

A marcha do Estado racional hegeliano: uma reflexão sobre os múltiplos momentos da unidade do espírito¹

The march of the Hegelian rational state: a reflection on the multiple moments of the unity of spirit

Álvaro Körbes Hauschild²

RESUMO: O objetivo deste texto é refletir sobre o conceito hegeliano de Estado, analisando seus principais elementos ou momentos, não sem observar a peculiaridade do sistema de Hegel, o caráter racional do Estado. Um leitor atento poderá notar em Hegel uma preocupação permanente com o paradoxo que já sacudia Parmênides, a saber o do uno e o múltiplo. Pois bem, o Estado hegeliano tem por objetivo conciliar a multiplicidade das particularidades, em sua subjetividade, com a unidade objetiva da ordem comunitária. Sendo um pensador moderno, Hegel enfatiza a importância da particularidade na composição do todo orgânico do Estado; mas, por outro lado, resgatando bastante dos conceitos antigos, tanto de Platão quanto de Aristóteles, Hegel não deixa de exigir que a disposição destas particularidades seja voltada para a universalidade do corpo orgânico objetivo.

PALAVRAS-CHAVE: Vontade livre. Eticidade. Disposição política. Metafísica. Hegel.

ABSTRACT: The aim of this paper is to reflect about the Hegelian concept of state, analyzing its main elements or moments, not without observing the peculiarity of the Hegelian system, the rational character of the state. A careful reader can notice in Hegel a permanent preoccupation for the paradox which had already disturbed Parmenides, namely that of the one and the multiple. Well, the Hegelian state aims to conciliate the multiplicity of the particularities, in their subjectivity, with the objective unity of the communitarian order. Being a modern thinker, Hegel stresses the importance of the particularity in the composition of the organic whole of the state; but, on the other side, rescuing a lot of ancient concepts, both from Plato and Aristotle, Hegel doesn't stop demanding that the disposition of these particularities be directed to the universality of the objective organic body.

KEYWORDS: Free will. Ethical life. Political disposition. Metaphysics. Hegel.

¹ Pesquisa realizada após três semestres (2017/1, 2017/2 e 2018/1) de estudo sobre a sociedade civil-burguesa, a corporação e o Estado hegelianos sob a direção do professor Dr. José Pertille, no PPG da UFRGS. Quero agradecer ainda ao meu colega e amigo Matheus Gadelha, doutorando em Hegel, pelas ricas conversas sobre o assunto, que certamente contribuíram para este artigo.

² Mestrando PPG- Filosofia – UFRGS. E-mail: alvarokh@hotmail.com.

Focados na Filosofia do Direito, especialmente em alguns parágrafos da seção do Estado (*F.D.* §§ 257-268)³, estudaremos a natureza do Estado hegeliano, analisando seus componentes e eventualmente contribuindo com alguns *insights* referentes à própria natureza dessa composição. É por refletirmos em tom de questionamento, ainda que muito breve e superficialmente, sobre esta natureza que, ao longo do texto, utilizaremos indiscriminadamente termos como “elementos”, “partes”, “momentos”, “componentes” para nos referirmos à multiplicidade em que o espírito racional se manifesta na figura do Estado; não parece que está claro, ainda, se devemos entender este conjunto de múltiplos como momentos de um processo sucessivo, ou como partes de um todo estático, ou como elementos de um todo simples ou ainda como componentes de um todo discreto. A decisão sobre esta natureza do Estado (e quiçá de todo o sistema hegeliano, para além da Filosofia do Direito) implica, certamente, consequências sobre o significado da teoria hegeliana e sobre sua posição no cenário filosófico-político.

Apesar de nosso interesse em enaltecer alguns pontos eventuais e importantes, focaremos na contínua exposição do sistema do Estado hegeliano, não nos detendo nas questões levantadas.

Para Hegel, o Estado é racional, e isto significa que há uma certa organicidade na sua composição como um todo, uma interrelação mútua e contínua entre as partes. A maneira como Hegel escreve, de modo sistemático, reflete este conceito de racionalidade próprio ao filósofo; seus escritos formam um sistema em que os conceitos, eles mesmos, estão interligados; isto gera consequências para a interpretação sobre o conceito hegeliano de Estado, e é por isso que, ainda que brevemente, abordaremos a discussão sobre o sistema em primeiro lugar, antes de partirmos para a análise do Estado.

³ *F.D.* = *Filosofia do Direito*.

O sistema hegeliano

O Estado hegeliano (seus princípios) se assenta sobre um sistema exposto na Filosofia do Direito, publicada em 1820. O caráter sistemático desta obra expressa a noção de que, para Hegel, o Estado é racional – mais estritamente, o Estado é o racional em si e para si (§ 258). O conceito de Estado de Hegel está intrinsecamente interligado com os demais conceitos que participam de seu sistema, este último formando um todo coerente dentro do qual as partes, cada uma em seu lugar, fazem sentido. Isto nos obriga a pensar o Estado hegeliano dentro do seu escopo conceitual, seu registro, e estudá-lo tendo sempre diante dos olhos os demais temas do sistema hegeliano; e provavelmente não apenas dentro da Filosofia do Direito, mas de todo o resto da obra do filósofo.

Alguns estudiosos mais recentes, contudo, enxergam a possibilidade de se recusar uma leitura a tal ponto abrangente do sistema hegeliano, excluindo, na reavaliação da filosofia de Hegel, o que seria já de algum modo ultrapassado, e por sua vez retendo dela o que demonstraria utilidade para a abordagem de problemas contemporâneos. É o exemplo de Axel Honneth e Simon Lumsden (2008), que defendem a tese de um Hegel ‘não-metafísico’, em benefício de conceitos sociológicos como o do reconhecimento (*Anerkennung*) e eticidade (*Sittlichkeit*). Esta nova interpretação sobre Hegel recusaria as teses ou premissas metafísicas da filosofia hegeliana, por, supostamente, serem ultrapassadas⁴.

Pertille (2017), por sua vez, não deixando de dar um certo mérito ao esforço de Honneth em buscar Hegel do século XIX a fim de se compreender a contemporaneidade, põe em questão o nível de compreensão que se pode ter sobre os próprios conceitos destacados ao se optar, dadas as exigências de totalidade do sistema, por uma análise *in media res*, partindo da metade, ao invés de compreendê-lo *ab initio* ou *ab ovo*, no seu todo. Assim, Pertille segue um

⁴ Cf. PERTILLE, 2017, pp. 108-9.

questionamento já realizado por Kervégan, afirmando que os enunciados hegelianos, de um ponto de vista estritamente filosófico, não podem fazer sentido depois de abstraídos do seu contexto na obra de Hegel, pois “as condições de efetividade do sentido do ser, do pensar e do falar é justamente o tema desse contexto lógico-especulativo” (PERTILLE, 2017, p. 112), de modo que, então, não seria possível destacar os conceitos hegelianos de seu pano de fundo metafísico ou, como diria Kervégan, “onto-lógico”⁵ (PERTILLE, 2017, p. 110).

