

Edmundo Balsemão Pires

# POVO, ETICIDADE E RAZÃO

CONTRIBUTOS PARA O ESTUDO  
DA FILOSOFIA POLÍTICA DE HEGEL

Vol. I

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

*Título:* Povo, Eticidade e Razão  
Contributo para o Estudo  
da Filosofia Política de Hegel  
Vol. I

*Autor:* Edmundo Balsemão Pires

*Edição:* Imprensa Nacional-Casa da Moeda

*Concepção gráfica:* Departamento Editorial da INCM

*Tiragem:* 800 exemplares

*Data de impressão:* Dezembro de 2006

*ISBN:* 972-27-1530-5

*Depósito legal:* 251 212/06

## Nota prévia

*O trabalho que se apresenta agora a um público mais vasto foi inicialmente redigido para ser apresentado como dissertação de doutoramento em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e objecto de provas públicas nos finais de 1999. Tendo em vista a sua publicação, reviram-se algumas partes desse texto inicial e actualizou-se a bibliografia.*

*Tal como o revejo actualmente, este livro corresponde a uma fase de um projecto de investigação abrangente que tinha por objectivo a compreensão da Filosofia Política de Hegel não somente na sua significação literal como também nos diferentes aspectos da sua complexa «história da recepção».*

*Para poder realizar esta primeira parte do empreendimento aceitei o bom conselho do meu orientador de doutoramento, o Prof. Doutor Miguel Baptista Pereira, e com o auxílio financeiro de uma bolsa do DAAD, durante o ano lectivo de 1994-1995, fiz pesquisa bibliográfica no Hegel-Archiv da Ruhr-Universität Bochum, assisti a seminários e ao «Colóquio Hegel», orientado por O. Pöggeler.*

*No ano de 1996 foi necessário regressar para mais pesquisas, para o que gozei do apoio da Fundação Calouste Gulbenkian.*

*A estas duas instituições quero daqui endereçar os meus formais agradecimentos.*

*Aos Profs. Doutores Miguel Baptista Pereira, da Universidade de Coimbra, e Otto Pöggeler, da Universidade de Bochum, fiquei a dever o suporte institucional para poder desenvolver a minha actividade de investigação em Portugal e na Alemanha. Agradeço a ambos por tudo o que fizeram.*

*Uma palavra de agradecimento muito especial deve ser aqui dirigida à Senhora Anja Exner, responsável em 1994-1995 e em 1996 pelos*

*serviços bibliotecários do Hegel-Archiv, que colocou à minha disposição todos os elementos bibliográficos de que tive necessidade.*

*Aos Profs. Doutores H. Schneider e H. J. Gawoll agradeço a amabilidade da recepção e as respostas úteis a perguntas que iam surgindo.*

*Aos Profs. Doutores M. J. do Carmo Ferreira e J. Barata-Moura os meus agradecimentos pela disponibilidade manifestada para a arguição da tese.*

*Os meus agradecimentos à Imprensa Nacional-Casa da Moeda, ao seu presidente, Prof. Doutor António Braz Teixeira, à Dr.<sup>a</sup> Margarida Santos e à Senhora Dona Branca Vilallonga pelo cuidado na edição deste trabalho.*

## INTRODUÇÃO

### I

Este escrito nasceu e formou-se com a convicção de que hoje não podemos ser «hegelianos». Não é uma convicção puramente subjectiva, uma «opinião filosófica», mas um sentimento generalizado, compartilhado por muitos e possivelmente fundado no chamado «sentimento de época».

Mas esta convicção levanta alguns desafios e não quer dizer, necessariamente, as mesmas coisas em todos os casos. A interpretação do seu significado não é, por isso, um problema menor.

Por um lado, esse sentimento pode querer significar uma impotência actual da Razão, que impede a época em que vivemos de assumir para si a tarefa de uma compreensão sistemática do Real, formada na racionalidade filosófica.

Por outro lado, é possível que nesse sentimento se deva ler, apenas, que é o pensamento hegeliano na sua particularidade, o seu clima, a sua forma mental, que hoje deixa o público numa situação de indiferença intelectual ou mesmo com uma predisposição negativa.

A segunda descrição da origem do nosso sentimento face a Hegel é a menos grave, para quem acredita que o pensamento de Hegel possui alguma importância para a compreensão de alguns aspectos da nossa época.

