

## Hegel: o liberalismo como legado-problema da Revolução Francesa de 1789

### Hegel: the liberalism as legacy-problem from the French Revolution of 1789

João Gilberto Engelmann

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

[engelmannjg@yahoo.com.br](mailto:engelmannjg@yahoo.com.br)

<http://lattes.cnpq.br/3658426950857037>

#### Resumo

Pretendemos identificar e analisar, de forma específica, a reflexão hegeliana acerca da Revolução Francesa de 1789. A *Filosofia da História* contém análises mais próximas do pensamento maduro de Hegel. Estaremos focados, sobretudo, nessa primeira obra (*Filosofia da História*) e na *Filosofia do Direito*, em cujas passagens do texto seríamos capazes de identificar um plano de superação do modelo de liberdade que Hegel julga pertencer às fases finais da Revolução Francesa (liberalismo). Do ponto de vista metodológico, a análise crítica que pretendemos fazer manterá, ainda que não paralelamente, conteúdos históricos e filosóficos indispensáveis à apresentação do tema e à conclusão acerca da posição final de Hegel em relação à Revolução.

#### Palavras-chave

Hegel; Revolução Francesa; Liberalismo.

#### Abstract

We intend specifically to identify and analyze the Hegelian thought on the French Revolution of 1789. *The Philosophy of History* contains a more mature analysis when compared to the *Phenomenology*, for instance. Consequently we will focus in this first book (*The Philosophy of History*) and in the *Philosophy of right* to be able to identify a plan of overcoming one model of freedom that, according to Hegel, belong to the finishes stages of French Revolution (liberalism). Methodologically, our critic analysis will maintain, even not at the same time, historic and philosophical contents which are indispensable to the presentation of the theme and to the conclusion about the final Hegelian position on the French Revolution.

#### Keywords

Hegel; French Revolution; Liberalism.

### 1. Introdução

O fato de ser contemporâneo à Revolução Francesa de 1789 não isenta Hegel (1770-1831) da possibilidade de ter cometido equívocos no tocante à análise filosófica – ou mesma histórica – da sequência pouco previsível de fatos que sucedeu a reunião dos Estados Gerais em 1789. Sobre a Revolução, as análises mais específicas produzidas por Hegel estão dispersas no escrito sobre a *Constituição da Alemanha* (1801-1802), na *Fenomenologia do Espírito* (1807), na *Filosofia do Direito* (1821) e na obra póstuma *Lições sobre a Filosofia da História* (1837).

Com base na crítica de Popper (1974), concluiríamos que a análise hegeliana não foi apenas equivocada, mas de má-fé, uma tentativa de combater a sociedade aberta, os direitos individuais, a livre iniciativa; de justificar o estado forte, a opressão monárquica e um determinado alinhamento dialético de forças sobre-humanas que atuam na história. Por outro

lado, se nos contentássemos com o exame de Domenico Losurdo (1998), atribuiríamos a Hegel um gênio indomável capaz de perceber a universalidade do espírito e traduzi-lo em termos históricos, indicando, inclusive, um conjunto de provas de que a razão governa o mundo.

Ambas essas análises são parciais porque parecem esboçar, respectivamente, uma crítica geral à tradição dialética e à tradição liberal desenvolvida muito depois da morte de Hegel. Por um lado, o Hegel totalitário e, por outro, o Hegel comunitarista. Ambos os autores se empenham, contudo, na tentativa consciente de retirar Hegel do rol de filósofos liberais, ainda que por razões distintas e mediante o enfrentamento, direto ou não, da pergunta: o que tornaria Hegel liberal?

Esta pergunta nos interessa. Não exatamente pela resposta que poderia ser encontrada, mas pela análise que a tentativa de respondê-la requer. E, conforme julgamos, identificar a crítica de Hegel à Revolução Francesa de 1789 é um caminho pelo qual podemos entender melhor os conceitos hegelianos – sobretudo o de liberdade – em contraste com os objetivos revolucionários. Ou seja: a liberdade hegeliana mantém relação com quais elementos concretos da história do século XVIII?

## **2. A Constituição da Alemanha e Filosofia da História: a Revolução nascida da Filosofia**

*Die Verfassung Deutschlands* tem partes escritas já em 1799 (ano VIII do calendário revolucionário), dez anos depois do início da Revolução e o ano em que Napoleão Bonaparte chega ao poder. É anterior, contudo, à completa desintegração do Sacro Império Romano-Germânico (1806) e, sobretudo, à destruição prussiana pelo exército francês nas batalhas de Jena e Auerstädt, também em 1806, das quais Hegel teria fugido levando os manuscritos da *Fenomenologia* (Hegel, 2010a, p. 73).

A obra costura uma crítica persistente à falta de unidade política do Império, cuja raiz está situada no marco inaugural do estado moderno, a Paz de Vestfália, mas que se liga a outros acordos de paz (Paz de Campo Fórmió, de 1797, por exemplo) que compuseram o conceito de soberania e independência dos estados modernos.<sup>1</sup> Contudo, o que nos interessa resgatar dessa obra é a consciência hegeliana acerca da ascensão burguesa, mesmo antes de fazermos qualquer relação entre o estamento burguês e a Revolução.