A vontade livre

Dentro do sistema, temos o Direito, no interior do qual se encaixa o Estado como um momento no processo dialético hegeliano. Dentro do Estado, existem ainda outros momentos, a saber a 1) singularidade (o indivíduo em sua imanência, com seus interesses imediatos e puramente *subjetivos*), a 2) particularidade (uma instância superior ao indivíduo, em que a pessoa se identifica enquanto parte de uma totalidade) e a 3) universalidade (a própria totalidade *objetiva*, composta por membros de um corpo que visam aos interesses do corpo como um todo). Buscando salvar o Estado de uma vontade geral rousseauiana e do terror jacobino, que para Hegel foi uma transgressão dos interesses da subjetividade, e ao mesmo tempo impedir que uma objetividade exacerbada faça com que, a exemplo do Estado contratual/liberal, se rompa a relação entre singularidade e universalidade, Hegel institui uma *vontade livre*, visando sublimar a oposição entre os polos singular e universal.

A vontade livre é uma vontade (de todo o corpo estatal, tanto singular quanto particular e universal) em que a subjetividade, a fim de realizar seus próprios interesses, deseja realizar a vontade

⁵ “Se é verdade que a *Lógica* ‘toma o lugar’ e ao mesmo tempo ‘faz a continuidade’ da metafísica tradicional (pré-crítica), então é preciso dizer que ela é a verdadeira metafísica. Ora, qual é o propósito da lógica hegeliana? Mostrar, conforme uma compreensão forte do que é o *logos*, que o discurso racional é o discurso mesmo do ser, que a lógica é uma onto-lógica.” (KERVEGAN, 2007, p. 13, conforme traduzido por Pertille, 2017, p. 110)

objetiva das instituições e das leis – isto é, na realização dos interesses da objetividade ela enxerga o potencial de realização das suas próprias vontades internas e subjetivas. Desse modo, esta vontade mostra-se como um círculo em que sujeito e objeto se sublimam em uma vontade (de quem?) que se realiza a si mesmo – uma vontade que, usando uma definição de Marx sobre a lógica hegeliana, é mística⁶.

Esta vontade livre está na esteira do raciocínio hegeliano de recusar a moralidade abstrata (*Moralität*) em vista do que Hegel chamou de eticidade (*Sittlichkeit*). A moralidade, para ele, referindo-se à teoria kantiana, permanece no ponto de vista puro da subjetividade do querer e não se estende até a objetividade do organismo do Estado (cf. *F.D.* § 105 e 190). Hegel assume que esta moralidade subjetiva, desligada da objetividade, não pode ser autêntica, permanece abstrata e até mesmo perigosa, quando se subordina toda política à moral (cf. *F.D.* § 337); ele desenvolve, então, uma noção de moralidade autêntica que consiste em uma disposição subjetiva que não está desligada da “natureza do Estado” (*F.D.* § 337), mas “desempenha uma mediação necessária entre a objetividade abstrata do direito e a objetividade concreta da *vida ética*.” (KERVÉGAN, 1987, p. 136, *italico* nosso).

A moralidade autêntica permite, então, um passo rumo a uma vida ética ou *eticidade* (*Sittlichkeit*), no sentido em que ela faz o aspecto particular entrar em conformidade com o aspecto universal (*F.D.* §§ 105-113). A moralidade, antes abstrata e fechada em si mesma, ignorante de sua própria natureza enquanto momento de uma totalidade que lhe ultrapassa, agora se abre para a objetividade concreta da vida político-social. “O *ético* (*das Sittliche*) é a disposição subjetiva, mas (orientada para) o direito estando em si” (*F.D.* § 141⁷). A eticidade é a disposição interna a cada indivíduo que é

⁶ Mais exatamente: “Ela [a Ideia] se divide em esferas finitas e o faz ‘para si retornar, para ser para si’; ela o faz de um modo que é precisamente como é na realidade. Aqui aparece claramente o misticismo lógico, panteísta.” (MARX, 2013, p. 35).

⁷ *apud.* KERVÉGAN, 1987, p. 130, modificado por nós.

voltada para a realização dessa vontade livre, que enxerga na objetividade concreta a realização dos seus próprios interesses.

Assim, o direito, para Hegel, concebe três momentos: 1) o direito abstrato, em que o sujeito confronta uma exterioridade como distinta de si, sendo esta exterioridade o mundo das meras coisas (*F.D.* §§ 34-9); 2) a moralidade autêntica, ou seja, a disposição subjetiva em direção a uma objetividade; e 3) a eticidade, que é a disposição natural da vontade livre (*F.D.* § 142), onde a disposição interna/subjetiva já está em harmonia com um sistema objetivo de costumes e hábitos comuns. De acordo com Allen Wood:

Hegel é frequentemente tomado como tendo concebido este lado da eticidade apenas como algo irrefletido, uma atitude de obediência acrítica aos costumes sociais. Na verdade, contudo, ele pensa nisso como admitindo também uma reflexão racional, tanto na forma do unilateral *insight* em benefícios finitos para indivíduos e grupos de instituições sociais, mas também na da compreensão filosófica da sua dignidade racional como valorizada em si mesmos; a auto-consciência consiste pelo menos tanto nestas formas desenvolvidas quanto naquelas mais imediatas e irrefletidas (*F.D.* § 147). A vontade livre ética é mais verdadeiramente livre, ou “consigo mesma” em sua ordem (que aqui compreende as instituições sociais objetivas) quando ela racionalmente compreende-as e participa nelas racionalmente e cognoscivelmente. (WOOD, 2011, p. 301)

No trecho acima, Wood afirma que a interpretação que se costuma fazer de Hegel no que concerne a essa disposição subjetiva, a eticidade, é a de que concebe ela como sendo uma obediência irrefletida, uma espécie de subordinação, e contrapõe a esta interpretação uma outra, que ele sugere como racional, cuja característica seria a reflexão, o que se supõe ser o pensamento discursivo e, quiçá, crítico. A nosso ver, o autor acerta em renegar uma mera obediência às leis, mas erra em se ater a um tipo de razão “refletida”, a qual ele toma como racional.

A grande questão que nos sentimos obrigados a levantar é: qual é o conceito de “racional” que encontramos em Hegel? Será que essa disposição subjetiva teria que ser, se não “refletida”, uma mera subordinação obediente diante das leis e da autoridade? Pois, vejamos: o racional, para Hegel, é uma certa identidade teleológica e volitiva entre os aspectos subjetivos e objetivos do espírito; levando isto em consideração, há de fato essa racionalidade na obediência? E, do outro lado, o racional hegeliano seria mesmo a “reflexão”, que exige por definição uma separação entre um sujeito que reflete subjetivamente, internamente, e um objeto que é refletido por meio de abstração? Pois nos parece que, de fato, o conceito hegeliano de racional é de um modo peculiar tal que Marx, ao definir o racional hegeliano, conseguiu ao menos chegar mais próximo do conceito ao estigmatizá-lo de misticismo panteísta: com certeza, o racional e a disposição subjetiva da vontade livre não podem ser nem a obediência nem a reflexão discursiva e inferencial; afinal, poderíamos ainda nos questionar: não seria, pois, a obediência uma reflexão de alguém que concluiu por obedecer? Tendo isto em mente, parece muito provável que é uma outra razão que o sistema hegeliano exige, para muito além de uma mera racionalidade discursiva ou de uma obediência passiva e resignada – caso contrário, o sistema deve entrar em contradição, uma vez que não se alcançaria a natureza do racional, que é a união entre sujeito e objeto (cf. *F.D.* § 28).

