

Ensaio sobre Hegel: o voo da ave de minerva ao anoitecer

Marco Aurélio Werle¹

Resumo: O artigo oferece uma visão geral da filosofia de Hegel, desde seu ponto de partida, no campo da filosofia pós-kantiana, até a consolidação de um sistema de pensamento dialético. Foi dada ênfase especial à chamada filosofia política e objetiva de Hegel, uma vez que esse é um centro irradiador de seu pensamento.

Palavras-chave: Hegel; filosofia; dialética; idealismo alemão; filosofia moderna.

Abstract: The article provides an overview of Hegel's philosophy, from its starting point, in the field of post-Kantian philosophy, to the consolidation of a system of dialectical thinking. Special emphasis has been given to the so called political and objective philosophy of Hegel's, since this is a radiating centre of his thought.

Keywords: Hegel; philosophy; dialectics; German idealism; modern philosophy.

1. Hegel em sua época

A obra do filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (nascido em Stuttgart, em 1770, e morto em Berlim, em 1831) situa-se num momento privilegiado da história do pensamento ocidental, caracterizado pela grande renovação que ocorreu na filosofia alemã clássica a partir de Kant, num breve período de tempo, entre 1785 e 1830. Kant e Hegel são os dois extremos desse momento: entre eles encontra-se uma profusão de outros grandes pensadores, tais como Fichte, Schelling, Schopenhauer, Schleiermacher, Herder e Jacobi. Nessa época houve também uma enorme florescência na literatura, com o surgimento do romantismo, cujos expoentes são Novalis, os irmãos Schlegel, Tieck, Jean Paul, Hoffmann, Hölderlin, Kleist etc., e o classicismo, que nos brindou com dois gigantes: Goethe e Schiller. Igualmente por esses anos a música alemã alcançou o seu o apogeu, com Mozart, Haydn, Beethoven, Schubert, Schumann e outros. Toda essa efervescência fez com que esse período de 50 anos fosse somente comparável, em termos da riqueza das realizações do intelecto humano, com a época de ouro da filosofia na Grécia antiga, com Platão e Aristóteles, na passagem do século IV ao III a. C.

O conjunto desses fatores é decisivo para o desenvolvimento da filosofia de Hegel. Consciente da riqueza de seu tempo, Hegel encarou o desafio de colocá-lo em

¹ Professor Titular da Universidade de São Paulo. mawerle@usp.br

pensamento, tendo como horizonte o que foi realizado pelo ser humano desde a época antiga, passando pelo período medieval e chegando à modernidade. É por essa razão que a filosofia de Hegel é difícil de ser compreendida e não somente por uma dificuldade particular e inerente à sua linguagem. Seu assunto é complexo: a realidade da época moderna resultante de um longo e intrincado processo de elaboração das categorias de pensamento. No fim de sua monumental História da filosofia lemos:

Até aqui chegou o espírito do mundo. A última filosofia é o resultado de todas as que a precederam; nada foi perdido, todos os princípios foram conservados. Essa ideia concreta é o resultado dos esforços do espírito por quase 2.500 anos (Tales nasceu em 640 a. C), de seu mais sério trabalho para se tornar objetivo e para se conhecer².

Com Hegel fecha-se um ciclo que começou com Platão, o empreendimento intelectual da chamada razão ocidental alcança o seu ponto culminante, mas também de exaustão interna, como atestam as filosofias que surgiram logo após a morte de Hegel, ao longo do século XIX, cujos representantes maiores são Marx e Nietzsche. Depois de Hegel a filosofia entra em crise, surge o materialismo e a filosofia da vida, em suma, todas as categorias que até então tinham validade no pensamento ocidental passam a ser colocadas em xeque. Mas, isso justamente devido ao trabalho genealógico e paciente de Hegel junto à história da metafísica ocidental. Seu empreendimento levou a metafísica ao ponto mais alto, de modo que a racionalidade ocidental se completou em seu destino mais íntimo. A aventura chamada “filosofia” encontra finalmente a sua consumação, sendo que depois de Hegel a razão passará a andar em círculos, a viver das eternas retomadas, das chamadas “desconstruções”, genealogias, destruições, etc. Entra em cena o momento da negação da filosofia, da anti-filosofia, das filosofias da vida, da existência ou mesmo dos positivismos que, ao negarem a filosofia, elegem em seu lugar a ciência como critério de verdade.

