicialmente como uma disposição *natural* da vontade livre em fazer-se concreta. Duas coisas são aqui importantes: (i) o fato de a propriedade não se apresentar para Hegel como satisfação de necessidades e (ii) a premissa de que o direito à propriedade é um direito natural não desempenha qualquer papel em Hegel. Aliás, o jusnaturalismo moderno é criticado já pelo jovem Hegel, o que faz com que a *Filosofia do Direito* seja, no fundo, uma resposta tanto à tradição jusnaturalista (no Direito Abstrato e na Eticidade) quanto a Kant (na Moralidade): “el rechazo del individualismo tanto liberal como natural”<sup>454</sup>.

---

<sup>450</sup> Em Kant a liberdade não começa com o estado civil, mas a apropriação de bens é uma forma de liberdade em sentido externo. A liberdade é o único direito inato em Kant, mas inato no sentido de natural, ou seja, se a razão inspecionar as causas pelas quais se deve entrar no estado civil descobrirá que a liberdade não é produto do pacto, mas fundamento deste, porque em sentido interno é a razão prática e em sentido externo será o *meu e o teu*, os seja, os bens, as trocas, etc. Mas sequer os bens externos (o meu e o teu do estado civil) poderiam ser bens do estado civil se não fosse possível uma existência anterior ao pacto. Cf. KANT, *Metafísica dos Costumes*.

<sup>451</sup> Enfatiza Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, p. 11): “L’homme prend conscience de soi au moment où – pour la première fois – il dit “Moi”.

<sup>452</sup> Cf. LOCKE, *Dois tratados sobre o governo civil*, segundo tratado, cap. V.

<sup>453</sup> Kant, ao deduzir o conceito de aquisição originária, põe-se a intrigante questão: como é possível o direito a uma coisa? Sua resposta o contrapõe a Locke, ou seja, a teoria dominante de justificação da propriedade privada e cujo sustentáculo é o trabalho. É enganosa, diz Kant, a visão segundo a qual se pode “personificar as coisas e, de, perante elas, imaginar imediatamente um direito, como se alguém, por meio do trabalho a elas aplicado, as pudesse obrigar a não estar ao serviço de ninguém a não ser do seu”. É absurdo para Kant, portanto, que a coisa sobre a qual restou vertido um trabalho seja, somente por isso, minha para sempre e em todas as condições. KANT, *Metafísica dos Costumes*, p. 78. Contudo, não é que Kant esteja deslegitimando a propriedade privada: parece ter em mente a mesma ordem antiga (greco-romana) que dizia: “baseai a propriedade no direito do trabalho e o homem logo terá a faculdade de se desapossar dessa mesma propriedade”. Cf. COULANGES, *A cidade antiga*, p. 56.

<sup>454</sup> DUQUE, *La restauración*, p. 19. As objeções hegelianas ao jusnaturalismo se estendem ao jusnaturalismo cristão de Ludwig Von Haller (§ 258, FD), ou seja, à identidade entre *ius naturae* e *ius divinum*, que difere substancialmente do jusnaturalismo de Pufendorf, Locke ou Kant, segundo o qual a identidade é entre *ius naturae* e a razão. Cf. DUQUE, *La restauración*, “La teoría de la restauración en persona: Karl Ludwig von Haller”, p. 16.

O Direito Abstrato, por seu turno, sedimenta uma série de conceitos de direito privado que não tem filiação estrita com o jusnaturalismo e, como regra, repousa no seguinte: “o direito e todas as suas determinações se fundam unicamente na *personalidade livre*” (§ 502, *Enciclopédia*)<sup>455</sup>. O que mais se aproxima do jusnaturalismo e, portanto, também dos revolucionários franceses é a afirmação de Hegel (§ 66, FD) de que existem certas condições - que não podem ser evitadas ou obstruídas pelo Estado - sem as quais não tem sentido a ordem social. É claro que isso evoca uma aparência liberal em Hegel. Contudo, essa não é uma exigência que a natureza impõe às sociedades, mas uma exigência lógica que decorre do simples fato de se postular *seja uma pessoa e respeite as demais como tal* (§ 36, FD). Seria errôneo, nesse sentido, pressupor que a natureza impõe obrigações de ordem política na filosofia hegeliana: “o direito da natureza é o ser-aí da força”, sendo que “a sociedade é antes o estado em que somente o direito tem sua efetividade”<sup>456</sup>.

Ocorre, contudo, que o postulado do § 66 da *Filosofia do Direito*<sup>457</sup> evoca as noções de pessoa e personalidade que já haviam sido tratadas no § 36, cujo axioma (*seja uma pessoa e respeite as demais como tal*) parece uma reformulação da ideia kantiana de meios e fins. Mas a relação entre pessoa e propriedade não se esgota no fato de aquela ser condição desta (capacidade jurídica), mas parece pressupor que deve ser atendido um mínimo de condições formais para que a pessoa seja ela mesma pessoa humana, o que significa, inclusive, que possa ser *homo politicus*. Essa ideia, que a contemporaneidade tornou clara, ainda que contestável, está presente, por exemplo, no conceito de mínimo existencial rawlsiano<sup>458</sup> ou de *capabilities* de Amartya Sen.

A ideia de personalidade como *capacidade jurídica* é, mesmo em Hegel, extremamente formal, ainda que “concepto y fundamento” do Direito Abstrato<sup>459</sup>. Mas, de nenhuma forma está dito que a ordem social requeira apenas a capacidade jurídica. Trata-se, claramente, de uma *conditio per quam* a vida ética é possível, mas em nenhum sentido é a uma condição suficiente: “el concepto de ‘persona’ representa un carácter deficiente de la libertad, pero es al mismo tiempo la base sobre la que es pensable un concepto más rico y desarrollado”<sup>460</sup>.

<sup>455</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, § 502, p. 288.

<sup>456</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, § 502, p. 288.

<sup>457</sup> Diz Hegel (*Principios de la filosofía del derecho*, p. 130): “Son inenajenables aquellos bienes, o más bien aquellas determinaciones substanciales (el derecho sobre las cuales tampoco puede prescribir) que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconsciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión”.

<sup>458</sup> Cf., entre outras obras dos autores, RAWLS, *Uma teoria da justiça*; SEN, *A ideia de justiça*.

<sup>459</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 36, p. 103.

<sup>460</sup> VERMAL, *Comentario introductorio a la Filosofía del Derecho*, p. 17.

O que a burguesia termidoriana, na interpretação assinalada nas primeiras partes do trabalho, tem em mente é o direito em sentido restritivo ou deflacionado: garantias formais, liberdade de expressão e mercado, etc., o que, pelo menos aparentemente, poderia ser alocado no conceito de capacidade jurídica, na justa medida de que signifique condição de pleno desenvolvimento da personalidade sem interferências.

Hegel é, nesse sentido, conservador em relação aos termidorianos porque ainda tem em mente o conceito clássico de política como o lugar da liberdade e o mercado como o lugar onde se exerce um tipo de liberdade que deve ser lapidada, para não dizer controlada, pelo Estado. O que Hegel faz, desse modo, é incorporar à *polis* grega a personalidade jurídica romana, a vontade livre kantiana e saltar sobre a ideia de que a política deve ter seu âmbito restringido, o que significa, em grande parte, saltar sobre uma parte da mentalidade revolucionária. Recordemos, uma vez mais, que as garantias à pessoa no sentido liberal clássico implica a defesa, dentre outros, da propriedade: “el propietario es el que há triunfado”<sup>461</sup>.

Como, nesse marco, a propriedade se apresenta, em Hegel, como dissociada da necessidade de suprir as necessidades humanas (item i, acima)? A satisfação das carências ou carecimentos é um problema da sociedade civil. Poderia ser apresentada no Direito Abstrato se a propriedade privada, como em Locke, fosse originada pela complexificação da necessidade natural mediada pelo trabalho. Mas Hegel não apresenta dessa forma a propriedade. Seu fundamento é um fundamento racional, teórico e, inclusive, lógico. Isso já não o distancia do fundamento liberal da burguesia termidoriana para a propriedade privada?<sup>462</sup>

O *sui iuris* é capaz de propriedade porque é capaz de autodeterminação: “la persona es la voluntad infinita existente en y por si”<sup>463</sup>. Há uma menção vaga de “existência natural” no § 43: é apenas uma ideia imediata e que concebe atomisticamente cada indivíduo como possuidor de necessidades básicas (como na ideia de mínimo existencial acima evocada). E, no fundo, Hegel se usa dessa ideia para dizer senão o óbvio: a coisa, o objeto a ser apropriado, deve ser uma não-pessoa, uma coisa no sentido mais comum da palavra.

Os truísmos colacionados no Direito Abstrato só são assim caracterizados se tivermos presente a tradição romana do direito privado (*Corpus Iuri Civilis*, sobretudo), o próprio Código napoleônico e as obras de Hobbes, Locke e Kant<sup>464</sup>. Aliás, a relação de Hegel com o

<sup>461</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 48.

<sup>462</sup> Cf. RITTER, *Hegel et la Révolution française*, p. 70.

<sup>463</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 41, p. 107.

<sup>464</sup> RITTER, *Hegel et la Révolution française*, p. 53.

Direito Romano já havia transparecido na *Fenomenologia*: o estado de direito<sup>465466</sup>, cujo conceito “serve de transição entre o espírito ainda imediato e o mundo moderno”<sup>467</sup>. O nascimento da personalidade é, ao mesmo tempo, uma independência da vida ética indiferenciada, do relativismo do helenismo ético (seja epicurista, estoico ou cético)<sup>468</sup>. Os assuntos políticos já não exigem uma pessoa integral, mas apenas uma pessoa que se veste para a ocasião política. Por trás da ideia de igualdade de todos está dito: a política não é mais o todo e a aspiração, mas o mínimo de que precisamos para manter a ordem social: “los derechos del hombre sólo son teoría”<sup>469</sup>.

E, no fundo, o trabalho da burguesia termidoriana foi o de perverter Aristóteles: a dignidade da política e da contemplação se torna a dignidade do mundo doméstico (*oikia*)<sup>470</sup>. Em Aristóteles, a condição de amo e de *pater* jamais continha o mesmo sentido que a condição de membro da *polis*, e isso explica o porquê de i) a fundação da *polis* ser precedida pela “destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco” (*phratría* e *phyles*)<sup>471</sup> e ii) de o Estado “está sobre la familia y sobre cada individuo”<sup>472</sup>. Somente de um individuo integral é possível (e exigido) esperar a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*). É claro que está presente no argumento aristotélico o mesmo que no argumento hegeliano: o caráter metafísico ou filosófico da vida política e a esse caráter que se deve, em Aristóteles e Hegel, a dignidade da política. Mas o fato que se impõe – na progressiva redução da esfera pública que sucede o contratualismo desde Hobbes – é que a *polis* grega e a *res publica* romana inauguravam espaços para o conteúdo comum aos homens livres e, ao mesmo tempo, uma “garantia contra a futilidade da vida individual”<sup>473</sup>. E, nesse sentido, Hegel permaneceu mais greco-romano que moderno.

O *bios politikos* aristotélico se liga, justamente, a essas duas atividades políticas: o agir e o falar. Isso exclui de maiores considerações a condição social (*animal socialis*), se considerada desde o ponto de vista da união natural gerada pelo instinto de sobrevivência. Agrupar-se para atender às necessidades não tem caráter político. É, pelo contrário, o que os

<sup>465</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 331.

<sup>466</sup> Hegel havia dito (apud HYPOLITTE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p.394) o seguinte: “em Roma, encontramos doravante essa livre universalidade: a liberdade abstrata que põe, de uma parte, Estado abstrato, a política e a força acima da individualidade concreta, subordinando-a inteiramente; de outra parte, cria em face dessa universalidade a personalidade, a liberdade do Eu no interior de si mesmo, que é necessário bem distinguir da individualidade”.

<sup>467</sup> HYPOLITTE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*, p. 394.

<sup>468</sup> É o que a *Fenomenologia* chamou de “verdade da certeza de si mesmo”, no cap. IV.

<sup>469</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 48.

<sup>470</sup> Cf. ARENDT, *A condição humana*, cap. II, p. 31 e seguintes.

<sup>471</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 33.

<sup>472</sup> ARISTOTELES, *La Política*, p. 16.

<sup>473</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 66.

homens têm em comum com os animais<sup>474</sup>. Dizer que o liberalismo dos termidorianos – ou o liberalismo em si, desde sua matriz lockeana – perverteu e perverte Aristóteles significa apenas que o *homo politicus*, dotado de ação e de discurso, transformou-se no *homo aeconomicus* que é digno tão somente de *labor e trabalho*, em sentido arendtiano, mas não de ação<sup>475</sup>. Que não seja digno de ação não significa, no advento moderno, que o *homo aeconomicus* não tenha alcançado, finalmente, a possibilidade de ser também um *animal político*, mas que, o tendo alcançado, esteja na condição de renunciá-lo. A liberdade política essencial, nesse contexto de Revolução Francesa, será, justamente, a de declinar de uma vida política ativa.

É natural, portanto, que Hegel se empenhe em corrigir essa ideia. O fato de o político ser também o ético, por exemplo, força a organização social (o Direito em sentido hegeliano) a conceber-se a si mesma como necessariamente política, porque está implicada uma relação de produção recíproca entre o ético e o político<sup>476</sup>. Ou seja, à ordem da personalidade jurídica se deve associar uma vontade livre não estribada na divisão kantiana entre liberdade negativa e positiva, que facilmente pode ser interpretada como uma definição tautológica e, portanto, falaciosa. Quando Hegel postula uma moralidade também em sentido objetivo está, contudo, não descartando a autonomia da vontade em sentido kantiano, mas, uma vez mais, a pretensão hegeliana é corretiva.

Mas ainda se deve associar (agora à personalidade jurídica e à vontade livre) outra determinação que reduza a sensação de formalismo, por exemplo, da ideia de capacidade jurídica para a propriedade privada. A substancialidade ética, cuja significação é ampla e, ao mesmo tempo, particular no emprego hegeliano, atua como o grande corolário tanto da personalidade jurídica quanto da vontade livre. Mas o passo que Hegel pretende ter dado o faz à revelia de todas as aspirações políticas e fundamentos filosóficos da Revolução Francesa. Se a teoria hegeliana da propriedade privada como razão externa não é um passo atrás à concepção revolucionária de propriedade (tanto jacobina quanto termidoriana) é, pelo menos,

<sup>474</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 33.

<sup>475</sup> Sobre a distinção que faz Arendt entre labor, trabalho e ação, cf. ARENDT, *A condição humana*, sobretudo os cap. III, IV e V.

<sup>476</sup> Usamos ético, aqui, no sentido de vida privada, ou conjunto de regras pessoais que determinam ações individuais ou coletivas; o político, por seu turno, é o conjunto de leis universalmente válidas e cujo caráter implica que possam ser exigidas coercitivamente.

um passo noutra direção<sup>477</sup>. Mas não se trata, por outro lado, do mesmo conceito de razão nas duas margens do Reno?

Nos conceitos de pessoa e propriedade Hegel não recepiona a Revolução Francesa. E isso se torna claro: a personalidade não tem em Hegel fundamento jusnaturalista. A personalidade começa com o fim da *Fenomenologia*. Ou seja, “en la personalidad está el saber de si como objeto”, razão pela qual “los individuos y los pueblos no tienen aún personalidad si no han llegado a este pensamiento puro y a este saber de si”<sup>478</sup>.

Escreve Hegel, desenvolvendo aqui a ideia, já evocada, de que a consciência subjaz ao Direito.