E, para alongarmos ainda mais as implicações, conceber o racional hegeliano tanto como obediência quanto como “reflexão” seria adentrar aos princípios do Estado contratual liberal, contra os quais o filósofo investe com a teoria que estamos a estudar. O contratualismo se fundamenta em uma racionalidade instrumental, inferencial e discursiva, com a qual o indivíduo conclui ser a obediência mais vantajosa para si do que o estado de natureza. Esta cisão entre um Estado exterior e um indivíduo isolado em sua singularidade é justamente o que Hegel visa combater com seu sistema e seu próprio conceito de racional.

A eticidade: família, sociedade civil e Estado

A eticidade, para Hegel, se divide em três instituições modernas: 1) a família, 2) a sociedade civil-burguesa e 3) o Estado⁸. A família é determinada pelo amor, é o momento em que a vontade livre do sujeito é a de alguém que se vê membro do corpo familiar, se caracteriza por “estar consigo mesmo no seu outro” (*F.D.* § 158); este momento é determinado pelo casamento (*F.D.* §§ 161-165), uma união de duas pessoas em uma mesma entidade (*F.D.* § 167) que se divide em duas esferas sexuais, união na qual a mulher encontra sua vocação substancial (*substantielle Bestimmung*) (*F.D.* § 166), enquanto o homem se encarrega do papel de administrar a família, tanto no que toca os recursos quanto no que toca a representação da família nas esferas exteriores (*F.D.* § 171). Ainda é importante notar que Hegel considera como instituição do seu Estado a família nuclear moderna de pais e filhos, excluindo avós, tios e primos, uma vez que ele enxergava no conceito medieval e antigo de família, o “clã”, um iminente desaparecimento na história (*F.D.* § 177), na medida em que a sociedade civil-burguesa (*Bürgerliche Gesellschaft*) se tornava preponderante (*F.D.* §§ 182-256).

A sociedade civil-burguesa, enquanto segundo momento da eticidade, é aquele em que as pessoas se relacionam por meio de um aspecto econômico regido por regras formais e especiais (*F.D.* §§ 182-186). Cada indivíduo que compõe este momento se compreende como uma particularidade, auto-determinada por sua vontade subjetiva, que se relaciona com outras particularidades que também são auto-determinadas por suas vontades; em contraste com a família, a vontade livre do sujeito na sociedade civil-burguesa está “consigo mesma” e se relaciona com as outras particularidades como seres “outros” e externos a si mesma. O momento da sociedade civil-burguesa, então, seria aquele no qual surgem os aspectos da pessoa (no direito abstrato) e, ao mesmo tempo, do

⁸ Cf. WOOD, 2011, pp. 302-4.

sujeito (na moralidade autêntica). As particularidades que se interrelacionam na sociedade civil-burguesa, contudo, o fazem no interior de uma universalidade objetiva, que são as leis e as instituições que regem e formalizam as interrelações – esta universalidade envolve ainda as noções de liberdade arbitrária, propriedade, reconhecimento mútuo na esfera do direito, responsabilidade, bem-estar, o bem e a consciência moral.

O terceiro momento da eticidade, o Estado, é quando a vontade livre se efetiva e se torna substancial: “o Estado é a realidade efetiva da Ideia ética – o espírito ético enquanto vontade substancial, *manifesta*, clara a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ele sabe e na medida em que o sabe” (*F.D.* § 257)⁹ – “o Estado, como realidade efetiva da *vontade* substancial, realidade efetiva que ele tem na *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado, é o *racional* em si e para si” (*F.D.* § 258). Para compreendermos melhor, analisemos as partes: uma Ideia, para Hegel, é um conceito¹⁰ que se dá uma existência imanente, isto é, se realiza concretamente (*E.C.F.* § 213); a eticidade, por sua vez, é a união entre o aspecto subjetivo da pessoa com o objetivo das instituições (*F.D.* §§ 144-146); por fim, a efetividade é a realização de um dado conceito, é quando algo que se desenvolveu a partir do conceito corresponde à própria natureza do conceito (*E.C.F.* § 6, 142). Por sua vez, o espírito, para Hegel, é a unidade absoluta da Ideia; ao ser concebido *qua* vontade substancial, Hegel visa expressar que ele é a vontade concreta e realizada do todo, em despeito de uma vontade abstrata e meramente potencial; a Ideia, tendo uma natureza ontológica e não meramente cognoscitiva,

⁹ Todas as traduções da Filosofia do Direito, exceto quando especificado, são de Marcos Müller.

¹⁰ É importante ter em mente que o termo “conceito” aqui não é o corriqueiro que usamos para designar um pensamento abstrato. Para Hegel, a Ideia, enquanto conceito, é a própria verdade em si e para si, e não existe, portanto, uma Ideia “disto ou daquilo”, pois “isto e aquilo” são, ontologicamente, a realização da própria Ideia; a Ideia é a unidade absoluta do conceito na objetividade, onde todas as especificidades possíveis da concretude estão presentes, sinteticamente e concomitantemente. (cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a partir de agora abreviado *E.C.F.* § 213)

quando se efetiva, é a efetividade das múltiplas vontades que se concretiza, substancialmente na própria imanência.

O que Hegel quer dizer com os parágrafos citados, então, é que no Estado o conceito de vontade livre se realiza de acordo com o conceito em si mesmo: é quando a união entre a subjetividade e a objetividade se torna efetiva. O amor enquanto vontade livre que havia na família, depois de ser desintegrado¹¹ no momento da sociedade civil, retorna no Estado e se realiza nele, em uma universalidade que é em si e para si. “O Estado é a realidade efetiva da *liberdade* concreta” (*F.D.* § 260), isto é, ele realiza o conceito de liberdade que jaz na vontade livre; é por meio dessa universalidade que a liberdade positiva dos sujeitos encontra a realização das suas potencialidades e necessidades internas, isto é, torna-se *concreta*, deixando para trás a esfera do abstrato. É assim, que, para Hegel, a máxima liberdade acontece no patriotismo e na disposição política (*F.D.* § 268)¹².

Segundo Hegel (*F.D.* § 259), a ideia ou o conceito do Estado 1) em sua realidade efetiva *imediate*, na qual não contém mediações entre seus momentos, de modo que o Estado deva ser visto como um organismo singular se referindo a si mesmo, e não como algo externo a si ou como algo composto de partes irreduzíveis na universalidade; neste momento da singularidade do Estado, se encontra a *constituição* (*Verfassung*) ou *direito estatal interno*. 2) Quando o Estado se relaciona com outros Estados, não há um

¹¹ Estritamente falando, o amor da família não é desintegrado. A família não é dissolvida. Mas se considerarmos a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado como três momentos de um processo racional (espelhado no processo histórico da passagem do medievo para a modernidade) que parte da primeira e alcança seu cume no último, percebemos que na sociedade civil-burguesa há uma desintegração de uma unidade primordial que havia na família. A importância em se observar este passo está no fato de que, para Hegel, a sociedade civil-burguesa era mais um fato histórico incontornável da dialética do que o fenômeno em si desejado. É muito provável que, ao posicionar a sociedade civil-burguesa no meio dos dois outros “momentos”, o filósofo esteja tentando se apropriar do fato histórico, já instrumentalizado pelos contratualistas, a fim de erigir sobre ela uma nova união concreta no Estado – arriscamos aqui, a fim de expressar o retorno à unidade, a expressão da reconquista do paraíso perdido.