O que diz Hegel (2010a, p. 166) é o seguinte:

[...] la artificiosa, multiocupacional e indecible aplicación de la organización del trabajo a nuestros Estados hace necesaria, así mismo, la dura asiduidad y el máximo esfuerzo para conseguir la habilidad y los conocimientos del burgués, ya que con la rápida elevación de este estamento y, como consecuencia de su importancia en los tiempos modernos, tiene que quedar abierto el camino a los conocimientos y habilidades que realzan su carácter.

E, adiante, acresce: “estos aspectos han llegado al máximo en Francia, donde, por naturaleza, ha disminuido la diferencia entre [nobles y burgueses]” (Hegel, 2010a, p. 167). A percepção hegeliana nesse ponto parece remontar às pequenas realizações burguesas pré-revolucionárias e desconsiderar, ao menos nesse ponto, a completa inversão na ordem dos estados que compunham a representação política no Antigo Regime.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sobre a ideia de “estados independentes” nesta obra, conferir, sobretudo: Hegel, 2010a, p. 16-45 e p. 152-161.

<sup>2</sup> O exemplo mais próximo de uma conquista do Terceiro Estado – anterior aos atos mais dramáticos da Revolução – é a modificação eleitoral decidida pelo *Parlement* de Paris ainda em 1788, que dobrou sua representação na reunião dos Estados Gerais e representou, portanto, um passo, ainda tímido, em direção da diminuição da diferença entre nobreza, clero e Terceiro Estado (Andress, 2009, p. 30-34).

Ainda assim, Hegel tem presente que a ascensão burguesa pré-data o ano de 1789 e decorre de uma série de relações sociais e econômicas.<sup>3</sup> Talvez não da forma clara como Sieyès, Hegel conhece a formação histórica da nobreza togada,<sup>4</sup> das relações conturbadas e discrepantes entre as ordens e, principalmente, das razões pelas quais a Revolução foi uma consequência inevitável do contexto (esta última conclusão já pertence à *Filosofia da História*) (Hegel, 1999, p. 365).

Todavia, o que *Die Verfassung Deutschlands* sintetiza sobre o aspecto geral da Revolução na França é: “[...] hay una ley más alta, según la cual aquel pueblo del que haya de recibir el mundo un nuevo impulso universal llega al mismo fin pereciendo antes que todos los demás; sin embargo, su principio, aunque no el mismo, permanece” (Hegel, 1999, p. 365). Já aparece, muito tenuemente, o aspecto paradoxal da Revolução, ainda que esses elementos só sejam delineados na *Fenomenologia* e na *Filosofia da História*. (A ideia de princípio que permanece, mas não é o mesmo é, no mínimo, confusa nessa passagem).

O que parece estar aqui antecipado, em relação à *Filosofia da História*, é o lado providencial da Revolução (a consciência da autonomia e da liberdade no âmbito político) e, noutro aspecto, os riscos ou mesmo os equívocos que o percurso revolucionário desencadeou e pode desencadear (estamos em 1799). Aliás, a *Filosofia da História* (o capítulo terceiro da quarta parte) trabalha, metodologicamente, a partir desse pressuposto: a Revolução deve ser analisada sob as ideias de *elogio*, *problema* e *correção*.

Gostaríamos, portanto, de resgatar dois elementos presentes na *Filosofia da História*: i) a influência filosófica da Revolução – o *elogio* – e ii) o *problema* que, segundo Hegel, originou-se do intento revolucionário. A *correção* desse problema, como já anunciamos, pode ser buscada na *Filosofia do Direito* e será objeto da última seção.

## 2.1 A influência da Filosofia na Revolução

Devemos rezear diante da concepção de que sistemas filosóficos forneçam as bases teóricas para a prática política ou social, mesmo em relação a regiões ou períodos específicos. Afora o caráter reticente e pouco identificável dessa contribuição, o risco maior é sempre o de eclipsar a ideologia que, de modo concreto, tem culpa na consecução de um projeto – tantas vezes quase pessoal – de engendrar uma realidade. Essa hipótese pode, inclusive, corresponder às leituras da própria Revolução Francesa.

Contudo, essa ideia decorre, em grande parte, da tese hegeliana de que a razão domina a história, o que, aliás, é o fio condutor da própria *Ciência da Lógica*: o pensamento como objeto do pensamento de modo a escrutinar os caminhos possíveis e necessários à realização da razão no mundo, o que sempre ocorrerá de modo imperfeito (Hegel, 2012, p. 55).<sup>5</sup> O que a introdução à *Filosofia da História*, que é perfeitamente mais clara que a *Lógica*, ainda que mais exagerada,<sup>6</sup> deixa assinalado é, portanto, que a análise filosófica da história não prescinde dos fatos: “o pensamento está subordinado aos dados da realidade”, ou ainda, “não devemos nos deixar tentar [...] fazer uma ficção histórica, *a priori*” (Hegel, 2012, p. 52).

Não vamos resgatar o conteúdo positivista que já se extraiu dessas linhas, sobretudo porque a tese de que a razão domina o mundo parece contradizer essa matriz interpretativa.<sup>7</sup> Podemos questionar, contudo, a análise dos fatos realizada por Hegel quando trata da

<sup>3</sup> Sobre o crescimento da nobreza togada e da relação com a nobreza de espada, cf. Tocqueville, 1969, capítulo IX.

<sup>4</sup> Sobre a nobreza togada não pertencer ao Terceiro Estado, cf. Sieyès, 2001, sobretudo o capítulo 1.

<sup>5</sup> Sobre isso, cf. Popper, 1973, sobretudo os capítulos I, 6, II, 15 e III, 25; Popper, 1967, capítulo 15 das refutações; Popper, 1974, capítulos 11 e 12.