Esta superación y elevación a la universalidad es justamente lo que se llama actividad del *pensamiento*. La autoconsciencia que eleva y purifica su objeto, contenido y fin hasta esta universalidad, lo hace como *pensamiento que se impone a la voluntad* [...] Esta autoconsciencia que se capta como esencia por medio del pensamiento y por ello se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad<sup>479</sup>.

A personalidade, nesse sentido, é autoconsciência<sup>480</sup>. É, aliás, a primeira forma, ainda muito formal e desprovida de conteúdo, do *saber sobre si mesmo* enquanto ordem social: “el esclavo no conoce su esencia”<sup>481</sup>. É o mesmo que dizer: “el hombre puede ser libre sólo cuando conoce sus potencialidades”<sup>482</sup>. O fato de Hegel imaginar que as garantias ao indivíduo sejam necessárias, mas não suficientes para a organização da vida coletiva o posiciona dentro da filosofia moderna como aquele que afirma: o mundo político é uma totalidade inescapável, que engloba desde as garantias liberais, as justificações éticas particulares, as regras do direito positivo, etc.

É por isso que em Hegel a ideia de renúncia ao mundo político não significa o mesmo que a renúncia àquelas obrigações políticas insuportáveis, mas necessárias. Renunciar ao político, nos termos como procedeu a burguesia termidoriana, significa renunciar a autoconsciência e a racionalidade da ordem social. Significaria afirmar, se possível fosse, a

<sup>477</sup> Observa Garaudy (*Dios ha muerto*, p. 48) que Hegel “ha tenido clara consciencia que el gran obstáculo en la ‘voluntad general’ es la propiedad privada, el derecho privado que la protege, la riqueza que permite acumular, las coaliciones y las facciones que ella reintroduce dentro del Estado”. É claro que a propriedade privada, mesmo em Hegel, não representa um obstáculo em sentido ontológico, porque isso implicaria a sua não recepção pela *Filosofia do Direito*. O que sustenta Hegel é, em geral, que a propriedade privada pode se constituir, no domínio da sociedade civil-burguesa, um empecilho à política.

<sup>478</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 35, p. 102.

<sup>479</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 21, p. 85.

<sup>480</sup> Enfatiza Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, p. 11): “L’homme prend conscience de soi au moment où – pour la première fois – il dit « Moi »”.

<sup>481</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 21, p. 85.

<sup>482</sup> MARCUSE, *Razón y revolución*, p. 190.

irrelevância do tipo de ordem política (tirânica, despótica ou absolutista) desde que as garantias pessoais e particulares estivessem a salvo. Se Hegel houvesse concordado que o atendimento às necessidades (na forma da propriedade, do trabalho e do mercado) é expressão suficiente da racionalidade humana, ou seja, é capaz de desenvolver todas as habilidades da raça, não teria analisado a Revolução Francesa corretivamente.

A ideia que remanesce é a de que a personalidade “contiene” capacidade jurídica, mas a ela não se reduz<sup>483</sup>. A consciência acerca do que é justo, por exemplo, ou do que deve ser o direito positivo, as instituições, etc. aflora no Direito Abstrato, mas depende de que a vontade e a consciência busquem conciliação. Não fosse assim, toda a ideia de justiça executada em uma ordem social seria alienada (porque sem consciência) ou tirânica (porque sem vontade). E o absurdo que comprova essa dependência é a ordem social na qual as pessoas não se dão conta da tirania que vige.

E por que também o conceito de propriedade, de matriz contratualista, não é recepcionado por Hegel? Ora, o conceito de propriedade que manejam os revolucionários é lockeano/kantiano entre os reformistas (1791 e 1795) e rousseauiano entre os jacobinos<sup>484</sup>. Em ambos os casos a propriedade não se deriva da necessidade de a subjetividade dar um primeiro impulso externo, de a liberdade se exteriorizar<sup>485</sup>, o que, apesar de tudo, é um ato imperfeito<sup>486</sup>. A propriedade em Locke, Rousseau e Kant não é racional no sentido hegeliano, ou seja, manifestação da racionalidade humana que é capaz de se distanciar da natureza a partir da distinção entre sujeito e coisa.

Para mencionar apenas Locke, o que torna algo nosso é o trabalho que exercemos sobre um objeto: se pertencemos a nós mesmos, se somos donos do nosso próprio corpo, então o que este produz com suas mãos é nosso também<sup>487</sup>. Essa ideia não deixa de estar

<sup>483</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 36, p. 103.

<sup>484</sup> A ideia de que os jacobinos manejam um conceito rousseauiano de propriedade se deriva, em grande parte, da concepção democrática de Rousseau endossada pelos jacobinos. É claro que não se pode afirmar, com precisão e segurança, que o reformismo tem matriz lockeana e a revolução tem matriz rousseauiana, não obstante o caráter da obra de Locke (*Dois tratados sobre o governo civil*) e de Rousseau (*Contrato social*). Mas o fato é que a República jacobina se funda no pressuposto rousseauiano de democracia direta, e não é absurdo imaginar que o conceito de propriedade privada também de Rousseau se derive. Aliás, a desigualdade entre os homens não é fruto pura e simplesmente da existência da propriedade privada, mas da omissão quanto aos elementos que produzem diferenciações substanciais entre as fortunas. Diz Rousseau (*El contrato social*, p. 62): “o direito de primeiro ocupante, ainda que mais real que o do mais forte, só se converte em verdadeiro direito depois de estabelecido o de propriedade. Todo o homem tem naturalmente direito a tudo que o lhe é necessário”. Se a propriedade gera desigualdades, então cabe à vontade geral discipliná-la.

<sup>485</sup> No *Agregado* dos alunos de Hegel (ao § 41, FD) está dito: “sólo en la propiedad existe la persona como razón”. Mas antes, no mesmo agregado, haviam dito, o que é mais claro: “lo racional de la propiedad no radica en que sea la satisfacción de necesidades, sino en que supera la mera subjetividad de la voluntad”.

<sup>486</sup> Cf. MARCUSE, *Razón y revolución*, p. 191.

<sup>487</sup> O que diz Locke (*Segundo tratado sobre o governo civil*, p. 42) é o seguinte: “cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua”.

ligada, na argumentação de Locke, ao âmbito das necessidades. Mas, como já vimos, não é isso que justifica a propriedade em Hegel: a dialética que conduz da posse ao contrato é o movimento entre a racionalidade que externa sua liberdade em algo diferente de si e a categorização desse ato como referendado pelo direito. É a vontade humana, racional, que insere nos objetos uma finalidade, já que estes mesmos não possuem “fins inerentes”<sup>488</sup>.

O que busca sustentar Hegel, no fundo, é que uma liberdade sem propriedade é uma liberdade absurdamente interior, formal ou subjetiva. Ser livre em sentido positivo não é, para Hegel, diferentemente de Kant, a autodeterminação da vontade, mas a existência de instituições (a propriedade privada é aqui uma instituição desse tipo) objetivas. As instituições hegelianas, nesse sentido, atuam como fornecedoras de condições de liberdade.

É claro que os revolucionários jamais se interessariam por esse fundamento metafísico da propriedade<sup>489</sup>, sobretudo porque o empirismo de Locke, ainda que não diretamente ligado ao industrialismo, havia afirmado a dignidade do próprio trabalho, o que os termidorianos haviam entendido como suprema virtude, revirando, uma vez mais, tanto Aristóteles quanto Montesquieu. A ideia deste último filósofo de que a virtude política é essencial aos governos democráticos populares não foi negada simplesmente com a escolha da monarquia e do império como protetores políticos, mas com o estabelecimento de uma nova virtude: o trabalho<sup>490</sup>.

Mas o próprio Montesquieu já havia entendido a diferença substancial entre a política clássica, elogiada por Hegel, e a política moderna: “los políticos griegos, que vivian bajo el gobierno popular, no encontraban otra fuerza capaz de sostenerles que la de la virtud. Los de hoy no nos hablan más que de manufacturas, comercio, finanzas, riqueza o del mismo lujo”<sup>491</sup>. Caso caiba aqui a ideia de *nova virtude*, ela não significa senão a derrocada da virtude em sentido aristotélico e no sentido de Montesquieu. E se, como diz Foucault, há mesmo uma nova razão de governo desde o século XVIII<sup>492</sup>, então também é verdade que o novo virtuoso

<sup>488</sup> TAYLOR, *Hegel*, p. 466.

<sup>489</sup> Marcuse (*Razón y revolución*, p. 191) escreve que “la concepción hegeliana pierde su contenido crítico y viene a servir de justificación metafísica de la propiedad privada”, o que importa, na visão deste filósofo, uma conexão entre o idealismo e a propriedade privada, o que deve significar, sobremaneira, que a propriedade enquanto direito é extraída não da necessidade natural, da circunstância que impõe o domínio exclusivo como necessário, mas da razão que explica a partir de si mesma a necessidade das coisas do mundo em conexão com a necessidade das coisas lógicas.

<sup>490</sup> Cf. MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, libro III, 3. p. 106.

<sup>491</sup> MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, p. 106.

<sup>492</sup> A tese de Foucault (*Nascimento da biopolítica*) é a de que, desde meados do século XVIII, o mercado abandona a ideia de lugar de jurisdição (que implica uma regulamentação apenas interna) e assume a ideia de lugar de verificação, o que significa que sua jurisdição se amplia para o âmbito político. A nova razão governamental, nesse sentido, é aquela cuja eficácia da ação dos governos é analisada e medida pelo mercado, que se torna capaz, portanto, de introduzir ajustes todas as vezes que a governabilidade extrapola limites que o mercado considera sinais de má-eficácia.



olhará não apenas com desdém para aqueles nos quais remanesce o interesse político, mas com completo ódio e desprezo.

E se, por fim, se põe a pergunta *o que significa o Direito Abstrato no marco político moderno?* se pode dizer que é a forma como a modernidade passa a ver a liberdade: um conjunto de condições formais que possibilita a substância da vida, que não é, contudo, política. Hegel constata que há um sujeito independente, proprietário e que se impõe como ponto de partida da sociedade moderna<sup>493</sup>. Mas é errôneo imaginar que Hegel concorde com essa última ideia, qual seja, a de que o Estado tenha como ponto de partida o indivíduo, porque isso significaria aceitar a suficiência do conceito formal de liberdade, aceitar o atomismo e o contratualismo e despersonalizar a condição metafísica ou lógica da liberdade e acreditar que esta, em seu núcleo duro, é preenchida com as escolhas pessoais que os homens e mulheres fazem a partir de bases hedonistas, utilitaristas ou éticas no sentido de Rawls.

E o não aceitar dessa abstração é que faz com que advenha, na *Filosofia do Direito*, uma alocação “mais concreta” do indivíduo, o que exige deste o reconhecimento da dignidade da política. 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”<sup>494</sup>.

Aliás, a ideia de *estranhamento* é muito bem casada por Hegel com a de *princípio* do Direito Abstrato, da moralidade e da Eticidade já no § 29 da *Filosofia do Direito*: o espírito verdadeiro não é o espírito enquanto indivíduo particular. Se o indivíduo conclui que as instituições do espírito são limitações de sua liberdade, então fica evidente que o princípio que rege a sua conduta é o princípio de que a liberdade individual constitui a razão de ser do Estado, o que, para Hegel, gerou a abstração da liberdade e o terror: “este punto de vista [...] ha producido en las mentes y en la realidad acontecimientos cuyo horror sólo tiene paralelo en la trivialidad de los pensamientos en los que se fundaban”<sup>495</sup>.

<sup>493</sup> Cf. VERMAL, *Comentario introductorio de la Filosofía del Derecho*, p. 18.

<sup>494</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, § 502, p. 287.

<sup>495</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 29, p. 91.

Para que o sujeito não conceba as instituições como empecilhos a sua liberdade, Hegel constrói o conceito de moralidade sobre base kantiana, o que lhe permitirá afirmar, com a Eticidade, que condições de liberdade não são apenas negativas, mas que a liberdade mesma só é possível mediante uma ação contínua e afirmativa na vida social. O Direito Abstrato significou, nesse itinerário, o “ser-reconhecido” como “substancialidade”, ou seja, “todos valem como cada um”<sup>496</sup>.

Ocorre que essa substancialidade, que suplanta as éticas relativistas e céticas do período helênico, tem já no mundo romano o sentido de “pessoa absoluta”, mas cuja aplicação moderna se explica mediante a compreensão do que antes apareceu como *nova virtude*, o trabalhar. A “pessoa que se contrapõe a todos” da *Fenomenologia*, que se refere à roupagem romana do Direito, não é o mesmo indivíduo particular que exige ser o fundamento da ordem política<sup>497</sup>. Este é o novo virtuoso, o trabalhador para o qual o mundo do espírito só pode ser rastreado na forma de uma teologia da retribuição, em que a Reforma Protestante possa garantir que o trabalho tem sentido metafísico<sup>498</sup>.

Parece claro que o Direito Abstrato hegeliano não é o *direito* em sentido apenas moderno, mas o estado de direito em sentido romano-germânico, ou seja, que estende a todos indistintamente a máscara da capacidade jurídica, ainda que relegue ao mundo da vida (o mundo não jurídico) a função de promover o bem, a felicidade<sup>499</sup>. O Direito Abstrato não é, portanto, uma concessão hegeliana ao positivismo jurídico dos modernos, como poderia fazer parecer a ideia de igualdade perante a lei, o conceito de personalidade e de contrato. Isso porque está inserido numa plêiade categorial que será capaz de provar que também a felicidade (o bem) corresponde a um Direito Abstrato adequado.

O Direito Abstrato hegeliano é, nesse sentido, o conceito de Direito em sua manifestação mais formal. Mas o conceito de Direito, como vimos, é o conceito de Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade, o que significa dizer que é uma totalidade, um conjunto. Direito significa para Hegel tanto Estado quanto ordem social, ou seja, todas as condições necessárias para que a liberdade se realize. Talvez essa ideia torne mais inteligível a afirmação de que a *Filosofia do Direito* é a realização da ideia de liberdade.

O fato de Hegel não ver distinção entre o justo e o bem é só uma decorrência, portanto, de seu modelo especulativo de pensamento. Ou ainda, é uma aplicação da ideia de sistema, na qual sempre se deve culpar e honorificar a todos os elementos pela ruína e pelo

<sup>496</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 331.

<sup>497</sup> Cf. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 331.

<sup>498</sup> Retomaremos essa ideia na sequência do trabalho, ao tratarmos do conceito de sociedade civil-burguesa.

<sup>499</sup> Escreve Taylor (*Hegel*, p. 467): “um longo desenvolvimento foi necessário até que os seres humanos fossem considerados como pessoas pela primeira vez na história [...]. Isso ocorreu no mundo romano”.

sucesso das partes. O que não deixa que a totalidade do conceito de liberdade solape a própria liberdade individual (o culpar e o honorificar indiscriminado) estaria, portanto, no fato de Hegel ter incorporado o sentido romano-moderno de *bens alienáveis e imprescritíveis* (§ 66, FD)<sup>500</sup>, que mesmo em um estado ético protege a condição mesma da vida individual e, no fundo, reconhece, sub-repticiamente, que o todo é uma composição ordenada das partes ou um atomismo coerente. Mas, no fundo, a legalidade do Direito Abstrato é insuficiente e não circunscreve adequadamente a justiça. Apenas a igualdade e liberdade formais não impedem a injustiça.