Esta descrição pode querer significar, somente, que num determinado momento da História da Filosofia, Hegel deixou de interessar tão profundamente as pessoas como aconteceu em outras épocas. E existem muitos sinais no mundo político, cien-

tífico e filosófico que nos levam a admitir esta possibilidade, como qualquer coisa de pacífico.

No entanto, apesar desta evidência mundana de um eclipse do tipo de pensamento representado por Hegel, a percepção que um leitor atento do filósofo possui, depois do seu estudo, é a de estar perante uma Voz que fala do Real, uma Voz encarnada.

Se tomarmos o âmbito particular da Filosofia Política como objecto do nosso exame, esta percepção torna-se ainda mais aguda.

Esta intuição geral pede algumas explicações.

No ordenamento sistemático da Enciclopédia das Ciências Filosóficas, os aspectos fundamentais da Filosofia Política de Hegel encontravam-se expressos na parte sobre a Filosofia do Espírito Objectivo<sup>1</sup>. Esta segunda divisão da Filosofia do Espírito representava, na estrutura sistemática do conjunto, os aspectos institucionais da existência ética de um povo, nos quais se objectiva a Liberdade.

As formas ético-políticas da existência de um povo são perspectivadas, portanto, como órgãos expressivos, por intermédio dos quais tem lugar a revelação da Liberdade.

Se procurarmos nas lições berlinenses sobre a Filosofia da História Universal os reflexos da doutrina do Espírito Objectivo da Enciclopédia, verificamos que esses reflexos possuem todos eles uma profunda afinidade com a concepção hegeliana sobre o «mundo moderno», cuja formação o filósofo procurava na Reforma protestante e na Liberdade da consciência moral com ela conquistada, no Direito Natural moderno e na Revolução Francesa e suas consequências políticas, morais e sociais<sup>2</sup>.

Segundo as Lições sobre Filosofia da História Universal, a modernidade identifica-se com um projecto de emancipação, que nasce no século XVI e que virá a possuir as suas consequências mais decisivas no século XVIII.

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Der Objektive Geist aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1818-1819*, in K.-H. Ilting (Hrsg.), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, 4 Bd., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973 e segs., Bd. 1, 127-215; *id.*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg, 1992.

<sup>2</sup> Cf. G. Lasson (Hrsg.), *G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. IV, Hamburg, 1988<sup>2</sup>, 877-899.

Este projecto de emancipação pela consciência da Liberdade é sempre descrito por Hegel como o núcleo mais interior da História Universal no seu todo, como a sua essência. Contudo, essa essência, em toda a sua plenitude, é descoberta apenas na modernidade e não antes.

E, na modernidade, a consciência da Liberdade parte da «certeza subjectiva» para o mundo objectivo das instituições. Quer dizer, a Liberdade é descoberta, antes de mais, como um predicado subjectivo, é descoberta como concepção, convicção ou certeza interior e só depois como um ser real efectivado.

Nessas lições da época de Berlim, se tornava claro, a partir da interpretação da natureza do protestantismo, que uma Liberdade meramente pensada ou concebida não podia ser uma Liberdade autêntica. A ideia de uma efectivação do espírito livre é qualquer coisa que decorre forçosamente da Liberdade como pura concepção. Por este motivo, uma época histórica que se caracterizou, na sua formação, como época em que a Liberdade atingiu a consciência de si mesma, é uma época que sofre todas as consequências desta descoberta, ou seja, é uma época que tem de dar lugar à realização da Liberdade sob forma institucional, no mundo ético-político.

A concepção do Espírito Objectivo como universo institucional em que se revela o espírito livre é, portanto, uma concepção moderna, no sentido forte desta expressão.

É a intelecção da era moderna na modalidade da consciência de si mesma como época da efectivação da Liberdade, que torna possível a situação, no sistema de Hegel, do Espírito Objectivo no conjunto das Filosofias Reais da Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Por outro lado, o mundo moderno é, no seu movimento mais característico, esta passagem da Liberdade do plano da simples consciência de si do sujeito livre para a sua dimensão real, objectiva.

Do pensamento hegeliano sobre a relação entre História Universal e Espírito Objectivo é possível ainda concluir como na modernidade e na sua promessa de Liberdade igual para todos, se dava cumprimento à primitiva mensagem do cristianismo sobre a igualdade de todos os homens, fechando-se assim um ciclo da História Universal e, por outro lado, se mostrava como a orientação do mundo histórico, ético-político, só podia ir no sentido de um aprofundamento da consciência da Liberdade na formação de instituições com ela compatíveis.