9

2. Kant e a Revolução Francesa

A riqueza dessa época na qual viveu Hegel decorre também de uma conjunção feliz entre teoria e prática, a qual estimulou sobremaneira o pensamento e a renovação cultural da humanidade. Junto com a filosofia de Kant (momento alto da teoria) temos o advento histórico da Revolução Francesa (momento alto da práxis), duas influências decisivas sobre Hegel e que ele tentou unificar em seu sistema. Como diz Dilthey: “Em Kant se verifica a transformação do pensamento alemão e a Revolução destrói na

²HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 ss., vol. 20, p. 455, [minha tradução].

França o velho estado e empreende a instituição de uma nova ordem da sociedade”³. Do primeiro Hegel herda a força da subjetividade, a qual alcança o seu apogeu na época moderna, depois de ter sido inaugurada com o princípio do cogito em Descartes. Da Revolução Francesa, por seu lado, emerge toda uma renovação da concepção do ser humano como ser social e em constante transformação.

A filosofia de Kant é marcada pela chamada “Revolução Copernicana”: para alcançar o saber certo e indubitável devo orientar-me não pelas características do objeto, mas pela capacidade de apreensão do sujeito. Sintonizado com o pensamento europeu iluminista da segunda metade do século XVIII, Kant acredita no poder da razão em determinar o mundo. Entretanto, considera que essa razão não pode ser ou estar entregue a si mesma e aos seus devaneios, mas necessita ser submetida a uma crítica e estar orientada pelo princípio da realidade e da experiência.

Hegel põe-se a radicalizar e a concluir o empreendimento crítico kantiano, numa dimensão histórica mais ampla, em particular realizando a unificação entre teoria e prática, entre o conhecimento (a ciência) e a ação (moral e política). É que em Kant permaneceu não resolvida a cisão do ser humano na época moderna, o fato de que no âmbito do Estado moderno a teoria está dissociada da prática. Habermas aponta para essa passagem do teórico ao prático em Kant e Hegel:

A Crítica da razão pura apresenta um outro conceito de eu do que a Crítica da razão prática: em oposição ao eu como unidade da consciência de si coloca-se o eu da vontade livre. Torna-se óbvia aqui a separação entre a crítica do conhecimento e a crítica do agir racional. Essa distinção torna-se entretanto problemática quando a consciência crítica mesma procede da reflexão da história de nascimento da consciência⁴.

O indivíduo e o pensamento não se reencontram mais na totalidade por eles engendrada. Ao contrário da bela harmonia dos antigos gregos e sob o influxo do Cristianismo e do Renascimento, que propiciou o desenvolvimento das ciências, das artes e da técnica, o homem moderno é marcado por uma série de oposições: entre o corpo e a alma, entre a moralidade e as inclinações sensíveis, entre o gosto e o gênio, entre o indivíduo e a sociedade, etc.

Além disso, Hegel considera que faltou a Kant reconhecer o caráter dialético de todo saber humano que concerne tanto ao saber que ultrapassa a experiência quanto

³DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*, trad. de Eugenio Ímaz, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2. Ed. 1956, p. 17, [minha tradução].

