

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Roberta Bandeira de Souza

INTUIÇÃO E CONCEITO NA VIDA ÉTICA

Belo Horizonte

2016

Roberta Bandeira de Souza

INTUIÇÃO E CONCEITO NA VIDA ÉTICA

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais,
para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Leonardo Alves Viera

Belo Horizonte

2016

100 Souza, Roberta Bandeira de
S729i Intuição e conceito na vida ética [manuscrito] / Roberta
2016 Bandeira de Souza. - 2016.
168 f.
Orientador: Leonardo Alves Vieira.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2.Intuição - Teses. 3.Ética - Teses
4.Absoluto - Teses. I. Vieira, Leonardo Alves, 1959-. II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Intuição e conceito na vida ética

ROBERTA BANDEIRA DE SOUZA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Social e Política.

Aprovada em 13 de dezembro de 2016, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Leonardo Alves Vieira - Orientador
UFMG

Prof(a). Giorgia Cecchinato
UFMG

Prof(a). Estenio Ericson Botelho de Azevedo
UECE

Prof(a). Marly Carvalho Soares
UECE

Prof(a). Eduardo Soares Neves Silva
UFMG

Belo Horizonte, 13 de dezembro de 2016.

Aos meus amados pais e irmãos.

Ao meu companheiro Leandro

AGRADECIMENTOS

Aos deuses da persistência;

A Leonardo A. Vieira;

Aos membros da Banca Examinadora desta tese;

Aos meus mestres;

Aos meus familiares;

Aos meus amigos;

À Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG);

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes);

À Universidade Estadual do Ceará (UECE);

Ao Instituto Federal de Alagoas; (IFAL)

Ao Colégio Militar de Belo Horizonte (CMBH);

Aos meus alunos.

No que diz respeito à necessidade universal da filosofia, procuramos torna-la clara na forma de uma resposta à questão: que relação a filosofia tem com a vida? Uma questão que é idêntica a esta: em que mediada a filosofia é prática? Pois a verdadeira necessidade da filosofia certamente não se dirige para outra coisa a não ser aprender a viver dela e por ela.

(Hegel, Esboços de Sistema de Jena)

RESUMO

A presente tese tem como propósito central investigar a seguinte hipótese interpretativa: a reconstituição da unidade da forma lógico-especulativa e do conteúdo sociopolítico do escrito *Sistema da vida ética* é imprescindível para compreendermos a amplitude do projeto ético do jovem Hegel. Para comprovarmos a validade da nossa hipótese, nos orientamos por quatro passos fundamentais. Inicialmente, buscamos apresentar a articulação do especulativo e do político em artigos contemporâneos ao *Sistema da vida ética*. Na sequência, justificamos por que o método de exposição do Absoluto não pode ser analítico e nem sintético, mas especulativo. Depois, explicitamos como o jovem Hegel organiza as etapas da vida ética de acordo com o método lógico-especulativo da subsunção recíproca de intuição e conceito. Por fim, concluímos que a forma de exposição adotada no *Sistema da vida ética* não é aplicada exteriormente, mas apresenta a própria manifestação da identidade absoluta de intuição e conceito na Constituição do povo.

Palavras-chave: Intuição. Conceito. Vida ética. Absoluto.

ABSTRACT

This thesis has as its central purpose to investigate the following interpretative hypothesis: the reconstitution of the unity of the logical-speculative form and the sociopolitical content of the work *System of Ethical Life* is indispensable to understand the extent of the ethical project of the young Hegel. To verify the validity of our hypothesis, we are guided by four fundamental steps. Firstly, we aim at presenting the articulation of the speculative and the political in articles that are contemporary with the *System of Ethical Life*. Secondly, we justify why the method of exposition of the Absolute can be neither analytical nor synthetic, but speculative. Thirdly, we explain how the young Hegel organizes the stages of ethical life according to the logical-speculative method of reciprocal subsumption of intuition and concept. Finally, we conclude that the form of exposition adopted in the *System of Ethical Life* is not outwardly applied, but presents the very manifestation of the absolute identity of intuition and concept in the people's constitution.

Keywords: Intuition. Concept. Ethical life. Absolute.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS	10
1 O PROJETO DE VIDA ÉTICA DO JOVEM HEGEL	13
1.1 A vida ética ocultada no conflito entre o mundo antigo e o mundo moderno.....	13
1.2 A vida ética ocultada nas maneiras empírica e formal de tratar o direito natural	26
1.3 A efetivação da vida ética na ciência especulativa do direito natural	40
2 OS PRESSUPOSTOS PARA A ELABORAÇÃO DO MÉTODO ESPECULATIVO DO SISTEMA DA VIDA ÉTICA	49
2.1 A miopia de Reinhold e a verdadeira tarefa da filosofia	51
2.2 A separação do espírito e da letra na filosofia kantiana e a tentativa de reconciliação no sistema de Fichte	59
2.3 O sistema de Schelling: realização da tarefa da filosofia?	68
2.4 A intuição transcendental como a unidade de intuição e conceito no saber.....	80
3 DA NATUREZA À CULTURA: A FORMAÇÃO DA UNIVERSALIDADE ÉTICA A PARTIR DA DIFERENCIAÇÃO DA SINGULARIDADE NATURAL	89
3.1 O método do <i>Sistema da vida ética</i>	92
3.2 A identidade formal de intuição e conceito na <i>vida ética absoluta segundo a relação</i>	98
3.2.1 <i>Da necessidade natural ao discurso: a formação do ser inteligente</i>	100
3.2.2 <i>Do trabalho à família: a formação da personalidade universal</i>	116
4 DA NEGAÇÃO DA PESSOA À IDENTIDADE ABSOLUTA DE INTUIÇÃO E CONCEITO NO POVO	129
4.1 A destruição das relações formais: da aniquilação natural à lesão da honra.....	129
4.2 A apresentação do Absoluto na indiferença viva do povo	136
4.2.1 <i>A indiferença da Constituição: a organização dos indivíduos nos estamentos</i>	137
4.2.2 <i>A identidade do racional e do histórico na Constituição</i>	143
4.3 Breve excurso sobre os desdobramentos das potências do <i>Sistema da vida ética</i> no <i>Esboço de sistema de jena</i>	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Por que fazer uma tese que objetiva centralmente investigar o escrito *Sistema da vida ética* (*SVE*) do jovem Hegel? Essa questão foi o ponto de partida para apresentarmos a presente tese. Durante alguns anos de estudo da filosofia hegeliana, percebemos a considerável produção no Brasil de livros, artigos e resenhas sobre as obras de Hegel, bem como a publicação de traduções em língua portuguesa dos livros do filósofo alemão e de diversos comentários estrangeiros a respeito dos temas do sistema hegeliano. Porém, observamos que a maior parte desses estudos versava sobre as obras *Fenomenologia do Espírito* (1807), *Ciência da lógica* (1816) *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1821) e *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830), havendo escassez de estudos sobre os escritos de Hegel anteriores a 1807.

Quando o assunto era o *SVE*, as pesquisas quase inexistiam e foi justamente essa constatação que nos aproximou desse enigmático escrito, citado por muitos, mas enfrentado por poucos. Ao lermos comentários sobre as obras de Hegel, comumente víamos o *SVE* ser mencionado superficialmente como uma introdução, esquemática e quase impenetrável, às questões pertinentes ao método filosófico, à consciência, à ética e à política, apenas rigorosamente desenvolvidas nas obras *Fenomenologia do Espírito* e *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Devido à expressiva aceitação do *SVE* como preâmbulo àqueles livros de Hegel, articulados com maior precisão conceitual e sistemática, esse escrito ficou quase esquecido na estante dos estudiosos. Não tardou despertamos o interesse para ler o *SVE* com o objetivo de compreender o seu sentido na filosofia do jovem Hegel, como também não demorou, logo nas páginas iniciais, para percebermos a difícil e “pesada” estrutura adotada no escrito. Mesmo assim, decidimos desbravar o *SVE* e nele encontramos importantes chaves conceituais que contribuíram para apreender a amplitude do projeto ético do jovem Hegel.

Na leitura do *SVE*, nos chamou especial atenção o modo como Hegel articula as etapas da vida ética de acordo com o método lógico-especulativo da subsunção recíproca de intuição e conceito, mais ainda, as indicações de que a forma de exposição do escrito não é aplicada exteriormente, mas apresenta o próprio desenvolvimento do Absoluto no fenômeno de formação do povo. Portanto, decidimos redigir esse trabalho para investigar a seguinte hipótese interpretativa: a reconstituição da unidade da forma lógico-especulativa e do conteúdo sociopolítico do *Sistema da vida ética* é imprescindível para compreendermos a grandiosidade do projeto ético do jovem Hegel. Em nosso entender, ao afirmarmos a identidade de forma e conteúdo no *SVE*, estamos, na verdade, defendendo a proposição

central da filosofia hegeliana no período de Jena: a identidade absoluta do pensar e do agir é igual a sua manifestação nas potências teórico-práticas do povo.

Para comprovar a validade da nossa hipótese, organizaremos a tese em quatro capítulos. No primeiro capítulo apresentaremos artigos de Hegel, contemporâneos ao *SVE*, que revelam a gênese da articulação do especulativo e do político na vida ética. Assim, explicitaremos que já nos escritos *A Constituição da Alemanha* e *Das maneiras científicas de tratar o Direito Natural*, a organização do povo, conforme seus costumes e leis, deriva do processo de diferenciação da razão universal na história. Enfatizaremos ainda, a crítica de Hegel aos modos empírico e formal de tratar o direito natural, bem como sua defesa ao direito especulativo.

No segundo capítulo trataremos dos princípios basilares para a formação do método dialético-especulativo do jovem Hegel. Para isso, analisaremos principalmente o escrito *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, onde é travada uma grande discussão com Kant e alguns herdeiros da filosofia crítica. Com a finalidade de sermos mais precisos na nossa exposição, destacaremos quatro pontos que contribuirão para entendermos o método como unidade de forma e conteúdo: a) a diferença entre razão e entendimento; b) a definição de Absoluto como a *identidade da identidade e da não identidade*; c) a indiferença de ser e reflexão na intuição transcendental; e, d) as etapas do método especulativo. Feito isso, justificaremos por que o método de apreensão do Absoluto não pode ser analítico e nem sintético, mas especulativo.

No terceiro capítulo nos afastaremos das orientações de alguns teóricos que defendem o estudo dos temas sociais do *SVE* separadamente da forma lógica schelliniana adotada no escrito. Argumentaremos em sentido contrário, pois visamos defender que o projeto ético do jovem Hegel deve ser lido à luz da inseparabilidade da forma e do conteúdo no *SVE*. Para cumprirmos esse propósito, precisaremos desfazer os equívocos a respeito da gestação do método dialético-especulativo, que não é tomado sem reservas da “linguagem das potências” de Schelling, mas elaborado a partir das concepções atribuídas à intuição e ao conceito ao longo do cenário filosófico e cultural vivenciado por Hegel. Nesse sentido, defenderemos que o método da subsunção recíproca de intuição e conceito não é um esquema exterior ao desenvolvimento das etapas éticas, ao contrário, expõe o processo interno de diferenciação da identidade absoluta na particularidade dos indivíduos e na universalidade do povo.

Ainda no terceiro capítulo, enfrentaremos as difíceis formulações do *SVE* com o objetivo de apresentar como as potências ideais e reais resultam de um único e mesmo processo de apresentação da indiferença da intuição absoluta e do conceito absoluto. Já que

optamos por acompanhar os mesmos passos dados por Hegel, nessa parte da tese explicaremos mais detalhadamente a primeira seção do *SVE*, na qual a singularidade carente é capaz de se distanciar dos seus institutos por meio da inteligência e de criar a segunda natureza, mundo onde as carências são definidas pelos próprios homens. Para finalizar, apontaremos o limite do primeiro momento da vida ética, a saber, o fato das relações estabelecidas entre os indivíduos serem formais, visto que são moldadas pelo entendimento separador.

No quarto capítulo continuaremos interpretando as seções do *SVE*. Inicialmente, justificaremos por que a segunda etapa da vida ética é dominada pela atividade negativa do conceito. Assim, destacaremos os crimes cometidos contra a personalidade jurídica e como isso desencadeia a luta por reconhecimento, que significa a pessoa correr o risco de perder a própria vida para reconhecer no povo a estrutura ética capaz de garantir efetivamente os direitos à vida, à liberdade e à propriedade. Em seguida, trataremos da última seção do *SVE* buscando reconstruir o argumento de Hegel da defesa do povo como o fundamento e o resultado da unidade dos indivíduos. Nessa perspectiva, aprofundaremos a definição do povo como intuição intelectual do absoluto, isto é, como apresentação viva da identidade da intuição e do conceito. Esclareceremos também, por que esse momento da vida ética manifesta a atividade positiva da razão. Por fim, discutiremos a necessidade de o povo se organizar de acordo com a Constituição ética que reúne o histórico e o racional.

Antes de adentrarmos nos capítulos, queremos esclarecer que está longe do nosso propósito avaliar a crítica feita pelo jovem Hegel aos vários filósofos citados nas obras abordadas ao longo desta tese. É quase inevitável tocarmos nos debates realizados pelo jovem Hegel, já que os escritos do filósofo, aqui pesquisados, se articulam a partir da retomada crítica de teorias da tradição filosófica. Diante disso, buscaremos ficar o mais próximo possível de Hegel quando o assunto for a apropriação ou a recusa por parte dele das ideias dos seus interlocutores, assim não nos posicionaremos a favor ou contra as suas avaliações críticas, apenas propomos evidenciá-las porque, em alguns casos, essas favorecem a investigação da hipótese central desta tese.

1 O PROJETO DE VIDA ÉTICA DO JOVEM HEGEL

O jovem Hegel redigiu o *Sistema da vida ética (SVE)* [*System der Sittlichkeit* (1802-1803)-(SS)] diante de um grande obstáculo da sua época: como a multiplicidade dos indivíduos e dos estados alemães pode se organizar como totalidade ética na conturbada situação política da Alemanha no século XIX? Ao buscar responder essa difícil questão, o jovem Hegel registrou em Jena a necessidade de elaborar um projeto de vida ética que tivesse como fundamento a razão especulativa, princípio ideal e real capaz de reconciliar a particularidade dos indivíduos egoístas com a universalidade ética do povo. Portanto, no intuito de compreender as bases do projeto apresentado no *SVE*, optamos por iniciar o nosso trabalho com a exposição dos escritos *A Constituição da Alemanha* e *Das maneiras científicas de tratar o Direito Natural, do seu lugar na Filosofia Prática e da sua relação às ciências positivas do Direito*, já que ambos revelam a articulação fundamental do político e do especulativo na formação do povo.

1.1 A vida ética ocultada no conflito entre o mundo antigo e o mundo moderno

O Jovem Hegel redige um ensaio, contemporâneo ao *Sistema da vida ética*, denominado *A Constituição da Alemanha (CA)* [*Die Verfassung Deutschlands*- (VD)]. Esse escrito, que começou a ser esboçado no período final de Frankfurt (1799-1800), ganha sua versão definitiva apenas em Jena, entre os anos de 1801 e 1802¹. Pode-se dizer que o propósito central do ensaio é apresentar como a dissolução da contradição entre a antiga Constituição do Sacro Império Romano da Nação Germânica (Império alemão) e a sociedade alemã moderna poderia ser a condição para a organização do Estado alemão justo e livre, quer dizer, para a realização de uma comunidade ética organizada politicamente. Tendo essa

¹Sobre o pensamento político do jovem Hegel no período de Frankfurt, escreve Bernard Bourgeois: “Em Frankfurt, uma das cidades mais comerciais da Alemanha, Hegel percebe a vitalidade original do mundo moderno, que exclui toda repetição do passado no presente. Seu projeto continua sendo a criação para o homem de um ‘em si’ de liberdade, mas a liberdade do homem moderno não poderia reproduzir a do cidadão antigo. No Estado moderno, imensamente maior que a república antiga, o indivíduo não pode mais se identificar ao universal imediatamente, mas apenas por mediações que afrouxam a identidade do cidadão e do Todo estatal, constitutiva da liberdade. Contudo, se essa identidade que não é mais imediata é tanto menos forte quanto as determinações que a mediatizam não são organizadas racionalmente para apagar o corte entre o cidadão e o Estado, a causa disso é também uma indiferença em relação ao Estado, decorrente do fato do homem moderno não encontrar mais sua liberdade, sua “morada”, no Todo nacional, mas na esfera limitada da propriedade privada” (BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. Trad. bras. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2000, p. 63). É neste contexto de separação entre o indivíduo e o Estado, entre o privado e o público que Hegel inicia a elaboração da *A Constituição da Alemanha*, escrito publicado pela primeira vez somente em 1893.

finalidade, o jovem Hegel discute desde as questões relativas à reforma do exército imperial até a necessidade da força de um conquistador para unificar o povo alemão. Como nosso objetivo não é analisar todos os desenvolvimentos da *CA*, pois isso exigiria por si só uma tese, argumentaremos apenas em torno de alguns pontos que indicam o desvelamento do sentido da vida ética nesse escrito.

Desde cedo, o jovem Hegel é contra a concepção mecanicista de Estado. Mesmo sem sabermos ao certo até que ponto o filósofo contribuiu intelectualmente na elaboração do fragmento *O mais antigo programa de Sistema do Idealismo Alemão* [Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1797-1798)], podemos conjecturar à luz da *CA* como ele retoma criticamente a noção minimalista do *Estado mecânico* esboçada no *Programa*². Estamos nos referindo especificamente à passagem:

Começando pela ideia da humanidade, quero mostrar que não há ideia no Estado, porque o Estado é algo mecânico, tão pouco quanto há uma ideia de uma máquina. Apenas o que é objeto da liberdade chama-se ideia; portanto temos de ir além do Estado! Pois todo Estado – tem de tratar homens livres como engrenagem mecânica; e isso ele não deve fazer; portanto, ele deve acabar. [...] Ao mesmo tempo, quero expor aqui os princípios para uma história da humanidade e desnudar inteiramente toda a miserável obra humana de Estado, constituição, legislação³.

Se além da letra, Hegel realmente empresta alguma reflexão ao fragmento, talvez a ideia de Estado possa nos indicar isso⁴. Tal impressão parte da leitura da *CA*, na qual é

²Durante o século XX alguns estudiosos do idealismo alemão debateram sobre a autoria do texto *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*. Franz Rosenzweig nomeou e publicou o texto pela primeira vez em 1917. Mesmo sem ter dúvida de que o fragmento tinha sido escrito por Hegel, atribuiu a Schelling as ideias ali expostas e especulou que o texto havia sido escrito entre abril e agosto de 1796. Desde a publicação do *Programa* por Rosenzweig, outras hipóteses foram levantadas sobre a real autoria do fragmento. Wilhem Böhn, por exemplo, em 1926, afirmou ser Hölderlin o autor do texto, já entre os anos de 1965 e 1969, Otto Pöggeler e Klaus Düsing concordaram que não apenas a letra, mas também as ideias ali expostas eram de Hegel. Segundo Joãozinho Beckenkamp, atribuir a Hegel as reflexões contidas no *Programa* é importante para comprovar o conteúdo do seu pensamento antes de Jena e, conseqüentemente, anteriormente ao início da elaboração do seu sistema filosófico: “No caso de Hegel, o texto é fundamental para lançar luz sobre o seu desenvolvimento em Berna e Frankfurt, portanto no período anterior a Jena [...]. Só com o avanço do estudo destes textos foi se tornando claro que eles têm sua motivação em uma apropriação e superação da filosofia kantiana, o que significa seu resgate para a pesquisa filosófica do desenvolvimento do jovem Hegel. Neste contexto, o fragmento de um programa de sistema é um documento precioso para os hegelianos, por permitir uma articulação dos interesses filosóficos de Hegel no período em questão” (BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.203).

³HEGEL, G.W.F. *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*. Trad. Bras. Joãozinho Beckenkamp. In: Beckenkamp, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 204-205.

⁴Confirmando a ideia de que o Estado é encarado como máquina nas novas teorias jurídicas predominantes em seu tempo, afirma o jovem Hegel na *CA*: “Mas, o prejuízo principal das novas teorias, em parte realizadas, reside em que o Estado consiste em uma máquina com mola única que transmite o movimento para todo o resto da maquinaria infinita. Todas as instituições, que a sociedade naturalmente traz consigo, devem partir da autoridade pública suprema, pela qual devem ser reguladas, mandadas, vigiadas e dirigidas” (Hegel, G.W.F. *Die Verfassung*

decretada a falência da Constituição do Estado alemão (Império alemão) na transição do século XVIII para o XIX. No *Programa*, o Estado é acusado de tratar os homens como meras peças de uma engrenagem, como indivíduos que funcionam apenas para manter a falsa ideia da totalidade ético-política. Falsa porque na verdade o que existe são indivíduos atomizados interessados em se protegerem economicamente à sombra da autoridade estatal limitadora. Mas os homens são essencialmente livres e isso precisa ser considerado urgentemente na construção da autêntica obra humana. Tratando os homens sob o equívoco da restrita liberdade econômica, o Estado não poder ser essa obra, já que não se assenta nas ideias de humanidade e liberdade integral. Portanto, para efetivar a liberdade na história é preciso mostrar toda a falácia que está por trás do Estado construído em nome dos interesses privados, pois, longe de ser a totalidade ética libertadora da humanidade, ele se configura como a miserável unidade mecânica de seus membros⁵.

Diante da interpretação acima, parece que Hegel não nutre qualquer esperança do homem ser verdadeiramente livre no Estado, porém essa não é a sua conclusão definitiva. Mesmo sem abrir mão da crítica ao Estado alemão da sua época, o filósofo, ao longo dos anos de Jena, se aproximará cada vez mais da noção de Estado como a instituição ética realizadora da liberdade subjetiva e objetiva dos cidadãos. A proposta embrionária de denunciar os limites do Estado e de refletir como ele pode garantir a liberdade integral dos indivíduos, pode ser melhor entendida na leitura da *Constituição da Alemanha*.

A *CA* é escrita em meio a muitos acontecimentos histórico-políticos⁶. Dentre esses, temos o Congresso de Rastatt (1797-1799), no qual a Áustria se comprometeu a entregar para a República Francesa os territórios alemães à margem esquerda do rio Reno. Posteriormente, é assinado o tratado de paz de Luneville (1801), que garantiu definitivamente o

Deutschlands (1800-1802). In: Frühe Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 481; *La Constitución de Alemania*. Trad. Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1972, p.32). A tradução das citações da *Die Verfassung Deutschlands* é cotejada com a versão espanhola *La Constitución de Alemania* de Dalmacio Negro Pavon e revisada pelo prof. Leonardo A. Vieira.

⁵ Na leitura de Beckenkamp, a crítica ao Estado mecânico, supostamente realizada por Hegel, é influenciada pela reação de Kant e de outros filósofos iluministas ao Estado monárquico: “Por trás da distinção entre um Estado como um todo orgânico e como algo mecânico, encontra-se o ideário político iluminista, que passa a exigir um Estado como representante da vontade do povo, portanto determinado internamente pela vontade popular e não pelo arbítrio de um monarca. Em termos de teoria política, reage-se com isto à ideia hobbesiana do Estado como autônomo ou máquina que se move por um mecanismo interno, tal qual um relógio. Como mostra M. Frank, a crítica ao Estado-máquina tem uma longa tradição no século XVIII, tendo por expoente Rousseau. No fim do século XVIII, a crítica ao Estado-máquina se junta à reflexão sobre a nova forma do Estado inaugurada com a Revolução Francesa” (BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, 2004, p. 203).

⁶Para obter um panorama geral do contexto político-histórico no qual foi redigida a *CA*, cf. o artigo *El Pensamiento político del joven* (HERNÁNDEZ, J.L. *El Pensamiento político del joven Hegel. Revista Anales de Drecho*, Murcia, v.27, 2009). No intuito de ter um comentário mais detalhado da situação política da Alemanha e do amplo referencial teórico apropriado pelo jovem Hegel para escrever a *CA*, conferir as esclarecedoras *introdução e notas* de Delmiro Negro Pavón na sua tradução espanhola para esse escrito.

reconhecimento austríaco da supremacia francesa nos territórios até então disputados⁷. Tais episódios representavam a destruição do Império alemão medieval, fato que só viria a se consumir em 1806 após a invasão de Napoleão à Jena⁸, além de prenunciarem a organização do Estado alemão unificado. Assim, é com o tom de despedida ao velho Império e certa esperança política em relação aos tempos vindouros que o jovem Hegel redige a *CA*.

Inicialmente, devemos esclarecer como o jovem Hegel conceitua a categoria de *Constituição (Verfassung)*. Essa não se refere apenas ao conjunto de leis positivas que regulamentam os direitos privados das províncias e seus habitantes, mas é a forma organizadora dos indivíduos no Estado, assim a Constituição é o direito público que submete as partes da sociedade à totalidade orgânica estatal⁹. Essa totalidade é o que Hegel chamará mais tarde de vida ética. Partindo dessa definição, o interesse de Hegel era diagnosticar qual a situação real da Constituição da Alemanha na sua época. Segundo N. Bobbio: “De resto, já na *Verfassung Deutschlands* o problema político central que Hegel se tinha posto era o da dissolução consumada e da restauração esperada de uma Constituição do Império alemão, entendida como *organização do todo*”¹⁰. Portanto, o filósofo expôs tanto os aspectos da Constituição imperial já dissolvidos naquela época, como também apresentou os princípios que necessitavam ser restaurados para que a Alemanha pudesse se organizar enquanto verdadeiro Estado constitucional.¹¹

⁷CA, p.59. “Por último, a paz de Luneville [1801], não somente despojou a Alemanha de muitos direitos de soberania na Itália, mas também separou dela toda a margem esquerda do Reno, diminuindo inclusive o número de seus príncipes e estabelecendo a base para diminuir ainda mais o número de seus estados, fazendo temível, para o todo e para os estados pequenos, as partes singulares da mesma”. VD, p. 503.

⁸Em carta enviada ao amigo Niethammer, Hegel expõe sua admiração pela figura de Napoleão Bonaparte: “Vi o Imperador – essa alma do mundo – deixar a cidade para fazer o reconhecimento das suas tropas; é efetivamente uma sensação maravilhosa ver um indivíduo semelhante que, concentrado assim em um ponto, montado em seu cavalo, estende-se sobre o mundo e o domina”. (HEGEL, G.W.F. *Carta a Niethammer de 13 de outubro de 1806*. In: Correspondance I. Paris: Gallimard, 1990, p.114-115). Hegel cultivava certa esperança de que Napoleão finalmente traria a modernização para a Alemanha e, conseqüentemente, a estabilidade e a liberdade políticas já muito aguardadas pelo povo alemão. Todavia, não foi bem isso o que aconteceu. Após a derrota de Napoleão em 1813, a reforma política alemã não passou de promessa e as ideias revolucionárias foram reprimidas. A decepção de Hegel com a derrota do imperador pode ser sentida em outra carta enviada a Niethammer em 1814: “Coisas grandes aconteceram em torno de nós. É um espetáculo horroroso e prodigioso ver um enorme gênio destruir-se. É a coisa mais trágica. A mediocridade aparece em todo o seu peso”. (G.W.F. Hegel. *Carta a Niethammer de 29 de abril de 1814*. In: Correspondance II. Paris: Gallimard, 1990, p. 31).

⁹Segundo Bobbio: “Para Hegel, a Constituição não é uma lei ou um conjunto de normas jurídicas. Com a linguagem da teoria jurídica moderna, diríamos que Hegel tem uma concepção ‘institucional’ da Constituição. Da concepção da Constituição como lei suprema deriva a teoria política do constitucionalismo: não há nada mais alheio ao pensamento de Hegel do que o ideal de constitucionalismo, isto é, do Estado limitado pelo direito, ou em outros termos, do Estado fundado na *rule of law*, no sentido anglo-saxão da expressão” (BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade civil, Estado*. Trad. bras. Luiz Sérgio Henrique e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: UNESP e brasiliense, 1989, p.97).

¹⁰BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade civil, Estado*, 1989, p. 98.

¹¹Importante ressaltar que o verdadeiro Estado constitucional pensado por Hegel é diferente daquele defendido pelos juristas no período da Revolução Francesa. Os revolucionários articularam o Estado constitucional a partir das singularidades isoladas. Hegel, ao contrário, concebe a Constituição do Estado como a organização legítima

Discordando de I. Kant pela sua extrema valorização da premissa jurídica *Fiat justitia, pereat mundus* (Faça-se justiça, ainda que o mundo pereça)¹², Hegel repudia a tendência do direito alemão de seguir o preceito *Fiat justitia, pereat Germania*¹³ (Faça-se justiça, ainda que a Alemanha pereça). Nesse sentido, o jovem Hegel não compactua com a noção de justiça como aplicação impiedosa da lei, imposta independentemente das circunstâncias históricas de um Estado e da vontade de seus cidadãos. Ao contrário disso, entende a justiça como a organização de determinado Estado em torno das exigências subjetivas e objetivas de seu povo, de modo que todos os interesses individuais, protegidos pelo direito privado, sejam submetidos ao interesse universal do Estado, resguardado pelo direito público. Logo, Hegel não poderia estar de acordo com a máxima *Fiat justitia, pereat Germania*, pois, além do direito abstrato, existe a vida concreta da comunidade ética, os costumes e os sentimentos do povo, devendo tudo isso ser considerado na elaboração da Constituição do Estado alemão.

Ao ler o seu tempo com acuidade, o jovem de Jena identifica a tensão entre a antiga Constituição do Império alemão e a nova formação político-econômica dos desunidos territórios alemães. Enquanto alguns países europeus já tinham reconfigurado a sociedade, o Estado, o direito e a economia de acordo com a nova racionalidade moderna, o aglomerado de territórios alemães estavam desorganizados em todos esses aspectos, pois o que prevalecia era a contradição entre a Constituição feudal do passado e a sociedade do presente.

De um lado, existiam os estados (territórios/províncias) alemães independentes comandados por príncipes nacionais que usufruíam dos bens públicos como se fossem bens privados. Estes nobres tinham o interesse de enriquecer cada vez mais à custa dos resquícios das relações de submissão feudal. De outro lado, encontrava-se o crescente desejo do povo pela centralização do Estado alemão e a necessidade da criação da nova unidade política que preservasse a liberdade econômica, entendida como a garantia dos direitos privados de todos os indivíduos¹⁴. Diante da ambiguidade de interesses, o jovem Hegel constata a ruptura

do povo. Conforme Bobbio: “Portanto, a Constituição, como organização do todo, é a forma específica em que as várias partes do povo são chamadas a cooperar, ainda que desigualmente, para um único fim, que é o fim superior do Estado, diferente do fim dos indivíduos singulares” (Ibid., p. 99).

¹²Na interpretação de Kant: “Esta proposição quer apenas dizer que as máximas políticas não devem derivar do bem-estar ou da felicidade que cada Estado, aguardadas como consequências de sua aplicação, por conseguinte não derivam do fim que cada Estado para si estabelece como objeto (do querer), como princípio supremo (mas empírico), da sabedoria política, mas do puro conceito do dever jurídico (da obrigação moral, cujo princípio é dado pela razão pura), sejam quais forem as consequências físicas que se pretendam” (KANT, I. *A paz perpétua e outro opúsculos*. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 162).

¹³CA, p. 18, VD, p. 470.

¹⁴Comparando o processo de centralização do poder ocorrido em alguns países europeus com a situação da Alemanha no século XVIII, afirma Norbert Elias: “No caso de países como a França, Inglaterra, Suécia e até a Rússia, a sociedade medieval de Estados feudais passou por um contínuo processo de transformação em Estados do tipo mais compactamente integrado de monarquia absoluta, que era usualmente mais forte nas lutas de poder.

definitiva entre o destino da antiga Constituição feudal e o destino da sociedade alemã que despontava no mundo moderno. Assim afirma: “O edifício no qual habita aquele destino não é mais suportado pelo destino da geração atual e está de pé, sem motivo e sem necessidade, em relação aos interesses, de modo que sua atividade está isolada do espírito do mundo”¹⁵. Enquanto os antigos princípios feudais insistiam em determinar a vida do povo, a geração daquele tempo não suportava mais ser submissa àquela Constituição isolada do *Espírito do mundo* (*Geist der Welt*), ou seja, separada das noções modernas de Estado, direito e liberdade. Nem mesmo a Revolução Francesa, tendo disseminando em terras alemãs a possibilidade do Estado centralizado baseado nos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, conseguiu propiciar a criação da Constituição que organizasse o povo alemão de acordo com as exigências da época¹⁶.

Analisando o conflito entre a Constituição existente e a Constituição que deveria ser instaurada, o jovem Hegel irá afirmar de modo categórico: “A Alemanha não é mais um

Na Alemanha, o equilíbrio de forças afastou-se gradualmente do nível de integração representado pelo imperador e inclinou-se a favor do de príncipes regionais. Em contraste com crescente centralização do poder em outros países europeus, o império germânico (ou Sacro Império Romano) sofreu a decadência do poder central. O caso dos Habsburgo mostra com muita clareza de que forma o seu poder como imperadores passou a depender cada vez mais dos recursos que sua própria base de poder alodial ou familiar colocava à disposição deles. No transcorrer dos séculos, o Estado imperial medieval foi perdendo cada vez mais sua função. Já no século XVIII as lutas de eliminação eram deflagradas no interior de suas fronteiras entre os reis da Prússia e os governantes Habsburgo da Áustria” (NORBERT, E. *Os Alemães – a luta pelo poder e a evolução do habitus no séc. XIX e XX*. Trad. bras. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 18).

¹⁵CA, p. 13. “Das Gebäude, worin jenes Schicksal hauste, wird von dem Schicksal des jetzigen Geschlechts nicht mehr getragen und steht ohne Anteil und Notwendigkeit für dessen Interesse und seine Tätigkeit isoliert von dem Geiste der Welt”. VD, p.465.

¹⁶Existem inúmeras interpretações sobre a relação de Hegel com a Revolução Francesa. Os alemães Joachim Ritter e Jürgen Habermas, por exemplo, chegaram a conclusões divergentes sobre o assunto. Enquanto Ritter defendeu que Hegel compreendeu corretamente os desdobramentos políticos afirmativos e negativos do ideal de liberdade trazido com a Revolução Francesa, Habermas afirmou que a leitura hegeliana da Revolução Francesa é essencialmente ambígua. Isto porque, se em alguns dos textos de Jena o jovem Hegel esboçou uma teoria da intersubjetividade como alternativa ao modelo de liberdade negativa exaltada com o Terror revolucionário, nos anos seguintes Hegel optou pela concepção de espírito do mundo (absoluto) que se autoproduz historicamente, tendo tal teoria como consequência a perda do vínculo entre a história do indivíduo e a história da comunidade política (Cf. RITTER, J. *Hegel et la Révolution Française*. Paris: BEAUCHESNE, 1970, p. 5-64; HABERMAS, J. *A crítica de Hegel à Revolução Francesa*. In: Teoria e práxis. Trad. bras. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 201-219). No Brasil, Manoel Oliveira e Luiz Bicca também interpretaram o posicionamento hegeliano frente à Revolução Francesa. M. Oliveira, de modo similar a Ritter, opta pelo argumento do sentido afirmativo e negativo atribuído por Hegel aos princípios revolucionários: “Por um lado, um grande entusiasmo que provém da consideração dos princípios fundamentais que estão em jogo neste acontecimento; por outro lado, uma crítica radical à parcialidade destes princípios, o que fez dele um profundo adversário do pensamento liberal, tendo sido Hegel um dos primeiros filósofos do Ocidente a tematizar as contradições fundamentais da sociedade que emergiu da Revolução. Assim, poder-se-ia dizer que todo pensamento político de Hegel é um afirmar e negar a Revolução, como o parto de uma sociedade nova” (OLIVEIRA, M. A. *A leitura hegeliana da Revolução Francesa*. In: Ética e Sociabilidade. São Paulo: Loyla, 1993, p.228). L. Bicca, por sua vez, também seguindo o raciocínio de Ritter, identificou que o desafio traçado por Hegel à Revolução Francesa, a saber, a efetivação da liberdade, ainda não foi superado: “A vida de Hegel acompanha toda a trajetória da revolução. Sua filosofia, como bem observa Ritter, expressa o desafio posto por este evento ao pensar. O problema posto por ela e até hoje ainda não resolvido em sua totalidade é o da efetiva realização da liberdade” (BICCA, L. *A Revolução Francesa na Filosofia de Hegel*. In: Racionalidade moderna e subjetividade. São Paulo: Loyola, 1997, p. 95).

Estado”¹⁷. Isto porque “Uma multidão de seres humanos somente pode ser chamada de Estado se estiver unida para a defesa comum da totalidade de sua propriedade”¹⁸. O fundamental na afirmação é a constatação de que na Alemanha o direito público foi dissolvido no direito privado¹⁹. Os vários estados alemães, nascidos da repartição aleatória de propriedades imperiais, legislavam de acordo com seu arbítrio e em favor dos seus interesses particulares²⁰. Essa multiplicidade de territórios eram individualidades isoladas que se associavam mecanicamente umas as outras apenas para estabelecer acordos formais de sobrevivência²¹. Por não terem qualquer estabilidade política interior e exterior²², os estados eram:

[...] iguais a um monte de pedras redondas que se amontoam formando uma pirâmide, um monte, no entanto, que se desfaz ou, ao menos, nenhuma resistência pode opor, porque aquelas pedras são absolutamente redondas e devem permanecer sem nenhum encaixe, tão logo a pirâmide começa a mover-se para a finalidade para a qual se formou²³.

Portanto, como poderia a Alemanha ser chamada de Estado se ela não se organizava sobre o princípio da unidade? Se a antiga Constituição do Império não conseguia mais organizar os vários estados alemães sob uma forte totalidade política? Se o primordial era a defesa do direito privado e não do direito público? No intuito de responder aos questionamentos, a *CA* mostra a urgência de unir os vários estados alemães em nome da autêntica vida coletiva. Assim, insiste na criação do Estado alemão unificado e clama pela revitalização de alguns princípios da Constituição feudal, de modo que esta apareça como direito público interessado principalmente em assegurar a totalidade.

Não sem razão, Hegel revela sua aversão à noção liberal e burguesa de que a preocupação central do Estado deve ser a proteção jurídica dos direitos privados. Ao

¹⁷CA, p.8. “Deutschland ist kein Staat mehr”. VD, p. 461.

¹⁸CA, p.22. “Eine Menschenmenge kann sich nur einen Staat nennen, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist” VD, p. 22.

¹⁹Diante da submissão do direito da totalidade à particularidades atomizadas, Hegel diz que “se Alemanha pudesse ser considerada um Estado, sua situação política deveria ser considerada como uma anarquia jurídica e seu direito estatal como um sistema de direito contra o Estado” CA, p. 18-19; VD, 470.

²⁰Cf. CA, p. 18-19. VD, p. 470-471.

²¹CA, p. 61. VD, p. 502.

²²Conforme Bobbio: “Se a Alemanha não é mais um Estado, isto depende do fato que os príncipes alemães exercem os poderes públicos, tanto interna, quanto externamente, como se fossem direitos privados; o que podem fazer na medida em que não existe mais, acima dos singulares, uma Constituição do império, entendida como organização do todo” (BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade civil, Estado*, 1989, p.58-59).

²³CA, p. 62. “Solche Assoziationen gleichen einem Haufen runder Steine, die sich zu einer Pyramide zusammentun, [der] aber, weil sie schlechthin rund [sind] und, ohne sich zu fügen, bleiben sollen, sowie die Pyramide zu dem Zweck, zu dem sie sich gebildet hat, sich zu bewegen anfängt, auseinanderrollt oder wenigstens keinen Widerstand leisten kann”. VD, p. 504.

contrário, a instituição estatal precisa se estabelecer como poder central, que tem como meta afirmar a si mesmo enquanto unidade política. Nas palavras de Hegel:

O Estado exige um centro, um monarca e estamentos, nos quais se concentrariam os poderes mais diversos, os assuntos estrangeiros, o exército, as finanças, que têm relação com tudo isto etc.; um centro que, além da direção, teria o poder necessário para afirmar a si mesmo e suas decisões, manter as partes singulares em dependência de si²⁴.

Tal concepção de Estado apresenta a tentativa de se reunir com o tempo, algo que será buscado por Hegel durante o período de Jena. Ao defender a centralização estatal, o filósofo valoriza a restauração do exército único comandado pela figura do imperador, algo já enfraquecido na desorganizada Alemanha do fim do século XVIII, mas que deveria ser retomado com o intuito de estabelecer o Estado alemão protetor do direito público. Esse Estado somente “seria realizado caso todo aparato militar da Alemanha fosse reunido em *um* exército²⁵. Contudo, o reestabelecimento do poder militar não significava simplesmente destruir a esfera dos interesses privados já consolidada na época moderna, na verdade, representava a necessidade da força unificadora e fundante do Estado se organizar na Constituição conciliadora dos interesses privado e público.

É fato que, para Hegel, o fundamento do Estado, como já havia antecipado Maquiavel, é a “força unificadora”²⁶. Todavia, a força não pode ser imposta cegamente e irracionalmente ao povo de qualquer nação. Daí a necessidade da Constituição que organize racionalmente o poder formador dos Estados. Sobre a relação força e Constituição, Bobbio nos concede esclarecedoras palavras nos seus *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil e Estado* (1981):

Mas a Constituição é somente o meio para a formação do Estado, não é o seu fundamento: mais uma vez, como tudo aquilo que se refere ao direito, é a forma, não a substância. O fundamento de todo Estado é a força. O que falta aos estados alemães é, certamente, uma Constituição: mas falta a Constituição porque faltou força unificadora²⁷.

Ao considerar a força como a essência do Estado, Hegel assegura que a unificação da Alemanha não ocorreria apenas pela reflexão de seu povo. Assim, era necessário o aparecimento da figura de um conquistador, de um novo Teseu, capaz de reerguer o Estado

²⁴CA, p. 17. VD, p. 469.

²⁵CA, p. 149. VD, p. 578.

²⁶Cf. BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade civil, Estado*, 1989, p.66-68.

²⁷Ibid., p.67.

alemão por meio da força. Esse herói deveria forçar a reunião do povo alemão e ter generosidade suficiente para conceder a participação do povo no Estado. Conforme Hegel:

Se todas as partes conseguissem que a Alemanha se tornasse um Estado, então tal acontecimento nunca seria fruto da reflexão, mas da força, mesmo quando o acontecimento fosse conforme à formação geral e a carência deste acontecimento fosse sentida profundamente e decididamente. A massa comum do povo alemão, juntamente com suas assembleias provinciais, que nada sabem em absoluto, salvo a separação das nações alemãs, às quais a unificação das nações alemãs resulta ser algo completamente estranho, teriam que se reunir em uma única massa mediante o poder de um conquistador; teriam que ser coagidas a se considerar como pertencentes à Alemanha. Esse Teseu teria que possuir generosidade para outorgar ao povo, que ele teria criado a partir de povos dispersos, uma participação naquilo que diz respeito a todos, porque uma constituição democrática, semelhante a que Teseu deu ao seu povo, é em si mesma, em nossa época e nos grandes Estados, uma contradição e, portanto, a participação seria uma organização²⁸.

Nas interpretações de B. Bourgeois e F. Rosenzweig, o jovem Hegel, ao considerar a força como a essência do Estado, traz à tona todo o realismo de sua análise na *CA*, já que para ambos o filósofo apresenta o retrato fiel do Estado da sua época. Na obra *Hegel e Estado* (1920), afirma Rosenzweig: “É o Estado do século XVIII que se apresenta, com sua fresca vontade de potência [...]. *Poder, poder, e mais uma vez poder* encontra-se talhado sob o portal desse edifício”²⁹. Corroborando com essa noção, enfatiza Bourgeois na obra *O pensamento político de Hegel* (1969): “O Estado é força, e força militar; todas as suas outras características são secundárias. Esse Estado-força é de fato o Estado da época com a sua vigorosa vontade de potência”³⁰. No entanto, Bourgeois e Rosenzweig, chamam atenção para o fato de que a reconciliação feita pelo jovem Hegel com o tempo não consistia simplesmente em dizer o que é, analisar empiricamente o Estado alemão do fim do século XVIII, mas também significava valorizar aquilo que surge contra ele, no caso, a sociedade liberal.

²⁸CA, p. 152-153. “Wenn alle Teile dadurch gewannen, daß Deutschland zu einem Staat würde, so ist eine solche Begebenheit nie die Frucht der Überlegung gewesen, sondern der Gewalt, und wenn sie auch der allgemeinen Bildung gemäß [wäre] und das Bedürfnis derselben tief und bestimmt gefühlt würde. Der gemeine Haufen des deutschen Volks nebst ihren Landständen, die von gar nichts anderem als von Trennung der deutschen Völkerschaften wissen und denen die Vereinigung derselben etwas ganz Fremdes ist, müßte durch die Gewalt eines Eroberers in eine Masse versammelt, sie müßten gezwungen werden, sich zu Deutschland gehörig zu betrachten. Dieser Theseus müßte Großmut haben, dem Volk, das er aus zerstreuten Völkern geschaffen hätte, einen Anteil an dem, was alle betrifft, ein [zu] räumen - weil eine demokratische Verfassung, als Theseus seinem Volke gab, in unseren Zeiten und großen Staaten ein Widerspruch in sich selbst ist, so würde der Anteil eine Organisation sein” VD, p.580.

²⁹ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*, 2008, p. 186.

³⁰BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*, 2000, p. 70.

Portanto, a organização do Estado alemão dependia tanto da “renovação radical”³¹ do poder do antigo Império, quanto da “cuidadosa manutenção”³² dos novos valores do mundo moderno.

Hegel constata que a revitalização do Império somente aconteceria “no caso em que um poder estatal fosse organizado e o povo alemão reestabelecesse relação com o imperador e com o Império”³³. A representação do povo junto ao imperador era a provável solução para que o aglomerado de estados alemães, preocupados apenas com os seus direitos privados, despertassem o interesse para unificar a Alemanha. Segundo Hegel: “É preciso que se adquira, entre as províncias, alguma espécie de cooperação para o todo”³⁴. Entretanto, a Alemanha estava longe de se organizar como totalidade, já que as pequenas províncias se associavam às grandes potências apenas para não sucumbirem perante a instabilidade política da época e não porque entendiam a necessidade da unificação do povo alemão. Logo, a liberdade alemã não ajudou na configuração da antiga Constituição no Estado centralizado³⁵, pois tal liberdade enaltecia o sentimento originário de independência dos indivíduos em relação à coletividade e, conseqüentemente, incentivava o distanciamento dos estados do poder imperial:

A Alemanha não estruturou, em relação a si própria, o princípio que deu ao mundo, nem soube encontrar nele seu apoio. Não se organizou de acordo com ele, e sim se desorganizou, posto que não configurou a Constituição feudal em um poder estatal e quis permanecer completamente fiel a sua índole original de independência da individualidade, a respeito da universalidade, em relação ao Estado. Se diluiu em vários estados, cujo modo de subsistir depende de solenes tratados entre eles e é garantido por grandes poderes. Esse modo de subsistir não se apoia, no entanto, em poder e força próprios, e sim depende da política das grandes potências³⁶.

³¹ ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*, 2008, p. 201.

³²Ibid.

³³CA, p. 149. VD, p. 577.

³⁴Ibid.

³⁵“Essa forma de direito político alemão é profundamente assentada naquilo que se tornou mais famoso nos alemães, ou seja, a sua inclinação à liberdade. Essa tendência é o que não tem permitido que os alemães constituam um povo submetido a uma autoridade política comum, depois que todos os demais povos europeus se submeteram a soberania do Estado unitário” CA, p. 13; VD, p. 464.

³⁶CA, p. 102. “Deutschland hat sein Prinzip, das es der Welt gegeben, für sich nicht ausgebildet und darin seine Erhaltung [nicht] zu finden gewußt. Es hat sich nicht nach demselben organisiert, sondern, indem es die Lebensverfassung nicht zu einer Staatsmacht ausbildete, sondern seinem ursprünglichen Charakter der Unabhängigkeit der Einzelnen von einem Allgemeinen, dem Staat, durchaus treu bleiben wollte, sich desorganisiert. Es ist in eine Menge von Staaten zerfallen, deren Art zu bestehen durch feierliche Verträge unter sich ausgemacht und von großen Mächten garantiert ist. Diese Art zu bestehen beruht aber nicht auf eigener Macht und Kraft, sondern ist von der Politik der großen Mächte abhängig”. VD, p. 536.

Nesse cenário onde prevalece a independência dos estados em relação ao Império e dos indivíduos em relação ao povo, os direitos públicos são transformados em direitos privados e o resultado é o enfraquecimento de outro princípio originário dos alemães: a monarquia representativa³⁷.

O Estado alemão original (Império) se constituía como poder político no qual assuntos eram conduzidos com o auxílio dos representantes do povo. Todavia, no início do século XIX, tal Estado não existia mais, sendo apenas obra do pensamento. O Império, no qual era estabelecida a relação dos representantes do povo com o poder monárquico, tendo em vista a realização de assuntos públicos, não passava de ideia morta. Nas palavras de Hegel:

O princípio do Estado alemão original, que se estendeu desde a Alemanha a toda Europa, era o princípio da monarquia, a saber, um poder estatal sob um comando superior para a condução dos assuntos gerais, contando com a cooperação do povo, mediante seus representantes. A forma disto está, ela mesma, naquilo que se chama Dieta; mas a coisa (*Sache*) desapareceu³⁸.

O mais problemático para Hegel era justamente o fato de a Alemanha não ter se configurado de acordo com o princípio da monarquia representativa. Prevalecia na Alemanha do início do século XIX a independência do povo em relação ao monarca e tal situação era totalmente avessa à proposta da organização representativa feudal, na qual os indivíduos se agrupavam em estamentos sociais e eram representados por seus líderes nas assembleias imperiais (Dieta)³⁹. Com o advento da modernidade, crescia o desejo pela liberdade e cada pessoa queria ter o poder político para representar a si mesma no Estado. Hegel acreditava ser impossível essa forma de representação democrática nas grandes províncias, pois a tendência dos homens livres de exigir que o governo fosse o grande protetor dos interesses particulares, desviava o caráter originário da monarquia representativa alemã, a saber, a subordinação das partes ao todo, a conservação do direito privado no direito público⁴⁰.

Nessa perspectiva, restava do Estado alemão original apenas a Constituição ideal do Império (monarquia representativa), que estava em oposição à Constituição real do Império

³⁷N. Bobbio aponta como Hegel concorda, até certo ponto, com Montesquieu na noção de que a monarquia representativa é produto do povo alemão. Cf. BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade civil, Estado*, 1989, p. 145-146.

³⁸CA, p. 146. “Das Prinzip des ursprünglichen deutschen Staats, welches von Deutschland aus auf ganz Europa verbreitet worden ist, war das Prinzip der Monarchie, eine Staatsmacht unter einem Oberhaupt zur Führung der allgemeinen Angelegenheiten und mit Mitwirkung des Volks durch seine Abgeordneten. Die Form hiervon ist selbst an dem, was Reichstag heißt, übriggeblieben; aber die Sache ist verschwunden” VD, p. 574.

³⁹H. Marcuse afirma que o jovem Hegel defendia o sistema feudal como sendo a representação da coletividade acima dos indivíduos: “O sistema feudal propriamente dito integrava os interesses particulares das diversas classes em uma verdadeira comunidade. A liberdade do grupo, ou do indivíduo, não se opunha de modo essencial à liberdade do todo” (MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. bras. Marília Barroso. São Paulo: Paz e terra, 2004. p.57).

⁴⁰Cf. CA, p. 29-30. VD, p. 479-478.

daquele tempo (inexistência do Estado alemão representativo). Assim, fixa-se a contradição entre o real e o racional, entre a realidade positiva e o que deveria ser organizado segundo a racionalidade para a Alemanha tornar-se um Estado efetivo.

Na tentativa de desfazer a oposição entre o real e o racional, o jovem Hegel já trilha na *CA* os primeiros passos para chegar à conhecida premissa especulativa da sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*-(1821)]: “O que é racional, isto é efetivo e o que é efetivo, isto é racional”⁴¹. Esse enunciado expressa como na transformação da realidade é apreendido o movimento de efetivação da própria razão, em outras palavras, explicita a identidade necessária e imanente da vida prática e da vida teórica do espírito. Assim, ao comentar o que é e como deveria ser o Estado alemão, Hegel analisa a contingência dos fatos visando compreender o que precisava permanecer e desaparecer. Não no sentido de fazer previsões futuras, mas sim de arrancar do próprio processo histórico a razão impulsionadora dos povos para a construção do novo mundo.

Diante disso, Hegel discordou de duas escolas jurídicas da sua época que não compreendiam a verdadeira síntese entre o ser e o dever ser. Debatendo com positivistas e jusnaturalistas, o jovem Hegel concluiu que, mesmo analisando por óticas diferentes as questões sobre o Estado e o direito, ambas as escolas permaneceram aferradas a princípios ilegítimos para fundar as leis e as instituições. Enquanto os positivistas analisavam empiricamente o Estado e nada mais faziam além de descrever em teorias abstratas aquilo que era, os jusnaturalistas articulavam o mundo da prática com base em ideias abstratas da razão, ficando restritos ao “dever ser formal”. Sobre os positivistas, afirma o jovem Hegel na *CA*:

Os antigos mestres do direito constitucional não mais tratam o direito constitucional como uma ciência, mas como uma descrição do que, de modo empírico, há positivamente (*vorhanden*), mas que é incapaz de configurar-se de forma racional; pois creem que não podem fazer outra coisa, em relação ao Estado alemão, que lhe dar o nome de Império ou corpo político. Já não se discute acerca do conceito sob o qual se inclui a Constituição alemã, [pois] o que não pode chegar a ser concebido não existe de modo algum⁴².

Com base nessa crítica, os positivistas não se esforçavam para encontrar a razão, a necessidade nos próprios acontecimentos, ao contrário, tinham a visão limitada e não

⁴¹HEGEL, G.W.F *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. bras. Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 41.

⁴²*CA*, p. 8-9. VD, p.461.

conseguiam enxergar o sentido da unidade política que pulsava na Alemanha em meio à multiplicidade de acontecimentos. Então, a única atitude desses teóricos era descrever empiricamente o Estado alemão, sem preocupar-se com a contradição existente entre a forma da Constituição e o conteúdo da realidade alemã, que era a ausência da unidade política.

Em contrapartida, o jovem Hegel classifica os jusnaturalistas como teóricos dominados pelo pensamento formal, pois acreditavam na necessidade e na universalidade dos conceitos, a ponto de defenderem que o direito, o Estado e a liberdade deviam ser totalmente fundados nos puros princípios da razão. Ao que tudo indica, Hegel refere-se especificamente às doutrinas jusnaturalistas de Kant e Fichte, já que em outros escritos, como por exemplo, no artigo do *Direito Natural*, ambos serão acusados de romper com o elo entre a necessidade do racional e a contingência dos fatos, entre o conceito e a intuição, entre o dever ser e o ser. Segundo Hegel:

Os pensamentos que este escrito contém podem, em sua expressão pública ter outro propósito nem outro efeito que a compreensão daquilo que é, e, com isso, fomentar a opinião mais serena, e a capacidade para suportá-los com moderação tanto nas palavras quanto no trato real. Pois o que nos arrebatava e faz-nos sofrer não é o que é, e sim o que não é como deveria ser; mas se reconhecemos que é como deve ser, quer dizer, não segundo a arbitrariedade e o acaso, então reconhecemos também que deve ser assim. No entanto, parece difícil aos homens, geralmente, elevar-se ao hábito de conhecer e pensar a necessidade. Pois, entre os fatos e o livre apreender dos mesmos, eles colocam um monte de conceitos e de fins e exigem que o que acontece esteja de acordo com eles; mas quando isso se dá de outra maneira, como, sem dúvida, acontece quase sempre, desculpam-se de seus conceitos, como se nestes dominasse a necessidade enquanto que, no entanto, naquilo que acontece somente dominasse o acaso; mas isso se deve a que seus conceitos são tão limitados como seu ponto de vista sobre as coisas, que apenas interpretam como eventos singulares, não como um sistema de acontecimentos dirigidos por um espírito; no entanto, bem sofrem por causa dos eventos singulares, ou apenas os encontram em contradição com seus conceitos, e, assim, no fato de que eles afirmam seus conceitos, encontram o direito de repreender amargamente o acontecido⁴³.

As bases do método especulativo hegeliano são apresentadas ainda de modo mais claro na crítica aos jusnaturalistas: aquilo que é na sociedade e no Estado deve ser necessariamente assim⁴⁴. Hegel não estava preocupado em explicar simplesmente o que é e o

⁴³CA, p. 11. VD, p.463.

⁴⁴Conforme J.L. Hernández: “Hegel introduz então seu método dialético: declara que o objeto deste seu escrito é conhecer a realidade que é através de sua razão de ser ou de sua necessidade, quer dizer, compreender que o que é na realidade (was ist), tem que ser assim necessariamente (sein muss) e que, portanto, deve ser assim (sein soll). Desta forma, Hegel une o SER e o DEVER SER por meio do TER QUE SER: a necessidade ou a razão. Os jusnaturalistas colocavam o DEVER SER ou DIREITO DA RAZÃO como o verdadeiro, e os positivistas colocavam como verdadeiro o ser empírico do direito ou DIREITO POSITIVO. No entanto, ninguém concebia a

que deveria ser no Estado alemão de acordo com as ideias abstratas da razão, todavia procurou reconhecer o que precisa ser necessariamente de acordo com o desenvolvimento efetivo da razão no mundo. Por isso, o nosso filósofo não pode concordar com os jusnaturalistas, pois eles contrastam a razão e a realidade, fundando a vida política nas leis formais do pensamento puro.