Esta dupla lição a reter do pensamento hegeliano sobre o carácter histórico do Espírito Objectivo revela como o conceito de modernidade em Hegel não se pode entender apenas como simples categoria temporal. Ao contrário, a modernidade como época histórica traduz-se numa dupla orientação do tempo histórico que é, por um lado, consumação ou cumprimento e, por outro lado, orientação e anúncio.

Moderna é a época na qual culmina o pensamento universal da Liberdade e a partir da qual o sentido da História se descobre como realização da Liberdade. Moderna é, portanto, a época entre a concepção e a realização do Espírito Livre.

A forma como Hegel interpretou o resultado do relacionamento, no sistema, entre Espírito Objectivo, consciência da Liberdade e modernidade não o levou, contudo, a qualquer compreensão de tarefas práticas da Filosofia, no sentido da criação de um universo institucional, que fosse adequado à forma essencial da Liberdade. A sua própria atitude frente à Revolução Francesa e às suas consequências políticas práticas está longe de se poder considerar de elogio incondicional<sup>3</sup>. E, ainda por cima, em 1820, no prefácio dos Fundamentos da Filosofia do Direito, criticava Hegel duramente as veleidades daqueles que pretendiam servir-se da Filosofia para determinar regras sobre como devia ser o mundo institucional e o Estado em particular.

As críticas do utopismo no prefácio da obra de 1820 possuem um significado complexo, pois não se voltam apenas contra as correntes terroristas das *Burschenschaften* nem somente contra algumas consequências do voluntarismo do Direito Natural moderno na concepção da instituição do poder do Estado nem só contra alguns efeitos políticos daquela que Hegel considerava ser a doença alemã por excelência — a hipocondria. Em 1820, a crítica do utopismo e do discurso do dever-ser moral no terreno da Política é uma crítica radical dos fundamentos filosóficos de um certo tipo de crítica política.

---

<sup>3</sup> As teses de J. Ritter sobre a relação privilegiada da Filosofia de Hegel com um pensamento da Revolução têm hoje de se assumir com cautelas. Cf. o ensaio clássico «Hegel und die französische Revolution», in J. Ritter, *Metaphysik und Politikk. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M., 1969.



Essa crítica reflecte-se, todavia, no âmago da articulação entre concepção da Liberdade e realização da Liberdade. Os discípulos críticos do filósofo viram muito cedo como poderia existir uma contradição entre o pensador, que afirmava a necessidade de toda a concepção da Liberdade ter a sua efectivação no mundo das instituições, e o crítico severo da perspectiva do dever-ser em Política do prefácio da obra de 1820.

Nesta incompreensão e posterior crítica aberta aos Fundamentos da Filosofia do Direito, nos autores da chamada «esquerda hegeliana», se pode ler uma das páginas mais fascinantes da autocompreensão filosófica da modernidade e das tarefas da Filosofia na sua relação com a Política. Mas não deve esquecer-se que o motivo profundo desta fecunda incompreensão está presente no coração do sistema hegeliano e não lhe vem de fora nem é um dado estranho.

Hegel não concebeu qualquer missão política prática para a Filosofia, embora na conhecida carta a Schelling de Novembro de 1800 confessasse ao amigo que, tendo partido das «necessidades mais subordinadas dos homens» no sentido do Sistema filosófico, esperava por fim regressar novamente a esses interesses <sup>4</sup>.

De acordo com a perspectiva de homens como A. Ruge ou K. Marx, este círculo entre a chamada dimensão prática e a teórica nunca foi fechado de novo no seu ponto de partida, quer dizer, Hegel nunca voltou às «necessidades subordinadas dos homens» — perdeu-se, ao contrário, nos caminhos da especulação filosófica.

Para o presente trabalho, este problema bem conhecido da relação entre teoria e prática só encontra uma resposta satisfatória no âmbito de uma explicação detalhada do modo como Hegel entendeu a associação entre Filosofia e Política.