Analisemos, na sequência, a segunda parte da *Filosofia do Direito* (a Moralidade) em consonância como o seguinte: como a nova *moralidade* pode ser compreendida dentro do marco termidoriano (burguesia termidoriana) de cisão entre mundo ético e mundo político?<sup>501</sup>

#### 4.2 A moralidade: interiorização moral ou reconhecimento

O ser humano não possui apenas direitos, mas o dever de determinar a si mesmo<sup>502503</sup>. É claro que Hegel não pensa aqui em qualquer determinação, como também Kant tinha em mente uma tipologia específica de determinação da vontade. E em Hegel subsiste, como herança kantiana, a razão como fundamento da determinação da vontade. Todavia, a distinção kantiana entre desejo, arbítrio e vontade não pôde ser recepcionada por Hegel porque, dentre outras coisas, o arbítrio hegeliano é entendido dentro do marco da lógica da contingência (§ 15, FD), o que somente em relação ao *arbitrium brutum* kantiano é verdadeiro<sup>504</sup>. E, é claro, porque a moralidade kantiana é entendida como formal ou abstrata, afora ser atomista.

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

<sup>500</sup> Não se pode pensar que essa incorporação tenha importado, também, uma concessão ao jusnaturalismo. E, nesse sentido, Charles Taylor (*Hegel*, p. 466) é lapidar: “o ser humano é detentor de direitos privados por ser essencialmente um veículo da vontade racional”. É claro que essa ideia evoca uma espécie de desprezo ou irrelevância do indivíduo particular ou mesmo uma condição de objeto, o que já foi largamente criticado em Hegel, sobretudo em contraposição ao conceito de Estado.

<sup>501</sup> É importante, uma vez mais, discernir o que se quer dizer com mundo ético e mundo político, já que os termos são amplamente controversos. O mundo ético é aqui tomado como o mundo privado, das motivações pessoais, religiosas, etc., o que coincide com o conceito de Rawls de morais abrangentes. O mundo político é o mundo das determinações necessárias para que a convivência intersubjetiva seja possível e, portanto, pressupõe um Estado organizado internamente e com um poder coercitivo legítimo.

<sup>502</sup> TAYLOR, *Hegel*, p. 468.

<sup>503</sup> Na *Enciclopédia* (§ 503, p. 289) Hegel assinala: “o indivíduo livre que é somente pessoa no direito (imediate), agora é determinado como sujeito – vontade refletida sobre si mesmo [...]”.

<sup>504</sup> Cf. KANT, *Metafísica dos costumes*, p. 17.

(*Bürger*) a proteção de sua pessoa e de sua propriedade”<sup>505</sup>. 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, deixa de considerar as instituições como empecilhos a sua liberdade, já que não são frutos da sua própria vontade. O efetivo, contudo, não é o que a subjetividade julga ser o mais importante a partir de seus padrões éticos, o que causaria uma multiplicidade irrecorrível de *bens supremos* e de *justiças*.

É claro que, como Kant, Hegel não concebe a liberdade como *fazer o que se quer* (§ 15, FD)<sup>506</sup>. O arbitrário é, no sentido hegeliano, o exterior que determina a vontade (a contingência mesma se apresenta como vontade e determina o arbítrio)<sup>507</sup>. As inclinações sensíveis que em Kant podem determinar o arbítrio e torná-lo *brutum* são vistas por Hegel como interesses particulares que desviam a vontade de seu objeto livre. Assim como a multiplicidade dos interesses privados torna contraditória a sociedade civil-burguesa, o arbítrio, é a “voluntad como contradicción”<sup>508</sup>. Se em Kant a vontade é a razão prática e a liberdade é a autodeterminação (positiva) e a ausência de empecilhos (negativa)<sup>509</sup>, em Hegel o objeto livre requer mais do que uma análise baseada no procedimento do imperativo categórico.

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)<sup>510</sup>. Aparentemente é relativizada a exigência segundo a qual uma lei é sempre uma máxima que passou pelo crivo individual, atomizado dos imperativos categóricos. Por outro lado, a tarefa da subjetividade será a de compreender corretamente qual é a moralidade que deve, individualmente, seguir e, nesse sentido, o sobrecarregamento pode ser ainda maior do que o da autolegislação kantiana.

Na *Enciclopédia*, edição de 1830, Hegel concebe a liberdade subjetiva ou moral como aquela em que “as determinações não devem reivindicar uma autoridade sobre ele [o homem] como leis e prescrições exteriores”, mas, fundamentalmente, implicar em “consciência,

<sup>505</sup> WEIL, *Hegel e o estado*, p. 79.

<sup>506</sup> Em Kant, essa ideia aparece, dentre outros lugares, em nota ao primeiro artigo definitivo para a paz perpétua. Cf. KANT, *Zum ewigen Frieden*, p. 43.

<sup>507</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 15, p. 80.

<sup>508</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 15, p. 80.

<sup>509</sup> Cf. KANT, *Metafísica dos costumes*, p. 17; KANT, *Crítica de la razón práctica*, tese IV, p. 52.

<sup>510</sup> 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.

discernimento, etc., seu consentimento, seu reconhecimento, ou mesmo fundamentação”<sup>511</sup>. Refere, contudo, uma nova concepção de moralidade que contrasta com o natural (*physique*) enquanto “espiritual, o intelectual em geral”<sup>512</sup>.

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 Espinoza<sup>513</sup>. Se o “necessário é relação absoluta”, então uma concepção substancialista no sentido espinozista 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 Leibniz<sup>514</sup><sup>515</sup>.

O que o princípio da individualidade fornece ao conceito de liberdade é o impedimento de que a tarefa da subjetividade seja a mera interiorização dos conteúdos morais como produtos que se ofertam ao sujeito. Partindo do Direito Abstrato, a Moralidade não tem mais como ser concebida senão como interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade, justamente o correlativo prático do postulado lógico de que a absoluta necessidade é absoluta relação<sup>516</sup>.

Por outro lado, a Moralidade ira suscitar a pergunta, com potencial lacerante, sobre quem é o sujeito da história<sup>517</sup>. A experiência da Revolução Francesa havia respondido, inclusive de forma trágica, que o sujeito absoluto, a absoluta subjetividade é a única capaz de modificar o sistema social e instituir o Estado das pessoas, o que, em larga medida, é fruto teórico do Iluminismo e do destronamento de Deus, que já não desempenha mais um papel ativo enquanto sujeito que conduz a história. E mais: os revolucionários haviam entendido que toda e qualquer subjetividade compunha o processo de formação do mundo institucional ou político, o que só pôde ser relativizado com o retorno do Império e da Monarquia na forma da entrega do poder político a Napoleão e aos reis.

<sup>511</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, § 503, p. 290.

<sup>512</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, § 503, p. 290.

<sup>513</sup> Cf. HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, p. 278.

<sup>514</sup> À concepção substancialista falta “o princípio ocidental da individualidade, que faz sua primeira aparição em figura filosófica contemporaneamente ao espinozismo na monadologia de Leibniz”. HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, p. 280.

<sup>515</sup> A crítica ao atomismo monadológico Hegel a constrói na *Ciência da Lógica*, ao tratar do uno de do múltiplo. Cf. HEGEL, *Ciência de la lógica*, p. 213.

<sup>516</sup> Cf. HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, § 150.

<sup>517</sup> Marcuse (*Razón y revolución*, p. 230) assim dispõe a pergunta: “Qual es el sujeto actual de la historia”? Eric Weil (*Hegel e o estado*, p. 30), por seu turno, pergunta: “o racional não é necessariamente universal?”

A compreensão de razão unificadora dos revolucionários passava pela descoberta da liberdade como critério de verdade e racionalidade das instituições, e é por isso que o Antigo Regime pareceu àqueles como inadequado e irracional. A razão ilustrada tornava irreconciliáveis as contradições da sociedade semifeudal, tornando necessária não somente uma reforma dos institutos políticos, mas uma completa desintegração dos mesmos. A plena subjetividade havia sacrificado, no âmbito filosófico, tanto a utilidade do irracional quanto Deus – o Iluminismo como o havia analisado Hegel na *Fenomenologia* -, o que exigia, no âmbito prático, um sacrifício de mesma magnitude.

Mas o erro fundamental dos revolucionários parece ter sido o de manter, relação à República e à Monarquia constitucional, a mesma desconfiança que mantinham pela Monarquia absoluta. A forma com que viam o estado absolutista fez com que a nova instituição política, mesmo baseada em cartas de direitos e constituições, fosse vista como uma ameaça contínua e potencial. Como é possível que o Estado instituído por todos seja digno de receio pelos mesmos instituidores? Essa conduta paranoica foi capaz de afunilar a cisão entre o mundo privado e o mundo político, porque o Estado jamais foi digno de confiança, já que, mesmo sendo fundado sobre os direitos privados, manteve o espectro de poder que unifica coercitivamente e que sempre exigirá renúncias individuais. Em larga medida, a instabilidade dos estados pós-absolutistas se deveu à manutenção do imaginário antigo segundo o qual o Estado é sempre um mal necessário, jamais um elemento de integração<sup>518</sup>.

Parece natural, portanto, dentro de uma concepção de Estado potencialmente lesivo, que os indivíduos desejem manter o mínimo possível de relações políticas. É claro que, como vimos nos capítulos anteriores, o estranhamento entre sujeito e Estado não se deve tão somente a uma concepção negativa de liberdade (o Estado ausente), mas à alocação do caráter positivo da liberdade fora do âmbito político.

A compreensão de que o conteúdo mesmo da vida não é político esteve presente no cerne da entrega do poder ao imperador corso e aos reis. No fundo, julgaram os termidorianos não estar entregando nada de valioso aos novos soberanos. A modernidade havia instaurado, afora todas as concepções filosóficas de natureza e dignidade humana, o ciclo do trabalho, do desenvolvimento científico, tecnológico e econômico, cujo valor (o verdadeiro valor) os ingleses já haviam descoberto. Na França, “fue la burguesía capitalista, con la incipiente

---

<sup>518</sup> O governo como um mal necessário não é apenas um imaginário abstrato, mas a base pela qual Thomas Paine busca proteger os direitos individuais. Em 1776 já havia escrito: “a sociedade em qualquer estado é uma benção, enquanto o governo, mesmo no seu melhor estado, não passa de mal necessário”. Cf. PAINE, *Senso comum*, p. 45.

industrialización del país y con sus ansias de expansión colonialista [...] la que realmente estaba haciendo de ‘viejo topo’ (de clase universal o de ‘Espíritu del Mundo’)” os interesses ligados ao desenvolvimento econômico.<sup>519</sup>

Não é errôneo afirmar, portanto, que os franceses tiveram uma reforma à inglesa, ainda que tardia e instável. Mas o núcleo duro da reforma não foi a imposição dos direitos privados pura e simplesmente, mas a entrega do mundo político como algo sem valor. Somente mais tarde é que o liberalismo se dará conta do valor do poder político enquanto sustentáculo do valor econômico, e é quando, finalmente, poderá abandonar a premissa fisiocrata do *laissez-faire, laissez-passer*<sup>520</sup>. É exato, nesse sentido, que essa descoberta funde um novo liberalismo, um neoliberalismo.

Essa mentalidade acerca do conceito de Estado (que não pode jamais ser elemento de integração, mas apenas de suspeita) não pode, contudo, ser atribuída a Hegel. Hegel imaginou que o avanço do particular sobre o universal pudesse, no nível subjetivo, ser refreado pela assimilação (i) do sentido metafísico da liberdade e (ii) do papel do particular no trabalho do universal. A subjetividade, que “constituye la existencia del concepto”, deve tornar efetivamente real o conceito de liberdade (§ 106, *Obs.*, FD). O grande propósito da Moralidade é o de fazer equivaler duas vontades: a vontade cuja referência, até então, era a existência *por si* e só *em si* e a vontade universal.

Escreve Hegel.

El proceso de esta esfera [a Moralidade] consiste en superar la voluntad que en un primer momento sólo existe por sí y sólo en sí es idéntica a la voluntad existente en sí o voluntad universal; al eliminar esta diferencia en la que se ha hundido pone a la voluntad por sí como idéntica a la voluntad existente en sí [...] la subjetividad, que en un primero momento es abstracta y diferente del concepto, se iguala con él, y la idea alcanza su realización verdadera al determinarse la voluntad subjetiva al mismo tiempo como objetiva y por lo tanto verdaderamente concreta<sup>521</sup>.

Os próprios alunos de Hegel, ao subscreverem o mestre, haviam sido mais claros quanto àquela condição abstrata da personalidade: “en el derecho estricto no importa qué principios me guían o cuál es mi finalidad”<sup>522</sup>. Frente ao direito positivo, não se pode opor e nem é exigida uma justificativa moral, que aqui significa autodeterminação<sup>523</sup>. Mas é fundamental que, deparando-se com o “derecho estricto”, a subjetividade não se veja

<sup>519</sup> DUQUE, *La restauración*, p. 19.

<sup>520</sup> Sobre o sentido do abandono liberal do estado não interveniente, cf. FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*.

<sup>521</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 106, p. 171-172.

<sup>522</sup> Agregado ao § 106 da *Filosofia do Direito*, p. 172.

<sup>523</sup> RITTER, *Hegel et la Révolution française*, p. 65.

ultrajada, ou seja, não conceba o sistema de leis como imposições de um poder superior que ela apenas tolera para evitar o estado de natureza.

Hegel reconhece, portanto, que o mundo moral é a figura do direito da vontade subjetiva (§ 107, FD), a qual *é e reconhece* apenas o que *é* seu, ou seja, “aquello en lo que ella existe como algo subjetivo”<sup>524</sup>. Essa ideia Hegel a incorpora de Kant, naturalmente. E, por outro lado, esse direito da vontade subjetiva é a figura da pessoa absoluta que surge na Revolução Francesa, justamente como transposição do útil: nenhuma das instituições da Primeira República francesa poderia ser concebida fora da ideia de “*reconoce sólo lo que es suyo*”, como vimos no capítulo anterior<sup>525</sup>.

Mas o passo que Hegel dá em relação à pessoa absoluta da *Fenomenologia* e a Kant, transcendendo a necessidade subjetiva de a ação - que é exteriorização da vontade como vontade moral - “ser sabida como *mía en su exterioridad*” é a adição de outras duas determinações: a ação ter uma relação essencial ao conceito na forma de um dever-ser e estar referida à vontade dos demais (§ 113, FD). A primeira delas decorre, naturalmente, do princípio metafísico da liberdade, que exige não apenas convicção em relação às instituições existentes, mas convicção quanto ao que quer a vontade universal e as suas determinações racionais e efetivas, que são o conceito objetivado.

A referência à vontade dos demais é, em relação à Kant, mais um alargamento da consideração sobre os efeitos exteriores da ação do que uma proposição inédita. Isso porque a consideração acerca dos efeitos de se determinar de modo *a priori* a vontade era um procedimento formal em Kant, ou seja, a submissão da *máxima* ao imperativo categórico para extrair uma *lei* moral. O propósito, o bem-estar e a consciência moral (*Gewissen*), que em Hegel são aspectos do direito da vontade moral, não possuíam em Kant o caráter de objetos da ação moral, mas antes poderiam ser considerados “condiciones subjetivas contingentes”<sup>526</sup>.

As três primeiras teses expostas por Kant na *Crítica da Razão Prática* disciplinam, justamente, o sentido que a motivação e a felicidade desempenham na determinação de uma ação moral, surgindo a quarta tese como corolário: “el único principio de la moralidad consiste en la independencia respecto de toda la materia de la ley”<sup>527</sup>. O motivo para a ação moral (tese I e III) é sempre o motivo não empírico, ou seja, a motivação da ação só tem forma: “lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que se determine solamente por la ley”<sup>528</sup>. Por outro lado, Kant considera (tese II) que a felicidade é um

<sup>524</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 107, p. 172.