<sup>6</sup> Fixemo-nos neste exagero: “a Razão é poder infinito [...], forma infinita [...] o Verdadeiro Poder Eterno e Absoluto e que apenas ela e nada mais, sua glória e majestade manifeste-se no mundo [...]” (Hegel, 2012, p. 55).

<sup>7</sup> Sobre o positivismo em Hegel, cf. Marcuse, 2010, sobretudo o capítulo 2 da segunda parte.

Revolução (relação com a filosofia das luzes), o que nos conduz ao capítulo terceiro da quarta parte da *Filosofia da História* (sobretudo as alíneas a e b do item 3).

Hegel começa por dizer: “toda a situação da França naquela época é, na verdade, um agregado de privilégios contra o pensamento e razão, [de modo que tal contexto se constitui] uma injustiça vergonhosa”. A filosofia teria legado à Revolução, por sua vez, a “consciência do universal”, do “espiritual” como fundamento teórico do agir: “não se deve contestar quando é dito que a Revolução foi inicialmente incentivada pela filosofia” (Hegel, 1999, p. 365). A primeira ideia é a da consciência dos fatos; a segunda, a de que a filosofia, já consciente de que a liberdade não se coaduna mais com sua existência, viu-se diante da possibilidade de conciliar, finalmente, razão e história, teoria e prática.

*Los hombres de la Revolución Francesa*, de Madelin (2004), faz prova de que os práticos franceses – os cabeças-quentes, no dizer de Hegel<sup>8</sup> – estavam mergulhados na filosofia de Kant, Montesquieu, Rousseau, Mably, etc. Mais do que isso, estavam dispostos a executar a “consciência universal” lograda pela filosofia iluminista, ainda que os caminhos tomados pela Revolução, sobretudo depois de 1793, tornaram essa concretização, no mínimo, nevrálgica. O que aqui importa, contudo, é que Hegel compreendeu perfeitamente que a prática francesa havia buscado suas inspirações na filosofia. (Sobre a execução dessa consciência dada pela filosofia, aguardar a última seção).

Todavia, a filosofia, como “sabedoria universal”, somente até um determinado limite pôde condescender com a Revolução. O modelo teórico adotado mais tarde pelos revolucionários constitui, segue aduzindo Hegel, “pensamento abstrato, não é compreensão concreta da verdade absoluta, o que constitui uma imensa diferença” (Hegel, 1999, p. 365). Está Hegel falando do terror, como o fez na *Fenomenologia*? O terror é o grande problema no qual descambou a Revolução? As convulsões populares em Paris, o Tribunal Revolucionário, a tecnologia da morte representada pela guilhotina não são tudo.

Somente em relação à mudança de curso da Revolução é que o terror tem significação autônoma. O legado da Revolução – afora ser uma das primeiras aplicações práticas dos ideais iluministas – não é a violência como substrato da política. O legado – que Hegel percebe como um problema para a política do estado ético – não mantém relação estreita com os episódios conspiratórios e as chacinas levadas a cabo pelo governo revolucionário, pelas milícias ou pelo povo. Qual é, então, o legado-problema da Revolução?

## 2.2 O legado problemático da Revolução na França

Para Hegel, o problema decorrente da Revolução é o liberalismo. Não é tarefa fácil conceituar, hoje, o liberalismo, considerando os caminhos trilhados por este conceito ao longo dos séculos XIX, XX até nossos dias. Aliás, Hegel mesmo já chegou a ser concebido como um filósofo liberal tantas vezes quanto foi taxado de reacionário ou conservador. A análise das críticas a Hegel nem sempre ajuda nessa compreensão (basta tentar ler paralelamente Popper e Losurdo).

Não podemos, contudo, traçar a história desse conceito. Vamos apenas apresentar a concepção hegeliana de liberalismo que, aliás, é muito precária e abstrata, dissolvida dentro de poucas páginas: liberalismo é quando interesses particulares regulam o interesse público. Analisemos algumas passagens que indicam essa direção: “o ‘liberalismo’ opõe a tudo isso o princípio atomístico, aquele que insiste no domínio das vontades individuais, afirmando que toda forma de governo deve emanar desse poder expresso e ter a sua sanção” (Hegel, 1999, p. 369-370).

Adiante: “los principios de la razón necesitan ser aprehendidos concretamente; solo entonces llega la verdadera libertad al trono. La dirección que se aferra a la abstracción es el

<sup>8</sup> Cf. expressão constante da *Filosofia da História*, 1999, p. 364: “ils ont la tête près du bonnet”.

*liberalismo* [...]” (Hegel, 1982, p. 691). Na sequência: “con este formalismo de la libertad, con esta abstracción, los liberales no dejan consolidarse nada en la organización. [...] aquellas [as disposições do governo] son una voluntad particular, o sea, arbitrariedad” (Hegel, 1982, p. 697).

Vejamos, por fim:

O liberalismo dominou de modo especial todas as nações latinas, a saber: o mundo católico romano, como a *França*, a *Itália* e a *Espanha*. Mas por toda parte ele fracassou [e sua] abstração percorreu, a partir da França, o mundo latino, mas permaneceu ajustada à não-liberdade política por intermédio da servidão religiosa (Hegel, 1999, p. 370).