⁴HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 27, [minha tradução].

ao saber científico. Kant, porém, fundamenta filosoficamente o saber científico como mais verdadeiro, embora certamente considere centrais a moralidade e os costumes. Seja como for, a razão permanece não unificada em sua essência, tal como comenta Alfred Kroner, ao dizer:

O que é insuficiente na doutrina kantiana talvez se deixe designar da melhor maneira pelo fato de que ela tomou de modo muito fácil e estreito a dialética transcendental, que pertence à sua maior descoberta; de modo muito fácil por ela acreditar que por meio da distinção entre fenômeno e numeno conseguiria superar as antinomias da cosmologia e os paralogismos da psicologia; de modo muito estreito por não reconhecer que essa distinção também concerne aos próprios fundamentos da analítica transcendental⁵.

A Revolução Francesa surge nesse contexto com uma forte carga simbólica. Não serão os exageros dos jacobinos e de Robespierre nem os eventos subsequentes que impressionarão os alemães do outro lado do Reno, e sim a dimensão ideal desse evento histórico. Como disse Habermas, em Teoria e práxis, Hegel é um apaixonado defensor da Revolução, a qual ele procura legitimar, mas sem a atitude dos revolucionários, os quais não estão à altura da ideia da revolução, que se impõe como uma espécie de imperativo para a humanidade: é preciso realizar a plenitude do ser humano com base na liberdade radical. Ao mesmo tempo coloca-se uma nova perspectiva para a compreensão do sentido da história, isto é, de que a realidade não é algo imutável e fixo, tal como preconizava a cultura do Antigo Regime, e sim o resultado de uma longa herança desde a Antiguidade.

A Revolução Francesa nos coloca a perspectiva de que todos os seres humanos são livres, ou seja, ela realiza o que está no cerne da religião cristã desde quando ela surgiu no mundo. Segundo a Filosofia da história de Hegel, se o mundo oriental nos mostrou que apenas um homem era livre, o déspota (rei ou o sultão), e o mundo grego, com a sua democracia, chegou ao fato de que alguns são livres, a saber, os cidadãos, mas não os escravos, em terceiro lugar, o mundo germânico (dos povos nórdicos modernos) afirmará que todos os homens são em princípio livres. A abolição da escravidão, segundo Hegel, apenas foi possível devido ao pensamento cristão, que considera o ser humano como ideia, dotado de uma alma que está além de seu corpo. A Revolução chegou para finalmente realizar a liberdade: independentemente da classe social a qual pertence, o ser humano é livre em si e para si.

⁵KRONER, A. *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 2. Ed., 1961, p. V-VI, [minha tradução].

3. O idealismo alemão e a dialética

O percurso da história ocidental nos informa que é hora de superar as diferenças e cisões que marcam a história e concretizar a liberdade: daí também a denominação de idealismo alemão, atribuído ao pensamento de Fichte, Schelling e Hegel. Esses três pensadores partem do fato comum de que a essência do ser humano é a liberdade, diferindo, porém, quanto ao modo de como ela pode ser realizada. O idealismo alemão, por conseguinte, se apresentará como idealismo subjetivo (Fichte), objetivo (Schelling) e absoluto (Hegel). Se Fichte aposta na atividade pura do pensamento subjetivo e Schelling compreende que a verdadeira liberdade se origina a partir da natureza (o que o aproxima do romantismo), Hegel se concentrará nas esferas totalizantes da vida humana, ou seja, no absoluto presente na história, na política, na arte, na religião e na filosofia.

Para o idealismo alemão, a atividade humana é marcada pela ideia, pela fusão entre o conceito e a realidade. Isso não significa a imposição cega e abstrata de uma mera ideia à realidade, mas o reconhecimento de que a ideia opera numa dimensão imanente, interna, da realidade, que é a tessitura do real. Por isso, a ideia não é uma mera concepção subjetiva, não é uma ideia e sim a ideia como a expressão da contradição e da negação entre o conceito e a realidade. A verdade está no processo, no conflito de posições e representações humanas, sendo a ideia a expressão disso. A negação é também sempre unificação, pois algo não pode negar outra coisa se não possui um elo comum, que permita um ponto de convergência, apesar das diferenças. Assim, a ideia sempre se encontra em movimento, no sentido de que é a manifestação de uma contradição insolúvel, mas que o ser humano precisa realizar para ser o que é. A vida humana, concebida por Hegel, não é um dado pronto, mas em constante renovação, de modo que o ser humano sempre se orienta pela ideia e não pela chamada “realidade empírica”.