Hegel reconheceu na sua época o que era como deveria ser: a Constituição do Estado alemão unificado e justo de acordo com o espírito do mundo, por isso concluiu: “A Alemanha não é mais um Estado”. Na Alemanha a essência do Estado não coincidia com sua existência, a Constituição racional não se configurou na realidade do povo. Mesmo diante dessa preocupante constatação política, o jovem Hegel convidou seus compatriotas a descobrirem a razão do Estado alemão nele mesmo e a partir daí a realizarem o esforço para efetivá-lo na história.

Com esse propósito de pensar a efetividade do Estado e de reconhecer a razão especulativa nos acontecimentos políticos, Hegel irá prolongar em Jena o seu debate com os filósofos jusnaturalistas. No artigo do *Direito Natural*, Hegel continua desenvolvendo algumas noções da *Constituição da Alemanha*, mas seu maior interesse é chegar cada vez mais próximo da ideia orgânica do Estado, ou melhor, da vida ética absoluta, espaço para a reconciliação efetiva do direito privado e do direito público. Nas páginas que se seguem apresentaremos algumas das principais ideias do artigo do *Direito Natural*, destacando principalmente as bases para a formulação do conceito hegeliano de vida ética.

1.2 A vida ética ocultada nas maneiras empírica e formal de tratar o direito natural

Assim como a *Constituição da Alemanha*, o artigo do *Direito natural* também é contemporâneo ao *Sistema da vida ética*. O *Direito natural* foi publicado em 1802 no *Jornal crítico da filosofia* [*Kritisches Journal der Philosophie*], periódico editado por Hegel e

verdade como a união do SER e o DEVE SER, compreendendo o SER como o empírico e o DEVER SER como o racional, que são dois aspectos do saber que estão sempre unidos nas coisas existentes. Agora, - o existente em alemão se expressa de duas maneiras: se algo existe simplesmente, sem que tenhamos conhecimento de que é racional, autêntico ou verdadeiro, se denomina *Dasein*; se algo existe e é uma realidade cuja existência coincide com sua essência, então dizemos que tem razão ou que é autêntico e a isso se denomina *wirklich*. O real (*wirklich*) produz efeitos, é efetivo; o existente (*Dasein*) é um dado empírico, algo que existe, mas até que não se saiba sua verdadeira essência não sabemos qual é a sua eficácia. Hegel trata de conhecer a realidade efetiva do Estado alemão de seu tempo, a Constituição do Sacro Império, e descobre que esse Estado não é real (*wirklich*) e por isso diz que - já não existe (-Deutschland ist kein Staat mehr). Os fatos não tardaram em confirmar que esta afirmação produzida segundo o novo método hegeliano era verdadeira (como se pôde comprovar em 1806)”. (HERNÁNDEZ, J.L. *El Pensamiento político del joven Hegel* de José López Hernández, 2009, p. 77-78).

Schelling em Jena, entre os anos 1801 e 1803⁴⁵. Com o título completo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* (DN) [*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*- (NR)]⁴⁶, o escrito, que J. Hypollite considerou ser a réplica do *Naturrecht* de Fichte⁴⁷, apresenta a importância da ligação do indivíduo e da coletividade na comunidade orgânica a partir do debate com os teóricos jusnaturalistas.

Para realizar seu propósito, o jovem Hegel divide o artigo em quatro partes: 1) exposição da crítica ao modo empírico de tratar o direito natural de Grotius até Rousseau⁴⁸; 2) apresentação da maneira formal de tratar o direito natural em Fichte e Kant; 3) explicação da ciência especulativa do direito natural como efetivação da vida ética absoluta; 4) exposição da relação entre o direito natural e o direito positivo. As partes do artigo do *DN* são articuladas de acordo com o método especulativo hegeliano, já melhor desenvolvido em relação ao que vimos na *CA*.

No seu renomado *Commentaire* (1972) sobre o direito natural de Hegel, B. Bourgeois afirma que a ciência especulativa do direito encontra dupla justificativa em si mesma ao se constituir como o resultado histórico-especulativo das doutrinas empírica e formal. A primeira justificativa diz respeito ao método filosófico, pois o direito especulativo parte da constatação de que apesar das doutrinas pré-especulativas do direito natural serem formuladas por

⁴⁵Segundo Beckenkamp: “Apesar de aparecer ao público naquele momento como porta-voz de Schelling, o *Jornal Crítico da Filosofia* é resultado da colaboração de dois pensadores que compartilham algumas teses e simpatias, mas também desenvolvem programas filosóficos com diferenças essenciais” (BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 205). Além do artigo sobre o *Direito Natural*, foram publicados no *Jornal: Como o entendimento comum entende a filosofia, apresentado nas obras do senhor Krug* (1802), *Relação do ceticismo com a filosofia. Apresentação de suas diversas modificações e comparação do novo com o antigo* (1801), *Fé e saber ou a filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas com a filosofia kantiana, jacobiana e fichteana* (1802).

⁴⁶Utilizaremos a seguinte tradução brasileira da obra: HEGEL, G.W.F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Trad. bras. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007. Indicaremos a seguinte versão da obra no original: HEGEL, G.W.F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In: *Jenaer Schriften 1801-1807. Werk 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. As traduções das citações do *DN* foram revisadas pelo prof. Leonardo A. Vieira.

⁴⁷Cf. HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. port. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995 p.62.

⁴⁸Bourgeois confirma a crítica de Hegel a estes teóricos: “Em seu exame das teorias empíricas do direito natural, Hegel visa todos os pensadores da vida ético-política anteriores à Kant. Trata-se de filósofos como Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff ou Rousseau, dos juristas do direito natural moderno como Grotius e Pufendorf, ou ainda dos economistas como Adam Smith. Na verdade, todos que se proclamam empiristas ou racionalistas apoiam o raciocínio pelo qual se empenham, além dos direitos positivos existentes, de fundar e constituir a sociedade civil ou o Estado segundo a natureza ou a essência do homem sobre a abstração imediata, logo empírica, de tal determinação, então fixada e absolutizada como essência, do conteúdo proposto pela realidade humana” (BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*. Paris: Vrin, 1972, p. 99).

métodos abstratos e, por isso, não superam efetivamente a oposição entre o empírico e o racional, o método especulativo, que apreende a verdadeira identidade da identidade (racional) e da diferença (empírico), aparece como o destino, como a imposição interna aos métodos empírico e formal⁴⁹.

No que concerne à justificativa histórica da ciência especulativa do direito natural, Bourgeois sublinha a racionalidade que perpassa as doutrinas do direito natural. As teorias empírica, formal e especulativa aparecem na história como a continuidade racional e necessária do direito natural moderno. Conforme Bourgeois: “Hegel apresenta a *sucessão das teorias empírica, formal, e especulativa*, do direito natural *pontuando uma continuidade de desenvolvimento*, isso é, determinando uma *necessidade racional* da história do pensamento moderno do direito natural”⁵⁰. Assim, a sucessão das doutrinas não é direcionada apenas pelo querer individual dos filósofos ou por contingências temporais, mas é determinada pela razão que deve se fazer “mestra do tempo”⁵¹.

As palavras de Bourgeois confirmam a continuação do projeto jenense de Hegel de unir ser e o dever ser, pois a ciência filosófica do direito natural busca reconciliar na mesma doutrina o empírico e o racional, a história e a especulação. Traçado o seu objetivo, o jovem de Jena irá expor como as maneiras científicas de tratar o direito natural, longe de serem irreconciliáveis, são partes integrantes da mesma ciência filosófica que investiga o desenvolvimento da totalidade ética no ser aí da história do direito natural. Conforme Hegel:

[...] na conexão de todas as coisas, o ser aí empírico e o estado de todas as ciências vão expressar, igual e certamente, o estado do mundo, mas isso que vai fazê-lo de modo mais aproximado é o estado do direito natural, porque esse último se relaciona imediatamente ao [aspecto] ético, o motor de todas as coisas humanas e – na medida em que a ciência deste tem um ser-aí, pertence à necessidade – ela, a ciência deve, forçosamente, ser um com a figura empírica do [aspecto] ético, que está igualmente na necessidade, e, enquanto ciência, expressar esta figura na forma da universalidade⁵².

Com estas palavras, é explicitada a intenção da ciência filosófica do direito natural: configurar sistematicamente o princípio ético universal que perpassa ocultamente a historicidade das doutrinas jusnaturalistas.

Para realizar o seu projeto ético-jurídico, Hegel analisa o empirismo científico e o formalismo jurídico, tanto separadamente quanto confrontando-os, mas sempre com o intuito

⁴⁹Ibid., p.76.

⁵⁰Ibid.

⁵¹BOURGEAIS, B. *O pensamento político de Hegel*, 2000, p. 69.

⁵²DN, p. 38-39. NR, p.438.

de apontar quais os princípios dessas teorias deveriam permanecer e quais necessitavam ser superados na ciência especulativa do direito natural. Como afirma J. Hyppolite: “Hegel, seguindo um processo que será constante nele, presta justiça a ambas as tendências, analisa-as para podê-las superar e integrar no seu ponto de vista⁵³”.

Iniciando sua análise da maneira empírica de tratar o direito natural, Hegel afirma:

No que se refere, então, à maneira de tratar o direito natural, que nós chamamos maneira empírica, não se pode absolutamente, em primeiro lugar, engajar-se, segundo sua matéria, nas determinidades e nos conceitos-de-relação mesmos, de que ela se apropria e faz valer sob o nome de princípios, mas é precisamente este pôr de lado e fixar as determinidades que se deve negar. A natureza desse isolar implica que o [aspecto] científico deve visar somente à forma da unidade e, em uma relação orgânica de múltiplas qualidades, nas quais o aspecto científico se deixa repartir, se estas qualidades não devem ser meramente contadas – a fim de alcançar uma unidade para além da multiplicidade – qualquer uma determinada tem de ser destacada e esta tem de ser encarada como a essência da relação. Mas, precisamente por aí, a totalidade do orgânico não é alcançada, e o resto deste, excluído desta determinidade escolhida, é colocado sob a dominação desta, que é elevada a posto de essência e de fim⁵⁴.

A passagem explicita o método adotado pelo empirismo científico e sua principal falha. Como podemos observar, o erro reside no fato de os empiristas buscarem os princípios dos fenômenos sociais em determinidades isoladas e, a partir disso, fixarem conceitos para explicar a formação da sociedade. Operando dessa forma, os teóricos não chegam à unidade científica pretendida, já que para não caírem em contradição escolhem algumas particularidades da realidade empírica para justificar racionalmente aquele que consideram ser o fundamento da vida coletiva e, ao mesmo tempo, desprezam outras determinidades que contrariam suas teorias. Na versão de Hyppolite:

Estas diversas determinações, uma vez separadas e apresentadas isoladamente, são frequentemente contraditórias, de modo que o empirismo dogmático só pode edificar *teorias*, nas quais faz desaparecer os aspectos que não (se) adequam ao seu ponto de partida, escolhe arbitrariamente um deles e esforça-se por esconder os outros. Uma teoria assim construída é em geral consequente; elabora-se como uma sequencia de proposições bem ligadas umas às outras, mas à custa da realidade⁵⁵.

Hyppolite enfatiza que Hegel não se opõe ao empirismo puro, ao contrário, reconhece o seu valor e a sua legitimidade. A crítica de Hegel é direcionada ao empirismo científico,

⁵³HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, 1995, p. 62-63.

⁵⁴DN, p.41. NR, p. 440.

⁵⁵HYPPOLITE, J. Hyppolite. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, 1995, p. 65.

dogmático, que despreza a intuição interior, o elemento mais rico da autêntica empiria. Abrindo mão da intuição, isto é, de apreender o conteúdo na sua totalidade, os empiristas científicos apenas fragmentam o todo para tentar apresentar em conceitos do entendimento aquilo que só se expõe na ideia:

É em uma tal apresentação feita com a ajuda de conceitos somente uma inabilidade da razão, que não eleva à forma ideal isso que ela apreende e penetra, e de não tornar-se consciente disso enquanto ideia. Se a intuição permanece fiel a ela e não se deixa enganar pelo entendimento, então, na medida em que ela não pode abster-se de conceitos para sua expressão, ela se comportará de modo inábil a respeito destes, ela acolherá as figuras investidas na passagem através da consciência e será para o conceito tanto desconexa quanto contraditória⁵⁶.

Essa razão impotente, incapaz de reunir intuição e conceito na ideia, é o entendimento formal, categoria que será amplamente discutida no segundo capítulo desta tese, que nada mais faz do que fixar oposições. Logo, o empirismo científico, ao proceder com o entendimento, elege arbitrariamente uma determinidade limitada e a põe como essência e fim da vida ética, sendo, assim, incapaz de alcançar a totalidade. Ao invés de qualquer contingência, é a totalidade orgânica que deve ser o fundamento da realidade social. Na intenção de ser mais claro em relação ao limite do método empirista, Hegel exemplifica:

Assim, por exemplo, para conhecer a relação [constitutiva] do matrimônio, põe-se tanto a procriação dos filhos quanto a comunidade dos bens etc., e é a partir de tal determinidade que, enquanto o essencial é erigido em lei, que toda a relação orgânica é determinada e manchada; ou [ainda], da pena retém tanto a determinidade da correção moral do criminoso quanto a do prejuízo provocado, quanto da representação da pena nos outros [homens], quanto a da representação – tendo precedido o crime – que se faz dela o próprio criminoso, quanto a da necessidade que esta representação se torne real, que a ameaça seja executada e etc., e uma tal singularidade é erigida como fim e essência do todo⁵⁷.

O método utilizado pelo empirismo para conhecer a essência dos fatos jurídicos contempla apenas aspectos isolados do evento selecionado para investigação. No caso do matrimônio é isolada uma de suas determinidades, como por exemplo, a geração dos filhos ou a propriedade familiar, e esta determinidade é fixada como lei da totalidade do casamento. O

⁵⁶DN, p.51. NR, p. 450.

⁵⁷DN, p. 41-42. “So wird z. B., um das Verhältnis der Ehe zu erkennen, bald die Kinderzeugung, bald die Gemeinschaft der Güter usw. gesetzt und von einer solchen Bestimmtheit aus, welche als das Wesentliche zum Gesetz gemacht wird, das ganze organische Verhältnis bestimmt und verunreinigt; oder von der Strafe [wird] bald die Bestimmtheit der moralischen Besserung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorstellung der Strafe in anderen, bald ihrer dem Verbrechen vorhergegangenen Vorstellung reell, die Drohung ausgeführt werde usw., aufgegriffen und eine solche Einzelheit zum Zweck und Wessen des Ganzen gemacht;[...].” NR, p. 440.

mesmo raciocínio é usado para investigar o recurso jurídico da pena. Longe de tomar a pena em sua totalidade, o empirismo científico opta por isolar alguma determinidade deste fato jurídico, podendo ser o tipo de punição moral ao criminoso ou a repercussão dessa punição nos demais membros de dada comunidade. Seja qual for a determinidade escolhida, ela será erigida em lei da razão e o todo orgânico será submetido a uma particularidade isolada.

Devido à carência da verdadeira unidade, os cientistas empíricos entraram em profundo desacordo até mesmo sobre aquele que julgam ser o fundamento racional da sociedade civil e do direito natural, a saber, o *estado de natureza*. Na tentativa de justificar a legitimidade das leis vigentes no estado moderno, os jusnaturalistas recorreram ao hipotético estado de natureza, pois os conflitos aí existentes foram imaginados como o ponto de partida para a reunião dos indivíduos atomizados no Estado civil⁵⁸.

O problema é que os teóricos definiram diferentemente a natureza dos indivíduos que compõem o estado de natureza e, conseqüentemente, divergiram na apresentação das determinidades desse estado. T. Hobbes, por exemplo, defendeu que o homem era essencialmente egoísta, assim, no estado de natureza reinava a “a guerra de todos os homens contra todos os homens”⁵⁹ e não existiam direitos. Já o filósofo liberal J. Locke acreditou que os indivíduos estavam submetidos às leis racionais da natureza, por isso, no estado de natureza todos tinham direito à liberdade, à igualdade e à propriedade. Conforme Locke: “[...] devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente, sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente [...]”⁶⁰.

Para além das divergências teóricas, importa destacar a percepção de Hegel de uma semelhança decisiva em meio aos jusnaturalistas. Mesmo atribuindo características diferentes ao estado de natureza, Hobbes, Locke e outros jusnaturalistas partiram dos indivíduos isolados para justificarem a necessidade da comunidade política. Desse modo, a formação da

⁵⁸Analizando o artigo do Direito *Natural*, J-F Kervegán afirma que, para Hegel, o mais problemático nas concepções de estado de natureza é a ausência da compreensão dialética da passagem do estado natural ao estado civil: “No fim das contas, as contradições do estado de natureza, tidas por provocarem a passagem ao estado civil, são apenas as contradições do pensamento de um estado de natureza. Para Hegel, o maior vício dessa construção é a maneira não dialética pela qual é interpretada a oposição de dois estados. A distinção pode conservar em contrapartida uma pertinência relativa, com a condição de ser pensada como momento de um processo” (KERVÉGAN, J.F. *Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade*. Trad. bras. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006, p.209).

⁵⁹HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. bras. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 77.

⁶⁰LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. bras. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 42.

sociedade civil se faz necessária para instaurar o poder legislador exterior que vigia, pune os delitos e limita a liberdade individual.

Em oposição aos jusnaturalistas, o jovem Hegel, como já havia feito no *Programa* e na *CA*, contestou a anterioridade dos sujeitos atomizados em relação à comunidade, pois é a vida ética, a totalidade orgânica, que precede as individualidades. Em outras palavras, é a ideia de liberdade coletiva que deve orientar a organização interesses singulares na comunidade política. Segundo Hegel: “Mas na ideia, a infinitude é verdadeira, a singularidade, como tal, não é nada, e [ela] é absolutamente uma com a majestade ética absoluta, cujo ser-um não submisso, vivente verdadeiro somente é a eticidade verdadeira do singular”⁶¹. As diversas formas dos jusnaturalistas definirem o estado de natureza ocasionam na posição *a posteriori* do princípio da vida ética que, na verdade, deveria ser entendido como o fundamento *a priori* para a unificação da experiência. Nesses termos, a conclusão não pode ser outra: o empirismo científico separa o necessário e o contingente, o universal e o particular, a comunidade e o indivíduo. Segundo Hegel:

[...] falta, em primeiro lugar, de uma maneira geral, ao empirismo, todo critério a respeito do lugar onde passaria o limite entre o contingente e o necessário, portanto, falta todo critério a respeito do que no caos do estado de natureza ou na abstração do homem teria que permanecer e do que deveria ser deixado de lado; a determinação condutora não pode, aqui, ser absolutamente outra, senão aquilo que tanto aí se encontra quanto se precisa para a exposição disto que é encontrado na efetividade; o princípio diretor para este *a priori* é o *a posteriori*⁶².

Embora afirmando que o empirismo científico não consegue apreender a verdade da vida ética, ou seja, o necessário e o Absoluto das relações comunitárias, o jovem Hegel não deixa de entrever a necessidade de unidade já aparente nessa teoria:

Mas, enquanto esta ciência empírica se encontra na multiplicidade variada de tais princípios, leis, fins, deveres, direitos, dos quais nenhum é absoluto, a imagem e a carência da unidade absoluta de todas estas determinidades sem conexão, e de uma necessidade originária simples, tem que, ao mesmo tempo, pairar diante dela, e nós consideraremos como ela vai satisfazer a essa exigência oriunda da razão, ou como a Ideia absoluta da razão vai ser

⁶¹DN, p.50. NR, p. 449.

⁶²DN, p.46. “Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus fürs erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Notwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraktion des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse. Die leitende Bestimmung kann hierin nichts anderes sein, als dass soviel darin sei, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Prinzip für jenes Apriorische ist das Aposteriorische”. NR, p. 445.

exposta em seus momentos sob a dominação da oposição- insuperável para este saber empírico- do múltiplo e do um⁶³.

Por um lado, a necessidade de unir a multiplicidade dos princípios sem conexão aparece como a pretensão científica particular do empirismo, por outro, a necessidade de expor a ideia absoluta é o princípio universal que paira sobre todas as ciências do direito natural. Portanto, ambas as necessidades são resumidas em uma única: a necessidade do universal. É exigência da própria razão apresentar a ideia da vida ética na ciência empírica ainda dominada pela oposição do entendimento, que é incapaz de reunir a unidade e a multiplicidade na ciência jurídica. Mesmo reconhecendo o universal já aparente no empirismo científico, o jovem Hegel decreta definitivamente a falência do método usado por essa teoria, uma vez que a unidade não é atingida e a essência universal da vida ética fica apagada na diversidade fenomênica.

Após denunciar o defeito do modo empírico de tratar o direito natural, Hegel apresenta o modo formal criticando declaradamente as concepções ético-jurídicas de Kant e Fichte por não conseguirem realizar a verdadeira identidade do real e do ideal, da comunidade e do indivíduo. Sobre tal crítica, Hyppolite esclarece o posicionamento hegeliano: “A grande qualidade das filosofias idealistas de Kant e de Fichte consiste em ter formulado esta identidade, mas o seu defeito essencial está em que não conseguiu realiza-lo senão numa exigência prática”⁶⁴.

Segundo Hegel, a razão prática, pensada na filosofia crítica de Kant e retomada no idealismo subjetivo fichteano, não corrige o problema da dualidade do ideal (*noumenon*) e do real (fenômeno) consolidado na razão teórica. Ao contrário, fortalece o hiato intransponível entre as dimensões incondicionada e condicionada do sujeito. No *DN* é sublinhada a crítica à identidade formal do ideal e do real conquistada pela razão prática:

No que se denomina razão prática, não há, por consequência, senão a conhecer a Ideia *formal* da identidade do ideal e do real, e a Ideia da identidade do ideal e do real devia, nestes sistemas, ser o ponto de indiferença absoluta; mas aquela ideia não procede da diferença e o ideal não chega à realidade; pois, ainda que, nesta razão prática, o ideal e o real sejam idênticos, o real permanece, portanto, absolutamente oposto; este real é posto, essencialmente fora da razão, e é apenas na diferença a respeito dele a razão prática é – cuja essência é concebida como uma relação de causalidade relativamente ao múltiplo – como uma identidade que é absolutamente afetada por uma diferença e não procede do fenômeno. Esta ciência do [aspecto] ético, que fala da identidade absoluta do ideal e do real, não age

⁶³DN, p.43. NR, p. 442.

⁶⁴HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, 1995, p.69.

portanto, segundo suas palavras, mas sua razão ética é, na verdade e na sua essência, uma não identidade do ideal e do real.⁶⁵

Na filosofia kantiana, a razão prática tem o papel de legislar a forma da lei moral tendo em vista a autonomia da vontade, a realização do agir moralmente livre, que não se orienta pelo conteúdo empírico, entendido como as inclinações, os impulsos e os desejos do agente. Nesta defesa da determinação pura do arbítrio humano pela razão, Kant separa aquilo que o sujeito deve fazer, em conformidade com a lei moral incondicionada, do modo como o sujeito age condicionado pela lei da natureza. Diante disso, o filósofo termina por não identificar a realidade (ser) e a idealidade (dever ser) na razão prática, ao invés disso, fixa absolutamente a não-identidade do ideal e do real.

Para Hegel, “Kant reconhece muito bem que toda a matéria da lei falta à razão prática e que esta não pode erigir em lei suprema nada mais que a forma de aptidão do livre arbítrio”⁶⁶. Aqui, Hegel parece recorrer à seguinte explicação kantiana da determinação do arbítrio humano pela lei moral: “Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objecto apetecido) e, ao mesmo tempo, na determinação do arbítrio pela simples forma legisladora universal, da qual uma máxima tem que ser capaz”⁶⁷. Logo, toda ação moral não tem qualquer finalidade que não seja o dever de obedecer ao mandamento subjetivo (máxima) e torná-lo universalmente válido (lei) para todos os homens e em qualquer circunstância. Daí a clássica formulação do *imperativo categórico* kantiano: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”⁶⁸. Consequentemente, na visão de Hegel, o mais importante na filosofia moral de Kant é a forma e não a matéria da lei, quer dizer, o fundamental são os ordenamentos *a priori* da razão, que determinam a ação moralmente válida e não a condição *a posteriori* (histórica) na qual tal ação foi realizada.

⁶⁵DN, p. 57-58. “Es ist dem, was praktische Vernunft heisst, deswegen allein die *formelle* Idee der Identität des Ideellen und Reellen zu erkennen, und diese Idee sollte in diesen Systemen der absolute Indifferenzpunkt sein; aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz und das Ideelle nicht zur Realität, denn ungeachtet in dieser praktischen Vernunft das Ideelle und Reelle identisch ist, bleibt doch Reelle schlechthin entgegengesetzt. Dieses Reelle ist ausser der Vernunft wesentlich gesetzt, und nur in der Differenz gegen dasselbe ist die praktische Vernunft, deren Wesen begriffen wird als ein Kausalitätsverhältnis zum Vielen, - als eine Identität, welche mit einer Differenz absolut affiziert [ist] und aus der Erscheinung nicht hereausgeht. Diese Wissenschaft des Sittlichen, welche von der absoluten Identität des Ideellen und Reellen spricht, tut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des Ideellen und Reellen”. NR, p. 456.

⁶⁶DN, p.61. NR, p. 460.

⁶⁷KANT. I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. bras. Clélia Aparecida Martins *et al.* Petrópolis: vozes, 2013, p. 51.

⁶⁸Ibid., p.55.

T. Weber, no livro *Ética e Filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano* (1999), recorre à obra *Fundamentação da Metafísica do Costumes* para defender a existência da independência de lei e matéria na moralidade kantiana:

Kant investiga, com seu método crítico, o princípio supremo da moralidade [...] É por isso que ele (o princípio) é a priori. Considera apenas a forma da ação, independentemente do seu conteúdo. O princípio primeiro/último não pode depender das condições históricas. A qualquer tempo e em quaisquer circunstâncias, o imperativo categórico vale, e todos os seres racionais devem sujeitar-se a ele⁶⁹.

Ao fundamentar-se nas críticas de Hegel ao formalismo, Weber evidencia que forma e conteúdo se ligam apenas de modo analítico e tautológico na filosofia moral de Kant. O posicionamento de Weber é confirmado na seguinte passagem do *DN*: “Entretanto, a unidade analítica e tautológica da razão prática não é somente algo de supérfluo, mas na disposição que ela recebe, algo de falso, e ela deve ser necessariamente reconhecida o princípio da vida não ética”⁷⁰. A unidade é tautológica porque o Imperativo categórico enuncia abstratamente o dever universal, não se relacionando verdadeiramente com os deveres particulares determinados historicamente. Para Hegel, o perigo do predomínio da abstração da lei do âmbito da moral é a possibilidade de se justificar tanto os princípios morais quanto os imorais, já que ambos são deduzidos da pura forma da lei. Assim, pode-se defender a verdade e a mentira, a generosidade e a avareza, a justiça e a injustiça, a dignidade e a indignidade, pois qualquer um desses valores pode ser fixado como norma universal para a conduta moral dos sujeitos.

Na interpretação de Hegel, a razão kantiana que não concilia o real e o ideal, a intuição e conceito, o ser e o dever ser, nada mais é do que o entendimento formal novamente fixando princípios opostos e irreconciliáveis. Não partindo da multiplicidade social para formular conceitos, mas extraindo de conceitos abstratos as determinações da moralidade, o formalismo jurídico, assim como o empirismo científico, é dominado pelo entendimento. O domínio do entendimento terá como grave consequência para a filosofia prática kantiana a separação entre moralidade e legalidade, que tem a mesma raiz da contradição entre forma e matéria, a saber, a subjetividade pura levada as suas últimas consequências.

⁶⁹WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 54.

⁷⁰*DN*, p.64. “Aber die analytische Einheit und Tautologie der praktischen Vernunft ist nicht nur etwas Überflüssiges, sondern in der Wendung, welche sie erhält, etwas Falsches, und sie muss als das Prinzip der Unsittlichkeit erkannt werden”. *NR*, p. 463.

Em sentido kantiano, moralidade significa autonomia, agir de acordo com a lei interior tendo em vista apenas a realização pura do dever. Já legalidade é heteronomia, fazer, por medo da punição externa, aquilo que as máximas do direito determinam. Nas palavras de Kant:

A concordância de uma ação com a lei do dever é a legalidade (*legalitas*); a da máxima da ação com a lei é a moralidade (*moralitas*) da mesma. Máxima, porém, é o princípio subjetivo para agir que o próprio sujeito transforma em regra para si (a saber, como ele quer agir). O princípio do dever, em contrapartida, é aquilo que a razão lhe ordena absoluta e, portanto, objetivamente (como ele *deve agir*)⁷¹.

Na concepção hegeliana, a distinção feita por Kant entre moralidade (autonomia) e legalidade (heteronomia) reforça a divisão da subjetividade nos domínios ideal e real. Se na esfera do ideal a ação concorda espontaneamente com a lei moral, na esfera do real a ação é constrangida legalmente a se conformar a uma regra universal. Essa oposição entre moralidade e legalidade refletirá na concepção do direito natural como coerção, que será severamente criticada por Hegel.

Kant e Fichte adotam a coerção, entendida como a limitação recíproca das liberdades, como mecanismo jurídico para subjugar as liberdades particulares à liberdade coletiva. Entretanto, é Fichte quem apresenta mais amplamente a coerção como o fundamento jurídico das relações coletivas. Insurgindo-se contra o formalismo fichteano, o jovem Hegel defende que tal formalismo ratifica a oposição entre a subjetividade pura (ideal) e o sujeito empírico (real), devido à diferenciação entre a autoconsciência pura e a consciência empírica. Conforme Hegel:

Aquela pura autoconsciência, a unidade pura, ou a lei moral vazia, a liberdade universal de todos, é oposta à consciência real, quer dizer, ao sujeito, ao ser racional, à liberdade do singular; [...]; A tarefa suprema, no caso da disposição tratando de modo eficiente uma causalidade mecânica, [a saber] que a atividade eficiente de cada vontade singular seja coagida pela vontade universal – como esta vontade universal é real necessariamente nos sujeitos, os quais são seus órgãos e administradores – é uma tarefa, à qual está pressuposta a oposição da vontade singular em face à vontade universal]; o ser-um com a vontade universal não pode, assim, [ser] apreendido e posto como majestade interior absoluta, mas como algo que deve ser suscitado por meio de uma relação exterior ou [de uma] coerção⁷².

⁷¹KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Bras. Clélia Aparecida Martins et. al. Petrópolis: vozes, 2013, p. 32.

⁷²DN, p.72-73. “Jenes reine Selbstbewusstsein, die reine Einheit oder das leere Sittengesetz, die allgemeine Freiheit aller, ist dem realen Bewusstsein, d.i. dem Subjekt, dem Vernunftwesen, der einzelnen Freiheit entgegengesetzt” (NR, p. 471) “Die oberste Aufgabe bei der mit mechanischer Notwendigkeit wirkenden Veranstaltung, dass die Wirksamkeit jedes Einzelnen durch den allgemeinen Willen gezwungen werde, ist, wie

O conflito entre a liberdade universal da autoconsciência e a liberdade das consciências singulares é, para Fichte, corrigido pelo mecanismo da coerção, ou seja, no ato de limitar, constranger externamente as particularidades para que elas ajam em conformidade com a liberdade de todos. No entender de Hegel, essa saída encontrada por Fichte para sintetizar a universalidade e a particularidade não poderia ser mais avessa ao propósito de um direito ético-especulativo, porque busca mediar o indivíduo e a coletividade por meio de um princípio exterior à comunhão das consciências livres. Conforme Hegel: “uma liberdade para a qual haveria algo de verdadeiramente exterior, alheio, não é uma liberdade; sua essência e sua definição formal são, precisamente, que não há nada de absolutamente exterior”⁷³.

No seu artigo *O Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo* (2003), M. Müller esclarece a crítica de Hegel ao direito coercivo fichteano:

[...] se a coerção é o elemento essencial do Direito, a vida ética e a liberdade não podem ser pensadas a partir de um sistema de coerção recíproca universal. Por duas razões: 1) Porque na medida em que ela só estabelece um relação formal e exterior entre a liberdade universal e a liberdade singular, não é possível a partir de uma tal relação exterior conceber a verdadeira unidade (“o ser-um”, *das Einssein*) entre ambas, presente na base da vida ética[...]. Por isso, a posição e a fixação formal da coerção com um em si “torna impossível a vida ética[...]. 2) Porque, se a coerção é universal, se a eficácia de toda vontade singular depende de ser coagida pela vontade universal, e se todo poder de coerção é sempre passível de ulterior coerção, então, como em toda progressão do condicionado à condição, não é possível ao fim explicar ‘como fazer para essa vontade universal [da comunidade] seja necessariamente real nos sujeitos que são seus órgãos e administradores’, isto é, no poder executivo enquanto fonte primeira de coerção [...]”⁷⁴.

Tomando de empréstimo a segunda razão exposta por Müller, temos mais um argumento hegeliano para afirmar o formalismo extremado do pensamento de Fichte. Ora, se para Fichte é necessário um poder coercivo supremo, o poder executivo, é indispensável investigar como os seus membros representam verdadeiramente a vontade geral. Logo, faz-se necessário instituir outra autoridade política, o *Eforado*, para limitar e controlar os possíveis

dieser allgemeine Wille notwendig in den Subjekten, welche dessen Organe und Verwalter sind, rell sei- eine Aufgabe, welcher die Entgegensetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen Willen vorausgesetzt ist; das Einssein mit dem allgemeinen Willen kann hiermit nicht als innere absolute Majestät aufgefasst und gesetzt werden, sondern als etwas, das durch ein äusseres Verhältnis oder Zwang hervorgebracht werden soll”. NR, p. 472.

⁷³DN, p.78. NR, p. 476.

⁷⁴MÜLLER, M.L. *Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica do contratualismo*. In: Estado e Política: A filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 47.

excessos do poder executivo. Hegel rejeita o propósito do Eforado, já que esse foi entendido como a possibilidade de interdição do poder do governo caso os executores da lei não agissem em conformidade com a vontade geral. O Eforado, assim, se converte em uma segunda representação da liberdade universal, não menos passível de atuar de acordo com a vontade privada de seus membros⁷⁵.

A duplicidade de um poder coercivo em nada resolve o problema da corrupção da liberdade coletiva em nome da liberdade individual, muito pelo contrário, apenas demonstra como o princípio da coerção é insuficiente para efetivar a vontade universal. Segundo Hegel:

Qualquer que seja a determinidade posta pela qual uma coerção qualquer deve ser exercida contra o poder supremo, precisaria que estivesse ligado com essa determinidade, não a simples possibilidade, mas um poder real; entretanto, como este está nas mãos de outra representação, assim ela é capaz de fazer obstáculo a toda determinidade deste gênero, e quaisquer que sejam as funções de que estivesse encarregado o eforado – o controle, a proclamação do interdito, e quaisquer formalidades que se possa imaginar, – de as reduzir a nada; [...], pois os éforos não são menos vontade privada do que esta outra representação da vontade comum, e, [sobre a questão de saber] se a vontade privada dos éforos está separada da vontade universal, tanto o governo pode julgar quanto o eforado pode fazê-lo a respeito do governo, e ao mesmo tempo ele pode fazer valer absolutamente este julgamento⁷⁶.

Diante das afirmativas, a conclusão de Hegel é que Fichte, ao querer fundamentar o Estado no princípio formal da coerção, contradiz o princípio da liberdade universal, esbarrando no Estado policial no qual tanto a coerção das liberdades individuais por parte do governo, quanto a vigilância entre os próprios poderes dos governantes se estendem ao infinito, já que uma limitação implica em outra e assim sucessivamente. Em tal Estado jamais poderá ser realizada a liberdade universal, pois a coerção infinita, como bem sabemos, é o contrário da liberdade.

O exame do formalismo kantiano e fichteano denuncia o seu principal defeito: fundar as relações ético-jurídicas em abstrações, estabelecer as regras da vida comunitária com base nos princípios puros da subjetividade. Mesmo estando convencido do erro do formalismo científico de não conseguir reconciliar o sujeito puro e o mundo empírico, o jovem Hegel não pode deixar de destacar o ganho irrecusável trazido por essa vertente jurídica à ciência filosófica do direito natural, a saber, a busca da fundamentação da vida prática em na verdadeira universalidade, pretensão que apenas pairava sobre o empirismo científico. Essa

⁷⁵Ibid., p.48-49.

⁷⁶DN, p.76. NR, p. 474s.

intenção do formalismo é observada na escolha do seu ponto de partida, que é a identidade pura, embora formal, do pensamento e da sensibilidade na razão prática. Portanto, Hegel indica que a mais notável qualidade da filosofia kantiana e fichteana foi ter reconhecido que “a essência do direito e do dever, e a essência do sujeito pensante e desejante são pura e simplesmente um”⁷⁷.

Ao fundar a vida prática na autodeterminação da subjetividade infinita, em Kant, chamada de vontade pura e em Fichte, de autoconsciência pura, o formalismo defendeu que o sujeito deve agir no mundo em conformidade com os direitos e deveres deduzidos do seu querer livre⁷⁸. O jovem Hegel concordou com a posição da autodeterminação da vontade como o princípio unitário da doutrina filosófica do direito natural, entretanto, entendeu a autêntica liberdade como identidade do indivíduo e da vida ética. Isso significa que o sujeito é verdadeiramente livre quando reconhece a necessidade das suas ações serem mediatizadas pelas instituições objetivas. J-F Kervégan, no seu livro *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade* (1992), interpreta a liberdade hegeliana e defende que

Hegel continua fiel à concepção kantiana-fichteana da liberdade como autodeterminação da vontade racional. Mas ele faz das estruturas jurídicas e políticas não apenas as condições (implicando restrições) para a realização dessa liberdade, mas, sobretudo para a verificação objetiva de sua natureza, consistindo em ser sempre já mediatizada por aquilo que lhe parece outro. A liberdade, determinação natural ou essencial da humanidade, pressupõe a sua própria objetivação. O homem só tem acesso à verdadeira liberdade, ao ser junto de si, ao aceitar essa pressuposição, reconhecendo esta simples verdade: a liberdade somente é possível onde as leis a tornam efetiva ao mesmo tempo que parecem restringi-la. [...] ⁷⁹.

Hegel percebe que, embora adote procedimento distinto, o formalismo recai no erro do empirismo científico de fixar apenas um lado do movimento da vida ética absoluta. Ao passo que o modo empírico de tratar o direito natural fixa a particularidade como o princípio da universalidade, escolhendo uma determinidade empírica como o fundamento do todo orgânico, o modo formal fixa a universalidade abstrata como o princípio da particularidade, extraíndo de uma ideia pura da razão, o fundamento das relações ético-jurídicas. Além disso, ambas as doutrinas cometem o grave equívoco de partirem dos homens atomizados, sejam eles concebidos como indivíduos determinados naturalmente, sejam como sujeitos determinados pela pureza da razão, para justificar a necessidade da vida ética.

⁷⁷DN, p.71. NR, p. 469s.

⁷⁸Cf. HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, 1995, p.70-77.

⁷⁹KERVÉGAN, J.F. *Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade*, 2006, p. 207.

Axel Honneth, em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (1992), analisa a crítica hegeliana aos enfoques empírico e formal:

Daí os dois enfoques permanecerem presos, em seus conceitos fundamentais, a um atomismo que se caracteriza por pressupor a existência de sujeito isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana; mas a partir desse dado natural já não pode ser mais desenvolvido de maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens; ele tem de ser exteriormente ajuntado a eles como um outro e estranho. Para Hegel, resulta daí a consequência de que, no direito natural moderno, uma comunidade de homens só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos muitos associados, isto é, uma concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de todos⁸⁰.

Nessa perspectiva, ambas as ciências não passam da mera pretensão de unidade e sistematicidade, pois seja o fundamento do direito e da ética os dados empíricos ou as leis da razão, sempre uma parte do processo da vida ética será negado. A unidade do direito natural apenas pode ser atingida quando o racional e o empírico forem apreendidos e reconhecidos como elementos do mesmo desenvolvimento especulativo da substância ética. Chegando a esse resultado, o jovem Hegel propôs o direito especulativo como sendo o mediador do indivíduo e da coletividade na vida ética absoluta.

Na terceira parte do artigo do *DN*, Hegel objetivou sintetizar os princípios válidos do empirismo científico e do formalismo na sua concepção ético-especulativa de direito. Essa tarefa exigiu grande esforço, pois surgiram inúmeras questões para o filósofo de Jena: como encontrar o fundamento sólido da vida comunitária? Quais os princípios teórico-práticos necessários para apresentar as mediações da vida ética absoluta? Como conciliar o indivíduo e a coletividade na sociedade burguesa onde predomina o direito privado? Para responder a esses questionamentos, Hegel decidiu extrapolar os limites dos conflitos filosóficos e sociais da modernidade, buscando um referencial de vida ética no qual a realização da coletividade fosse interesse supremo dos indivíduos.

1.3 A efetivação da vida ética na ciência especulativa do direito natural

Em muitas linhas do artigo do *DN*, Hegel reporta-se a Platão e a Aristóteles, fato que nos leva à pressuposição da *polis* como o referencial hegeliano de vida ética. Estamos certos

⁸⁰HONNETH, A. *Luta por reconhecimento- a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. bras. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 41.

de que Hegel não queria simplesmente restaurar a organização política dos gregos na modernidade. Na verdade o seu retorno à Grécia é marcado pela necessidade de indicar na história de um povo a anterioridade da totalidade ética em relação aos indivíduos⁸¹.

Na modernidade, a substancialidade ética estava ocultada pelos interesses privados, por isso Hegel resgatou o passado político dos gregos para defender a tese de que o Absoluto, enquanto substância ética, é o sentido imanente a toda associação jurídica e política. Assim, todos os povos devem se esforçar para realizar o Absoluto. Somente retomando o modelo da *polis*, o jovem de Jena teve condições de sugerir o caminho para o reconhecimento da subjetividade livre na objetividade ética do mundo moderno.

Partindo da necessidade imanente da substancialidade ética se desenvolver no mundo moderno, o jovem Hegel considerou o *povo*, assim como na *Constituição da Alemanha*, o fundamento da vida ética. O povo é a reunião do indivíduo com a comunidade ética, a reconciliação dos lados infinito (positivo) e finito (negativo) do Absoluto. Conforme Hegel:

[...] nós pressupomos o positivo, [a saber] que a totalidade ética absoluta não é senão um povo; o que se esclarecerá também já no negativo, que nós consideramos aqui, nos momentos seguintes deste. Ora, na vida ética absoluta, a infinitude ou a forma, enquanto o absolutamente negativo, não é senão o superar mesmo concebido anteriormente, acolhido em seu conceito absoluto, no qual o absolutamente negativo não se relaciona com as determinidades singulares, mas com a inteira efetividade e possibilidades [destas determinidades], isto é, a vida ela mesma, [na qual,] então, a matéria é igual à forma infinita-, mas de tal sorte que o positivo desta é o que é absolutamente ético, isto é, a pertença a um povo [...]⁸².

A subjetividade infinita e abstrata cunhada pelo formalismo kantiano e fichteano é entendida agora como verdadeira infinitude, como a manifestação concreta do Absoluto na finitude. A singularidade sensível não é mais entendida em oposição à razão prática ou apenas relacionada de modo tautológico aos princípios morais puros, mas é concebida como o lado finito do absoluto, aquilo que Hegel chamará de conceito absoluto, diferença, negatividade.

⁸¹No seminário de Tübingen (1788-1793), a restauração da *polis* despontava como o ideal hegeliano: “Esse ideal não é exclusivamente político, no sentido de que o político seria exclusivo de outra coisa e constituiria uma esfera separada das outras esferas da existência humana, mas é um ideal político no sentido de ter por conteúdo a polis, a cidade antiga, como meio de vida que permite ao homem realizar seu ser numa harmoniosa totalidade” (BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*, 2000, p. 35).

⁸²DN, p.83-84. “[...] so setzen wir das Positive voraus, dass die absolute sittliche Totalität nichts anderes als ein Volk ist, was sich auch schon am dem Negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten desselben klar machen wird. In der absoluten Sittlichkeit ist nun die Unendlichkeit oder die Form als das absolut Negative nichts anderes als das vorhin begriffene Bezwingen selbst in seinen absoluten Begriff aufgenommen, worin es sich nicht auf einzelne Bestimmtheiten bezieht, sondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derselben, nämlich das Leben selbst, also die Seite der Unendlichkeit herausgehoben werden muss, so setzen wir das Positive voraus, dass sie absolute sittliche Totalität nichts anderes als ein Volk ist [...]”. NR, p.481.

Logo, o indivíduo só existe enquanto negação do absoluto, como finitude originada do processo de autodiferenciação da infinitude.

Levando em conta o seu método especulativo, o jovem Hegel esclarece que na vida ética o conceito absoluto contém em si tanto o aspecto finito da multiplicidade dos indivíduos em oposição à comunidade, quanto o aspecto infinito da identidade absoluta, que faz com que as singularidades dispersas se reconheçam na universalidade do povo⁸³. Portanto, o trabalho do conceito absoluto na vida ética tem duplo sentido: afirmar a negatividade do indivíduo frente à positividade e reconduzir a particularidade à universalidade.

Essa compreensão do povo como o lado positivo do Absoluto e do indivíduo como o lado negativo do Absoluto, deriva, por uma face, da leitura do jovem Hegel da política de Aristóteles e, de outra face, da interpretação, influenciada por Schelling, da substância de Spinoza⁸⁴. O jovem Hegel não esconde a referência ao filósofo grego na sua concepção, tanto que citou quase literalmente uma passagem da *Política* de Aristóteles:

[...] o positivo é, por natureza, anterior ao negativo; ou, como o diz Aristóteles, o povo é, por natureza, anterior ao [indivíduo] singular-pois se o [indivíduo] singular, tomado à parte, não é nada de subsistente por si, então, ele, sendo igual a todas partes, tem de estar numa única unidade com o todo-, mas este que não pode estar numa comunidade, ou que, por [ser] subsistente-por-si, não tem carência de nada, não é uma parte de um povo e, por esta razão, é ou [um] animal ou [um] deus⁸⁵.

Influenciado por Aristóteles, o jovem Hegel defende a anterioridade do povo em relação ao indivíduo. A singularidade, o negativo, isolada da totalidade do povo, o positivo, não consegue se realizar plenamente, já que não pode subsistir por si mesmo. Do mesmo modo, todas as partes da comunidade ética devem estar em perfeita unidade com o todo, pois sem essa unidade o bom funcionamento da coletividade é prejudicado. Aquele que subsiste por si e não necessita viver na unidade do povo, certamente não pode ser um homem, todavia ou é um animal ou é um deus⁸⁶.

⁸³Cf. BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, 1972, p. 238.

⁸⁴ Ao reconstruir o primeiro sentido do conceito hegeliano de espírito de um povo, Hyppolite aponta Mostesquieu, Herder e Rousseau como influências decisivas. Cf. HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, 1983, p.24-26.

⁸⁵DN, p.108. NR, p. 505.

⁸⁶Na versão de Aristóteles: “Na ordem natural a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes;[...] É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é autossuficiente, conseqüentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação ao seu todo, e um homem incapaz de integra-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus. Existe naturalmente em todos os

Apesar da proximidade da concepção aristotélica da anterioridade da *polis* em relação ao indivíduo, Hegel aprofunda esta tese ao fazer a junção, como indica B. Bourgeois, dos elementos da filosofia política aristotélica com o substancialismo spinozista. Assim, conforme o jovem Hegel, o povo não é a finalidade natural do indivíduo, mas a sua finalidade substancial, uma vez que o indivíduo só existe enquanto negação do povo⁸⁷.

Ao afirmar: “o positivo é, por natureza, anterior ao negativo; ou, como o diz Aristóteles, o povo é, por natureza, anterior ao [indivíduo] singular”, Hegel parece estar retomando a relação infinito (positivo)-finito (negativo) da *Ética* de Spinoza e aplicando-a ao contexto da polis aristotélica para, assim, formular sua concepção da anterioridade da substância ética em relação aos indivíduos atomizados. Segundo Spinoza: “Como, na verdade, ser finito é, parcialmente, uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, segue-se, portanto, simplesmente pela prop. 7, que toda substância deve ser infinita”⁸⁸.

Valendo-se dessa concepção spinozista e antecipando aquele conhecido apelo da *Fenomenologia do Espírito* (FE) [*Phänomenologie des Geistes* (1807)]: “Segundo minha concepção-que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas, também, precisamente, como sujeito”⁸⁹, o jovem Hegel justifica a necessidade da substância agir e pôr-se no mundo. Em função disso, considera que o povo é anterior aos indivíduos, uma vez que a singularidade surge a partir da diferenciação (determinação) dessa substancialidade infinita.

A substância ética é efetiva, pois enquanto identidade da universalidade e da particularidade é sujeito que se diferencia de si mesmo, e no movimento de diferenciação aparece nos povos e nos indivíduos como o sentido, razão a ser realizada na vida ética absoluta. Portanto, a vida ética absoluta é a verdadeira relação da vida ética do indivíduo, do conceito absoluto, com a vida ética absoluta real. Segundo Hegel:

Como, com efeito, a vida ética absoluta real compreende reunida nela a infinitude, ou conceito absoluto - a singularidade pura - [tomada] sem reserva em sua abstração suprema, então, ela é imediatamente vida ética do [indivíduo] singular, e, inversamente, a essência da vida ética do [indivíduo] singular é, sem reserva, a vida ética absoluta real e, por esta razão, universal;

homens o impulso para participar de tal comunidade, e o homem que pela primeira vez uniu os indivíduos assim foi o maior dos benfeitores” (ARISTÓTELES. *Política*. Trad. bras. Márcio da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 15-16).

⁸⁷Cf. BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, 1972, p. 529-530.

⁸⁸SPINOZA, B de. *Ética*. Trad. Bras. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 16.

⁸⁹HEGEL.G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. bras. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002, § 16.

a vida ética do [indivíduo] é uma pulsação no sistema inteiro, o próprio sistema inteiro⁹⁰.

Pensada desse modo, a vida ética absoluta real é o conjunto dos costumes éticos (*Sitten*), a eticidade (*Sittlichkeit*) do povo: as regras jurídicas e morais vivenciadas e aceitas em uma determinada nação. Na vida ética absoluta, existe a identidade verdadeira do real e do ideal, pois o direito abstrato, o sistema objetivo das normas jurídicas, está ligado ao direito subjetivo de aceitar ou não as regras impostas exteriormente. Longe de ser uma imposição, os costumes éticos são a reelaboração cultural constante dos povos daquilo que expressa sua essência. Sobre essa noção de vida ética, afirmam Agemir Bavaresco e Sérgio Christino: “Por isso a eticidade (*Sittlichkeit*), os costumes (*Sitten*), plasmados nas leis e realmente vividas, são a fusão da moralidade e do direito abstrato, que no artigo Hegel chama, ainda, de direito natural”⁹¹.

Assumindo esta concepção da vida ética absoluta, o jovem Hegel apresentou a organização socioeconômica da comunidade orgânica. Algumas vezes parecendo descrever o Estado moderno, em outras, aparentemente recorrendo a algum modelo ideal de Estado inspirado em Platão e Aristóteles, o artigo do *DN* divide a comunidade ética de acordo com a diferenciação da substância ética em duas classes ou estamentos: homens livres e não-livres, compostos, respectivamente, pela aristocracia militar e pela burguesia

A divisão dessas classes assemelha-se muito com a existente na Alemanha no início do século XIX, principalmente no que diz respeito à inserção da burguesia, estamento muito preocupado com a garantia jurídica da posse e da propriedade, na vida ética⁹². A introdução da classe burguesa na vida ética, embora de modo crítico, nos leva a pensar que Hegel apresenta o Estado alemão da sua época. Todavia, na divisão das classes livres e não livres, Hegel retoma Platão e Aristóteles para explicar o estamento de homens livres.

O primeiro estamento é livre por ser formado de governantes preocupados com a realização do povo. Conforme Hegel, Platão ligou absolutamente viver inteiramente para a vida pública com o ato de filosofar, já Aristóteles afirmou a necessidade dos dirigentes da *polis* voltarem seu interesse e suas ações para a vida universal: “viver no, com e para o seu

⁹⁰DN, p.107. “[...]. Da nämlich die reale absolute Sittlichkeit die Unendlichkeit oder den absoluten Begriff, die reine Einzelheit schlechthin und in seiner höchsten Abstraktion in sich vereinigt begreift, so ist sie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das Wesen der Sittlichkeit des Einzelnen ist schlechthin die reale und darum allgemeine absolute Sittlichkeit; die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems und selbst das ganze System. [...]”. NR, p. 504.

⁹¹ BAVARESCO, A. & CHRISTINO, S.B. *Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano*. In: HEGEL. G.W.F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 27.

⁹²Cf. DN, p.92. NR, p. 489.

povo”⁹³. Assim, influenciado pela leitura desses filósofos gregos, o jovem Hegel confere a liberdade apenas ao estamento dos governantes-guerreiros (aristocracia militar), que vive filosoficamente e politicamente para o seu povo⁹⁴.

O estamento burguês não é considerado livre porque a burguesia é interessada antes de tudo na conservação dos seus direitos privados e não estabelece a autêntica relação com a vida ética do povo. Nesse sentido, Hegel considera como livres apenas os homens que vivem em prol do interesse público e se relacionam efetivamente com o todo orgânico; em contrapartida, os não-livres são os portadores da liberdade formal, pelo fato de se ligarem ao Estado somente para preservar a propriedade privada, assim como fazem os burgueses.

Na separação da liberdade efetiva e da liberdade formal, o jovem Hegel retratou, como fez no manuscrito da *CA*, o conflito moderno entre o direito privado e o direito público. Mesmo ficando confuso sobre a qual organização política o texto do *DN* se reporta, é evidente a referência ao antagonismo entre o cidadão e o burguês característico da modernidade⁹⁵. Tal antagonismo será ilustrado na tragédia grega *Eumênides*, na medida em que ela representa a reconciliação dos momentos da diferença e da indiferença na vida ética absoluta⁹⁶. Nas palavras de Hegel:

Essa reconciliação consiste precisamente no conhecimento da necessidade e no direito que a vida ética dá a sua natureza inorgânica e às potências subterrâneas, enquanto ela lhe cede e sacrifica uma parte de si mesma; pois a força do sacrifício consiste na intuição e objetivação do enredamento com o inorgânico, por cuja intuição este enredamento é desatado, o inorgânico é separado e conhecido como tal, por aí ele mesmo é acolhido na indiferença; mas o vivo, ao pôr neste ser inorgânico aquilo que ele sabe como uma parte dele mesmo e o sacrifica à morte, reconheceu o direito de um tal ser [inorgânico e morto], e, ao mesmo tempo se purificou desse último. Isso é senão a representação, da tragédia no ético, que o absoluto joga eternamente

⁹³Ibid.

⁹⁴Cf. HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, 1983, p.87 e MÜLER, M.L. *Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica do contratualismo*, 2003, p.44.

⁹⁵Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel considerou impossível o propósito da Revolução Francesa de fundar o Estado de liberdade absoluta, no qual seriam abolidos todos os estamentos: “Nessa liberdade absoluta são assim eliminados todos os ‘estados’ que são as potências espirituais, em que o todo se organiza. A consciência singular, que pertencia a algum órgão desses, e no seu âmbito queria e realizava, suprimiu suas barreiras: seu fim, é o fim universal; sua linguagem, a lei universal; sua obra, a obra universal” (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2002, § 585). Um tal Estado nunca se realizaria, porque a diferença é inerente a todo organismo político, e na sociedade moderna o diferente é representado no conflito do burguês e do cidadão.

⁹⁶“A imagem desta tragédia, determinada de maneira mais precisa para o [aspecto] ético, é a solução disto que foi o processo das *Eumênides*, como as forças do direito, que está na diferença, e de Apolo, o deus da luz indiferente, concernente a Orestes, diante da organização ética, o povo de Atenas [...]”. *DN*, p. 98. Ao analisarem essa passagem do *Direito Natural*, afirmam Bavaresco e Christino: “Hegel interpreta a intervenção da deusa Atena no sentido da reconciliação dos momentos da totalidade ética, que é povo de Atenas: A força destrutiva das Erínias ou do Estado burguês é reapropriada pela substância ética no movimento do seu reconhecimento, tornado as Erínias, de destrutivas, em *Eumênides*, ou benevolentes”. (BAVARESCO, A. & CHRISTINO, S.B. *Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano*, 2007, p. 25).

com ele mesmo, [a saber] que ele se engendra eternamente na objetividade, abandona-se por aí, nesta figura que é a sua, à paixão e à morte, e, de suas cinzas, eleva-se à majestade⁹⁷.

Para o inorgânico aparecer, é necessário que no seu processo de autodeterminação o Absoluto sacrifique parte de sua unidade orgânica e ceda lugar à negatividade. O desenvolvimento do Absoluto não está completo na pura negatividade, essa é apenas seu lado morto, sendo fundamental engendrar um novo ato para submeter a diferença à identidade viva. Daí o desdobramento do Absoluto ser considerado trágico, pois o seu destino é o eterno reintegrar do morto no vivo. Na vida ética, o movimento trágico do Absoluto configura-se na tragédia do homem moderno, pois mesmo sendo legítima a proteção dos seus interesses burgueses no âmbito do direito privado, o seu destino, enquanto cidadão, é reconciliar-se com a comunidade orgânica sob a égide do direito público. Na interpretação de Müller:

Este núcleo trágico da vida ética, que exprime a autonegação do próprio absoluto e o sentido purificador do seu sacrifício, é a chave especulativa pela qual Hegel, sem abandonar a primazia clássica do agir político sobre o trabalho, a propriedade privada e o Direito, rompe com a sua dominância exclusiva, reconhecendo que estes são, do ponto de vista da modernidade política, dimensões igualmente essenciais da comunidade ética, enquanto, certamente, subjugados e acolhidos na eticidade absoluta⁹⁸.