Hegel havia dito que o liberalismo não lida bem com o concreto por seu caráter abstrato, mas isso em nada auxilia na compreensão do termo.<sup>9</sup> Nessa passagem, contudo, está algo importante: o liberalismo pode se ajustar à falta de liberdade política (a não-liberdade). Há, nessa afirmação, um contexto muito específico que se liga aos efeitos da Reforma Protestante – muito salutar para a saúde política em Hegel – nos modelos de governança monárquica e isso desde as revoltas civis inglesas e da própria Revolução Gloriosa.

Contudo, é demasiado significativo pensar o liberalismo como compatível com a falta de liberdade política. Aliás, essa ideia – liberdade *versus* não-liberdade, que constitui a contradição entre abstração (o real) e concretude (o efetivo) – não é apenas uma especulação do hegelianismo tardio ou da tradição dialética posterior, mas está presente em Hegel não como uma preocupação secundária: “o apaziguamento não vem, e Hegel percebe a causa disso, de um lado, na persistência do *catolicismo*, de outro, no desenvolvimento do *liberalismo*” (Bourgeois, 2000, p. 144).

Ainda sobre o liberalismo, Losurdo produziu um inventário de razões para se duvidar das pretensões liberais. Não bastasse o *Hegel, Marx e a tradição liberal* (1998), a *Contra-história do liberalismo* (2006) rastreia as práticas liberais mais do que seu conteúdo filosófico e informa: “a sucessiva tradição liberal é propensa a prolongar por pouco tempo o período feliz da Revolução francesa” (Losurdo, 2006, p. 141). O que, todavia, pode ser extraído da rica base documental que Losurdo maneja é o seguinte: situações que negam liberdades básicas podem ser compatíveis com a prática do liberalismo ou mesmo com democracias liberais. Em termos menos abstratos: sociedades liberais podem aceitar perfeitamente a escravidão, a servidão, o trabalho desumanizado, etc.

Hegel não havia sido tão agressivo ou claro. Sua crítica ao liberalismo é demasiada abstrata e, como regra, situada por uma terminologia muito singular (reiteradamente chamada de verbosidade por Popper (1967; 1974) que, não raro, é obscura. É a *Filosofia do Direito* que, mesmo não diretamente, contém os argumentos mais substanciais para uma crítica ao liberalismo, ainda que se tenha tentado, muito reiteradamente, encontrar nessa obra um Hegel claramente liberal. Esse jogo de forças entre interpretações é gerado, em larga medida, pela dubiedade da defesa das liberdades individuais, ora tidas como inalienáveis e imprescritíveis, ora como submissas a interesses maiores (voltaremos a esse assunto na seção 3).

Por ora o que temos é: o legado-problema da Revolução é a redução da política, ainda entendida como o trato de assuntos comuns, a uma arena de assuntos privados, corporativos, econômicos etc. É isso que incomoda Hegel e que, talvez, o aproxime – como já se fez – aos regimes totalitários do século XX, que nutriam fixação pela ideia autônoma de política e, para tanto, afastaram intervenções liberais. Também a liberdade política esteve aí ausente.<sup>10</sup>

Contudo, diferentemente da ideologia nacional-socialista, por exemplo, Hegel pretende conciliar a liberdade política com o interesse privado. O burguês e o cidadão podem ser a

<sup>9</sup> “Frente a lo concreto, el liberalismo sufre la bancarrota em todas partes” (Hegel, 1982, p. 691).

<sup>10</sup> Sobre isso, cf. Schmitt (1969, p. 224 e ss).

mesma pessoa, já que todos possuímos desejos próprios e desejos comuns não privados? O detalhe é que o burguês não pode ser prioridade em relação ao cidadão. Vejamos como Hegel pretende consertar os descaminhos da Revolução.

### 3. *Filosofia do Direito: sociedade civil-burguesa e estado*

O conceito de liberdade, em seus “detalhes”, está explicitado na *Filosofia do Direito*. Não podemos resgatar todos os aspectos desse conceito e, por isso, vamos nos restringir, basicamente, à análise da transição da sociedade civil ao estado, ou seja, em uma parte bastante restrita da eticidade. Vamos prescindir, ainda, de uma exaustiva reconstrução da origem lógica do conceito de liberdade, embora não ignoramos que na *Ciência da Lógica* esteja explicada detalhadamente “*la vie immanente du Logos*”, como diz Jean Hyppolite.<sup>11</sup>

#### 3.1 *Sociedade civil-burguesa: o bourgeois*

No § 200 da *Filosofia do Direito* Hegel assinala que não há igualdade material entre os homens (isso já havia sido aventado no § 49). O “elemento de la desigualdad” é as diferenças físicas e espirituais impostas pela natureza e que não podem ser eliminadas pela sociedade civil-burguesa (Hegel, 1988, p. 274). Significa, portanto, que na sociedade civil-burguesa podem surgir situações materiais – Hegel não é abstrato ou dubio nessa parte – diametralmente opostas: miséria e luxo. O desejo de lucro das sociedades industriais torna a sociedade civil-burguesa incapaz de “posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe” (Hegel, 1988, p. 310). Por outro lado, a pretensão imperialista dessas sociedades – Hegel se vale do exemplo inglês – faz com que se lancem à conquista de consumidores externos (§ 246).