Vista segundo a história da filosofia, a dialética hegeliana é a dúvida cartesiana levada ao extremo. Descartes partia do fato de que na base da afirmação do saber está a dúvida metódica, cuja função é permitir a possibilidade do puro pensar (penso, logo existo), ou seja, a certeza do conhecimento. Hegel radicaliza esse processo de dúvida, instalando-a não apenas no campo teórico de uma consciência isolada, mas transpondo-a para o centro da existência humana. Na Fenomenologia do espírito a dúvida se transforma no desespero humano: o Zweifel [dúvida] é Verzweiflung [desespero], segundo o qual cada passo que o ser humano dá na vida é duvidoso e conflituoso, embora seja isso precisamente que promove a liberdade.

Essencial para o ser humano, a liberdade somente se realiza por meio do conflito, das lutas e da discórdia, em suma, no terreno da história em devir. Por isso, a história humana não é o palco da felicidade, considera Hegel na Filosofia da História, obra que marca o percurso dos povos no tempo e no espaço, desde o Oriente, passando pela Grécia, Roma e chegando aos chamados povos germânicos. A história é antes o terreno das conquistas e das paixões dos grandes homens, tais como César e Napoleão, em suma, é principalmente um grande palco de guerras.

4. O sistema dialético

É importante situar Hegel menos pelos temas e assuntos que abordou do que pelo modo como os abordou. Hegel tinha a pretensão nada modesta de realizar e consumir toda a história do pensamento ocidental. Segundo a metáfora da ave de minerva que alça voo ao anoitecer, o sistema hegeliano pode ser tido como uma espécie de reorganização de todo o repertório da história da filosofia. A partir desse empreendimento da consumação da racionalidade ocidental, surgem então no século XIX e XX as diversas modalidades de pensamento que afirmam o término de um ciclo: fim da história, fim do sujeito, fim da arte, etc. Uma vez tendo sido percorrido a gênese do pensamento ocidental e uma vez tendo sido apontado para a radical historicidade das nossas ações, os séculos XIX e XX terão de se defrontar com a pesada herança hegeliana, de que os grandes discursos, tais como a religião, a ética, a política, a arte, etc. cumpriram o seu papel, isto é, entraram numa fase de esgotamento devido a um ciclo de efetivação chegado ao fim.

Hegel não possui uma filosofia em particular, sendo que se torna bastante questionável falar da filosofia de Hegel. A filosofia para ele deve ser antes um discurso da realidade, colada ao real e emanando dele, o qual no entanto precisa ser apreendido como ideia. No “Prefácio” às *Linhas fundamentais da filosofia do direito* lemos que “o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional”⁶. Essa afirmação considera que o pensamento precisa voltar-se para si e de que a figura do filósofo deve levar em conta que a teoria e a ação andam juntas, de que o filósofo não pode prognosticar e sim apenas diagnosticar.

A tarefa da filosofia é apreender [*begreifen*] o que é, pois o que é a razão. No que toca ao indivíduo, ele é de qualquer maneira um filho

⁶ “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig” In: HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 ss., vol. 7, p. 24, [minha tradução].

de sua época; assim, também a filosofia é a apreensão [erfasst] de seu tempo em pensamentos⁷.

Essa tarefa implica uma atenção especial à dinâmica que se dá na realidade entre forma e conteúdo, no plano da ideia.

Pois, a *forma* em seu significado mais concreto é a razão como conhecimento conceitual e o *conteúdo* é a razão como a essência substancial da realidade ética bem como da natural; a identidade consciente de ambas é a ideia filosófica⁸.