¹² Sobre o patriotismo e a disposição política falaremos mais adiante.

sistema de regras por meio do qual os Estados se inter-relacionam, de modo que as relações externas e se assentam sobretudo na guerra. 3) Por fim, o Estado é uma Ideia universal e não se esgota em sua natureza empírica, mas, pelo contrário, é o conceito que rege e serve de princípio para o aspecto empírico; de modo que esta mesma Ideia funciona como uma “potência absoluta perante os Estados individuais”, um espírito que se realiza ao longo de um processo histórico, e vem se desenvolvendo desde a antiguidade, passando pelo medievo, chegando na modernidade (e passando por ela?). Em outra passagem, de acordo com o filósofo, “O Estado é a vontade divina enquanto espírito atualmente presente se *desdobrando* em direção à figura efetiva e à *organização de um mundo*” (F.D. § 270), ou ainda:

É a marcha de Deus no mundo o que o Estado é, e seu fundamento é a potência da razão efetivando-se enquanto vontade. Considerando a Ideia do Estado, não devemos ter em mente quaisquer estados particulares ou instituições particulares; pelo contrário, devemos considerar a Ideia, este Deus efetivo, para si (F.D. § 258, adendo)¹³.

O Estado ético como realidade efetiva da liberdade concreta

Vínhamos refletindo sobre o Estado enquanto o racional em si e para si. Neste raciocínio, passamos pelos momentos do direito interno, a saber o direito abstrato, a moralidade e, por fim, a eticidade. Esta última se caracteriza por uma disposição subjetiva em direção a uma universalidade objetiva, e compreende também três momentos que tivemos oportunidade de estudar, e são eles a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Para Hegel, o conceito de vontade livre se torna efetivo no último momento do direito, que é a eticidade, e,

¹³ Tradução nossa: “es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist, sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft. Bei der Idee des Staats muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten.”

sobretudo, no último momento desta última, que é o Estado. Vimos, pois, que “o Estado é a realidade efetiva da *liberdade* concreta” (F.D. § 260), uma realidade que se realiza e encontra correspondência nos fatos, concretizando uma Ideia potencial.

Mas no que consiste esta liberdade é o que precisamos esclarecer. Para Hegel, trata-se de uma circularidade¹⁴, uma harmonia entre a realização dos interesses particulares e a realização dos interesses universais; sendo mais radical, parece mais adequado, embora possa parecer utópico, conceber essa circularidade como uma identificação entre os interesses particulares e o universal. Isto é, aquilo que o universal quer é aquilo que os particulares que o constituem o querem, e aquilo que os particulares querem é aquilo que quer o universal. Segundo Hegel,

a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento do seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), quanto, em parte *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte reconheçam-no, com saber e vontade, como o seu *espírito substancial*, e sejam *ativos* a favor do universal como seu *fim-último*, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para estes como pessoas privadas, sem querê-los, simultaneamente, no universal e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. (F.D. § 260)

¹⁴ Do ponto de vista do processo dialético, se pensarmos nele como tendo início e fim, podemos não enxergar uma circularidade acontecendo. Contudo, estamos a falar aqui mais precisamente da efetivação última da Ideia no Estado, quando este processo já chegou em seu fim. Neste instante, a interrelação entre os elementos subjetivos com os objetivos é de circularidade, isto é, mútua complementariedade. Não obstante, ainda na esteira das questões a respeito do que é o racional para Hegel, deveríamos questionar sobre a natureza da dialética: se o racional for inferencial, a dialética não terá uma circularidade, mas se desenvolverá segundo uma linha reta; por outro lado, se a dialética não for inferencial, talvez ela tenha um caráter cíclico. Do mesmo modo que a interrelação dos elementos no Estado, a saber a família e a sociedade civil-burguesa, envolve um mútuo entrelaçamento, assim também todo o processo dialético de Hegel, embora exposto em inferências e proposições, pode muito bem ser concebido como um fenômeno instantâneo onde todos os “momentos” do processo são simultâneos, e onde a família, tendo cedido lugar ao Estado, recebe dele também sua legitimidade ontológica.

Desse modo, imagina-se esta efetivação da liberdade como o sucesso extático¹⁵ que cada um dos órgãos de um corpo humano possui em sua atividade permanente; cada órgão não trabalha exclusivamente para sua particularidade, mas visa a boa circularidade dos fluidos a fim de manter o corpo saudável; este movimento permanente, “dialético”, dos órgãos sempre em vista da universalidade, faz com que cada um dos órgãos alcance a realização plena de sua existência no corpo saudável. Esta realização é tanto da particularidade quanto da universalidade, pois há *um só desejo e uma só realização*¹⁶ marchando através dos órgãos e dos fluidos. É o papel da eticidade, então, fazer apontar para o fim comum dos órgãos em vista do qual, para sua própria realização particular, é bom, é *desejoso* e forçoso que trabalhem. É assim que Hegel completa o mesmo parágrafo:

o princípio dos Estados modernos tem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de *reconduzi-lo à unidade substancial*, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse princípio de subjetividade. (F.D. § 260)

¹⁵ Êxtase: do grego, *ekstasis*, sair de si mesmo. Quando a singularidade transcende a si mesmo enquanto indivíduo e direciona sua energia para a universalidade, para “fora de si”. O termo grego é usado em teorias místicas segundo as quais a alma “sai de si” não para algo, estritamente falando, externo a si, mas para a substancialidade que seria Deus, onde a própria alma jaz primordialmente. O mesmo fenômeno ocorre em Hegel, de modo que o termo é bem adequado; o Estado não é externo ao indivíduo, mas efetiva em substância sua própria vontade livre.

¹⁶ Talvez fosse interessante questionar como Hegel compreende desejo e realização: seriam dois estágios distintos, primeiro o desejar e depois o realizar, ou desejar e realizar são, pelo menos na Ideia e na efetividade, concomitantes? Para que haja essa boa circularidade da liberdade concreta, a nosso ver, é impossível concebê-los como dois estágios distintos; pois, ou teríamos, aos olhos da particularidade, uma imposição da vontade que se intitula universal, ou teríamos o simples naufrágio da universalidade na imposição múltipla e desorganizada dos desejos da particularidade. Uma reflexão sobre o assunto talvez traga luz à essência do Estado hegeliano, que, como já opinamos, parece novamente conceber justa a acusação de Marx sobre o misticismo panteísta (mas, assim pensamos, ao contrário de Marx, para bem, e não para mal).

O modo como Hegel se esforça por articular esta circularidade é por meio de uma administração de direitos e deveres: a particularidade, por exemplo a família e a sociedade civil-burguesa, têm seus direitos enquanto particulares, mas o recebem enquanto se esforçam para a realização do fim da universalidade. Pois a particularidade depende, ontologicamente, da universalidade, e seu bem-estar, seu direito, depende da boa circularidade, isto é, da “saúde” desta mesma universalidade. Segundo Hegel,

o Estado é o fim *imane*nte dessas esferas [a particularidade], leis e interesses, e tem o seu vigor na unidade do seu fim-último universal e do interesse particular dos indivíduos, em que os indivíduos têm *deveres* para com ele na medida em que, ao mesmo tempo, têm direitos. (*F.D.* § 261)

E fazendo jus à concepção orgânica do Estado, Hegel complementa mais adiante:

na Ideia concreta, desenvolvendo-se em si mesma, os seus momentos se diferenciam e a determinidade dos mesmos torna-se, ao mesmo tempo, um conteúdo diverso: na família, o filho não tem direito *de igual conteúdo* que os deveres para com o pai, e o cidadão não tem direitos *de igual conteúdo* que os seus deveres para com o príncipe e o governo. (*F.D.* § 261)

Naturalmente, se o Estado é um organismo, cada órgão terá uma função e uma posição distinta, e assim, como salientou Hegel, o conteúdo dos direitos e dos deveres são distintos para cada uma das particularidades: a responsabilidade do pai sobre o filho o leva a ter deveres tais que o seu filho não terá em relação ao seu pai, e vice-versa; ainda, esta mesma responsabilidade dá direitos ao pai que não os dá ao filho, e vice-versa.