Hegel não está, contudo, reprochando ou endossando a postura imperialista das sociedades industriais nesse ponto. Os §§ 247 e 248 se prestam a analisar uma conduta específica: a tendência de sociedades avançadas em levar os avanços industriais a “pueblos atrasados”.<sup>12</sup> A cruzada industrial leva consigo “el recurso de la colonización”, uma espécie de ganho civilizacional às sociedades bárbaras como, por exemplo, as tribos indígenas da América do Norte. Uma sociedade desenvolvida é impelida a ter colônias, comentam os alunos de Hegel ao § 248, mas o contexto moderno já não é mais o mesmo dos tempos gregos e, por isso, deve-se reconhecer a independência das colônias (Hegel, 1988, p. 311-312).

Hegel não está falando, portanto, de uma concepção abstrata de sociedade civil, mas tem presente elementos concretos, como a ascensão econômica e política da burguesia (que remonta a Revolução Industrial e a derrubada dos privilégios nobiliárquicos, respectivamente), o mecanicismo industrial (já no § 198 há uma profecia digna do materialismo dialético),<sup>13</sup> a divisão social do trabalho e, mais particularmente importante, a característica principal da classe politicamente nova: o fascínio pela atenção aos interesses privados que são, muito particularmente, ligados à produção de bens e serviços.

Essa percepção leva Hegel a aproximar o estamento (*Stand*) industrial ao conceito de *corporação*. Aliás, a existência da corporação atende muito mais à dinâmica industrial do que os consentâneos da agricultura ou da tecnocracia: “la clase industrial está dirigida esencialmente a lo particular y por eso le corresponde de un modo propio la corporación” (Hegel, 1988, p. 313). O desenvolvimento da classe industrial, a formatação da corporação da indústria, pressupõe a

<sup>11</sup> No prefácio à tradução francesa da *Filosofia do Direito*, p. 07.

<sup>12</sup> Essa ideia já está presente em Montesquieu e se mantém em Mill (Losurdo, 2006, p. 20).

<sup>13</sup> A previsão é a seguinte: “[...] l’abstraction de la production fait le travail toujours plus mécanique et à la fin, il est possible que l’homme en soit exclu et que la machine le remplace” (Hegel, 1999a, p. 198).

segurança das liberdades individuais e da propriedade privada. Boa parte da teoria política liberal está assentada, dentre outras, nessas duas proposições.

Hegel reconhece a razoabilidade dessa exigência. Discorda completamente, porém, da pretensão de introduzir a mentalidade burguesa (que funciona na sociedade civil) no conceito de política. Interesses privados, ainda que coletivos, não podem ser os fins últimos do estado (Weil, 2011, p. 69). A finalidade da corporação é, portanto, “limitada e finita” e está adstrita ao desenvolvimento (à articulação de sua organização) da dinâmica de produção e suprimento de bens e serviços e, por isso, está subordinada às finalidades do estado, ou seja, ao “fim universal” (Hegel, 2010b, p. 228).

Mas voltemos àquela ligação inicial entre Hegel e a Revolução Francesa: se for apropriada a interpretação que atribui à Revolução Francesa um caráter estritamente burguês (como a de Soboul, Lefebvre e, talvez, Hannah Arendt,<sup>14</sup> mas essencialmente a da tradição marxista),<sup>15</sup> então Hegel está combatendo os revolucionários por sua estratégia de levar ao mundo político um comportamento inadequado, a saber, o interesse particular como substrato da política. O estado não deve ter por função somente proteger a liberdade individual e a propriedade privada. Por outro lado, se a interpretação mais satisfatória seguir a linha de Mathiez e, mais recentemente, de Florence Gauthier, então a postura de Hegel contradiz a defesa da liberdade, do estado de direito e da igualdade jurídica.<sup>16</sup>

Talvez Hegel possa ser salvo da acusação que brota da segunda interpretação pela empolgação demonstrada na juventude e pelos elogios iniciais sugeridos na *Filosofia da História*. Contudo, a cunhagem do conceito de liberdade na *Filosofia do Direito* vai se distanciando dos ideais revolucionários à medida que a importância do estado aumenta em detrimento do plano privado de interesses: a relação de subordinação que Hegel tem em mente coloca a liberdade individual cativa?

Sabemos já que a sociedade civil-burguesa não faz a política que Hegel imagina representar o *espírito objetivo*. O fato era o de que “Hegel reconhecia que las relaciones de la sociedad civil, debido a la forma particular de trabajo que le sirve de base, son incapaces de ofrecer las condiciones que exigen una libertad y una razón perfectas” (Marcuse, 2010, p. 165). Podemos tornar mais clara a ideia de liberdade que figura na sociedade civil-burguesa: todos têm o direito de perseguir seus objetivos particulares, mas, ao mesmo tempo, devem desenvolver a consciência da necessidade de superar o instinto privado. O melhor que a existência sobre a terra reserva ao indivíduo não está no conceito de *bourgeois*, mas de *citoyen*. A liberdade burguesa é, portanto, insuficiente. Como é, então, a liberdade do cidadão?

### 3.2 Estado: o citoyen

A tentativa hegeliana de superar o atomismo burguês já foi interpretada como reação monárquica, mas essa crítica é débil, sobretudo porque o conceito de monarquia constitucional é compatível com uma série de reformas promovidas pela Revolução, sobretudo a derrubada do feudalismo e dos privilégios nobiliárquicos. O que está presente, ainda com um caráter primitivo, no conceito de liberdade da *Filosofia do Direito* é que as condições da liberdade não podem ser tocadas pelo estado (Hegel, 2010b, p. 100).