E, numa resposta muito sintética, poderíamos dizer, desde já, que o entendimento hegeliano da relação entre Filosofia e Política reside, efectivamente, numa actividade: no Saber. Todas as dificuldades que se prendem com a compreensão da Filosofia Política de Hegel acabam por se localizar sempre no correcto

---

<sup>4</sup> J. Hoffmeister (Hrsg.), *Briefe von und an Hegel*, O. C., Bd. 1, *Hegel an Schelling den 2. Nov. 1800*, 58-60.

entendimento do conceito hegeliano de Saber. Não foi por acaso que das críticas de K. Marx em 1843 aos Fundamentos da Filosofia do Direito o essencial residiu na acusação de panlogismo, ou seja, na acusação de um excesso da perspectiva do Saber especulativo em relação ao que deveria ser uma análise mais «concreta» do mundo institucional e das dinâmicas mais significativas da sociedade industrial que, em 1843, K. Marx identificava com a perspectiva do homem comum<sup>5</sup>.

E K. Marx teve sem dúvida razão na sua caracterização geral da atitude de Hegel para com os objectos da antiga disciplina da Política. O Estado, a Sociedade Civil, a Família, as relações entre Estados na política internacional, tudo isso teria sido investigado pelo filósofo do ponto de vista de uma Lógica. Assim, a perspectiva sobre a época e o mundo moderno como época e mundo da efectivação da Liberdade, não teria interessado a Hegel tanto do ponto de vista concreto das regras práticas de uma vida livre e melhor, quanto do ponto de vista geral do problema da adequação da Liberdade efectivada à Liberdade como concepção, quer dizer, de um ponto de vista especulativo.

No centro do compêndio universitário de 1820 está o problema da adequação entre a Liberdade da Vontade e a Verdade da Vontade. Ora, este problema só pode ter um enquadramento na questão mais geral da adequação entre Liberdade e mundo do Espírito.

É este o problema central de toda a Filosofia Política de Hegel como Lógica da Liberdade ou Ciência especulativa do Espírito Livre.

Ele decorre de problemas metafísicos e gnosiológicos de carácter mais geral e desde o princípio que é um problema que se formula como a questão sobre a identidade entre Ser e Pensamento da Liberdade.

A época moderna, tal como é perspectivada entre a Filosofia da História e a Filosofia Política hegelianas, é a época que vive da forma mais decisiva o problema do ser adequado da Liberdade. Este problema formula-se, aliás, como problema da legitimidade política das formas institucionais do mundo moderno.

---

<sup>5</sup> Cf. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *MEW*, Bd. 1, Berlin, 1983, 203-333.

A relação do nosso presente para com Hegel poderia ser descrita, pois, como a relação de uma época para com a sua actualidade inteligente. A nossa actualidade é a actualidade do ser adequado da Liberdade na sua História e a sua representação filosófica foi, sem dúvida, a hegeliana.

A autocompreensão da época moderna como época da efectivação da Liberdade é indesmentível. De facto, em nenhuma outra época a autocompreensão da realidade histórica se realizou de um modo tão consciente em torno da ideia da efectivação da Liberdade como na nossa.

Este século da violência e do crime, século da quase «devastação universal», foi um século feito em nome da Liberdade. Nesta nossa época, nenhuma instituição fundamental sobreviveria, na ordem da legitimidade, se não proclamasse os seus princípios de existência à luz da efectivação prática da Liberdade concebida.

Mas, como também pretendia Hegel, as instituições fundamentais do chamado «mundo livre» não são hoje entendidas como fenómenos passageiros ou expressões arbitrárias de alguns actos voluntários isolados, mas como o próprio ser adequado da Liberdade, ou seja, como expressões da Verdade da Liberdade, como mundo da Liberdade. E esta consciência permanece, não obstante toda a imperfeição empírica da realidade institucional que nos cerca na nossa vida quotidiana.

Este sentimento da necessidade da adequação das instituições à Liberdade faz parte da concepção geral da autocompreensão da nossa época, como época da efectivação da Liberdade. Isto não significa que o nosso mundo seja perfeito nem implica uma glorificação ingénuo do presente. O que significa é que é a totalidade do universo ético-político que se submete sob o mesmo princípio geral da efectivação da Liberdade.

E se é justamente nas obras de Hegel dedicadas à Filosofia Política que encontramos suficientes argumentos para justificar esta autocompreensão da nossa época, por que razão dizer, então, como no nosso ponto de partida, que não podemos ser hegelianos?