Diante dessas considerações, podemos concluir que o principal interesse do direito especulativo hegeliano é apresentar as mediações para reconduzir os homens egoístas à vida ética no mundo moderno. Segundo Hegel, não são as normas do direito privado as mediações exclusivas da identidade do indivíduo e da coletividade, na verdade, é o direito público que possibilita ao indivíduo reconhecer, independente do seu estamento, a vida ética absoluta como local para efetivação da liberdade.

Na quarta parte do artigo do *Direito Natural*, o intuito é apresentar a relação entre o direito natural e o direito positivo, quer dizer, entre as regras abstratas universais e a

⁹⁷DN, p. 97. “Welche Versöhnung eben in der Erkenntnis der Notwendigkeit und im dem Rechte besteht, welches die Sttlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten gibt, indem sie ihnen einen Teil ihrer selbst überlässt und opfert; denn die Kraft des Opfers besteht in dem Anschauen und Objektivieren der Verwicklung mit dem Unorganischen, durch welche Anschauung diese Verwicklung gelöst, das Unorganische abgetrennt und, als solches erkannt, hiermit selbst in die Indifferenz aufgenommen ist, das Lebendige aber, indem es das, was es als einen Teil seiner selbst weiss, in dasselbe legt und dem Tode opfert, dessen Recht zugleich anerkennt und zugleich sich davon gereinigt hat. Es ist dies nichts anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt,-dass es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt”. NR, p. 494-495.

⁹⁸MÜLLER, M.L. *Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica do contratualismo*, 2003, p.62.

concretude particular dos povos. A hipótese fundamental do jovem Hegel é a de que o direito natural, embora tenha a pretensão de se configurar como sistema de princípios éticos-jurídicos racionais e universais, somente tem sentido na positividade, na historicidade dos povos. Logo, o direito enquanto a mediação necessária para a realização da vida ética absoluta, apenas tem efetividade na história dos costumes éticos e das leis de cada povo. E nos povos é o próprio espírito do mundo, o Absoluto, que se expressa e se experimenta em maior ou menor grau nas figuras particulares da cultura. Nas palavras de Hegel:

Da mesma maneira que a totalidade da vida ética está tanto na natureza do pólipo quanto na natureza do rouxinol e do leão, igualmente o espírito do mundo tem, em cada figura, seu sentimento de si mesmo mais embotado ou mais desenvolvido, mas absoluto, e em cada povo, sob cada conjunto de costumes éticos e de leis, fruiu sua essência e a si mesmo⁹⁹.

Cabe à doutrina do direito especulativo identificar a efetivação livre do espírito, ou não, em determinada época regida por leis positivas. Mesmo considerando a relevância da positividade do direito, o jovem Hegel lembra que a simples existência de um código jurídico positivo não é suficiente para realizar a vida ética absoluta, pois em muitos casos o direito positivo vigente em nada se relaciona com os princípios da razão e da liberdade. Na *CA*, Hegel já havia denunciado a contradição entre as leis vigentes na Alemanha no fim do século XVIII e a necessidade de unificação do povo alemão, chegando a afirmar o isolamento da Alemanha em relação ao espírito do mundo. No artigo do *DN* é retomada essa mesma noção para explicar que quando as leis positivas são estranhas ao espírito do mundo, o povo é dissolvido. Segundo Hegel:

Assim, num povo dissolvido, como por exemplo, no povo alemão, as leis podem seguramente parecer ter verdade, se não se distingue se elas são leis do negativo e da separação ou leis do que é verdadeiramente positivo e da unidade. Imediatamente com isso que as leis organizando um todo têm significação apenas para um passado e referem-se a uma figura e individualidade que, depois de muito tempo, é deixada como um invólucro morto, que elas ainda têm interesse apenas pelas partes e, por aí, não põem a relação viva a respeito do todo, mas uma autoridade e dominação estranha a ele¹⁰⁰.

Frente ao exemplo do povo alemão, temos novamente reafirmado o interesse do direito especulativo em reunir o racional e o histórico, o ser e dever ser, o universal e o

⁹⁹DN, p.127. NR, 522.

¹⁰⁰DN, p.132. NR, 527.

particular, na unidade ética do povo. No contexto histórico onde as leis exercem poder estranho sobre os indivíduos, certamente aí não existe povo, muito menos liberdade, ao contrário, reina a desordem e a violência.

Guardemos bem as ideias desenvolvidas na *Constituição da Alemanha* e no *Direito Natural*, pois elas serão fundamentais para compreendermos a dinâmica da formação do povo e do reconhecimento ético no escrito *Sistema da vida ética*. Antes de passarmos à análise desse último, temos ainda que contextualizá-lo dentro da filosofia lógico-especulativa do jovem Hegel. Até agora fizemos menções esparsas sobre o método especulativo que perpassa os textos de Jena, adiante iremos desenvolver, de modo mais conciso, algumas considerações sobre esse método tendo como base o escrito *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*.

2 OS PRESSUPOSTOS PARA A ELABORAÇÃO DO MÉTODO ESPECULATIVO DO SISTEMA DA VIDA ÉTICA

Com o intuito de explicar alguns desenvolvimentos da lógica especulativa do jovem Hegel em 1801 e seu desdobramento no *Sistema da vida ética*, tomaremos como referência *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling em relação às Contribuições de Reinhold para um breve panorama sobre o estado da filosofia no início do século XIX* [*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts – 1801 (DS)*]¹⁰¹. Ao passo que o *DN* define o fundamento da vida ética absoluta, o *Escrito sobre a Diferença (ED)* visa estabelecer o fundamento do saber especulativo a partir dos resultados da filosofia kantiana no início do século XIX.

Do mesmo modo que o direito natural não pode ser a mera proteção à particularidade abstrata, a filosofia não pode se constituir como o acervo de opiniões mortas e individuais. Ao invés disso, tanto o direito natural quanto a filosofia devem configurar a suprassunção da particularidade na universalidade, quer no âmbito da prática ético-jurídica, quer no âmbito teórico do saber. Os domínios teóricos e práticos estão apenas aparentemente separados no sistema, já que ambos são desdobramentos da mesma identidade absoluta e necessitam expor a totalidade. Por esse motivo, mencionamos algumas vezes que no artigo *DN* Hegel segue o seu método especulativo, visto que sua intenção é expor no sistema do direito a suprassunção dos interesses privados na totalidade do povo. Vejamos a seguir o desenvolvimento das etapas do método especulativo no âmbito da filosofia teórica.

Nas fases anteriores de seu pensamento (Tübingen, Berna, Frankfurt), Hegel demonstrava grande dificuldade em reconciliar o infinito e o finito por intermédio da filosofia, pois buscava na religião o recurso necessário para reunificar o Absoluto e sua manifestação no mundo. Em contrapartida, o período de Jena é marcado pelo interesse do jovem Hegel em dar um acabamento cada vez mais conceitual e sistemático ao seu pensamento, de modo que nessa fase a filosofia é a atividade responsável por elevar o finito ao infinito, a diferença à identidade absoluta.

¹⁰¹ Utilizaremos a seguinte tradução portuguesa da obra: HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Trad. port. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. Indicaremos a seguinte versão da obra no original: HEGEL, G.W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. In: Jenaer Schriften 1801-1807. Werk 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. As traduções das citações do *ED* foram revisadas pelo prof. Leonardo A. Vieira.

Visando apresentar a impossibilidade da reflexão de apreender verdadeiramente o absoluto, o jovem Hegel, na transição de Frankfurt à Jena, redige o *Fragmento de Sistema* (1800). No *Fragmento*, a reflexão do entendimento, até então compreendida como o único instrumento da filosofia, é considerada inadequada para acessar o Absoluto, isso porque tal reflexão é abstrata e opera com as cisões da finitude, não tendo condições de penetrar a unidade viva do ser absoluto e da individualidade limitada. A religião, por sua vez, vai além das contraposições aparentes na realidade e capta verdadeiramente o Absoluto como unidade da vida infinita e da vida finita. Segundo Hegel:

A filosofia tem de cessar com a religião, justamente porque aquela é um pensar, contendo, portanto, uma oposição, e, parte do não-pensar, em parte do pensante e do pensado; ela tem de mostrar em todo finito a finitude e exigir pela razão seu complemento, conhecer particularmente as ilusões por seu próprio infinito e pôr, assim, o verdadeiro infinito fora de seu âmbito. A elevação do finito até o infinito se caracteriza por isto como elevação da vida finita a [vida] infinita, como religião, por não pôr o ser do infinito como um ser por reflexão, como um objetivo ou um subjetivo, de tal modo que acrescentasse ao limitado o limitante, reconhecendo este por sua vez como um posto, igualmente como um limitado, procurando novamente o limitante para o mesmo e fazendo a exigência de prosseguir com isto até o infinito¹⁰².

A crítica de Hegel é dirigida ao modo como o pensar filosófico fragmenta a vida e fixa-a em oposições. Ao invés de fazer como a religião, que supera a cisão e concebe a vida como “ligação da ligação e da não-ligação”¹⁰³, como a unidade do idêntico e do diferente no Absoluto, a filosofia elege ou a identidade ou a diferença e pensa a vida em contradições irreconciliáveis.

O jovem Hegel estendeu até o fim do período de Frankfurt o posicionamento de que a filosofia não podia penetrar o Absoluto, reformulando o seu pensamento apenas em Jena, quando passou a conceber o Absoluto como objeto da filosofia. Se até Frankfurt Hegel ainda não fazia a distinção entre entendimento e razão, em Jena tal diferenciação é central em sua filosofia, pois somente depois de diferenciar as atividades do entendimento e da razão, da reflexão limitada e da reflexão especulativa, é que o filósofo conseguiu compreender como a filosofia pode unificar a identidade e a diferença, a razão e a história, por intermédio do conceito. Conforme a análise de Bourgeois:

¹⁰²HEGEL, G.W.F. *Fragmento de Sistema de 1800*. Trad. Bras. Joãozinho Beckenkamp. In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 279.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 278.

Em Jena, Hegel entendeu a união como o tempo – isto é, com o tempo da reunião que se esboça como uma reunião com a razão: a história, enquanto viva, unidade da diferença e da unidade, é precisamente o “ser-aí” da razão. Distinguiu então a razão do simples entendimento; pois a exigência de identidade que o entendimento quer satisfazer, só pode realizar-se plenamente se a identidade, em vez de ter fora dela a diferença e ser diferente desta, (o que faz da diferença a verdade da identidade, usurpando seus direitos), acolhe em si mesma, como um momento, a diferença; e se torna a unidade de si e da diferença [...]. Assim a razão é a vida do pensamento¹⁰⁴.

2.1 A miopia de Reinhold e a verdadeira tarefa da filosofia

O *ED* é o primeiro escrito publicado por Hegel. Partindo do equívoco de K. L. Reinhold não ter percebido a diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling, Hegel explicará como esse erro de percepção reflete a incompreensão sobre o verdadeiro sentido da especulação filosófica no seu tempo. Reinhold, o primeiro interprete de Kant e articulador da *filosofia elementar (Elementarphilosophie)*¹⁰⁵, comete um grande equívoco ao não saber diferenciar o idealismo transcendental fichteano da filosofia da identidade schellingiana. Conforme Hegel:

No que respeita àquele ponto de vista, em primeiro lugar, Reinhold não reparou na diferença entre ambos como sistema, e, em segundo lugar, não os tomou como filosofia. Reinhold não parece ter suspeitado que, há muito, uma outra filosofia, diferente do idealismo transcendental, se encontra diante do público; de forma espantosa, ele não vê na filosofia, tal como Schelling a expôs, senão um princípio do elemento conceitual da subjetividade, a egoidade¹⁰⁶.

¹⁰⁴ BOURGEOIS, B. *A Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*. Trad. Bras. Paulo Meneses. In G.W.F. Hegel. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio I- A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 1995, p.390.

¹⁰⁵ É o próprio Reinhold quem nos esclarece o significado da filosofia elementar: “Portanto, esclareço mais uma vez que entendo por filosofia elementar o único sistema dos princípios possível, sobre o qual tem de ser erguida a filosofia tanto teórica quanto prática, tanto formal quanto material. A filosofia elementar, como a concebo, ou bem não existe de modo algum, ou bem se apoia com firmeza sobre uma proposição fundamental universalmente válida, está concluída em todas as suas partes e exclui do seu território todas as disputas” (REINHOLD, K.L. *Sobre a possibilidade da filosofia como ciência rigorosa*. Trad. bras. Ricardo Barbosa. Analytica, Rio de Janeiro, vol. 13, n.1, 2009, p.293). A definição de Reinhold marca a sua tentativa de fundar o princípio unitário das partes teórica e prática da filosofia crítica kantiana. Transformar a filosofia crítica em sistema, este é o grande empreendimento de Reinhold. Para melhor compreender a sistematização feita por Reinhold das ideias kantianas e o seus desdobramentos no Idealismo alemão, cf. HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. port. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960, p.15-50.

¹⁰⁶ DE, p.111. “Was jene Ansicht betrifft, so hat Reinhold fürs erst die Differenz beider als Systeme übersehen und sie fürs andere nicht als Philosophien genommen. Reinhold scheint nicht geahnt zu haben, dass seit Jahr und Tag eine andere Philosophie vor der Publikum liegt als reiner transzendentaler Idealismus; er erblickt wunderbarerweise in der Philosophie, wie sie Schelling aufgestellt hat, nichts als ein Prinzip des Begreiflichen der Subjektivität, die Ichheit”. DS, p.116.

Ao considerar a eguidade e a subjetividade, como o princípio dos sistemas de Fichte e Schelling, Reinhold revela sua miopia diante dos distintos desenvolvimentos da filosofia kantiana em sua época, na medida em que não consegue perceber as diferentes formas de configuração da razão nesses sistemas. É certo que Fichte e Schelling tentam expor sistematicamente o fundamento da autêntica especulação, ainda obscuro em Kant, mas isso não significa que eles devam ser tratados como fiéis continuadores do filósofo da *Crítica*, ao contrário, é preciso enxergar a originalidade existente em cada um dos sistemas.

Conforme Hegel, sem saber destacar a diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling, Reinhold não conseguiu estabelecer a verdadeira relação entre filosofia e sistema na sua história da filosofia, pois não compreendeu o sistema como a forma histórica de exposição da única e mesma razão universal. Assim, o ponto de vista de Reinhold não abarca a razão como manifestação do Absoluto e muito menos apreende a tarefa da filosofia, que é apresentar a razão que conhece a si mesma nos sistemas particulares:

Mas se o absoluto tal como a sua manifestação, a razão, é eternamente um e mesmo, como de fato é, então cada razão que se dirige a si mesma e se conhece produziu uma verdadeira filosofia e resolveu para si a tarefa que, tal como a sua solução, é a mesma para todas as épocas. Porque, na filosofia, a razão que se conhece a si mesma tem a ver somente consigo, residem também nela mesma toda a sua obra e a sua atividade, e, em relação à essência mais íntima da filosofia, não há antecessores nem sucessores¹⁰⁷.

Neste sentido, sendo a tarefa e a solução da filosofia as mesmas em todas as épocas, os sistemas que apresentam a essência mais íntima da filosofia não podem ser classificados como antecessores e sucessores, mas como exposição da obra autêntica da única razão especulativa que, simultaneamente, se apresenta na particularidade do tempo e transcende a temporalidade. Como afirma Hegel: “Porque a especulação é a atividade que a razão una e universal exerce sobre si mesma, então ela- se ela livrou seu próprio ponto de vista das contingências e limitações- tem de encontrar a si mesma ao longo das formas particulares de filosofia”¹⁰⁸. Assim, o fracasso de Reinhold reside no fato dele não enxergar, na “individualidade interessante” de um sistema, a forma da razão especulativa se apresentar como a essência viva de determinada época:

¹⁰⁷ ED, p. 35. “Wenn aber das Absolute wie seine Erscheinung, die Vernunft, ewig ein und dasselb ist (wie es denn ist), so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie produziert und sich die Aufgabe gelöst, welche wie ihre Auflösung zu allen Zeiten dieselbe ist. Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu tun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Tätigkeit, und in Rücksicht aufs innere Wessen der Philosophie gibt es werder Vorgänger noch Nachgänger”. DS, p. 17.

¹⁰⁸ ED, p. 36. DS, p. 19.

O verdadeiro e próprio de uma filosofia é a individualidade interessante, na qual a razão organizou para si mesma uma figura, com os materiais de uma época particular; aí a razão especulativa particular encontra o espírito do seu espírito, a carne da sua carne, intui-se a si nela como uma e a mesma e como um outro ser vivo. Cada filosofia é em si completa e tem, como uma autêntica obra de arte, a totalidade em si¹⁰⁹.

Mesmo reconhecendo que os sistemas são peculiares, no que diz respeito à forma, Reinhold é incapaz de diferenciar a originalidade de cada sistema. Por captar os sistemas como a multiplicidade de conhecimentos acumulados historicamente, não valoriza a participação viva, a presentificação da essência da filosofia na construção autêntica de cada sistema particular. Por isso mesmo, Reinhold não soube diferenciar os sistemas de Fichte e Schelling, sendo incapaz tanto de encontrar no interior deles o princípio autêntico da especulação, quanto de perceber como a razão especulativa configura esse princípio na cultura.

Partindo dessa crítica a Reinhold, Hegel expõe no *ED* a sua concepção de história da filosofia: a história é a apresentação do autoconhecimento da razão enquanto manifestação livre do Absoluto na cultura¹¹⁰. Portanto, uma filosofia particular adquire duas formas complementares: por um lado, é a configuração da autoprodução livre do espírito vivo (Absoluto), por outro, é a tentativa do sistema particular de restaurar o Absoluto cindido na cultura da época:

Se considerarmos mais de perto a forma particular que uma filosofia apresenta, então vemo-la, por um lado, surgir a partir da originalidade viva do espírito, que, nela, produziu por si mesmo e configurou pela sua ação a harmonia despedaçada, por outro lado, resultar da forma particular que traz a cisão e da qual surge o sistema. A cisão é a fonte de carência da filosofia e, como cultura da época, o lado não-livre e dado da sua figura. Na cultura,

¹⁰⁹ Ibid. “Das wahre Eigentümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat; die besondere speculative Vernunft findet darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch, sie schaut sich in ihm als ein und dasselbe und als ein anderes lebendiges Wesen an. Jede Philosophie ist in sich vollendet und hat, wie ein echtes Kunstwerk, die Totalität in sich”. Ibid.

¹¹⁰ “Contra a concepção de Reinhold, que pensa a história da filosofia como uma espécie de habilidade técnica que se aperfeiçoa gradualmente, segundo uma perfectibilidade, a qual também é própria das artes mecânicas, Hegel defende uma concepção de história da filosofia segundo a qual a filosofia ou cada filosofia é a manifestação da razão como o absoluto que se reconhece a si. Para a filosofia não há nem antecessores e nem sucessores, ou seja, a filosofia está fora do tempo ‘normal’. Por ser a manifestação da razão, do absoluto, a filosofia não pode jamais encontrar-se inteiramente numa filosofia particular, embora igualmente também não possa se realizar, como negatividade, senão numa filosofia particular”. (WERLE, M.A. *O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena*. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, São Paulo, n.19, jan-jun/2012, p.114).

aquilo que é manifestação do absoluto isolou-se do absoluto e fixou-se como algo autônomo ¹¹¹.

A importância da filosofia não pode ser expressa em qualquer doutrina do saber apartada da realidade, ao contrário, a necessidade de se fazer filosofia aparece na dinâmica da própria cultura. A carência do filosofar surge justamente da constatação de que a identidade do Absoluto aparece na vida como cisão e diferença, não identidade. Portanto, a cultura cindida é o impulso para a filosofia realizar a sua tarefa de unir o livre e o não livre, o Absoluto e sua manifestação.

O verdadeiro sistema é aquele que realiza a tarefa da filosofia de apreender as manifestações do Absoluto no seu devir livre. Então, o sistema expõe como a identidade originária do eu e da natureza se diferencia na finitude para retornar a si como indiferença absoluta mediada pela atividade especulativa da razão. Como esclarece o próprio Hegel, “a tarefa da filosofia consiste [...] em pôr o ser no não ser – como devir, a cisão no Absoluto – como sua manifestação, o finito no infinito—como vida”¹¹². Nesse sentido, para realizar a autêntica especulação, o sistema precisa admitir e superar as cisões intrínsecas ao movimento da própria vida. Nas palavras de Hegel:

Uma autêntica especulação, mas que não se realizou até à sua completa autoconstrução sob a forma de sistema, parte necessariamente da identidade absoluta; a cisão da identidade em subjetivo e objetivo é uma produção do absoluto. O princípio de base é, por conseguinte, completamente transcendental e, a partir do seu ponto de vista, não há nenhuma oposição absoluta do subjetivo e do objetivo. Mas, por conseguinte, o aparecimento do absoluto é uma oposição; o absoluto não se encontra no seu aparecimento ambos se opõem. O aparecimento não é identidade.[...]. Portanto, o absoluto deve pôr a si mesmo no seu aparecimento, que dizer, não o deve aniquilar, mas sim construí-lo como identidade. A relação causal entre o absoluto e o seu aparecimento é uma falsa identidade, pois a oposição absoluta subjaz a esta relação¹¹³.

É visível que nesta relação necessária da identidade e da não identidade no absoluto, o jovem Hegel retoma a tragédia do Absoluto apresentada no âmbito da vida ética no *DN*. O

¹¹¹ ED, p. 37. “Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einerseits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbsttätig gestaltet hat, andererseits aus der besonderen Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell des *Bedürfnisses der Philosophie* und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isoliert und als ein Selbständiges fixiert [...]”. DS, p. 20.

¹¹² ED, p.40. “Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein – als Werden, die Entzweiung in das Absolute – als dessen Erscheinung, das Endliche in Unendliche-als Leben zu setzen”. DS, p. 25.

¹¹³ ED, p.58. DS, p.47.

que se estabelece é a mesma tensão entre o universal e o particular, entre razão e história. Se na vida ética a tragédia do Absoluto é apresentada no conflito da particularidade dos indivíduos com a universalidade do povo, na filosofia, a tragédia é relida sob o ângulo do conflito entre os dois fatores da vida: a cultura cindida e a totalidade do Absoluto. Esses dois fatores estão em permanente luta, pois ao mesmo tempo em que a vida é diferença e cisão, também é a manifestação da identidade absoluta. Logo, a razão tem a tarefa de pôr a cisão no Absoluto, a identidade na diferença, de modo que a vida seja intuída como a unidade do Absoluto e sua manifestação¹¹⁴.

Para realizar a tarefa da filosofia, de identificar o Absoluto com a sua manifestação, Hegel considera urgente rejeitar a oposição absoluta do subjetivo e do objetivo como fundamento do sistema. Ao invés disso, a oposição deve ser entendida como elemento relativo ao Absoluto, ao passo que ela somente existe como manifestação, como fenômeno do Absoluto. Mas essa relatividade da oposição à identidade absoluta não implica na “relação causal entre o absoluto e o seu aparecimento”, em uma falsa identidade, como acontece em Reinhold e nos demais sistemas dogmáticos¹¹⁵.

Se considerarmos o Absoluto como a causa e o fenômeno como efeito, não saímos da oposição absoluta, pois, em tal concepção é impossível conhecer o Absoluto em si mesmo, já que o entendimento finito não alcança a origem daquilo que aparece no mundo. Assim, diante da admissão de uma objetividade impenetrável pelo sujeito, qualquer tentativa de promover a identidade do Absoluto e sua manifestação, não passa de fracasso.

Desta forma, o que está em jogo para o jovem Hegel é provar que o fenômeno é a forma finita do Absoluto manifestar a sua essência. Logo, não existe oposição radical entre essência e aparência, mas a identidade entre ambos, e o Absoluto é autoprodução da razão na cultura. Diante disso, Hegel escreve: “A livre razão e o seu ato são uma só coisa e a sua atividade é uma pura exposição de si mesma”¹¹⁶.

Defendendo que a razão é o único meio para se chegar ao Absoluto, Hegel afirma ser imprescindível diferenciar a atividade do entendimento da atividade da razão. Embora a primeira seja fundamental, a segunda é a responsável por suprimir as oposições e atingir o

¹¹⁴ Cf. WERLE, M.A. *O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena*, 2012, p.118-120.

¹¹⁵ “E se o Absoluto e fenômeno continuarem a opor-se, semelhante oposição transcendental deverá ser vista como identidade; não como o fazem os sistemas dogmáticos-que consideram o Absoluto como causa do fenômeno-, mas sim no sentido de que o Absoluto terá de ser visto como o que se manifesta no próprio fenômeno” (HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*, 1960, p.361).

¹¹⁶ ED, p. 57. “Die freie Vernunft und ihre Tat ist eins, und ihre Tätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst”. DS, p. 46.

conhecimento da identidade do Absoluto e de sua manifestação¹¹⁷. Ora, se Reinhold não estava atento para a distinção do entendimento e da razão, obviamente ele só poderia obter um conhecimento abstrato do Absoluto. Como diz Hegel:

Se, de acordo com Reinhold, o absoluto é inconcebível somente *fora* da sua relação com o real e o possível, nos quais se revela, se ele é, portanto, tem de ser conhecido no possível e no real, isto seria apenas um conhecimento por meio do entendimento e não um conhecimento do absoluto. Pois a razão, que intui a relação do real e do possível ao absoluto, suprime, precisamente por isso, o possível e o real enquanto tais; diante dela desaparecem estas determinidades bem como a sua oposição, e, desta forma, ela não reconhece a manifestação externa como revelação de si mesmo, mas sim a essência, que se revela a si mesma; tem, pelo contrário, de reconhecer um conceito em si, tal como a unidade abstrata do pensar, não como um anúncio da essência, mas como um seu desaparecimento da consciência; certamente que ele em si não desapareceu, mas sim graças a uma tal especulação¹¹⁸.

Reinhold, seguindo a linha de raciocínio da *coisa em si* kantiana, afirma que não é possível conhecer o Absoluto, o verdadeiro originário em sua essência, pois a consciência tem apenas a possibilidade de representar os fenômenos revelados pelo Absoluto. E, como toda representação surge da diferença entre o sujeito representante, o objeto representado e a representação do objeto dada na consciência, é impossível conceber o Absoluto como a identidade de sujeito e objeto¹¹⁹. Consequentemente, Hegel assevera que Reinhold segue a via

¹¹⁷Conforme M. Müller, no *Escrito sobre a Diferença*, Hegel admite que o Absoluto e a razão são idênticos, pois a razão é um fenômeno do absoluto: “É indiscutível que Hegel, nesta perspectiva de radicalização do princípio da autonomia do pensamento, concebeu inicialmente, no *Escrito sobre a Diferença* (1801), a auto-apreensão da razão por si mesma, enquanto conhecimento absoluto do absoluto, como um “fenômeno” do absoluto”. (MÜLLER, M.L. *O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 2, n.03, dez/2005, p. 6).

¹¹⁸ ED, p.121. DS, p. 129.

¹¹⁹“As proposições fundamentais que estão imediatamente sob a proposição da consciência são proposições que expressam as espécies particulares de consciência: 1) a consciência da representação, 2) a consciência do sujeito ou a autoconsciência, 3) a consciência do objeto como tal – que se chama conhecimento, na medida em que é elevada à consciência do que é representado como distinto do objeto representado e do sujeito da representação, e, consequentemente, na medida em que é acompanhada pelas duas primeiras espécies de consciência”. (REINHOLD, K.L. *Sobre a possibilidade da filosofia como ciência rigorosa*, 2009, p.302). Sobre a teoria da consciência em Reinhold, afirma J.A. Bonaccine: “Pode-se dizer que a consciência é o princípio da representação porque (do ponto de vista das condições internas da representação) *somente nela e através dela algo é representado*. Isto obriga a fazer uma distinção entre o sujeito que representa e o objeto representado, que por sua vez devem ser distinguidos da representação, à qual ‘pertencem’ enquanto sujeito e objeto da representação. Seria impossível, assevera Reinhold, considerar uma representação sem sujeito e sem objeto; e absurdo negar a diferença entre o sujeito que representa, o objeto que é representado e a representação do objeto, pois negar é um ato consciente e não há ato consciente sem consciência – sem a distinção destes três elementos como partes constitutivas da consciência, na medida em que esta constitui o princípio da representação”. A respeito da problemática da coisa em si kantiana na filosofia de Reinhold avalia J.A. Bonaccine: “A coisa em si não é passível de ser representada em particular, mas temos um conceito lógico dela em geral – impossível não sucumbir à tentação de sentenciar: ainda estamos presos na consciência. Reinhold parece querer sair do impasse”. Conforme Bonaccine, Reinhold não resolve o impasse, pois fica oscilando entre a aceitação da incognoscibilidade da coisa em si e o solipsismo da consciência, que significa apenas considerar as

do entendimento e apreende o Absoluto na unidade abstrata do pensar, ficando limitado ao âmbito da consciência, ou seja, à oposição indissolúvel de intuição e conceito¹²⁰.

Conforme Hegel, o limite do entendimento será superado na razão que não contrasta o Absoluto e sua manifestação, a subjetividade e a objetividade, mas elimina tal oposição e intui a manifestação exterior do Absoluto como aparecimento de sua própria essência. Deste modo, na construção da razão do Absoluto para a consciência, o que se expõe é a verdadeira identidade do consciente e do não consciente, desaparecendo, assim, toda a oposição fixada pelo entendimento:

A forma que revestiria a carência da filosofia, se esta carência tivesse de ser expressa como pressuposto, fornece a transição da carência da filosofia para o instrumento do filosofar, para a reflexão como razão. O absoluto deve ser construído para a consciência, tal é tarefa da filosofia; mas, dado que tanto o produzir como os produtos da reflexão são apenas limitações, isto é uma contradição. O absoluto deve ser refletido, posto; mas deste modo ele não é posto, mas sim suprimido, pois, ao ser posto, tornou-se limitado. A mediação desta contradição é a reflexão filosófica. Deve-se preferencialmente mostrar em que medida a reflexão é capaz de captar o absoluto e, no seu trabalho como especulação, suporta a necessidade e a possibilidade de ser sintetizada com a intuição absoluta, e ser para si, subjetivamente, justamente tão perfeita como seu produto, o absoluto construído na consciência, deve ser, ao mesmo tempo, consciente e inconsciente¹²¹

Ao considerar que a reflexão da razão é a mediação necessária para identificar o Absoluto e sua manifestação, o jovem Hegel, no *ED*, critica as filosofias da subjetividade por ficarem aferradas à reflexão do entendimento, operação isolada que fixa a oposição e não

representações da consciência (BONACCINI, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 52 e 61).

¹²⁰Reinhold opõe o verdadeiro originário à necessidade do pressuposto finito da filosofia do entendimento: “Porque e na medida em que o pressuposto da filosofia é o inconcebível em si e o verdadeiro originário, por este motivo e nessa medida ela deve poder anunciar-se num verdadeiro concebível, e a filosofia não pode partir de um verdadeiro originário inconcebível, mas tem de o fazer a partir de um verdadeiro concebível. Não somente não se demonstra esta consequência como, pelo contrário, deve tirar-se a conclusão oposta: se o pressuposto da filosofia é o verdadeiro originário, um inconcebível, então, o verdadeiro originário anunciar-se-ia através do seu oposto, logo, falsamente”. *ED*, p. 120, *DS*, p. 128. Na *Enciclopédia*, Hegel reforça este mesmo ponto de vista sobre a contradição do pensamento de Reinhold. Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio I- A ciência da lógica*, 1995, p.50.

¹²¹*ED*, p. 41. “Die Form, die das Bedürfnis der Philosophie erhalten würde, wenn es als Voraussetzung ausgesprochen werden sollte, gibt den Übergang vom Bedürfnisse der Philosophie zum Instrument des Philosophierens, der Reflexion als Vernunft. Das Absolute soll fürs Bewusstsein konstruiert werden, [das] ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produzieren sowie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch. Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden; damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden; denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion. Es ist vornehmlich zu zeigen, inwiefern die Reflexion das Absolute zu fassen fähig ist und in ihrem Geschäft, als Spekulation, die Notwendigkeit und Möglichkeit trägt, mit der absoluten Anschauung synthetisiert und für sich, subjektiv, ebenso vollständig zu sein, als es ihr Produkt, das im Bewusstsein konstruierte Absolute, als bewusstes und bewusstloses zugleich sein muss”. *DS*, p. 26.

chega ao conhecimento completo da identidade absoluta. Assim como no *DN*, o alvo são as filosofias formais de Kant e Fichte, pois se ambos tratam as questões do direito natural sob a perspectiva da oposição do ideal e do real, isso já é derivado do modo como eles pretendem fixar na filosofia a identidade da subjetividade e da objetividade a partir do trabalho limitado do entendimento.

A crítica direta feita a Kant e a Fichte, no *DN* e no *ED*, foi realizada também no artigo de Jena *Fé e saber ou a filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas com a filosofia kantiana, jacobiana e fichteana* [Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (1802)]. Nesse escrito, Hegel revisa e discute as filosofias da reflexão, que têm como características marcantes a dualidade e a tentativa de resolvê-la pela fé, isto é, pela crença dos filósofos em um Absoluto fora da razão, incognoscível, no qual a identidade prevalece. Segundo Hegel: “E para todos eles o absoluto, segundo a antiga distinção, não pode ser contra e tampouco para a razão, mas ele está acima da razão”¹²².

Além de enquadrar as doutrinas kantiana e fichteana nesse tipo de filosofia, Hegel também classifica Jacobi como filósofo da subjetividade. Isso se deve ao fato de o fundamento de filosofia de Jacobi ser a fé e ao fato dele defender que a oposição entre a consciência e a realidade das coisas fora do sujeito só pode ser conhecida intuitivamente, sem nenhuma intervenção do conhecimento discursivo¹²³. Embora as filosofias de Kant, Fichte e Jacobi tenham distinções visíveis, *Fé e saber* visa expor o ponto comum dessas teorias: a elevação da cultura do entendimento à categoria de sistema universal. Conforme Hegel:

Por conseguinte, não há o que ver nessas filosofias senão a elevação da cultura [*Kultur*] da reflexão à condição de sistema – uma cultura [*Kultur*] do entendimento humano ordinário, que se eleva até o pensamento de um universal, mas porque ele permanece entendimento ordinário, toma um conceito infinito como pensamento absoluto e deixa o seu intuir outro fora do eterno e o conceito infinito pura e simplesmente um fora do outro –; seja porque ele renuncia em geral àquele intuir e se detém no conceito e no empírico, seja porque ele tem ambos, mas não os unifica, não pode nem assumir o seu intuir no conceito, nem aniquilar o conceito e o empírico. O martírio de uma natureza melhor diante dessa limitação ou contraposição absoluta expressa-se por meio do anseio e do anelo, da consciência de que ela é limitação da qual não pode sair, como uma fé para além dessa limitação. Todavia, como incapacidade perene, ao mesmo tempo

¹²² HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*. Trad. bras. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007, p. 20.

¹²³ Cf. HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*, 1960, p.40.

impossibilidade de se elevar acima da limitação para o âmbito em si mesmo da razão, claro e desprovido de anseio¹²⁴.

Relembrando o *DN*, temos novamente a crítica da fixação abstrata da subjetividade infinita pelo entendimento. Do mesmo modo que a vida ética absoluta não pode ter como princípio a oposição entre a forma abstrata da subjetividade (conceito) e a matéria diversa da objetividade (intuição), igualmente, o saber não deve ser fundado na dualidade do sujeito e do objeto, já que tal divisão não passa da abstração do entendimento formal. Destarte, as filosofias da subjetividade representam toda a cultura moderna que se vale do entendimento separador para fixar o conteúdo irrepresentável pelo sujeito como objeto da fé¹²⁵.

Sendo o esforço do jovem Hegel reconciliar no *ED* o Absoluto e sua manifestação, a filosofia da subjetividade deve ser superada, pois a mediação posta para reconciliar o infinito e o finito é a reflexão do entendimento ordinário. Cabe, portanto, encontrar na clareza da própria razão a nova mediação para unir os termos cindidos na cultura moderna.

2.2 A separação do espírito e da letra na filosofia kantiana e a tentativa de reconciliação no sistema de Fichte

Com o intuito de expor o instrumento do filosofar no *ED*, Hegel inicialmente explicou como Fichte, ao ficar limitado à filosofia da subjetividade kantiana, não realizou o seu propósito de exposição do fundamento da unidade do eu e do não eu; em seguida, apresentou como Schelling superou a filosofia da subjetividade ao conceber o Absoluto como identidade originária de sujeito e objeto. Sistematizando as conclusões obtidas da análise das filosofias

¹²⁴ HEGEL, G.W.F. *Fé e saber*, 2007, p. 31.

¹²⁵ “No entanto, existem observações de Hegel em *Fé e Saber* que explicitamente dizem respeito às premissas fundamentais compartilhadas por todas as posições consideradas. Estas apontam para um determinado modelo de conhecimento – um modelo que pode ser chamado “dualista” – que caracteriza de modo geral a filosofia da subjetividade. O núcleo desta concepção consiste na suposição de que o conhecimento surge da referência do pensamento a um conteúdo dado independentemente dele. Os dois elementos desta relação são concebidos como sendo diferentes na sua essência – o pensamento fornece os aspectos gerais ou formais do conhecido, os dados o conteúdo concreto, para a relação própria do conhecimento com a realidade. Ambos, a contribuição formal do pensamento e o conteúdo fático dado, são irredutíveis entre si e não podem ser entendidos a partir de um princípio mais fundamental. Assim, o conhecimento tem uma estrutura definitivamente dualista, e o modo como seus dois componentes se relacionam torna-se o assunto central da teoria do conhecimento. Segundo Hegel, a exposição do papel do entendimento no conhecimento dada por Jacobi, tanto no seu livro sobre Espinosa, quanto no David Hume, mostram que ele – como Kant e Fichte – aceita este modelo. A diferença entre o “dogmatismo”, isto é, o realismo epistemológico de Jacobi, e o “idealismo” de Kant e Fichte, segundo Hegel, apenas diz respeito a variações dentro deste modelo, que resultam de concepções diferentes a respeito da dependência ou independência do “material” dado do sujeito” (KLOTZ, C. *A Crítica e Transformação da “Filosofia da Subjetividade” na Fenomenologia do Espírito*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 5, n.08, jun/2008, p.114).

de Fichte e Schelling, Hegel formulou o seu método especulativo para construir o Absoluto no sistema.

Ao analisar o idealismo de Fichte, Hegel afirma:

A filosofia kantiana precisou que o seu espírito fosse separado da sua letra e que o princípio puramente especulativo fosse destacado do restante, que pertencia à reflexão racionante ou podia ser utilizado a favor dela. No princípio da dedução das categorias, esta filosofia é autêntico idealismo, e este princípio é o que Fichte extraiu em forma mais pura e rigorosa e a que chamou espírito da filosofia de Kant¹²⁶.

O mérito de Fichte foi duplo. Ao mesmo tempo em que viu na filosofia de Kant o fundamento especulativo do conhecimento, a saber, *o eu penso*¹²⁷, também reconheceu que o projeto crítico kantiano não expôs a origem da síntese de sujeito e objeto, ficando preso à oposição irreconciliável do fenômeno e da coisa em si. Na interpretação de Hegel, enquanto o autor da *Crítica da Razão pura* defende a impossibilidade de a razão conhecer o princípio da identidade de sujeito e objeto, fixando a oposição do sensível e do inteligível no cerne de sua filosofia, o filósofo do *autêntico idealismo* pretende expor a gênese da unidade da sensibilidade e do pensamento¹²⁸. Assim, o problema epistemológico de Fichte não está

¹²⁶ED, p.29. “Die kantische Philosophie hatte es bedurft, dass ihr Geist vom Buchstaben geschieden und das rein spekulative Prinzip aus dem Übrigen herausgehoben wurde, was der rasonierenden Reflexion angehörte oder für sie benutzt werden konnte. In dem Prinzip der Deduktion der Kategorien ist diese Philosophie echter Idealismus, und dies Prinzip ist es, was Fichte in reiner und strenger Form herausgehoben und den Geist der Kantischen Philosophie genannt hat”. DS, p. 9.

¹²⁷ Conforme Kant: “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação só seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se intuição. Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao eu penso, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. Esta representação, porém, é um ato de espontaneidade, isto é, não pode considerar-se pertencente à sensibilidade. Dou-lhe o nome de apercepção pura, para a distinguir de apercepção empírica ou ainda o de apercepção originária para a distinguir da *empírica*, porque é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra”. (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, §16, B 132).

¹²⁸ Conforme Müller, Hegel considera que o cerne e o ápice do idealismo especulativo já estão registrados na filosofia transcendental de Kant e Fichte, mas tal idealismo não foi levado as suas máximas consequências: “Ambos colocaram, cada um a seu modo, – Fichte formulando a exigência programática de uma gênese *a priori* das categorias do entendimento, e radicalizando o ‘espírito’ da filosofia crítica de Kant para além da sua letra, e em parte contra ela, – o ‘princípio da independência da razão e da sua autonomia (*Selbständigkeit*) absoluta em si mesma’ como ‘o princípio universal da filosofia’ (E § 60 A). Esse princípio passa, então, a vigorar como ‘um dos pré-conceitos (*Vorurteile*) da época atual’. O princípio kantiano da autonomia da razão é, assim, para Hegel, o princípio fundamental da modernidade filosófica, pois ele atribui à razão a tarefa a estabelecer para si mesma as regras segundo as quais ela define o que pode aceitar como evidência a respeito do mundo dos objetos, e determinar as normas morais e jurídicas que ela pode reconhecer como válidas no mundo das interações e das instituições. Mas a instauração kantiana da razão como tribunal supremo é insuficiente para Hegel, pois a autoridade suprema que a metáfora jurídica lhe atribui não se autolegitima radicalmente, na medida em que essa razão permanece separada da natureza e da coisa em si, separada dela por uma ‘fenda (*Kluft*) intransponível’. A

circunscrito na explicação da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, mas em apresentar cientificamente o *eu puro* como a origem de todas as representações ocorridas na consciência¹²⁹.

Avaliando a leitura de Fichte da *Crítica*, Hegel afirma que Kant fracassa por limitar a reflexão especulativa da razão ao trabalho formal do entendimento:

[...] estas circunstâncias residem, acima de tudo, na forma da dedução kantiana das categorias, não no seu princípio ou espírito [...]. Naquela dedução das formas do entendimento está expresso, do modo mais determinado, o princípio da especulação, a saber, a identidade do sujeito e do objeto; esta teoria do entendimento foi apadrinhada pela razão. Pelo contrário, quando Kant transforma a identidade, como razão, em objeto da reflexão filosófica, a identidade desaparece por si mesma; se o entendimento foi tratado com razão, a razão, ao contrário, é tratada com entendimento. Torna-se aqui claro em que nível subordinado foi concebida a identidade de sujeito e objeto¹³⁰.

Se na *Analítica Transcendental* Kant trata o *eu penso* como o princípio especulativo da identidade de sujeito e objeto, na *Dialética transcendental* ele admite que a razão não pode ultrapassar o conhecimento dos fenômenos, ficando condicionada à reflexão do entendimento, atividade de relacionar formalmente os opostos¹³¹. Segundo a noção hegeliana, o

razão crítica permanece, assim, para Hegel, formal, porque ela não se alça, mesmo no seu próprio princípio supremo, a apercepção transcendental, ao ‘pensamento puro categorial’ enquanto pura autodeterminação do pensamento, ao que Hegel designará de ‘pensamento livre’, cujo âmago é a negatividade auto referencial, na qual a diferenciação do pensamento e a integração das suas determinações convergem. Nesse sentido, a crítica de Hegel a Kant é, antes de tudo, uma radicalização do seu programa de destruição crítica da metafísica dogmática, de sorte que o teor fundamental da sua crítica a Kant, apesar dos seus aspectos polêmicos, e às vezes, sumários, é a de que Kant não teve a coragem de levar até o fim as consequências das suas convicções” (MÜLLER, Marcos Lutz. *O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade e Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa modernidade?* 2005, p. 33).

¹²⁹ Como afirma Torres Filho: “É com isso que irá surgir, em continuidade com a crítica, mas à custa de outros riscos, essa exploração inédita do terreno transcendental recém-descoberto, sob a forma do projeto de um metaciência radical- *a doutrina-da-ciência*” (TORRES FILHO, R.R. *O Espírito e a letra A Crítica da Imaginação Pura*, em Fichte. São Paulo: Ática, 1975, p.29).

¹³⁰ED, p. 30. “[...] diese Umstände liegen höchstens in der Form der Kantischens Deduktion der Kategorien, nicht in ihrem Prinzip oder Geist;[...]. In jener Deduktion der Verstandesformen ist das Prinzip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, aufs bestimmteste ausgesprochen; diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden. –Hingegen wenn nun Kant diese Identität selbst, als Vernunft, zum Gegenstand der philosophischen Reflexion macht, verschwindet die Identität bei sich selbst; wenn der Verstand mit Vernunft behandelt worden war, wird dagegen die Vernunft mit Verstand behandelt. Hier wird es deutlich, auf welcher untergeordneten Stufe die Identität des Subjekts und Objekts aufgefasst worden war. DS, p.10.

¹³¹Na interpretação de D. Rehfeld: “‘Tratar a razão com entendimento’ (die Vernunft mit Verstand behandeln) significa necessariamente rebaixá-la e despotencializá-la ao nível desse, abortando de antemão a ideia racional ou especulativa que em seu proceder ela não pode efetivamente exprimir. Quando Kant distingue a razão da unidade e identidade relativa da experiência possível que é o entendimento, ele acaba por elevar a razão acima dessa esfera da identidade relativa que se restringe às limitadas categorias de uma subjetividade lógica. Porém se o faz não a pode compreender nessa esfera efetivamente acima do entendimento, enquanto identidade absoluta, senão como uma ideia abstrata e não realizável. ‘Ela [a razão] somente foi elevada, para que a ideia especulativa

entendimento nunca alcançará a totalidade, pois ele é regido pelas leis de *não contradição* e *identidade* e esses princípios lógicos apenas possibilitam a posição de diferenças irreconciliáveis, já que tudo o que é posto pelo entendimento é necessariamente pensando em relação ao seu contraposto¹³². Para Hegel, ao defender que a razão não pode ir além das condições de possibilidade *a priori* do conhecimento transcendental, Kant restringe a atividade racional ao mero pensar da identidade subjetiva de sujeito e objeto. Assim, deixando de penetrar a verdade existente na objetividade, desconhecendo a identidade absoluta do fenômeno e da coisa em si, a razão é rebaixada ao nível das categorias abstratas do entendimento e seus princípios especulativos transformam-se em postulados práticos.

Aos olhos de Hegel, Fichte percebeu a inconsistência na maneira de Kant tratar as faculdades do conhecimento. Na *Doutrina da Ciência* (1794), Fichte corrige essa incoerência pondo o eu puro como pressuposto especulativo de sua filosofia. O eu fichteano não é definido como o eu penso kantiano, princípio lógico que garante a unidade das representações¹³³, e sim como *eu sou*, autoconsciência pura, identidade anterior às representações. Portanto, Fichte radicaliza a filosofia kantiana ao pôr no fundamento do seu sistema “a identidade do sujeito e do objeto na forma $Eu=Eu$ ”¹³⁴.

Fichte afirma que a autoconsciência, a ação de *o eu* pôr a si mesmo como a unidade de ser e pensar, é o primeiro princípio incondicionado da *Doutrina da Ciência*¹³⁵:

que surge de maneira mais viva na imaginação, e que já foi despotencializada pelo entendimento, desça inteiramente até a identidade formal’. Esse reiterado ‘pisoteamento’ (Zertretung) da razão torna-se inevitável no interior dessa apreensão que previamente limita aquilo que pode ser exprimido aos contornos fixos e bem estabelecidos do modo de pensar do entendimento. E esse diagnóstico geral Hegel não restringe à filosofia de Kant, mas o associa a toda a época moderna, que, no entanto, chega à sua maior tensão nas oposições irreconciliáveis apresentadas na obra de Kant”. (REHFELD, D. *O jovem Hegel leitor de Kant: Crítica, Reflexão e Especulação*. São Paulo, 2012. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas- Tese de Doutorado- Universidade de São Paulo, p.27).

¹³²“Essa relatividade advém, para Hegel, do fato de que o entendimento é regido pelo princípio de não contradição: algo não pode ser A e não-A ao mesmo tempo. Ao se aceitar o princípio de não contradição, aceita-se concomitantemente o princípio de identidade: que A é igual a A. Segundo Hegel, é por estar comandado por esses princípios que o entendimento estará sempre sujeito a que as determinações por ele postas sejam sempre condicionadas e possam a elas outras serem contrapostas. Ele chama a identidade que rege o entendimento de relativa e abstrata, uma identidade limitada, pois as determinações produzidas de acordo com ela tem como característica própria estarem abstraídas de suas opostas (MARTIN, L.F.B. *Entendimento, razão e ceticismo na “Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e de Schelling”*. Sképsis, ano IV, n 73, 2011, p. 76).

¹³³“Todos os modos da autoconsciência no pensamento não são pois ainda, em si mesmos, conceitos do entendimento relativos a objetos (categorias), mas simples funções lógicas que não dão a conhecer ao pensamento qualquer objeto, nem por conseguinte me dão a conhecer a mim próprio enquanto objeto. O que é objeto não é a consciência de mim próprio determinante, mas apenas determinável, isto é, da minha intuição interna (na medida em que o diverso que ela contém pode adequadamente ligar-se à condição geral da unidade da apercepção no pensamento)”(KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, 2001, B 407).

¹³⁴ ED, p.30. DS, p. 10.

¹³⁵ São os três princípios da *Doutrina da Ciência*: 1) Eu põe-se a si mesmo; 2) o Eu opõe a si um não-eu; 3) o Eu põe em si mesmo uma divisão entre Eu e não-Eu. (Cf. FICHTE. J.G. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*. Trad. bras. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1998. (Os pensadores), p.44-62).

O eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude do seu mero ser, põe o seu ser. Ele é ao mesmo tempo agente e produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o eu sou é expressão de um estado de ação; mas também do único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira¹³⁶.

No entender de Hegel, “o fundamento do sistema de Fichte é a intuição intelectual, o puro pensar de si mesmo, a pura autoconsciência $Eu=Eu$, Eu sou; o absoluto é sujeito-objeto, e o Eu é esta identidade do sujeito e do objeto”¹³⁷. Entendendo a intuição intelectual fichteana como a identidade originária do eu e do não eu, Hegel está certo de que Fichte avança em relação a Kant, pois aponta o fundamento absoluto onde não existe oposição. Entretanto, Fichte não realizará esse princípio no seu sistema, já que “a identidade absoluta é, na verdade, princípio da especulação, mas permanece tal como sua expressão $Eu=Eu$, apenas a regra, cuja realização infinita é postulada, mas não construída no sistema”¹³⁸.

Conforme Hegel, a identidade é abandonada na *Doutrina* porque Fichte recai no erro kantiano de fixar a diferença entre o eu subjetivo (transcendental) e o eu objetivo (empírico). O eu subjetivo é o princípio lógico de unificação da experiência, já o eu objetivo é a relação concreta da interioridade da consciência com a exterioridade fenomênica. No sistema fichteano o autoconhecimento do eu puro, enquanto abstração do pensamento, depende justamente da aniquilação do eu da sua própria manifestação, ou melhor, da negação infinita do sujeito da objetividade que o cerca. Conforme Hegel:

$Eu=eu$ é o princípio absoluto da especulação, mas esta identidade não é mostrada pelo sistema; o Eu objetivo não é identificado com o Eu subjetivo, ambos permanecem absolutamente opostos. O eu não se encontra a si mesmo no seu aparecimento ou no seu pôr; para se encontrar como Eu deve aniquilar o seu aparecimento. A essência do Eu e seu pôr não coincidem: o Eu não se torna para si mesmo objetivo¹³⁹.

Diante dessa limitação, Hegel está certo de que, ao invés da identidade absoluta, Fichte alcança a diferença absoluta entre eu e não eu, e, como na moralidade kantiana, o

¹³⁶ FICHTE, J.G. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*, p.46.

¹³⁷ ED, p.61. “Die Grundlage des Fichteschen Systems ist intellektuelle Anschauung, reines Denken seiner selbst, reines Selbstbewusstsein $Ich=Ich$, Ich bin; das Absollute ist Subjekt-Objekt, und Ich diese Identität des Subjekts und Objekts”. DS, p. 52.

¹³⁸ ED, p.67. “[...]. Die absolute Identität ist zwar Prinzip der Spekulation, aber es bleibt, wir sein Ausdruck $Ich=Ich$, nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postuliert, aber im System nicht konstruiert wird”. DS, p.61.

¹³⁹ ED, p. 64. “ $Ich=Ich$ ist absolutes Prinzip der Spekulation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt; das objektive Ich wird nicht gleich dem subjektiven Ich , beide bleiben sich abosolut entgegengesetzt. Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung oder in seinem Setzen; um sich als Ich zu finden, muss es seine Erscheinung zernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: Ich wird sich nicht objektiv”. DS, p.56.

eu=eu toma a forma de um dever, de um esforço no sentido de realizar os princípios puros da autoconsciência. Portanto, “o Eu igual a Eu transforma-se em: Eu deve ser igual a Eu; o resultado do sistema não regressa a seu começo”¹⁴⁰.

Se o sistema inicia com a intuição intelectual, o seu resultado é a síntese formal do eu e do não-eu, pois prevalece a tentativa do eu puro de determinar a natureza por meio do entendimento¹⁴¹. Com efeito, o eu puro é postulado do ponto de vista prático¹⁴², tornando-se o dever ser, a busca infundável de o eu aniquilar o não-eu. Na medida em que no sistema fichteano é impossível regressar à identidade da suprema autointuição, o eu se esforça para superar tudo aquilo que aparentemente é oposto a sua liberdade, afirmando-se como negação da oposição e não como a identidade dos opostos. Conforme Hegel: “A partir daqui, torna-se claro que caráter tem a liberdade neste sistema ela não é a supressão dos opostos, mas sim a oposição a eles e, nesta oposição, é fixada como liberdade negativa”¹⁴³. Essa liberdade negativa é a consequência da luta do eu contra o não eu. O eu somente conquistará a liberdade positiva em um sistema no qual a oposição não é negada ou evitada, ao contrário, é suprassumida na identidade absoluta. No intuito de explicar como a liberdade negativa é a base da filosofia prática de Fichte, Hegel retoma a discussão do *DN* sobre o sistema de coerção do direito fichteano.

Na interpretação de Hegel, a escolha de Fichte de expor a identidade absoluta do eu, assumindo a natureza como “imediatamente determinada através da e para a inteligência”¹⁴⁴, tem como uma de suas consequências a separação absoluta da necessidade e da liberdade no sistema da ética e do direito natural. Fichte concebe dois modos de aparecimento dos indivíduos: “a) um ser livre e racional; b) uma matéria modificável, algo capaz de ser tratado como mera coisa”¹⁴⁵, assim os homens se reconhecem mutuamente como livres e, ao mesmo tempo, aparecem como meras coisas naturais passíveis de dominação. Tendendo os seres racionais para o domínio daquele que se põe como obstáculo para a realização da sua liberdade, é necessário limitar as liberdades individuais e fundar a comunidade racional. Nas palavras de Hegel:

A comunidade de seres racionais aparece como condicionada pela limitação necessária da liberdade, que dá a si mesma a lei para se limitar; e o conceito

¹⁴⁰ ED, p. 73. DS, p.68.

¹⁴¹Cf. ED, p. 83. DS, p.81.

¹⁴²ED, p.73. DS, p. 68.

¹⁴³ED, p.74. “Es erhellt hieraus, welchen Charakter die Freiheit in diesem Systeme hat; sie ist nämlich nicht das Aufheben der Entgegengesetzten, sondern die Entgegensetzung gegen dieselben und wird in dieser Entgegensetzung als negative Freiheit fixiert”. DS, p. 69.

¹⁴⁴ED, p.83. DS, p. 81.

¹⁴⁵Ibid.

do limitar constitui um reino da liberdade, no qual cada ação recíproca da vida, verdadeiramente livre, infinita e ilimitada para si mesma, quer dizer, bela, é aniquilada, dado que o vivo é despedaçado em conceito e matéria, e a natureza é posta numa situação de dependência¹⁴⁶.

Como já vimos no *DN*, Fichte foi severamente criticado por conceber a limitação/constrangimento como princípio do sistema do direito e do convívio social. O *ED*, por sua vez, traz novamente essa crítica para destacar o quanto o idealismo fichteano é preso à atividade reflexiva do entendimento e, conseqüentemente, aniquilador da totalidade da vida. Certamente, convivem no homem o lado livre e o lado natural, mas Hegel destaca o problema de que esses elementos estão eternamente contrapostos em Fichte, de modo que a natureza, por obstaculizar a realização da liberdade, precisa ser superada.