<sup>525</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 107, p. 172.

<sup>526</sup> KANT, *Crítica de la razón práctica*, libro I, p. 32.

<sup>527</sup> KANT, *Crítica de la razón práctica*, p. 52.

<sup>528</sup> KANT, *Crítica de la razón práctica*, 110.



conceito empírico ligado ao prazer em realizar algo e ao bem-estar. É, assim, um móbile ligado à faculdade apetitiva, não à moralidade<sup>529</sup>.

O que há, portanto, de kantiano na moralidade hegeliana é o pressuposto de que o conteúdo exterior da ação contenha a subjetividade (a interioridade) (§ 113, FD), o que será determinante da responsabilidade pela ação exterior: “la voluntad es responsable en la medida que la existencia alterada lleva en si el abstracto predicado de lo *mio*”<sup>530</sup>. A responsabilidade, em Hegel, gira em torno de um conjunto de circunstâncias (condição, fundamento e causa das mesmas) que determinam um acontecimento (“por ejemplo la Revolución Francesa”<sup>531</sup>), e a responsabilidade da vontade toma por base o seu propósito mesmo (§ 117, FD).

Mas o elemento racional, pensante, do propósito o põe em conexão com o universal: “la intención”<sup>532</sup>. O bem-estar, que se liga ao elemento pensante da intenção, é, nesse itinerário, “purificação da vontade interior”<sup>533</sup>, porque a satisfação do agir com base na “existencia subjetiva natural” é apenas o lado formal da liberdade da subjetividade, o que exigirá uma versão mais concreta segundo a qual o bem estar é o bem-estar de todos (§ 125, FD)<sup>534535</sup>.

O que, contudo, se mostra difícil de assimilar, sobretudo desde uma perspectiva de diferenciação conceitual entre os âmbitos ético e político, é o conceito hegeliano de *bem*, sobretudo por seu conteúdo lógico e abarcante ou sistemático. Escreve Hegel.

El *bien* es la *idea* como unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad particular. Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior están eliminados en el bien en cuanto independientes por sí, pero al mismo tiempo están *contenidos* y *conservados* en el según *su esencia*. Es la *libertad realizada*, el absoluto *fin último del mundo*<sup>536</sup>.

O bem hegeliano suscita uma terminologia carregadamente metafísica no sentido da tradição: Ideia, conceito, essência, liberdade, absoluto e fim último do mundo (§ 129, FD). O bem só pode ser aqui entendido como a razão última da organização política, “la libertad realizada”<sup>537</sup>. A ideia de bem hegeliana ignora, portanto, a divisão propugnada pela burguesia

<sup>529</sup> KANT, *Crítica de la razón práctica*, libro I, p. 32 e siguientes.

<sup>530</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 115, p. 179, grifo do autor.

<sup>531</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 179.

<sup>532</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 119, p. 183.

<sup>533</sup> TAYLOR, *Hegel*, p. 468.

<sup>534</sup> A satisfação do sujeito, sustenta Hegel, é, aliás, o que distingue a antiguidade da modernidade, cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 124, *Obs.*, p. 188.

<sup>535</sup> Acerca da existência subjetiva natural de que fala Hegel no § 129, FD, Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, p. 11) acresce: “la réalité humaine ne peut se constituer et se maintenir qu’à l’intérieur d’une réalité biologique, d’une vie animale ».

<sup>536</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 129, p. 193, grifos do autor.

<sup>537</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 193.

termidoriana no sentido de que o *justo* é o que mantém todos os homens ligados como formalmente iguais (o conjunto das condições de dignidade que são o propósito do Estado) e que o *bem* pertence ao âmbito das escolhas privadas sobre as quais o Estado não tem jurisdição.

É claro que essa concepção liberal de bem é mais restritiva do que a moralidade em sentido hegeliano, porque ela é, no fundo, a moral que subjaz à sociedade civil-burguesa e, portanto, que concebe o Estado não como o *bem* realizado, mas como o *justo* ou legal necessário ao pleno desenvolvimento da nova potencialidade ligada ao trabalho. Hegel trabalha com um conceito de moralidade que se insere, junto com o Direito Abstrato, em uma “totalidade maior”<sup>538</sup>. Significa, portanto, que os direitos privados e a liberdade de consciência constituem na teoria social hegeliana legados liberais, mas jamais formas suficientes pelas quais age o princípio unificador da razão.

Contudo, o âmbito da vida privada, da atenção aos negócios e à promissora sociedade industrial é a *totalidade maior* dos termidorianos, e é por isso que o trabalho suplanta a honra cavalheiresca, a cisão que, na *Fenomenologia*, opôs o nobre e o burguês (a riqueza e o Estado)<sup>539</sup>. A totalidade maior hegeliana, a liberdade realizada, o Estado ético ou o espírito objetivo constituem o bem e, nesse sentido, há uma autoprodução recíproca entre ética e direito, motivações particulares e conteúdo social, costumes e leis positivas. Subjaz à eticidade hegeliana a ideia de que as leis que compõe o ordenamento jurídico mantenham relação com os costumes nacionais (o mundo ético), como em Montesquieu<sup>540</sup>.

A relação ente este *bem* e o *bem-estar*, ou seja, a relação entre o agir político e o agir com respeito a fins particulares é determinado por Hegel dentro de uma mesma lógica (dialética): “el bienestar no es un bien sin el derecho”, da mesma forma que o direito “no es el bien sin el bienestar”<sup>541</sup><sup>542</sup>. É natural que essa concepção de bem contraste com o bem em sentido liberal, sobretudo quando Hegel afirma que “el bien [...] tiene un *derecho absoluto* frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar”<sup>543</sup>. Na concepção hegeliana, o direito à propriedade privada, bem como todos os direitos privados ou

<sup>538</sup> TAYLOR, *Hegel*, p. 469.

<sup>539</sup> Cf. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 344.

<sup>540</sup> Cf. MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, libro III, 3. p. 106.

<sup>541</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 130, p. 193.

<sup>542</sup> Na *Lógica* Hegel havia explicitado a dependência ou relação das categorias, o que explicita, aliás, a autoprodução recíproca no conceito mesmo de pensamento dialético. Escreve Hegel: “llamamos dialéctica el superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de que ellos son”. Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, p. 133.

<sup>543</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 130, p. 193-194.

civis, são válidos à medida que não contrastam com o bem, ainda que dele se diferenciem (§ 130, FD).

Já aqui está pressuposta a tese hegeliana de que o Estado é capaz de conciliar a multiplicidade de interesses particulares que pululam na sociedade civil. Ou, o que é o mesmo, a tese de que a atenção aos interesses privados (por exemplo, aos negócios industriais e ao trabalho) não exige a renúncia do mundo político. Imaginar que há contradição entre esses núcleos de interesses é, desde a *Lógica*, “sofistería”, que representa perfeitamente a ideia de cisão ou separação entre duas categorias. Aliás, a própria escolha do termo *Aufheben* para designar um duplo movimento (a não extinção do eliminado) que subjaz a todo *ir além* explicita a concepção de conciliação que Hegel maneja<sup>544</sup>.

O *bem-estar*, desvinculado do *bem*, está em Hegel ligado à atenção estanque (em relação ao universal que subjaz à vontade singular) aos interesses particulares. Significa que o bem, para a vontade subjetiva, é tão essencial quanto o bem-estar (§ 131, FD), o que supõe, por outro lado, que exista e seja respeitado um “derecho de la objetividad”, para que a escolha ou identificação do que seja o bem não dependa da subjetividade e se reduza a juízos assertórios ou opiniões<sup>545</sup>.

O ponto distintivo entre Hegel e o liberalismo prático dos termidorianos é, justamente, (i) o caráter do bem em relação ao justo ou ao *de direito* (“la neutralización axiológica de la vida pública”<sup>547</sup>) e (ii) a objetividade do bem. Quando Hegel postula que “quien quiere actuar en esa realidad debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad” está pressupondo, neste nível moral, uma certa cultura subjetiva do indivíduo que lhe permita captar o que seja o bem. E, por outro lado, pressupõe um bem compartilhado, reconhecível e cognoscível, e que é o fundamento do Estado<sup>548</sup>.

A consciência moral hegeliana, nesse sentido, implica a disposição de querer “lo en y por si bueno”<sup>549</sup>, que se apresenta não como disposição subjetiva ou mero bem-estar, mas

<sup>544</sup> Acerca do uso do termo *Aufheben* por Hegel, cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, “El eliminarse del devenir”, p. 135.

<sup>545</sup> Cf. HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, p. 825. Sobre os juízos assertórios em Hegel e sua relação com a opinião e o subjetivismo ético, cf. IBER, *Lógica formal e teoria da ciência contemporânea frente à lógica hegeliana*, p. 18 e seguintes.

<sup>546</sup> A apreciação do que seja o bem depende, em Hegel (§ 132, *Obs.*, FD), de que o substancial se apresente de modo racional, ou seja, “por medio del pensamiento”. Tal apreciação, segundo a percebe Hegel, pode tanto condizer com o universal quanto descambar em opinião e erro. Cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 132, p. 194-195.

<sup>547</sup> CORTINA, *Ética mínima*, p. 89.

<sup>548</sup> Em Hegel o bem é tanto cognoscível quanto reconhecível e este último elemento sustenta a tese de que as instituições reais são racionais e, no nível da eticidade, se apresentem como sustentáculos da liberdade. Por ora, no âmbito moral, o duplo aspecto do bem (ser conhecido e reconhecido) apenas pressupõe a cultura subjetiva do indivíduo. Cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 132, p. 195.

<sup>549</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 137, p. 200.

como um dever objetivo, o que torna, portanto, a moralidade insuficiente, porque a objetividade do sistema de princípios exige a Eticidade: “el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con ellos sólo aparecerá desde el punto de vista de la eticidad”<sup>550</sup>. A subjetividade poderá reconhecer o bem à medida que este exista objetivamente (§ 141, FD), e é essa exigência de objetividade do bem que estabelece o trânsito para a Eticidade.

E, nesse sentido, a cisão entre o mundo ético e o mundo político não pode ser resolvida a contento no plano moral, o que exigirá a superação, que também está presente em Marx, da filosofia introspectiva ou do sujeito<sup>551</sup>. Serão necessárias instituições que objetivem o bem e ofereçam à liberdade um conteúdo concreto, não meramente subjetivo. A “liberte prope à la Révolution française”, ou seja, a liberdade apenas negativa ou formal, demandará, na visão de Hegel, uma “forme juridique de la liberte”<sup>552</sup>: instituições e leis (§ 144, FD).

Ademais, será necessário que Hegel destine um *locus* para o interesse particular que se expressa no desejo de desenvolvimento econômico que tem como fundamento, pelo menos abstrato, o trabalho como forma de suprir as necessidades humanas. É natural, portanto, que as respostas hegelianas antecipem, em larga medida, os problemas que serão revolvidos, tanto na teoria quanto na prática, com as revoluções de 1830, 1848 e com o marxismo.

#### 4.3 A Eticidade: fins econômicos e fins políticos

Nesta seção analisaremos a Eticidade sob o prisma de seu caráter conciliatório, já que a cisão entre o ético e o mundo político foi herdada da Moralidade. A ênfase da análise estará nos conceitos de sociedade civil-burguesa e Estado, ou seja, nas ideias de âmbito econômico e âmbito político. O fim da seção estará dedicado a apontar alguns problemas quanto à leitura hegeliana da Revolução Francesa e o caráter ou objetivo da *Filosofia do Direito*.

A Eticidade, escreve Hegel, é a “idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconsciencia su saber, su querer y, por medio del actuar, su realidad [*Wirklichkeit*]”<sup>553</sup>. O que a Eticidade oferece, como complemento à personalidade e a vontade subjetiva, é um “contenido fijo”, ou seja, um conteúdo objetivo que se eleva por sobre o formalismo do Direito Abstrato e a interioridade assertória da Moralidade: “las instituciones y leyes

<sup>550</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 137, p. 200.

<sup>551</sup> Cf. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, p. 196.

<sup>552</sup> RITTER, *Hegel et la révolution française*, p. 27.

<sup>553</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 142, p. 227.

existentes en y por si”<sup>554</sup>. O ético constitui, nesse sentido, o sistema de determinações da ideia enquanto “círculo de la necesidad cuyos momentos son los poderes éticos que rigen la vida de los individuos” e, novamente, esse sistema de leis não se apresenta como “algo extraño”, mas como a própria essência do sujeito (§ 147, FD)<sup>555</sup>.

O que grava a Eticidade com as marcas do caráter conciliatório é, nesse sentido, a objetividade que ela introduz: “lo ético es la vida real de la autoconsciencia”<sup>556</sup>. Hegel constata que há um sistema objetivo de leis que se relaciona com a subjetividade na forma de uma autoprodução recíproca do *conteúdo do bem*. É impossível, nesse esquema de autoprodução recíproca, que haja contradição entre a objetividade e a subjetividade: “el deber que obliga sólo puede aparecer como una limitación frente a la subjetividad indeterminada o libertad abstracta”<sup>557</sup>. Ao atender ao conjunto de deveres éticos, que são deveres jurídicos, o sujeito deve se conceber como integrante da dinâmica que produz normatividade.

O âmbito ético é, como modo universal de agir, o *costume* (§ 151, FD) que suplanta, enquanto hábito de um povo, o conjunto normativo natural e, nesse sentido, é uma “segunda naturaleza”<sup>558</sup>. Os próprios direitos privados ganham significação e exequibilidade à medida que pertencem a uma realidade ética (§ 153, FD). A essência desses direitos está ligada, portanto, não à racionalidade do direito natural, mas à racionalidade cultural que, após a Revolução Francesa, tornou-se capaz de estender a todos o direito à particularidade, direito este que está “contenido en la substancialidad ética”<sup>559</sup>.

A liberdade em sentido revolucionário – a todos o direito de ser um sujeito particular – ganha a seguinte composição: “por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida que tiene deberes y deberes en la medida que tiene derechos”<sup>560</sup>. O dever é aqui sinônimo de liberdade, porque somente um homem livre é capaz de obrigações. Ocorre, contudo, que a liberdade não é apenas entendida por intermédio desse viés individualista: a substância ética é o espírito efetivo de um povo (§ 156, FD). De igual forma, o bem não é apenas subjetivo, mas está presente nas categorias objetivas do mundo.

A Eticidade realiza e sintetiza, nesse sentido, o bem vivenciado por um povo determinado: seus costumes, suas leis, suas instituições, suas crenças e sua singularidade

<sup>554</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 144, p. 227.

<sup>555</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 145, p. 228.

<sup>556</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 147, p. 229.

<sup>557</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 149, p. 230.

<sup>558</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 151, p. 233.

<sup>559</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 154, p. 235.

<sup>560</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 155, p. 235.

própria que se apresenta historicamente<sup>561</sup>. As instituições, em seus grandes núcleos constitutivos, são a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado, em que esta última categoria atua como corolário do mote conciliatório.<sup>562</sup>

#### 4.3.1 Sociedade civil-burguesa: direito privado e fins econômicos

O advento da burguesia oitocentista ergue, no dizer de Garaudy, um muro entre indivíduo e Estado: “el del interés privado”, do que se extrai, aliás, o caráter nevrálgico da “experiencia metafísica” da Revolução Francesa<sup>563</sup>. O interesse privado, a descoberta moderna do sentido próprio que o indivíduo desempenha na dinâmica social, é, contudo, tão problemático para Hegel?