Se, por um lado, o estudo do pensamento hegeliano sobre a Política nos deixou a convicção de que o seu pensamento filosófico é o que, entre todos, mais caracteristicamente se pode designar por Filosofia da Liberdade; por outro lado, aquilo que Hegel

não enfrentou até ao fim, de um ponto de vista filosófico, foi o problema da autodiferenciação interna dos sistemas sociais da modernidade.

A modernidade não é só essencialmente motivada pelo princípio da Liberdade igual para todos.

Também conhece um outro princípio, que Hegel soube apenas reconhecer na sua forma inicial e que consiste na tendência para gerar complexidade, criando diversidade.

As formas económicas, sociais e políticas, tal como as conhecemos, são modalidades evolutivas dos sistemas sociais, que historicamente se formaram em virtude de um mecanismo inteligente das sociedades modernas, no sentido de «resolver» a complexidade social por intermédio da criação de sistemas parciais, dotados de códigos próprios e de autonomia funcional<sup>6</sup>.

Ao caracterizar a Sociedade Civil na obra de 1820, entreviu o filósofo esta característica fundamental do mundo moderno, do ponto de vista do conceito de Cisão. No tipo histórico da economia de mercado e na modalidade da organização social de transição do Antigo Regime para a era capitalista, observou Hegel uma contradição entre a particularidade da esfera económico-social e a universalidade dos fins do Estado.

Na concepção de Hegel, a Cisão própria da Sociedade Civil era aquela que se localizava entre os fins particulares dos sujeitos da vida económica e os fins universais a que a eticidade como um todo ascendia, em virtude das formas políticas estaduais.

Hegel concebeu, portanto, esta tendência tipicamente moderna para gerar complexidade mediante diversidade, essa tendência para separar ordens parciais dentro da totalidade, ordens estas que parecem dotadas de uma capacidade para determinar independentemente os seus próprios fins, funções parciais e códigos.

Como filósofo da Cisão do mundo ético, Hegel enfrentou, embora apenas na sua formação, essa tendência das sociedades modernas para resolver a complexidade criando autonomia. E foi ainda como filósofo da Cisão, que Hegel descobriu na base desta

---

<sup>6</sup> Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M., 1987<sup>5</sup>, *Selbstreferenz und Rationalität*, Kap. 11, 593-646.

tendência não só um problema empírico de algumas sociedades e economias, mas um problema lógico de fundo: o problema da adequação da *universalidade* da Liberdade às condições da *particularidade* da existência económica e social dos homens<sup>7</sup>.

Não obstante ter mostrado como no âmago da organização social e económica residia uma Cisão do mundo ético, em 1820, resolve Hegel essa mesma cisão na esfera do Estado, graças a um gesto de sobreposição da concepção unitária da antiga Filosofia Prática, em relação à tendência tipicamente moderna para gerar complexidade mediante uma diversidade descentrada, alicerçada no «quase-mecanismo» do mercado.

É esta sobreposição das análises do mundo moderno com a visão unitária e totalizante da Filosofia Prática clássica, que hoje parece mais problemática a um leitor atento da Filosofia Política de Hegel, sobretudo pelo facto de a perspectiva da unidade ser avançada em articulação preponderante com o conceito de Estado.

A promessa de uma unidade do mundo ético com base no tipo de racionalidade da Filosofia Prática não pode ter no Estado a sua garantia de efectividade e realização, como ainda pensou Hegel, e como, aliás, o próprio século xx julgou poder praticar o discurso da emancipação política e da geração de um espaço público genuíno, frente ao alastramento de modelos de racionalidade provenientes do funcionamento da economia de mercado.

O centro do nosso encontro com a Política hegeliana parece submeter-se, por tudo isto, ao par de conceitos *Liberdade* e *Complexidade*; *Universalidade* e *Particularidade*. O problema nuclear deste encontro consiste em saber sob que condições e pressupostos se pode afirmar ainda um discurso sobre a Liberdade com um carácter universal e totalizante, dadas as circunstâncias, cada vez mais acentuadas, do mundo ético cindido em ordens parciais de complexidade crescente, cujo princípio parece ser, exclusivamente, a geração de diversidade mediante abstracção e autonomia.

---

<sup>7</sup> Este problema regressou, nos nossos dias, em alguns autores críticos de orientação «comunitarista». Cf. R. N. Bellah/R. Madsen/W. Sullivan/A. Swidler/S. M. Tipton, «Gegen die Tyrannei des Markts», in C. Zahlmann (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Frankfurt a. M., 1994, 57-73.