Para apreendê-la é preciso elevar-se para além da relação entre sujeito e objeto, ou seja, é preciso ir além do quadro da consciência e da consciência de si e pensar a filosofia como atividade do espírito. Na *Ciência da lógica*, Hegel critica quem não consegue colocar-se nesse plano e fica preso à consciência comum:

Essas opiniões sobre a relação do sujeito e do objeto um para com o outro exprimem as determinações que constituem a natureza de nossa consciência comum, fenomênica. Mas estes preconceitos, transpostos para a razão, como se nela ocorresse a mesma relação, como se essa relação tivesse em si e para si verdade, são os prejuízos que a filosofia tem a tarefa de refutar por todas as partes do universo natural e espiritual, ou melhor, tendo em vista que impedem a entrada na filosofia, eles têm de ser abandonados antes da entrada na mesma⁹.

14

Sendo assim, torna-se insustentável a tese de que *um filósofo* é o detentor definitivo da verdade, de que ele pode operar no plano de um saber universal que paira acima do real. Com Hegel, a filosofia assume o papel do “puro observar” [*das reine Zusehen*]¹⁰ e cessa a eterna disputa da história da filosofia como disputa de opiniões, para ver quem tem razão. Hegel se coloca do lado de fora desse “jogo” e assume a perspectiva de um observador, que apenas vê o curso do espírito do mundo. Essa atitude que envolve um espectador ou narrador (o filósofo) e uma consciência que atua lembra o modo de funcionamento de um romance de formação, como já foi muitas vezes observado em relação à *Fenomenologia do espírito*. Com isso, pode-se dizer que o jogo filosófico, no sentido tradicional, acaba. Se, de um lado, isso soa como uma derrocada da filosofia, por outro lado torna-se uma enorme abertura para a práxis humana. Um dos legados de Hegel é justamente o de desmistificar o falso papel da

⁷ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 ss., vol. 7, p. 26, [minha tradução].

⁸ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 ss., vol. 7, p. 27, [minha tradução].

⁹ HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica. Excertos*, apresentação, tradução e notas de Marco Aurélio Werle, São Paulo, Editora Barcarolla, 2011 p. 23-24.

¹⁰ HEGEL, G. F. W. *Fenomenologia do Espírito*, trad. de Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 1992, 2. Ed., p. 70.

teoria e permitir uma grande perspectiva para a ação humana em todos os níveis e âmbitos. O que marca os séculos XIX e XX é justamente a aceleração da vida sob o imperativo da ação: o ser humano entra nesse mundo com um objetivo, que consiste em se realizar a partir de sua individualidade. Nenhuma teoria prévia pode antecipar isso, pelo menos esse é o sentido, embora na realidade possa acontecer muitas vezes o contrário.

Entretanto, a filosofia não pode ser opinião. Em alemão, o termo *Meinung* remete imediatamente a *mein*: uma opinião é sempre algo apenas meu. A filosofia tampouco pode ser edificante, no sentido de querer “melhorar” a humanidade a partir de regras e preceitos impostos. Ela é antes o discurso do conceito, em alemão *Begriff*, termo cuja raiz é o verbo *greifen*, literalmente: “pegar com as mãos”, “apreender” ou “conceitualizar”. Assim, a filosofia é a atividade, o trabalho e a paciência do conceito. É preciso apreender a realidade pelo conceito, examinar o que nela é oposição e unidade ao mesmo tempo. Nesse momento intervém a *dialética*, pois a realidade é cheia de oposições e de negações, sendo a tarefa do conceito apreender essa realidade em contradição e devir.

5. A lógica como pensamento puro

Para compreender Hegel é essencial inserir-se num fluxo de pensamento, a dialética, o que nos remete para a sua obra lógica e metafísica: a *Ciência da lógica*¹¹. A lógica perfaz a primeira parte do sistema, sendo a segunda a filosofia da natureza e a terceira a filosofia do espírito. Cada uma dessas partes da filosofia é um círculo acabado em si mesmo e remete a um círculo maior enquanto manifestação da ideia.