Nessa perspectiva, a liberdade fichteana, pensada como “aquilo que em si suprime todas as limitações”¹⁴⁷, é a supressão da própria vida, pois a vida abrange completamente o livre e o não livre, o ilimitado e o limitado. Hegel critica o fato de que na comunidade pensada por Fichte “a liberdade deve suprimir-se a si mesma para ser liberdade”¹⁴⁸, deve ceder lugar à limitação absoluta para ser possível a convivência entre os indivíduos enquanto vontades heterogêneas. Segundo Hegel: “Com isso, torna-se de novo claro que a liberdade é, aqui, algo de meramente negativo, a saber, indeterminidade absoluta, ou, tal como acima foi mostrado acerca do pôr-se-a-si-mesmo, é um fator puramente ideal: a liberdade considerada do ponto de vista da reflexão”¹⁴⁹.

Nesse tipo de sociabilidade posta por meio do entendimento, a vida ética e a bela comunidade não serão alcançadas, já que “a comunidade da pessoa com outros não deve ser vista como limitação da verdadeira liberdade do indivíduo, mas como um alargamento dela”¹⁵⁰. Como já exposto no *DN*, a comunidade ética apenas tem sentido quando a suprema liberdade se põe acima da oposição do real e do ideal, de modo que os lados natural e livre da vida são reconciliados. Nas palavras de Hegel: “A suprema comunidade é a suprema liberdade, tanto do ponto de vista do poder como do exercício; suprema comunidade essa na qual, porém, a liberdade, como fator ideal, e a razão, como oposto da natureza, desaparecem

¹⁴⁶Ibid. “Die Gemeinschaft vernünftiger Wesen erscheint als bedingt durch die notwendige Beschränkung der Freiheit, die sich selbst das Gesetz gibt, sich zu beschränken; und der Begriff des Beschränkens konstituiert ein Reich der Freiheit, in welchem jedes wahrhaft freie, für sich selbst unendlich und unbeschränkte, d.h. schöne Wechselverhältnis des Lebens dadurch vernichtet wird, dass Lebendige in Begriff und Materie zerrissen ist und die Natur unter eine Botmässigkeit kommt”. DS, p. 82.

¹⁴⁷ ED, p.83. DS, p. 82.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ ED, p.84, DS, p. 82.

¹⁵⁰ ED, p.84, DS, p. 83.

totalmente”¹⁵¹. A essência da vida ética é a liberdade efetiva atingida na unidade do indivíduo e da coletividade, e não a limitação dos arbítrios. Caso a negação da autêntica liberdade fosse o sentido da comunidade orgânica, a associação dos indivíduos seria “em si e para si mesma a suprema tirania”¹⁵².

Alcançando a noção correta da comunidade ética no *ED*, Hegel recusa novamente o sistema do direito natural fichteano, na medida em que esse se estabelece como coerção das liberdades individuais. Na doutrina jurídica de Fichte, a vontade universal é apenas um recurso formal, pois não representa a substância ética do povo, ao contrário, é a soma de vontades particulares atomizadas que se unem para limitar uns aos outros. Logo, Fichte não apresenta a universalidade concreta no seu sistema, ao invés disso, fixa a particularidade como universalidade abstrata.

O resultado da teoria fichteana é a instauração de um Estado policial, entendido por Hegel como um sistema de coerção absoluta que limita o perpétuo conflito das vontades livres. Hegel olha com horror para a indicação de Fichte de um Estado de permanente vigilância e controle dos cidadãos:

É com esta possibilidade interminável que tem que lidar o entendimento que previne e o seu poder, o dever de policiamento, e neste ideal de estado não há ação nem movimento, que não teriam de ser necessariamente submetidos a uma lei, tomados sob inspeção imediata e observados pela polícia e pelas restantes autoridades, de modo que num estado como uma constituição fundada nesses princípios a polícia sabe bastante bem onde está cada cidadão a cada hora do dia e o que é que ele faz¹⁵³.

O Estado policial é fruto do entendimento, já que nele as vontades são fixadas absolutamente como opostas e não existe nenhuma identidade possível entre a liberdade individual e a liberdade coletiva. Como outrora dito no *Programa* e na *Constituição*, o Estado é “uma máquina”¹⁵⁴. Nessa concepção, o que prevalece não é a totalidade orgânica do povo enquanto “vida comum e rica”¹⁵⁵, mas “uma multiplicidade atomística e pobre de vida”¹⁵⁶. Na organização estatal assim apresentada, o princípio orgânico do povo é sacrificado e o direito natural é a negação completa da totalidade da vida. Conforme Hegel:

O direito natural, através da oposição absoluta do impulso puro e do impulso natural, torna-se uma exposição do domínio completo do entendimento e da

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ *ED*, 86. DS, p.84-85.

¹⁵⁴ *ED*, p.88. DS, p.87.

¹⁵⁵ *ED*, p.88. DS, p.87.

¹⁵⁶ Ibid.

escravidão completa da vida: uma construção na qual a razão não toma qualquer partido e que, por conseguinte, rejeita, porque ela tem de se encontrar, da forma mais expressa, na organização mais perfeita que pode dar a si mesma, a saber, na autoconfiguração sob a forma de um povo¹⁵⁷.

A passagem supracitada sintetiza a crítica dirigida por Hegel ao direito fichteano: a razão não se autoconfigura como povo. Vimos no *DN* que o povo organizado é a expressão máxima da vida ética absoluta, é a concretização do espírito livre em determinada época da história, cabendo ao sistema do direito natural expressar o aparecimento da liberdade nas sociedades humanas; já no *ED*, destacamos a necessidade dos sistemas filosóficos apresentarem para a consciência a autoprodução da razão. Segundo Hegel, Fichte não desenvolve tais premissas, pois seu sistema do direito não configura a razão na comunidade dos homens, que é a efetivação “de uma identidade genuinamente moral”¹⁵⁸. A identidade moral engloba as potências da confiança, do prazer e do amor, elementos perdidos na teoria fichteana, visto que as vontades aí se relacionam exteriormente mediadas pela coerção, importando a realização do direito “a ferro e fogo”¹⁵⁹. “Fiat justitia, pereat mundus”¹⁶⁰, a odiada premissa do direito alemão, citada na *Constituição*, é retomada por Hegel para enfatizar a formalidade do direito fichteano.

Observando os limites do sistema de Fichte, Hegel irá concluir que, assim como Kant, o filósofo idealista quer construir a identidade absoluta a partir do entendimento e da reflexão, ou seja, da não identidade. Desse modo, o princípio da especulação mais uma vez não é realizado, pois em Fichte o pensamento abstrato contrasta com a realidade concreta, a identidade de sujeito e objeto é formal. No sistema fichteano, o eu não intui a si mesmo no não-eu, no seu aparecimento na natureza, portanto “sujeito=objeto não sai mais da diferença e da reflexão, permanece um sujeito=objeto subjetivo, para o qual o aparecimento é algo de absolutamente estranho e que não consegue intuir-se a si mesmo no seu aparecimento”¹⁶¹.

Levando em consideração as afirmativas precedentes, compreendemos por que Hegel recorre a Schelling no *ED* para explicar o desdobramento do Absoluto. Ora, se para Hegel o Absoluto é a identidade de subjetividade e objetividade, ele não pode concordar apenas com Fichte e tratar o Absoluto privilegiando o ponto de vista subjetivo/ideal, por isso irá buscar

¹⁵⁷ ED, 88. “Das Naturrecht wird, durch den absoluten Gegensatz des reinen und des Naturtriebs, eine Darstellung der vollständigen Herrschaft des Verstandes und Knechtschaft des Lebendigen,-ein Gebäude, an welchem die Vernunft keinen Teil hat und das sie also verwirft, weil sie in der vollkommensten Organisation, die sie sich geben kann, in der Selbstgestaltung zu einem Volk, am ausdrücklichsten sich finden muss”. DS, p.87.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid.

em Schelling o que falta a Fichte, que é a perspectiva objetiva/real do Absoluto. Na sequência, analisaremos a interpretação hegeliana da superioridade do sistema de Schelling em relação ao de Fichte.

2.3 O sistema de Schelling: realização da tarefa da filosofia?

No período em que escreve o *ED*, Hegel ainda está muito próximo do pensamento de Schelling, sobretudo nas concepções da razão e do Absoluto. É interesse comum dos jovens filósofos superar a filosofia fichteana-kantiana e apresentar, inspirados especialmente em Spinoza, a substância absoluta subjacente à dicotomia do eu e do não eu, de modo que toda oposição seja compreendida como manifestação dessa substância no pensamento, na natureza e na cultura¹⁶². Desta forma, o jovem Hegel valorizou o desenvolvimento do princípio da identidade no sistema schelliniano: “O princípio de identidade é o princípio absoluto da totalidade do sistema schelliniano; filosofia e sistema coincidem; a identidade não se perde nas partes, muito menos ainda nos resultados”¹⁶³. Lendo a passagem do *ED*, Hegel parece estar convencido de que Schelling realizou plenamente a tarefa da filosofia: a configuração do Absoluto no sistema, a exposição completa da autêntica especulação. Verificaremos melhor se essa é realmente a conclusão de Hegel.

Schelling visa construir seu sistema como totalidade verdadeira sob o ponto de vista da razão, assim se esforça para apresentar a identidade absoluta de sujeito e objeto como o princípio e o resultado do seu sistema. Por esse motivo, Hegel afirmou que, na perspectiva da objetividade, o sistema de Schelling é superior ao de Fichte, pois a natureza não é mais

¹⁶²Para J.R.Rosales, Schelling reelabora a concepção de Eu em Fichte: “Desde o início, desde o *Do Eu (Vom Ich)* de 1795, Schelling está recebendo e re-laborando as filosofias kantianas e fichteana a partir dos parâmetros platônico-espinosistas. Para o Fichte de Jena, o Eu é, sim, o sentido de toda realidade (*Realität*), e não tudo na realidade efetiva (*Wirklichkeit*), mas que, justamente, tem por tarefa configurar racionalmente toda a realidade. Schelling, pelo contrário, pensa que o Eu é tudo de princípio, o *hen kai pan*, como o pode ser a substância de Espinosa (1632-1677), só que esse Eu se desenvolverá não geometricamente, mas, como o Eu fichteano, genético-sinteticamente, e se constituirá como sujeito ou saber de si. Esse é o programa que retornará Hegel: que a substância se torne sujeito” (ROSALES, J.R. *Limite e realidade. Os primeiros passos do sistema do idealismo transcendental*. Trad.bras. Graciela Ines Ravetti Gomez. In: VIEIRA, L.A e PUENTE, F.R. (Orgs.) *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: EDITORA UFMG, 2005, p.121). M.A. Oliveira enfatiza como Schelling visa ultrapassar a dicotomia sujeito-objeto: “O princípio de Schelling não é mais simplesmente condição de possibilidade da consciência, mas fundamento originário do saber e de toda a realidade; ou seja, enquanto fundamento absoluto de si mesmo, ele está para além da relação sujeito-objeto do pensamento e, enquanto tal é princípio do ser e do pensar [...]. Schelling descarta a possibilidade de o Incondicionado ser sujeito ou objeto, porque sujeito e objeto se caracterizam pela contraposição de um ao outro” (OLIVEIRA, M.A. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. Coleção filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.170).

¹⁶³ *ED*, p. 93. *DS*, p. 94.

entendida simplesmente como limite para a realização do eu, e sim como uma manifestação do Absoluto.

Visando abarcar a totalidade no seu sistema, Schelling prosseguiu com o projeto de unir aquilo que permaneceu separado na filosofia kantiana: o sistema da filosofia transcendental/subjetividade e o sistema da filosofia da natureza/objetividade, de modo que o saber fosse a expressão do Absoluto como identidade da idealidade e da realidade, do conceito e da intuição¹⁶⁴. Hegel percebeu o intuito de Schelling e, em várias passagens do *ED*, chamou atenção para a necessidade de o sistema sintetizar as partes teóricas e práticas da filosofia, a ciência da natureza e a ciência da inteligência, visto que para construir a totalidade absoluta para a consciência, propósito da razão, é fundamental reconhecer o aparecimento do Absoluto no pensar e no ser :

Para além da igualdade externa, que caracteriza estas ciências na medida em que permanecem separadas, os seus princípios penetram-se reciprocamente, imediatamente, de forma necessária. Se o princípio de uma é o sujeito-objeto subjetivo e o de outra é o sujeito objeto-objetivo, no sistema da subjetividade existe de fato, ao mesmo tempo, o objetivo, e no sistema da objetividade existe, ao mesmo tempo, o subjetivo: a natureza é tanto uma idealidade imanente, quanto a inteligência uma realidade imanente. Os dois polos do conhecer e do ser encontram-se em cada uma delas, portanto ambas têm também o ponto da indiferença em si: só que num dos sistemas o polo do ideal é predominante, noutro é o do real¹⁶⁵.

O sistema que pretende ter o Absoluto como princípio e resultado deve reconhecer a integração necessária da inteligência e da natureza. Trata-se, sobretudo, de apreender como o ponto de indiferença *a priori* é imanente tanto ao mundo ideal quanto ao mundo real. Por mais estranha que pareça a afirmação “a natureza é tanto uma idealidade imanente, quanto a inteligência uma realidade imanente”, o seu sentido é assumir o ideal e o real como produtos da mesma atividade da substância absoluta, de forma que o consciente e o não consciente estejam simultaneamente, em maior ou menor grau, presentes na natureza e na inteligência. Portanto, como já afirmou Hegel, cabe ao sistema filosófico construir para a consciência finita

¹⁶⁴ Schelling afirma, em carta a Hegel, que Kant indicou os resultados do absoluto, a saber, a existência de princípios, *a priori*, que determinam os mundos teórico e prático. Todavia, Kant não soube expor a gênese do absoluto: “A filosofia ainda não está no fim. Kant deu os resultados, mas as premissas seguem faltando” (SCHELLING, F.W.J. *Carta de Schelling a Hegel de 1795*. In: Correspondance I. Paris: Gallimard, 1990, p.19).

¹⁶⁵ *ED*, p.103. “Ausser der äusseren Gleichheit, insofern diese Wissenschaften abgesondert stehen, durchdringen ihre Prinzipien sich zugleich notwendig unmittelbar. Wenn das Prinzip der einen das subjektive Subjekt-Objekt, das andere das objektive Subjekt-Objekt ist, so ist ja im System der Subjektivität zugleich das Objektive, im System der Objektivität zugleich das Subjektive.- die Natur so gut immanente Idealität als die Intelligenz eine imanente Realität. Beide Pole des Erkennens und des Seins sind in jedem, beide haben also auch den Indifferenzpunkt in sich; nur ist in dem einen System der Pol des Ideellen, in dem andern der Pol des Reellen überwiegend” *DS*, 107.

e reflexiva o movimento dessa identidade originária infinita, explicitando como tal identidade se autoproduz na diferença. E não por acaso, Schelling atribuiu semelhante tarefa à filosofia no seu *Sistema do idealismo transcendental* [*System des transzendentalen Idealismus* (1800)]:

Podemos denominar natureza o conjunto do todo meramente objetivo em nosso saber; o conjunto do todo subjetivo, ao contrário, se chama *Eu* ou *inteligência*. Ambos conceitos se contrapõem. A inteligência é pensada originariamente como o meramente representante, a natureza como o meramente representado, aquela como o consciente, esta como o não consciente (*Bewusstlose*). Contudo, em todo *saber* é necessário o encontro recíproco de ambos (do consciente e do não consciente em si). A tarefa é explicar esse encontro¹⁶⁶.

Explicar para o pensamento reflexivo o ponto incondicionado no qual o sujeito e o objeto são idênticos, e mostrar como, a partir desse ponto, são produzidos o pensar e o ser condicionado, é o projeto schelliniano no *Sistema do idealismo transcendental*. Como afirma o próprio Schelling: “Uma vez que a representação é o subjetivo e o ser é o objetivo, a tarefa se enuncia com toda precisão assim: *encontrar o ponto onde sujeito e objeto são imediatamente um*”¹⁶⁷. O fundamento é, para Schelling, o Eu absoluto, ato infinito da autoconsciência absoluta pôr a si mesma como fundamento de toda realidade: “Se o eu é originariamente atividade infinita, então também é fundamento – e compêndio (*Inbegriff*) do toda a realidade. Sem dúvida, se existisse um fundamento da realidade fora dele, sua atividade infinita estaria originariamente restringida”¹⁶⁸. É do ato originário da autoconsciência cindir-se em duas atividades contrapostas, uma limitante e outra limitada¹⁶⁹, que nasce a oposição entre a consciência e o objeto, o ideal e o real, e, portanto, surge a necessidade da filosofia.

A tarefa da filosofia é remontar sistematicamente e discursivamente para a consciência repartida os momentos do ato único da autoconsciência. Nas palavras de Schelling: “Assim, a filosofia não é outra coisa do que livre imitação, repetição livre da série originária das ações nas quais se desenvolve o ato único da autoconsciência”¹⁷⁰. Na visão de Schelling, o autêntico filosofar apresenta para a reflexão finita a autoprodução do ato originário na inteligência e na natureza¹⁷¹.

¹⁶⁶ SCHELLING, F.W.J. *Sistema del idealismo transcendental*. Trad. esp. Jacinto Rivera Rosales. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005, p. 149.

¹⁶⁷ Ibid., p. 173.

¹⁶⁸ SCHELLING, F.W.J. *Sistema del idealismo transcendental*, 2005, p. 188.

¹⁶⁹ Cf. Ibid., p. 204.

¹⁷⁰ Ibid., p.203.

¹⁷¹N. Hartmann compara o propósito da filosofia de Schelling ao sentido da teoria platônica da reminiscência: “A filosofia é a reprodução congenial da produção original, a imitação filosófica do ato formativo na representação,

De fato, vemos a proximidade entre Hegel e Schelling na concepção do fundamento Absoluto e na tarefa conferida à filosofia. Ambos definiram o Absoluto como identidade originária de inteligência-natureza que se autoproduz, bem como defenderam que o propósito da filosofia é expor sistematicamente para a consciência como o agir Absoluto aparece na cisão, na diferença. Consequentemente, encontramos outra concepção similar nos dois jovens filósofos: a compreensão do Absoluto como razão absoluta. Daí é clara a hipótese de que para a finitude conhecer o Absoluto, fazem-se necessárias as mediações da razão.

No escrito *Exposição do meu sistema de filosofia* [*Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801)], Schelling apresenta pormenorizadamente a noção de razão absoluta, sendo esta amplamente retomada por Hegel no *ED*. Do mesmo modo que a definição da razão adotada pelo jovem Hegel evidencia o seu acolhimento da filosofia da identidade schelliniana, também representa a ruptura com esta doutrina e demonstra a originalidade de seu pensamento¹⁷². Talvez o maior desacordo entre ambos os filósofos no *ED* resida justamente no trato da razão absoluta como “ponto de indiferença”, expressão schelliniana repetida e aparentemente aceita sem restrições por Hegel em algumas passagens do escrito.

Na *Exposição*, Schelling diz: “Eu chamo razão a razão absoluta, ou a razão, na medida em que é pensada como indiferença total do subjetivo e do objetivo. [...]”¹⁷³. E mais adiante “O ponto de vista da filosofia é o ponto de vista da razão, o conhecimento é o conhecimento das coisas como elas são em si, ou seja, como elas são na razão”¹⁷⁴. Nessa afirmação, Schelling trata a razão como a total indiferença do ser e do pensar, como o princípio da totalidade que abarca tudo: nada está fora da razão incondicionada e idêntica a si mesma. A filosofia é o conhecimento mediado pela razão, pois é a atitude de conhecer as coisas como elas são em si mesmas, ou seja, tal qual são no interior da identidade absoluta de sujeito e

a reconquista do original por meio de uma nova consciência, anamnese platônica” (HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*, 1960, p.146).

¹⁷²Apresentando os temas das obras do jovem Schelling no período de 1795-1799, M. Vetö afirma que já nos escritos de juventude pode ser identificada a originalidade do pensamento schelliniano em relação à filosofia fichteana, pois embora ainda estejam de acordo com o fichteanismo, os escritos já apontam para a tentativa de unir os princípios da filosofia de Fichte com as fontes de uma filosofia científica ou filosofia da natureza, o que resultará mais tarde na filosofia da identidade: “Uma comparação entre *As Ideias para uma Filosofia da Natureza* (1797) e os *Tratados para Explicação do Idealismo da Doutrina da Ciência* (1796-1797) mostra que desde o início Schelling se confina num ‘positivismo transcendental’ que, por mais que seja fortalecido pelas fontes propriamente científicas, ainda está de acordo com o fichteanismo. Mas com a *Primeira Exposição de um Sistema da Filosofia da Natureza* (1798) e, sobretudo com sua *Introdução* (1799), a situação começa a mudar e doravante o jovem mestre de Jena percebe que a filosofia da natureza e o idealismo transcendental são irmãos e remontam a sua origem comum, a filosofia da identidade, que se situa a um nível que Fichte jamais acreditou poder tratar” (VETÖ, M. *Le Fondament selon Schelling*. Paris: L’Harmattan, 2002, p. 218).

¹⁷³ SCHELLING, F.W.J. *Darstellung meines Systems der Philosophie*. In: *Schriften von 1801-1804*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, § 1

¹⁷³Ibid.

¹⁷⁴Ibid.

objeto. Assim, “o único conhecimento incondicionado é o da identidade absoluta”¹⁷⁵. Se tudo deve ser considerado na perspectiva da razão absoluta e infinita, a finitude não pode ser considerada a realidade verdadeira, já que a condicionalidade é o reflexo unilateral do Absoluto e representa a saída da totalidade. Conforme Schelling: “A identidade absoluta é absolutamente pura e simplesmente infinita [...]”¹⁷⁶ e alguns parágrafos mais adiante ele afirma: “Nada é finito considerado em si; considerado em si, nada é finito”¹⁷⁷.

Na perspectiva limitada da consciência finita, a razão absoluta indiferenciada é vista em múltiplas oposições. A atitude limitada é o modo natural de a consciência comportar-se frente ao aparecer despedaçado do Absoluto no mundo. Segundo N. Hartmann:

Partindo da perspectiva da razão, a finitude não existe. Considerar as coisas de um modo finito significa não as considerar na razão, quer dizer, não são como em si. A perspectiva do finito corresponde a sair-se da identidade e da totalidade e assumir a atitude de diferenciar aquilo que em si é indiferente. Esta atitude é a natural, o ponto de vista de qualquer consciência que imagine o objeto perante a si. Schelling deduz esta perspectiva do finito e da consciência imediatamente a partir da infinitude do absoluto. O que no absoluto é inalterável, eterno e acabado, aparece no universo fragmentado numa multiplicidade que não se pode abarcar com a vista, entendido, temporalmente, através de um desenvolvimento progressivo¹⁷⁸.

Até aqui, parece que Schelling e Hegel se valem dos mesmos argumentos para provar que a razão é o processo de autoconhecimento do Absoluto na cultura cindida, na qual prevalece a dualidade de sujeito e objeto. De fato, existe uma grande proximidade entre os autores, ainda mais quando vemos surgir no *ED* a seguinte afirmação:

Se, pelo contrário, a matéria, o objeto, é ela própria um sujeito=objeto, então a separação entre a forma e matéria pode ser posta de lado, e o sistema, tal como o seu princípio, não é mais meramente formal, mas, ao mesmo tempo, material e formal; tudo é posto por meio da razão absoluta. Só na oposição real o absoluto pode pôr-se na forma do sujeito ou do objeto, o sujeito transitar para o objeto ou o objeto para o sujeito, segundo a essência [...]. Somente no fato de ambos serem sujeito=objeto consiste a verdadeira identidade e, ao mesmo tempo, a verdadeira oposição, de que ambos são capazes¹⁷⁹.

¹⁷⁵Ibid., § 7.

¹⁷⁶Ibid., § 10.

¹⁷⁷Ibid., § 14.

¹⁷⁸ HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*, 1960, p.158.

¹⁷⁹ ED, 97. “Wenn hingegen die Materie, das Objekt, selbst ein Subjekt-Objekt ist, so kann die Trennung der Form und Materie wegfallen, und das System sowie sein Prinzip ist nicht mehr ein bloss formales, sondern formales und materiales zugleich; es ist durch die absolute Vernunft alles gesetzt. Nur in realer Entgegensetzung kann das Absolute sich in der Form des Subjekts oder Objekts setzen, das Subjekt in Objekt oder Objekt in Subjekt dem Wesen nach übergehen [...] Hierin besteht allein die wahre Identität, dass beide Subjekt-Objekt sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind DS, 99.

A transição do sujeito ao objeto e vice-versa, somente é possível porque a razão absoluta (sujeito=objeto) se mantém idêntica a si mesma na oposição e pode unificar infinitamente os termos cindidos. Nessa concepção, parece inabalável o acordo de Hegel e Schelling, todavia, na continuidade da mesma passagem supracitada, algo nos deixa pressupor o desacordo entre os filósofos: “O princípio é ao mesmo tempo ideal e real, ele é a única qualidade, e o absoluto, que se reconstrói a si mesmo a partir da diferença quantitativa, não é um *quantum*, mas sim uma totalidade”¹⁸⁰. A nosso ver, a afirmativa precedente faz uma referência crítica ao seguinte enunciado schellingiano: “Entre sujeito e objeto nenhuma outra diferença, além da quantitativa, é possível”¹⁸¹.

Ora, parece que Hegel chama nossa atenção para uma nova dicotomia insolúvel, pois, se Schelling admite a reconstrução de si mesmo do absoluto, a partir do seu processo de diferenciação, também considera tal diferenciação apenas como quantitativa/externa (*quantum*) e não qualitativa/essencial. Conforme Hegel, na concepção schellingiana, a totalidade é qualitativamente indiferenciada, cada ser contém em si a identidade de sujeito e de objeto, isto é, a qualidade inalterável, que é a essência da razão absoluta. Em Schelling, a preponderância da subjetividade sobre a objetividade ou ao contrário, bem como os graus de consciência e de inconsciência, variam nos seres de acordo com a diferenciação (modificação) quantitativa da razão. Portanto, a identidade da razão absoluta continua essencialmente indiferenciada, o aparecimento dela no mundo é derivado apenas das gradações quantitativas da sua essencialidade imodificável¹⁸².

¹⁸⁰ ED, 98. “[...] das Prinzip ist idell und reell zugleich, es ist die einzige Qualität, und das Absolute, das sich aus der quantitativen Differenz rekonstruiert, is kein Quantum, sorden Totalität” DS, 100.

¹⁸¹ SCHELLING, F.W.J. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1976, § 23.

¹⁸² No § 46 da *Exposição do meu sistema de filosofia*, Schelling, para ilustrar a identidade originária, apresentou o seguinte gráfico:

$$\begin{array}{cc} + & + \\ \hline A=B & A=B \\ \hline A=A & \end{array}$$

L.A. Vieira esclarece o esquema de Schelling: “A linha reta ilustra o fato de que a identidade absoluta se estende por todas as direções, pois todo e qualquer ente é sua expressão. Essa identidade, também chamada de *razão absoluta* ou simplesmente razão, é uma indiferença qualitativa e quantitativa entre sujeito e objeto, ideal e real. Ela é o todo, o universo completo dos mundos natural e espiritual. A forma de ser da identidade absoluta é o autoconhecimento. Isso significa que a existência da razão absoluta é o ato de conhecimento de si mesmo. Este, por sua vez, exige uma diferenciação entre sujeito e objeto, de tal forma que a identidade absoluta existe apenas como relação entre sujeito e objeto. Ora, ela não pode ser uma diferenciação qualitativa, porque a identidade absoluta é a mesma em todas as direções, em todos os recantos dos ser. Assim sendo, a diferenciação exigida pela forma de ser da identidade absoluta, seu autoconhecimento, só poder ser uma diferença quantitativa. Esse fundamento de toda finitude, considera cada ser finito, essencialmente (qualitativamente) sujeito e objeto, ideal e real, submetido ora à preponderância quantitativa do sujeito, do consciente, ora à do objeto, do inconsciente” (VIEIRA, L.A. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2007, p.39-40).

Hegel tende a tomar distância desse ponto de vista, na medida em que indica, além da determinação quantitativa, a diferenciação qualitativa da identidade da razão absoluta. No seu entender, é necessário ver a oposição do ideal e do real, do espírito e da natureza, como diferenciação essencial da razão enquanto manifestação do Absoluto que se autoconhece e reflete especulativamente a si mesmo. Diante disso, a consciência deve saber que o Absoluto guarda em si o momento da diferença, e não considerar o Absoluto como substância em si mesma indiferenciável.

Por isso, Hegel reescreve a fórmula da identidade de Schelling, passando da consideração do Absoluto como “identidade da identidade”¹⁸³ para conceber o Absoluto como “a identidade da identidade e da não identidade”¹⁸⁴. A novidade do enunciado hegeliano é o acolhimento da oposição, da não identidade da natureza e do espírito, como momento essencial e dependente do Absoluto, em outras palavras, a oposição é assumida como a identidade absoluta cindida, que é reintegrada à totalidade da vida pela atividade de supressão da razão absoluta. Segundo Hegel:

Suprimir tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão. Este seu interesse não significa que ela se coloque em geral contra as oposições e limitações; pois a cisão necessária é *um* fator da vida, que se forma a si mesma opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível, na forma suprema da vida, somente através do reestabelecimento a partir da suprema separação. Mas a razão coloca-se contra a fixação absoluta da cisão por meio do entendimento, e isto tanto mais quanto os próprios termos absolutamente opostos tiveram origem na razão¹⁸⁵.

A totalidade da vida é também diferença, cisão de sujeito e objeto. Tal diferença é apreendida pela *reflexão da razão* como a identidade viva e recíproca dos opostos no Absoluto. Em contrapartida, a *reflexão do entendimento* pensa a diferença como a luta dos contrários que não regressam à identidade absoluta. É fundamental essa distinção feita por Hegel entre a reflexão do entendimento e a reflexão da razão. Enquanto a primeira é limitada e fixa apenas um lado do Absoluto como verdadeiro, a reflexão especulativa da razão aniquila a identidade formal do entendimento, conserva a diferença e a eleva ao momento da identidade absoluta. Segundo Hegel:

¹⁸³SCHELLING, F.W.J. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1976, § 16.

¹⁸⁴ ED, p. 95. DS, p. 96.

¹⁸⁵ ED, p. 38. “Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Die ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setze; denn die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind”. DS, 21.

A reflexão isolada, enquanto pôr de opostos, seria um suprimir do absoluto; ela é a faculdade do ser e da limitação. Mas, como razão, a reflexão tem relação com o absoluto e só é razão através desta relação; assim, a reflexão aniquila-se a si mesma e a todo o ser e a tudo que é limitado, na medida em que relaciona todo o ser e a tudo que é limitado com o absoluto. Mas, ao mesmo tempo, precisamente através da sua relação com absoluto, o limitado tem uma subsistência¹⁸⁶.

Sobre este tema da unificação da identidade e da diferença no *ED* de Hegel, comenta Bourgeois: “É preciso ver na diferença (do idêntico e do diferente, da ideia e do real) uma diferença não originária de *per si*, mas antes o resultado da diferenciação da identidade originária”¹⁸⁷. Mais adiante continua:

Indo ao cabo de sua exigência de unidade, sem renunciar a si mesma, a razão deve necessariamente predominar sobre o entendimento, identidade da identidade e da não-identidade sobre a não-identidade da identidade e da não-identidade. Porém precisa entender que a identidade da identidade e da diferença não é uma simples identidade (abstrata, morta) das diferenças quer dizer, sua negação absoluta pela redução ao seu Outro. A diferença é conservada como um momento subordinado, mas essencial da identidade viva concreta, cujo acabamento, o repouso, é a plenitude da tensão, da inquietude de seus momentos contraditórios (a identidade e a diferença)¹⁸⁸.

Na acepção de Bourgeois, a diferença não é aniquilada na razão, e sim conservada na identidade. Essa conservação não se dá na identidade abstrata do entendimento que sempre anula o diferente no idêntico, mas na identidade viva e concreta que faz da diferença momento subordinado e essencial. A razão reconcilia o pensamento e o mundo, não apresentando ou a identidade abstrata ou a indiferença radical, e sim a identidade absoluta que guarda em si a tensão dos momentos contrários. Logo, a tarefa da razão é demonstrar como o Absoluto pode ser apreendido em um tipo de saber que envolva a reflexão e a especulação, a mediação e a imediação.

Mesmo considerando, no *ED*, o sistema de Schelling como o mais acabado de seu tempo, Hegel deixa transparecer sutilmente que nessa filosofia a tarefa de conservar a reflexão em um momento superior do pensar não é plenamente realizada. O que prevalece é a tentativa da razão de aniquilar os opostos e de afirmar imediatamente a indiferença absoluta em detrimento da apreensão mediada da unidade do finito e do infinito. Nas palavras de Hegel:

¹⁸⁶ *ED*, p. 41. DS, 26.

¹⁸⁷ BOURGEOIS, B. *A Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*, p. 395.

¹⁸⁸ *Ibid.*

Na identidade absoluta, o sujeito e o objeto estão relacionados um com o outro e, com isso, são aniquilados; nesta medida, nada está presente para a reflexão e para o saber. O filosofar que não pode atingir um sistema vai apenas até aí; ele satisfaz-se com o lado negativo, que submerge todo finito no infinito [...] Mas se este mesmo lado negativo é princípio, tal filosofar não pode alcançar o saber, pois cada saber parcial pertence, imediatamente, à esfera da finitude. O entusiasmo agarra-se a esta intuição da luz sem cor; encontra-se nele uma multiplicidade apenas na medida em que combate o múltiplo. Ao entusiasmo falta a consciência de si mesmo de que a sua contração está condicionada por uma expansão; ele é unilateral, pois ele próprio se fixa num oposto e transforma a identidade absoluta num oposto¹⁸⁹.

Provavelmente, temos nesta citação os primeiros passos da crítica da intuição intelectual schellingiana, mais explicitamente desenvolvida por Hegel a partir da obra *Fenomenologia do Espírito*¹⁹⁰. Em vários de seus escritos, Schelling refere-se à intuição intelectual como o verdadeiro modo de acesso ao absoluto¹⁹¹. Ainda que admita a possibilidade da consciência finita conhecer o processo de diferenciação quantitativa da indiferença originária, Schelling nega o saber completo dessa indiferença por meio da reflexão. Isso porque, embora no pensar finito atue o conceito livre, responsável pela representação espontânea da realidade, a ação reflexiva sempre será condicionada, na medida em que ocorre apenas na relação de contraposição entre sujeito e objeto, conceito e intuição. Diante da limitação da consciência, Schelling aceita a intuição intelectual como a forma verdadeira da filosofia apreender completamente e imediatamente o absoluto, como a possibilidade do homem finito se unir plenamente à infinitude. De acordo como Schelling:

Toda filosofia procede e deve necessariamente proceder de um princípio que, como princípio absoluto, é, ao mesmo tempo, o absolutamente idêntico. Algo absolutamente simples, absolutamente idêntico, não pode ser

¹⁸⁹ ED, p. 94. DS, 95.

¹⁹⁰ J-M. Lardic também concorda que, no *ED*, Hegel já indica sua crítica à intuição intelectual de Schelling. No entanto, Lardic acredita que a divergência entre os filósofos fica completamente evidente na *Fenomenologia*: “A marca desta imediatidade principal que afeta todo desenvolvimento construtivo é a intuição intelectual e reconhece-se ainda aí um dos pontos fundamentais da nova crítica hegeliana de Schelling. Essa intuição que dá lugar a um entusiasmo que como um ‘tiro’ começa imediatamente no Absoluto. Negligencia-se então a determinação desse Absoluto e a forma que ele se dá, para absorve-se nele como uma essência inefável” (LARDIC, J.M. *A contingência em Hegel*. Trad. Eloísa Araújo Ribero. In: HEGEL, G.W.F. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 81.

¹⁹¹ Apresentando os principais aspectos da intuição intelectual no escrito da juventude de Schelling *Do eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano* [*Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte in menschlichen Wissen* (1795)], Tilliette diz que o “eu sou” é a premissa fundamental para demonstrar o eu absoluto como intuição intelectual, isto é, um poder incondicionado de ser e se contemplar anterior a qualquer pensamento conceitual. O “eu sou” é a expressão que indica tudo que o eu é e pode dizer de si mesmo, segundo Tilliette: “[...]. Mas esta declaração, ‘Eu’, ‘Eu sou’, enfática e inebriante, que é em si mesmo sua própria evidência, pela intuição que a transita. O eu dá a intuição intelectual, e a intuição intelectual dá o eu: ‘Eu sou!’ isto é tudo que o eu pode dizer de si mesmo. A doutrina do Eu absoluto refere-se a uma experiência *sui generis*, a um frêmito metafísico: eu sou porque sou”. (TILLIETTE, X. *Intuition Intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin, 1995, p. 56).

apreendido ou comunicado por descrição nem, de modo algum, por conceitos. Pode apenas ser intuído. Tal intuição é órgão de toda a filosofia. Apenas essa intuição que não é sensível, mas intelectual, que não tem como objeto o objetivo ou subjetivo, mas o absolutamente idêntico, nem subjetivo nem objetivo em si mesmo, é uma intuição interna, que por sua vez não pode tornar-se objetiva por si mesma; só pode tornar-se objetiva por uma segunda intuição. Essa segunda intuição é a intuição estética¹⁹².

A intuição intelectual passa para objetividade como intuição estética. A intuição estética proporciona ao homem o conhecimento não conceitual do Absoluto e eleva o indivíduo ao momento da identidade absoluta, na qual o subjetivo e o objetivo, o livre e o não livre, ainda não se dividiram em lados opostos, mas permanecem idênticos na arte¹⁹³.

Embora Hegel atribua importância fundamental à intuição no saber e reconheça a arte como forma de reconhecer o absoluto¹⁹⁴, ele parece rejeitar parcialmente a intuição intelectual schellingiana, pois se refere à “intuição da luz sem cor” na qual a multiplicidade é afastada e toda a finitude desaparece na infinitude do ser (substância)¹⁹⁵. A consequência da total aniquilação do múltiplo no uno é a impossibilidade da reflexão mediar os termos cindidos e pôr o relativo no absoluto, de modo que este último somente seja alcançado em sua totalidade na intuição intelectual: o intuir perfeito da indiferença universal. É justamente a inclinação schellingiana de rebaixar o papel da reflexão e da mediação no seu sistema filosófico em favor do imediatismo e do intuicionismo, que Hegel irá aos poucos condenar, chegando ao estágio de romper completamente com este tipo de pensamento¹⁹⁶.

¹⁹² SCHELLING, F.W.J. *Sistema del idealismo transcendental*, 2005, p. 423 (nota n).

¹⁹³ Cf. MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006, p. 90-94.

¹⁹⁴ Já no *ED* é a filosofia que se apresenta como o modo verdadeiro de apreender o Absoluto. Cf. *ED*, p. 108; *DS*, p.112.

¹⁹⁵ Segundo M. A. Valentin, “é possível localizar na *Diferença* uma crítica até certo ponto velada a Schelling, a qual incide sobre o fato de que, com a ‘filosofia da identidade’ Schelling haveria desdenhado o papel da reflexão na constituição do sistema, prendendo-se tão-somente ao aspecto negativo da aniquilação dos contrapostos, sem poder reconhecer consistência aos termos finitos no absoluto” (VALENTIM, M.A. *História e Sobrelevação no Escrito da Diferença, Cadernos de filosofia alemã*, n. 07, Ago/2001, p. 23).

¹⁹⁶ A hipótese mais difundida entre os estudiosos de Hegel é a de que Schelling se sentiu ofendido com a crítica feita ao formalismo no *Prefácio* de a *Fenomenologia do Espírito*. A seguinte passagem é constantemente considerada como uma censura ao absoluto schellingiano: “É ingenuidade de quem está no vazio de conhecimento pôr esse saber único – de que tudo é igual no absoluto – em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu absoluto é a noite em que ‘todos os gatos são pardos’, como se costuma dizer” (FE, § 16). Hegel tentou esclarecer, em carta enviada a Schelling em 1º de maio de 1807, que não se dirigia à filosofia do amigo, como podemos constatar na seguinte passagem: “Não acharás que fui demasiado severo contra a banalidade e vulgaridade que faz tanto mal ao utilizar particularmente tuas formas de pensamento e que rebaixa tua ciência no nível de um puro formalismo. Aliás, nem preciso dizer que se aprovas algumas páginas do conjunto, isso tem mais valor para mim do que se outros estão satisfeitos ou descontentes com o conjunto”. Mas parece que a correspondência não teve o efeito esperado. Schelling enviou sua última carta a Hegel em 2 de novembro de 1807 e nela demonstrava certo descontentamento com as posições assumidas pelo amigo: “Confesso que até agora não consigo entender o que queres dizer quando opões o conceito à intuição”. (Correspondance I. Paris: Gallimard, 1990, pp.149-151 e p.178). Talvez Schelling tenha se referido aos inúmeros trechos do *Prefácio* em que Hegel se posicionou contrário ao seguinte raciocínio: “O

Nesta perspectiva, já no *ED* parece pesar sobre o sistema de Schelling a acusação de unilateralidade, pois o ponto de indiferença é entendido como realidade imediata (puro objetivo), sendo este aspecto apenas um dos lados do absoluto. Conforme Hegel: “Deste modo, a especulação e o seu saber encontram-se no verdadeiro ponto de indiferença; mas não, em si e para si, no verdadeiro ponto de indiferença; se se encontram aí, depende do fato de se reconhecerem apenas como uma lado desse ponto”¹⁹⁷. Falta o outro lado do Absoluto que é a mediação reflexiva, considerada como fundamental no sistema schelliniano para a consciência finita apreender o processo de diferenciação quantitativa do absoluto, mas esta é deixada de lado quando a proposta é atingir a identidade absoluta em si e para si, a unidade da essência e da existência¹⁹⁸.

Na verdade, pensamos que Hegel, de modo obscuro, acusa Schelling de recair no mesmo problema da filosofia de Fichte: a fixação de apenas um lado da identidade absoluta. Mesmo partindo de fundamentos distintos, o Fichte do eu puro e o Schelling do eu Absoluto (razão absoluta), ambos não realizam a verdadeira especulação, na medida em que contrapõem a infinitude à finitude, o Absoluto e a sua manifestação.

Para Hegel, ao fixar o eu puro como o fundamento do pensar e do agir, Fichte tentou deduzir da autoconsciência finita a identidade do eu e do não eu. O resultado, já sabemos, é a oposição do sujeito e da natureza, uma vez que da consciência finita e limitada podemos obter apenas a identidade formal dos termos contrapostos. No sistema fichteano, a natureza não é compreendida como manifestação do absoluto, ao contrário, é entendida como obstáculo para

absoluto não deve ser conceitualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão” (FE, § 6). Ao contrário da afirmativa precedente, Hegel contesta enfaticamente a preponderância da intuição sobre o conceito e defende a necessidade da ciência ser a exposição do auto movimento do conceito: “É, pois, no auto movimento do conceito que eu situo a razão de existir da ciência. Vale observar que parecem longe, e mesmo totalmente opostas a esse modo de ver, as representações de nosso tempo sobre a natureza e o caráter da verdade, nos pontos já tocados e em outros. Essa observação parece não prometer aceitação favorável à tentativa de apresentar o sistema da ciência nessa determinação [de auto movimento do conceito]” (FE §71).

¹⁹⁷ ED, p.109. DS, p. 113.

¹⁹⁸Na concepção de M.A. Valentim: “Hegel intenta, com a crítica de ambos os sistemas por meio da demarcação dos seus respectivos limites, fazer ver o movimento único de exposição da razão nessas manifestações, o qual elas, cada uma a seu modo, tendem a ocultar – seja porque, em Fichte, a forma não consegue corresponder plenamente ao princípio filosófico, ao se tomar algo condicionado (a consciência finita) como fundamento da especulação; seja porque, em Schelling, a filosofia não incorpora, para a sua efetivação, o princípio sistemático, ao se isolar o incondicionado, como pura identidade, e se contrapor absolutamente às diferentes formas finitas em que se explicita. Mas, se o objeto da reflexão vem a ser a ‘pura intuição transcendental’, e se, com isso, na disposição fundamental (*Grundlage*) da filosofia, está não um termo unilateral – ‘nem autoconsciência contraposta à matéria, nem matéria contraposta à autoconsciência’ –, mas a identidade absoluta, então, o princípio sistemático, a letra, corresponde ao princípio filosófico, o espírito. Ou ainda, a reflexão torna-se especulação, já que a contraposição que estabelece passa a ser entre ‘uma intuição transcendental subjetiva e uma intuição transcendental objetiva, aquela eu, esta natureza – ambas sendo as mais elevadas aparições da razão intuindo-se a si mesma’” (VALENTIM, M.A. *História e Sobrelevação no Escrito da Diferença, Cadernos de filosofia alemã*, 2001, p. 24-25).

a realização da egoidade infinita. Nesse sentido, predomina no sistema de Fichte o lado da subjetividade, já que o grande esforço é apresentar como a consciência finita, por meio da intuição intelectual, atinge a compreensão de si mesma como unidade imediata do pensar e do agir.

Schelling, por sua vez, estabelece inicialmente o eu absoluto, e depois a razão absoluta como o fundamento de seu sistema. A intenção é demonstrar o Absoluto enquanto substância incondicionada acima de qualquer oposição da consciência condicionada. Diferentemente do eu puro fichteano, o eu Absoluto schelliniano não está atrelado aos limites da finitude e apenas molda livremente a matéria externa. Todavia, o eu Absoluto é a causa mesma da idealidade e da materialidade, do pensamento e da natureza. Todo o existente, como dito em páginas anteriores, é originado das gradações quantitativas do Absoluto, e isso significa que toda realidade finita do ser e do pensar são manifestações da substância infinita. Schelling acredita ter resolvido a dicotomia do finito e do infinito do sistema fichteano, pois apresenta o fundamento absoluto no qual as oposições são apagadas.

Conforme nos deixa entrever Hegel, o sistema schelliniano cai em outra unilateralidade, pois como o Absoluto qualitativamente está além de toda oposição, a reflexão e a mediação conceitual não alcançam o Absoluto inteiramente na sua manifestação. O modo pelo qual o Absoluto será apreendido em si e para si é pela intuição intelectual. Assim, Hegel constata: “Esta intuição do absoluto que se configura e se encontra objetivamente a si mesmo pode igualmente ser considerada de novo uma polaridade, na medida em que são postos em preponderância os fatores deste equilíbrio, de um lado, a consciência, de outro, o sem consciência”¹⁹⁹.

Enxergando os limites dos sistemas de Fichte e Schelling, caberá a Hegel explicitar como a reflexão finita e a intuição intelectual infinita, o mediado e o imediato, podem ser reunidos na razão absoluta. A solução encontrada por Hegel é reinterpretar a intuição intelectual schelliniana, inserindo no seu interior o momento da reflexão, passando, assim, a concebê-la como intuição transcendental. O filósofo compreenderá a intuição transcendental a partir da conservação e da rejeição de alguns dos elementos dos sistemas de Kant, Fichte e Schelling.

¹⁹⁹ ED, p.108. DS, p. 112.

2.4 A intuição transcendental como a unidade de intuição e conceito no saber

No compreender hegeliano, o sistema de Fichte privilegiou o ponto de vista da intuição transcendental subjetiva, pois aceitou a intuição intelectual como o ato do eu finito determinar a si mesmo e a natureza exterior. Já o sistema de Schelling priorizou a perspectiva da intuição transcendental objetiva, uma vez que admite a intuição intelectual como o ato da substância infinita manifestar a indiferença do eu e da natureza no mundo. Analisando as concepções de ambos os filósofos, Hegel concluiu que a verdadeira perspectiva é a da reflexão especulativa:

A oposição da reflexão especulativa não é mais um objeto e um sujeito, mas sim uma intuição transcendental subjetiva e uma intuição transcendental objetiva: aquela é um Eu, esta é uma natureza. Ambas são a suprema manifestação da razão absoluta que intui a si mesma. Pelo fato de estes dois opostos – que se chamam, então, Eu e natureza, consciência-de-si pura e empírica, conhecer e ser, pôr-se e opor-se a si mesmo, finitude e infinitude – serem postos ao mesmo tempo no absoluto, a reflexão comum não vê nesta antinomia senão contradição; só a razão vê a verdade nesta contradição absoluta, por meio da qual ambos são postos e ambos são aniquilados, nenhum é e os dois são ao mesmo tempo²⁰⁰.

Enquanto a antinomia da finitude e da infinitude é vista pela reflexão do entendimento como contradição irreconciliável, a razão enxerga na antinomia o conflito originário do eu e da natureza, ora de aparecerem como idênticos, ora de se configurarem como diferentes. Na reflexão especulativa, a intuição transcendental subjetiva e a intuição transcendental objetiva são apreendidas como diferenciações, determinações da razão que intui a si mesma. Assim, a razão especulativa tem uma atividade negativa e uma atividade positiva²⁰¹, sendo necessário

²⁰⁰ ED, p.110. “Die Entgegensetzung der spekulativen Reflexion ist nicht mehr ein Objekt und ein Subjekt, sondern eine subjektive transzendente Anschauung und eine objektive transzendente Anschauung, jene Ich, diese Natur-beides die höchsten Erscheinungen der absoluten sich selbst anschauen den anschauenden Vernunft. Dass diese beiden Entgegengesetzten- sie heissen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewusstsein, Erkennen und Sein, Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit-zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch, nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit, durch welchen beides gesetzt beides vernichtet ist, weder beide, und beide zugleich sind” DS, p. 115.

²⁰¹No Primeiro *Prefácio a Ciência da Lógica*, Hegel define as funções do entendimento e da razão. A concepção de razão especulativa ou do lado positivo da razão remete à intuição transcendental do *Escrito sobre a diferença*: “O entendimento determina e mantém fixas as determinações; a razão é negativa e dialética, porque dissolve as determinações do entendimento em nada; é positiva porque produz o universal e nele subsume o particular. Assim como o entendimento pode ser considerado algo separado da razão em geral, assim também a razão dialética pode ser entendida como algo separado da razão positiva. Mas, em sua verdade, a razão é espírito, que é

compreender como ambas atividades trabalham na reconciliação do Absoluto e de sua manifestação, ou, de outro modo, como atuam no alcance da *identidade da identidade e da não identidade* no sistema do saber. Eis, de modo mais completo, a citação chave do *ED*:

A filosofia deve conceder ao separar entre sujeito e objeto seu direito; mas, na medida em que a filosofia o põe igualmente na forma absoluta juntamente com a identidade oposta à separação, põe o separar apenas de forma condicionada, assim como uma tal identidade- que é conciliada pelo aniquilar dos opostos- é também apenas relativa. Mas o próprio absoluto é, por isso, a identidade da identidade e da não identidade; o opor e o ser-um coexistem simultaneamente nele²⁰².

A fim de saber da coexistência da oposição e da unidade no absoluto, a atividade negativa da razão deve orientar o *entendimento teimoso*²⁰³ para a destruição das antinomias produzidas pela reflexão limitada na sua fracassada intenção de expor a identidade verdadeira do infinito e do finito. Nas palavras de Hegel: “Mas do lado desta relação cada limitado é, ele próprio, uma identidade (relativa) e, nessa medida, algo de antinômico para a reflexão, e este é o lado negativo do saber, o formal, que regido pela razão, se destrói a si mesmo”²⁰⁴. Em contrapartida, para que o saber especulativo não seja a aniquilação, quer dizer, a negatividade pura da reflexão finita, a atividade positiva da razão entra em cena com o objetivo de reconhecer a antinomia do subjetivo e do objetivo como diferenciação interna do Absoluto²⁰⁵. Logo, as oposições postas pela reflexão como algo exterior ao Absoluto são reconduzidas pela razão ao próprio Absoluto como sua verdadeira manifestação. É esta positividade do saber

mais elevado que ambos, como razão intelectual ou entendimento racional (HEGEL, G.W.F. *Science de la Logique*. Trad. franc. Pierre-Jean Labarrière. Paris: Aubier Montaigne, 1972, p. 6).

²⁰² ED, p.95. “Die Philosophie muss dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht wiederfahren lassen; aber indem sie es gleich absolut setzt mit der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt, so wie eine solche Identität- die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist-auch nur relativ ist. Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm” DS, p. 96.

²⁰³ “A teimosia do entendimento permite que a oposição do determinado e do indeterminado, da finitude e da infinitude abandonada, permaneçam lado a lado por unificar; e que o ser seja justamente fixado diante do não-ser, para ele igualmente necessário”²⁰³. ED, p.42. DS, p. 26.

²⁰⁴ ED, p.53. DS, p. 41.

²⁰⁵ O entendimento não apreende o sentido trágico-especulativo da razão: “Se, para o ser entendimento humano, aparece apenas o lado aniquilador da especulação, também este aniquilar não lhe aparece em toda a sua extensão. Se ele pudesse conceber esta extensão, não tomaria a especulação por sua adversária; pois a especulação, na sua síntese suprema do consciente e do sem consciência, exige também a aniquilação da própria consciência, e a razão submerge, com isso, o seu refletir da identidade absoluta e o seu saber ela própria, no seu próprio abismo, e nesta noite da mera reflexão e do entendimento raciocinante, que é o meio-dia da vida, ambos se podem encontrar”. ED, p.48. DS, p. 35. A metáfora indica o movimento trágico da razão, que é incognoscível ao entendimento. A noite é o aspecto negativo da razão, pois representa a destruição de todas as determinações da reflexão; o meio-dia é o aspecto positivo da razão, na qual a especulação acolhe a diferença na identidade. A razão é esse eterno destruir e reconciliar da noite e do dia, da morte e da vida.

que Hegel chama intuição transcendental, assim afirma: “Fora deste lado negativo, o saber tem um lado positivo, ou seja, a intuição”²⁰⁶.

Consideramos fundamental o significado dado por Hegel à categoria da intuição transcendental no *ED*. Ainda que, até onde temos conhecimento, Hegel abandone o termo intuição transcendental em outros escritos do período de Jena, é conservado no *Sistema da Vida ética* o mesmo significado de uma intuição absoluta que eleva a diferença à identidade. Para nós, a intuição transcendental apresentada no *ED* é aquilo que Hegel chamará na *Fenomenologia do Espírito* de conceito absoluto e de ideia na *Ciência da Lógica* [*Wissenschaft der Logik* (1816)], mas isso não quer dizer que desconhecemos as diferenças na argumentação hegeliana no decorrer dessas obras, e sim que reconhecemos a intuição transcendental como uma importante categoria para o desenvolvimento da filosofia especulativa dos primeiros anos de Jena.

Com a intuição transcendental o jovem Hegel parece querer reconciliar os princípios das filosofias de Fichte e Schelling, já que ambos partem da mesma problemática de matriz kantiana: como representar a identidade originária de sujeito e objeto na consciência? É possível intuir e/ou conceituar o Absoluto? Pode a infinitude passar à finitude? Que Fichte e Schelling chegam a soluções diferentes para os problemas postos já sabemos, todavia Hegel, mais do que a diferença intransponível entre as conclusões dos dois filósofos, enxergou a complementaridade no sistema de ambos. Por isso, embora algumas vezes dirija críticas a Fichte e Schelling, Hegel visa realizar a conjugação da intuição intelectual fichteana e da intuição intelectual schelliniana, de modo que o Absoluto seja apreendido na intuição transcendental como unidade da reflexão e do ser, da intuição e do conceito. Não temos dúvida que Hegel retoma a noção de intuição intelectual rejeitada por Kant, tanto para refletir sobre os limites da reabilitação dessa intuição por parte de Fichte e Schelling, quanto para argumentar em favor da intuição transcendental.

É interessante recordar o que Kant já havia advertido na *Crítica da Razão Pura*:

Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos como tornar compreensíveis as intuições²⁰⁷.

²⁰⁶ ED, p.53. “Ausser dieser negativen Seite hat das Wissen eine positive Seite, nämlich die Anschauung”. DS, p. 42.

²⁰⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B75.

Ao que tudo indica, Hegel pretende levar às últimas consequências a advertência kantiana, pois a intuição transcendental é definida como a suprema unidade de intuição e conceito. Embora Kant tenha visado estabelecer a correspondência da sensibilidade e do entendimento, terminou por fixar no conhecimento transcendental a oposição radical entre o conceito puro e a intuição empírica. Isso porque as intuições são dadas na sensibilidade e os conceitos são ligados no entendimento apenas quando a subjetividade é contraposta à objetividade, ou seja, quando o sujeito finito, dotado das condições *a priori* do conhecimento, esbarra na multiplicidade exterior e dela somente consegue representar os fenômenos e não as coisas em si mesmas. Nessa dualidade entre a objetividade que não pode em si mesma ser conhecida e o objeto determinado pelo sujeito transcendental, Kant assevera a impotência do entendimento em conhecer a diversidade da vida.

A crítica de Hegel recaiu sobre a intuição intelectual de Kant. Esse último afirmou que o único modo de obter o conhecimento das coisas em si mesmas é por meio da intuição intelectual, que cria seus próprios objetos e os pensa imediatamente no momento da criação. O problema é que intuir intelectualmente é impossível para o sujeito finito e possível exclusivamente para Deus²⁰⁸. Desse modo, Kant relaciona intuições e conceitos apenas para explicar como é produzido formalmente o conhecimento na oposição de sujeito e objeto, e não para demonstrar como o sujeito pode conhecer a identidade do Absoluto e de sua manifestação.