Ainda na esteira da liberdade concreta e da composição deste corpo orgânico, Hegel, em *F.D.* § 262, observa que o espírito, no momento da sua realização, se divide a si próprio em uma composição finita, isto é, constituída pela finitude; o espírito, então,

“reparte nessas esferas o material da sua realidade efetiva finita, os indivíduos enquanto *multidão*”. Trata-se de uma passagem em que é bastante difícil compreender exatamente o que Hegel tem em mente. No adendo (notas de aula feitas por alunos de Hegel), há uma contraposição feita entre o Estado moderno e o Estado platônico: neste último, a liberdade subjetiva não teria ainda validade, uma vez que estaria plenamente entregue aos ditames de uma autoridade, enquanto que a liberdade subjetiva (moderna), “que tem que ser levada em conta, exige a livre escolha dos indivíduos”.

Podemos pensar esta multidão (*Menge*), então, como a multiplicidade das particularidades em sua totalidade; para os gregos antigos, a universalidade teria sido, assim imaginamos que tenha sido a interpretação da observação do adendo, mais homogênea (porque mais centrada na autoridade do rei-filósofo platônico), enquanto que entre os modernos ela já seria mais multifacetada, isto é, o valor da própria liberdade teria participação da totalidade das partes. Este termo “multidão”, ainda, faz referência a uma estrutura de caráter platonizante, se é que o adendo, ao citar Platão, já por si só não nos sinaliza a perspectiva de Hegel sobre o parágrafo em questão. Hegel considera que esta multidão é o material (*Material*) da realidade efetiva finita, isto é, é a própria Ideia plasmada na finitude, na extensão, na grandeza espaço-temporal. A multidão é o corpo extenso e sólido, com seus limites e determinações, é a imagem real, plástica, de uma Ideia que é um princípio metafísico¹⁷.

O Estado enquanto conceito seria, então, um princípio metafísico que se realiza, teurgicamente, na finitude. A realidade efetiva (*Wirklichkeit*) é o ato de imparável geração (uma potência que está permanentemente voltada para a realização do ato) de uma Ideia

¹⁷ Aqui vale a menção do termo aristotélico *arkhê*, “princípio”, utilizado pelos platonistas com o significado de princípio ontológico da realidade. As ideias platônicas foram fundidas no termo *arkhê*, e a tradição filosófica consolidou esta fusão desde Plotino (205-271). A matriz segundo a qual Hegel pensa a Ideia, de um lado, e a multidão enquanto matéria, de outro, reflete o desenvolvimento histórico da fusão destes conceitos platonizantes.

que, porém, em si permanece sempre ato, completa, eterna e infinita. Hegel parece dever muito a Aristóteles (de quem ele empresta tanto a noção da Ideia enquanto princípio ontológico quanto a noção de uma potencialidade ideal que se dirige ao ato ou efetivação), mas sobretudo a alguns diálogos platônicos, pois é a eles que estas noções, organizadas por Hegel, fazem referência, como o *Parmênides* e o *Timeu*. Do primeiro, ele empresta a polarização entre, de um lado, a unidade absoluta do espírito ou da Ideia e, de outro, a multiplicidade limitada e material; e do segundo empresta o dinamismo do ato criador demiúrgico que faz *manifestar* a unidade estática em uma multiplicidade dinâmica, de modo que o múltiplo seja nada além da expressão dialética da unidade originária.

Não parece que o objetivo de Hegel nessa passagem é exatamente observar uma dissolução da universalidade, usando o termo “multidão” como sinônimo de desordem ou caos, mas simplesmente mostrar como esta mesma universalidade se manifesta no todo das particularidades (a multidão em si). As palavras de Hegel se centram em mostrar como o espírito “se divide, como em sua finitude... a fim de ser, a partir da idealidade dessas esferas [particulares], espírito infinito para si”; isto é, ao se estender, ao se plasmar na finitude, sua Ideia se concretiza, uma Ideia que é *espírito infinito para si*. É verdade que, em *F.D.* § 184, ele fala de uma certa eticidade perdida (*verlorenen Sittlichkeit*) nos extremos e que no adendo se fala ainda em decadência (*zerfallen*) da unidade familiar (a particularidade); mas qual é o sentido exato disso, se não for aquele que também compete ao sistema parmenidiano, segundo o qual o aumento de multiplicidade e o afastamento em relação ao uno implica uma essencial frouxidão na unidade absoluta e indivisível, que se torna cada vez mais divisível e multifacetada? Faz parte da natureza daquilo que é múltiplo *pender* a um certo desequilíbrio que permanece sempre apenas potencial, sem que surja alguma vez o caos; porém, isto ocorre em uma tensão de acordo com a qual, ao mesmo tempo em que a multiplicidade apenas pende à desintegração, ela também está permanentemente ligada à

unidade absoluta e somente a ela se dirige. Pois a multiplicidade depende ontologicamente da unidade para ser o que é; mas, no caso da efetivação da Ideia hegeliana¹⁸, realizando a própria unidade, efetivando-a ou *manifestando-a* segundo a lógica do processo dialético ou racionalidade¹⁹.

As instituições sociais e as estatais

Os parágrafos seguintes, a saber *F.D.* §§ 263, 264 e 265, se esforçam por mostrar como os momentos da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado, se sucedendo na análise, constituem um movimento que inicia com a perda dessa unidade da família em direção a uma sociedade civil-burguesa multifacetada em que as particularidades se veem como “indivíduos da multidão” (*F.D.* § 264). Contudo, este indivíduo da multidão se mostra como o ponto onde os dois extremos (de um lado, “a *singularidade* que sabe e quer *para si*” e, de outro, a “*universalidade* que sabe e quer o substancial”) se encontram, amarrando-o, assim, na unidade da Ideia concreta, dirigindo-o, por meio da corporação, da ocupação e de uma atividade, para um fim universal. O papel de “amarrar” o indivíduo no sistema e de orientá-lo é das instituições sociais, a saber as leis, a corporação, as ocupações etc., que, segundo Hegel, perfazem em si a própria *constituição* do Estado, “isto é, a racionalidade desenvolvida e efetivamente realizada no *âmbito do particular*” (*F.D.* § 265). Essas instituições são, pois,

¹⁸ Assim como nas teorias emanacionistas dos místicos.