Essa é uma conclusão, contudo, deveras precipitada ou, para usar a terminologia de Hegel, uma asserção *abstrata, imediata, carente de determinações*, ou seja, que ainda não sofreu as turbulências do processo dialético e que, por isso, descansa tranquila no “direito abstrato”.<sup>17</sup> A

<sup>14</sup> A análise arendtiana da Revolução se encontra, basicamente, em Arendt (2009, sobretudo o capítulo V).

<sup>15</sup> Sobre isso, cf. Gauthier (2014).

<sup>16</sup> Ainda sobre as díspares interpretações da Revolução, cf. Bertomeu (2010).

<sup>17</sup> Na *moralidade*, a propriedade privada está, em grande medida, eclipsada.

defesa da propriedade privada, nesse momento de abstração, é sim necessária à existência da personalidade jurídica. E Hegel (1988, p. 104) dirá mais: a concretização da liberdade se dá, primeiramente, na posse e propriedade de bens. Significa dizer que, formalmente, como previsão legal de um estado político, a propriedade não pode ser afastada do rol de garantias do indivíduo.

Contudo, no contexto da *eticidade* essa relação com a propriedade parece mudar significativamente, assim como outros direitos importantes à consecução da liberdade. Na sociedade civil-burguesa (não é relevante aqui tratar do patrimônio familiar<sup>18</sup>), a defesa da propriedade é plenamente compatível com o desenho feito por Hegel. Aliás, a sociedade civil tem sua base quase única no direito de propriedade, aos quais se ligam o direito de contratar, de alienar, de dispor livremente do trabalho, de produzir e vender bens, etc. O estado, contudo, sempre irá preterir a propriedade e determinados direitos quando se mostrarem incompatíveis com seus próprios desígnios.

Isso porque o estado é “a efetividade da ideia ética” (Hegel, 2010b, p. 229). Afora isso (essa linguagem nos parece mais terminológica do que ideológica), Hegel menciona a virtude política no final do § 257: “[é] el querer el fin pensado, que es en y por sí” (Hegel, 1998, p. 318). O estado é racional *em si e para si* porque seus objetivos ultrapassam os desejos particulares que podem ser, no máximo, coletivos (corporação). Disso decorrem duas consequências que o afastam da Revolução: i) a democracia não é adequada (§ 258) e b) direitos e liberdades individuais decorrem da existência da razão universal que se objetiva no estado e não de uma suposta natureza humana (Hegel, 2011).<sup>19</sup> O estado, assim, limita efetivamente a liberdade como concebida por parte dos revolucionários franceses, tanto quanto à origem como quanto ao exercício.<sup>20</sup>

Especificamente, a postura antidemocrática responde, em abstrato, ao atomismo e, em concreto, aos excessos da experiência de democracia direta no departamento de Paris e, de forma genérica, àquilo que Hannah Arendt (2009, p. 251) apresentou como o desejo tirano do povo. A consequência que destrona pretensões liberais mais radicais (o estado como mero defensor da segurança dos contratos e da propriedade privada) é um argumento conhecido: deixada à própria sorte, a liberdade que vige na sociedade civil-burguesa dizima a política (o público) e a torna submissa ao civil (ao privado).

Por que, contudo, Hegel insiste em conciliar essas duas figuras? Por que é importante que o indivíduo tenha interesses públicos?

### 3.3 O *zoon politikon* moderno

Não podemos ser exatos nessa perspectiva, mas a tomemos como uma via aberta de interpretação das razões hegelianas para insistir na existência de um lugar político privilegiado. Consideremos que no estado feudal a servidão jamais propiciou o exercício da política para todos e muito pouco se afastou dos determinismos de classe perpetuados na Grécia e Roma

<sup>18</sup> Sobre as considerações hegelianas acerca da propriedade familiar, cf. sobretudo os §§ 170-172 da *Filosofia do Direito*.

<sup>19</sup> Sobre a crítica hegeliana ao jusnaturalismo moderno, cf. Ramos (2011).

<sup>20</sup> Hegel, contudo, tinha companhia em relação ao último aspecto: Rousseau (1965) dizia que a vontade geral só erra quando for enganada, mas dizia também que o estado está autorizado a matar, e não somente em tempos de guerra (Rousseau, 1965, p. 90-91). Montesquieu (2002, p. 403), por seu turno, outro grande inspirador da Revolução Francesa, havia afirmado: “toca al legislador seguir el espíritu nacional cuando no es contrario a los principios del gobierno”. Como lembra Losurdo (2006, p. 23), também Adam Smith preferia (em situações bem específicas) um governo despótico. E, por fim, também Thomas Jefferson (in Arendt, 2009, p. 322) chegou a afirmar: “el árbol de la libertad debe ser regado, de vez en cuando, con la sangre de los patriotas y de los tiranos. Es el abono que le conviene”.

antigas.<sup>21</sup> A possibilidade de todos desenvolverem o interesse político cativa Hegel. É, enfim, a possibilidade de a liberdade ser plenamente realizada como liberdade política: a participação nos assuntos que envolvem o compartilhamento de um contexto cultural, populacional, geográfico etc.<sup>22</sup>

Por isso a verdadeira liberdade é a participação nos interesses do estado. A dimensão política como integrante da vida de todos os homens (o efetivo *zoon politikon*)<sup>23</sup> não vigorou nem na aurora greco-romana nem no feudalismo medieval.<sup>24</sup> A democracia grega, ao excluir o maior montante de pessoas, era incapaz de identificar com precisão a existência de interesses públicos (políticos) em todos os seres humanos e, por isso, por muito tempo (mais do que em Roma) não passou de uma aristocracia (Aristóteles, 2003). É um ganho fundamental que, finalmente, ninguém esteja impedido, seja por condições sociais ou naturais, de participar dos assuntos políticos.