Tentando resolver a dualidade entre intuição e conceito deixada por Kant e seus sucessores, Hegel dirá que a reflexão sem intuição é o aniquilamento da objetividade e que a intuição desprovida da reflexão é a negação da subjetividade. Diante disso, propõe a intuição transcendental como síntese da reflexão e do ser:

O puro saber (que seria o saber sem intuição) é o aniquilamento dos opostos em contradição; a intuição sem esta síntese dos opostos é uma intuição empírica, dada sem consciência. O saber transcendental unifica ambos, a reflexão e a intuição; é, ao mesmo tempo, conceito e ser. Pelo fato de a intuição se tornar transcendental surge na consciência a identidade de subjetivo e objetivo, que estão separados na intuição empírica; o saber, na medida em que se torna transcendental não põe meramente o conceito e a

²⁰⁸ Para Kant, mesmo as intuições puras *a priori*, espaço e tempo, não formam uma intuição intelectual, pois não originam o objeto, apenas criam condições para que eles sejam representados sensivelmente: “Apesar desta universalidade, este modo de intuição não deixa de ser sensibilidade, justamente por ser intuição derivada (intuitus *derivativus*) e não original (intuitus *originarius*); não é, portanto, intelectual, como aquela que, pelo fundamento acima exposto, parece só poder competir ao Ser supremo, nunca a um ser dependente, tanto pela sua existência como pela sua intuição (a qual intuição determina a sua existência em relação a objetos dados)” (Ibid., B72).

sua condição ou a antinomia entre ambos, o subjetivo, mas, ao mesmo tempo, o objetivo, o ser ²⁰⁹.

Se, de um lado, a intuição transcendental é distinta do puro saber e da intuição empírica, de outro lado, ela é igual ao saber transcendental na medida em que identifica simultaneamente intuição empírica (ser) e conceito (reflexão), o objetivo e o subjetivo. Contrariando as concepções de intuição intelectual fichteana e schellingiana, formuladas para superar o dualismo entre sujeito e objeto da filosofia crítica kantiana, a *intuição transcendental* hegeliana não é a separação da reflexão da multiplicidade empírica (conceito x intuição), tampouco é a exclusão da reflexão da razão absoluta (conceito x intuição intelectual)²¹⁰. Na verdade, intuição transcendental tem o sentido de mediar o consciente e o não consciente especulativamente no saber. Na intuição transcendental, a razão completa sua obra de apresentar o Absoluto para a consciência. Isso porque a razão intui o Absoluto na sua atividade consciente, representada na reflexão formal e na reflexão especulativa, e, ao mesmo tempo, na sua atividade não consciente, expressa na intuição empírica. Disso resulta que a tarefa da razão positiva é apresentar a cisão da inteligência e da natureza como determinações finitas do Absoluto e reconduzi-las novamente à infinitude. Não é suficiente destruir as determinações, como faz a razão negativa, porém, é preciso apreendê-las fundamentalmente como resultado do processo de diferenciação do absoluto.

Hegel conclui que o filosofar não pode proceder sem a intuição transcendental, já que fora dela a razão negaria as finitudes subjetiva e objetiva, não existindo mais nada para o saber:

Tem o mais profundo significado que se tenha afirmado, com tanta seriedade, que a filosofia não poderia existir sem intuição transcendental. Que significaria então filosofar sem intuição? Destruir-se a si mesmo infinitamente em finitudes absolutas; sejam estas finitudes subjetivas ou objetivas, conceitos ou coisas, tenham-se ou não transitado de um gênero

²⁰⁹ED,p.54. “Reines Wissen (das hiesse Wissen ohne Anschauung) ist die Vernichtung der Entgegengesetzten im Widerspruch. Anschauung ohne diese Synthese Entgegengesetzter ist empirischen, gegeben, empirisch, bewusstlos. Das transzendente Wissen vereinigt beides, Reflexion und Anschauung; es ist Begriff und Sein zugleich. Darduch, dass die Anschauung transzendental wird, tritt die Identität des Subjektiven und Objektiven, welche in der empirischen Anschauung getrennt sind, ins Bewusstseins; das Wissen, insofern es transzendental wird, setzt nicht bloss den Begriff und seine Bedingung oder die Antinomie beider, das Subjektive-, sondern zugleich das Objektive, das Sein. DS, p. 42.

²¹⁰“Deve-se salientar que Hegel não se afasta de Schelling abruptamente. Tanto no escrito sobre a Diferença, como em *Crença e saber*, bem como nas preleções sobre Lógica e metafísica de 1801/02, a intuição intelectual joga ainda um papel decisivo. Este modo de conhecimento, denominado por Hegel também intuição transcendental, era visto como o ponto em comum entre as perspectivas antagônicas de Schelling e Fichte, capaz de sustentar, no caso da radicalização do projeto fichteano, a elevação para além dos limites da oposição sujeito/objeto, e de todas as demais oposições resultantes desta diferença originária” (LUFT, E. *Sobre a dissociação da razão moderna: a busca hegeliana por uma conciliação entre criticidade e saber absoluto*. Filosofia Unisinos, São Leopoldo, n.7, jan-abr/2006, p.64).

para o outro, o filosofar sem intuição prossegue numa série infinita de finitudes, e a passagem do ser ao conceito ou do conceito ao ser é um salto injustificado²¹¹.

A atividade da intuição transcendental justifica para a consciência a passagem do infinito para o finito como algo originário, pois tal intuição apresenta como o Absoluto tende originariamente a determinar-se. Isso significa que o Absoluto já contém em si a diferença, portanto não “salta” sem mediações para a finitude, todavia ele é o diferenciar da sua identidade, o manifestar da sua absolutidade, em suma, é um devir incessante que jamais perde seu caráter de identidade originária. Somente sabendo desde o caráter originário do Absoluto para a diferenciação, é que a consciência não se destruirá na má infinitude, na negação infinita da finitude.

O saber da consciência é possível porque a intuição transcendental suprassume a diferença na identidade, o que não significa a negação completa da oposição, mas indica a elevação, a anulação e a conservação da diferença na identidade²¹². Logo, a intuição transcendental é a suprassunção (*Aufhebung*)²¹³ da manifestação no absoluto, da finitude na infinitude. Conforme Hegel:

²¹¹ED, p.54. “Es ist von der tiefsten Bedeutung, dass mit so vielem Ernst behauptet worden ist, ohne transzendente Anschauung könne nicht philosophiert werden. Was hiesse denn, ohne Anschauung philosophieren? In absoluten Endlichkeiten sich endlos zerstreuen; diese Endlichkeiten sein subjektive oder objektive, Begriffe oder Dinge, oder es werde auch von einer Art zu der anderen übergegangen, so geht das Philosophieren ohne Anschauung an einer endlosen Reihe von Endlichkeiten fort, und der Übergang vom Sein zum Begriffe oder vom Begriff zum Sein ist ein ungerechtfertigter Sprung” DS, p.42.

²¹²Conforme D. Rehfeld: “A intuição transcendental, conforme Hegel apresenta em 1801, é assim a apreensão daquilo que se apresenta enquanto resultado do trabalho especulativo da reflexão. Ela apenas pode apresentar a identidade dos contrários a partir da atuação da reflexão. Porém, a especulação deve ser compreendida como a síntese da reflexão e da intuição e não a simples soma de ambos, como se a intuição fosse um simples acréscimo que deve ser feito à operação da reflexão. Se a intuição transcendental for assim entendida, isto é, como um simples postulado da razão, um complemento que a razão exige para superar a unilateralidade da reflexão, isto significaria que a reflexão da qual se parte é aquela do entendimento, compreendida desde o princípio como finita. Uma tal maneira de proceder estaria sempre atrasada em relação à unidade que se pretende conhecer, e sua perseguição seria necessariamente sem sucesso, pois a razão fora posta, de início, como ‘algo que não se basta a si mesmo, mas sim como algo necessitado’. A intuição deve ser, pelo contrário, reconhecida na identidade com a reflexão e apenas assim a razão pode se conhecer de maneira absoluta. ‘Ela não postula um deles, pois põe imediatamente ambos com a absolutidade [Absolutheit], e a absolutidade da razão não é senão a identidade de ambos’ (REHFELD, D. *O jovem Hegel leitor de Kant: Crítica, Reflexão e Especulação*, p. 169).

²¹³ Em um estudo sobre a categoria *Aufhebung*, J.P Pertille parte na defesa desta como sendo “uma meta-categoria, ou determinação fundamental, na lógica hegeliana, pois ela tanto está presente no processo de constituição de todas as categorias da *Ciência da Lógica*, assim como permite ampliar o discurso lógico em direção ao real”. Deste modo, *Aufhebung* é uma meta-categoria que perpassa todo o desenvolvimento lógico-real da ideia no sistema, englobando os aspectos lógicos, naturais e espirituais do conceito. Pertille está atento para as traduções que os vários intérpretes de Hegel já deram para *Aufheben*: “P. Meneses, “suprassumir”; M. L. Muller, “suspender”; M. A. Werle, “superar”; J. Hyppolite, “suprimir”; P.-J. Labarriere & G. Jarczyk, “sursumer”; J.-P. Lefebvre, “abolir”; B. Bourgeois, “suprimir”; J.-F. Kervegan, “abroger”; A. & R. Mondolfo, “eliminar”; W. Roces, “superar”; A. V. Miller e G. di Giovanni “to sublata”. O intuito desses estudiosos que se debruçam na tradução precisa de *Aufhebung* é o “de se referir tecnicamente a essa noção que expressa exemplarmente o conhecido movimento dialético hegeliano”. (PERTILLE, J.P *Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana*. Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, Ano 8 n.15, dez/2011, p, 59). No decorrer do nosso texto optamos

Para a especulação, as finitudes são raios de um foco infinito, que as irradia e é composto por elas; o foco é posto nela e elas no foco. Na intuição transcendental é suprimida toda a oposição, é aniquilada toda a diferença da construção do universo através e para a inteligência, e a sua organização que aparece como independente e intuída como objetiva. O produzir da consciência desta identidade é a especulação, e porque a idealidade e a realidade são um só nela, ela é intuição²¹⁴.

A razão não deve buscar no refúgio das ideias o fundamento da identidade da intuição e do conceito, mas sim reconhecer nas cisões da vida o próprio desenvolvimento do absoluto de pôr e se contrapor a si mesmo na natureza e na inteligência, no entanto, sem perder sua essência infinita. Destarte, no sistema filosófico arquitetado pela razão, a identidade absoluta é seu começo, meio e fim, pois parte-se do Absoluto estilhaçado em oposições para retornar especulativamente a sua totalidade orgânica. Segundo Hegel: “Nesta autoprodução da razão, o absoluto configura-se numa totalidade objetiva, uma totalidade em si mesma produzida e acabada, que não tem nenhum fundamento fora de si, mas está fundamentada por si mesma em seu início, meio e fim”²¹⁵.

Se a razão é uma manifestação do Absoluto, o verdadeiro sistema filosófico configura o autoconhecimento da razão. Assim afirma Hegel: “Mas quando a razão se conhece a si mesma como absoluta, então aí começa a filosofia, com o que termina aquele modo de proceder que parte da reflexão: com a identidade da ideia e do ser”²¹⁶. Diante disso, o método do sistema não pode ser nem analítico, como em Reinhold, nem sintético, como em Fichte, mas originado do próprio desenvolvimento especulativo da razão²¹⁷. Nas palavras de Hegel:

O método do sistema, que não deve ser chamado nem analítico nem sintético, aparece no estado mais puro quando se apresenta como um desenvolvimento da própria razão, que não reclama sem cessar para si a emanção do seu aparecimento como uma duplicidade, com isto apenas a aniquilaria, mas se constrói a si mesma nela na forma de uma identidade condicionada por aquela duplicidade, opõe de novo a si mesma esta

por traduzir *Aufheben* por suprasumir e *Aufhebung* por suprasunção, assim como sugere Paulo Meneses na nota do tradutor da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio I* (HEGEL.G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): I- A Ciência da Lógica*. Trad. Bras. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p.10).

²¹⁴ED, p.54. “Für die Spekulation sind die Endlichkeiten Radien des unendlichen Fokus, der sie ausstrahlt und zugleich von ihnen gebildet ist; in ihnen ist der Fokus und im Kokus sie gesetzt. In der transzendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz und seiner als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet. Das Produzieren des Bewusstseins dieser Identität ist die Spekulation, und weil Idealität und Realität in ihr eins ist, ist sie Anschauung”. DS, p. 43.

²¹⁵ ED, p.57. DS, p. 46.

²¹⁶ ED, p.56. DS, p. 45.

²¹⁷ Cf. REHFELD, D. *O jovem Hegel leitor de Kant: Crítica, Reflexão e Especulação*, p.171.

identidade relativa, de modo que o sistema prossegue até uma totalidade completa e objetiva, une-a com a totalidade subjetiva oposta na forma da cosmovisão infinita, cuja expansão, com isso, se contraiu simultaneamente na identidade mais rica e mais simples²¹⁸.

Os métodos analítico e sintético iniciam por uma proposição abstrata e exterior ao processo contínuo de diferenciação e identificação do Absoluto. Contudo, a forma de exposição (método) da identidade absoluta do subjetivo e do objetivo no sistema deve ser idêntica ao conteúdo da filosofia, que é o próprio Absoluto. O sistema é a construção da totalidade completa do Absoluto pela razão, Absoluto esse que se cinde em oposições, mas sempre retorna a si na identidade mais rica e mais simples. Logo, o método especulativo não pode ser externo ao Absoluto, porém interno ao seu processo de manifestação racional e real.

Ao analisarmos o ED, chegamos às seguintes conclusões: 1) O princípio especulativo da filosofia é o Absoluto e esse deve se configurar na forma de sistema; 2) A razão é um fenômeno do Absoluto; 3) O Absoluto não pode ser posto como intuição transcendental subjetiva, subjetividade pura, como foi pretendido na filosofia fichteana; 4) O Absoluto não deve ser entendido como intuição transcendental objetiva, objetividade pura, como supôs Schelling; 5) O saber, a identidade teórica do Absoluto e de sua manifestação, passa por três mediações no sistema filosófico: a) o entendimento fixador da oposição de intuição e conceito, que põe a identidade apenas formal do subjetivo e do objetivo; b) a razão negativa destruidora da reflexão limitada do entendimento; c) a razão positiva, especulativa, que identifica verdadeiramente o Absoluto e sua manifestação, a *intuição* e o *conceito*, na operação da intuição transcendental; 6) A intuição transcendental é a suprassunção da razão, a identidade da *intuição* e do *conceito*, pois consegue negar e conservar as finitudes na infinitude absoluta; 7) O método da filosofia especulativa reúne forma e conteúdo, de modo que ele é dado no próprio desenvolvimento ideal e real da razão absoluta.

Diante do que foi concluído, a hipótese que norteará o nosso próximo passo é a de que o *Sistema da vida ética* é o aprofundamento da concepção de vida ética, apresentada na *Constituição da Alemanha* e no *Direito Natural*, à luz das categorias especulativas desenvolvidas no *Escrito sobre a diferença*. Isso porque a vida ética é formada pelo processo do Absoluto de se diferenciar em conceito e intuição e retornar a si na identidade do povo. Na sequência, discutiremos os momentos da intuição e do conceito na vida ética, indicado as

²¹⁸ ED, p.57. DS, p. 46-47. Sobre a discussão hegeliana do método da filosofia, cf. G.W.F. HEGEL. *Ciência da lógica: (Excertos)*. Seleção e Trad. Bras. Marco Aurélio Werle. São Paulo, Barcarolla, 2011, pp. 270-271.

principais mediações para que o indivíduo suprasuma sua natureza impulsiva na comunidade orgânica.

3 DA NATUREZA À CULTURA: A FORMAÇÃO DA UNIVERSALIDADE ÉTICA A PARTIR DA DIFERENCIAÇÃO DA SINGULARIDADE NATURAL

O *Sistema da vida ética* (1802) ficou inacabado e não foi publicado pelo jovem Hegel. Atribuiu-se a primeira referência datada do manuscrito a K. Rozenkranz, na sua obra *Hegels Leben* (1844). O biógrafo optou por chamá-lo de *System der Sittlichkeit* (SS), podendo ser traduzido em português por *Sistema da eticidade*. Para o título do escrito adotaremos a tradução de J. Taminiaux, que, seguindo a tradição francesa inaugurada por Jean Hyppolite, nomeou o manuscrito de *Système de la vie éthique*, na nossa língua *Sistema da vida ética* (SVE)²¹⁹.

Na *Introdução* da tradução francesa do SVE, Taminiaux comenta algumas das edições do escrito:

O texto que se segue é a tradução de um manuscrito inacabado de Hegel datado da época de Jena, manuscrito ao qual Rozenkranz, biógrafo de Hegel, deu o título *System der Sittlichkeit*, literalmente, sistema da eticidade. Em 1893, Mollat elabora pela primeira vez uma edição desse manuscrito, mas de forma incompleta. Vinte anos depois, Georg Lasson elabora a primeira edição integral do *Sistema da eticidade*, no sétimo volume das obras completas de Hegel, intitulado *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (*Escritos sobre política e filosofia do direito*) (Meiner, Berlin, 1913). Uma segunda edição revisada desse volume foi realizada em 1922²²⁰.

A partir da edição de Rosenskranz da biografia de Hegel, considerou-se que o SVE era parte integrante de um curso sobre o direito natural ministrado por Hegel em Jena entre os anos de 1802 e 1803, isso porque o escrito revela-se como a tentativa de sistematizar aquelas reflexões apresentadas no artigo do DN. Ao passo que esse último, partindo da crítica às concepções modernas do direito natural, tem o sentido de apresentar como o direito especulativo deve reconciliar o indivíduo e o povo, o SVE explicita o desenvolvimento sistemático da singularidade natural na direção da vida ética absoluta. Na concepção de J. Beckenkamp:

O texto do *Sistema Eticidade* pode, então, ser lido como o desenvolvimento da ideia sistemática apresentada no terceiro capítulo do artigo sobre o direito

²¹⁹TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 42. Utilizaremos a seguinte tradução brasileira da obra: HEGEL, G.W.F. *O Sistema da vida ética*. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, 1991. No original, indicaremos a seguinte edição da obra: HEGEL, G.W.F. *System der Sittlichkeit*. Hamburg: Felix Meiner, 1967. As traduções das citações do SVE foram revisadas pelo prof. Leonardo A. Vieira.

²²⁰TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 7.

natural. Apesar de ainda marcado pela influência schellingiana, que se expressa no forte substancialismo spinozista, o sistema esboçado nestes textos vai decididamente além do referencial schellingiano, na medida em que procura pensar a necessidade da passagem do absoluto ou da identidade originária pelas determinidades ou momento da diferença²²¹.

No período em que escreve o *SVE*, o jovem Hegel ainda conserva muitas terminologias da linguagem schellingiana, fato observado principalmente na escolha das categorias intuição (*Anschauung*), conceito (*Begriff*) e potência (*Potenz*), para compor o método de exposição do Absoluto no seu fenômeno ético. Nesse sentido, toda a dinâmica da vida ética diz respeito aos níveis, às potências e às modificações da identidade absoluta de intuição e conceito. Não ignoramos as inúmeras críticas feitas pelos intérpretes de Hegel a respeito da estruturação do *SVE* de acordo com o par schellingiano intuição-conceito. Esses estudiosos geralmente concordam com o seguinte raciocínio: a forma schellingiana do *SVE* pode ser destacada do seu conteúdo social sem trazer grandes prejuízos para o estudo das relações práticas apresentadas no escrito. Nessa perspectiva, discordamos de autores como F. Rosenweig, G. Lucáks e A. Honneth, já que eles apoiam a afirmativa precedente.

Ainda que tenham refletido em períodos distintos e feito abordagens peculiares sobre o *SVE*, os estudiosos mencionados admitem que a forma do escrito funciona como entrave para a compreensão das questões sociopolíticas abordadas pelo jovem Hegel. No início do século XX, ao analisar a concepção de Estado no *SVE*, F. Rosenzweig opta por não indicar a forma adotada no escrito:

[...]Na medida em que Schelling se constitui na referência metodológica geral deste manuscrito, o decorrer do pensamento para Hegel, aqui, não é acompanhado pelo movimento das coisas; ele as percorre como se faria ao longo de quadros bem dispostos no museu, por vezes comparando-os, outras vezes observado um novo- sem que estas imagens fixas se animem sob seu olhar, sem que possam descer de seus cumes e entrar na dança. Nós devemos, para chegar ao objeto de nossa preocupação, seguir o caminho do filósofo até o Estado, sem que a forma de proceder de Hegel possa ser indicada²²².

A metáfora do museu evidencia o ponto de vista de Rosenzweig: a investigação do Estado hegeliano não deve ser realizada mediante a recuperação de um método completamente exterior ao movimento da formação das instituições políticas modernas.

²²¹BECKENKAMP, J. *Recepção da política de Aristóteles no Sistema da Eticidade do Jovem Hegel*. Dissertatio, n.8, 1998, p.94.

²²²ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*, 2008, p. 210.

G. Lucáks está em consonância com Rosenzweig. Em meados do século XX, ao debater a centralidade do trabalho no jovem Hegel, Lucáks afirma que o *SVE* é abstrato e idealista por estar em estreita relação com a terminologia schelliniana:

A primeira redação de suas ideias sobre a sociedade, o *Sistema da eticidade*, constitui a culminação das construções idealistas, não é por acaso que coincida também com a culminação das experimentações de Hegel com a terminologia schelliniana. O fortalecimento das tendências realistas, na concepção concreta dos problemas sociais, se desenvolve em Hegel paralelamente a sua recusa à forma schelliniana de conceituação²²³.

Evidentemente, aceitamos a proximidade entre Hegel e Schelling no *SVE*, todavia nos distanciamos da interpretação lukacsiana por uma dupla razão: primeiro porque, como defendemos no *ED*, Hegel não aplica simplesmente as categorias intuição e conceito igualmente a Schelling, na verdade reinterpreta-as a partir do debate crítico com Kant e Fichte; segundo porque acreditamos que, para compreender o *SVE* em sua amplitude, é imprescindível expor a inseparabilidade da forma lógico-especulativa e do conteúdo ético-político desse escrito.

Por sua vez, no final do século XX, A. Honneth reflete na mesma de direção de Rosenzweig e Lucáks. Conforme Honneth: “Se a forma de exposição muito esquemática, que Hegel, seguindo Schelling, procurou dar a seu escrito por razões de método, for subtraída a *posteriori* do curso material da argumentação, virão à tona claramente os diversos passos da construção relativa à teoria da sociedade”²²⁴. O filósofo defende que o método da “subsunção recíproca de intuição e conceito” é exterior à luta por reconhecimento intersubjetivo travada na vida ética. Por isso, destacou a forma lógica que estrutura as etapas do *SVE* e atualizou o conceito de luta por reconhecimento por intermédio de “uma linguagem teórica pós-metafísica”²²⁵.

Não temos o interesse de aprofundar a crítica às leituras do *SVE* feitas por Rosenzweig, Lucáks e Honneth, até porque reconhecemos a importância das suas reflexões e seremos favoráveis a algumas das ideias desses autores. Sublinhamos, muito sumariamente, os seus posicionamentos a respeito da relação forma e conteúdo do *SVE*, para deixarmos evidente a que tipo de raciocínio nos opomos, que é a recusa da forma para compreender o conteúdo do *SVE*. A nossa hipótese é contrária à afirmativa precedente, na medida em que

²²³LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristan. Barcelona: GRIJALBO, 1972, p. 366.

²²⁴HONNETH, A. *Luta por reconhecimento- a gramática moral dos conflitos sociais*, 2003, p.49.

²²⁵Ibid., p.123.

acreditamos ser necessário articular a forma lógica-especulativa (não retomada exclusivamente de Schelling) ao conteúdo sociopolítico do *SVE*, para entendermos melhor o sentido do projeto da vida ética do jovem Hegel. Diante disso, a nossa argumentação se aproxima mais dos trabalhos de J. Taminiaux e G. Rose, pois ambos não desconsideram a correspondência fundamental do especulativo e do político no *SVE*, ao contrário, buscam explicá-la no contexto da filosofia do jovem Hegel.

G. Rose objetiva “recuperar a experiência especulativa hegeliana para a teoria social”, o que significa refazer, contra os herdeiros da filosofia kantiana, as etapas concretas do *SVE* de acordo o movimento especulativo da identidade absoluta de intuição e conceito²²⁶. Já Taminiaux, explica meticulosamente todo o desenvolvimento lógico-político do *SVE*, não deixando escapar nenhuma mediação imprescindível para o reconhecimento do particular no universal²²⁷. Devido ao fato de abordar mais fielmente o texto de Hegel, iremos recorrer constantemente a Taminiaux a fim de aprofundar a hipótese de que a compreensão do projeto ético do jovem Hegel depende necessariamente da reconstrução da identidade de forma e conteúdo no *SVE*.

3.1 O método do *Sistema da vida ética*

Como já mencionamos, Schelling considerou a natureza e a inteligência como gradações, como modificações quantitativas da razão absoluta. O jovem Hegel acompanha parcialmente essa definição, pois defende, além da diferenciação quantitativa, a determinação qualitativa da identidade absoluta. Todo o ser existente é derivado do processo de autonegação do Absoluto e o resultado disso na vida prática é a cisão da identidade absoluta nas potências éticas da intuição e do conceito, da natureza e da inteligência. Como a diferença está no interior da identidade absoluta, as potências da vida ética só existem enquanto níveis de manifestação dessa unidade, “consequentemente, esse sistema será um sistema de graus, níveis ou potências da identidade. Em cada uma destas potências, a identidade aparece em um certo grau e a insuficiência deste grau motiva passar para uma potência mais alta”²²⁸. Por essa ótica, o movimento da vida ética é dado pela permanente reconciliação do idêntico e do diferente, da intuição e do conceito no âmbito das relações ético-jurídicas, a ponto de podermos reescrever a fórmula hegeliana: o Absoluto é a *identidade da identidade e da não*

²²⁶Cf. ROSE, G. *Hegel contra Sociology*. Londres: ATHLONE, 1981, p. 60-72.

²²⁷Cf. TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 47-89.

²²⁸Ibid., p. 39.

identidade, como o Absoluto é a *intuição absoluta* (identidade) *da intuição* (identidade) *e do conceito* (diferença).

Retomando as concepções schellinianas no *SVE*, Hegel constantemente relaciona a intuição e a universalidade à indiferença, enquanto o conceito e a particularidade são associados à diferença. Embora exista certa semelhança nas correlações feitas entre as categorias por ambos os filósofos, devemos lembrar que Hegel já se distancia do modo como Schelling entende as atividades da intuição e do conceito.

Mesmo tendo considerado a relevância do conceito para o conhecimento do absoluto, Schelling negou a possibilidade dele apreender completamente o Absoluto, pois o conceito é a atividade da consciência e essa apenas opera diante da diferença de sujeito e objeto. Na acepção schelliniana, o conceito separa o ideal do real na consciência, por isso somente chega à compreensão parcial da identidade de sujeito e objeto. Em contrapartida, a intuição intelectual é o único modo de acessar imediatamente a identidade absoluta, já que nesse ato originário nenhuma oposição existe.

Afastando-se de Schelling no *ED*, o jovem Hegel atribui dupla acepção à reflexão: limitada e especulativa. A primeira é realizada pelo trabalho dos conceitos formais do entendimento, a segunda é derivada da atividade especulativa da razão, que eleva sistematicamente o conceito à intuição transcendental, a diferença à identidade, a manifestação ao Absoluto. Mesmo tratando constantemente o conceito como particularidade no *SVE*, Hegel afirma a universalidade efetiva do conceito, algo melhor compreendido quando ele se refere ao *conceito absoluto* como a identidade do uno e do múltiplo no povo. Na interpretação de Hegel, em Schelling o conceito sempre será o universal imperfeito, visto que pressupõe a cisão do subjetivo e do objetivo e não reconstrói efetivamente a identidade absoluta.

A definição de conceito absoluto, ainda embrionária no *SVE*, ganha contornos mais nítidos na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da lógica*. Na *Fenomenologia do Espírito*, o conceito absoluto é definido como “a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se”²²⁹. Mais tarde, na *Ciência da Lógica*, são explicitados os três momentos especulativos do conceito universal: “Mas, o conceito não vale aqui em geral como algo meramente abstrato; o entendimento, por conseguinte, apenas pode

²²⁹HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, 2002, § 162.

ser distinguido da razão na medida em que é apenas a faculdade do conceito em geral. Esse conceito universal, que a partir de agora tem de ser considerado, contém os três momentos: universalidade, particularidade e singularidade²³⁰. No *SVE* já é possível perceber o desdobramento trino do conceito absoluto, de modo que o povo é a apresentação concreta da suprassunção das particularidades finitas na singularidade ética.

No que concerne à intuição, embora o jovem Hegel admita no *SVE* a intuição absoluta, essa já tem significado diferenciado em relação à intuição intelectual schelliniana. A intuição absoluta não é o modo imediato de apreender a substância incondicionada, opostamente, ela se une ao conceito absoluto e lança todas as mediações para o reconhecimento dos indivíduos no povo. Portanto, a intuição absoluta, também chamada de intuição intelectual e de ideia no decorrer *SVE*, é a atividade de apresentar a verdade existente no processo de formação da comunidade orgânica²³¹.

Sobre a ressignificação da intuição intelectual no *SVE*, Rose afirma: “No *System der Sittlichkeit*, Hegel mostra que a ‘intuição intelectual’ deve ser entendida como ‘intuição real’, não como uma oposição, isto é, como uma relação incompleta entre dois polos, conceito e intuição, mas como um reconhecimento trino²³². O reconhecimento é trino porque, para o conceito se unir à intuição, é necessário existir um elemento mediador entre ambos e tal mediação é dada pela própria unidade da intuição real. Conforme Rose: “Essa unidade faz a mediação entre os polos da oposição e, portanto, é trina²³³. Assim, a intuição absoluta é tanto o resultado da vida ética absoluta quanto a mediação essencial, inicialmente oculta, dos seus termos cindidos.

Confirmando as argumentações precedentes, Hegel afirma, na *Introdução* do *SVE*:

Para conhecer a Ideia da vida ética absoluta, deve a intuição estabelecer-se de um modo inteiramente adequado ao conceito, pois a ideia nada mais é do que a identidade dos dois. [...]. Mas o que é verdadeiramente universal é a intuição; o verdadeiramente particular, porém, é o conceito absoluto. Cada um deve, pois, opor-se ao outro, uma vez sob a forma de particularidade, e outra vez sob a forma de universalidade; é preciso que se subsuma ora a intuição no conceito, ora o conceito na intuição.²³⁴

²³⁰HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica: (Excertos)*, 2011, p. 203.

²³¹ Ainda na *Ciência da Lógica*, Hegel definirá a ideia como a adequação do conceito à realidade: “A ideia é o conceito adequado, a verdade objetiva ou a verdade enquanto tal. Se algo tem verdade, ele a tem por meio de sua ideia, ou algo tem verdade na medida em que é ideia [...]”²³¹. Ibid., p. 231.

²³²ROSE, G. *Hegel contra Sociology*, 1981, p. 70.

²³³Ibid., p. 71.

²³⁴SVE, p.13. “Um die Idee der absoluten Sittlichkeit zu erkennen, muss die Anschauung dem Begriff vollkommen adäquat gesetzt werden, den die Idee ist selbst nichts anders als die Identität beider. [...]. Dasjenige aber, was wahrhaft das Allgemeine ist, ist die Anschauung, das wahrhaft Besondere aber der absolute Begriff. Jedes muss also einmal unter der Form der Besonderheit, das andere Mal unter der Form der Allgemeinheit

A ideia da vida ética absoluta é dada na adequação da intuição ao conceito, na identidade efetiva da universalidade do povo e da particularidade dos indivíduos²³⁵. O conhecimento verdadeiro da vida ética absoluta depende da compreensão da ideia, não como princípio mental estático, mas como atividade mediadora do processo de subsunção, ora da intuição sob o conceito, ora do conceito sob a intuição. Nesse sentido, a ideia atua no interior da intuição (universal) e do conceito (particular) para que eles não se relacionem como oposições irreconciliáveis, e sim sejam reunidos e conduzidos para a construção consciente da identidade absoluta na vida ética. Conforme Taminiaux: “A existência absoluta é também conhecimento absoluto, pois a identidade absoluta ‘move-se dentro da consciência’ e é pensada”²³⁶.

No *ED*, Hegel chamou de intuição transcendental a atividade da razão de reunificar no saber o ser e a reflexão, de suprassumir a diferença na identidade. Ao que tudo indica, no *SVE* a função da intuição transcendental passa a ser atribuída à ideia, pois essa é entendida como a identidade absoluta de intuição e conceito na vida ética. Da mesma forma que no *ED* é necessário construir o Absoluto para a consciência por intermédio da atividade da intuição transcendental, também é fundamental, no *SVE*, estabelecer a universalidade do povo, o absolutamente ético, para as individualidades dispersas por meio da ideia. Portanto, a exemplo do artigo do *DN*, o povo é a ideia da vida ética, nele realiza-se a suprassunção (*Aufhebung*) concreta, uma vez que é a negação e a conservação simultânea das individualidades atomizadas na totalidade absoluta. Segundo Hegel: “Ora, a ideia da absoluta eticidade é o retornar em si da realidade absoluta como numa unidade tal que este retomar e esta unidade sejam a totalidade absoluta; a intuição da ideia é um povo absoluto; o seu conceito é o ser-um Absoluto das individualidades”²³⁷.

A fim de identificar o indivíduo e o povo na vida ética absoluta, o método adotado no *SVE* é o mesmo defendido no *ED*. O método de apresentação das etapas da vida ética não é analítico e nem sintético, mas é idêntico a exposição do desdobramento do Absoluto nas

gegen das andere gesetzt werden, das eine Mal die Anschauung unter den Begriff, das andere Mal der Begriff unter die Anschauung subsumiert. SS, p. 7.

²³⁵Segundo L. Siep: “Hegel determina esse método como adequação de intuição e conceito [...]. E já no escrito da diferença ele exige uma união de reflexão e intuição. [...] Reflexão e intuição aparecem no sistema da eticidade como conceito e intuição. O conceito é em si, isto é, verdadeiramente particular, a intuição, o universal” (SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München: Ed. Karl Alber, 1979, p. 175).

²³⁶TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p.69.

²³⁷SVE, p.13. “Nun ist die Idee der absoluten Sittlichkeit das Zurücknehmen der absoluten Realität in sich, als in eine Einheit, so dass dieses Zurücknehmen und diese Einheit absolute Totalität ist; ihre Anschauung ist ein absolutes Volk; ihr Begriff ist des absolute Einssein der Individualitäten. SS, p. 7.

esferas das relações ético-jurídicas. Assim, no *SVE* coincidem forma e conteúdo, a razão absoluta é igual a sua manifestação na realidade ética do povo.

Semelhantemente às mediações do saber filosófico expostas no *ED*, o *SVE* indica três níveis/potências principais do desdobramento ético do Absoluto. Desse modo, existe a conexão entre teoria e prática no pensamento do jovem Hegel, e para tornar a afirmativa ainda mais clara, podemos lançar mão das seguintes correspondências entre as etapas da vida ética e os níveis do saber: 1) na primeira potência prática, denominada de *vida ética absoluta segundo a relação* (vida ética natural), predomina a identidade formal da intuição (povo) e do conceito (indivíduo), assim os homens não se unem verdadeiramente uns com os outros, ao contrário, participam da universalidade abstrata, que é formada pelas relações econômico-jurídicas, tendo em vista a garantia de seus interesses privados e não a realização da totalidade do povo. Daí associarmos essa etapa ética ao momento lógico-especulativo do entendimento separador, uma vez que sua atividade fixa a diferença de intuição e conceito e não consegue reunificar as oposições, limitando-se à reflexão da identidade relativa do universal e do particular; 2) na segunda potência prática, chamada de *o negativo, ou a liberdade, ou o crime*, prevalece a diferença absoluta de intuição (povo) e conceito (indivíduo), portanto a particularidade desencadeia crimes contra a universalidade formal conquistada na primeira etapa da vida ética. Radicalizando o princípio da liberdade, a singularidade figurada na pessoa (conceito) nega absolutamente as relações formais da esfera econômico-jurídica e, conseqüentemente, se autodestrói. Por isso, consideramos que essa potência ética coincide com o momento lógico-especulativo da razão negativa, pois sua tarefa consiste em destruir a oposição de intuição e conceito característica do entendimento, bem como negar a falsa pretensão da reflexão limitada de identificar absolutamente o uno e o múltiplo; 3) na terceira potência prática, nomeada *vida ética absoluta*, predomina a identidade (indiferença) absoluta de intuição (povo) e conceito (indivíduo), assim o particular e o universal são reconciliados na ideia da autêntica coletividade. A singularidade é consciente da obra ética do Absoluto e reconhece que somente ao participar do povo pode realizar-se plenamente. Portanto, afirmamos que essa potência ética corresponde ao momento lógico-especulativo da razão positiva, uma vez que sua atividade não destrói completamente a diferença, mas restaura a identidade mediada da intuição e do conceito. A razão tanto mantém a ação positiva do conceito, responsável pela identidade formal do uno e do múltiplo, quanto conserva sua ação negativa, destruidora de toda unidade abstrata do universal e do particular. Logo, a razão especulativa, para evitar a autodestruição do pensar, eleva o conceito à intuição transcendental, que suprassume a reflexão no saber absoluto.

É interessante ter sempre em mente que o método especulativo é dado no próprio desenvolvimento da razão no devir histórico, portanto trata-se de apreender a inseparabilidade entre a forma de conhecer o Absoluto e o conteúdo real do Absoluto. Longe de ser a aplicação de conceitos formais e estranhos ao Absoluto, o método é a apresentação da verdade do modo como ela se manifesta no mundo. Consequentemente, a vida ética enquanto momento do Absoluto, não pode ser apresentada por outro método que não o especulativo, pois o desdobramento lógico do Absoluto (forma) é idêntico a sua manifestação nas potências éticas da intuição e do conceito (conteúdo).

Do mesmo modo que no plano do saber o entendimento e a razão estão em permanente conflito para conquistar a identidade do real e do racional, nas etapas da vida ética também não reina a harmonia entre a intuição e o conceito. Ao contrário, em todos os momentos uma potência tenta submeter outra para predominar na identidade conquistada. Logo, a razão se esforça eternamente no mundo prático para identificar a particularidade e a universalidade na vida ética. Hegel afirma: “Para que esta equiparação se torne perfeita, importa que o que aqui se pusera na forma da particularidade se ponha agora, inversamente, na forma da universalidade, e o que fora posto na forma da universalidade, agora se ponha na forma da particularidade”²³⁸. Embora predomine em cada potência da vida ética o conceito sob a intuição ou a intuição sob o conceito, em todas as etapas já é pressuposta a ideia da vida ética absoluta, única categoria capaz de mediar efetivamente a oposição entre a particularidade dos indivíduos e a universalidade concreta do povo.

O objetivo de identificar intuição e conceito na esfera ética tem a mesma emergência de realizar aquela síntese de intuição e reflexão no saber absoluto proposta no *ED*. Do mesmo modo que o Absoluto estava cindido nas filosofias modernas do entendimento, sendo necessário reconduzir o Absoluto à identidade de sujeito e objeto por meio da razão especulativa, na sociedade moderna, a intuição absoluta (substância ética universal) estava dilacerada na oposição da intuição e do conceito, no conflito das carências naturais e sociais. Destarte, no *SVE* a meta é apresentar como a particularidade inteligente pode perfazer o caminho até a universalidade do povo, que é a manifestação da verdade absoluta.

Levando em consideração estas noções preliminares sobre o *SVE*, seguiremos com a discussão da primeira parte do escrito, a saber, *A vida ética absoluta segundo a relação*. Nossa intenção é destacar a formação do homem ético a partir do seu lento distanciamento da

²³⁸SVE, p.13. “Dass hiemit dieses Gleichsetzen vollkommen werd, so [muss] umgekehrt dasjenige, welches hier in der Form der Besonderheit [gesetzt war], jetzt in der Form der Allgemeinheit, dasjenige, welches in der Form der Allgemeinheit gesetzt war, jetzt in der Form der Besonderheit gesetzt werden”. SS, p. 7.

natureza. Para esse fim, perpassaremos as primeiras relações do *SVE*, enfatizando os limites naturais e racionais nos quais o indivíduo esbarra até ter condições de superá-los efetivamente na totalidade ética do povo.

3.2 A identidade formal de intuição e conceito na *vida ética absoluta segundo a relação*

Na primeira parte do *SVE*, *Vida ética absoluta segundo a relação*, interessa a Hegel expor inicialmente a *primeira natureza/intuição* como o âmbito da satisfação imediata das carências do homem enquanto animal biológico, em seguida, como progressivamente o homem ganha independência e se afasta das determinações puramente naturais, criando a *segunda natureza/conceito*, na qual as carências são mediadas socialmente²³⁹.

Neste contexto de satisfação das carências naturais e sociais, a natureza aparece como primeira potência da vida ética, pois a natureza é aí compreendida como intuição, o sentimento de indiferenciação da intuição e do conceito. Conforme Hegel: “A primeira potência é a vida ética natural enquanto intuição; a plena indiferenciação da mesma, ou o ser-subsumido do conceito na intuição; portanto, a natureza propriamente dita”²⁴⁰. Na natureza indiferenciada, o indivíduo racional, unidade de ser e pensamento, ainda não está constituído enquanto tal, já que predomina a imersão total da interioridade na exterioridade, do sujeito no objeto. Todavia, como a diferenciação é algo latente na natureza, o homem aparece como ser livre capaz de suprasumir na sua interioridade as determinações puramente exteriores, determinando a si mesmo e aos objetos.

Como a vida ética surge da diferença cada vez mais complexa do homem e da natureza, Hegel não irá dedicar muitos esclarecimentos sobre a natureza exterior e indiferenciada, na verdade, irá preocupar-se centralmente em explicar como o ético é em si e por si a reconstrução da identidade absoluta a partir da diferenciação do *sentimento (Gefühl)*, também chamado intuição imediata:

Mas o ético é em si e por si, segundo a sua essência, um retomar da diferença de si, a reconstrução; a identidade emerge da diferença, é por essência negativa; que ela seja negativa supõe que o que ela aniquila seja. Esta naturalidade ética é também, por isso, um desvelamento, um sobressair

²³⁹Nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel apresenta a seguinte definição de segunda natureza: “O terreno do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida mais preciso são a *vontade*, que é *livre*, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (HEGEL.G.W.F *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, 2010, p. 41).

²⁴⁰SVE, p.16. SS, p. 9.

do universal contra o particular, mas de modo tal que este próprio sobressair permanece plenamente particular- o idêntico, a quantidade absoluta permanece inteiramente oculta. Esta intuição, enquanto totalmente mergulhada no singular, é o sentimento; e dar-lhe-emos o nome de potência prática²⁴¹.

Recuperando premissas do *DN*, o *SVE* também parte da reinterpretação do princípio aristotélico da anterioridade do povo em relação aos indivíduos à luz do substancialismo de Spinoza. Assim, a citação precedente parece querer nos dizer duas coisas fundamentais: 1) A vida ética é a reconstrução do indivíduo da identidade absoluta (substância infinita) a partir da diferenciação essencial dessa identidade em intuição e conceito, natureza e inteligência, universalidade e particularidade. 2) Na vida ética, embora a identidade absoluta tenha essencialmente um lado negativo (o indivíduo), esse último está em completa dependência do seu lado positivo (o povo). Logo, mesmo que na *vida ética absoluta segundo a relação* a unidade ainda permaneça oculta, já existe a tendência para seu desvelamento, um *impulso* (*Trieb*) para o universal pôr-se contra o particular. No entanto, prevalece nesse nível da vida ética a individualidade/singularidade, inicialmente mergulhada no sentimento natural, depois como diferença em relação à natureza.

Diante do exposto, a vida ética em seu primeiro momento é natural e formal, pois parte da indiferença imediata do conceito e da intuição na natureza para chegar à relação (*Verhältnis*) exterior, a indiferença formal do particular e do universal no âmbito das carências socioeconômicas, que nada mais são do que o refinamento das carências naturais. Aí não se estabelece a verdadeira unidade da singularidade com a vida ética, ao contrário, consolida-se a relação oculta entre a singularidade e a universalidade. Nas palavras de Hegel: “[...].Ao mesmo tempo, porque esta unidade paira sobre o singular, ele não emerge e dela não se abstrai; ela, porém, está nele, mas oculta; [...]”²⁴². Por isso, associamos desde o início deste capítulo a *vida ética absoluta segundo a relação* ao momento lógico-especulativo do entendimento formal, visto que nessa forma de reflexão não é alcançada a identidade entre o Absoluto e sua manifestação, mas apenas a relação abstrata da infinitude e da finitude.

²⁴¹SVE, p.16. “Aber das Sittliche ist an und für sich seinem Wessen nach, ein Zurücknehmen der Differenz in sich, die Rekonstruktion; die Identität geht von Differenz auf, ist ihrem Wessen nach negativ; dass sie dies sei, geht vorher, dass dasjenige, was sie vernichtet, sei. Es ist also auch diese sittliche Natürlichkeit eine Enthüllung, ein Auftreten des Allgemeinen gegen das Besondere, aber so dass dieses Auftreten selbst völlig ein Besonderes,- das Identische, die absolute Quantität ganz verborgen bleibt. Diese Anschauung ist, als ganz versenkt in das Einzelne, Gefühl; und wir wollen dies die praktischen Potenz nennen”. SS, p. 9.

²⁴²SVE, p.14. SS, p. 8.

Inspirado na linguagem schellingiana, Hegel explicita como a passagem de um estágio (potência/grau/etapa) ético para o outro ocorre de acordo com a insuficiência da identidade de intuição e conceito, que é alcançada em cada momento da diferenciação da substância absoluta na vida ética natural²⁴³. A primeira etapa da *vida ética absoluta segundo a relação* se subdivide em duas potências principais: A) *Primeira potência da natureza, subsunção do conceito sob a intuição*, na qual é apresentada a relação do indivíduo com a natureza; B) *Segunda potência, potência da infinitude, idealidade, no formal ou na relação*, na qual são expostas as relações jurídico-econômicas estabelecidas entre os indivíduos. Por sua vez, a *potência da natureza, subsunção do conceito sob a intuição* é repartida em outras três potências: a) *sentimento como necessidade natural*; b) *sentimento como trabalho*; c) *Identidade do sentimento como necessidade natural e do sentimento como trabalho*. Já a *potência da infinitude, idealidade, no formal ou na relação* também se subdivide em mais três: a) *relação do trabalho e da possessão*; b) *valor*; c) *Indiferença formal da relação do trabalho-possessão e do valor*.

3.2.1 Da necessidade natural ao discurso: a formação do ser inteligente

A) *Primeira potência da natureza, subsunção do conceito sob a intuição*. A primeira potência da vida ética natural é a intuição, o sentimento prático. Segundo Taminiaux, o sentimento é caracterizado como prático porque não se refere a um estado inerte, mas sim a uma ação, que é entendida como a prática da individualidade de reconstruir a substância ética²⁴⁴. Nas palavras de Hegel:

A essência da mesma consiste em que o sentimento (não o que ordinariamente se chama de sentimento ético), é algo totalmente singular e particular, mas enquanto tal é algo de separado, uma diferença que não se pode suprimir a não ser pela sua negação, a negação da separação em

²⁴³Segundo J. Beckenkamp: “Aquilo que na *Política* de Aristóteles são os estágios constitutivos da vida política é tratado por Hegel, seguindo ainda a linguagem schellingiana, como potências (Potenzen) da vida ética”. (BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*, 2009, p. 104). Avaliando a influência de Aristóteles no *Sistema da vida ética*, afirma E.C Lima: “A eticidade é o desenvolvimento próprio do espírito. Mas, do ponto de vista da sistematização tardia da filosofia do espírito, o System der Sittlichkeit possui um ponto de partida que revela a herança aristotélica em Hegel com respeito ao conceito de ‘natureza’. [...] Esta tese, de profundo alcance para os elementos sócio-filosóficos do System der Sittlichkeit, estabelece o programa da ‘reconstrução’ a partir do vínculo originário entre eticidade e natureza evidenciado no sujeito de carências, o qual tem de se alçar, na esfera da eticidade absoluta, à inteligência concreta” (LIMA, Erick Calheiros de. *Direito e Intersubjetividade: Eticidade em Hegel e o Conceito Fichteano de Reconhecimento*. Campinas, 2006. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas- Tese de Doutorado- Universidade Estadual de Campinas, p.164).

²⁴⁴TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 48-49.

subjetivo e objetivo; este ser-suprimido é também em si uma singularidade perfeita e uma identidade sem diferença. O sentimento da separação é a necessidade; o sentimento enquanto ser-suprimido da separação é a fruição²⁴⁵.

A formação do ético começa na diferenciação do sentimento prático, potência em que são originariamente indiferentes o subjetivo e o objetivo. Essa diferenciação origina gradualmente a oposição da inteligência e da natureza, que serão reunificadas na identidade absoluta. O sentimento prático subdivide-se essencialmente em três potências: a) a necessidade natural (indiferença-intuição); b) o trabalho (diferença-conceito); c) a indiferença mediada do natural e do ideal (identidade de intuição e conceito).

a) A necessidade (*Bedürfniss*) natural é a potência da subsunção do conceito sob a intuição, pois é o sentimento de dependência total do sujeito em relação ao objeto, de modo que ainda não estão diferenciadas verdadeiramente a natureza interior do sujeito e a natureza exterior do objeto. Mesmo assim, perseguindo a forma trina adotada no *SVE*, Hegel já percebe três subpotências da necessidade natural que caracterizam a sutil diferenciação do sujeito e do objeto. São elas: aa) subjetividade indiferenciada; bb) diferença do sujeito e do objeto; cc) fruição sensível.

aa) Em sua primeira subpotência, a necessidade natural é subjetividade indiferenciada porque é a determinação instintiva da singularidade, o impulso para a satisfação das carências biológicas mais imediatas, como por exemplo, comer e beber. Nesse ato sensível, não existe ainda nenhuma intersubjetividade do conceito (inteligência), inversamente, predomina o sujeito indiferenciado, que consome e destrói o objeto do modo como esse é encontrado na natureza exterior. Segundo Hegel: “A necessidade é aqui uma singularidade absoluta, um sentimento que se restringe ao sujeito, pertence totalmente à natureza e cuja multiplicidade e sistema não nos cabe aqui compreender. Comer, beber”²⁴⁶. No âmbito da necessidade natural, a subjetividade indiferenciada não faz nenhum esforço ideal para conseguir satisfazer suas necessidades biológicas, apenas usufrui dos objetos do modo como eles são dispostos pela

²⁴⁵SVE, p.16. “Das Wesen derselben ist, dass Gefühl (nicht das, was man das sittliche Gefühl nennt) ein ganz einzelnes und besonderes, aber als solches getrennt sei, eine Differenz, die nicht anders aufzuheben ist, als durch ihre Negation, die der Trennung in Subjektives und Objektives, welches Aufgehobensein selbst eine vollkommene Einzelheit und differenzlose Identität ist. Das Gefühl der Trennung ist das Bedürfnis; das Gefühl als Aufgehobensein derselben der Genuss”. SS, p. 10.

²⁴⁶SVE, p.17. SS, p. 11.

natureza. Logo, nesse estágio do sentimento natural não existe ainda a diferença nítida ente a satisfação animal e humana²⁴⁷.

Entretanto, ainda que na necessidade natural predomine a indiferença na relação entre o sujeito consumidor e o objeto a ser consumido, brota a diferenciação do interior e do exterior, pois é a singularidade que determina a negação do objeto de acordo com a sua necessidade, passando a tratá-lo como algo bebível ou comestível. Assim, vemos surgir a segunda subpotência da necessidade natural, a diferença do sujeito e do objeto a partir da determinação subjetiva da natureza.

bb) Não podemos dizer que a determinação subjetiva do objeto é ideal, consciente, porque é uma ação humana muito ligada aos instintos naturais, mas já vemos aparecer aí os primeiros sinais da idealidade, na medida em que a universalidade da natureza é determinada pelo sujeito como algo particular para a satisfação de suas carências mais imediatas. Nas palavras de Hegel:

Mediante esta diferença, são imediatamente postos um interior e um exterior, e este exterior é pura e simplesmente definido segundo a determinidade do sentimento (comestível, bebível). Este exterior deixa assim de ser um universal, idêntico, quantitativo e torna-se um particular individual; o sujeito não obstante o seu ser singular neste sentimento e na relação posta na separação, permanece em si um indiferente; é o universal, a potência, o que subsume; a determinidade que o objeto da fruição obtém nesta potência é inteiramente ideal, ou subjetiva; o objeto é imediatamente o seu oposto; a determinidade não ingressa na objetividade da intuição de modo que, para o sujeito, algo surgiria que ele conheceria como identidade do subjetivo e do objetivo;- ou então, esta identidade está mergulhada apenas no indivíduo, portanto, o objeto, em virtude de ser determinado de um modo puramente ideal, é sem mais aniquilado²⁴⁸.

As palavras de Hegel apontam para o aparecimento da idealidade na relação imediata da natureza e da singularidade. É o ser carente que determina, conforme a sua carência, o consumo dos objetos oferecidos pela exterioridade natural. Desse modo, ao determinar o que

²⁴⁷Contemporaneamente ao *SVE*, Hegel redige os *Esboços de Sistema de Jena I* (1803/1804) e no fragmento 20 aponta mais claramente a diferença entre o desejo humano e o desejo animal: “O desejo ANIMAL [*Die ANIMALISCHE begierde*] é um estado de consciência animal no qual o aniquilar se refreia, os membros da oposição somente são postos como suprassumidos (*alsaufzuhebende*); o desejo é o que deve ser aniquilado; igualmente o desejado deve efetivamente suprassumido e sua idealidade, um refreamento do mesmo, no tempo são dissociados um do outro, mas o vir-a-ser efetivo da suprassunção, quando o aplacar do desejo é uma suprassunção imediata, sem qualquer idealidade, sem consciência; o desejo humano deve ele mesmo ser suprassumido idealmente, ser suprassumido, e igualmente o objeto na medida em que torna-se suprassumido, permanecer, e enquanto o meio enquanto o permanecido é o vir-a-ser suprassumido de ambos, ambos existem opostos, a relação prática é uma relação da consciência, isto é, a simplicidade do aniquilamento deve dissociar-se em sua simplicidade mesma, ser algo de refreado e de oposto em si” (HEGEL, G.W.F. *Fragmento 20*. Trad. Bras. Paulo Meneses. *Opinião filosófica*, Vol. 1, n 1, 2010, p. 84).

²⁴⁸SVE, p.17. SS, p. 11.

é comestível ou bebível, a singularidade chega ao nível mais elementar da idealidade, na qual desfaz a indiferença imediata do subjetivo e do objetivo e se põe como sujeito diferente da natureza. Diante da diferença posta, o único modo de retomar a indiferença mediada do subjetivo e do objetivo é por meio da fruição sensível, entendida como a satisfação imediata da singularidade ao consumir/destruir o objeto.

cc) A fruição (*Genuss*) sensível é a terceira subpotência do sentimento natural, constituindo-se como a indiferença mediada do subjetivo e do objetivo. Isso porque nesse tipo de fruição existe a restauração da exterioridade na interioridade, o sujeito é saciado por meio da natureza exterior. Porém, a fruição sensível é ainda negativa e sua mediação natural, visto que o objeto é intuído imediatamente pelo sujeito como coisa para ser destruída e não transformada. Nesse sentido, a idealidade conquistada na fruição sensível é totalmente instável e relacionada à imediatez da natureza, não se configurando como a inteligência que reconstrói a identidade da vida ética a partir da diferença do sujeito e do objeto, do conceito e da intuição. Na interpretação de Hegel, longe de ser realizado, o ético permanece aí mera possibilidade:

A fruição, em que o objeto é determinado de modo puramente ideal e é de todo aniquilado, é a fruição puramente sensível; a saciação, que é a restauração da indiferença e do vazio do indivíduo, ou da sua simples possibilidade de ser ético ou racional; a fruição é simplesmente negativa, porque concerne à singularidade absoluta do indivíduo e, deste modo, á aniquilação do objetivo e do universal²⁴⁹.

Observando a deficiência da idealidade adquirida na potência da fruição sensível (intuição sensível), Hegel passa à análise da potência da fruição ideal: “Mas a fruição segundo a sua essência, permanece prática e distingue-se do absoluto sentimento de si em virtude de provir da diferença e na medida em que nela se encontra uma consciência da objetividade do objeto”²⁵⁰. Tal fruição é obtida por meio do trabalho, potência na qual o ser singular toma consciência da sua diferença em relação ao objeto e o transforma na intenção de prolongar a satisfação do seu desejo.

b) O trabalho (*Arbeit*) é a segunda potência do sentimento prático, nele predomina a subsunção da intuição sob o conceito. Enquanto na necessidade natural predomina a

²⁴⁹SVE, p.17. “Dieser Genuss, in welchem das Objekt rein idell bestimmt ist, und ganz vernichtet wird, ist der rein sinnliche; die Sättigung, welche die Wiederherstellung der Indifferenz und Leerheit des Individuums ist, oder seiner blossen Möglichkeit, sittlich oder vernünftig zu sein; er ist bloss negativ, weil er auf die absolute Einzelheit desselben und hiemit auf das Vernichten des Objektiven und Allgemeinen geht”. SS, p. 12.