¹⁹ Cf. *Ciência da Lógica*, v.1, 2016, pp. 120-121: “É uma proposição antiga que o *uno* é *múltiplo* e, em especial, que o *múltiplo* é *uno*. A este respeito é preciso repetir a observação de que a verdade do uno e do múltiplo, expressa em proposições, aparece em uma forma inadequada, de que essa verdade apenas precisa ser apreendida e expressa como um devir, como um processo, repulsão e atração, não como o ser, como ele está posto em uma proposição como unidade quieta. Acima foi mencionado e lembrado da dialética de Platão no *Parmênides* sobre a derivação do múltiplo a partir do uno, a saber, a partir da proposição ‘uno é’. A dialética interior do conceito foi indicada; o mais fácil é apreender, como reflexão externa, a dialética da proposição *que o múltiplo é uno*; e ela pode ser externa aqui, na medida em que também o objeto, os múltiplos, é o reciprocamente externo.”

a base sólida do Estado, bem como da confiança do indivíduo no Estado e da sua disposição de ânimo em favor dele, e os pilares da liberdade pública, já que nelas a liberdade particular está realizada e é racional, com o que nelas mesmas existe *em si* a união da liberdade e da necessidade. (*F.D.* § 265)

É por isso que, retornando ao *F.D.* § 263, Hegel diz que é nas instituições mesmas que o espírito enquanto universalidade objetiva *emana*²⁰ (*der Geist... in sie scheinende*), como o poder do racional na necessidade (*als die Macht des Vernünftigen in der Notwendigkeit*)²¹.

A família e a sociedade civil-burguesa, para Hegel, seriam instituições sociais cuja característica seria a necessidade. Necessidade aqui tem um sentido quase oposto ao da Ideia; as instituições sociais seriam como substratos passivos sobre os quais e nos quais o espírito penetra e dá vida, de onde surge o entrelaçamento da multiplicidade e a organicidade de uma ordem objetiva e comum. “O espírito é objetivo e efetivamente real para si não só como essa necessidade e como um reino do aparecimento, mas também como *idealidade* de ambos” (*F.D.* § 266). Assim, a partir do fato de que o espírito gera uma vida orgânica por meio dessas instituições sociais, estes momentos sociais são supracumidos (*aufheben*) em um momento estritamente estatal, que, por sua vez, é composto de dois polos que se entrelaçam, a saber 1) a disposição de ânimo política ou patriotismo, representando o aspecto subjetivo da substância do Estado, e 2) a constituição estatal, com seus princípios e leis, representando o aspecto objetivo da substância do

²⁰ Um esclarecimento pela tradução peculiar é sempre bem-vindo: a tradução de Marcos Müller (1998) é “*brilha adentro delas* [as esferas ou instituições]”, mas o “brilhar” do português não expressa o sentido estrito, quase religioso, do uso do *scheinen* alemão. Paulo Meneses (2010) traduz “*aparecendo nelas*”, uma tradução mais adequada, mas que carece de precisão e abre a múltiplas interpretações. Uma tradução mais acurada seria “manifesta” ou “expressa”, termos que, contudo, carecem justamente da imagética usada por Hegel a fim de se compreender um fenômeno vivo acontecendo, dinamicamente. “Emanar”, embora tenha o perigo de ser lido e usado como um eufemismo por algumas interpretações anti-idealistas e anti-metafísicas do Estado hegeliano, expressa o sentido *teológico* tanto da imagem da iluminação quanto do significado da manifestação (que para Hegel é divina, cf. *F.D.* §§ 270 e 279); afinal, é um espírito absoluto que, se multiplicando, manifesta sua própria natureza luminosa na multiplicidade de seus momentos.

²¹ E aqui Hegel, entre parêntesis, faz uma referência ao *F.D.* § 184, citado anteriormente.

Estado; no caso ainda do aspecto objetivo, ele “é o *organismo* do Estado, o Estado propriamente *político* e a *sua constituição*” (F.D. § 267). É assim que, para Hegel, a Ideia se torna efetiva “na *forma* (*Gestalt*) da liberdade” (F.D. § 266)²².

A disposição de ânimo política (*die politische Gesinnung*) é uma “certeza que está na *verdade*” (F.D. § 268), isto é, é uma certeza que se sustenta na objetividade e por natureza recusa uma mera “certeza” subjetiva e arbitrária ou, poderíamos ainda dizer, uma *teimosia* irracional. A disposição de ânimo é um “querer que se tornou *hábito* (*Gewohnheit*)”. Kervégan (1987, p. 131) relaciona a disposição de ânimo hegeliana à *hexis* ou “estado habitual” aristotélico, afirmando que ambos os filósofos conectam a virtude a uma prática contínua; no caso de Hegel, esta virtude se relacionaria à *eticidade* (*Sittlichkeit*), enquanto que para Aristóteles a noção de virtude se cristaliza no conceito de *ethos*, o bom ou reto hábito. Para Kervégan, “a teoria da disposição política constitui, pode-se dizer, o momento aristotélico de um pensamento que, no entanto, questiona o ideal político grego (a ‘bela totalidade’) em nome dos valores da modernidade” (KERVÉGAN, 1987, p. 131).

Ao definir esta disposição de ânimo, ou ainda, este patriotismo, Hegel tem o cuidado de eliminar do seu conceito um certo “patriotismo” abstrato, arbitrário e subjetivista, como é o caso daquela que se esgota em uma “disponibilidade a sacrifícios e ações *extraordinárias*” (F.D. § 268); o patriotismo hegeliano, em contraste a isto, é aquela disposição que está “habituada a considerar a comunidade como fim e como base substancial” de seus atos e seus interesses pessoais, isto é, aquela disposição que enraíza seus próprios atos e interesses nos fins-últimos do Estado. Contudo, é importante ter em mente que Hegel não está negando que haja sacrifícios e ações extraordinárias; ele apenas está afirmando que

²² Tradução nossa. Tanto Marcos Müller quanto Paulo Meneses optaram por traduzir *Gestalt* por “figura”. Eles devem ter seus motivos, a nós desconhecidos. “Figura” nos soa algo muito inessencial, meramente representativo; “forma” carrega na tradição um sentido ontológico. Afinal, a liberdade hegeliana não tem uma mera imagem abstraída de si, mas um modo por meio do qual ela se concretiza.

este sacrifício deve estar a serviço da comunidade, que deve nela estar enraizado; a disposição de ânimo, evidentemente, em momentos de necessidade exige o sacrifício para a proteção da comunidade. O objetivo de Hegel é reafirmar, então, aquela disposição que, em caso de sacrifício, tem seus motivos e suas razões na própria objetividade:

esta consciência, que se põe à prova em todas as relações no andamento ordinário da vida é, então, o que fundamenta também a disponibilidade a realizar esforços fora do comum... [pois] se, além do mais, a *disposição de ânimo* é encarada como aquilo que pode constituir por si o começo e pode provir de representações e pensamentos subjetivos, ela é confundida com a opinião, já que nesta maneira de ver ela carece do seu fundamento verdadeiro, da realidade objetiva (F.D. § 268).

A constituição política (*die politische Verfassung*), por sua vez, constituindo o aspecto objetivo da instituição estatal, é o próprio conjunto dos órgãos do Estado em sua unidade trans-particular, isto é, uma unidade que ultrapassa o conjunto das particularidades ou a mera soma dos desejos subjetivos – é uma unidade que não anula, mas sublima os múltiplos interesses em um único fim. Esses órgãos são representados, segundo Hegel, pelos “*diversos poderes* com as suas tarefas e atividades, através dos quais... o universal constantemente se produz de maneira necessária e... se *mantém*” (F.D. § 269). Estes poderes são as diversas funções do Estado, que incluem o príncipe, a legislação, o governo etc., todos com tarefas dirigidas para os fins da objetividade e da universalidade.