Esta questão de ordem muito geral afecta a globalidade da História dos efeitos do pensamento político hegeliano no nosso século, incluindo a História dos efeitos das suas críticas. E um dos aspectos mais marcantes desta História reside na transformação operada pelos chamados «jovens hegelianos» do princípio da universalidade dos fins do Estado, do mestre, no princípio da universalidade da História da espécie humana.

Aí onde Hegel havia colocado a ultrapassagem da Cisão do mundo moderno, ao nível do Estado como um edifício transparente e racional, colocam os seus «jovens» discípulos e críticos um novo sujeito da História, que se afirmará, ao mesmo tempo, como o portador dos princípios da Universalidade e Liberdade na ordem ético-política.

O recurso ao Povo como sujeito político, que Hegel não recusou na juventude, em virtude da sua ligação a J. J. Rousseau, transformou no nosso século a unidade hegeliana sujeito-objecto, dada no presente vivo da eticidade, numa categoria histórica, «profética» e característica de uma representação da efectivação da Liberdade como tarefa em aberto, ou seja, como «liberdade por efectivar», na expressão feliz e muito significativa de A. Ruge<sup>8</sup>.

Mas, quando o Povo se transforma num conceito problemático e quando a eticidade, a que se referia Hegel, parece não possuir sujeito algum; quando é a própria ideia de um sujeito da política e da história que entra em crise, então a pretensão de unidade e universalidade da antiga Filosofia Prática, que sobreviveu em Hegel e, apesar de tudo, nos seus críticos, parece, também, sucumbir.

Porém, nas formas institucionais fundamentais persiste a mesma referência à Liberdade.

Do ponto de vista da História da Filosofia Política, compreender estas transformações significa compreender de que modo ao longo da modernidade se geraram e entraram em crise categorias filosóficas fundamentais, entre as quais as categorias univer-

---

<sup>8</sup> Cf. A. Ruge, «Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts», in H. Pepperle/I. Pepperle (Hrsg.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig, 1985, 147-171, 153.

salistas da Filosofia Prática de Hegel e de que modo, sob esta transformação, a modernidade, como efectivação da Liberdade, se tornou em qualquer coisa de semelhante a uma essência permanente da História. O nosso encontro com Hegel faz-se, pois, na direcção da sua Voz encarnada, que foi, não restam dúvidas, a Voz de que nos falou o século xx, século da dura experiência da «liberdade efectivada e por efectivar».

## II

Do ponto de vista da caracterização tão exacta quanto possível da Filosofia Política hegeliana, seguiu o presente trabalho uma estratégia de análise que consistiu no relacionamento de elementos referentes à *gênese* da Política de Hegel com elementos relativos à História da sua *recepção* nas décadas entre 1820 e 1850.

A justificação deste procedimento encontra-se no próprio tema do trabalho.

A formação de uma Filosofia Política no conjunto das doutrinas filosóficas de Hegel é um processo lento que ocorre ao longo de toda a obra do filósofo, incluindo-se nesta última referência a obra publicada em vida e os textos que o filósofo nunca quis editar. Textos de desigual valor filológico e filosófico atravessam os períodos que vão desde a estada do filósofo em Berna, tão rica em formulações sobre História da Religião e temas políticos, até à formulação mais madura do sistema filosófico em Heidelberg e Berlim.

De todos os textos dos diferentes períodos entre 1793 e 1831, os Fundamentos da Filosofia do Direito de 1820 são, sem qualquer dúvida, a peça mais importante para compreender a Filosofia Política de Hegel. No nosso trabalho, foi a esta última obra que quisemos emprestar o maior relevo.

Essa obra representa um estado já bastante elaborado de núcleos doutrinários que pertencem a uma dupla gênese do pensamento político berlinense de Hegel. De facto, a formulação da Política de Hegel em Berlim deve ser investigada do ponto de vista de uma gênese lata e de uma gênese restrita.

Do primeiro ponto de vista, a obra *Fundamentos da Filosofia do Direito* só é inteiramente inteligível se a situarmos no quadro da longa evolução intelectual de Hegel, no domínio das doutri-

nas políticas e da Filosofia Política propriamente dita, desde a tradução das *Cartas* de J. J. Cart, da época de Berna, até ao começo do ciclo de lições de Heidelberg-Berlim sobre Direito Natural e Ciência do Estado (1817/18-1831).