²⁵⁰SVE, p.17. SS, p. 12.

indiferença do sujeito e do objeto, na potência do trabalho sobressai a diferença do desejo (*Begierde*) e da fruição, do sujeito desejante e da satisfação provocada pelo objeto desejado. Conforme Hegel: “No trabalho, põe-se a diferença do desejo e da fruição; esta é impedida e adiada, torna-se ideal, ou uma relação [...]”²⁵¹. O trabalho é, assim, a atividade ideal que se subdivide em outras três potências: aa) ideal, bb) real cc) conceito absoluto. Todas essas potências correspondem aos momentos da relação conceitual do sujeito e do objeto.

aa) No trabalho ideal prevalece a subsunção da intuição sob o conceito, e essa potência subdivide-se em três subpotências: i) a tomada de posse; ii) a atividade; iii) a posse do produto. i) A tomada de posse (*Besitzergreifung*) é o primeiro contato ideal do sujeito com o objeto. Essa relação é de repouso, pois o sujeito apenas determina formalmente a natureza de acordo com o seu desejo. Tal forma de desejo nada modifica, já que apenas põe o sujeito em oposição às coisas por ele desejadas.

ii) Ao contrário da quietude da tomada de posse, o trabalho, em sua segunda subpotência é movimento, a atividade (*Tätigkeit*) subjetiva que se impõe mecanicamente à objetividade. Isso significa que o trabalho é a causalidade externa aplicada à realidade dos objetos, tendo em vista a satisfação concreta dos desejos individuais. Nesse sentido, a relação alcançada é de diferença de sujeito e objeto, já que esse sujeito é “absolutamente para si”²⁵² e sua intenção não é simplesmente destruir as coisas, mas obter a fruição ideal. Opostamente à fruição sensível dada na necessidade natural, o trabalho possibilita a fruição ideal, pois na atividade laboral a subjetividade não permanece indiferenciada na objetividade natural. No ato de trabalhar, o sujeito modifica a natureza tendo em vista o adiamento e o prolongamento da satisfação de seus desejos.

iii) Assim, vemos surgir a terceira subpotência do trabalho, que é a posse (*Besitz*) do produto do trabalho. Ao armazenar e preservar os objetos modificados, o indivíduo consegue tanto retardar a satisfação do seu desejo quanto garantir a permanência do objeto. Diante disso, percebemos que na tomada de posse o trabalho realiza a identidade formal do sujeito e do objeto, visto que nesse domínio é mantida a idealidade do sujeito e a realidade do objeto. Entretanto, não podemos nos enganar, nesse momento o trabalho é ainda ideal e prevalece a diferença, pois o desejo retardado nada mais é do que a consequência da determinação subjetiva do objeto. A solução para esse impasse é passar da atividade ideal à atividade real, do trabalho inerte para o trabalho vivo, no qual o sujeito precisa se adaptar ao

²⁵¹SVE, p.18. “Es ist im Arbeiten die Differenz der Begierd und des Genusses gesetzt; dieser ist gehemmt, und aufgeschoben, er wird ideell, oder ein Verhältnis [...]” SS, p. 13.

²⁵²SVE, p.19. SS, p. 13.

desenvolvimento natural do objeto para somente depois poder modificá-lo. Nas palavras de Hegel: “O trabalho é deste modo também um trabalho real ou vivo, e a sua vitalidade deve conhecer-se como totalidade [...]”²⁵³.

bb) Na potência real do trabalho ocorrerá inicialmente a subsunção do conceito sob a intuição e no final do processo a intuição e conceito serão reconciliadas na potência do conceito absoluto. O trabalho real se divide em duas subpotências: i) trabalho relacionado com as plantas; ii) trabalho relacionado com o animal. Diferentemente do trabalho ideal, aplicado apenas às coisas inertes²⁵⁴, as subpotências do trabalho real se referem aos seres vivos.

i) A primeira subpotência do trabalho real concerne à atividade que o indivíduo exerce sobre as plantas. Nesse nível, predomina a subsunção da intuição sob o conceito. Por um lado, o cultivo da planta acompanha o seu desenvolvimento natural, por outro, o resultado do trabalho com a planta se relaciona mais com a sua dependência imediata ao ambiente natural exterior, do que com a sua limitada interioridade orgânica. Assim, a planta é individualidade vazia, carente de instintos e sua aniquilação ou preservação depende da atividade do indivíduo desejante²⁵⁵.

Porém, isso não significa a destruição da totalidade da planta, pois o sujeito, aqui entendido como conceito/diferença, buscará ter uma fruição prolongada com a planta, compreendida como a intuição/indiferença, então será estabelecida a relação de sentimento, e a planta, quer sirva para alimentar ou perfumar, provocará sensações na interioridade subjetiva que a modifica. Ainda que prevaleça a diferença, temos nesse momento, a identidade formal entre o inorgânico, a exterioridade da planta, e o orgânico, a interioridade da subjetividade desejante. Com propósito de se aproximar da atividade que identifica verdadeiramente a intuição e o conceito, Hegel apresentará a forma de trabalho na qual é necessária a submissão do ser desejante ao organismo vivo desejado²⁵⁶.

ii) A segunda subpotência do trabalho real concerne à atividade que o indivíduo exerce sobre os animais. O animal é diferente da planta, pois é um ser senciente. Assim, a domesticação e a criação de animais, para o consumo de produtos originados da sua natureza, se desenvolvem de acordo com o conhecimento da particularidade interior de cada animal. Conforme Hegel: “O trabalho frente ao animal dirige-se menos à sua natureza inorgânica do

²⁵³SVE, p.20. SS, p. 14.

²⁵⁴TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p.51.

²⁵⁵Cf. SVE, p.20. SS, p. 15.

²⁵⁶Ibid.

que à própria natureza orgânica, porque o objetivo não é um elemento exterior, mas a indiferença da individualidade”²⁵⁷. No trabalho com os animais ocorre a subsunção do conceito sob a intuição, uma vez que o homem deve se adaptar à natureza instintiva do animal.

Apesar de o animal ser constrangido a modificar os seus instintos quando submetido ao interesse de outro indivíduo desejante, a finalidade da atividade exercida sobre o animal é conservar a sua natureza, e isso significa propagar a sua força, o seu movimento e a sua vitalidade²⁵⁸. Portanto, estamos diante do domínio da intuição, já que no trabalho real a relação do orgânico e do inorgânico, da interioridade e da exterioridade, é regida pelo sentimento do ser irracional.

Na concepção de Hegel, as identidades alcançadas nas potências do trabalho ideal e do trabalho real não são suficientes, pois prevalece o desequilíbrio entre a intuição e o conceito. Logo, faz-se necessário pensar a terceira potência do trabalho, que é responsável por reintegrar os termos em oposição.

cc) A terceira potência do trabalho é o *conceito absoluto* (*absoluter Begriff*), que é a identidade da potência do trabalho ideal e da potência do trabalho real. Segundo Hegel: “A identidade absoluta das duas potências consiste em que o conceito da primeira é uma só coisa com a identidade da segunda, ou é conceito absoluto, a inteligência”²⁵⁹. Agora estamos diante do conceito absoluto, potência capaz de afastar cada vez mais o homem da primeira natureza e de impulsioná-lo a formar a segunda natureza.

Nesse ponto, Hegel retoma, de modo mais articulado, a definição de conceito absoluto exposta no *DN*. Recapitulando, o conceito absoluto não é a subjetividade pura separada do mundo natural, como pensaram Kant e Fichte; também não é a consciência finita irreconciliável com a realidade absoluta, como defendeu Schelling. O conceito absoluto é a particularidade (absolutamente negativo) que se identifica verdadeiramente na universalidade do povo (positividade efetiva). Assim, o conceito absoluto é o *outro*, o lado da diferença do Absoluto que realiza na vida ética o elo entre o universal e o particular. Daí podermos entendê-lo como ser inteligente que reconhece o universal (intuição) como seu pressuposto e a ele retorna preservando sua particularidade (conceito).

²⁵⁷Ibid.

²⁵⁸Cf. SVE, p.20-21. SS, p. 15-16.

²⁵⁹SVE, p.21. “Die absolute Identität beider Potenzen ist, dass der Begriff der ersten mit der Identität der zweiten eins, oder absoluter Begriff sei, die Intelligenz”. SS, p. 15-16.

O homem, que é a manifestação do conceito absoluto, realiza, ao mesmo tempo, a subsunção da intuição sob o conceito e a subsunção do conceito sob a intuição. Essa dupla subsunção ocorre porque, ao trabalhar sobre uma realidade diferente de si, o homem forma a si mesmo, e ao transformar a objetividade modifica a sua própria subjetividade. Essa formação (*Bildung*) é o processo pelo qual o homem passa da particularidade à universalidade. Como nos diz Hegel: “E a formação é esta transformação absoluta no conceito absoluto, em que cada a qual, simultaneamente sujeito e universal, constitui a sua particularidade imediatamente em universalidade [...]”²⁶⁰. Comentando a passagem do texto de Hegel, Taminiaux afirma:

O ser inteligente não a exerce somente sobre uma realidade estranha a si, mas a exerce também sobre si mesmo, em um processo de reciprocidade pelo qual indivíduos que são em cada vez causas e efeitos, objetos e sujeitos, metamorfoseiam sua particularidade em universalidade. Este processo é a *Bildung*, a formação ou educação em um sentido muito amplo, que é a forma assumida pelo trabalho nesse nível²⁶¹.

Em interpretação próxima a de Taminiaux, J. H Santos, no livro *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel* (1993), capta muito bem a dialética do trabalho no *SVE*:

O *ethos* está para a *Physis* assim como a cultura está para a natureza. A doutrina da eticidade constitui o núcleo da filosofia hegeliana, e a exigência que Hegel faz a Spinoza, de a substância tornar-se sujeito, se alcança nesta passagem da natureza à cultura (ou ao espírito). Através da educação, o hábito da vida ética se transforma em uma segunda natureza, de modo que o homem se eleva acima de sua primeira natureza (ou natureza animal), que é seu ser imediato. A filosofia do trabalho de Hegel atribui ao homem a tarefa de tornar-se não tanto senhor da natureza quanto senhor de si mesmo, isto é, de sua própria natureza interior; a pedagogia desta conversão é dada pela disciplina do trabalho²⁶².

O trabalho é o processo educativo de converter o homem-animal em homem-culto. Por isso, a exigência feita por Hegel a Spinoza e a Schelling, da substância tornar-se sujeito, cumpre-se agora na vida ética, pois nessa esfera o homem é sujeito livre que trabalha na criação do hábito ético e age em conformidade com ele. Segundo Santos: “Em outras palavras, o homem é o ser que consegue transformar o hábito ético em segunda natureza, ao

²⁶⁰SVE p.21. “Und die Bildung ist dieses absolute Abwechseln in dem absoluten Begriff, worin jedes Subjekt und Allgemeines zugleich seine Besonderheit unmittelbar zur Allgemeinheit machte [...]”, SS, p. 17.

²⁶¹TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p.52.

²⁶²SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 39.

impor-se pela disciplina do trabalho um domínio sobre sua natureza animal, de forma a tornar-se um ser de cultura. A educação é o processo de formação de si do sujeito livre”²⁶³. Conseqüentemente, sendo o homem capaz de dominar a sua animalidade e viver em conformidade com “hábitos intelectuais estáveis e previsíveis”²⁶⁴, ou seja, de acordo com a sua natureza ética, ele somente pode ser entendido como conceito absoluto no *SVE*. Nas palavras de Santos:

Desde o capítulo inicial o homem é posto como conceito absoluto, quer dizer, há nele uma dupla subsunção, sob a forma de uma rigorosa dialética do conceito e da intuição. O homem é intuição e não-diferente do animal ou da natureza, mas também é conceito, isto é, diferença específica em relação ao animal e à natureza. Em outros termos, o homem não deixa de ser animal (subsunção do conceito na intuição), para ser homem (ou subsunção da intuição no conceito). Como ser inteligente, o homem é diferença absoluta, mas esta diferença repousa na indiferença de natureza (caracterizada por Hegel como o domínio da intuição). Quando satisfaz às necessidades básicas, o homem está submetido a natureza (comer, beber, instintos etc); quando, por outro lado, estabelece o sistema de relações universais que podem ser realizadas por meio do pensamento e da ação inteligente, então a natureza aparece subsumida no conceito, e a necessidade cede lugar à liberdade²⁶⁵.

O processo contínuo e conflituoso do homem subsumir a irracionalidade (intuição) na racionalidade (conceito) resulta na segunda natureza, no mundo da cultura ou do espírito. Nesse mundo, a particularidade livre (conceito absoluto) ultrapassa a satisfação das suas carências naturais e imediatas, bem como supera seus interesses econômicos e se reconhece na universalidade ética (intuição absoluta)²⁶⁶.

²⁶³Ibid., p. 40.

²⁶⁴Ibid.

²⁶⁵Ibid., p.39.

²⁶⁶Nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel explica melhor o trabalho da cultura: “A cultura é, por isso, na sua determinação absoluta, a libertação e o trabalho da libertação mais elevada, a saber, o ponto de passagem do absoluto para a substancialidade subjetiva infinita da eticidade, não mais como imediata, natural, porém espiritual e igualmente elevada à figura da universalidade. Essa libertação é no sujeito o rigoroso trabalho contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatidade do desejo, assim, como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do bel-prazer. Que ela seja esse rigoroso trabalho constitui uma parte do desfavor que recai sobre ela. Mas é mediante esse trabalho da cultura que a vontade subjetiva adquire ela mesma dentro de si a objetividade, na qual sozinha, por sua parte, ele é capaz e digna de ser a *efetividade* da ideia. Igualmente essa forma da universalidade, para qual a particularidade se trabalhou e elevou sua cultura, a inteligibilidade do entendimento, que faz como que a particularidade torne-se o verdadeiro ser-para-si da singularidade e, visto que ela dá à universalidade o conteúdo que preenche e a sua autodeterminação infinita, ela mesma está na eticidade como infinitamente sendo para si, como subjetividade livre. Tal é o ponto de vista que manifesta a *cultura* como momento imanente do absoluto e o seu valor infinito” (HEGEL.G.W.F *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, 2010, §187).

Diante do exposto, é correto dizer que o conceito absoluto engendra a formação da particularidade, assim o homem trabalha para se distanciar progressivamente da sua natureza inculca e para criar a vida ética. Esse processo dará origem a três relações vivas do conceito absoluto. São elas: i) relação entre os sexos; ii) relação pais e filhos; iii) educação universal. Nessas subpotências, Hegel apresenta as relações que ainda se estabelecem entre o ser inteligente e a natureza. Não é porque o conceito absoluto torna-se paulatinamente o mestre da vida ética, que seu vínculo com a natureza seja totalmente aniquilado. Na verdade, embora os laços do homem com o mundo natural sejam enfraquecidos com o refinamento da cultura, eles não desaparecem por completo, ao contrário, ganham novos contornos e são suprassumidos nos conflitos inerentes à sociedade moderna.

i) A relação viva entre os sexos é resultado mais rico da natureza. O desejo sexual impulsiona duas individualidades diferentes a fundirem-se na unidade orgânica. A consumação da relação sexual é atingida no amor, pois ainda que os seres amantes sejam distintos, ao se unirem eles sentem a indiferença de si e do outro, da particularidade e da universalidade. Segundo Hegel: “Os sexos são pura e simplesmente na relação, por um lado, o universal, por outro, o particular; não são absolutamente iguais; portanto, o seu ser-um não é segundo o modo do conceito absoluto mas, por que se realizou, é o sentimento sem diferença”²⁶⁷. Destarte, nessa relação temos a subsunção do conceito sob a intuição.

Mesmo que seja obtida a unidade do sujeito desejante e do objeto desejado, a relação sexual não atinge a identidade absoluta, já que é a natureza a conciliadora da oposição dos sexos. O conceito absoluto não tem força para mediar o desejo dos amantes, assim a idealidade e a diferença são jogadas para fora desse processo, cabendo à intuição, ao sentimento imediato, unir as individualidades diferentes. Portanto, a relação sexual é ainda completamente natural, o amor pertence ainda ao mundo da natureza e não à vida ética, cuja particularidade se engaja para arquitetar tendo como base a razão.

A pergunta que pode surgir a partir das afirmativas precedentes é: por que a potência do conceito absoluto e do ser inteligente tem como subpotência a relação entre os sexos, unidade essencialmente intuitiva e natural? Ora, se o conceito absoluto tem o papel de reunir a potência real e a potência ideal do trabalho, ele não pode aniquilar a intuição do processo de formação da particularidade. O problema é que, por continuarmos no nível da vida ética natural, o trabalho ainda é sentimento prático e a intuição insiste em submeter o ser inteligente à natureza, apagando a diferença do real e do ideal. Contudo, o conceito absoluto não se deixa

²⁶⁷SVE, p.20. SS, p. 17.

anular e arranca da indiferença viva da natureza a diferença viva da individualidade. É justamente da deficiência do desejo dos amantes que o trabalho do conceito se põe novamente como mediação da identidade da idealidade e da realidade.

ii) A relação viva de pais e filhos é a segunda subpotência do conceito absoluto. Ao contrário da relação dos sexos, nessa relação temos a subsunção da intuição sob o conceito, uma vez que o conceito retoma a condução do processo de formação da particularidade. Assim, a diferença predomina sobre a indiferença do sentimento natural e o desejo não tem qualquer subsistência na relação de pais e filhos. Como anuncia Hegel: “Esta mesma relação viva, tal como nela a intuição se submete no conceito, é ideal enquanto determinidade do oposto; mas de um modo tal que, em virtude da dominação do conceito, a diferença persiste, mas sem desejo”²⁶⁸.

Os pais e os filhos se apresentam como individualidades opostas, os pais representam o universal, os filhos o particular²⁶⁹. Isto porque, se, por um lado, os pais são indivíduos formados que já sabem de si mesmos e do mundo, por outro, os filhos são singularidades carentes que ainda necessitam ser educados para se constituírem enquanto diferenças vivas. Esse trabalho formativo dos filhos guarda um duplo sentido: os pais tanto sacrificam a sua unidade natural ao darem origem à criança (diferença), quanto se reafirmam na criança (indiferença) ao a educarem para ser “uma negatividade interna, quer dizer, uma verdadeira individualidade”²⁷⁰.

A educação da criança marca a reunificação da identidade e da diferença na atividade do conceito absoluto, pois a identidade dos pais se diferencia nos filhos e esses, por sua vez, se tornam individualidades independentes para pensar e agir na vida ética. Não sem razão, a educação universal é o nível mais elevado do conceito absoluto.

iii) A educação universal aparece como a terceira subpotência do conceito absoluto. É no processo da educação universal que o trabalho, enquanto sentimento prático, alcança o seu maior resultado ao produzir a individualidade. O indivíduo conquistado pela educação universal não afirma sua subjetividade ao simplesmente negar o outro, a objetividade, todavia reconhece o outro como igual a si mesmo. Segundo Hegel: “Mas a totalidade do trabalho é a individualidade levada a cabo e, deste modo, igualmente dos opostos, onde a relação se põe e

²⁶⁸SVE, p.22. SS, p. 18.

²⁶⁹Cf. Ibid.

²⁷⁰TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 53.

se suprime [...]. Um reconhecer, que é recíproco, ou a mais elevada individualidade e a diferença externa”²⁷¹.

A educação universal alcança a identidade da subjetividade e da objetividade ao promover o reconhecimento mútuo das individualidades diferentes. O sujeito educado compreende que somente ao unir-se com outro poderá passar à vida ética absoluta. As afirmativas estão corretas do ponto de vista da individualidade, pois o indivíduo educado sabe da necessidade de fazer parte da comunidade orgânica. Do ponto de vista da universalidade, as afirmativas não estão completamente certas, uma vez que o reconhecimento é ainda ideal e se realiza fora do povo. A educação universal é, sem dúvida, o processo formativo basilar para existir reconhecimento entre o eu e o outro, porém a identidade das particularidades somente é efetiva no povo. Nessa etapa conclusiva do conceito absoluto, a unidade do sujeito e do objeto permanece relativa e formal, necessitando a intuição colaborar novamente com o conceito para criar mediações que deem conta de produzir a vida ética absoluta.

Quais potências podem mediar concretamente a a) potência do *sentimento como necessidade natural*, a intuição, e b) a potência do *sentimento como trabalho*, o conceito, na vida ética natural? Todos os níveis de relações apresentadas até o momento são fundamentais, mas insuficientes para articular a identidade verdadeira da subjetividade e da objetividade, pois, ora predomina o ideal, ora predomina o real, não tendo nenhuma das potências expostas, condição de fazer a mediação completa do sujeito e do objeto, da particularidade e da universalidade. Na intenção de resolver a contradição da identidade alcançada até a etapa da educação universal, Hegel aponta mediações que preparam o elo efetivo entre o real e o ideal.

c) O termo médio (*Mitte*) é a terceira potência do sentimento prático que se desenvolve na *vida ética absoluta segundo a relação*. São as subpotências dessa etapa: aa) criança, bb) ferramenta; cc) discurso. Esses três termos médios se põem entre o sujeito e o objeto e possibilitam ao homem a negação cada vez mais ampla da natureza exterior. No entanto, como dito anteriormente, negar o mundo natural não significa destruí-lo enquanto âmbito de surgimento das individualidades e da satisfação das necessidades imediatas, e sim compreender como o indivíduo inteligente consegue educar os seus instintos e, a partir disso, criar a segunda natureza. É justamente por sustentar essa argumentação que o primeiro termo médio exposto por Hegel pertence ao sentimento natural, o segundo ao trabalho e o terceiro à identidade do real e do ideal.

²⁷¹SVE, p.23. “Die Totalität aber der Arbeit ist die vollkommene Individualität und damit Gleichheit der Entgegengesetzten, worin das Verhältnis gesetzt und aufgehoben ist [...]. Ein Annerkennen, das gegenseitig ist, oder die höchste Individualität und äussere Differenz”. SS, p. 18.

aa) A criança (*Kind*) é o termo médio do *sentimento como necessidade natural* que realiza a subsunção do conceito sob a intuição. Isso porque, a criança é “o mais elevado sentimento individual da natureza, um sentimento de uma tal totalidade dos sexos vivos [...]”²⁷². A criança é a primeira forma de diferenciação da natureza, pois nega a relação meramente natural dos sexos opostos e se põe como indivíduo que une em si os dois polos orgânicos diferentes.

Nessa lógica, temos dois sexos distintos que se fundem em um único ser, mas essa unidade é limitada, visto que se encerra na satisfação do desejo. A saída para essa relação natural perdurar é produzir outra individualidade que identifique os sexos opostos. Essa identidade real é a criança, o meio termo da relação instintiva dos sexos. Assim, na etapa do *sentimento como necessidade natural*, predomina o meio termo real, já que a intuição submete o conceito e alcança na realidade da criança o ponto mais alto do sentimento. Conforme Hegel: “Neste sentimento perfeitamente individualizado e realizado, os pais intuem a sua unidade como realidade”²⁷³. Saindo da relação natural dos sexos, o próximo termo médio diz respeito ao domínio do homem sobre a natureza por meio do trabalho.

bb) A ferramenta (*Werkzeug*) é o termo médio do *sentimento como trabalho*. Para não se esgotar na aniquilação da objetividade, o trabalho precisa tomar a forma real de instrumento e ser *regra permanente*. Daí surge a ferramenta, objeto que possibilita que o trabalho seja repetido inúmeras vezes, tendo em vista a permanência das coisas e o prolongamento do desejo. Segundo Hegel:

Na ferramenta, o sujeito separa de si o seu embotamento e objetividade, entrega um outro à aniquilação e arroja para ele a parte subjetiva da mesma; ao mesmo tempo, o seu trabalho deixa de ser algo de singular; a subjetividade do trabalho elevou-se na ferramenta a um universal; cada qual pode copiá-lo e também trabalhá-lo; a ferramenta é a este respeito a regra permanente do trabalho²⁷⁴.

Com a ferramenta, o trabalho ganha sentido de universalidade, pois embora ela represente a capacidade do sujeito de criar técnicas de apropriação da objetividade natural em nome da satisfação singular, a ferramenta não se esgota nesse processo, podendo ser utilizada para a fruição de outros sujeitos. É interessante assinalar que, apesar de a ferramenta garantir

²⁷²SVE, p.23. SS, p. 19.

²⁷³SVE, p. 24. SS, p. 19.

²⁷⁴SVE, p.24. “Im Werkzeug trennt das Subjekt sein Stumpfwerden, und die Objektivität von sich ab, es gibt ein anderes der Vernichtung hin, und wälzt auf es den subjektiven Teil derselben; zugleich hört seine Arbeit auf etwas Einzelnes zu sein; die Subjektivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem Allgemeinen erhoben; jeder kann es nachmachen, und ebenso arbeiten; es ist insofern die beständige Regel der Arbeit”. SS, p. 17.

maior permanência da natureza, continua atuando na aniquilação da mesma. Funciona desse modo porque a ferramenta arranca os elementos da sua conexão natural, os modifica e os oferece para serem destruídos no consumo.

Diante das considerações, fica evidente por que nesse nível ocorre a subsunção da intuição sob o conceito. Ora, apesar de a ferramenta ser um instrumento real aplicado à objetividade e de essa não ser negada em sua totalidade, é o sujeito inteligente quem cria e move a ferramenta com o propósito de dominar a natureza. Novamente, temos o conceito submetendo a intuição e regendo o movimento de independência do homem em relação à natureza. No entanto, Hegel não encerra na ferramenta a sua narrativa do *sentimento prático*, ele ainda apresenta a mediação que pode reunir definitivamente a intuição e o conceito na etapa da vida ética natural.

cc) O discurso (*Rede*) é o termo médio da “simplicidade natural e intuitiva da criança”²⁷⁵ e “da idealidade conceitual da ferramenta”²⁷⁶, o que significa dizer que ele encarna na potência A, *primeira potência da natureza, subsunção do conceito sob a intuição*, a identidade absoluta da natureza e da inteligência, marcando, assim, a transição para a etapa B, *segunda potência, potência da infinitude, idealidade, no formal ou na relação, da vida ética absoluta segundo a relação*.

O discurso é a manifestação verdadeira do conceito absoluto, pois nesse termo médio a inteligência ganha corporeidade, a racionalidade é também realidade. Diferentemente da criança, que é a corporeidade individual do sentimento, o discurso “é o corpo universal da razão”²⁷⁷; ao contrário da ferramenta, que é um instrumento feito pela e para a inteligência, o discurso é a própria inteligência universal, uma vez que representa o poder lógico da razão. Não sendo algo exclusivamente de subjetivo ou objetivo, o discurso é o meio termo entre o ideal e o real. Nas palavras de Hegel: “O termo médio deve ser inteligente, mas não individual e nem subjetivo [...] um corpo etéreo, que exhibe os extremos, é pois real segundo o conceito [...] Semelhante termo médio é assim inteligente, é subjetivo [...] mas é objetivamente universal na sua corporeidade”²⁷⁸. Logo, o discurso é a suprassunção (*Aufhebung*) da *primeira potência da natureza*, pois, simultaneamente, nega a separação da realidade natural e da idealidade inteligência e eleva os opostos à identidade absoluta.

²⁷⁵TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p.54.

²⁷⁶Ibid.

²⁷⁷TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p.55.

²⁷⁸SVE, p. 25. SS, p. 21.

No intuito de comprovar a hipótese de que o discurso, na primeira etapa da vida ética natural, é o termo médio da reunião efetiva da intuição e do conceito, do sentimento natural e do trabalho, Hegel expõe o movimento da totalidade do discurso conforme suas três subpotências. São elas: i) gesto, ii) signo corporal, iii) discurso sonoro.

i) O gesto (*Gebärde*) é a comunicação mais natural dos homens. Por ser motivado por sensações imediatas, o gesto é a forma mais elementar de expressão da singularidade. Comum às crianças nos seus primeiros anos de vida, o gesto é composto por jogos faciais involuntários e mímicas feitas para demonstrar os estados emocionais do indivíduo²⁷⁹, por isso o discurso sensível é característico da subjetividade. No gesto acontece a subsunção do conceito sob a intuição, pois embora seja admitido que “a mímica é a idealidade da criança”²⁸⁰, a corporeidade gestual pertence à realidade da sensação, sendo necessário o discurso assumir a sua configuração real fora do campo do sentimento.

ii) O signo corporal (*körperliches Zeichen*) supera a identidade imediata do gesto e se apresenta como o discurso que corresponde ao conceito absoluto, assim nessa subpotência temos a subsunção da intuição sob o conceito. Enquanto o gesto é a comunicação natural inseparável do sujeito, o signo corporal é *ser-duplicado* (*gedoppeltseyn*), “é o ponto de encontro de algo morto e do movimento do pensamento subjetivo exterior a esse morto”²⁸¹. Nesse sentido, analogamente à ferramenta que age sobre a natureza, o signo corporal é a representação das coisas naturais (morto) pelo ser pensante (vivo). Segundo Hegel: “Pelo que o seu ser-duplicado é igualmente uma exterioridade; nada mais exprime a não ser a relação ao sujeito e ao objeto, de que ele é o termo médio ideal; mas ele ilumina este nexos por um movimento subjetivo do pensamento fora do mesmo”²⁸². Daí Hegel afirmar que o conceito absoluto adquire a sua própria corporeidade, visto que o sujeito representa os objetos por meio dos signos.

No entanto, o signo corporal tem o seu limite na própria atividade representativa do conceito. Isso porque representar significa tornar a coisa cognoscível para o sujeito e não apresentar a coisa na sua materialidade. Ainda que no signo corporal a ação de exteriorização do pensamento seja reunida aos objetos por meio conceito, prevalece a idealidade do discurso, pois é o sujeito quem significa as coisas de acordo com as suas intenções comunicativas.

²⁷⁹Cf. Ibid.

²⁸⁰SVE, p. 26. SS, p. 22.

²⁸¹TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p.55.

²⁸²SVE, p. 26. “So ist sein Gedoppeltsein ebenfalls eine Äusserlichkeit; es drückt nichts aus als die Beziehung auf das Subjekt und auf das Objekt, deren Ideelle Mitte es ist; aber diese Verbindung erhellt es durch ein subjektives ausser demselben Hindenkendes”. SS, p. 22.

Alcançando novamente uma identidade formal nessa etapa, Hegel apresenta a terceira subpotência do discurso, a saber, o discurso sonoro.

iii) O discurso sonoro (*tönende Rede*) “unifica a objetividade do signo corporal e a subjetividade do gesto”²⁸³. Nessa forma de comunicação é ultrapassada a relação acidental da inteligência e da natureza, já que não se trata mais da representação intuitiva ou conceitual da particularidade, e sim do aparecimento da razão absoluta, do *logos*: “o termo médio das inteligências”²⁸⁴.

O indivíduo é a corporeidade do discurso, ser inteligente que significa o mundo ao seu redor, entretanto ele transcende a sua finitude e manifesta a infinitude da razão ao ser capaz de articular sistematicamente nomes que representam universalmente os objetos. Assim, no discurso sonoro as representações singulares e exteriores das coisas, que podem ser modificadas de acordo com o arbítrio dos indivíduos isolados, rompem-se e cedem lugar ao complexo sistema universal de significados, no qual a unidade do sujeito nomeador e do objeto nomeado é definitiva. E esse sistema de nomes somente é possível porque o discurso sonoro, manifestação do *logos*, é o termo médio da identidade do sujeito e do objeto.

Como já é esperado na argumentação de Hegel no *SVE*, embora o discurso sonoro seja “a suprema floração”²⁸⁵ da potência A, *primeira potência da natureza, subsunção do conceito sob a intuição*, ainda é algo formal e imediato, uma vez que não é o conteúdo da totalidade da linguagem que se desenvolve nesta etapa, mas apenas a possibilidade de o indivíduo ser a configuração singular do *logos* universal²⁸⁶. Nesses termos, a potência discursiva está longe de ser o ponto de conclusão da vida ética natural, pois prevalece a subsunção do conceito sob a intuição e a singularidade carente não é completamente superada.

Na verdade, o discurso sonoro atua abrindo o caminho para a relação dos indivíduos na esfera jurídico-econômica. Somente por saber se comunicarem discursivamente, os homens podem negociar as coisas indispensáveis para a sobrevivência em sociedade. Diante disso, Hegel prossegue articulando no escrito a rigorosa dialética da subsunção da intuição e do conceito e expõe como a vida social pode romper os designios do ser singular.

²⁸³SVE, p. 27. SS, p. 23.

²⁸⁴SVE, p. 27. SS, p. 22.

²⁸⁵Ibid.

²⁸⁶Cf. Ibid.

3.2.2 Do trabalho à família: a formação da personalidade universal

B) *Segunda potência da infinidade, idealidade, no formal ou na relação.* Até o momento foi apresentado o desdobramento da singularidade na vida ética natural, mas não podemos esquecer que todo o movimento do indivíduo tem como pressuposto o povo, compreendido como a manifestação real do Absoluto na vida ética. Nesse sentido, a singularidade se esforçou exaustivamente, tanto para modificar a natureza exterior quanto para dominar a sua natureza interior por meio da inteligência. O resultado desse processo foi o afastamento do indivíduo do mundo natural e a formação de estruturas teórico-práticas elementares - desejo, trabalho, educação, ferramenta e linguagem - que preparam a singularidade para a convivência na sociedade regida por regras econômicas e jurídicas. Essa associação social aponta a direção da autêntica universalidade ética, todavia é ainda formal e limitada, uma vez que as mediações da identidade do particular e do universal ainda são lançadas pelo entendimento.

Aqui cabe recordar a unidade da forma e do conteúdo no *SVE*. Toda etapa da *vida ética absoluta segundo a relação* é a explicitação da identidade formal de intuição e conceito dada pelo entendimento. Por isso, mesmo que exista o esforço da particularidade para se unir ao universal, a própria teimosia do entendimento impede essa unidade, visto que ele é essencialmente força separadora incapaz de organizar a vida ética de acordo com o desdobramento do Absoluto. O entendimento limita-se a ligar oposições e a alcançar identidades abstratas, caindo no grave erro de relacionar exteriormente a unidade e a multiplicidade, o indivíduo e o povo. Considerando as afirmativas, entendemos por que na *segunda potência da infinidade, idealidade, no formal ou na relação*, apesar de o universal dominar, o homem continua preso às relações formais.

As potências e subpotências apresentadas na *primeira potência da natureza, subsunção do conceito sob a intuição*, não foram capazes de tornar o ser singular livre das determinações naturais, pois o que se estabeleceu nesta etapa foram conexões do indivíduo e da natureza, nas quais, ora o conceito submetia a intuição, ora a intuição submetia o conceito. Levando em conta essa constatação, todas as relações ideais e reais explicitadas na primeira etapa da vida ética natural são, por um lado, influenciadas pela universalidade do sentimento, por outro lado, sombreadas pela necessidade da efetivação da universalidade do povo. E é exatamente a necessidade do universal que impulsiona os indivíduos para relações ideais mais complexas na *segunda potência da infinidade, idealidade, no formal ou na relação*, na qual

prevalece o domínio da universalidade jurídica sobre a particularidade econômica. Assim, predomina a subsunção do conceito sob a intuição. Essa etapa, por sua vez, subdivide-se em três potências: a) relação do trabalho e da possessão, b) valor, c) indiferença das potências a) e b). Todas essas potências correspondem às relações travadas entre os indivíduos em busca do reconhecimento de suas posses.

a) Na relação do trabalho e da possessão ocorre a subsunção do conceito sob a intuição. Desse modo, a intenção de Hegel é explicitar as três subpotências do trabalho universal que iniciam a ruptura com o trabalho particular realizado na potência A.

aa) A primeira subpotência é a máquina (*Maschine*). Entendida como a ferramenta universal criada pelo homem para transformar a natureza em produtos de consumo duráveis e permutáveis, a máquina supera a aniquilação imediata dos objetos por parte da individualidade carente e leva a cabo a mecanização do trabalho. Essa mecanização tem duplo sentido. Em primeiro lugar, eleva o trabalho de um ao trabalho de muitos, pois a máquina é usada para produzir diferentes mercadorias que serão trocadas entre os trabalhadores para satisfazer incontáveis necessidades. Conforme Hegel: “Este gênero de trabalhar, que assim se reparte, pressupõe ao mesmo tempo que o resto das necessidades se preserva de um outro modo, já que elas também devem ser elaboradas mediante o trabalho de outros homens”²⁸⁷. Para o trabalho com a máquina ser mais ágil, surge o sistema da divisão do trabalho e cada indivíduo passa a realizar funções específicas, então um depende do outro para sobreviver e o trabalho outrora particular agora é universal.

Em segundo lugar, saindo do aspecto positivo da universalidade, a mecanização ganha sentido negativo, visto que o trabalho realizado por meio da máquina “é totalmente quantitativo, sem diversidade”²⁸⁸. O homem simplesmente opera a máquina, assim o ato tecnificado não permite pensar e criar objetos. Nesse modo de trabalhar, o próprio trabalhador é mecanizado, pois se a produção por intermédio da máquina exige a divisão do trabalho, cada indivíduo executa apenas uma parte da atividade e perde a compreensão da totalidade do processo racional do trabalho. Diante disso, ao mesmo tempo em que a máquina possibilita maior independência do homem em relação à natureza, também torna os sujeitos mais dependentes uns dos outros e limitados ao movimento morto do mecanicismo.

²⁸⁷SVE, p. 29. “Dise Art des Arbeitens, die sich so verteilt, setzt zugleich voraus, dass das Übrige der Bedürfnisse auf eine andre zugleich voraus, dass das Übrige der Bedürfnisse auf eine andre Weise erhalten wird, da diese auch bearbeitet sein müssen, durch die Arbeit anderer Menschen”. SS, p. 25.

²⁸⁸SVE, p. 29. SS, p. 25.

Sem dúvida, a máquina é fundamental para o desenvolvimento do trabalho universal, mas por ser realidade morta, nela não se identificam a subjetividade e a objetividade, sendo necessário recorrer a outra potência para reunir o ideal e o real.

bb) O excedente (*Überfluss*) é a segunda subpotência do trabalho universal. Diferentemente daquela atividade laboral característica do *sentimento prático*, na qual a necessidade do sujeito era satisfeita na posse e na consumação imediata dos objetos, o trabalhador na sociedade moderna, marcada pelo desenvolvimento acelerado das máquinas e pela intensa divisão do trabalho, fabrica produtos que são acumulados e trocados. A acumulação das coisas provoca o excedente, que é o registro da abstração da necessidade, ou seja, indica a separação entre aquilo que o indivíduo realmente necessita usar da produção de mercadorias para a troca e o uso universal. Conforme Hegel:

Semelhante posse perdeu assim a sua significação para o sentimento prático do sujeito, já não é necessidade para o mesmo, mas excedente; por isso, a sua relação ao uso é uma relação universal e- pensada esta universalidade na sua realidade-uma relação ao uso dos outros. Porque o produto do trabalho é por si, em relação ao sujeito, uma abstração da necessidade em geral, tal abstração é a possibilidade universal do uso, não do uso determinado, que ela exprime, pois este é separado do sujeito²⁸⁹.

Estamos diante da definição do trabalho abstrato, conceito retomado muitas vezes no sistema hegeliano. Nessa forma de trabalho, o mais importante não é o uso particular das coisas e a satisfação individual, mas a possibilidade de todos se satisfazerem com o uso universal do excedente produzido pela máquina. Assim, o trabalho abstrato faz com que o trabalhador se separe de seus interesses egoístas para contribuir com a satisfação da sociedade inteira. O defeito do trabalho abstrato reside na separação cada vez maior do produtor e do produto, a ponto de o homem não formar mais a sua subjetividade no processo de modificação da natureza, e sim embrutecer-se diante da produção desenfreada do excedente.

O excedente é imprescindível para a relação do trabalho particular e do trabalho universal. Contudo, do mesmo modo que a reunião do sujeito e do objeto é limitada pela realidade morta da máquina, o excedente também não confere identidade aos polos opostos, já que aferra a identidade do indivíduo e da sociedade à possibilidade ideal da troca de produtos.

²⁸⁹SVE, p. 29. “So hat dieser Besitz seine Bedeutung auf das praktische Gefühl des Subjekts verloren, ist nicht mehr Bedürfnis für dasselbe, sondern Überfluss; seine Beziehung auf den Gebrauch ist deswegen eine allgemeine, und, diese Allgemeinheit in ihrer Realität gedacht, - auf den Gebrauch anderer. Weil es für sich in Beziehung auf das Subjekt eine Abstraktion des Bedürfnisses überhaupt ist, so ist sie eine allgemeine Möglichkeit des Gebrauchs, nicht des bestimmten, den sie ausdrückt, denn dieser ist vom Subjekt abgetrennt”. SS, p. 26.

Para reconciliar a identidade do sujeito e do objeto na sociedade moderna, os indivíduos precisam reconhecer universalmente os direitos à posse e ao uso das coisas.

cc) A propriedade (*Eigentum*) é a terceira subpotência do trabalho universal que alcança a identidade da relação do trabalho e da posse. A posse particular dos objetos deve ser reconhecida por todos, portanto é necessário instituir o direito universal à propriedade. Nas palavras de Hegel: “A posse é, nesta perspectiva, propriedade: mas a abstração da universalidade na mesma é o direito”²⁹⁰. A propriedade identifica a posse real e a posse ideal dos indivíduos, que significa reconhecer no direito, na abstração do pensamento, que todos são proprietários. Logo, o direito visa demarcar idealmente os limites da propriedade dos sujeitos e assegurar a estabilidade na sociedade industrial.

O direito universal à propriedade é fundamental para as relações jurídico-econômicas, a ponto de Hegel afirmar: “O direito à propriedade é o direito ao direito”²⁹¹. A premissa significa que a propriedade é o direito de o indivíduo livre de se exteriorizar nas coisas, o direito de o sujeito manifestar o seu querer e a sua racionalidade na apropriação do mundo objetivo. Somente ao ser reconhecido juridicamente enquanto proprietário é que o homem pode se realizar na comunidade ética²⁹².

Mesmo defendendo o direito à propriedade, Hegel, como já fez nos artigos da *CA* e do *DN*, alerta para o perigo de pautar a convivência social no direito privado. Por se tratar de uma universalidade abstrata, a propriedade é fixada pelo entendimento como direito de todos e fundamento para a identidade do indivíduo e da sociedade. Entretanto, o princípio da propriedade pode ser rompido pela pessoa livre, figuração da negatividade do conceito, que quer, acima de tudo, imprimir a sua vontade no mundo independentemente do laço formal do particular e do universal. Diante desse limite, os sujeitos não reconhecem a importância jurídica do respeito à propriedade, pondo em cheque a identidade postulada pelo entendimento, ao aparecer como liberdade negativa que suprime a universalidade²⁹³. O reconhecimento legítimo da propriedade apenas é possível na vida ética absoluta, pois nessa

²⁹⁰SVE, p. 29. SS, p. 26.

²⁹¹SVE, p. 30. “Recht an Eigentum ist Recht an Recht”. SS, p. 27.

²⁹²Anos depois, Hegel continua defendendo a propriedade como manifestação efetiva da vontade livre: “O fato de que eu tenha algo em meu poder mesmo externo constitui a *posse*, da mesma maneira como o aspecto particular segundo o qual eu faço algo ser meu por carecimento natural, por impulso e por arbítrio é o interesse particular da posse. Mas o aspecto segundo o qual eu sou, enquanto vontade livre, objetivamente para mim, e somente assim sou vontade efetiva, constitui o que há aí dentro de verdadeiro e de jurídico, a determinação da *propriedade*” (HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, 2010, §47).

²⁹³Cf. SVE, p. 30. SS, p. 27.

etapa, os interesses econômicos e subjetivos da particularidade são essencialmente integrados na universalidade do povo.

No direito universal à propriedade, os indivíduos têm a garantia da apropriação do produto do seu trabalho. Desse modo, a propriedade reúne o trabalho e a posse de todos, e o universal submete o particular, a intuição domina a negatividade do conceito. No entanto, a universalidade aí alcançada é abstrata, o reconhecimento dos sujeitos é um ideal fixado pelo entendimento, sendo necessárias outras mediações econômicas que direcionem o homem para a efetivação da segunda natureza.

b) O valor (*Wert*) assume a forma da subsunção da intuição sob o conceito, assim predomina a diferença do conceito e as relações são remetidas à “reflexão da infinitude pura do direito”²⁹⁴. Por ser completamente fundado no conceito, o valor é a “diferença da diferença”²⁹⁵, a negação da oposição entre a subjetividade livre e a objetividade do direito universal à propriedade. Nesse sentido, o direito deve superar o limite da posse e se configurar como “reino jurídico do valor”²⁹⁶, entendido como a potência da igualdade dos proprietários. Para esclarecer o desenvolvimento jurídico do valor, Hegel expõe três subpotências: aa) troca, bb) prestação, cc) contrato.

aa) Os proprietários atribuem valor ao excedente produzido e esse, por sua vez, é permutado na sociedade econômica. Ao trocarem produtos diferentes, os indivíduos entram na relação jurídica igualitária, já que aceitam as regras gerais para a troca de mercadorias. Obviamente que a igualdade alcançada na troca é abstrata, pois os proprietários não se relacionam diretamente, e sim por intermédio das coisas. São os valores da roupa, do arroz, do sapato e da laranja, que definem a igualdade ou a desigualdade entre os proprietários no momento da troca (*Tausch*). Desse modo, o valor transforma as relações de permuta em igualdade ideal. Por exemplo, um cesto de laranja pode ser trocado por um par de luvas, os dois produtos são igualados por terem o mesmo valor de troca e não por serem idênticos em suas finalidades de uso. Diante da abstração da troca, faz-se necessário recuperar alguma característica real para o reino jurídico do valor.

bb) A prestação (*Leistung*) representa a dificuldade de cumprir acordos ideais de troca diante das instabilidades da vida econômica. Segundo Hegel: “A própria troca torna-se assim algo de incerto por causa das circunstâncias empíricas que aparecem como o modo gradual da prestação, adiamento de toda a prestação para um tempo ulterior, etc.; falta no fenômeno o

²⁹⁴TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p.58.

²⁹⁵SVE, p. 31. SS, p. 28.

²⁹⁶TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p.58.

momento, o presente”²⁹⁷. Ao deixar de trocar seus produtos simultaneamente no tempo presente, a relação entre os proprietários será de oposição, pois teremos o credor e o devedor. Essa relação é baseada na promessa individual, na obrigação ideal de cumprir o acordo do pagamento da prestação. O credor transmite o seu excedente para outro sem receber nada em troca e protela o pagamento da prestação, em contrapartida, o devedor, para usufruir dos produtos que necessita imediatamente, promete pagar o valor da prestação no futuro.

A transação poderia ocorrer perfeitamente se a prestação não estivesse submetida às arbitrariedades do mundo empírico. Por alguma circunstância, o devedor pode descumprir a promessa e não pagar o valor da prestação. Tal atitude confere à relação dos proprietários o caráter de incerteza e instaura na sociedade econômica a desconfiança. Por isso, faz-se urgente estabelecer o termo médio estável da relação do universal e do particular, da identidade da intuição e conceito na esfera da vida econômica.

cc) O contrato (*Vertrag*) é a expressão mais concreta do conceito absoluto no reino jurídico do valor. Enquanto a prestação gera insegurança nas relações dos proprietários, o contrato garante legalmente a não violação das propriedades. Ora, a propriedade já foi admitida como direito universal na etapa B da vida ética natural, todavia faltava a mediação que possibilitava o verdadeiro reconhecimento jurídico das particularidades. Dessa forma, o contrato é o termo médio reconciliador do direito universal da propriedade e do querer arbitrário dos proprietários.

Superando acordos de fidelidade ou boa fé²⁹⁸, o contrato é a transmissão ideal e real da propriedade para outrem. Conforme Hegel: “[...]. O contrato transmuta a transmissão de real em ideal, mas de um modo tal que esta transmissão ideal é a transmissão verdadeira e necessária, pelo que o próprio contrato, para ser tal, deve ter absoluta realidade”²⁹⁹. O lado ideal do contrato reside na sua universalidade, no fato de ele ser o acordo firmado livremente pelos indivíduos tendo em vista a transferência da propriedade. Destarte, o contrato é a regra jurídica que limita os arbítrios e obriga universalmente o cumprimento dos direitos e dos deveres por parte do contratante e contratado.

O lado real do contrato configura-se na apropriação e no uso da propriedade transferida do contratado para o contratante. O direito aqui não é apenas idealidade universal, mas a garantia real de que a propriedade, independentemente das circunstâncias empíricas,

²⁹⁷SVE, p. 32. SS, p. 30.

²⁹⁸SVE, p. 33. SS, p. 31.

²⁹⁹SVE, p. 33. SS, p. 31.

não será violada. Portanto, o contrato efetiva o direito abstrato, visto que a particularidade reconhece o seu querer e sua liberdade na universalidade da propriedade.

A conclusão poderia ser esta: o contrato é meio termo da *segunda potência da infinidade, idealidade, no formal ou na relação* que unifica definitivamente o particular e o universal, não sendo mais necessário nenhum movimento de reconciliação na vida ética natural. Todavia, o raciocínio é falso, pois continuamos no terreno da abstração do entendimento e o contrato não nega essencialmente o homem privado, negação a ser realizada pelo conceito absoluto na segunda parte do *SVE*, ao contrário, o contrato permanece o termo médio da relação dos arbítrios que visam garantir os seus direitos particulares³⁰⁰. Mesmo estando convencido de que o reconhecimento efetivo do particular no universal não se dará na vida ética natural, o jovem Hegel ainda insiste em anunciar mediações nessa etapa capazes de orientar a passagem do indivíduo ao povo.

c) A indiferença das potências a) relação do trabalho e da possessão e b) valor coroa o processo da *vida ética segundo a relação*. Vimos que a universalidade da intuição direcionou a relação do trabalho e da possessão, já a particularidade do conceito orientou o desenvolvimento da potência do valor. Identificamos ainda, que ao longo do processo de formação da singularidade, a negatividade do conceito foi reprimida pela atividade formal do entendimento de formular identidades abstratas. Devido à luta da diferença e da identidade formal produzida pelo conceito, faz-se necessária maior atuação da atividade da intuição na esfera das relações econômicas para reintegrar a multiplicidade na unidade ética. Pensando que intuição e conceito podem voltar a atuar conjuntamente, Hegel apresenta três potências capazes de orientar a apresentação da indiferença de intuição e conceito nos momentos finais da vida ética natural. São elas: aa) identidade relativa no dinheiro e no comércio; bb) a identidade e a diferença no reconhecimento dos indivíduos; cc) indiferença (identidade) da indiferença (identidade) e da diferença na família.

aa) O dinheiro (*Geld*) é “o excedente posto na indiferença, enquanto universal e possibilidade de todas as necessidades”³⁰¹. Por ser o valor universal usado para trocar os excedentes entre os proprietários, o dinheiro possibilita a satisfação de todas as necessidades.

³⁰⁰Nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel alerta para a universalidade abstrata e exterior alcançada no contrato: “Visto que as duas partes contratantes relacionam-se uma a outra como pessoas autônomas *imediatas*, o contrato α) procede do arbítrio; β) a vontade idêntica, que pelo contrato entra no ser-aí, é uma vontade *posta por elas* [as partes contratantes], com isso, é apenas *comum*, não uma vontade em si e para si universal; γ) o objeto do contrato é uma Coisa exterior *singular*, pois somente uma tal *Coisa* está submetida ao seu mero arbítrio de *ahleá-la*” (HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, 2010, §75).

³⁰¹SVE, p. 34. SS, p. 32.

Com o dinheiro, a diferença entre os produtos fabricados e trocados para suprir as carências dos indivíduos desaparece, restando a indiferença dos excedentes. Funciona desse modo, porque o *comércio (Handel)* é a atividade “que mediatiza universalmente o intercambio de todos os excedentes determinados”³⁰², não sendo mais preciso trocar uma mercadoria por outra para garantir a fruição, mas apenas atribuir valores aos excedentes que serão pagos com dinheiro. Portanto, independente das diferenças existentes na lógica do sujeito desejante - objeto desejado - fruição, o dinheiro é o valor universal e abstrato que possibilita o acesso dos indivíduos a todos os bens disponíveis nas relações comerciais.

Mesmo proporcionando a indiferença da necessidade (intuição) e do excedente (conceito), a identidade alcançada nas relações comerciais e monetárias é formal e abstrata. A indiferença do universal e do particular apenas se manifesta concretamente na vida ética quando as singularidades reconhecem a si mesmas e aos outros como partes da totalidade orgânica do povo. Por isso, Hegel explicita, nas páginas finais da potência *vida ética segundo a relação*, níveis de reconhecimento que preparam o indivíduo para a vida ética absoluta.

bb) Hegel expõe dois modos de reconhecimento que manifestam a identidade e a diferença entre os indivíduos. São eles: i) pessoa e ii) relação de dominação e de servidão.

i) A singularidade ao longo da vida ética natural se revelou de duas formas. A primeira forma é de indeterminação em relação à totalidade da vida, o ser vivente está imerso na natureza e é livre de qualquer diferença. Entretanto, sem o processo de diferenciação, a unidade do indivíduo com a totalidade da vida é formal, uma vez que “é a unidade vazia das determinidades singulares”³⁰³. Nunca é demais lembrar que a indiferença buscada por Hegel não é a da ausência da negação, ao contrário, como já exposto no *DN* e no *ED*, é a *identidade da identidade e da diferença*, reformulada em passagens do *SVE* como *indiferença da indiferença e da diferença*. Enquanto a singularidade está absorvida na intuição, na indiferença natural, não é possível “nenhuma totalidade e nenhuma integralidade reconstruindo-se a partir da diferença”³⁰⁴.

A diferenciação do homem da natureza possibilita ao indivíduo aparecer na sua segunda forma, que é de “possessor de coisas singulares”³⁰⁵. A apropriação, o armazenamento, a fabricação, a acumulação e a troca dos objetos, possibilita ao ser racional se abstrair do mundo natural ao mesmo tempo em que cria novas carências e inventa modos

³⁰²TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p.59.

³⁰³SVE, p. 35. SS, p. 33.

³⁰⁴Ibid.

³⁰⁵SVE, p. 34. SS, p. 32.

sociais de satisfazê-las. Por essa ótica, a vida também é “subjetividade absoluta ou conceito absoluto”³⁰⁶, é a sociedade jurídico-econômica determinada pelas particularidades livres, e o indivíduo, “considerado sob esta abstração absoluta, é a pessoa”³⁰⁷.

Enquanto conceito absoluto, a pessoa (*Person*) reconhece a “possibilidade de ser o contrário de si mesmo em relação a uma determinidade [...] pelo que se põe também nesta liberdade a possibilidade do não-reconhecimento e da não-liberdade”³⁰⁸. Reconhecer ou não reconhecer o outro como pessoa, tem como consequência a identidade/indiferença formal ou a diferença formal, na medida em que as pessoas ainda não experimentaram o sentimento de negação da totalidade da sua vida, e sim têm seus direitos privados afirmados (indiferença formal) ou negados (diferença formal) por outras pessoas. Hegel trata a pessoa como conceito absoluto, mas tal conceito ainda não atua como atividade negativa da razão, que destrói radicalmente a abstração das relações jurídico-econômicas, opostamente, a pessoa é a idealidade jurídica mais completa das relações privadas.

Se é correto afirmar que na interação entre as pessoas predomina o conceito absoluto, pois a esfera jurídico-econômica é a negação da vida natural do indivíduo, também é assertivo ponderar que o conceito, enquanto atividade do entendimento, não nega a artificialidade das relações econômicas e só possibilita a identidade/indiferença formal das pessoas. Diante das afirmativas, para a negação real da formalidade da pessoa e para a manifestação da verdadeira indiferença do particular e do universal, é necessário estabelecer a relação de forças vitais diferentes.

ii) Na relação de dominação e da servidão (*Verhältniss der Herrschafft und Knechtschafft*), os indivíduos não se reconhecem mais na identidade ideal da pessoa, mas na diferença real das suas vidas. Essa relação é determinada pelo poder natural de dominar as coisas necessárias para a sobrevivência física, assim o senhor “encontra-se na posse de um excedente fisicamente necessário em geral, e o outro na carência desse mesmo necessário”³⁰⁹. O outro do senhor, a sua diferença, é o servo. O senhor é naturalmente mais forte, livre e detentor de posses, já o servo é naturalmente mais fraco, não livre e trabalha para manter ou aumentar as posses do senhor. Nessa perspectiva, o senhor é concebido como a indiferença

³⁰⁶SVE, p. 35. SS, p. 33.

³⁰⁷SVE, p. 35. SS, p. 33.

³⁰⁸SVE, p. 35. “[...] In diesem Anerkennen des Lebens, oder in dem Denken des andern als absoluten Begriffs ist er als freies Wessen, als Möglichkeit, das Gegenteil seiner selbst in bezug auf eine Bestimmtheit zu sein [...] es ist in dieser Freiheit also ebensogut die Möglichkeit des Nichtanerkennens, und der Nichtfreiheit gesetzt”. SS, p. 33.

³⁰⁹SVE, p. 36. SS, p. 35.

formal, pessoa reconhecida em seus direitos, e o servo é tratado como a diferença, o sujeito obediente e não reconhecido como pessoa jurídica.