A Lógica do Racional

Até aqui, focamos na estrutura política do Estado, que é o racional em si e para si, fazendo eventuais ressalvas com relação ao conceito de razão em Hegel. Agora, façamos algumas considerações mais específicas sobre o conceito de razão de Hegel, a fim de

observar com mais detalhe, na lógica hegeliana, como os três momentos do Estado (a singularidade, a particularidade e a universalidade) se encaixam no processo racional.

Segundo a Enciclopédia das Ciências Filosóficas (*E.C.F.* §§ 79-82)²³, a lógica, assim como o Estado, tem três momentos: 1) a lógica abstrata ou entendimento (*die abstrakte oder verständige*), 2) a dialética ou razão negativa (*die dialektische oder negativ-vernünftige*) e, por fim, 3) a razão especulativa ou razão positiva (*die spekulative oder positiv-vernünftige*).

O pensamento da lógica abstrata ou entendimento é responsável por fixar os caracteres distintivos uns dos outros, distinguindo esses caracteres como realidades em si mesmas (*E.C.F.* § 80). O pensamento, então, fixando os caracteres distintos, considera cada um deles como uma categoria abstrata universal, que, contudo, permanece apenas na abstração – a universalidade aqui é abstrata, não efetiva. Este modo de pensar, segundo Hegel, é aquele do cotidiano, e se opõe à percepção e ao sentimento conquanto permanece abstrato e distante da relação imediata com o objeto.

O entendimento não é compreendido por Hegel como a razão em si, mas um exercício que a ela se dirige; ele é apenas um estágio inicial, potencial, de uma razão que o ultrapassa. O entendimento, de caráter analítico, especificista e abstrato, se correlaciona ao momento da singularidade na estrutura política, aquele do sujeito abstraído da totalidade orgânica. Assim como a singularidade é um momento inicial para a universalidade em si e para si no Estado, também o entendimento é um momento inicial para o advento da razão:

Nesse caso, no que concerne primeiro ao conhecer, ele começa por apreender os objetos presentes em suas diferenças determinadas; e assim, por exemplo, no estudo da natureza, matéria, forças, gêneros etc. são diferenciados e fixados para si mesmos nesse seu isolamento. O pensar procede, nesse caso, como entendimento, e

²³ A tradução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* usada neste subcapítulo é a de Paulo Meneses (1995), exceto quando especificado.

o princípio desse último é a identidade, a relação simples para consigo mesmo. Depois, é também por essa identidade que no conhecimento é condicionada antes de tudo a progressão de uma determinação para a outra. Assim, notadamente na matemática, a grandeza é a determinação segundo a qual se avança [no raciocínio] com abandono de todas as outras. Na geometria comparam-se, por isso, as figuras entre si, destacando assim o idêntico nelas. Também em outros campos do conhecer, por exemplo na jurisprudência, avança-se na identidade. Enquanto aqui se conclui de uma determinação para a outra, esse silogismo não é outra coisa que uma progressão segundo o princípio de identidade. Como no [campo] teórico, tampouco no prático não há que faltar o entendimento. (*E.C.F.* § 80)

O segundo momento da razão é a dialética ou razão negativa. Em *E.C.F.* § 81, Hegel define a dialética como aquela que tem o propósito de estudar as coisas em seu próprio ser e movimento e assim demonstrar a finitude das categoriais parciais do entendimento. A dialética é, então, responsável por comparar os elementos separados pelo entendimento a fim de compreendê-los enquanto seres parciais e finitos. O entendimento é capaz de distinguir elementos sem tomar consciência deles; é a dialética quem tem a função de esclarecer o que estes elementos são em si mesmos e de que modo eles são.

Hegel salienta que a dialética, enquanto atividade racional, se dirige para a razão em um constante ultrapassar, na imanência, dos limites do entendimento: 1) assim, a dialética não deve ser vazia e se perder no mero caráter negativo da razão, porque assim ela cairia no ceticismo. 2) Ela não pode ser um mero instrumento da razão, porque assim, também se esvaziando, tornar-se-ia instrumento de confusão e discórdia, o que vai, por definição, contra a razão. 3) Também não pode ser identificada à sofística, porque a sofística é determinada por uma liberdade subjetiva ilimitada, meramente individual, capaz de levar alguém até mesmo a trair a pátria em ações unilaterais, enquanto a dialética é uma atividade direcionada

para a objetividade e lida, como já observamos, com as coisas em seu próprio ser e movimento, objetivamente. Ainda:

Tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético. Sabemos que todo o finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro; e não é por outra coisa senão pela dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de si mesmo, é levado também para além do que ele é imediatamente, e converte-se em seu oposto. (*E.C.F.* § 81, adendo)

A dialética é o momento das oposições em movimento, tanto nas ciências quanto na própria natureza. É ela que detém de uma maior compreensão acerca das características observadas pelo entendimento, e se caracteriza pelo conhecimento científico, sendo ainda assim, contudo, insuficiente para o conhecimento universal; ela é o movimento universal, mas não o conhecimento universal. Segundo Hegel:

a dialética se faz vigente em todas as esferas e formações do mundo natural e do mundo espiritual. Assim, por exemplo, no movimento dos corpos celestes. Um planeta está agora nesta posição, porém é em si [por natureza] estar também em outra posição; e, movendo-se, leva à existência esse seu ser-Outro. Do mesmo modo, os elementos físicos se mostram como dialéticos, e o processo meteorológico é a aparição de sua dialética. E o mesmo princípio que forma a base de todos os outros processos naturais; e pelo qual, ao mesmo tempo, a natureza é impelida para além de si mesma. No que toca à presença da dialética no mundo do espírito, e mais precisamente no âmbito do jurídico e do ético, basta recordar aqui como, em virtude da experiência universal, o extremo de um estado ou de um agir costuma converter-se em seu contrário; [uma] dialética que com frequência encontra seu reconhecimento nos adágios. Diz-se, assim, por exemplo: *summum jus, summa injuria*-, pelo que se exprime que o direito abstrato, levado a seu extremo, se converte em agravo. (*E.C.F.* § 81, adendo)

A dialética pode ser observada no mundo, tanto na natureza quanto nas relações humanas, e, tendo suprassumido o entendimento,

ainda carece de substancialidade em si mesma. É por isso que, conforme diz a passagem acima, ela é capaz de levar o pensamento aos seus extremos e ali encontrar um resultado oposto ao que buscava, uma conclusão que contradiz o raciocínio inferencial ou proposicional. A mesma oposição dialética entre os elementos (de onde a expressão “razão *negativa*”), uma vez observada na extencionalidade espacial e estática dos elementos do mundo, na disposição dos seres, se dá agora na atividade dinâmica e temporal do organismo do mundo, seja na política seja nas emoções humanas:

Igualmente é bem conhecido como, no [campo] político, os extremos da anarquia e do despotismo costumam suscitar-se mutuamente, um ao outro. A consciência da dialética no âmbito da ética, em sua figura individual, encontramos nestes adágios bem conhecidos por todos: “O orgulho precede a queda”; “Lâmina afiada demais fica cega”, etc. Também a sensibilidade — tanto corporal como espiritual — tem sua dialética. Pois, bem conhecido como os extremos de dor e de alegria passam um para o outro; o coração cheio de alegria se alivia em lágrimas, e a tristeza mais íntima costuma, em certas circunstâncias, revelar-se por um sorriso. (*E.C.F.* § 81)

Apesar de insuficiente, a dialética, a exemplo dos fenômenos naturais citados por Hegel, já vislumbra uma razão orgânica em que seus elementos estão entrelaçados no interior de uma instância mais universal. Assim, podemos relacionar a dialética com o momento da particularidade observado na análise do Estado, onde os elementos distinguidos, embora sejam cada um “consigo mesmo”, se revelam como pessoas que compartilham de uma mesma universalidade que os ultrapassa.