A crítica hegeliana ao abstracionismo dos revolucionários, o que vem reiterado também pela *Filosofia do Direito* (§ 258), não deixa de dissolver o sentido metafísico do interesse privado que os franceses atribuíam aos direitos civis (o fato de ser expressão de uma universalidade que decorre do simples fato jusnaturalista: nascer homem): Hegel “subverte” ou amaina o poder dos interesses particulares mediante a crença no caráter conciliatório do Estado: “no es necesario destruir el objeto, sino reconciliarlo”<sup>564</sup>, o que não deixa de significar, para Popper, uma forma de inimizade à liberdade<sup>565</sup>.

A sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), contudo, não é o âmbito peculiar da reconciliação, mas o âmbito sobre o qual o processo conciliatório atuará. É, por isso, uma zona negativa<sup>566</sup>. A sociedade civil-burguesa é, sobretudo, o estado do entendimento ou estado exterior (§ 183, FD): uma multiplicidade de interesses que se relacionam de vários modos, mas todos relativos<sup>567</sup>: (i) pelo mercado (§§ 189-208), (ii) pelo direito privado (§§

<sup>561</sup> Escreve Taylor (*Hegel*, p. 469): “*Sittlich* é aquilo que tem a ver com a comunidade em que o bem é realizado na vida pública ou na vida comum. Consequentemente, essa categoria engloba mais que o Estado”.

<sup>562</sup> O conceito de *familia* (§§ 158-181, FD), de cuja complexificação decorre a sociedade civil-burguesa (§ 181, FD e § 522, *Enciclopédia*), não será tratado exaustivamente. Seu conceito remonta a eticidade em sentido clássico, sobretudo greco-romana. A substancialidade ética da família é indivisa ou monadológica e cada qual é “uma pessoa somente”. A propriedade e a moralidade familiar pertencem à totalidade dos membros, e a força conciliatória que atua por sobre os mesmos é o amor (§ 158, FD). Internamente, a família se constitui com o matrimônio monogâmico e se desenvolve em torno do patrimônio e da prole (cuidado e dissolução). As várias famílias, à medida que mantêm relações umas com as outras, inauguram um espaço semi-público ou particular: a sociedade civil-burguesa (§ 182, FD).

<sup>563</sup> GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 48.

<sup>564</sup> HEGEL apud GARAUDY, *Dios ha muerto*, p. 51.

<sup>565</sup> Popper é claro ao estabelecer que as tentativas conciliatórias de Hegel conduzem à negação ou perversão da liberdade, o que, aliás, é o sentido que a própria dialética exprime. Cf. POPPER, *A sociedade aberta e seus inimigos*, cap. 12; *El desarrollo del conocimiento científico*, p. 359-380.

<sup>566</sup> Cf. HONNETH, *Luta por reconhecimento*, p. 41.

<sup>567</sup> Na *Enciclopédia* (§ 517, p. 296) Hegel assim caracteriza a sociedade civil-burguesa: “a totalidade relativa das relações relativas dos indivíduos uns com os outros, enquanto pessoas autônomas em uma universalidade

209-229), (iii) pela administração pública (§§ 230-249) e (iv) pela corporação (§§ 250-256). Todas essas relações são necessárias para que a sociedade civil-burguesa siga existindo, ou seja, o objetivo é a conservação do sistema de interação dos interesses. Essa ideia, aliás, é a explicação para a afirmação de Hegel de que, na sociedade civil-burguesa, o universal é tomado como meio (§ 186, FD).

O modelo de sociedade que Hegel descreve nos §§ 182-256 é, justamente, a sociedade industrial promissora, dos direitos privados<sup>568</sup>. 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 serviços<sup>569</sup>. Por um lado, 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 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 interligado<sup>570</sup>.

A subscrição hegeliana dessa última ideia está presente no § 183: “o fim egoísta [...] funda um sistema de dependência multilateral”, o que se desdobra no § 189: “la finalidad [do sistema de necessidades] es la satisfacción de la particularidad subjetiva”<sup>571</sup>. 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 conjugarem, de *modo natural* e espontâneo, em benefício do conjunto social<sup>572</sup>.

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”<sup>573</sup>. 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

---

formal”. A mesma ideia está presente no § 184, FD: “totalidade relativa e necessidade interna”.

<sup>568</sup> “Na sociedade civil, graças às suas instituições – escreve Rosenfield (*Apresentação da tradução e da atualidade da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 13) – temos o lugar de efetivação dos direitos civis”.

<sup>569</sup> O § 189, FD, menciona explicitamente a Smith, Say e Ricardo.

<sup>570</sup> 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.

<sup>571</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 267.

<sup>572</sup> Cf. MAZORA, *La sociedad civil en Hegel*, p. 47.

<sup>573</sup> SMITH, *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações*, p. 436.

sociedade”<sup>574</sup>. A *mão*, aliás, indica uma entidade onipresente que liga de modo espontâneo as diversas individualidades conduzindo-as ao equilíbrio. 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 conselho<sup>575</sup>.

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. Mas Smith não está inteiramente de acordo com a postulação fisiocrata (Quesnay, Turgot) de que a totalidade do sistema econômico possa ser conhecida. A *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações* discorda dos fisiocratas franceses em ao menos um ponto: não é possível conhecer a estrutura natural (*fisio*) do processo econômico. O *Quadro Econômico* de Quesnay, além disso, só considerava a agricultura como geradora de lucro líquido (a França era essencialmente agrária mesmo no século XVIII) e se inseria e constituía a própria teoria do *laissez-faire, laissez-passer*: o soberano, mesmo conhecendo o quadro econômico, deveria se decidir por deixar os interesses fluírem livremente, de modo natural<sup>576</sup>.

O indivíduo que evoca Smith – aquele que age sem conhecimento da totalidade – constitui a excelência do modelo de produção de riquezas, o *homo aeconomicus*, sobre o qual é possível fundar a economia política desde o século de Smith. Do ponto de vista prático, a economia é essencialmente atomista, ou seja, sem totalidade. A *mão-invisível* atua, nesse sentido, como substituta do sistema de métodos de ação da economia e, por outro lado, desqualifica a ideia de um soberano econômico.

Contudo, o *laissez-faire* dos fisiocratas – ao contrário de Smith – tende a conciliar a liberdade individual do *homo aeconomicus* com a existência do soberano. Enquanto soberano,

<sup>574</sup> SMITH, *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações*, p. 436.

<sup>575</sup> SMITH, *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações*, p. 438, grifo nosso.

<sup>576</sup> QUESNAY, *Quadro econômico*, p. 214.



o rei tem a copropriedade das terras do reino, pelo que lhe são devidos os impostos e a gerência sobre o sistema produtivo. Para os fisiocratas, pelo uso do quadro-econômico, o soberano tem as condições de saber a totalidade do processo econômico. Mas o quadro-econômico, todavia, serve menos para justificar a interferência do Estado do que para possibilitar a decisão soberana de que os indivíduos devem ser deixados livres. Ou seja, o soberano pode, na visão fisiocrata, planificar uma economia agrária, mas deve optar por não fazê-lo.

Mas o que há de fundamental nessa relação entre o *homo aeconomicus* e o soberano, que é, justamente, a tensão entre o *bourgeois* e o Estado (a tensão já presente, enquanto potencialidades, na *Fenomenologia*)? Os parágrafos em que Hegel expõe a dinâmica da sociedade civil conjugam, essencialmente, a relação entre o *homo aeconomicus* (§ 190, FD) com o sujeito de direitos, nos termos em que foi reivindicado pela burguesia termidoriana: o primeiro destitui o soberano da função de conduzir a economia; o sujeito de direitos mantém a pretensão de limitar a ação do soberano tornando-o um protetor da plena realização dos direitos privados.

É claro que, além de Smith, James Stewart (sobre cuja obra Hegel teria monografado uma análise na qual acolhia os elementos mais elementares do conceito de sociedade civil-burguesa<sup>577</sup>) havia sedimentado noções elementares e caras a Hegel acerca do mercado e da indústria (sobretudo no livro II do *An Inquiry into the Principles of Political Economy*), fornecendo, portanto, bases teóricas econômicas para o desenvolvimento filosófico do conceito de sociedade civil-burguesa, à exceção dos fundamentos do mercantilismo, que Hegel rechaça como um conteúdo morto<sup>578</sup>. Apesar de a influência ser preponderantemente de Smith, a ideia de unificação do *homo aeconomicus* com o sujeito de direito está muito clara em Stewart: “I allow every one of his subjects to follow the dictates of his private interest, all I require is an exact obedience to the laws”<sup>579</sup>.

Hegel absorve essas duas ideias, respectivamente, no sistema das necessidades (§§189-208) e na administração do direito (§§ 209-229). Mas o fato de existir *enquanto homem* (§ 190, FD) constitui apenas um momento da dinâmica social. O egoísmo de Smith se dissolve à medida que surgem as instituições: quando chegar à corporação, o *homo aeconomicus* já não depende mais de uma autodeterminação atomista (com o seu trabalho ele realiza, sem saber, o fim coletivo), mas precisará ser reconhecido enquanto membro de um

<sup>577</sup> Cf. GARAUDY, *Dios há muerto*, p. 58; os comentários de Rosenkranz acerca do texto perdido de Hegel estão em *Hegel's leben*, p. 86.

<sup>578</sup> Cf. ROSENKRANZ, *Hegel's leben*, p. 86.

<sup>579</sup> STEWART, *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, p. 98.

estamento. Esses estamentos (*Stände*), aliás, se ligam tanto à divisão do trabalho (§ 203-206) quanto à corporação (§ 250). A corporação, aliás, é o núcleo de reconhecimento do estamento industrial.

A cumulação de um sistema de necessidades sociais a serem satisfeitas e um direito privado garantidor da livre economia acentuam, assim, a caracterização da sociedade civil-burguesa: uma complexa rede de relações sociais, econômicas e jurídicas da sociedade capitalista industrial, cujos conceitos mais fundamentais pertencem à economia clássica (§ 198, FD). Do primeiro núcleo (o sistema das necessidades) decorrem as formas de suprimento das necessidades, as modalidades de trabalho e o patrimônio. Da proteção da livre iniciativa e da propriedade decorre um sistema processual civil: leis positivas públicas e um poder judiciário.

O que Hegel tem em mente é, basicamente, a descrição de um modelo de ordenação da sociedade que tenha por base a liberdade do mercado e a proteção dos direitos privados: não está adstrito, portanto, somente a um modelo histórico de sociedade<sup>580581</sup>. De certo modo, Hegel acomoda as pretensões da burguesia termidoriana, mas sem concordar, por ora, com a renúncia do mundo político (basta que recordemos o tom conciliatório entre os dois domínios da vida (privado e público) que Hegel maneja).

Como se apresenta, nesse âmbito da sociedade civil-burguesa, a questão da interferência do Estado na economia, o que é um assunto essencialmente ligado à cisão dos mundos privado e público? Como, outrossim, os extremos da sociedade civil-burguesa requerem igualmente uma intervenção do Estado? Hegel não antecipa com detalhes a concepção marxiana de superprodução, e o conceito de alienação, presente tanto em Hegel quanto em Marx, já estava presente em Adam Smith, assim como o de divisão do trabalho<sup>582</sup>.

A tese de Smith, que agora Hegel enfrenta na raia de justificar a limitação do mercado, não respondia a futuros problemas do desenvolvimento da sociedade capitalista, como a miséria e o populacho: “la doctrina de Smith responde al deseo de un capitalismo floreciente, de una burguesía que no tiene ninguna necesidad de la ayuda del Estado como no sea para firmar la seguridad de sus empresas en el interior y en el exterior”<sup>583</sup>. Stewart e Smith proporcionaram a Hegel o delineamento da sociedade civil-burguesa no sentido histórico-

<sup>580</sup> Cf. LEFEBVRE, MACHEREY, *Hegel e a sociedade*, p. 37.

<sup>581</sup> É digno de nota o fato de Hegel introduzir temas que se mantém atual, como a neutralidade ética do direito (§ 213, FD) e o poder discricionário dos magistrados (§ 214, FD). Sobre o primeiro tema afirma Hegel: “o aspecto moral e os imperativos morais [...] não podem ser objetos de uma legislação positiva”; no tocante ao segundo, caracteriza o poder discricionário como o exercício de uma ação que se move entre dois parâmetros. Cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 285-287.

<sup>582</sup> Cf. SMITH, *Investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações*, cap. II, livro I, p. 73.

<sup>583</sup> GARAUDY, *Dios ha nuerto*, p. 59.

teórico, mas não podiam oferecer argumentos à exigência de que a vontade particular deva ser unificada com a vontade universal: “no es pues, ese liberalismo en las antípodas de su pensamiento, lo que seduce a Hegel”<sup>584</sup>.

Mas a preponderância de Smith na obra de Hegel, sobretudo em relação a Stewart (e também Say, Ricardo), pode, uma vez mais, ser visualizada sob a ótica da inflexão liberal: Stewart, como vimos, era signatário da orientação autoritária do mercantilismo, um sistema comercial em que a regulamentação minuciosa do Estado é fundamental<sup>585</sup>. Hegel, ao assimilar as determinações fundamentais da sociedade civil-burguesa presente, dentre outros, nos conceitos de divisão do trabalho, produção da riqueza, se afasta da ideia de que, sobre a sociedade civil-burguesa, deva pesar uma *orientação regulamentadora/reguladora* (regras que atuam sobre as tendências do mercado e sobre a moldura econômica). Algo como uma planificação econômica, que pressupõe não apenas supervisão, mas planejamento estatal (que suplanta o livre mercado) não se coaduna com a filosofia político-econômica de Hegel.

Todavia, Hegel postula a tese de que, sem travas, a sociedade civil-burguesa produz extremos: miséria e riqueza, o aumento da necessidade e da dependência (§§ 243-245). O §§ 243, 244 atribuem à indústria (ao estamento industrial) o processo pelo qual surge a concentração desproporcional de riqueza. O § 236 já havia estabelecido que, frente à liberdade industrial e comercial, que descamba no fim egoísta, deve haver regulamentação do Estado<sup>586</sup>. Mas como se devem contornar as contradições inerentes à negatividade da sociedade civil-burguesa? A miséria, produzida pela dinâmica social, pelas circunstâncias contingentes e físicas (§ 241), deve ser reparada pela sociedade civil-burguesa mesma ou pelo Estado?

Antes de afirmar que a sociedade civil-burguesa, apesar do excesso de riqueza, não é suficientemente rica, já que não pode controlar o excesso de miséria e a formação do populacho (*Pöbel*) (§ 245), Hegel havia escrito, no § 241, que “el poder general [le pouvoir collectif, poder universal]<sup>587</sup> toma con los pobres el lugar de la familia, tanto respecto a sus carencias inmediatas como de su aversión al trabajo, su malignidad y los demás vicios que surgen de esta situación y del sentimiento de su injusticia”<sup>588</sup>. Importante notar que, àqueles que não se tornam miseráveis, o papel de suplantar a família é exercido pela sociedade civil-burguesa, mediante a autonomia e a educação (§§ 238-240): exerce sobre seus membros o dever de educá-los e, inclusive, educá-los para a finalidade da própria sociedade civil-

<sup>584</sup> GARAUDY, *Dios ha nuerto*, p. 59.

<sup>585</sup> Cf. DOBB, *Uma introdução à economia*, p. 20.