O laço que liga o senhor ao servo é puramente a “necessidade do prático”³¹⁰, a necessidade de o servo trabalhar para garantir a fruição do senhor e, em contrapartida, assegurar sua sobrevivência mediante o consumo daquilo que o senhor permite. Desse modo, na relação de dominação e da servidão, os indivíduos se reconhecem como forças vitais dependentes e desiguais, não sendo possível efetivar nesse desequilíbrio natural a reconciliação da indiferença e da diferença, da intuição e do conceito³¹¹. Para essa efetivação, é fundamental uma comunidade que realize o elo definitivo entre o natural e o ético.

cc) Ultrapassando a relação jurídica travada pelas pessoas e a relação natural exterior de dominação e servidão, a família (*Familie*) é constituída por laços consanguíneos interiores que identificam o indivíduo à universalidade. Sobre a família, Hegel afirma: “Nela estão unificados a totalidade da natureza e tudo o que precede, toda a particularidade anterior se transpõe nela para o universal”³¹². Nesse sentido, a família suprassume tanto as potências do sentimento prático (A) quanto as potências da idealidade (B), daí ela ser entendida como o último nível de reconhecimento da *vida ética segundo a relação* e também como a transição para graus mais complexos da vida ética absoluta. Mesmo que englobe as potências da idealidade, a família é comunidade ética natural, pois é fundada no sentimento de seus membros. Não sem razão, Hegel apresenta três identidades realizadas no interior da família, tendo em vista a subsunção do conceito sob a intuição. São elas: i) identidade das necessidades exteriores, ii) identidade da relação dos sexos e iii) identidade da relação dos pais aos filhos.

i) As necessidades exteriores da pessoa abstrata, lembrando, o trabalho, o excedente, a propriedade, a troca, a prestação, o contrato, o dinheiro e o reconhecimento interpessoal, são integradas à totalidade da família. O convívio familiar não é pautado nas exterioridades do valor e do direito, mas na dinâmica interior da família, na qual cada membro se reconhece no

³¹⁰SVE, p. 36. SS, p. 35.

³¹¹Esta relação do senhor e do servo será reformulada e aprofundada na *Fenomenologia do Espírito* tornando-se uma das passagens mais interpretadas da filosofia hegeliana. Na sua monumental obra *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* (1946), Jean Hyppolite afirma: “A exposição da dialética da dominação e da servidão foi feita muitas vezes. É talvez a parte mais célebre da *Fenomenologia*, tanto pela beleza plástica do desenvolvimento quanto pela influência que pode exercer sobre a filosofia política e social dos sucessores, em particular sobre Marx. Consiste, essencialmente, em mostrar que o senhor revela-se, em sua verdade, como o escravo do escravo e o escravo como o senhor do senhor. Com isso, a desigualdade presente nessa forma unilateral do reconhecimento é transposta e a igualdade restabelecida” (HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. bras. Andrei José Vaczi *et alii*. São Paulo: Discurso editorial, 1999, p. 187).

³¹²SVE, p. 37. “In ihr ist die Totalität der Natur, und alles Bisherige vereinigt, die ganze bisherige Besonderheit ist in ih ins Allgemeine versetzt”. SS, p. 35.

outro, trabalha conforme sua natureza e participa da propriedade comum³¹³. A propriedade familiar e o excedente produzido “são absolutamente comuns”³¹⁴ e tudo precisa ser repartido entre todos os membros, não devendo existir trocas mediadas pelos interesses privados, ao invés disso, a família baseia-se na troca “imediate, comunitária em si e por si”³¹⁵. Destarte, a indiferença natural dos membros da família está acima da diferença da personalidade isolada.

A identidade/indiferença conquistada na família não é formal, garantida mediante regras ideais, e sim natural, atingida pelo sentimento de confiança de que nenhum membro da família irá lesar o trabalho coletivo e a propriedade comum. Nessa perspectiva, o laço consanguíneo da confiança determina a vida familiar. Todavia, a família não está em campo jurídico neutro e assume a forma de personalidade jurídica coletiva, assim necessita do direito para definir algumas de suas determinidades como, por exemplo, o casamento, a hereditariedade dos bens e a relação com outras famílias.

ii) Do mesmo modo que o homem e a mulher são idênticos em suas posses, no sentido já afirmado de que a propriedade familiar é comunitária, também são indiferentes no desejo de fundirem-se na unidade do ser amante. A identidade da relação dos sexos é garantida no matrimônio, no qual os sexos opostos canalizam os seus sentimentos naturais para a formação da instituição da família. Logo, o desejo das particularidades é elevado na família ao amor universal/ético³¹⁶.

Embora o matrimônio se faça a partir da renúncia do homem e da mulher de suas individualidades para constituírem um único ser, Hegel chama atenção para o fato de seu fundamento não ser o contrato, como afirmou Kant, em que as partes envolvidas trocam e usam a propriedade sexual do outro³¹⁷. Em oposição à relação senhor e servo, na qual estão

³¹³Cf. SVE, p. 37, SS, p. 36.

³¹⁴Ibid.

³¹⁵Ibid.

³¹⁶Em obra da maturidade, Hegel explica melhor o valor ético do matrimônio: “A diferença dos sexos naturais aparece igualmente, ao mesmo tempo, como uma diferença da determinação intelectual e ética. Aqui as personalidades se unem, segundo sua singularidade exclusiva, em *uma só pessoa*: a intimidade subjetiva, determinada em unidade substancial, faz dessa união uma a relação *ética*- o *matrimônio*. A intimidade substancial faz do matrimônio um vínculo indiviso das pessoas- um matrimônio *monogâmico*; a união corporal é consequência do vínculo estabelecido eticamente” (HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): III- A Filosofia do Espírito*. Trad. Bras. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, §519).

³¹⁷Certamente Hegel refere-se às seguintes passagens da *Metafísica dos Costumes*: “A comunhão sexual natural é, pois, ou bem a comunidade segundo a mera natureza animal, ou bem a comunidade segundo a lei. Esta última é o casamento, isto é, a união de duas pessoas de sexos diferentes para a posse mútua e vitalícia de suas qualidades sexuais”. Em outro parágrafo Kant diz: “Também sob a pressuposição do prazer com o uso mútuo dos atributos sexuais, com efeito, o contrato conjugal não é arbítrio, mas um contrato necessário segundo a lei da humanidade, isto é, se o homem e a mulher querem gozar reciprocamente seus atributos sexuais, então eles têm necessariamente de casar-se, o que é necessário segundo leis jurídicas da razão pura” (KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 2013, § 24). Hegel retoma nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* a crítica a Kant: “Por isso o casamento não pode ser subsumido sob o conceito de contrato; essa subsunção está estabelecida, em seu

envolvidas personalidades com forças naturais distintas, podendo o servo tornar-se propriedade para o senhor, tem-se o casamento, onde a esposa não é coisa a ser possuída pelo seu marido e vice-versa. Isso porque ambos não são pessoas diferentes, mas indivíduos que se doam inteiramente um para o outro e formam a mesma personalidade jurídica. Neste ponto, Hegel é enfático: “O servo pode, enquanto todo da personalidade, tornar-se propriedade, e assim também a mulher; mas semelhante relação não é o casamento”.³¹⁸ Destarte, o casamento é fundado no desejo da unidade dos sexos, desejo este que não se limita na apropriação e no uso do corpo do outro, mas se transforma em impulso ético para constituir a família.

iii) Ainda que nos bens e no casamento seja garantida a universalidade da família, as singularidades podem entrar em conflito e destruir a comunidade da vida ética natural. Essa ameaça de aniquilação é própria da atividade negativa do conceito absoluto, que acompanha toda a vida ética. Na compreensão de Hegel, somente a identidade da relação dos pais aos filhos pode afastar a negatividade do conceito e assegurar a existência da família, pois o filho é “perante o fenômeno, o absoluto, o racional da relação, o eterno e o duradouro, a totalidade que se reproduz como tal”³¹⁹. Diante disso, o filho é a razão, o sentido do fenômeno do casamento, uma vez que a família propriamente dita apenas existe quando o homem e a mulher geram os filhos e tornam-se pai e mãe. Sem o filho seria impossível à formação da família, restando a busca da satisfação dos desejos e o não engajamento das individualidades na produção da universalidade.

O nascimento dos filhos torna concreta a família e essa comunidade ética submete a negatividade do conceito à positividade da intuição. O sentimento reina e a família é a “suprema totalidade de que a natureza é capaz”³²⁰. Porém, a identidade da família é rompida quando os pais ficam debilitados ou morrem, cedendo lugar “à juventude e o vigor do filho”³²¹. Ao invés da identidade absoluta, subsiste na família a “dispersão fenomênica”³²² e

caráter infame,-deve-se dizer- em Kant”. Na sequência do parágrafo, Hegel estende a crítica aos teóricos contratualistas por fundarem o Estado no contrato: “Tampouco a natureza do Estado reside na relação contratual, quer o Estado seja tomado como um contrato de todos com todos ou como um contrato de todos com o príncipe e o governo” (HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, 2010, §75).

³¹⁸SVE, p. 38. SS. p. 37.

³¹⁹Ibid.

³²⁰Ibid.

³²¹SVE, p. 39. SS, p. 38.

³²²TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p.61.

uma geração precisa suceder a outra³²³. Por ficar presa em contingências, a família não efetiva a identidade absoluta do particular e do universal.

Ao denominar a primeira etapa do *SVE* de *vida ética absoluta segundo a relação*, Hegel quis evidenciar como os indivíduos estruturam as relações em sociedade quando ainda estão distantes do Absoluto. Assim, concluímos que a singularidade, apesar de todo o seu esforço, não consegue alcançar a universalidade concreta. O motivo disso é o fato de a identidade absoluta guiar apenas ocultamente o indivíduo no percurso da natureza à sociedade, permanecendo à distância, quer dizer, a *relação exterior* posta pelo entendimento da substancialidade ética e do sujeito.

No próximo capítulo, apresentaremos os dois últimos momentos da vida ética, a saber, *o negativo ou a liberdade ou o crime* e a *vida ética absoluta*. O objetivo é analisar como os delitos dirigidos contra a personalidade jurídica e, conseqüentemente, a violação do reconhecimento interpessoal, marcam a transição para a vida ética absoluta, onde a identidade do indivíduo e do povo deixa de ser mera idealidade e torna-se efetiva.

³²³Ibid.

4 DA NEGAÇÃO DA PESSOA À IDENTIDADE ABSOLUTA DE INTUIÇÃO E CONCEITO NO POVO

4.1 A destruição das relações formais: da aniquilação natural à lesão da honra

Não é despreziosamente que o jovem Hegel encerra a primeira etapa do *SVE* com a família. O seu objetivo foi apresentar como a comunidade ética, fundada no sentimento natural, prepara o indivíduo inteligente para conviver na totalidade do povo. Nesse sentido, o filósofo quis demonstrar a capacidade da família de reconciliar, ainda que formalmente, a universalidade da intuição e a particularidade do conceito.

Na segunda parte do *SVE*, intitulada de *O negativo ou a liberdade ou o crime*, são explicitados atos que negam as formas de reconhecimento atingidas na *vida ética absoluta segundo a relação*. O crime é a oposição intrínseca à vida ética natural e, portanto, manifesta o momento lógico da razão negativa (dialética), na qual são completamente suprimidas as oposições do entendimento. Enquanto atividade da razão negativa, o conceito absoluto não admite a fixação de qualquer identidade formal e atua como *suprassunção* (*Aufhebung*) negativa. A suprassunção positiva, no sentido de elevação da particularidade à universalidade, só será retomada na vida ética absoluta. Assim, se o conceito, como atividade do entendimento, nega a singularidade natural desenvolvida na *potência A da vida ética absoluta segundo a relação*, no nível do *crime* (*Verbrechen*), o conceito é a destruição das relações jurídicas conquistadas pelas particularidades inteligentes na *etapa B da vida ética absoluta segundo a relação*³²⁴.

Hegel nos deixou entrever os limites que surgem da falta de reconhecimento tanto na relação de igualdade das pessoas quanto na relação desigual de dominação e servidão. Contudo, os impasses gerados devido à ausência de identidade entre os indivíduos foram

³²⁴Na concepção de A. Honneth, a esfera do *negativo* é pensada a partir da combinação de elementos da teoria fichteana de reconhecimento e da reinterpretação do modelo de luta de Hobbes: “É essa dinamização teórica do modelo de reconhecimento de Fichte através do conflito que deixa às mãos de Hegel, em unidade com a possibilidade de uma primeira determinação do potencial interno da eticidade humana, a oportunidade de concretizar ao mesmo tempo o curso “negativo” de seu desenvolvimento. O caminho pelo qual ele chega a isso consiste em reinterpretar o modelo de uma luta originária de todos contra todos, com que Thomas Hobbes, na sequência de Maquiavel, inaugura a história da filosofia social moderna: se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Ou seja, um contrato entre os homens não finda o estágio precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *medium* moral leva a uma etapa mais madura de relação ética”. (HONNETH, A. *Luta por reconhecimento- a gramática moral dos conflitos sociais*, 2003, p. 47-48).

resolvidos no seio da família na *vida ética absoluta segundo a relação*. No caso do crime, não só as singularidades isoladas, mas as próprias famílias se lesionam mutuamente e suprimem essencialmente a existência umas das outras. Diante disso, a liberdade negativa, também denominada de *liberdade pura (reine Freiheit)*, é levada ao seu extremo e os sujeitos acreditam que ser livre significa poder destruir os interesses alheios.

Ao trabalhar no sentido da completa aniquilação das particularidades, o conceito fixa o negativo como essencial e configura-se em crimes³²⁵. Toda ação negativa tem como resultado uma reação também negativa, logo a consequência dos atos criminosos é a “negação da negação”. Ao cometer algum crime, a pessoa nega outra personalidade, e, ao reagir à violência sofrida, a personalidade engendra nova negação ao ato criminoso. Nesta dinâmica de destruição recíproca, subsistem duas formas de negação, a saber, a ideal (interna) e a real (externa). A ideal corresponde à *consciência moral* e a real se refere à *justiça vingadora*.

A consciência moral (*Gewissen*) caracteriza-se por saber que “o crime cometido no estranho é também cometido em si próprio”³²⁶. O próprio criminoso compreende a natureza contraditória do crime, pois sabe que ao aniquilar o outro se autoaniquila. O problema é que a consciência moral adquirida pelo indivíduo é apenas ideal e interna, sendo necessário o indivíduo se expor ao perigo real da morte para “defender a exigência mais universal, a indiferença e a totalidade, a saber, a vida”³²⁷. Somente ao arriscar a vida, a particularidade diferente pode caminhar na direção do reconhecimento na universalidade ética.

O risco real de aniquilação da vida é sentido quando a consciência moral se exterioriza na justiça vingadora (*rächende Gerechtigkeit*), conforme Hegel: “Com o crime encontra-se absolutamente em conexão a justiça vingadora”³²⁸. Diante disso, todo crime gera o seu oposto, que é o desejo de vingança e, como defende Taminiaux, se vingar é agir conforme a antiga máxima “olho por olho, dente por dente”³²⁹. Nessa perspectiva, os criminosos decidem arbitrariamente a punição adequada para os danos sofridos, e todo crime terá como seu reverso a justiça vingadora, que significa cometer delito com o mesmo efeito da lesão recebida.

No processo de negação infinita das particularidades, a consciência moral torna-se má consciência (*böses Gewissen*) e o reconhecimento é pura idealidade. A má consciência teme a morte e, mesmo sabendo que o crime representa a destruição de todos, fecha-se em si mesma,

³²⁵SVE, p. 43. SS, p. 40.

³²⁶SVE, p. 44. “[...] das Vebrechen, an dem Fremden begangen, ebenso an ihm selbst begangen” SS, p. 41.

³²⁷Ibid.

³²⁸SVE, p. 43. “Mit dem Verbrechen steht die rächende Gerechtigkeit absolut in Verknüpfung” SS, 40.

³²⁹Cf. TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 64.

agindo apenas para conservar sua vida e negar a totalidade do outro. A fim de assegurar a indiferença da vida, a má consciência reage eternamente contra a diferença, não compreendendo que a unidade com o outro na universalidade do povo é a forma mais segura de garantir os seus direitos fundamentais. Destarte, o reconhecimento na esfera do negativo não passa de um ideal, visto que predomina o medo interno da morte, a má consciência, a ameaça exterior da morte e a justiça vingadora e esses elementos não dão conta de produzir a identidade entre os indivíduos.

Sem abandonar a dinâmica da subsunção da intuição e do conceito, Hegel descreve três potências do crime: a) aniquilação natural, b) roubo, c) lesão da honra. Todas essas ações violentas têm como consequências reações também negativas. Apesar de os crimes serem próprios da etapa em que predomina a absoluta diferença do conceito, a intuição ainda guarda importante papel nessa esfera das ações criminosas.

a) A aniquilação natural (*natürliche Vernichtung*) é a forma de crime na qual “a natureza virou-se, pois, contra a cultura, que lhe confere a inteligência, e também contra a sua própria produção de seres organizados”³³⁰. A cultura é a repressão da natureza, o paulatino domínio das leis naturais pelos homens. Mas a natureza não admite passivamente a sua aniquilação, ao contrário, recobra o seu direito sobre a origem do ser singular, configura-se no mundo como barbárie e “se levanta contra a cultura e a destrói”³³¹. A luta do orgânico contra o inorgânico tem como resultado o ataque cego das relações formais constituídas na vida ética natural.

Hegel cita os bárbaros germânicos como exemplo de povos que realizavam “a devastação pura, indeterminada, sem nenhum objetivo”³³², pois eles agiam em consonância com o *fanatismo da devastação* (*Fanatismus des Verwüstens*), forma natural da indeterminação e da indiferença superior à cultura da determinação e da diferença. Nesse sentido, é evidente a subsunção do conceito sob a intuição nos crimes bárbaros, já que a natureza indeterminada domina o mundo determinado pelo conceito absoluto. Todavia, a aniquilação natural “tem em si a sua negação”³³³, que é a *fúria* (*Wut*).

A fúria não é mais a destruição impulsionada pela indeterminação natural, e sim a indeterminação orientada pela consciência, ou seja, a negação engendrada por uma universalidade abstrata, de ordem religiosa ou política, de todas as determinações subjetivas e

³³⁰SVE, p. 44. “So ist die Natur gegen die Bildung, welche ihr die Intelligenz erteilt, gekehrt, sowie gegen ihr eignes Produzieren von Organisierten [...]” SS, p. 42.

³³¹TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 65.

³³²Ibid.

³³³SVE, p. 45. SS, p. 43.

objetivas opostas ao seu propósito³³⁴. A intuição, a motivadora da devastação natural, transita para o conceito absoluto e o universal abstrato, a particularidade que se pretende absoluta, apenas se efetiva na “fúria da destruição”³³⁵, na abstração de todo natural e ideal que representam ameaças para a sua totalidade. Conforme Hegel, a destruição das determinações pelo universal abstrato é obra da “inquietação da infinitude do conceito absoluto, a inquietação que no seu ato de aniquilar ambos os opostos se aniquila a si mesma e nada mais é do que o ser-real da subjetividade absoluta”³³⁶. Portanto, a realidade do movimento do conceito absoluto é, inicialmente, a subjetividade absoluta, que, por não se reconhecer na diferença, termina se jogando no abismo da pura indeterminação.

Por ser a radicalização da liberdade negativa, a total ausência de mediações, a fúria precisa ser superada no processo de determinação das subjetividades na vida ética. No entanto, a cada relação posta, surge um novo crime e os indivíduos seguem se lesando mutuamente.

b) Ao contrário da indeterminação da fúria, o roubo (*Diebstahl*) surge como a negação da indiferença formal do possessor e da posse. Por isso, nessa potência ocorre a subsunção da intuição sob o conceito, pois é a diferença que determina o processo de violação dos proprietários.

Já mencionamos que a propriedade é uma idealidade fixada pelo entendimento, por isso pode não ser reconhecida na empiricidade das interações socioeconômicas. Ao não se respeitarem mais, os proprietários espoliam os bens alheios e esta ação tem dupla consequência: a quebra real da “relação subjetiva do possuidor com seu bem”³³⁷ e a negação ideal “do reconhecimento dessa relação no direito de propriedade”³³⁸. Consequentemente, o crime do roubo não aniquila apenas o objeto, mas destrói a indiferença jurídica universal da pessoa e da propriedade. Conforme Hegel: “Ora, como a indiferença das determinidades é a

³³⁴Hegel desenvolve de modo mais conciso o argumento do fanatismo da devastação na *Filosofia do Direito*: “É a liberdade do vazio, que, erigida em figura efetiva e em paixão e permanecendo nesse caso simplesmente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus [...] mas quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio político como no domínio religioso o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem, assim como se torna a aniquilação de toda organização que quiser de novo pôr-se em relevo. É somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento do seu ser-aí;” “HEGEL.G.W.F *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, 2010, § 6).

³³⁵ Ibid.

³³⁶ SVE, p. 45. SS, p. 43.

³³⁷ TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 66.

³³⁸ Ibid.

pessoa, e esta é aqui lesada, então a diminuição da propriedade é uma lesão pessoal”³³⁹. A reação à lesão pessoal é a inversão de forças do mais forte com o mais fraco, de modo que a pessoa espoliada domina o bandido³⁴⁰. Apesar disso, não se deve violar a pessoa inteira do criminoso, já que o roubo “é a subsunção singular que não visa a totalidade da personalidade”³⁴¹. Do mesmo modo que o roubo não aniquila a integralidade da pessoa lesada, a personalidade do bandido também só pode ser parcialmente submetida à vingança do indivíduo roubado.

Hegel alerta para a diferença entre a relação dominação-servidão e a relação criminoso-vítima. Embora ambas sejam formas de submissão, na relação do senhor e do servo não existe espólio, tampouco vingança, pois o servo é naturalmente mais fraco e não tem qualquer direito à posse, já o senhor é, por natureza, mais forte e detém todos os bens. Logo, a vida do servo é totalmente submetida à personalidade do senhor. Opostamente, o roubo só é possível quando a pessoa portadora do direito à propriedade usurpa o direito de ter de outra pessoa e essa última, por sua vez, se vinga do crime sofrido. Nesse sentido, o roubo desencadeia a luta por reconhecimento (*Kampf um Anerkennung*) das personalidades, mas as pessoas envolvidas ainda não arriscam a totalidade de suas vidas, buscam, na verdade, reparar os danos causados ao direito de exteriorização nas coisas.

c) A lesão da honra (*Ehre*) é o crime que inclui a indiferença abstrata da fúria e a diferença do roubo, pois é a negação, não apenas parcial, mas absoluta, da vida da pessoa, entendida como “indiferença das determinidades”³⁴². A honra é a ação ética por meio da qual “o singular torna-se um todo e algo de pessoal”³⁴³, assim quando a pessoa tem a sua honra lesada, fere-se todas as suas possibilidades interior/subjetiva e exterior/objetiva de realização³⁴⁴. Com a negação da honra, as pessoas não se autoconhecem e menos ainda se reconhecem coletivamente, sendo suscitada a “luta da pessoa total contra a pessoa total”³⁴⁵.

³³⁹SVE, p. 46. “da nun die Indifferenz der Bestimmtheiten die Person ist, und diese hier verletzt wird, so ist Minderung des Eigentums eine persönliche Verletzung”. SS, p. 44.

³⁴⁰Ibid.

³⁴¹SVE, p. 47. SS, p.46.

³⁴²SVE, p. 48. SS, p. 46.

³⁴³Ibid. “Durch die Ehre wird das Einzelne zu einem Ganzen und Persönlichen [...]” SS, p. 47.

³⁴⁴Na interpretação de L. Siep, Hegel toma de Hobbes o debate da luta pela honra, contudo o filósofo alemão segue direção oposta a do contratualista ao atribuir sentido positivo a luta. Assim, enquanto Hobbes “vê a honra a serviço da auto-conservação – ainda que esta possa comprometer aquela –; para Hegel aquela se encontra, desde um princípio, em oposição a esta. A honra é a capacidade do indivíduo de infringir (*überschreiten*) a esfera do direito e da auto-conservação. A luta pela honra [...] cumpre a função de determinar (*bringen zu*) o indivíduo a respeito da consciência e da representação da sua ‘particularidade pura’. Por isso, esta consciência e a identidade da particularidade com o universal, do ser um com o povo estão ainda dispersas em diferentes formas de luta: no duelo pela honra pessoal aparece a elevação em direção à liberdade pura, enquanto na luta pela honra da família e, finalmente, pelo povo, a superação da individualidade se dá em favor do todo. Em contraste com a concepção do direito natural de Hobbes, a luta não é superada para Hegel por meio do direito e

A luta por reconhecimento atinge sua complexidade com o ferimento recíproco da honra das pessoas, pois nessa forma de crime as personalidades arriscam as suas vidas e assumem “a igualdade do perigo da morte”³⁴⁶. A morte é o “ser absoluto da negação”³⁴⁷, por isso é o resultado mais radical da luta: a aniquilação total da vida das singularidades. O perigo da morte guarda em si um aspecto positivo, que é o da pessoa enfrentar o risco da destruição absoluta para afirmar os seus direitos essenciais à vida e à liberdade perante o outro. Contudo, mesmo que seja um passo fundamental para o reconhecimento, a luta de vida e de morte não conduz à unidade do indivíduo e do povo, já que o conflito violento não tem como propósito a identidade, mas a diferença absoluta. Por esse motivo, a luta por honra não pode ser a conclusão do processo de reconhecimento, ao invés disso, é a passagem para etapas éticas capazes de reconciliar o universal e o particular.

Hegel é enfático ao diferenciar a luta por honra da *opressão (Unterdrückung)*, que é “a totalidade da negação”³⁴⁸. A opressão configura-se em duas potências negativas: aa) homicídio e bb) vingança. A superação dessas opressões é atingida no cc) duelo das famílias.

aa) No homicídio (*Mord*) não é estabelecida qualquer relação formal entre as pessoas. Nesta forma de crime é a “totalidade bruta, a indiferença absoluta da negação sem relação e idealidade”³⁴⁹. Ao contrário da luta por reconhecimento, na qual ocorre a negação recíproca das pessoas iguais em direitos, o homicídio caracteriza-se pela “desigualdade na negação e a unilateralidade na luta”³⁵⁰, de modo que a vida de uma pessoa é suprimida sem que ela tenha o direito de lutar pela sua sobrevivência. A violência e a falta de igualdade do homicídio tem como consequência a vingança.

bb) A vingança (*Rache*), como já apontamos, é a forma encontrada pelos indivíduos para recuperar os seus direitos em momentos de insegurança e ausência de reconhecimento. Enquanto reação ao homicídio, a vingança “nada mais é do que a inversão daquilo que o assassino pôs”³⁵¹, isto é, matar sem que a vítima tenha a possibilidade de assumir o risco de

pelo Estado que o garante”. Na verdade, é o direito enquanto garantia da particularidade que deve ser supressumido na universalidade, pois “na consciência do direito, a luta supera a fixação imposta dos indivíduos nas suas particularidades absolutas, e alça o indivíduo sobre o grau realizável da eticidade absoluta no povo e no Estado. Com isso, a luta adquire um sentido positivo a respeito do Estado e não, como em Hobbes, um negativo (SIEP, L. *La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena*. Trad. esp. Damián Rosanovich. Estudios de Filosofía: revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, n.43, jun/2011, p. 48).

³⁴⁵SVE, p. 48. SS, p. 47.

³⁴⁶TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 67.

³⁴⁷SVE, p. 48. SS, p. 47.

³⁴⁸SVE, p. 49. SS, p. 48.

³⁴⁹SVE, p. 49. SS, p. 48.

³⁵⁰SVE, p. 48. SS, p. 47.

³⁵¹SVE, p. 50. SS, p. 49.

perder a própria vida. Logo, a vingança ao homicídio também é negação bruta, desigual e irracional das particularidades.

Longe de penetrar “intimamente a consciência dos indivíduos opostos, como é o caso da luta até a morte”³⁵², o homicídio e a sua reação vingativa são crimes que aniquilam imediatamente as racionalidades vivas. Neste quadro de violência sem mediações, o racional recobra a sua função de termo médio das consciências e direciona o assassinato unilateral para o duelo das famílias, que transcende o conflito das singularidades isoladas.

cc) O duelo (*Zweikampf*) é a luta travada no nível da família. A luta por reconhecimento no *SVE* se inicia com os indivíduos dispersos e finda seu percurso na família. Certamente, Hegel toma este caminho para seguir a mesma exposição da primeira parte do escrito, na qual os interesses antagônicos das particularidades são suprassumidos no interesse universal da família. Assim, Hegel visa demonstrar que do mesmo modo que os crimes aniquilam as relações abstratas das particularidades estabelecidas na vida ética natural, também destroem a universalidade formal atingida na comunidade familiar.

Apesar de a família suprimir as opressões singulares do homicídio e da vingança, ela não repousa na tranquilidade interna dos seus membros, ao contrário, se opõe a outra família e desencadeia o duelo comunitário de vida e de morte. Agora o crime não se dirige mais ao indivíduo, mas ao “membro de um todo”³⁵³, e o conflito igualitário entre o que lesiona e o que é lesionado se estende até a destruição da totalidade familiar. Portanto, fica claro por que a reação absoluta à luta das particularidades por honra é o duelo das famílias. Ao passo que na primeira forma de conflito são as diferenças que se negam mutuamente, na segunda são as indiferenças que, na tentativa de proteger o direito comunitário, assumem o risco de perder completamente a existência.

A maior consequência da luta das famílias é a guerra (*Krieg*), pois, neste combate não são as coletividades isoladas que se enfrentam até a morte, mas as nações inteiras. Na guerra “os dois lados são indiferentes, a diferença é o exterior, o formal do combate, não o interior, mas algo que está numa inquietude absoluta, que passa constantemente de um para outro [...]”³⁵⁴. O movimento da guerra tem o seu início quando um povo rompe as relações jurídicas com outro povo e busca afirmar a sua unidade interna por meio da luta de vida e de morte. A racionalidade da guerra consiste no reconhecimento imediato dos povos enquanto totalidades diferentes e na necessidade de os indivíduos abandarem seus negócios privados para lutarem

³⁵²TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 67.

³⁵³SVE, p. 50. SS, p. 50.

³⁵⁴SVE, p. 51. SS, p. 51

pela estabilidade do Estado perante o inimigo. Todavia, para além do seu aspecto racional, a guerra é devastadora, assim nunca poderá ser o termo médio definitivo da reconciliação do universal e do particular, já que o combate é originado da relação negativa dos povos e seu verdadeiro sentido é a destruição das diferenças e não o reconhecimento ético.

Diante do exposto, podemos concluir que na etapa do *negativo ou a liberdade ou o crime* não pode ser promovido o verdadeiro elo do indivíduo e da coletividade. Os crimes oriundos da atividade da liberdade negativa destroem as relações formais e, mesmo que isso impulsione a pessoa na direção da defesa dos seus direitos essenciais, a substância ética nunca existirá em sua completude no terreno da negatividade absoluta. Hegel já disse que o Absoluto se reconstrói a partir da diferença, mas a sua apresentação plena acontece na identidade de intuição e conceito no povo, e isso só possível quando o lado positivo da razão passa a conduzir a formação da vida ética.

4.2 A apresentação do Absoluto na indiferença viva do povo

No início da terceira parte do *SVE*, Hegel exclama: “não são éticas nem a família, ainda menos as potências subordinadas e muito menos o negativo”³⁵⁵. Ao passo que na vida ética natural constrói-se a identidade formal de intuição e conceito, e na esfera da liberdade negativa destrói-se qualquer relação abstrata da indiferença e da diferença, o Absoluto permanece oculto e os indivíduos não conseguem se organizar no povo. A ideia da vida ética apenas é real na identidade absoluta de intuição e conceito, na “indiferença viva do povo”³⁵⁶, no qual “a diferença natural está aniquilada”³⁵⁷ e a consciência empírica é “uma só coisa com a consciência absoluta”³⁵⁸. Logo, na potência da *vida ética absoluta* “o indivíduo intui-se em cada qual como a si mesmo”³⁵⁹ e, como já foi anunciado no artigo *DN*, desaparece a desigualdade entre a multiplicidade empírica das particularidades e a universalidade do povo, visto que “o particular, o indivíduo é, enquanto consciência particular, pura e simplesmente igual ao universal”³⁶⁰.

A *vida ética absoluta* se organiza conforme o momento lógico-especulativo da razão positiva. Isto porque a razão, na sua ação especulativa, suprassume a diferença na identidade,

³⁵⁵SVE, p. 53. “Weder die Familie, noch viel weniger die untergeordneten Potenzen, am wenigsten das Negative ist sittlich”. SS, p. 52.

³⁵⁶SVE, p. 55. SS, p. 54.

³⁵⁷Ibid.

³⁵⁸SVE, p. 54. SS, p. 53.

³⁵⁹SVE, p. 55. SS, p. 54.

³⁶⁰SVE, p. 55. “das Besondere, das Individuum, ist als besonderes Bewusstsein schlechthin dem Allgemeinen gleich” SS, p. 54.

e a vida ética absoluta é exatamente o movimento de elevar, anular e conservar as diferenças singulares na identidade viva. No *ED*, Hegel considerou a intuição transcendental como a atividade própria do lado positivo da razão, já que nessa forma de intuir e refletir simultaneamente, as oposições finitas são reconduzidas à infinitude. No *SVE* não é mencionado o termo intuição transcendental, mas seu sentido é conservado na definição da intuição intelectual/intuição absoluta, que “é uma intuição real por meio da vida ética e só nela, os olhos do espírito e os olhos corpóreos coincidem completamente”³⁶¹. A intuição intelectual é a ideia da vida ética, a atividade positiva da razão de apresentar objetivamente no povo a identidade de conceito e intuição. É por meio da intuição intelectual que o homem “vê o espírito do seu espírito na essência ética”³⁶² e reconhece a si mesmo no povo.

Devido ao fato de ser entendida como sinônimo de ideia, a intuição intelectual é igual ao conceito absoluto. Por isso, longe de ser imediata e inconsciente, a intuição intelectual é a realidade mediada do espírito, a configuração da identidade absoluta da consciência singular e da consciência universal. Essa identidade absoluta age na consciência individual e os sujeitos a reconhecem e atuam para efetivá-la. Conforme Hegel: “Na eticidade, portanto, o indivíduo é de um modo eterno; o seu ser e o seu agir empíricos são algo de pura e simplesmente universal; com efeito não é o individual que age nele, mas o espírito universal e absoluto”³⁶³. Nessa perspectiva, as singularidades são guiadas pelo espírito universal para a realização da totalidade ética.

Apesar de ser a totalidade orgânica, “a indiferença absoluta de todas as determinidades do prático e do ético”³⁶⁴, o povo divide-se em momentos e “nenhum desses é uma abstração, mas uma realidade”³⁶⁵. Hegel examina a identidade absoluta do povo em duas potências principais: I) estado de repouso e II) estado de movimento. O primeiro corresponde à indiferença da constituição do povo no Estado, o segundo a diferença da ação de governar.

4.2.1 A indiferença da Constituição: a organização dos indivíduos nos estamentos

I) O estado de repouso é a forma como o povo se organiza no Estado, como já explicitado no artigo da *CA*, é a Constituição enquanto a organização das partes sob o todo.

³⁶¹SVE, p. 54. “so die intellektuelle Anschauung ist durch die Sittlichkeit, und in ihr allein eine reale, die Augen des Geistes und die leiblichen Augen fallen vollkommen zusammen” SS, p. 53.

³⁶²SVE, p. 54. SS, p. 53.

³⁶³Ibid. “In der Sittlichkeit ist also das Individuum auf eine ewige Weise, sein empirisches Sein und Tun ist ein schlechthin allgemeines; denn ist nicht das Individuelle, welches handelt, sondern der allgemeine absolute Geist in ihm”. Ibid.

³⁶⁴SVE, p. 57. SS, p. 56.

³⁶⁵Ibid.

As partes são os estados/estamentos/classes nos quais estão agrupados os indivíduos e o todo, é o organismo vivo que une os estamentos tendo em vista a realização do bem coletivo. Ainda que os estamentos sejam ordenados de acordo com virtudes distintas e tenham funções específicas, é necessário saber que os sujeitos participantes deles não agem apenas motivados pelo aspecto contingente da virtude, opostamente, “convém reconhecer a manifestação mesma da vida ética absoluta”³⁶⁶ nas ações singulares e apreender “que a vida ética do indivíduo absolutamente integrado no universal é sem capricho, virtuosa, quer dizer, manifesta o universal”³⁶⁷. A virtude é entendida aqui como a manifestação do Absoluto, pois, embora seja uma atitude moral submetida aos limites da diferença finita, igualmente a todos os fenômenos, o seu conteúdo é igual ao do direito natural especulativo, que é a identidade infinita de intuição e conceito³⁶⁸. Daí o sentido ético da Constituição: somente quando a particularidade dos estamentos é submetida à universalidade do Estado é que temos um povo virtuoso e livre.

Retomando parte das ideias desenvolvidas no *DN* sobre a divisão da sociedade em classes de homens livres e não livres, no *SVE* são explicitadas três virtudes fundamentais que se manifestam em três potências da vida ética e orientam a organização do povo em três estamentos/estados: a) bravura, que se encarna na vida ética absoluta (ideia) e fundamenta o estado dos guerreiros; b) probidade, que aparece na potência jurídica da vida ética absoluta segundo a relação (conceito) e organiza o estado dos burgueses; c) confiança, que se manifesta no momento do sentimento da vida ética absoluta segundo a relação (intuição) e forma o estado do campesinato.

a) A *bravura* (*Tapferkeit*) “é a indiferença das virtudes”³⁶⁹, assim se manifesta na *vida ética absoluta* (*absolute Sittlichkeit*), que “é o desinteresse absoluto, porque no eterno nada há de privado”³⁷⁰. Não havendo espaço para os conflitos particulares, mas apenas para a intuição absoluta da universalidade, a vida ética “é sem sofrimento e bem-aventurada, nela suprimiu-se toda a diferença e toda a dor”³⁷¹, e o destino do indivíduo é viver inteiramente em prol da conservação da totalidade do seu povo.

Mesmo sendo a destinação de todos agir pela coletividade, alguns indivíduos levam às últimas consequências o empenho para assegurar a unidade do povo. Os nobres guerreiros, como já anunciado no *DN*, são os homens livres que sacrificam suas vidas na guerra para

³⁶⁶TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 70.

³⁶⁷Ibid.

³⁶⁸SVE, p. 58. SS, p. 56.

³⁶⁹SVE, p. 59. SS, p. 58.

³⁷⁰SVE, p. 58. SS, p. 57.

³⁷¹Ibid. “Absolute Sittlichkeit ist ohne Leiden und selig; denn in ihr ist alle Differenz und aller Schmerz aufgehoben”. Ibid.

proteger a comunidade ética. Esses homens agem assim, porque neles predomina a virtude da bravura, que os motiva a abandonarem seus interesses privados e a lutarem pelo bem público. Uma vez que ele não se diferencia da comunidade, o indivíduo corajoso personifica a beleza, a felicidade e a eterna liberdade da vida ética absoluta e sua morte na batalha representa a continuidade do povo. Retomando a noção de reconhecimento desenvolvida na seção *O negativo ou a liberdade ou o crime*, Hegel diz que o estado de guerra consiste em um povo “se opor radicalmente a um inimigo tão vivo quanto ele, outro povo (diferença), e em intuir a sua própria vitalidade (indiferença) no risco da morte”³⁷². Nesse movimento da guerra, o guerreiro demonstra a sua bravura, pois é ele quem efetivamente se lança ao perigo da autoaniquilação e defende o seu povo da destruição.

Entretanto, o discurso elogioso à guerra e à bravura, encontra seu limite no pensamento hegeliano. O problema é o mesmo que já foi apontado em relação ao duelo das famílias: o sentido da guerra é a lesão da honra nacional³⁷³ e não o reconhecimento dos povos. A negação absoluta posta pela guerra, resulta em diversos confrontos das multiplicidades empíricas “desprovidas de toda relação a uma totalidade determinada”³⁷⁴. Portanto, a bravura, entendida como “o elevar-se por sobre toda virtude particular”³⁷⁵, transforma-se em vício³⁷⁶, visto que os valores morais são rapidamente jogados para os seus opostos. Como exemplo da degeneração das virtudes, Hegel cita: “a parcimônia e a liberalidade tornam-se avareza e transformam-se na maior dureza de coração para consigo e para com os outros, se a suprema indignação exigir tal restrição- e convertem-se ainda em desperdício”³⁷⁷. Diante desse quadro, podemos concluir que os vícios podem tomar as rédeas da guerra e a batalha, que serviria para fortalecer a indiferença dos povos, torna-se a “exibição do negativo e do múltiplo e da sua aniquilação [...]”³⁷⁸.

Por se manifestar na vida ética absoluta, a bravura origina o *estamento absoluto*, que é composto pelos nobres guerreiros e tem como função a defesa da totalidade do povo. Esse estado se preocupa com a formação para a guerra e com a condução da batalha propriamente dita³⁷⁹. Nenhuma forma de trabalho, que tem como finalidade a aniquilação dos objetos e a satisfação das carências particulares, é executada pelo estamento dos guerreiros, pois esses

³⁷² TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 71.

³⁷³SVE, p. 60. SS, p. 59.

³⁷⁴SVE, p. 59. SS, p. 58

³⁷⁵ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*, 2008, p. 215.

³⁷⁶Ibid.

³⁷⁷SVE, p. 59. SS, p. 59.

³⁷⁸SVE, p. 59. SS, p. 58.

³⁷⁹SVE, p. 64. SS, p. 64.

nobres se dedicam absolutamente ao povo e “a atividade imediata do povo não é um trabalho, mas uma atividade em si orgânica e absoluta”³⁸⁰.

No entanto, mesmo sendo absoluto, esse estado tem carências e somente é possível satisfazê-las por meio do trabalho. Consequentemente, são os outros estamentos que trabalham para suprimir os carecimentos do estado absoluto, estabelecendo-se, “uma relação de utilidade entre os estados”³⁸¹. Para não ser constituída a relação desigual entre os estamentos, já que a essência do estado absoluto é a indiferença, ele tanto é servido pelos outros estados quanto é útil para todas as partes do povo. Diante disso, a cooperação mútua entre os diferentes estados tem dupla utilidade: transcendente e imanente³⁸². Transcendente porque o estado absoluto é “a configuração ética real absoluta, e, por conseguinte”³⁸³ é para os outros estamentos “a imagem do absoluto que se move e existe, a intuição real mais elevada, que a natureza ética exige”³⁸⁴. Por manifestar a “essência interna absoluta”³⁸⁵, o estado dos guerreiros é a plenitude ética para a qual convergem as ações dos outros estamentos. A relação entre os estamentos também tem utilidade imanente, pois a atividade negativa do estado absoluto visa assegurar a propriedade de todos, mesmo em momentos de instabilidade³⁸⁶.

b) A probidade (*Rechtschaffenheit*) é a virtude que se manifesta no momento jurídico da *vida ética absoluta segundo a relação*, agora denominada por Hegel de vida ética relativa (*Relative Sittlichkeit*). Devido ao fato de essa etapa ética ser marcada pela diferença de interesses, o direito faz a mediação entre a propriedade particular e a propriedade universal, daí a sua máxima ser dar a cada um o que é seu³⁸⁷. Destarte, a virtude da vida ética relativa é a probidade, que funda o direito para reconhecer igualmente a posse de todos.

Entretanto, como já observamos, o direito à propriedade é determinado pelo trabalho formal do conceito, assim a particularidade não se identifica verdadeiramente ao universal na posse, ao invés disso, quer garantir seus interesses independentemente da realização do todo. Longe de serem como os bravos guerreiros que se sacrificam pelo povo inteiro, os indivíduos dotados de probidade não abandonam seus negócios privados para lutarem pelo Estado. Por isso, a probidade organiza o *estado dos burgueses*, o estamento dos homens preocupados em se afirmarem acima de tudo como personalidades jurídicas.

³⁸⁰Ibid.

³⁸¹TAMINIAUX, J. *Introduction*, 1992, p. 74.

³⁸²Ibid.

³⁸³SVE, p. 64. SS, p. 64.

³⁸⁴Ibid.

³⁸⁵Ibid.

³⁸⁶Ibid.

³⁸⁷SVE, p. 60. SS, p. 60.

O fato de os burgueses se preocuparem centralmente com o reconhecimento dos seus bens, não faz deles apenas ameaças para a organização do Estado. De modo oposto, a burguesia possibilita que o reconhecimento ideal da propriedade seja algo de real no povo, e isso significa a realização da justiça no âmbito da vida econômica. No estado burguês se efetivam as potências jurídico-econômicas da vida ética natural, lembrando: o trabalho universal como a relação entre a produção mecânica de excedentes e a posse legal dos produtos fabricados; o reino jurídico do valor enquanto legitimação da troca e da prestação por meio contrato; a indiferença do trabalho e do valor nas relações comerciais, interpessoais e familiares. Portanto, o sistema de satisfação das carências, característico do estado de probidade, é agora acolhido na identidade da vida ética absoluta. Não sem razão, Hegel afirma que nesse estado “o ser-pessoa reflete-se no povo”³⁸⁸ e o indivíduo possuidor “é reconhecido, pois, como cidadão, burguês, e como universal”³⁸⁹.

Se tivermos em mente as considerações feitas no *DN* sobre o aspecto trágico do homem moderno, pode parecer estranho que no *SVE* o cidadão apareça como sinônimo de burguês. Na verdade, a intenção de Hegel é explicar que somente no povo o burguês é efetivamente reconhecido como pessoa, logo como cidadão portador de direitos. Todavia, não podemos confundir a cidadania do estado burguês com a cidadania do estado guerreiro, pois enquanto esse último sacrifica a vida em nome da totalidade, o primeiro apenas abre mão de parte de suas posses para auxiliar materialmente os demais estados³⁹⁰.

As formas diferentes dos cidadãos comportarem-se perante o Estado, levam Hegel a concluir que os burgueses veem na família, e não no povo, a totalidade viva onde podem realizar o princípio supremo do seu estamento: ser “pessoa absoluta”³⁹¹. Isto porque as famílias aparecem umas para as outras como personalidades jurídicas, e “tornar-se um pai de família”³⁹² significa administrar os bens, o trabalho e as relações exteriores da sua própria comunidade. Por essa ótica, o pai de família encarna a virtude da probidade, sendo o responsável por garantir os interesses de todos os seus dependentes. Tendo como princípio a pessoa absoluta, o estado burguês não tolera a relação injusta e desigual senhor-servo, ficando reservado ao pai de família ter, no máximo, criados³⁹³.

c) A confiança (*Zutrauen*) acolhe a indiferença da bravura e a diferença da probidade. Por um lado, a ideia da vida ética absoluta aparece para certos indivíduos como a indiferença

³⁸⁸SVE, p. 65. SS, p. 65.

³⁸⁹Ibid.

³⁹⁰SVE, p. 66. SS, p. 67.

³⁹¹SVE, p. 66. SS, p. 67.

³⁹²Ibid.

³⁹³Ibid.

a ser alcançada, assim eles se relacionam com o Estado por meio da confiança, intuição elementar e sólida³⁹⁴. Ao confiarem no organismo estatal, os indivíduos podem desenvolver bravura suficiente para sacrificarem suas vidas em prol da totalidade ética. Contudo, esse sacrifício talvez nunca aconteça, pois a identidade absoluta se manifesta de modo oculto para o homem confiante e o universal permanece algo diferente dele³⁹⁵. Por outro lado, a diferença do particular e do universal vincula a confiança ao entendimento, de modo que o indivíduo portador dessa virtude, igualmente ao burguês e distintamente do guerreiro, depende do trabalho para sobreviver. Mas a confiança teme ser enganada pelo entendimento³⁹⁶, visto que “a negatividade do conceito lhe é estranha, e essa virtude permanece em toda a sua atividade elementar, ignorante, completa e quase natural”³⁹⁷. Daí afirmarmos que a virtude da confiança se manifesta no momento do *sentimento prático*, pois nessa potência da vida ética prevalece o domínio da natureza sobre o homem. Destarte, a confiança forma o *estado do campesinato*, também chamado de *estado da vida ética bruta*, que depende diretamente da natureza para sobreviver.

Hegel é brevíssimo na explicação do campesinato. Esse estado participa do sistema universal das carências por meio do trabalho vital com as plantas e os animais. Deste modo, é composto por trabalhadores rudes que não desenvolvem o conhecimento característico da cultura do entendimento. Conforme Hegel, o campesinato está “em relação com a necessidade física no sistema da dependência universal, mas é mais patriarcal, e o seu trabalho e o seu ganho constituem uma totalidade maior e mais englobante”³⁹⁸. Ao passo que o burguês necessita estabelecer relações jurídicas a fim de garantir seus negócios, o camponês ignora o direito³⁹⁹ e confia no patriarca, pois essa é a única forma do indivíduo rude assegurar a posse dos produtos do seu trabalho. Ademais, a virtude da confiança, tanto possibilita ao estado do campesinato garantir a sua subsistência, quanto o eleva à totalidade, uma vez que “é também capaz de bravura e pode neste trabalho e no perigo de morte agrega-se ao primeiro estado”⁴⁰⁰.

Em suma, no povo em estado de repouso, o estamento absoluto tem coragem para defender a indiferença ética, o estamento burguês trabalha para assegurar, por meio do direito, a propriedade privada, e o estamento do campesinato trabalha para satisfazer as carências mais naturais e confia imediatamente na unidade absoluta do povo. A cooperação mútua entre

³⁹⁴SVE, p. 61. SS, p. 61.

³⁹⁵Ibid.

³⁹⁶Ibid.

³⁹⁷TAMINIAUX, J, 1992, *Introduction*, 1992, p. 72.

³⁹⁸SVE, p. 67. SS, p. 68.

³⁹⁹SVE, p. 61. SS, p. 61.

⁴⁰⁰SVE, p. 67. SS, p. 68.

os estamentos é a ideia da vida ética absoluta, a identidade perfeita da intuição e do conceito no povo. No entanto, o povo não é apenas a indiferença imóvel dos estamentos, mas também a diferença das potências particulares, assim faz-se necessária a ação política para organizar efetivamente as partes sob o todo.

4.2.2 A identidade do racional e do histórico na Constituição

II) O povo em estado de movimento é o governo (*Regierung*), entendido como o poder de garantir a permanência necessária dos indivíduos “no universal e no ético”⁴⁰¹. O governo reparte-se em duas potências: A) governo absoluto e B) governo universal. O primeiro tem a função de conservar a essência absoluta da Constituição, já o segundo, atua no sentido de submeter historicamente a multiplicidade dos indivíduos à universalidade do povo. A unidade das ações dos governos resulta na verdadeira Constituição do Estado, que, como analisamos na *CA*, tem a finalidade de unir o racional e o empírico na vida ética dos povos. A) O governo absoluto (*absolute Regierung*) não pode ser confundido com o estado dos guerreiros, já que, apesar de ser considerado absoluto, este último é afetado pela particularidade dos outros estamentos. Ao necessitar do trabalho da burguesia e do campesinato para suprimir suas carências, o estado absoluto passa da indiferença ética para a diferença da relação, diferença essa cultivada “internamente na forma do sentimento de uma oposição entre a nobreza do estado absoluto e a baixaza dos outros estados”⁴⁰². Devido ao fato de ser apenas sentida, a diferença é intuída como a oposição natural entre o nobre e o vil, permanecendo algo de inconsciente para o estado absoluto⁴⁰³. Daí o governo absoluto ser o autêntico termo médio dos estados, pois é composto por anciões e sacerdotes conscientes da diferença que necessita ser aniquilada no povo por meio da lei⁴⁰⁴.

O ancião é consciente da lei porque já abandonou a individualidade e “no limiar da morte, que incorporará absolutamente o indivíduo no universal”⁴⁰⁵, compreende o sentido da indiferença ética. O sacerdote também reconhece a universalidade da lei, visto que volta seus olhos e ações para Deus, a suprema indiferença de todas as coisas⁴⁰⁶. Ademais, o sacerdote necessita chegar à velhice mais elevada para adquirir o verdadeiro conhecimento da vida divina. Logo, o governo absoluto deve ser constituído por aqueles que “abandonaram o ser

⁴⁰¹SVE, p. 67. SS, p. 79.

⁴⁰²TAMINIAUX, J, 1992, *Introduction*, 1992, p. 77

⁴⁰³SVE, p. 69. SS, p. 71.

⁴⁰⁴Ibid.

⁴⁰⁵SVE, p. 69. SS, p. 71

⁴⁰⁶Ibid.

real num estado e vivem pura e simplesmente num estado ideal, os anciões e os sacerdotes, que são ambos uma coisa só”⁴⁰⁷.

Previendo as críticas que possam recair sobre o fato de o governo absoluto ser determinado pelo fenômeno natural da velhice, Hegel antecipa a defesa ao poder dos anciões. Na compreensão do filósofo, a escolha dos mais velhos para governar não significa organizar o Estado de acordo com a necessidade natural, relacionando inteiramente a realização do povo com as determinidades inconscientes da natureza. Na verdade, “a natureza comporta-se aqui como ferramenta. Ela é o que mediatiza a Ideia determinada do ético e o fenômeno exterior desta ideia”⁴⁰⁸. A velhice é a manifestação natural da identidade absoluta de intuição e conceito, porque o ancião sábio está despojado “naturalmente da figura da individualidade”⁴⁰⁹ e, portanto, se dedica à preservação da indiferença de todos os estados. Destarte, o interesse do governante de idade avançada coincide com o interesse do espírito ético, que é formar a autêntica vida universal.

Diante das afirmativas precedentes, a função do governo absoluto é completamente conservadora, pois ele mantém a vida do todo e a “a vitalidade de todas as partes”⁴¹⁰, fazendo com que os três estados conservem suas atividades específicas. O governo absoluto afasta tudo aquilo que pode perturbar a harmonia entre os estados e exerce o poder legislativo, isto é, de organizar sob a égide da Constituição, os direitos conflitantes dos estamentos⁴¹¹. A organização realizada pelo governo absoluto não segue determinações fenomênicas, ao contrário, como declara Hegel em tom devoto, “as suas palavras são sentenças de Deus, e não pode aparecer e ser sob nenhuma outra forma. Ele é o sacerdócio imediato do Altíssimo, em cujo santuário com ele delibera e recebe as suas revelações; todo o humano e toda outra sanção aqui cessam”⁴¹². Assim, por ser manifestação do divino, o governo absoluto não pode ser originado em atos contingentes, como por exemplo, na declaração popular da invulnerabilidade do governo ou na eleição do povo de seus representantes⁴¹³.

Não sem razão, retomando argumentos do *DN*, Hegel discorda do *Eforado* fichteano por ser uma ideia “inteiramente formal e vazia”⁴¹⁴. Os *Éforos* são eleitos pelo povo para fiscalizar o poder executivo, assim a vontade universal é representada de duas formas antagônicas no Estado: na ação do governo e na interdição dos atos abusivos dos governantes.

⁴⁰⁷Ibid.

⁴⁰⁸Ibid.

⁴⁰⁹TAMINIAUX, J, 1992, *Introduction*, 1992, p. 77.

⁴¹⁰SVE, p. 71. SS, p. 73.

⁴¹¹SVE, p. 72. SS, p. 74.

⁴¹²SVE, p. 73. SS, p. 75

⁴¹³Ibid.

⁴¹⁴SVE, p. 72. SS, p. 74.

O governo absoluto pensado por Hegel é completamente diferente do *Eforado*. Em primeiro lugar, o governo absoluto é a manifestação de Deus e nenhum poder existe antes dele; em segundo lugar, o governo dos anciões não é eleito pelo povo, mas “é divino, sancionado em si, não é resultado de um fazer, mas é pura e simplesmente universal”⁴¹⁵. Deste modo, ao contrário do *Eforado*, a existência do governo absoluto não é originada na corrupção de um poder diferente dele, contudo é a configuração da suprema indiferença. Nesse sentido, o governo absoluto “é o governo em estado de repouso, na medida em que expressa o divino, que é a ordem do Todo”⁴¹⁶.

B) Em oposição ao governo absoluto, o governo universal (*Allgemeine Regierung*) não tem caráter divino, pois é constituído na contingência temporal e atua como termo médio dos conflitos que afetam o movimento histórico do povo. Se o governo absoluto manifesta a indiferença essencial dos estados, o governo universal é regido pelo conceito absoluto, assim organiza sistematicamente as diferenças na particularidade de uma Constituição⁴¹⁷.

O governo universal reparte-se em três momentos: 1) universalidade, 2) subsunção ideal do particular sob o universal e 3) subsunção real do particular sob o universal⁴¹⁸. Essas etapas compreendem a divisão dos três poderes do Estado. O poder legislativo visa elaborar leis com alcance universal; o poder judiciário inclui idealmente as partes no todo, porque visa julgar os crimes particulares conforme a legislação universal; por sua vez, o poder executivo suprassume concretamente o particular no universal, já que administra as instituições públicas tendo em vista a efetivação do interesse coletivo. Hegel não se alonga na exposição da teoria dos três poderes, mas alerta para o limite dessa clássica tripartição. Quando os poderes são desarticulados e atuam isoladamente, não passam de formas abstratas, assim “não podem constituir-se e organizar-se como poderes. Legislar, julgar e executar são algo de inteiramente formal, vazio, sem conteúdo”⁴¹⁹. As formas dos poderes apenas têm sentido quando unidas ao conteúdo político de um povo. Nessa perspectiva, o governo universal age como o termo médio real dos poderes, logo é poder executivo que identifica a idealidade do poder legislativo e a realidade do poder judiciário na particularidade ética de cada Estado. Segundo Hegel: “Cada movimento real ou vivo é uma identidade destes três momentos e, em cada ato do governo, todo os três se encontram unificados”⁴²⁰.

⁴¹⁵SVE, p. 73. SS, p. 76.

⁴¹⁶TAMINIAUX, J, 1992, *Introduction*, 1992, p. 78.

⁴¹⁷SVE, p. 73 SS, p. 76.

⁴¹⁸SVE, p.74 SS, p. 77.

⁴¹⁹SVE, p.74 SS, p. 78.

⁴²⁰Ibid.