Por fim, o terceiro momento da lógica é a razão especulativa. Nas palavras de Hegel, ela “apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]” (*E.C.F.* § 82). Diferentemente da razão negativa (a dialética), agora a razão *positiva* apreende não apenas os elementos em sua particularidade fechada na

subjetividade, em si, mas, pelo contrário, a unidade concreta e objetiva que suprassume todos os elementos opostos em questão.

há que dizer que o especulativo, segundo sua verdadeira significação, não é — nem de modo provisório, nem também definitivo — algo puramente subjetivo; mas é, antes, expressamente o que contém em si mesmo, como suprassumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado] — por conseguinte, também a oposição de subjetivo e objetivo, e justamente por isso se mostra como concreto e como totalidade. (*E.C.F.* § 82, adendo)

Neste sentido, podemos observar que a razão especulativa tem o caráter da universalidade. Ela sintetiza os elementos, contrapostos uns aos outros no quadro dialético, em uma unidade, em um todo. Assim, enquanto a dialética se mostra nos fenômenos negativos da natureza, isto é, nos momentos em que observamos um elemento lutando com outro, *negando-o*, na razão especulativa há uma certa identidade destes mesmos elementos em um todo que é o próprio organismo, a objetividade concreta, o espírito absoluto.

A razão em si e para si do Estado hegeliano, marcado pela organicidade do último momento dialético do Estado, a saber a universalidade, encontra na razão positiva ou especulativa sua efetividade. Hegel ainda caracteriza a razão especulativa com um tom religioso, apontando para o aspecto místico deste universal concreto. Nas palavras de Hegel: “a respeito da significação do especulativo, há que mencionar aqui que se tem de entender, por isso, o mesmo que antes se costumava designar como místico — sobretudo em relação à consciência religiosa e a seu conteúdo”. E ele completa:

o racional como tal, consiste justamente em conter em si mesmo os opostos como momentos ideais. Todo o racional, por isso, pode ao mesmo tempo ser designado como místico; mas com isso somente se diz que vai além do entendimento, e de modo algum que o racional seja a considerar em geral como inacessível e inconcebível para o pensar. (*E.C.F.* § 82)

Conclusão

O Estado hegeliano é um organismo racional. Por racional nós entendemos uma rede de entrelaçamentos que dá sentido a cada um de seus momentos ou de cada uma de suas partes. De modo que compartilhamos da posição de Pertille (2017), contra Honneth, de que não se pode reter algum conceito de Hegel que não seja mirando o seu sistema como um todo; cada conceito recebe seu sentido do seu lugar específico que ocupa no sistema. Por organismo, entendemos que essa rede de entrelaçamentos está bem disposta, que cada uma das partes constitui uma função específica por meio da qual ela ajuda a *manter* a efetividade do Estado como um todo.

É assim que podemos observar os distintos momentos do Estado (a singularidade, a particularidade e a universalidade), que se caracteriza pela realização da vontade livre de cada um desses momentos do todo. Essa realização acontece segundo a vida ética ou eticidade, que permeia cada uma das esferas do Estado, a saber a família, a sociedade civil e a própria universalidade estatal, e se caracteriza como uma inclinação dos interesses (uma disposição) de cada uma das particularidades em direção aos e em benefício dos fins da universalidade, enlaçando o sistema e dirigindo-o para a objetividade. Podemos imaginar a eticidade como uma força centrípeta que mantém um círculo, que está em movimento, em permanente contato com seu centro, por cuja tensão ele se mantém circular e não se dissolve com a força centrífuga no vazio do nada.

As instituições *sociais* (família, sociedade civil, corporação etc.), enquanto particularidades, se suprassumem (*aufheben*) em instituições *estatais*, que são duas: 1) a disposição política ou patriotismo, e 2) os poderes. Todas estas instituições estatais, não sendo apenas “consigo mesmas”, se abrem para o interesse universal e, transcendendo-se, direcionam suas atividades e seu ser para o fim-último da objetividade na ordem comunitária, que é onde a Ideia de Estado se torna efetiva e concreta.

Concluimos ainda que acreditamos que uma reflexão deva ser feita sobre a natureza destes momentos enquanto partes de um todo. Não parece que estes “momentos” configuram uma sucessão de instantes ou, ainda, uma fragmentação de partes discretas. Defendemos que há uma certa justiça na acusação de Marx sobre o sistema de Hegel representar um “misticismo panteísta”, porquanto a unidade do Estado não se faz por meio de um processo de rejunção ou composição de partes ou de momentos (como poderíamos conceber as teorias políticas contratualistas), mas ele enquanto *uma* entidade espiritual *marcha* continuamente sendo, a cada instante, um todo que se caracteriza por uma fusão de seres. Estes seres, pois, são consciências, o Estado hegeliano, assim parece, é a unidade de todos os pensamentos, a melodia de uma só música. Nossa diferença em relação a Marx, contudo, é a de que tomamos sua definição como um elogio a Hegel.

Referências

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Werke in zwanzig Bänden, Band 8)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984. (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Volume 1, A Ciência da Lógica*. MENESES, Paulo (Trad.) com a colaboração do Padre José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995)(*A Ciência da Lógica*, v. 1, IBER, Christian, G.; MIRANDA, Marloren L.; ORSINI, F. (Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2016)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke in zwanzig Bänden, Band 7)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982. (*Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. MENEZES, Paulo et alii (Trad.). São Leopoldo: Unisinos, 2010) (*Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. LUTZ MÜLLER, Marcos (Trad.). Campinas: Unicamp, 1998)

KERVÉGAN, Jean-François. As condições da subjetividade política: incidências do conceito hegeliano de Politische Gesinnung. In: ROSENFELD, Denis L.; BRUM TORRES, João Carlos (Orgs.). *Filosofia e política 4/ Curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Departamento de Filosofia da Universidade de Campinas*. Brasil: L&PM, 1987, pp. 127-139

KERVÉGAN, Jean.-François. *L'effectif et le Rationnel: Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin, 2007

LUMSDEN, Simon. The Rise of the Non-metaphysical Hegel. *Philosophical Compass*, v. 3, n. 1, pp. 51-65, 2008

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. ENDERLE, Rubens; DE DEUS, Leonardo (Trad.). São Paulo: Boitempo Editorial, 2013

PERTILLE, José. A lógica do reconhecimento e o reconhecimento da lógica: de Honneth a Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 14, n. 23, pp. 101-116, 2017

WOOD, Allen. Hegel's political philosophy. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (Orgs.). *A Companion to Hegel*. West Sussex, Reino Unido: Blackwell Publishing Ltd., 2011

Porto Alegre, julho/2018