<sup>586</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 304.

<sup>587</sup> Cf. tradução francesa (Gallimard) e brasileira (Unisinos).

<sup>588</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 307.

burguesa (§ 240). O Estado, esse poder universal, é concebido por Hegel “de forma a proporcionar a satisfação a todos os indivíduos racionais”<sup>589</sup>. No fundo, a família e a corporação são importantes na dinâmica política que Hegel desenvolve porque nelas se cultiva o sentimento ético de se pertencer a uma totalidade maior<sup>590</sup>.

Kant havia sustentado que o cuidado com os pobres é um problema político, inclusive ao ponto de dizer que os ricos deveriam subsidiar a miséria dos pobres: “o Estado funda agora o seu direito de obrigar os poderosos a contribuir com o seu para a conservação dos seus concidadãos”<sup>591</sup>. Hegel, contudo, desvia de uma abordagem tão explícita em relação ao dever dos ricos (§ 245). Impor aos ricos a carga de sustentar os pobres possui o inconveniente da não mediação pelo trabalho: dar sem exigir é um princípio que não se coaduna com a sociedade civil-burguesa, onde a riqueza deveria significar a retribuição pelo labor e também a honra e o pudor pessoal do trabalhador (as bases subjetivas da sociedade). Daí que o cuidado com os pobres é um dever do Estado (§ 241).

A sociedade civil-burguesa, quando transborda em si mesma, ou seja, quando sobreproduz ou esgota os recursos internos, busca o comércio internacional: é a própria significação histórico-mundial do comércio (§ 247). Mas essa sociedade, contudo, não resolve todos os problemas que cria (a superprodução, a mecanização da indústria, a alienação das classes ligadas ao trabalho); ela os delega ao Estado e busca novas colônias, novos consumidores e novos trabalhadores (§ 248). A delegação que decorre da incapacidade interna da sociedade civil-burguesa exige, na visão de Hegel, que o Estado devolva a ela algumas responsabilidades, sob sua supervisão: a administração do direito e a administração pública atuam, nesse sentido, enquanto conceitos da sociedade civil-burguesa, como entidades pré-políticas (que previnem e reparam os desmandos dos interesses particulares), e a corporação, que transita entre sociedade e Estado, é a antecipação mais genuína do espírito universal: é o retorno do elemento ético à pura negatividade da sociedade civil-burguesa (§ 249). E, como escreve Weil, “é antes de tudo direito e dever do Estado intervir na economia, na administração dessa fortuna universal”<sup>592</sup>.

O conceito de corporação (§ 250-256), por seu turno, reúne, realmente, os elementos mais fundamentais da atividade industrial e se constitui como um espaço de estabilização da produção, da divisão do trabalho e da produção de riquezas? De onde Hegel extrai, considerando que o conceito de sociedade civil-burguesa é também histórico, a corporação?

<sup>589</sup> WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 103.

<sup>590</sup> BOURGEOIS, *O pensamento político de Hegel*, p. 126.

<sup>591</sup> KANT, *Metafísica dos costumes*, p. 141.

<sup>592</sup> WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 109.

Está o conceito presente em Smith, Stewart? Ou ainda: considerando a ligação íntima da corporação com o sistema estamental, qual relação mantém com a moderna sociedade civil-burguesa, industrial e comercial?

A sociedade civil-burguesa, como bem descrita por Hegel, é atomista e egoísta. O conceito de corporação, desde o século XII, por seu turno, trabalha com as ideias de *reconhecimento* e interesses comuns, razão pela qual, aliás, foram as corporações extintas na Inglaterra, já que o indivíduo, portador de direitos, “se hiciera cargo de si mismo”<sup>593</sup>, mas, sobretudo, porque a corporação era um instituto medieval ligado ao trabalho artesanal, não à Modernidade criadora das revoluções industriais. Aliás, a organização sindical – o surgimento dos *trade-unions*, que poderiam ser comparados à corporação em sentido hegeliano<sup>594</sup> – só seria legalmente autorizada na Inglaterra em 1824<sup>595</sup>.

A introdução, portanto, do conceito de corporação na moderna sociedade civil-burguesa parece, inicialmente, um anacronismo grave, sobretudo se considerarmos os qualificativos que Hegel a ela atribui: elemento de integração, lugar de reconhecimento, cuidado com os membros, engajamento baseado nas habilidades pessoais, etc. (“la segunda raíz ética del estado”<sup>596</sup>). O fundamento ético que Hegel atribui à corporação – a honra que decorre do reconhecimento de pertencer a uma corporação – se baseia, portanto, noutra instituição: a divisão da sociedade civil-burguesa em estamentos, que muito recordam as ordens do Antigo Regime e que serão, adiante, fundamentais à compreensão da dinâmica legislativa.

Hegel parece ressuscitar o conceito de corporação para fundamentar uma ação ética direta do indivíduo, já que no Estado a representação se restringe à representação das corporações, como veremos. Ou seja, um atuar individual com vista em algo universal. Os alunos de Hegel, aliás, anotam ao final do § 255: “en nuestros estados modernos los ciudadanos tienen una participación restringida en los asuntos generales del estado; es sin embargo necesario proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad universal”, cujo lugar é, justamente, a corporação<sup>597598</sup>. Contudo, enquanto “limitada y finita”, a corporação conduz ao Estado, porque a finalidade universal não pode ser o objeto da sociedade civil-burguesa. O objeto desta é o desenvolvimento dos interesses particulares

<sup>593</sup> MAZORA, *La sociedad civil em Hegel*, p. 79.

<sup>594</sup> Acerca dos *trade-unions*, cf. WEBB, S; WEBB, B. *History of Trade Unionism*. London: Longmans and Co., 1920.

<sup>595</sup> O § 255 da *Filosofia do Direito* contém um acréscimo dos alunos de Hegel que, ao menos preliminarmente, rechaça a comparação entre corporações e sindicatos (ou associações profissionais): “deben estar [as corporações] bajo el control superior del estado, para evitar que se burocraticen y se rebajen a la miserable condición de gremios”. Cf. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 316.

<sup>596</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 255, p. 315.

<sup>597</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 316.

<sup>598</sup> A relação entre a corporação e o agir político retorna na sequência do trabalho.

ligado ao atendimento das necessidades. A sociedade civil-burguesa é capaz, segundo Hegel, à medida que se organiza internamente, de articular o seu funcionamento, mas incapaz de exorbitar de seu objeto: o universal é sempre meio, e somente no Estado o universal é apresentado como fim.

#### 4.3.2 Estado e os fins políticos : a liberdade política do homem que trabalha

O problema não resolvido pela Revolução Francesa – “*la réalisation politique concrète de la liberté*”<sup>599</sup> – assim se manteve na categoria de sociedade civil-burguesa. O Estado emerge, nesse sentido, como um grande solucionador, um grande aparador de pontas ou o ente conciliatório por excelência. É sobre este enfoque que analisaremos a caracterização política do Estado, sobretudo considerando a relação que Hegel estabelece entre o indivíduo e a política – a questão da *liberdade política* na teoria hegeliana.

Hegel inicia a seção III da *Eticidade* revolvendo a teoria do contrato social e, uma vez mais, sedimentando sua visão acerca da Revolução Francesa. Sua insistência em rebater a democracia, tanto na teoria (Rousseau) quanto na prática (os revolucionários), o leva a encarar – finalmente em ordem de resolver a questão – o problema da relação entre o indivíduo moderno (*homo aeconomicus, bourgeois*) e a política. O § 258, que é, junto com o § 273, fundamental à compreensão do modelo político que Hegel maneja, associa a origem contratualista do Estado à fundação de uma ordem política baseada no que deseja o indivíduo sem entidades mediadoras.

Reaparece o conceito de abstração da *Fenomenologia*.

La unión de los individuos en el estado se transforma así en un contrato que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. De aquí se desprenden las consecuencias meramente intelectivas que destruyen lo divino en y por sí y su absoluta autoridad y majestad. Llegadas al poder, estas abstracciones han ofrecido por primera vez en lo que conocemos del género humano el prodigioso espectáculo de *iniciar completamente desde un comienzo y por el pensamiento la constitución de un gran estado real, derribando todo lo existente y dado*, y de querer darle como base sólo lo pretendidamente racional<sup>600</sup>.

Hegel resume nesse ponto a *Fenomenologia* e a *Filosofia da História* e caracteriza o modelo político que tem em mente, rechaçando a democracia republicana, a representação

<sup>599</sup> RITTER, *Hegel et la révolution française*, p. 25.

<sup>600</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 258, p. 320, grifo nosso.

direta no sentido de Rousseau e a representação indireta no sentido de Kant, para quem os indivíduos elegem, pessoalmente, seus representantes<sup>601</sup>.

Contudo, é uma pergunta negligenciada pelos comentadores de Hegel aquela que aduz: 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. O Estado possui todas aquelas qualidades metafísicas que Hegel a ele atribui, mas como o indivíduo se reconduz à totalidade ética? Essa recondução é inicialmente assinalada por Hegel mediante a vinculação da obrigação e do direito: porque é a unificação do interesse particular com o interesse do Estado (§ 261), inclusive na forma como Montesquieu já havia perscrutado no *Espírito das Leis*.

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 os assuntos políticos e faz com que, perante o Estado, ele, efetivamente, desapareça. 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.

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. 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 em 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

---

<sup>601</sup> Cf. KANT, *Metafísica dos costumes*, p. 125 e seguintes.

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.

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), afora 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”<sup>602</sup>.

Escreve Hegel acerca dessa liberdade política.

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 Constituição<sup>603</sup>.

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”<sup>604</sup>. 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

<sup>602</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, p. 307.

<sup>603</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, p. 309-310.

<sup>604</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, p. 311.



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 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 momentos<sup>605</sup>.

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”<sup>606</sup>. 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*)<sup>607</sup>. 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”<sup>608</sup>.

Os franceses haviam vivido tanto a monarquia quanto a república. Fichte havia postulado que qualquer dos regimes pode produzir e manter um direito universal no Estado (§ 273, FD). Mas Hegel discorda: julga ser superficial desconsiderar o elemento conceitual, lógico e progressivo contido no conceito de monarquia constitucional (a ideia de que a monarquia constitucional açambarca ou suprassume as demais formas de governo). A monarquia constitucional é uma “culminación” moderna pela qual “la idea sustancial há alcanzado su forma infinita”<sup>609</sup>. Não se trata, por outro lado, de uma culminação ou realização do espírito do povo (*Volksgeist*), mas do espírito do mundo (*Weltgeist*): a monarquia constitucional representa o concreto, o resultado e a verdadeira configuração da vida ética no mundo moderno.

Mais do que isso, a monarquia constitucional possibilita, na visão de Hegel, a introdução da diferença como antes (mundo antigo) não se podia conceber. A diferença

<sup>605</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, p. 312.

<sup>606</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, p. 312.

<sup>607</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, p. 312.

<sup>608</sup> HEGEL, *Enciclopédia – edição de 1830*, p. 312-313.

<sup>609</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 273, p. 354.

*exterior* é aquela que se apega ao “número”, ou seja, que avalia a forma de governo a partir da pergunta por “quantos” fazem o governo: se um, se alguns, se uma pluralidade. Todavia, para Hegel a quantidade não é importante e, pressupõe-se, que o importante é o qualitativo: “estas formas [...baseadas no número] son rebajadas en la monarquia constitucional a la categoria de momentos”<sup>610</sup>.

A diferença exterior, por outro lado, havia antes postulado (§ 272) a separação dos poderes enquanto “absoluta independencia recíproca”, presente nas obras de Montesquieu e Benjamin Constant (com a adição do poder moderador), mas já esboçada em Aristóteles e Políbio e que justifica a separação por aceitar que somente o poder contrarresta o poder<sup>611612</sup>. Mas Hegel concebe a combinação entre poder e liberdade sob a forma do “todo único individual” (§ 272), e antes mesmo de tratar da monarquia constitucional já havia afastado a separação absoluta dos poderes. Os poderes separados e autônomos apenas produzirão desequilíbrio e a desintegração do Estado<sup>613</sup>.

Mas o fato de Hegel não prescindir da virtude política – que é, aliás, um elemento fundamental às repúblicas constitucionais nas quais o povo exerce a liberdade política na forma da escolha de seus representantes – situa uma caracterização precisa da monarquia que Hegel está defendendo, já que não se baseia tão somente na honra e na moderação, típicas da monarquia feudal: o direito interno da monarquia constitucional não está lastreado em propriedades privadas jurídicas ou em privilégios de indivíduos e corporações<sup>614</sup>. A monarquia constitucional hegeliana deve ser compatível com o princípio da subjetividade e da razão cultivada (§ 273). A caracterização das antigas monarquias como baseadas em privilégios já tinha sido rechaçada por Hegel na *Filosofia da História*, quando afirmou que os privilégios do Antigo Regime eram vergonhosos.

Afora isso, as antigas monarquias constituíam sua legitimidade a partir da ideia de lugar determinado. Ou seja, de que o escalonamento social deriva de uma ordem dada e imutável. Na filosofia política hegeliana, o único elemento que parece invocar a ideia de *lugar determinado* é o Poder do Príncipe (hereditariedade de sangue) (§ 275), já que o engajamento em qualquer dos estamentos, ainda que algo necessário, não está determinado de modo absoluto e o indivíduo pode escolher se dedicar à agricultura, à indústria, ao comércio ou ao serviço público. Significa, pelo menos inicialmente, que a postulação da monarquia constitucional como a melhor forma de governo não constitui anacronismo, porque todos os

<sup>610</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 273, p. 354.

<sup>611</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 351.

<sup>612</sup> Cf. ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 202.

<sup>613</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 352.

<sup>614</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 356.

elementos ligados à sociedade civil-burguesa moderna estão aí contemplados, inclusive o direito de gerir os próprios negócios sem uma intervenção absoluta do Estado.

O que não está contemplada na monarquia constitucional hegeliana, por outro lado, é a *liberdade política* como designada pelos revolucionários franceses, assim como a caracterização revolucionária da Constituição. Como vimos no capítulo I, a constituição da primeira república francesa tinha como desafio instituir e estabilizar o Estado<sup>615</sup>. O documento constitucional da primeira república representava o nascimento do estado moderno francês e, nesse sentido, representava o ato da criação, o ato que selava o processo de fazer a constituição, ou seja, de fazer o estado a partir de ideias.

A constituição de 1793, por outro lado, estava baseada na mesma ideia: “donné une Constitution au peuple français”<sup>616</sup>. 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 Estado<sup>617</sup>. O adjetivo que usa Saint-Just (*souce*) se refere, portanto, a uma nova visão de Estado e não apenas a um novo 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 “en cuanto espíritu de un pueblo”, penetrando os costumes, a consciência de seus indivíduos. Ou seja, a Constituição de um povo determinado “depende del modo y de la cultura de su autoconsciencia”<sup>618</sup>.

Mas 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

---

<sup>615</sup> Dessa característica da Revolução Francesa – a estabilidade das instituições que decorre da ruptura radical – Lênin estava plenamente consciente quando admite uma espécie de migração de institutos. Não que admita a manutenção das instituições czaristas (âmbito político), mas sim de uma transição de técnicas burguesas (tanto no campo quanto na indústria) a técnicas proletárias de administração. Essa continuidade é apresentada, sobretudo, mediante o uso dos intelectuais burgueses no processo de aprendizagem do proletário, condição fundamental ao desempenho adequado da administração proletária. Mas o fato, longamente tratado por Fainsod (*How Russia is ruled*, p. 87-128) é que Lênin estava consciente de que o primeiro dever dos revolucionários era “stabilize their authority”.