Na segunda perspectiva mais restrita, a Política hegeliana assenta as suas bases no período de Jena, com as primeiras lições do filósofo sobre Direito Natural, nesta cidade, até chegar ao ciclo de lições de Heidelberg-Berlim.

No presente trabalho, optou-se por não abstrair dos começos do interesse de Hegel pelo Direito Natural e pela Filosofia Política em Berna, Frankfurt e Jena.

No entanto, as referências aos escritos que antecederam os *Fundamentos da Filosofia do Direito* de 1820 devem ser tomadas como observações gerais e de modo algum se devem considerar análises detalhadas da História do Desenvolvimento do pensamento hegeliano nesses períodos. Esta última História mereceria um trabalho analítico à parte e não poderia, por isso, caber nos limites da actual dissertação. Por conseguinte, fica intencionalmente posta de lado uma investigação dos aspectos políticos da *Fenomenologia do Espírito* e do seu contributo potencial para a formação da crítica ao Direito Natural moderno. Aqui, ficou também de lado uma exposição detalhada do papel da chamada doutrina do «reconhecimento» que, embora tenha um papel a desempenhar na teoria hegeliana da *eticidade*, viu por várias vezes a sua importância exagerada e deformada nas leituras de Hegel no nosso século.

O objecto do trabalho situa-se num âmbito mais imediato da formação da obra de 1820. Contudo, as referências aos textos anteriores a 1820 tornaram-se indispensáveis, na medida em que a compreensão do compêndio de Berlim envolve todo um conjunto de elementos conceptuais, doutrinários e críticos, sobretudo da época de Jena.

A presente dissertação está, portanto, temporalmente demarcada no interior da génese *restrita* da obra de 1820.

Na concepção do trabalho faltava ainda, depois de lhe traçar os contornos temporais, especificar o tema. Mais concretamente, era necessário determinar o que movia do interior o pensamento hegeliano da Política.

Foi fácil constatar o facto de a atitude crítica de Hegel a respeito do Direito Natural moderno, pelo menos entre 1802 e



1820, ser uma constante de uma parte muito significativa dos seus textos, lições e trabalhos universitários sobre temas de Filosofia Política.

Não se trata apenas de uma frequência estatística.

A crítica do Direito Natural moderno foi, de facto, a mola impulsora de todo o pensamento político hegeliano. Dois textos fundamentais servem para ilustrar esta perspectiva: o Ensaio sobre os modos de tratar cientificamente o Direito Natural de 1802, da época de Jena, e o próprio compêndio de 1820.

Em ambos os casos nos situamos perante a necessidade de um exame dos fundamentos filosóficos das concepções voluntaristas e contratualistas sobre a instituição da sociedade e do Estado, das correntes do Direito Natural moderno, e perante um conjunto doutrinal autónomo, orientado no sentido de dar uma resposta às principais deficiências do pensamento jusnaturalista moderno. O núcleo das posições críticas do filósofo reside, sem dúvida, na doutrina jusnaturalista da instituição civil e será também aqui que se irá fazer sentir o principal peso das suas propostas.

No ensaio de 1802 contém-se uma das mais importantes críticas do século XIX ao conjunto doutrinal que o próprio Hegel designa como Direito Natural moderno, não só para o opor à Política clássica, platónica e aristotélica, como ainda para, com essa designação, marcar com clareza a dimensão «natural» das exposições da maior parte dos autores desta orientação metodológica.

Em 1802, ao situar a sua crítica sobretudo no plano metodológico, Hegel mostrava, contudo, como no âmbito da Filosofia Prática não era possível separar ideais de método de conceitos de verdade; como não era possível desligar a representação naturalista do Homem, própria do ponto de partida do «método dos géometras» na Filosofia Prática, daquela representação da Majestade do Estado, que constituía o centro da argumentação de T. Hobbes, e do conseqüente pacto de sujeição na base da instituição civil.

Hegel foi alargando sucessivamente a base da sua crítica ao Direito Natural moderno. Em 1820, a sua posição crítica não afecta somente teóricos como T. Hobbes, mas alcança as conseqüências do voluntarismo e do contratualismo daquela posição filosófica no pensamento de J. J. Rousseau. No compêndio de 1820, a crítica do jusnaturalismo já se havia transformado numa

crítica ampla das concepções voluntaristas da instituição política, de tal modo que esta obra se pode ler como uma crítica filosófica do conceito moderno de Vontade.