Hegel parece não entender como, depois de todas as conquistas geradas pelas revoluções (desde as revoluções plebeias até as revoluções modernas), no sentido de viabilizar a todos uma participação nos assuntos comuns, a Revolução Francesa foi capaz de produzir uma tamanha falta de vontade em relação aos assuntos comuns. É como se, depois de alcançar uma possibilidade até então remota, a modernidade migrasse para um estado doméstico (Arendt, 2007, p. 36). Até a defesa, inclusive filosófica, da igualdade de todos os homens (que é fruto do Iluminismo e cuja prática está ligada às revoluções americana e francesa), o *zoon politikon* aristotélico – animal político e social ou mesmo a articulação entre a *práxis* e a *lexis* (Arendt, 2007, p. 34) – jamais pôde ser realizado.

A influência dessa magnitude de igualdade nos revolucionários burgueses não revelou, contudo, a existência de um ambiente político-social propício ao pleno desenvolvimento da possibilidade de um *citoyen*. Existiam grupos muito diversos empoleirados na Revolução.<sup>25</sup> Os confrontos ideológicos e concretos entre girondinos e montanheses, a restauração monárquica e, enfim, as revoluções operárias (1830, 1848) – que visualizaram a reprodução do modelo de subordinação: antes entre nobres e burgueses, agora entre burgueses e proletários – traçam um quadro minimamente elucidativo acerca da dolorosa e não linear ascensão da liberdade a estágios mais efetivos.

Hegel, contudo, não havia dito que o real e o efetivo (*wirklich*) estavam, enfim, emparelhados. Sua terminologia chamou de *abstrato, imediato, primeira aparição, começo que contém em si o fim sem determinação*, etc. a esse despontar dos novos tempos.<sup>26</sup> O louvor hegeliano centrou-se na igualdade jurídica e na possibilidade de os interesses políticos serem concentrados num estado legal, cuja forma poderia ser a monarquia constitucional (Hegel, 1999a, p. 277). Teve, contudo, mão pesada quando tratou de caracterizar o estado “comme puissance irrésistible qui se soumet toutes les particularités”, mas manteve, dentre outras, uma prerrogativa que é capaz de resumir a igualdade formal que estavam pedindo os

---

<sup>21</sup> Fustel de Coulanges identifica “certa analogia entre o cliente das épocas antigas e o servo da Idade Média”, ainda que, segundo o historiador, a manutenção do vínculo entre o primeiro e os patrícios fosse religiosa e entre o segundo e os senhores fosse baseada na propriedade da terra. O que fica claro, contudo, é a ausência quase unânime de clientes (também de plebeus, nos perídios da Roma primitiva) e servos na esfera política. Cf. Coulanges (1975, p. 211 e ss).

<sup>22</sup> Sobre a manutenção da escravidão e da servidão da gleba após os períodos revolucionários do século XVIII, cf. Losurdo (2006, capítulos I e II).

<sup>23</sup> Sobre a amplitude do *zoon politikon* aristotélico, cf. Arendt (2007, sobretudo o capítulo dois).

<sup>24</sup> Sobre a leitura hegeliana da aparição da política no mundo romano, cf. Janicaud (1975, p. 236 e ss).

<sup>25</sup> Sobre as tensões de ordem ideológica, cf. Gauthier (2015).

<sup>26</sup> A *Fenomenologia do espírito* havia constatado que “não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época”, mas também não deixou de observar que “como um edifício não está pronto quando se põe seu alicerce, também esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo” (Hegel, 2006, p. 31).

revolucionários: todos têm acesso aos cargos públicos, desde que se mostrem capazes para tanto (Janicaud, 1975, p. 236).<sup>27</sup>

Além disso, o pertencimento a determinado estamento (*Stand*) não é deixado aos governantes (a referência contradita é a *República* platônica) ou hereditário (como no sistema indiano de castas) (Hegel, 2010b, p. 201). A todos é deixada a possibilidade de ascender aos cargos públicos, mas quem o fizer deverá ter plena consciência de que seu fim passa a ser o fim do estado, com todas as implicações que disso decorre (Hegel, 2010b, p. 285). Parece-nos, portanto, que aquele “puissance irrésistible” não representa a forma do estado como deveria ser, mas figura o modelo a partir do qual a política se liga à ideia de estado: “dans l’histoire du monde, avec le monde romain, la politique fait effectivement son entrée en tant que destin abstrait universel” (Hegel *apud* Janicaud, 1975, p. 236). O estado em que a particularidade não é reconhecida senão abstratamente é o estado romano (Weil, 2011, p. 69).

Contudo, o pensar que a destinação do estado como o grau mais alto de realização da liberdade se deve a uma deificação comum da instituição monárquica, a pretensões pessoais de “perverter” as ideias da Revolução<sup>28</sup> ou à sedimentação do marco teórico do totalitarismo do século XX, etc. parece possuir menos evidências na obra hegeliana do que a crença de que as condições do *zoon politikon* estão, enfim, presentes como potencialidades, ainda que requeiram um longo período de efetivação. Seria melhor que considerássemos a arquitetônica hegeliana como a estruturação da possibilidade de todos manterem interesses políticos, cuja efetivação está destinada a *vir a ser*.