<sup>616</sup> SAINT-JUST, *Oeuvres choisies*, p. 114.

<sup>617</sup> SAINT-JUST, *Oeuvres choisies*, p. 114.

<sup>618</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 358.

atribuídos aos indivíduos e os deveres que lhes são exigidos (§ 299). Estes últimos, como bem tratou Marx, restringem-se a prestações pecuniárias e alistamento militar<sup>619</sup>.

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.

En el poder legislativo como totalidad actúan ante todos los otros dos momentos: el *monárquico*, al que corresponde la decisión suprema, y el *poder gubernativo*, en cuanto momento consultivo que tiene el conocimiento concreto y la visión global del todo en sus múltiples aspectos, así como en el especial el conocimiento de las necesidades del poder político. Por último, participa también de él el elemento constituido por la asamblea de los *estamentos*<sup>620</sup>.

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”<sup>621</sup>. 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 assunto do povo<sup>622</sup>. 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 discirnam o verdadeiro querer: “la garantía para el bien general y la libertad pública que reside en los estamentos no se encuentra en los conocimientos particulares de los representantes”, e isso porque o funcionalismo público, o estamento universal, tem uma visão mais profunda “de la naturaleza de las instituciones y las necesidades del estado”<sup>623</sup>. 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.

<sup>619</sup> Cf. MARX, *Critica da filosofia do direito de Hegel*, p. 82-83.

<sup>620</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 300, p. 385.

<sup>621</sup> SMITH, *Teoria dos sentimentos morais*, p. 67.

<sup>622</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 386.

<sup>623</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 386.

Marx considerou essa participação estamental uma “ilusão política da sociedade civil”, notadamente formal e suspeita e, em larga medida, suas observações são pertinentes. A tecnocracia de Estado, ou seja, a exigência do conhecimento específico acerca da vontade geral torna quase desleal requerer que os trabalhadores, em assembleia estamental, saibam tanto quanto os altos funcionários acerca do *querer público*. É o que Marx diz quando escreve que “os estamentos não possuem a ciência do Estado na mesma mediada dos funcionários”<sup>624</sup>.

Por outro lado, quando os estamentos afirmam sua visão do *querer público*, recai sobre ela uma suspeita: “os estamentos provêm do ponto de vista privado e dos interesses privados”<sup>625</sup>. Essa suspeita que paira sobre os estamentos não é inventada por Marx, mas, efetivamente, é uma interpretação que decorre, justamente, da forma como Hegel apresenta a sociedade civil-burguesa e, sobretudo, a classe industrial. A vigilância ou comando do Estado em todos os assuntos delegados à sociedade civil burguesa – pensemos na administração do direito e na própria corporação – indica, com bastante precisão, o fato de os interesses particulares requererem, sobretudo no âmbito legislativo, uma recondução ao universal. Consequentemente, o produto das assembleias dos estamentos será sempre visto com olhos corretivos, recondutivos e, portanto, desconfiados. Marx, nesse sentido, fez uma observação pertinente e amplamente corroborada pela *Filosofia do Direito*<sup>626</sup>.

Mas para Hegel, a representação dos estamentos permite ao Estado penetrar na consciência subjetiva do povo e a este tomar parte naquele (§ 301): “los estamentos están entre el gobierno por una parte y el pueblo, disuelto en sus esferas e individuos particulares, por otra” e garantem, outrossim, que o Poder do Príncipe não se constitua um poder arbitrário e dominador, que impõe do alto suas determinações<sup>627</sup>. Os estamentos não são vistos por Hegel como oposição ao governo, mas como elementos de mediação que se diferenciam de acordo com suas funções: serviço do governo, agricultura e indústria.

Mas a representação que Hegel concede à sociedade civil-burguesa – que elege seus deputados – não é 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

<sup>624</sup> MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 87.

<sup>625</sup> MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 87.

<sup>626</sup> O mesmo raciocínio é usado por Paine (*Senso comum*, p. 47) ao analisar a Constituição inglesa. A ideia de que a Câmara dos Comuns oferece um freio ao poder monárquico pressupõe que o rei “não é digno de confiança sem vigilância”.

<sup>627</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 388.

desse estamento: é a representatividade da sociedade civil-burguesa concebida de modo não atomístico (§ 308).

A liberdade política não é concebida, assim, como puro direito subjetivo, e é isso que leva Marx a afirmar que o elemento estamental, no processo legislativo, é “a mentira sancionada, legal, dos estados constitucionais”<sup>628</sup>. A mentira se consubstancia, escreve Marx, justamente na crença de que o interesse do povo e o interesse do estado são o mesmo<sup>629</sup>. O “poder metafísico do Estado”, como o concebe Marx, constitui-se como o universal por excelência, mas não enquanto vontade do povo, mas como, uma vez mais, uma ilusão pautada na força coercitiva da lógica que jamais poderá estacionar no particular. A “satisfação lógica” se completa, nesse sentido, com a postulação de um ente *mais concreto* que os indivíduos e a sociedade civil-burguesa.

Hegel escreve claramente acerca dos limites da liberdade política e rechaça com perfeição a ideia de liberdade política como liberdade subjetiva.

La opinión que afirma que todos deben tomar parte en la deliberación y decisión de los asuntos generales del estado porque todos son miembros del estado y esos asuntos son los asuntos de todos, que tienen así en derecho de aportar su saber y su voluntad, esta representación que quiere imponer el elemento *democrático desprovisto de toda forma racional* en el organismo del estado – que sólo es tal por medio de esta forma – resulta tal natural porque no va más allá de la determinación abstracta de ‘ser miembro del estado’ y porque el pensamiento superficial se mantiene en abstracciones<sup>630</sup>.

E Hegel acresce: “el miembro del estado es un miembro de una de estas clases, y sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en consideración el estado”<sup>631</sup>. Mas, como vimos, o pertencimento a um dos estamentos não é determinista: “queda abierta la posibilidad de entrar, de acuerdo con sus habilidades, en cualquiera de las clases para la que se capacite, incluida la clase universal”<sup>632</sup>. A liberdade política é exercida, portanto, por meio das corporações, das assembleias dos estamentos e, ainda, pela opinião pública: “pueden expresar y hacer valer su opinión subjetiva sobre lo universal”<sup>633</sup>. E, mais do que isso, o elemento estamental do Poder Legislativo torna a significação privada das classes uma significação (e eficácia) política.

A conciliação, portanto, entre o indivíduo e a política está muito bem consubstanciada por Hegel: a corporação desenvolve no indivíduo o sentimento ético que a família cria; a

<sup>628</sup> MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 89.

<sup>629</sup> MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 89.

<sup>630</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 393.

<sup>631</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 394.

<sup>632</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 394.

<sup>633</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 394.

integração da corporação (dos estamentos todos) no Poder Legislativo traz o sentimento ético para o âmbito do Estado (do significado privado ao público). O indivíduo deve ser *homo aeconomicus* para existir como sujeito digno de pudor e honra; deve ser, ao mesmo tempo, cidadão. A liberdade política se constitui, portanto, como um exercício de purificação da subjetividade: o indivíduo dispõe da liberdade privada, consubstanciada no seu direito de trabalhar e ter propriedade, e da liberdade política, que se constitui em não reduzir o âmbito da liberdade àquela primeira forma: em conhecer, por intermédio do seu estamento, qual é a vontade universal, considerando que “la diputación emana de sus diversas corporaciones”<sup>634</sup>. O fundamental, portanto, é que os deputados, enquanto representantes, são mandatários de corporações, não de indivíduos (§ 311).

O sentido conciliatório do Estado faz com que, para Hegel, o *bourgeois* possa participar da vida política sem ter de renunciar às suas atividades privadas. Mas Hegel parece pressupor que o *bourgeois* manterá interesses políticos. Contudo, os interesses políticos na forma como a burguesia termidoriana os cunhou não equivale ao interesse político que Hegel desenvolve, sobretudo se consideramos a permeação total da política na ordem social. Para a burguesia termidoriana, a política é o âmbito comum no qual se defende o âmbito privado.

São políticas, dentro de uma visão burguesa, todas as formas de manter as condições de liberdade (pessoa e propriedade), o que significa que, havendo a estabilidade dessas garantias, o *bourgeois* não transitará pela *Ágora* e restringirá seus esforços à *oikia*. A crença hegeliana de que o Estado é capaz de conter a sociedade civil-burguesa e não se deixar por ela engolir é clara na *Filosofia do Direito*, ainda que a *Filosofia da História* tenha dado sinais de resignação quanto à força do catolicismo e do liberalismo<sup>635</sup>.

Por outro lado, ou o *bourgeois* não tem consciência – não reconhece – das potencialidades humanas, que se ligam a outras dimensões que exorbitam da esfera econômica (Marx), ou, consciente, a esta prefere. O diagnóstico hegeliano parece ser, nesse sentido, ingênuo ou confiante demais e que, ato contíguo, implica na recuperação da capacidade niveladora da sociedade que já havia sido abandonada por Rousseau. A sociedade civil-burguesa, no limiar que a separa do Estado, ou seja, na corporação, “exige que seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e um interesse”<sup>636</sup>.

<sup>634</sup> HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 396.

<sup>635</sup> A constatação de Bourgeois é a seguinte: “o apaziguamento não vem, e Hegel percebe a causa disso, de um lado, na persistência do catolicismo, de outro, no desenvolvimento do liberalismo”. BOURGEOIS, *O pensamento político de Hegel*, p. 84.

<sup>636</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 49.

Ocorre, contudo, que o imaginário hegeliano, inclusive histórico, baseou-se no pressuposto de que a sociedade civil-burguesa se absteria do desejo de suplantar também o Estado à medida que estivesse satisfeita em açambarcar apenas o domínio familiar. Isso, por outro lado, talvez explique o deslocamento da *honra* do Estado feudal à corporação, ou seja, à sociedade civil-burguesa, como forma de arrojado uma competência que não mais se coaduna com as formas modernas do mundo político. É, porém, incompreensível o crédito que Hegel concede à sociedade civil-burguesa para que desenvolva sentimento ético dentro de uma dinâmica de divisão social do trabalho, de exploração, de tecnologia industrial e miséria: “l’accumulation de la richesse à l’un des extrêmes reconduit le rapport de domination que la vie éthique avait supprimé et converti dans l’obéissance civile”<sup>637</sup>.

Afirmar que esse crédito é condicional e que, no fundo, o Estado é o único elemento ético integrador, como parece ser o caso de Weil<sup>638</sup>, tem o condão de apenas invalidar a teoria social hegeliana, já que eclipsa uma responsabilidade que Hegel claramente atribui como corolário da sociedade civil-burguesa: o que é dialético não se produz sozinho, ou seja, apenas na última categoria.

Mas qual é, por fim, a liberdade política do homem que trabalha (*homo aeconomicus*)? A *liberdade política*, como vimos, não é apenas a disposição de se interessar pelos assuntos do Estado, de agir provavelmente em relação aos bens e aos interesses públicos, mas implica os direitos ligados ao exercício dessa liberdade: o voto, a participação direta, etc. Hegel, como também vimos, não concebe o voto como um direito subjetivo ligado à autodeterminação pura do indivíduo, mas como uma das maneiras de manifestar pertencimento e reconhecimento: a escolha dos representantes tem por objetivo firmar um mandatário com condições subjetivas (conhecimento de causa, probidade) e que é o mandatário de uma corporação, não de um indivíduo. É visível que o egoísmo atomista da sociedade civil-burguesa, que começa seu processo de redução já na corporação, é substituído por uma consciência de classe (*Stand*) - que possui pressupostos diversos dos de Marx: a mesma ideia de que as corporações industriais serão capazes de *interesse comum* que não seja atomista.

Portanto, está implícita nas categorias hegelianas, sobretudo no conceito de Poder Legislativo, a crença de que é possível uma determinação não atomista da liberdade política, sobretudo porque Hegel aplica o seguinte raciocínio: “since the free individual can only maintain his identity within a society/culture of a certain kind, he has to be concerned about

---

<sup>637</sup> FISCHBACH, *Fichte et Hegel*, p. 91.

<sup>638</sup> Cf. WEIL, *Hegel e o Estado*, p. 103.



the shape of this society/culture as a whole”<sup>639</sup><sup>640</sup>. Ou seja, a crença de que o *homo aeconomicus* desenvolverá, mediante o conhecimento e reconhecimento das condições objetivas e mediáveis de sua liberdade, o sentimento ético do pertencimento, por meio de sua participação nas corporações, naquilo que se constitui como um interesse não particular. Não obstante, está adjeta outra crença: a de que a corporação pensará com a cabeça pública.

Mas o fato, já presente nos rumos do idealismo prático termidoriano, é que a liberdade política na forma como Hegel a entende nem sempre interessa ao indivíduo ou mesmo à corporação, já que a nova virtude é antes o trabalho do que a cidadania: “a era moderna estava tão decidida a excluir de sua esfera pública o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a antiguidade estava interessada em excluir o *homo faber*”<sup>641</sup>. Além disso, há o fato de o interesse comum que vige na corporação não precisar ser o interesse comum de todos os membros, mas apenas de quem a conduz. Era mais ou menos isso que Bertrand Russell tinha em mente quando afirmou que o interesse comum “só precisa existir, de fato, em quem dirige a organização: o assalariado comum não carece de outro objetivo além do de ganhar seus salários”<sup>642</sup>.

Além disso, a força conciliatória parece, desde o fim da Revolução Francesa, ter se deslocado para a sociedade civil-burguesa a partir da repetição de esquemas teóricos clássicos (desde a fisiocracia francesa até Adam Smith), que baseiam os rumos da ordem social no descrédito quanto à eficácia e necessidade de uma razão que conduz a história. Ou seja, mais uma vez Hegel escapa da recepção completa de um esquema teórico porque a dialética não autoriza coisas desse tipo.

Contudo, Hegel poderia ter antecipado um rechaço das críticas de que o Estado conciliador que postula solapa o indivíduo desenvolvendo melhor o potencial nivelador da própria sociedade civil-burguesa, mas preferiu focar-se nos extremos que esta sociedade pode produzir. Hegel já manuseava os conceitos fundamentais para uma crítica completa ao industrialismo inglês (superprodução, tecnologia, miséria, divisão do trabalho) e, portanto, dispunha das condições teóricas necessárias para afirmar que a sociedade civil-burguesa, talvez antes que o próprio Estado, é capaz de rebaixar o sujeito a um nível inimaginável. O

<sup>639</sup> TAYLOR, C. Atomism. In: AVINERI, S.; SHALIT, A. (org.) *Communitarianism and individualism*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 47.

<sup>640</sup> Esse contexto para a liberdade, que conduz o indivíduo ao pensamento sobre o universal, segue o mesmo raciocínio: “if realizing our freedom partly depends on the society and culture in which we live, then we exercise a fuller freedom if can help determinate the shape of this society and culture. And this we can only do through instruments of common decision. This means that political institutions in which we live may themselves be a crucial part of what is necessary to realize our identity as free beings”. TAYLOR, Atomism, p. 47.

<sup>641</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 172.

<sup>642</sup> RUSSELL, *Princípios de reconstrução social*, p. 22.

Estado hegeliano, com a previsão do § 66, possui um mínimo de direitos ou prerrogativas a serem observados. A sociedade civil-burguesa, quando atua livremente, não reconhece limite algum (basta que se tenha presente a ordem dos interesses que motivaram o imperialismo, a colonização oriental, americana e africana, etc.).