Em 1820, Hegel elaborou uma *Metafísica da Política* como fundamento de uma genealogia do mundo moderno. E, nesta última, teve um papel de primeiro plano a tradição do conceito de Vontade no jusnaturalismo moderno. O Direito Natural moderno apareceu a Hegel como a Filosofia Prática do mundo moderno, mas uma Filosofia Prática acrítica, que se limitava a reproduzir em categorias psicológicas, antropológicas e jurídicas as necessidades práticas de um Estado político adequado às formas económicas mercantis.

A posição de Hegel a respeito da tradição jusnaturalista moderna foi muito descuidada ao longo das três primeiras décadas (1821-1857) da História da recepção da obra de 1820. A ignorância dos fundamentos da crítica do Direito Natural moderno de Hegel é evidenciada logo nas primeiras recensões críticas publicadas na década de 1820 e revela-se, de novo, de forma particularmente grave, na célebre 15.<sup>a</sup> Lição da obra de R. Haym *Hegel e o Seu Tempo*, passando pelas críticas de K. Marx em 1843.

O esquecimento do facto de ter sido uma intenção de reavaliação crítica a respeito do Direito Natural moderno o principal motivo na base da história da formação da Política hegeliana, leva forçosamente a uma deformação, por vezes grosseira, da natureza das teses filosóficas sobre o Estado e sobre a Constituição Política, na obra berlinense do filósofo.

No presente trabalho, faz-se o ensaio de um exame das principais leituras críticas da obra de 1820, na História da recepção daquelas três décadas, como forma de demonstrar como se geram certas pré-concepções no julgamento da Política hegeliana, quase exclusivamente fundadas na ignorância da motivação profunda da crítica hegeliana do voluntarismo e do contratualismo do Direito Natural moderno.

O exemplo mais característico da atitude dos críticos entre 1821 e 1857 reside num conjunto de ideias, com uma assinalável «semelhança de família» de autor para autor, com a mesma tese nuclear: a ideia de uma acomodação do pensamento político de Hegel à realidade política imediata. O desconhecimento da génese da noção hegeliana da instituição política na crítica do conceito jusnaturalista da instituição civil, levou muitos dos críticos a

ver na Política de Hegel um tipo de pensamento voltado para a glorificação do Estado, qualquer que ele fosse. A *acomodação* era o pendor natural desta Filosofia Política.

Com o cruzamento entre os problemas referentes à História da formação do pensamento filosófico da Política em Hegel e os problemas da História da recepção, em torno da gênese da censura da acomodação, pretendeu-se unir os três aspectos mais importantes no entendimento de qualquer obra filosófica: o aspecto da gênese, a dimensão sistemática da obra e o aspecto da sua recepção e crítica.

O critério da escolha dos textos e obras de Hegel mais importantes para o nosso objectivo facilmente se depreende da necessidade de situar os fundamentos da crítica do filósofo ao Direito Natural da modernidade. Por isso, uma obra como a *Fenomenologia do Espírito*, embora contenha aspectos importantes das doutrinas ético-políticas de Hegel, não podia ser uma opção válida. Nesta obra, a complexidade de relações entre os planos ético, fenomenológico, gnosiológico, psicológico e histórico é de tal ordem, que a articulação entre a Política hegeliana e a crítica do jusnaturalismo moderno só poderia surgir como um episódio de pouco relevo no conjunto.

Assim, no presente trabalho, a atenção prestada aos núcleos doutrinários de Filosofia Política da obra de 1807 não foi, de modo algum, significativa.

### III

Nas citações de textos alemães optou-se por conservar a ortografia antiga, seguindo o texto original sem o alterar. As citações de obras de Hegel são feitas, sempre que possível, a partir da edição das Obras Completas da responsabilidade do Hegel-Archiv da Universidade de Bochum em colaboração com a Academia das Ciências da Renânia do Norte-Westfália. Pelo facto de muitos textos não estarem ainda incluídos nesta importante edição seguimos, para os casos em falta, a edição das Obras da responsabilidade de E. Moldenhauer/K. M. Michel. A edição dos Fundamentos da Filosofia do Direito, que seguimos neste trabalho, foi a da responsabilidade de J. Hoffmeister, publicada na Biblioteca Filosófica da editora F. Meiner.