A análise hegeliana é, nesse sentido, extremamente ligada a aspectos históricos e, talvez, a *Filosofia da História*, inobstante seu caráter escolar, seja a obra mais relevante do pensamento político do autor, mormente à medida que possibilita uma visão conjuntural da formação das características modernas do estado que a *Filosofia do Direito* não possui.

#### 4. Considerações finais

A mudança de postura de Hegel em relação à Revolução Francesa decorreu, afora o terror, da incapacidade final de os revolucionários (ou parte deles) conciliarem os fins econômicos com os fins políticos ou, em outros termos, a esfera privada com a esfera pública, o que, pelo menos desde Aristóteles até Habermas, tem ocupado os anais de filosofia política. Hegel pretende se mostrar consequente, portanto, com uma matriz que associa a política ao estado e que, segundo ele próprio, não esteve presente nas democracias gregas e que foi perfilada, ainda que abstrata e parcialmente, somente pelos romanos.

Do texto podemos resumir os seguintes aspectos e indicar os subsequentes problemas daí decorrentes:

(i) o reproche hegeliano à Revolução Francesa decorre, sobretudo, da tendência burguesa de atender com prioridade aos interesses privados (econômicos); há de se considerar, contudo, a evolução da relação entre o doméstico e o comum desde a Grécia e Roma antigas, sobretudo por conta da importância que, também nesses períodos, a atenção à economia doméstica possuía;

(ii) o estado hegeliano inspira tons conciliatórios entre o *bourgeois* e o *citoyen*; a *Filosofia do Direito*, contudo, remanesce uma subordinação clara do segundo em relação ao primeiro (conciliação é, substancialmente, fruto da redução ou eliminação da subordinação);

(iii) a liberdade efetiva é aquela existente no estado; esta ideia pode evocar, perfeitamente, uma justificação do dever do estado em proteger a propriedade privada e as liberdades individuais.

<sup>27</sup> Veja-se, sobretudo, o § 303 da *Filosofia do Direito*.

<sup>28</sup> Cf. a crítica de Popper (1974, p. 48).

## Referências

- ANDRESS, D. *O terror: guerra civil e Revolução Francesa*. Trad. Clóvis Marques. São Paulo: Record, 2009.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- ARISTOTELES. *La política*. Trad. Carlos Alerto Samonta. Buenos Aires: Distal, 2003.
- BERTOMEU, M. J. Contra la teoría de la Revolución Francesa. *Res Publica*, v. 23, p. 57-59, 2010.
- BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.
- BULLOCK, A. *Hitler*. Trad. Emma Lad de Saro et al. Barcelona: Editorial Bruguera, 1969.
- COULANGES, F. *A cidade antiga*. Trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 1975.
- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GAUTHIER, F. La importancia de saber por qué la Revolución Francesa no fue una revolución burguesa. *Revista SinPermiso*, 2014. Disponível em: <<http://www.sinpermiso.info/textos/la-importancia-de-saber-por-qu-la-revolucin-francesa-no-fue-una-revolucin-burguesa>>. Acesso em: 10 fev. 2016.
- GAUTHIER, F. Robespierre: por una república democrática y social. *Revista SinPermiso*, 2005. Disponível em: <<http://www.sinpermiso.info/textos/robespierre-por-una-repblica-democrtica-y-social>>. Acesso em: 15 fev. 2016.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. 2.ed. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: EDHASA, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. André Kaan. Paris: Gallimard, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2.ed. São Paulo: UnB, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- HEGEL, G. W. F. *La Constitución de Alemania*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Tecnos, 2010. (2010a)
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010. (2010b)
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830)*. Trad. Paulo Meneses. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *A razão na História: uma introdução geral à Filosofia da História*. Trad. Beatriz Sidou. 4.ed. São Paulo: Centauro, 2012.
- JANICAUD, D. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris: Librairie Philosophique, 1975.
- LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade, estado*. Trad. Carlos A. F. N. Dastoli. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- LOSURDO, D. *Contra-história do liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

- MADÉLIN, L. *Los hombres de la Revolución Francesa*. Trad. Amanda Forns de Gioia. Buenos Aires: Vergara, 2004.
- MARCUSE, H. *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. Julieta Sucre. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*. Trad. Demetrio Castro Alfin. Madrid: ISTMO, 2002.
- POPPER, K. *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*. Trad. Néstor Míguez. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- POPPER, K. *La miseria del historicismo*. Trad. Pedro Schwartz. Madrid: Alianza Editorial; Taurus Ediciones, 1973.
- POPPER, K. *Sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.
- RAMOS, C. A. Hegel e a crítica ao estado de natureza do jusnaturalismo moderno. *Kriterion*, v. 52, n. 123, p. 89-104, 2011.
- ROUSSEAU, J. J. *El contrato social*. Trad. Consuelo Berges. Madrid: Aguilar, 1965.
- SCHMITT, C. *El concepto de lo político*. Trad. Rafael Agapito. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- SIEYÈS, E. J. *Qu'est-ce que le Tiers État? A constituinte burguesa*. Trad. Norma Azevedo. 4.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.
- TOCQUEVILLE, A. *El antiguo régimen y la revolución*. Trad. Angel Guillen. Madrid: Guadarrama, 1969.
- WEIL, E. *Hegel e o estado: cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito*. Trad. Carlos Nogueira. São Paulo: Realizações, 2011.