Por outro lado, a consciência do potencial nivelador e degradante da sociedade civil-burguesa está presente em Hegel e é o que leva o filósofo a justificar a regulação pública das atividades privadas. Ocorre que Hegel não enveredou, aparentemente, para a questão de quantas são e quais são as instituições capazes de nivelar e degradar o indivíduo. Quando Haym afirmou (corrigindo os “erros” de Rosenkranz) que o caráter totalitário do Estado hegeliano representava um perigo à liberdade individual, e quando sua tese foi largamente acolhida, ninguém invocou o mesmo potencial totalitário (nivelador e degradante) das outras instituições, sobretudo da sociedade civil-burguesa<sup>643644</sup>.

Pairou a mesma crença, talvez não fundamentada a contento, de que a sociedade civil-burguesa é o âmbito apenas da liberdade individual, do livre desenvolvimento da vontade, e que os perigos não passam de perigos provocados isoladamente, por indivíduos. Aparentemente, a história moderna das guerras e dos nacionalismos eclipsou a origem dos totalitarismos e atribui ao Estado o mal maior, sem perguntar se o Estado teve, efetivamente, interesse próprio.

Hegel, no fundo, não pôde oferecer, na *Filosofia do Direito*, outra interpretação da Revolução Francesa, que é um evento histórico e filosófico que acentuou os principais conceitos políticos da nossa contemporaneidade, senão a mesma interpretação final que permeia toda a sua obra: o idealismo prático é terrorismo. Essa interpretação, aliás, ganha novas proporções no desenvolvimento marxista da máxima da revolução, que tem problemas recorrentes em tratar da relação entre direito e violência.

Todos os arremates que Hegel faz na liberdade revolucionária estão estribados, portanto, no poder conciliatório do Estado e na visão segundo a qual os revolucionários não conseguiam pensar senão em si mesmos, nos seus interesses. Contudo, se este poder não podia ter sido postulado na forma como o foi, por falta de razões outras que não a força atrativa e necessária do conceito de dialética, então não temos motivos para acreditar que Hegel tenha compilado e posicionado corretamente os conceitos como o fez na *Filosofia do Direito*. Se o Estado não é o Estado como deve ser, ou seja, um conceito ideal e normativo, então se poderia revisar tanto a ordem quanto a necessidade das categorias que Hegel alonga

<sup>643</sup> Cf. HAYM, *Hegel und sein zeit*.

<sup>644</sup> Cf. HENRICH, *Hegel en su contexto*, p. 37-44.

na sua *Filosofia do Direito*. E, talvez, uma análise rigorosa da interpretação hegeliana da Revolução Francesa poderia fornecer os argumentos para afirmar, finalmente, que a *Filosofia do Direito* deita suas bases em uma concepção histórico-política imprecisa – o que se deveria constatar sem recurso à política posterior a Hegel.

É possível, portanto, que Hegel tivesse sido muito mais bem-sucedido se não houvesse fitado a Revolução com olhos niveladores. Teria percebido, nesse sentido, que também a uma parte dos revolucionários convinha que os interesses particulares não estivessem na agenda absoluta da República. Poderia ter se interessado, outrossim, pela pergunta de Condorcet: “Quels sont maintenant les moyens de faire marcher la nation française vers ce but unique, auquel tendent les citoyens les plus divisés par leurs opinions et leurs passions?”<sup>645</sup> ou pela afirmação de Saint-Just de que “les institutions sont la garantie du gouvernement d’un peuple libre”<sup>646</sup>. A primeira coisa que convém a uma concepção de República, na visão de Condorcet, é, justamente, que a constituição se esteja aferrada aos planos particulares: “mais c’est d’une constitution en général qu’il s’agit ici, et non de tel ou tel plan en particulier”<sup>647</sup>.

Frente a isso, a visão organicista de Estado de Hegel é, ainda, produção da sua *Lógica*? É possível que Hegel não tenha dado atenção aos dois modelos constitucionais de que tratamos no capítulo I, mas somente a um deles, reservando ao outro uma generalização apressada que teve por base os conceitos de abstração e terror? Ou seja, que sua visão dialética, orgânica e sistemática sobre a Revolução Francesa é, no fundo, uma falácia?

A tese de que a Modernidade não conseguiu produzir uma efetiva ciência econômico-jurídica (lançada por Foucault no *Nascimento da Biopolítica*) talvez seja certa também em relação a Hegel, caso se chegar, um dia, à prova de que seus recortes na teoria de Smith e no idealismo prático não contemplam todos os conceitos políticos que fazem da Modernidade uma unidade semântica e que, por fim, há uma mescla espúria entre conceitos normativos e a tarefa a que está adstrita a Filosofia: apreender o seu tempo em pensamento.

---

<sup>645</sup> CONDORCET, *Ce que les citoyens ont droit d’attendre de leurs représentants*, p. 4.

<sup>646</sup> SAINT-JUST, *Oeuvres choisies*, p. 307.

<sup>647</sup> CONDORCET, *Ce que les citoyens ont droit d’attendre de leurs représentants*, p. 5.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira parte de nossa pesquisa, que contempla o trabalho que ora concluímos, tratou da leitura hegeliana da Revolução Francesa, tendo estado adstrito à *Fenomenologia do Espírito*, à *Filosofia da História* e à *Filosofia do Direito*, obras que não foram exaustivamente tratadas. Consideramos, portanto, que a pesquisa a que nos referimos está em andamento e que o trabalho de conclusão do curso de mestrado foi apenas sua primeira parte, a qual esteve adstrita, ainda, a uma questão que nos parece extremamente produtiva e atual: a bipartição dos mundos privado e público e, talvez, a dissolução de ambos na esfera social, como havia sugerido Hannah Arendt. Esse último elemento, não tratado a contendo neste trabalho, será necessariamente integrado à pesquisa futura.

Mesmo que a relação que estabelecemos não foi entre o sistema hegeliano e a Revolução Francesa, mas sim entre a interpretação hegeliana presente naquelas obras já referidas e a Revolução, foi possível perceber as dificuldades que o texto de Hegel oferece a quem deseje atrelar seus conceitos filosóficos a fatos históricos e mostrar, portanto, como se entrelaçam História e Dialética na obra hegeliana. Afora isso, as abordagens do mesmo tema nas distintas obras, por serem diversas, nem sempre puderam ser ajustadas a contento, o que só foi possível, conforme julgamos, no tocante à relação entre o Iluminismo e a Revolução, cuja reflexão hegeliana da *Fenomenologia* é muito semelhante a da *Filosofia da História*.

Não obstante, contudo, essas dificuldades, fomos capazes de finalizar essa primeira parte da pesquisa em condições de afirmar nosso descontentamento com a interpretação que Hegel nos oferece da Revolução Francesa. Essa sensação aumenta porque a *Filosofia do Direito* tem uma grande base revolucionária, ou seja, incorpora conceitos presentes na Revolução Francesa tanto quanto os presentes na filosofia iluminista de Locke e Rousseau, por exemplo. As correções que Hegel aplica a esses conceitos não ofuscam, portanto, a descendência das categorias políticas hegelianas. Mas importa afirmar, contudo, que talvez estejam alicerçadas em uma visão indigna da Revolução Francesa.

Não possuímos ainda a clareza necessária para afirmar que Hegel incorreu em erro interpretativo e que as categorias da *Filosofia do Direito* são fundadas nesse eventual erro. Mas a pretensão futura é demonstrar justamente isso na tese de doutorado. O presente trabalho ofereceu excelentes ideias e conceitos pelos quais julgamos ser possível melhorar a relação filosófica de Hegel com a Revolução Francesa e mesmo com as outras revoluções que compõem a linha do tempo do pensamento político ocidental. É possível que o mais fundamental deste trabalho tenha sido o fato de ter demonstrado a influência da Revolução

Francesa no pensamento de Hegel. Demonstrado, também, que quando Hegel critica Rousseau o faz tendo em mente o terror perpetrado pelos revolucionários franceses.

É claro que a *Filosofia do Direito* não contradiz as outras obras que analisamos. Como nos parece hoje, ela é coerente e mantém a mesma interpretação da Revolução Francesa que foi manejada desde a *Fenomenologia*, ainda que divirja dos escritos de juventude. A teoria da liberdade praticada pelos franceses é abstrata, atomista e pretende estar amarrada em uma concepção contratualista de Estado. Esta é a conclusão da *Filosofia do Direito* e o que justifica a não recepção do jusnaturalismo, do contratualismo, do atomismo e de outros conceitos ligados à tradição moderna da filosofia do direito.

Mas o fato de a *Filosofia do Direito* não contradizer as outras obras só significaria algo se aquelas fossem livres de críticas, o que não são. E sequer pode-se afirmar que é uma crítica externa apontar as incompletudes da *Filosofia do Direito*. Suas eventuais incompletudes devem ser rastreadas internamente, ou seja, devem fazer reviver o sistema como um todo e apontar que suas origens filosóficas (as origens da *Filosofia do Direito*, portanto) descansam sobre bases pouco híginas. Mas em que consistiria, nessa forma ainda primitiva de crítica, a falta de higidez da interpretação hegeliana?

Da forma como a vemos hoje, essa deficiência decorre de uma análise parcial e complexiva da Revolução Francesa. Significa que Hegel não contemplou adequadamente a bipartição que apresentamos no primeiro capítulo. Dizemos complexiva justamente porque a interpretação hegeliana parece ser generalizante, indistinta e superficial. Não nos sentimos satisfeitos nem com a forma com que o conteúdo revolucionário foi expresso e nem com os isolamentos analíticos que Hegel produziu e chamou de *Revolução Francesa*. Não somos ainda capazes de melhorar essa crítica, contudo. Ainda não nos ocorre o alcance da visão hegeliana do jacobinismo e de Robespierre. Também mantemos sérias dúvidas quanto ao caráter da *Filosofia do Direito*. Qual é, afinal, o objetivo desta obra? Como interpretar adequadamente a metáfora da coruja de Minerva?

Por isso, podemos oferecer tão somente uma base provisória e uma série de questionamentos que dela decorrem. Eis a base provisória para exumar a relação entre Hegel e a Revolução Francesa: a historiografia da Revolução Francesa tem recuperado o conceito de democracia social jacobina e a figura de Robespierre. Florence Gauthier, historiadora francesa ligada à Universidade de Paris, tem sustentado, inclusive contra a interpretação de Hannah Arendt (*Sobre la revolución*), a existência de uma injustiça histórica contra o movimento jacobino e, conseqüentemente, contra Robespierre. A acusação que pesa contra o movimento

– terrorismo e ambição pessoal pelo poder – deve ser reduzida, sustenta a historiadora, pela redescoberta do sentido político do jacobinismo e de seus partidários.

A possibilidade de se ter produzido uma interpretação histórica errônea – o que não é nada incomum – tem implicações, do modo como nos ocorre hoje, na filosofia política de Hegel, razão pela qual oferecemos os seguintes questionamentos: quais seriam as consequências para a *Filosofia do Direito* se a visão expressada por Hegel acerca da Revolução Francesa se mostrasse equívoca, parcial ou mesmo complexiva? Essa questão tem sentido quando é relacionada com uma segunda: quais seriam as implicações filosóficas da redescoberta história da Revolução Francesa que afirma o nascimento de uma teoria social que Hegel não tematizou ou deliberadamente ignorou?

A interpretação hegeliana faz distinções substantivas entre os dois modelos políticos (reformista e revolucionário)? A concepção de um Robespierre preocupado com a questão social (democracia social) – o que vem sendo recentemente defendido pela historiografia da Revolução Francesa antes aludida – figura na análise hegeliana?

Uma interpretação que ignora o surgimento da esquerda como ideologia política, bem como do próprio socialismo enquanto ideologia, pode explicar a falta ou imprecisão do conceito de sociabilidade na teoria social hegeliana, falta esta já apontada por Vittorio Hösle e Manfredo Araújo de Oliveira?

Hegel, efetivamente, extrai da Revolução Francesa algum substrato que sirva de base à sua teoria social, ao princípio de coesão social?

Se for possível identificar a importância do movimento jacobino na história dos direitos individuais, mas, sobretudo, sociais (o que remontaria a história da própria democracia moderna), a omissão hegeliana tornariam a *Filosofia do Direito* incompleta e incapaz de expressar o espírito do tempo? Era, afinal, essa a intenção de Hegel com a *Filosofia do Direito*?

Os estudos acerca da interpretação hegeliana da Revolução Francesa - após o trabalho da *Hegelforschung* do segundo pós-guerra (Weil, Marcuse, Ritter e Riedel, dentre outros) – questionaram tão somente a visão expressa por Hegel acerca dos liberais, deixando intocada a questão da leitura hegeliana da democracia jacobina. Parece-nos não ter sido posta *sub judice*, portanto, a crítica de Hegel à democracia da Primeira República francesa.

Os comentadores de Hegel têm se adstrito ou a uma defesa de Hegel contra a etiqueta *restaurador reacionário* ou uma acusação de seu estadismo totalitário, sem, contudo, atentar para um problema que pode ser anterior a essas conclusões: a generalidade da crítica hegeliana à Revolução Francesa. Sem compreender previamente se Hegel, efetivamente, tinha

presente a distinção entre a ideologia democrática do jacobinismo e a ideologia liberal da burguesia termidoriana não é possível atribuir à sua *Filosofia do Direito* uma caracterização precisa da política revolucionária do século XVIII, que é um marco político que chega aos dias atuais.

Se a *Filosofia do Direito* pretendeu conhecer o conceito moderno de Estado e se despreendeu do sentido revolucionário da democracia social, por uma incompreensão geral de seus objetivos e de sua significação histórica, então ela claramente não cumpre com o seu objetivo, e as revoluções de 1830, 1848 e toda a tensão entre liberalismo e socialismo que chega aos nossos dias não tem uma explicação na filosofia política de Hegel, que se torna estéril.

## REFERÊNCIAS

- ANDRESS, 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.
- 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.
- BURKE, E. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Trad. R. A. Faria et al. Brasília: UnB, 1982.
- 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](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.
- 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.
- FAINSOD, M. *How Russia is ruled*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- 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](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2415/pr.2415.pdf)>. Acesso em: 11 abril 2016.

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.

HAYM, R. *Hegel und sein zeit*. Berlim: Georg Olms Verlargsbuchhandlung 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.

\_\_\_\_\_. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. J. L. Verma. Barcelona: EDHASA, 1988.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. 4.ed. Madrid: Revista do Occidente, 1974.

\_\_\_\_\_. *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.

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.
- HOBBSBAWM, 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.
- HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. A. J. Vacsi. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- 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. Sebreli. 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.
- LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo civil*. 2.ed. Trad. J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LUCKACS, G. *El joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista*. 2.ed. Trad. M. Sacristan. Barcelona/México: Ediciones Grijalbo, 1970.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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 Korporation 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.

- RAWLS, J. *A theory of justice*. Revised edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- 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
- ROSENFELD, D. *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*. Berlim: 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.
- 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.
- MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*. Trad. D. C. Alfin. Madrid: ISTMO, 2002.
- 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.
- 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&version=1.0&docLevel=FASCIMILE> >. Acesso em: 30 out. 2016.

STRAUSS, L. *Liberalism ancient and modern*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

TAYLOR, C. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *Las fuentes de yo: la construcción de la identidad moderna*. Trad. Ana Lizón. Barcelona: Paidós Básica, 1996.

\_\_\_\_\_. 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.

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.

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.

WEIL, E. *Hegel e o estado*. Trad. C. Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.

WOOD, A. W. *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.