Hegel também denuncia a ausência de fundamento para a distinção de um governo interno e um governo orientado para o exterior⁴²¹. A bipartição do governo é tão formal quanto a separação dos três poderes, visto que não existem duas formas autônomas de poder, mas uma dupla ação governamental. A ação interna é marcada pela subsunção do conceito sob a intuição, pois se trata da aniquilação e da elevação da particularidade dos indivíduos à universalidade do povo. Na sua atividade interior, o governo tem o propósito de pôr o inorgânico no orgânico, a diferença na indiferença, realizando a organização ética do Estado. No que diz respeito à ação externa do governo, ela tem a função de mediar a relação entre os povos, por isso corresponde ao momento da subsunção da intuição sob o conceito. Os povos se põem uns para os outros como individualidades diferentes, podendo entrar em guerras para serem reconhecidos. Deste modo, é necessário um poder dirigido para fora, que tenha capacidade de administrar os conflitos e possibilitar o reconhecimento do Estado perante as demais totalidades éticas. O governo universal é justamente a unidade da ação interna e da ação externa, é o movimento orgânico do povo reconhecer a si mesmo como identidade absoluta de intuição e conceito. Segundo Hegel:

O movimento orgânico deve conhecer-se, porquanto a intuição subsume o conceito e porquanto o conceito subsume a intuição. Mas porque o que se move é essencialmente orgânico, então esta distinção é inteiramente formal. A intuição, que subsume o conceito, é ela própria conceito absoluto; o conceito, que subsume a intuição, é também intuição absoluta⁴²².

Hegel afirma que as oposições atribuídas ao governo são produzidas pela reflexão do entendimento. Isto porque a dinâmica governamental organiza a vida do povo, e aí não existe lugar para as diferenças irreconciliáveis. Destarte, se a intenção é compreender o movimento do governo universal de elevar o múltiplo ao uno, é necessário apreender como seus momentos são sistemas que se articulam e formam o sistema da vida ética absoluta. São três os sistemas do governo: a) sistema da necessidade, b) sistema da justiça, c) sistema da disciplina.

a) Para explicar como o primeiro sistema do governo medeia os conflitos econômicos, Hegel retoma determinidades já expostas na *segunda potência da infinidade, idealidade, no formal ou na relação*. Embora na vida econômica os homens libertem-se das determinações puramente naturais e formem o *sistema da necessidade (System des Bedürfnisses)*, entendido

⁴²¹ SVE, p.76, SS, p. 79.

⁴²² SVE, p.75, SS, p. 78.

como a “dependência física recíproca de uns em relação aos outros”⁴²³ tendo em vista a mediação das carências criadas ao longo do processo cultural, prevalece na esfera da economia o indivíduo egoísta em busca de saciar seus desejos, assim “o princípio orgânico dessa potência é a singularidade, o sentimento, a necessidade, e ele é empiricamente infinito”⁴²⁴. Por esse motivo, Hegel afirma que o sistema da necessidade é produto do entendimento, pois não passa da representação formal da unidade dos indivíduos em prol da autêntica vida ética, quando, na verdade, eles apenas se relacionam tendo em vista a possibilidade da fruição singular.

A vida econômica é regida pela relação, abstrata e espontânea, da necessidade e do excedente. O valor é o resultado da correspondência entre a totalidade das carências a serem satisfeitas e a totalidade do excedente que pode satisfazê-las, portanto é “uma flutuação constantemente ascendente e descendente”⁴²⁵ determinada pelo poder “inconsciente, cego das necessidades e das espécies das suas satisfações”⁴²⁶. O problema reside justamente na espontaneidade das variações dos preços, a medida empírica do valor, pois ao invés de proporcionarem o controle da economia, provocam o desequilíbrio entre produtores e consumidores. Por um lado, temos uma parte do povo que depende do lucro do excedente produzido, por outro, existem aqueles que necessitam consumir o excedente para satisfazer suas carências. Destarte, os preços nem podem ser muito baixos, a ponto de prejudicar os negócios dos produtores, tampouco muito altos, no nível de ameaçar a fruição de todos os consumidores. Diante disso, cabe ao governo universal se apoderar da instabilidade do sistema da necessidade e transformá-lo em um sistema de governo⁴²⁷ que desenvolve a política econômica e fixa os limites para o acúmulo de riquezas por parte de algumas pessoas.

O governo universal age para amenizar o profundo desequilíbrio da vida econômica, marcada pela oposição entre a idealidade do sistema da necessidade e a realidade da desigualdade social. A maioria dos indivíduos trabalha para manter o sistema da necessidade funcionando, visto que a satisfação de um depende da atividade laboral do outro. Logo, a divisão do trabalho é importante porque cada trabalhador desempenha sua função específica e contribui para a realização do todo. Contudo, estamos falando da organização do Estado hegeliano, no qual o estamento burguês controla o trabalho universal, ou melhor, a produção e a distribuição do excedente na sociedade industrial. Nesse sentido, o trabalho universal

⁴²³ SVE, p.76. SS, p. 80.

⁴²⁴ SVE, p.78. SS, p. 82.

⁴²⁵ SVE, p.77. SS, p. 80.

⁴²⁶ SVE, p.77. SS, p. 81.

⁴²⁷SVE, p.77. SS, p. 81.

também é uma representação do entendimento, já que trabalhar não significa dividir igualmente a produção e ter boas condições materiais. A formalidade do trabalho pode ser constatada na seguinte contradição: os trabalhadores fabricam, no ritmo frenético das máquinas, mercadorias para atender às demandas de consumo da burguesia, mas não usufruem da própria produção, ao contrário, ficam à margem da cultura que transformou a necessidade em luxo⁴²⁸.

Esses são os resultados mais danosos do processo de *aquisição industrial* do estado burguês: a mecanização do trabalhador e a desigualdade entre ricos e pobres. Enquanto alguns homens se embrutecem na fábrica e caem na mais completa miséria, outros enriquecem a custa da exploração do trabalho alheio. Portanto, a ganância impulsiona os burgueses a acumularem cada vez mais riquezas, a ponto de tornarem o seu estamento, que é a encarnação do conceito absoluto, a classe “sem sabedoria”⁴²⁹, na “massa da riqueza”⁴³⁰, onde a universalidade ética do povo é sacrificada em nome da fortuna pessoal. Somente ao definir os limites internos e externos da necessidade, da possessão e da fruição do estado burguês, o governo universal tem condições de trabalhar contra “esta desigualdade e a sua universal destruição”⁴³¹.

O primeiro passo dado pelo governo no sentido de conter a desigualdade, é o de manter o vínculo ético entre os membros do estamento burguês. A confiança e o respeito reprimem a obsessão por riquezas, bem como afastam as relações de dominação, sendo estabelecida a unidade interna da burguesia⁴³². O segundo passo é a adoção de medidas externas que limitam o estado da aquisição industrial. Se a principal função do governo universal é preservar a totalidade, ele não deve permitir o enriquecimento dos burgueses sem que estes contribuam para a subsistência dos outros estados e sem que colaborem para os serviços públicos prestados pelo próprio governo⁴³³. Destarte, é preciso optar pela política fiscal baseada no princípio de equidade, na qual paga mais impostos quem tem mais posses. O

⁴²⁸Na *Filosofia do Direito* encontramos a seguinte crítica ao luxo: “A orientação da situação social para a multiplicação indeterminada e a especificidade dos carecimentos, meios e fruições, a qual, assim como a diferença entre carecimento natural e cultural, não tem limite,- o *luxo*, é um aumento igualmente infinito da dependência e da miséria, que tem de atuar com uma matéria que oferece resistência infinita, a saber, com os meios externos da modalidade particular de ser propriedade da vontade livre e, com isso, com a absoluta solidez” (HEGEL.G.W.F *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, 2010, §195).

⁴²⁹SVE, p.79. SS, p. 84.

⁴³⁰Ibid.

⁴³¹Ibid.

⁴³²SVE, p.79.SS, p. 84.

⁴³³Ibid.

problema dessa medida é o fato de existirem rendimentos particulares não reconhecidos pelo governo e isso dificulta a taxaço da posse, pois essa “nã é imóvel, fixa, mas, na diligência da aquisição, é um infinito vivo, algo de incalculável”⁴³⁴.

Mesmo reconhecendo a dificuldade de administrar os fatores econômicos, como por exemplo, necessidade, excedente, preço, trabalho, fruição e impostos, Hegel não isenta o governo universal da responsabilidade de equilibrar as contas privadas e as contas públicas com o objetivo de proteger a totalidade. Entretanto, isso não significa interromper os avanços da sociedade industrial, tampouco empobrecer cruelmente a classe trabalhadora, e sim, mais uma vez evocando a noção central do projeto ético hegeliano, suprasumir o interesse particular no interesse universal.

b) Hegel é mais comedido na explicação do segundo sistema de governo. Na *segunda potência da infinidade, idealidade, no formal ou na relação*, Hegel considerou a importância do respeito à posse de todos, mas também alertou para a impossibilidade do reconhecimento verdadeiro da propriedade ocorrer fora da totalidade do povo. Daí ser fundamental no Estado o sistema da justiça (*System der Gerechtigkeit*), que garante efetivamente o direito universal à propriedade.

Enquanto o sistema da necessidade atua com o intuito de estabelecer a política econômica capaz de regular a relação empírica necessidade-coisa-fruição, o sistema da justiça tem a função de idealizar e universalizar essa relação, isto é, de transformar o processo de apropriação dos objetos em direito reconhecido. Não se trata mais de controlar as necessidades empíricas das singularidades, mas sim de conceber a identidade dos indivíduos e das suas posses no conceito de “pessoa universal”⁴³⁵. Ora, ser pessoa é exteriorizar o querer livre nas coisas, assim a jurisdição é a aplicação do direito no sentido de todos serem reconhecidos como proprietários. Diante disso, quando o direito à propriedade passa da abstração universal para a resolução concreta dos conflitos, é lei objetiva, que orienta as pessoas a agirem em conformidade com o respeito mútuo.

Conformar a ação com a lei não implica na aceitação irrefletida por parte das singularidades da perfeição da forma da regra, tampouco na admissão impensada do juiz como personificação do direito, como o “puro órgão, a abstração absoluta da simples singularidade em questão, sem vitalidade e sem intuição do todo”⁴³⁶. Essa rejeição ao formalismo está presente desde muito cedo nos escritos do jovem Hegel e é retomada no *SVE*

⁴³⁴SVE, p.81. SS, p. 86.

⁴³⁵SVE, p.82. SS, p. 87.

⁴³⁶SVE, p.83. SS, p. 88

para enfatizar a seguinte noção fundamental: a vida é a verdadeira infinitude, logo o sistema jurídico não pode ser extraído da subjetividade pura, que tende a desconsiderar o contexto histórico e os desejos dos indivíduos. Conseqüentemente, a Constituição é orgânica porque “insere absolutamente o universal no particular”⁴³⁷, conscientiza a pessoa de que a garantia dos seus interesses depende do reconhecimento do interesse de todos. Desse modo, o princípio orgânico do governo somente pode ser a liberdade⁴³⁸, não a liberdade pura, e sim a ação ética capaz de assegurar a universalidade ideal da lei, sem, no entanto, sacrificar o direito real das partes.

No sistema da justiça, estamos diante da resolução da luta por reconhecimento, apresentada na seção *O negativo ou a liberdade ou o crime*. O direito, refletido e aceito por todos como regra de conduta, impede a lesão mútua entre as pessoas livres. Portanto, o governo universal é o termo médio do reconhecimento das personalidades jurídicas. Todavia, Hegel aponta que mesmo na vida ética absoluta podem existir ataques à liberdade dos indivíduos. Nesse sentido, a fim de coibir os crimes contra a particularidade, faz-se necessário dividir o sistema da justiça em jurisdição civil e penal⁴³⁹.

A jurisdição civil é empregada para impedir a negação ideal do trabalho e da posse, nas quais se exteriorizam a vontade livre⁴⁴⁰. Já a jurisdição penal, é aplicada quando é suprimida “a liberdade e a realidade do ser-universal, do ser reconhecido”⁴⁴¹. A pena é a única forma de retaliação da negação da pessoa inteira, pois ela aniquila o crime cometido por meio de uma punição de igual efeito. Assim, a pena não é mais obra da justiça vingadora, mas o mecanismo de punição do governo, que é empregado conscientemente contra a violação da pessoa.

c) A exposição do sistema da disciplina (*System der Zucht*) é ainda mais esquemática. Hegel insinua a superioridade desse sistema em relação às outras formas assumidas pelo governo universal. Se o sistema da necessidade “é o universal bruto, simplesmente quantitativo, desprovido de sabedoria”⁴⁴² e o sistema da justiça “é a universalidade do conceito, a universalidade formal, o reconhecimento jurídico”⁴⁴³, no sistema da disciplina “o universal é o absoluto e, puramente como tal, é o determinante”⁴⁴⁴. Isso porque o sistema da disciplina, ultrapassando o mundo das carências econômicas e do reconhecimento jurídico,

⁴³⁷Ibid.

⁴³⁸Ibid.

⁴³⁹TAMINIAUX, J, 1992, *Introduction*, 1992, p. 83.

⁴⁴⁰SVE, p.83. SS, p. 88.

⁴⁴¹SVE, p.83. SS, p. 89.

⁴⁴²SVE, p.84. SS, p. 89.

⁴⁴³Ibid.

⁴⁴⁴Ibid.

constitui-se como o conjunto de ações que forma o povo absoluto, a comunidade orgânica consciente da sua moralidade (costumes/intuição) e de suas leis objetivas (direito abstrato/conceito) universais. Logo, pode-se afirmar que o sistema da disciplina cumpre o papel de termo médio da vida ética absoluta, visto que apresenta o Absoluto ao identificar a intuição e o conceito no povo.

A disciplina tem caráter amplo e estrito. Em sentido amplo é a educação que suprime e eleva a particularidade econômico-jurídica à universalidade ética, assim é a formação do “povo que a si mesmo se cultiva, delibera e é consciente”⁴⁴⁵ Em sentido estrito, o sistema da disciplina é composto de mecanismos adotados pelo governo para reconduzir o indivíduo rebelde ao Estado. Por isso, compreende a ação da polícia, as instituições responsáveis por reforçar os hábitos éticos, o treinamento para a guerra, na qual a singularidade luta pelo todo, e até mesmo a colonização de outros povos para perpetuar a cultura de uma nação. Diante das afirmativas, apesar das breves considerações de Hegel sobre o assunto, a disciplina tem a função de atuar na vida universal do povo e na vida particular do indivíduo com a finalidade de tornar real o sistema da vida ética absoluta.

Seguindo exposição esquemática e imprecisa, Hegel encerra o *SVE* apontando três possíveis formas de governo livre: monarquia, aristocracia e democracia. Para um governo ser considerado efetivamente livre é necessário coincidir nele, forma e conteúdo, assim governantes e governados devem agir com o intuito de identificar a idealidade da Constituição e a realidade orgânica do povo. Tal identidade é a Constituição absoluta do povo, a apresentação da essência ética na comunidade orgânica.

Na leitura de Taminiaux, apesar de serem consideradas prováveis configurações da liberdade, a monarquia e a aristocracia têm falhas que impedem a unidade ética da forma e do conteúdo no povo. A respeito da forma do governo “a monarquia é a exibição da realidade absoluta da vida ética num indivíduo, e a aristocracia em vários”⁴⁴⁶; já no tocante ao conteúdo do governo, monarquia e aristocracia coincidem, já que são definidas “pelo caráter hereditário, mais ainda pelo estado de posse”⁴⁴⁷; por fim, no aspecto religioso, a monarquia e a aristocracia também se assemelham, uma vez que em ambas o divino aparece ao lado dos governantes e distante do povo. Diante disso, o governo livre não pode ser fundado na arbitrariedade de um único indivíduo ou em um grupo de pessoas privilegiadas, tampouco é adequado que seja estabelecido perante determinidades naturais e particulares, como a

⁴⁴⁵SVE, p.84. SS, p. 90.

⁴⁴⁶SVE, p.85. SS, p. 90.

⁴⁴⁷Ibid.

herança e a posse, menos ainda, pode ser organizado de acordo com a aniquilação da relação do povo com o divino. Segundo Taminioux, Hegel parece querer indicar que monarquia e aristocracia não efetivam a liberdade do povo.

A frágil exposição de Hegel, leva Taminioux a conjecturar sobre a possibilidade de a democracia ser a melhor forma de governo livre. A reflexão do estudioso é motivada pela valorização da religião absoluta no *SVE*, que aparentemente é produzida na democracia. Conforme Hegel: “Quanto mais o povo se torna um consigo mesmo, com a natureza e com a vida ética, tanto mais acolhe o divino em si e tanto mais abandona a religião que enfrenta o divino; e passa então pela reconciliação com o mundo e consigo mesmo, pela ausência da fantasia da irreligião e do entendimento”⁴⁴⁸. Na passagem, Hegel vincula diretamente a realização da vida ética do povo com o acolhimento do divino, mas não da divindade cultuada pelo entendimento, na qual existe a separação do homem e do absoluto, e sim do Absoluto como “movimento ético de Deus”⁴⁴⁹, como o encontro pleno do sujeito e da substância. Será mesmo o governo do povo a forma de reconciliar a finitude e a infinitude? É a democracia o fim do percurso do Absoluto no mundo? Democracia significa unidade de forma e conteúdo no povo? Não ficando evidentes as repostas no *SVE*, optamos por não fazer interpretações lacunares, pois longe do nosso interesse está a divagação sobre a defesa ou não da democracia no projeto hegeliano de vida ética.

Ao longo desse capítulo apresentamos a destruição das relações formais conquistadas na vida ética natural, bem como a superação desse momento na vida ética absoluta. Agindo conforme a liberdade negativa, a pessoa não reconhece a necessidade de se unir ao outro para preservar os seus direitos à propriedade e à vida. Diante disso, analisamos os dois momentos da Constituição do Estado que visam reconciliar a intuição (povo) e o conceito (indivíduo). No seu momento de repouso, a tarefa do Estado é organizar o povo em estamentos, de modo que todos realizem suas funções específicas tendo em vista a conservação da indiferença ética. Em seu momento de movimento, o Estado é repartido em dois governos: o absoluto e o universal. O governo absoluto é formado pelos anciões e sacerdotes, que, conscientes da diferença que precisa ser aniquilada no Estado, submetem as contingências do povo à verdade divina e atemporal. Já o governo universal atua no sentido de conduzir a particularidade à universalidade no movimento histórico de um povo, portanto organiza as potências da vida ética em sistemas, que conjuntamente formam o sistema da vida ética absoluta. Dado o exposto, conclui-se que a identidade absoluta de intuição e conceito somente se apresenta na

⁴⁴⁸SVE, p.85. SS, p. 91.

⁴⁴⁹Ibid.

Constituição do Estado, pois essa organização suprassume o interesse particular no interesse universal e o sujeito finito cumpre o seu destino de encontrar-se com a substância infinita.

4.3 Breve excurso sobre os desdobramentos das potências do *Sistema da vida ética* no *Esboço de sistema de Jena*

Os *Esboços de Sistema de Jena I e III*, também denominados *Filosofia Real* (*Realphilosophie*), seguem planos argumentativos similares no que diz respeito ao desenvolvimento sistemático da consciência (*Bewusstsein*). Diferentemente do *SVE*, Hegel nos *Esboços* deixa de lado a pressuposição de uma vida ética natural, na qual a paulatina diferenciação do indivíduo da natureza é guiada ocultamente pelo processo de efetivação da substância absoluta, para defender que todas as etapas de interações comunitárias são originadas do processo de formação da consciência, definida como “a primeira forma da existência do espírito”⁴⁵⁰. Nesse sentido, a filosofia real de Jena parte da seguinte premissa: o espírito livre venceu a natureza, retornou a sua interioridade e se manifesta imediatamente como consciência subjetiva que se objetiva no mundo humano.

Não sendo mais a singularidade carente que perfaz o caminho da natureza à inteligência, mas a consciência teórica que se alça à consciência prática, algumas das potências do *SVE* são tratadas nos *Esboços* como momentos de organização da consciência. O termo médio, entendido como elemento mediador da identidade de sujeito e objeto no *SVE*, ganha nos *Esboços* o sentido de formas de existência assumida pela consciência com a finalidade de mediar a interioridade do espírito e a exterioridade da natureza. Nessa direção, a linguagem (discurso), a ferramenta e a família, são os principais meios de integração do sujeito e do objeto no mundo do espírito livre⁴⁵¹.

⁴⁵⁰HEGEL, G.W.F. *Fragmento 19 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*. Trad. Bras. Paulo Meneses. *Opinião filosófica*, Vol. 1, n 1, 2010, p. 72.

⁴⁵¹Segundo Hegel: “A consciência [Bewußtsein] existe primeiro como memória e seu produto é a linguagem, e pelo entendimento torna-se, enquanto o ser determinado do conceito um conceito simples absoluto, para a reflexão absoluta sobre si mesma, para a vacuidade da faculdade [Vermögens] formal da abstração absoluta; e a relação da oposição torna-se uma suprassunção de termos em si [an sich] um por oposição ao outro diferentes; o processo teórico passa para um processo prático, no qual a consciência se constitui igualmente em totalidade, aqui então ela obtém uma existência real oposta à existência ideal precedente; porque no trabalho ela se torna meio [Mitte] do instrumento [Werkzeugs]; porque na primeira potência, ela provou para si seu domínio real sobre a natureza, e com isso enquanto para si o Espírito retirado da natureza se constituiu e se configura-se para si; porque ela suprassumiu [aufgehoben] a oposição para com o exterior, ela se decompõe em si mesma e se realiza em momentos diferentes um por oposição ao outro, dos quais cada um é, ele mesmo, uma consciência, [a saber] na diferença dos sexos, na qual [a consciência] igualmente suprassume a singularidade do desejo [Begierde] natural, e faz dele uma inclinação permanente, na família tornou-se a totalidade da singularidade, e

Na filosofia real de Jena, o termo médio torna as consciências ativas ante àquilo que lhes aparece como imediatamente oposto, a saber, a natureza e as outras consciências. A linguagem é o termo médio teórico da consciência que possibilita ao sujeito “assenhorar-se das coisas, ou pôr-se o espírito fora de si, de sua subjetividade, e fazer-se objetivo, ao apoderar-se da coisa nomeada”⁴⁵². Assim, a consciência determina idealmente o seu mundo ao significar universalmente os objetos que a rodeia e ao afirmar “suas necessidades e desejos contra as necessidades e desejos dos outros indivíduos”⁴⁵³ por meio da linguagem. Todavia, a consciência não consegue dominar e aniquilar concretamente a natureza pela mediação da linguagem, uma vez que esta última deixa “praticamente inalterada a coisa que se lhe contrapõe, tendo-se por fim a mera contraposição da consciência singular a coisas singulares”⁴⁵⁴. Não sendo a linguagem suficiente para integrar a interioridade espiritual e a exterioridade natural, a consciência adquire existência prática na ferramenta, termo médio que interfere diretamente na natureza.

Resgatando a noção chave do *SVE*, a ferramenta é o termo médio que possibilita à consciência satisfazer o seu desejo, sem simplesmente destruir o objeto desejado. A ferramenta representa o trabalho “que não é apenas atividade, mas **atividade** refletida em si, produção”⁴⁵⁵. Ao trabalhar sobre o objeto, a consciência reflete sobre o seu próprio desejo e percebe que ao destruir o objeto, destrói a si mesma. Por isso, a consciência prática não pode ser mero desejo, mas impulso “que não se caracteriza pela aniquilação pura e simples da coisa, mas pela determinação do objeto por meio do trabalho”⁴⁵⁶. Logo, a ferramenta é o instrumento real produzido pela consciência para transcender a singularidade e mediar universalmente o desejo do trabalhador e a permanência do objeto⁴⁵⁷. Conforme Hegel:

eleva [erhebt] a natureza inorgânica a um bem de família [Familiengut], como igualmente um meio [Mitte] exterior permanente da mesma [daquela totalidade singular que é a família]; ela passa à sua existência absoluta para a eticidade [Sittlichkeit]”. Ibid.

⁴⁵²SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1993, p. 44.

⁴⁵³MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*, 2004, p. 75.

⁴⁵⁴BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*, 2009, p. 231.

⁴⁵⁵HEGEL, G.W.F. *Filosofia Real*. Trad. esp. José Maria Ripalda. Madrid: Fundo de Cultura Econômica, 1984, p.169.

⁴⁵⁶BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*, 2009, p. 257.

⁴⁵⁷No ensaio *Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena*, J. Habermas interpreta as categorias desenvolvidas nos *Esboços*. Sobre trabalho e linguagem, ele afirma: “Hegel chama de *trabalho* o modo específico de satisfação dos instintos que distingue a natureza dos espíritos existentes. Assim como a linguagem rompe o ditado da intuição imediata e organiza o caos da diversidade de sensações em coisas identificáveis, o trabalho rompe o ditado do desejo imediato, por assim dizer, suspende o processo de satisfação dos instintos. E tal como os símbolos linguísticos, os instrumentos são aqui apontados como o meio existente segundo o qual são sedimentadas as experiências generalizadas daqueles que trabalham com seus objetos. O nome é aquilo que permanece diante do momento efêmero das percepções; do mesmo modo, o instrumento é o universal frente ao momento evanescente dos desejos e dos prazeres [...]. Os símbolos permitem a redescoberta

A ferramenta é aquilo em que o fato de trabalhar tem sua permanência, é a única coisa que resta do trabalhador e do que é trabalhado, e aquilo em que sua contingência se eterniza; ele se implanta na continuidade das tradições, porque tanto o ser desejante como o que é desejado subsistem e desaparecem somente enquanto indivíduos⁴⁵⁸

A ferramenta medeia o encontro do sujeito e do objeto na dimensão do desejo, portanto atua na esfera da necessidade natural, possibilitando apenas o domínio da natureza e não o reconhecimento recíproco das consciências. E, mesmo que tenha como propósito a conservação do objeto, a ferramenta encerra sua atividade ao oferecer os elementos naturais como produtos para serem destruídos no consumo do sujeito. Diante do limite posto, a consciência precisa organizar outro meio de se manifestar enquanto espírito, unidade da interioridade e da exterioridade.

Seguindo a mesma lógica do *SVE*, a relação entre os sexos ultrapassa o caráter natural do desejo para tornar-se amor ético na família. Nos *Esboços*, o desejo é o termo médio das consciências singulares, mas não o desejo que se satisfaz na aniquilação do outro, ao contrário, o desejo das consciências de se fundirem em uma única consciência. De acordo com Hegel: “O desejo se liberta da relação ao gozo, torna-se uma unidade imediata de ambos no Absoluto ser para si de ambos ou se torna amor; e o gozo está neste intuir a si mesmo no ser da outra consciência”⁴⁵⁹. Nesse sentido, homem e mulher são consciências vivas que decidem se unir no matrimônio para gerar outra consciência, a saber, o filho.

A família se constitui após o nascimento do filho, visto que ele é o termo médio no qual “os pais se reconhecem enquanto suprimidos, mas igualmente realizados”⁴⁶⁰. Na família, ao mesmo tempo em que a criança representa o outro, a diferença, “a morte-em-devir” dos pais, também é o princípio da identidade das consciências, pois “os pais se reconhecem no filho enquanto gênero humano e por isso devem educá-lo”⁴⁶¹. No processo educativo, os filhos são formados para abandonar o estado natural de dependência com os pais e tornarem-se seres autônomos, capazes de constituírem outras famílias e de conviverem em sociedade.

do mesmo; os instrumentos retêm as regras conforme as quais a satisfação dos processos naturais pode ser repetida tanto quanto se queira [...]” (HABERMAS, J. *Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena*. In: Técnica e Ciência como “ideologia”. Trad. bras. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: unesp, 2011, p. 52-53).

⁴⁵⁸HEGEL, G.W.F. *Fragmento 20 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*. Trad. Bras. Paulo Meneses. Opinião filosófica, Vol. 1, n 1, 2010, p. 85.

⁴⁵⁹BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*, 2009, p. 234.

⁴⁶⁰SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1993, p.46.

⁴⁶¹Ibid.

Contudo, antes de a família se dissolver com a partida dos filhos, o “amor mútuo” dos seus membros é “mediado por um terceiro que é coisa”⁴⁶², o patrimônio coletivo.

Os *Esboços* absorvem a mesma argumentação do *SVE* no que diz respeito ao trabalho e à posse da família. O trabalho realizado no patrimônio comunitário não tem como finalidade a satisfação do singular, mas do todo. Segundo Hegel: “Quem elabora algo de preciso não consome precisamente isso, mas o aporta ao tesouro comum e dele se mantêm todos”. De tal modo, a propriedade da família é a primeira forma de existência da consciência como totalidade ética, pois aí os indivíduos são educados para transcender os interesses egoístas em nome dos bens coletivos. Diante das considerações, na família o espírito é formado na direção da universalidade ética suprema: o povo.

Podemos observar que Hegel prossegue considerando o trabalho e a propriedade como essenciais para a identidade do particular e do universal. Porém, diferentemente do *SVE*, nos *Esboços*, as questões relativas ao reconhecimento das consciências por meio da posse são abordadas a partir do contexto da família. Talvez isso ocorra porque os *Esboços* não tematizam relações jurídicas de proprietários em uma vida ética natural, mas deduzem as formas de reconhecimento das consciências da potência dos bens da família, que é a expressão mais rica da consciência anterior à formação do povo. Se o nosso raciocínio é correto, fica mais claro por que a luta por reconhecimento nos *Esboços* é desencadeada pelas famílias e não por indivíduos isolados.

A totalidade interior da consciência da família é exteriorizada nos bens da família. Diante da constatação, “é absolutamente necessário que a totalidade, à qual a consciência chegou na família, conheça-se a si mesma, numa outra tal totalidade, [numa outra tal] consciência, como a si mesma. Neste conhecer (Erkennen) cada um é para o outro imediatamente um absolutamente singular”⁴⁶³. Cada família singular, ao tomar posse dos produtos do trabalho dos seus membros, demarca os limites do seu patrimônio. O problema é que todas as coisas externas passíveis de apropriação são dadas para satisfazer o desejo de todos e não o desejo singular⁴⁶⁴. Nesse sentido, a tendência são as famílias não respeitarem os limites dos bens alheios, entrando em permanente luta pelo reconhecimento das suas posses. Na filosofia real de 1805/1806, Hegel chega a comparar o não reconhecimento mútuo das

⁴⁶²HEGEL. G.W.F. *Filosofia Real*, 1984, p. 173.

⁴⁶³HEGEL, G.W.F. *Fragmento 22 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*. Trad.bras. Erick C. Lima. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 5, n 8, 2008, p. 87.

⁴⁶⁴HEGEL. G.W.F. *Filosofia Real*, 1984, p. 175.

famílias com o estado de natureza concebido por Hobbes, no qual as singularidades absolutas se “encontram em recíproca tensão”⁴⁶⁵ e violência.

De modo semelhante à análise feita na seção *O negativo ou a liberdade ou o crime* do *SVE*, a luta das famílias se intensifica e vai além do conflito travado pelo reconhecimento do trabalho e da posse da singularidade, resultando na luta de vida e de morte. Nas palavras de Hegel:

Eu somente posso conhecer a mim mesmo como esta totalidade singular na consciência do outro, na medida em que eu me ponho na sua consciência como um tal, que eu seja, no meu excluir, uma totalidade do excluir, que eu me dirija à morte dele. Dirigindo-me à sua morte, exponho-me eu mesmo à morte, eu arrisco minha própria vida, eu cometo a contradição de querer afirmar a singularidade do meu ser e da minha posse⁴⁶⁶.

Ao buscar defender a totalidade da sua existência, a família entende que é necessário negar todas as outras consciências violadoras do seu patrimônio. As famílias se atacam, e, nesse conflito destruidor, cada totalidade singular corre o risco de perder a própria vida. Destarte, a luta por reconhecimento é contraditória, pois ao querer proteger suas posses, as famílias arriscam o bem mais precioso: a vida. Entretanto, a luta guarda o seu lado positivo. Ao esbarrar na contradição, a consciência compreende que o reconhecimento apenas é efetivo quando ela se supera enquanto totalidade singular e aparece como consciência universal. Conforme Hegel:

Esta consciência absoluta é, portanto, um estar-suspenso (ein Aufgehobensein) das consciências enquanto singulares, um estar-suspenso o qual é, ao mesmo tempo, o movimento eterno do chegar-a-si-mesmo de uma delas na outra (Zu-sich-selbst-Werden eines in einem andern) e do tornar-se-outro em si mesma (Sich-anders-Werden in sich selbst). Ela é uma consciência universal e que persiste, ela não é uma mera forma dos singulares sem substância, mas sim os singulares não são mais: ela é substância absoluta, é espírito de um povo, para o qual a consciência como singular é forma somente para si, a qual se torna imediatamente uma outra, o lado de seu movimento, a eticidade absoluta⁴⁶⁷.

Em concordância com o *SVE*, a filosofia real de Jena também aponta para o povo como a potência da suprassunção das singularidades na universalidade. Agora, a consciência singular se reconhece na consciência universal, o espírito subjetivo reencontra a substância

⁴⁶⁵Ibid.

⁴⁶⁶HEGEL, G.W.F. *Fragmento 22 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*, 2008, p.89.

⁴⁶⁷Ibid., p. 92.

absoluta e se apresenta no mundo como vida ética, como “os costumes do povo”⁴⁶⁸. As potências da linguagem, da ferramenta e dos bens da família, antes desenvolvidas idealmente (abstratamente), passam a existir concretamente na universalidade do povo⁴⁶⁹. Portanto, no espírito do povo, a linguagem individual “é um universal, em si reconhecido, que ecoa da mesma maneira na consciência de todos”⁴⁷⁰, o trabalho universal transcende o trabalho individual e satisfaz as carências de todos, logo “o trabalho não é um instinto, mas uma racionalidade (eine Vernünftigkeit), que no povo se faz um universal e está, por isso, contraposta à singularidade do indivíduo, que deve ser ultrapassada (sich überwinden muß)”⁴⁷¹ e a posse, por sua vez, adquire o sentido de direito universal à propriedade.

Nos *Esboços* de 1803/1804 não restam dúvidas a respeito da influência de Adam Smith nas reflexões sobre economia e trabalho. Suspeitamos disso no *SVE*, mas não tínhamos evidências suficientes para afirmar a interferência das ideias do economista no pensamento do jovem Hegel. A presença de Smith reside, principalmente, na concepção de divisão do trabalho, na constatação de que quanto mais repartidas forem as tarefas, maior será a produção e o lucro⁴⁷². Para ilustrar a eficácia do trabalho em série, Hegel subtrai de *A Riqueza das Nações*⁴⁷³ o clássico exemplo da produção dos alfinetes:

⁴⁶⁸Ibid.

⁴⁶⁹HEGEL, G.W.F. *Fragmento 22 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*, 2008, p. 94.

⁴⁷⁰Ibid.

⁴⁷¹Ibid., p. 95.

⁴⁷²G. Lukács, ancorado na interpretação de Marx, confirma a influência decisiva de Adam Smith na concepção da divisão do trabalho do jovem Hegel. Segundo Lukács: “Enquanto discípulo de Adam Smith, Hegel sabe muito bem que o aperfeiçoamento técnico do trabalho pressupõe uma divisão social do trabalho altamente desenvolvida. Mas, ao mesmo tempo, também vê claramente que o aperfeiçoamento das ferramentas, o nascimento da máquina, contribui para a evolução posterior da divisão social do trabalho” (LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 1972, p. 326).

⁴⁷³Nas palavras de A. Smith: “Tomemos, pois, um exemplo, tirado de uma manufatura muito pequena, mas na qual a divisão do trabalho muitas vezes tem sido notada: a fabricação de alfinetes. Um operário não treinado para essa atividade (que a divisão do trabalho transformou em uma indústria específica) nem familiarizado com a utilização das máquinas ali empregadas (cuja invenção provavelmente também se deveu a mesma divisão do trabalho), dificilmente poderia talvez fabricar um único alfinete em um dia, empenhando o máximo de trabalho; de qualquer forma, certamente não conseguirá fabricar vinte. Entretanto, da forma como essa atividade é hoje executada, não somente o trabalho todo constitui uma indústria específica, mas ele está dividido em uma série de setores, dos quais, por sua vez, a maior parte também constitui provavelmente um ofício especial. Um operário desenrola o arame, um outro o endireita, um terceiro o corta, um quarto faz as pontas, um quinto o afia nas pontas para a colocação da cabeça do alfinete; para fazer uma cabeça de alfinete requerem-se 3 ou 4 operações diferentes; montar a cabeça já é uma atividade diferente, e alvejar os alfinetes é outra; a própria embalagem dos alfinetes também constitui uma atividade independente. Assim, a importante atividade de fabricar um alfinete está dividida em aproximadamente 18 operações distintas, as quais, em algumas manufaturas são executadas por pessoas diferentes, ao passo que, em outras, o mesmo operário às vezes executa 2 ou 3 delas. Vi uma pequena manufatura desse tipo, com apenas 10 empregados, e na qual alguns desses executavam 2 ou 3 operações diferentes. Mas, embora não fossem muito hábeis, e portanto não estivessem particularmente treinados para o uso das máquinas, conseguiam, quando se esforçavam, fabricar em torno de 12 libras de alfinetes por dia. Ora, 1

Em uma manufatura inglesa, 18 pessoas trabalham em um alfinete. Cada qual exerce apenas uma parte particular do trabalho e somente ela. Um singular não poderia talvez fazer sequer 20, sequer 1. Aquele trabalho dos 18, distribuído entre 10 pessoas, produzem 4000 por dia. Mas, com o trabalho destes 10, se eles trabalhassem em 18, resultariam 48000”. Entretanto, na mesma proporção em que a quantidade produzida, cai o valor do trabalho⁴⁷⁴.

Sendo inviável satisfazer suas carências fora do tecido das relações econômicas, o indivíduo necessita se inserir na dinâmica do trabalho universal, que visa, acima de tudo, atender as demandas de mercado. Tornando-se especialista e ficando responsável por uma parte da produção, o indivíduo não trabalha para si, mas para todos e, assim, cria-se a dependência mútua dos trabalhadores na sociedade industrial⁴⁷⁵. Tal dependência gera o trabalho abstrato e “o ser humano não elabora (*erarbeitet*) a si o que precisa, ou antes, ele não precisa mais do que ele a si elabora, e sim, ao invés da efetividade da satisfação de suas carências, isto se torna somente a possibilidade desta satisfação. Seu trabalho se torna um [trabalho] formal, abstrato, universal, um [trabalho] singular”⁴⁷⁶. Desenvolvendo melhor a noção de trabalho abstrato apresentada no *SVE*, Hegel afirma que ao mesmo tempo em que esse modo de trabalhar visa possibilitar a satisfação universal das carências por meio da produção e da troca desenfreada de mercadorias, igualmente resulta na massiva mecanização do trabalhador⁴⁷⁷. Isso acontece porque ao

libra contém mais do que 4 mil alfinetes de tamanho médio. Por conseguinte, essas 10 pessoas conseguiam produzir entre elas mais do que 48 mil alfinetes por dia. Assim, já que cada pessoa conseguia fazer 1/10 de 48 mil alfinetes por dia, pode-se considerar que cada uma produzia 4 800 alfinetes diariamente. Se, porém, tivessem trabalhado independentemente um do outro, e sem que nenhum deles tivesse sido treinado para esse ramo de atividade, certamente cada um deles não teria conseguido fabricar 20 alfinetes por dia, e talvez nem mesmo 1, ou seja: com certeza não conseguiria produzir a 240ª parte, e talvez nem mesmo a 4 800ª parte daquilo que hoje são capazes de produzir, em virtude de uma adequada divisão do trabalho e combinação de suas diferentes operações”. (SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigações sobre sua natureza e suas causas*. Trad. Bras. Luiz João Baraúna. Coleção Os economistas. São Paulo: Nova cultural: 1996. p. 65-66).

⁴⁷⁴ HEGEL, G.W.F. *Fragmento 22 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*, 2008, p. 96-97.

⁴⁷⁵Ibid.

⁴⁷⁶Ibid.

⁴⁷⁷Na interpretação de H. Marcuse, a concepção de trabalho abstrato de Hegel antecipa a crítica de Marx ao modo de produção capitalista: “Hegel descreve o modo de integração dominante em uma sociedade de produção de mercadorias em termos que prefiguram claramente a abordagem crítica de Marx. Hegel acentua dois pontos: a completa subordinação do indivíduo ao demônio do trabalho abstrato, e o caráter cego e anárquico de uma sociedade perpetuada pelas relações de troca. O trabalho abstrato não pode desenvolver as verdadeiras faculdades do indivíduo. A mecanização, que poderia ser o próprio instrumento de libertação do homem do trabalho penoso, torna-o um escravo de seu próprio trabalho”. (MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*, 2004, p. 78).

[...] inventar a máquina, o homem deixa de trabalhar para si, -espécie de negatividade mecânica universal que o substitui-, multiplicando de tal forma o objeto produzido que este sobrevive ao consumo imediato, quer dizer, se torna um bem de troca disponível [...]. Mas esta astúcia perpetrada pelo homem-máquina tem seu reverso⁴⁷⁸.

Se, por um lado, a máquina pode fabricar uma infinidade de objetos para o conforto da humanidade, por outro, o aumento quantitativo da produção desvaloriza o trabalho humano, pois as habilidades individuais são reduzidas ao movimento repetitivo da máquina. Por isso, “qualquer mudança na operação das máquinas ou a introdução de máquinas novas afeta repentinamente o trabalho de classes inteiras de homens, tornando-o supérfluo e inútil”⁴⁷⁹. Ao ficar aprisionado ao objeto morto que ele mesmo inventou, o homem perde a sua racionalidade e é facilmente descartado pela sociedade econômica, que é o “sistema monstruoso de comunidade (*Gemeinschaftlichkeit*) e de mútua dependência”⁴⁸⁰.

Por fim, no povo, a luta por reconhecimento dos bens da família cede lugar ao “estado de reconhecimento”⁴⁸¹ da posse universal. Segundo Hegel: “Em sua singularidade, a posse se torna igualmente, na totalidade de um povo, uma [posse] universal; ela permanece posse deste singular, mas, na medida em que ele é posto assim [como singular] pela consciência universal, ou seja, na medida em que nesta todos possuem o seu, isto é, ela se torna propriedade”⁴⁸². Nessa perspectiva, o direito da vontade de se apropriar das coisas exteriores é válido perante todos⁴⁸³ e isso gera relações estáveis de reconhecimento entre as pessoas⁴⁸⁴. Essa compreensão do povo como a universalidade ética que suprassume as potências singulares, acompanha o projeto ético hegeliano da juventude à maturidade.

⁴⁷⁸SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*, 1993, p. 54.

⁴⁷⁹*Ibid.*, p. 56.

⁴⁸⁰HEGEL, G.W.F. *Fragmento 22 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*, 2008, p. 97.

⁴⁸¹HEGEL, G.W.F. *Filosofia Real*, 1984, p. 54.

⁴⁸²HEGEL, G.W.F. *Fragmento 22 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*, 2008, p. 97.

⁴⁸³HEGEL, G.W.F. *Filosofia Real*, 1984, p. 186.

⁴⁸⁴HEGEL, G.W.F. *Fragmento 22 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*, 2008, p. 98.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer desta tese, defendemos a hipótese de que o projeto ético do jovem Hegel deve ser compreendido à luz da articulação da forma lógico-especulativa e do conteúdo sociopolítico do *Sistema da vida ética*. Para cumprir esse propósito, partimos de escritos contemporâneos ao *SVE* que apontam a necessidade de identificar a manifestação da razão absoluta na contingência dos acontecimentos históricos.

No primeiro capítulo, a análise e a discussão de *A Constituição da Alemanha* e *Das maneiras científicas de tratar o Direito Natural* teve como objetivo destacar categorias políticas e jurídicas imprescindíveis para a formação da concepção hegeliana de vida ética. Embora o enfoque tenha sido dado ao conteúdo prático desses artigos, já foi possível perceber a imanência do método especulativo ao movimento de constituição do povo. Na *CA*, explicitamos que Hegel insistiu na necessidade revitalizar a Constituição do antigo Império de acordo com as exigências racionais da época, pois isso resultaria na unificação do povo alemão. O estudo do *DN* explicitou como a ciência especulativa do direito natural apreende o princípio ético que perpassa a historicidade dos povos. A partir do debate com as doutrinas empírica e formal, Hegel constatou a identidade absoluta que resiste ao tempo. Assim, definiu a vida ética absoluta como realidade do povo organizado que, ao reelaborar suas leis jurídicas e morais, apresenta a unidade do universal e do particular.

No segundo capítulo, enfatizamos o método especulativo do jovem Hegel com base nas indicações de *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. A leitura desse escrito nos forneceu a compreensão de que o método especulativo é constituído no diálogo com as teorias de Kant e de seus discípulos, especialmente Reinhold, Fichte e Schelling. Destacamos a diferença entre o trabalho do entendimento e da razão, bem como explicitamos que apenas a reflexão especulativa pode construir o Absoluto para a consciência. Especial atenção foi dada à categoria de intuição transcendental, pois Hegel a definiu como atividade da razão de identificar a intuição e o conceito, como a ação de apresentar o Absoluto enquanto “identidade da identidade e da não identidade”. Diante desses pressupostos, entendemos porque Hegel defendeu o método especulativo como o único capaz de unir forma e conteúdo, uma vez que ele não separa o Absoluto da sua manifestação, ao contrário, reconduz a diferença à identidade. Portanto, evidenciamos a advertência do jovem Hegel: o método não pode ser externo ao Absoluto, como são o analítico e o sintético, mas interior ao desdobramento racional e real da substância infinita.

No terceiro capítulo, lançando mão da concepção de vida ética e das categorias do método especulativo evidenciadas nos tópicos anteriores, verificamos a validade da hipótese norteadora dessa tese: a necessidade de reconstruir a identidade de forma e conteúdo no *SVE* para alcançarmos a amplitude da filosofia prática do jovem Hegel. Ainda no terceiro capítulo, obedecendo à sequência do escrito, analisamos as potências da seção *vida ética absoluta segundo a relação*. Inicialmente, divergimos de alguns autores que defenderam o estudo das categorias sociopolíticas do *SVE* separadamente da lógica schelliniana da subsunção recíproca de intuição e conceito. Assumindo posicionamento inverso, consideremos que o método adotado no escrito, não derivado exclusivamente da filosofia de Schelling, mas também do debate com Kant e Fichte, não deve ser destacado dos momentos da organização do povo, já que, ao fazer isso, atacamos o coração do projeto ético do jovem Hegel: a unidade de forma e conteúdo na vida ética absoluta. Em seguida, insistimos que a exposição, conforme a dinâmica de intuição e conceito, pretende provar tanto a diferenciação do Absoluto na natureza instintiva e no pensamento livre do homem, quanto confirmar a restauração da identidade absoluta nos costumes éticos. Nesse sentido, admitimos que as três etapas da vida ética coincidem com os momentos do saber absoluto, relembrando, entendimento (identidade formal), razão negativa (diferença absoluta) e razão positiva (identidade da identidade e da diferença).

A respeito da *vida ética absoluta segundo a relação*, perfizemos o caminho, no qual ora predomina a potência da intuição, ora predomina a potência conceito, da singularidade carente à família para reconhecer como o Absoluto determina, embora de modo oculto, as relações imediatas dos indivíduos. Não fosse o Absoluto acompanhar tais relações, o homem não fugiria aos seus instintos e seria incapaz de formar a família, a instituição suprema do sentimento que eleva o particular ao universal. Por fim, justificamos a insuficiência das interações naturais, visto que por serem moldadas pelo entendimento, nelas prevalecem a identidade formal da intuição e do conceito, do povo e do indivíduo.

No quarto capítulo, apresentamos a segunda e terceira seções do *SVE*. Tratamos da etapa *o negativo ou a liberdade ou o crime* para explicitar como as relações formais, atingidas na vida ética natural, necessitam ser negadas em nome do reconhecimento efetivo das pessoas. Constatamos que esse momento é dominado pela atividade negativa da razão, assim as particularidades negam a propriedade, a liberdade e a vida do outro. A fim de evidenciarmos o caminho destrutivo trilhado pelos indivíduos na vida ética, apontamos os crimes motivados pela liberdade negativa, que vão desde a aniquilação natural à lesão da honra, na qual as famílias correm o risco de aniquilar completamente suas vidas. Enfatizamos

ainda o argumento de Hegel da necessidade da luta por reconhecimento na esfera dominada pela atividade negativa do conceito. Ora, somente ao arriscar a vida para proteger seus direitos essenciais, as pessoas se reconhecem enquanto indiferenças vivas e abrem-se para autêntica vida coletiva. Contudo, não nos esqueçamos de reproduzir a mensagem de Hegel: o reconhecimento permanece um ideal na etapa da liberdade negativa, pois a sua essência é a destruição e não o reconhecimento mútuo. Destarte, para reunir a universalidade e a particularidade, é urgente formar o povo, que é a apresentação da identidade do conceito absoluto e da intuição absoluta.

A respeito da exposição da última seção do *SVE*, percorremos suas potências cuidadosamente com o objetivo de demonstrar por que a ideia da *vida ética absoluta* é, simultaneamente, o pressuposto e o fim dos indivíduos atomizados. Inicialmente, reconstruímos o argumento de Hegel para defender que a vida ética absoluta é a apresentação (intuição intelectual) da identidade absoluta de intuição e conceito, assim é o momento de exibição da razão positiva. Em seguida, explicamos a organização dos indivíduos na indiferença dos estamentos, bem como o trabalho do governo absoluto de guardar a essência da Constituição e do governo universal de suprasumir as potências da particularidade, como por exemplo, economia, direito e educação, na universalidade de um povo. Após a análise da última parte do *SVE*, concluímos que somente o povo organizado sob uma Constituição ética manifesta o absoluto.

Ao revisarmos os passos dados nesta tese, estamos certos de que conseguimos comprovar a relevância de reconstituir a articulação necessária da forma lógico-especulativa e do conteúdo sociopolítico do *SVE*. O período de Jena foi marcado pela tentativa de Hegel de reconciliar-se com o tempo, logo sua ambição era reunir o necessário e o contingente, a filosofia teórica e a filosofia prática, de modo que o desenvolvimento lógico da razão fosse, ao mesmo tempo, um agir ético-político. Portanto, o *SVE* revela a abrangência do projeto ético do jovem Hegel, pois o escrito demonstra que a formação cognitiva do homem está intrinsecamente atrelada à construção do Estado justo. Nesse sentido, o estudo do *SVE* é indispensável para todos aqueles que desejam investigar a unidade do pensar e do agir na filosofia do jovem Hegel.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. bras. Márcio da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- BAVARESCO, A. & CHRISTINO, S.B. *Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano*. In: HEGEL, G.W.F. Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito. São Paulo: Loyola, 2007.
- BECKENKAMP, J. *Recepção da política de Aristóteles no Sistema da Eiticidade do Jovem Hegel*. Dissertatio, n.8, 1998.
- _____. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- BICCA, L. *A Revolução Francesa na Filosofia de Hegel*. In: Racionalidade moderna e subjetividade. São Paulo: Loyola, 1997.
- BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade civil, Estado*. Trad. bras. Luiz Sérgio Henrique e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: UNESP e brasiliense, 1989.
- BONACCINI, J.A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*. Paris: Vrin, 1972.
- _____. *A Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*. Trad. Bras. Paulo Meneses. In: G.W.F. Hegel. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio I- A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *O pensamento político de Hegel*. Trad. bras. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2000.
- FICHTE, J.G. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*. Trad. bras. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1998. (Os pensadores).
- HABERMAS, J. *Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena*. In: Técnica e Ciência como “ideologia”. Trad. bras. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: unesp, 2011.
- _____. *A crítica de Hegel à Revolução Francesa*. In: Teoria e práxis. Trad. bras. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. port. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.
- HEGEL, G.W.F. *System der Sittlichkeit*. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

_____. *Die Verfassung Deutschlands (1800-1802)*. In: Frühe Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

_____. *La Constitucion de Alemania*. Trad. esp. Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar, 1972.

_____. *Science de la Logique*. Trad. franc. Pierre-Jean Labarrière. Paris: Aubier Montaigne, 1972.

_____. *Filosofia Real*. Trad. esp. José Maria Ripalda. Madrid: Fundo de Cultura Econômica, 1984.

_____. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. In: Jenaer Schriften 1801-1807. Werk 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In: Jenaer Schriften 1801-1807. Werk 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Carta a Niethammer de 13 de outubro de 1806*. In: Correspondance I. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *Carta a Niethammer de 29 de abril de 1814*. In: Correspondance II. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *O Sistema da vida ética*. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, 1991.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): I- A Ciência da Lógica*. Trad. Bras. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): III- A Filosofia do Espírito*. Trad. Bras. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Trad. port. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. bras. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*. Trad. Bras. Joãozinho Beckenkamp. In: Beckenkamp, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Fragmento de Sistema de 1800*. Trad. Bras. Joãozinho Beckenkamp. In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto alegre: EDIPUCRS, 2004.

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

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

_____. *Fragmento 22 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*. Trad. bras. Erick C. Lima. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 5, n 8, 2008.

_____. *Fragmento 19 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*. Trad. Bras. Paulo Meneses. Opinião filosófica, Vol. 1, n 1, 2010.

_____. *Fragmento 20 dos Esboços de Sistema de Jena I (1803/1804)*. Trad. Bras. Paulo Meneses. Opinião filosófica, Vol. 1, n 1, 2010.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. bras. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HERNÁNDEZ, J.L. *El Pensamiento político del joven Hegel*. Revista *Anales de Drecho*, Murcia, v.27, 2009.

HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. bras. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento- a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. bras. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. port. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. bras. Andrei José Vaczi et alii. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Bras. Clélia Aparecida Martins et. al. Petrópolis: vozes, 2013.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. bras. Clélia Aparecida Martins et. al. Petrópolis: vozes, 2013.

KERVÉGAN, J.F. *Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade*. Trad. bras. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.

KLOTZ, C. *A Crítica e Transformação da “Filosofia da Subjetividade” na Fenomenologia do Espírito*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 5, n.08, jun/2008.

LARDIC, J.M. *A contingência em Hegel*. Trad. Eloísa Araújo Ribero. In: HEGEL, G.W.F. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

LIMA, Erick Calheiros de. *Direito e Intersubjetividade: Eticidade em Hegel e o Conceito Fichteano de Reconhecimento*. Campinas, 2006. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas- Tese de Doutorado- Universidade Estadual de Campinas.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. bras. E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LUFT, E. *Sobre a dissociação da razão moderna: a busca hegeliana por uma conciliação entre criticidade e saber absoluto*. Filosofia Unisinos, São Leopoldo, n.7, jan-abr/2006.

LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristan. Barcelona: GRIJALBO, 1972.

MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. bras. Marília Barroso. São Paulo: Paz e terra, 2004.

MARTIN, L.F.B. *Entendimento, razão e ceticismo na “Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e de Schelling”*. Sképsis, ano IV, n 73, 2011.

MÜLLER, M.L. *Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica do contratualismo*. In: Estado e Política: A filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Ano 2, n.03, dez/2005.

NORBERT, E. *Os Alemães – a luta pelo poder e a evolução do habitus no séc. XIX e XX*. Trad. bras. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

OLIVEIRA, M.A. *A leitura hegeliana da Revolução Francesa*. In: Ética e Sociabilidade. São Paulo: Loyla, 1993.

_____. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. Coleção filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PERTILLE, J.P. *Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana*. Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, Ano 8 ,n.15, dez/2011.

REHFELD, D. *O jovem Hegel leitor de Kant: Crítica, Reflexão e Especulação*. São Paulo, 2012. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana- Tese de Doutorado-Universidade de São Paulo.

REINHOLD, K.L. *Sobre a possibilidade da filosofia como ciência rigorosa*. Trad. bras. Ricardo Barbosa. Analytica, Rio de Janeiro, vol. 13, n.1, 2009.

RITTER, J. *Hegel et la Révolution Française*. Paris: BEAUCHESNE, 1970.

ROSALES, J.R. *Limite e realidade. Os primeiros passos do sistema do idealismo transcendental*. Trad.bras. Graciela Ines Ravetti Gomez. In: VIEIRA, L.A e PUENTE, F.R. (Orgs.) *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: EDITORA UFMG, 2005.

ROSE, G. *Hegel contra Sociology*. Londres: ATHLONE, 1981.

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

SHELLING, F.W.J. *Darstellung meines Systems der Philosophie*. In: *Schriften von 1801-1804*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

_____. *Carta de Schelling a Hegel de 1795*. In: *Correspondance I*. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *Sistema del idealismo transcendental*. Trad. esp. Jacinto Rivera Rosales. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München: Ed. KarlAlber, 1979.

_____. *La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena*. Trad. esp. Damián Rosanovich. *Estudios de Filosofía: revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín*, n.43, jun/2011.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigações sobre sua natureza e suas causas*. Trad. Bras. Luiz João Baraúna. Coleção Os economistas. São Paulo: Nova cultural: 1996.

SPINOZA, B de. *Ética*. Trad. Bras. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

TILLIETTE, X. *Intuition Intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin, 1995.

TORRES FILHO, R.R. *O Espírito e a letra: a Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

VALENTIM, M.A. *História e Sobrelevação no Escrito da Diferença, Cadernos de filosofia alemã*, n. 07, Ago/2001.

VETÖ. M. *Le Fondament selon Schelling*. Paris: L'Harmattan, 2002.

VIEIRA, L.A. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2007.

WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

WERLE, M.A. *O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena*. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, n.19, jan-jun/2012.