Inicialmente, a ideia é tomada como determinidade pura, no elemento lógico abstrato do pensamento, a seguir ela assume a forma da exterioridade, quando passa pela natureza e, por fim, em terceiro lugar, reencontra sua existência em si e para si no espírito (como modo de ser da vida humana subjetiva, objetiva e absoluta). O reino espiritual ou a vida cultural se desenvolve tanto no plano puro do pensar quanto no terreno fenomênico, de modo que a ideia está tanto “fora do tempo” (natureza) quanto “no tempo” (espírito), pois, para chegar a ser para si o que é em si, ela necessita operar um juízo absoluto de diferenciação de si mesma, tem de entrar na existência e ser ativada.

¹¹ Retomo nesse contexto, com pequenas modificações, minha apresentação à tradução: Hegel. **Ciência da lógica. Excertos**, São Paulo, Barcarolla, 2011.

O pensamento em si e para si (tanto teórico quanto prático) implica uma objetividade que lhe é própria como pensamento, uma “ontologia” inerente ou imanente e somente se compreende como pensamento, não como algo outro, estranho: o espírito é apenas para o espírito. Com isso Hegel quer dizer que a existência humana somente se comunica com a existência humana. Tanto a natureza quanto o que se poderia denominar como sendo um ser transcendente são vedados ao ser humano: o grande problema do ser humano é ele mesmo, é consigo mesmo que o ser humano deve travar as suas maiores batalhas. Deus mesmo nada mais é do que uma elevação pensante do ser humano para o todo.

E é isso precisamente que constitui o ser humano como tal: ele é o único ser vivo que pensa racionalmente, sendo a lógica nada mais do que um questionamento radical daquilo que mais nos distingue como seres humanos, ou seja, nossa atividade consciente. Vivemos nesse mundo não apenas sob o registro do *em si* da natureza, onde falta um nexos verdadeiro de alteridade e mesmidade entre o fenômeno antecedente e subsequente, e sim ser humano é histórico, vive no *para si*, onde se conjugam potência e ato. Temos *consciência*, ou melhor, *somos consciência*, e estamos imediatamente colocados nesse patamar, desde o estágio mais imediato da “certeza sensível”, a primeira figura pela qual se inicia todo o saber humano, segundo a *Fenomenologia do espírito*. Isso implica um nexos de herança entre o presente e o passado. No campo das questões humanas impera a reciprocidade dos eventos que são *um-para-o-outro*, possuem uma reflexão-em-si e requerem a atenção ao conceito, a apreensão das diferenças na unidade e da unidade nas diferenças, para além da representação comum e sua reflexão exterior. No “eu”, tomado em sua verdade como conceito, a dialética possui seu domicílio mais próprio como universalidade, particularidade e singularidade.

Uma diferença específica entre a lógica do ser e a lógica da essência está no fato de que na lógica do ser se mostram as identidades ou as determinações consigo mesmas, numa limitação própria e sem reflexão, ao passo que na lógica da essência as determinações são abordadas principalmente em duplas ou como alteridade (que remete à noção de “outro”): essencial e inessencial, identidade e diferença, positivo e negativo, forma e matéria etc., sob o registro da reflexão e da aparência.

A marca da lógica do conceito, em terceiro lugar, consiste em operar segundo o pensamento da subjetividade como forma infinita. A atividade do “eu” ou, como diria Hegel, do próprio conceito, opera como identidade e diferença no campo do supra-sensível. Se a essência é a negação do ser, o conceito é a negação da negação ou o ser reconstituído. Assim, se na lógica do ser temos o domínio do pensamento por assim dizer “ontológico” e na lógica da essência o campo do exercício das relações e das duplas,

tendo como guia a noção de reflexão (reflexão-em-si), na lógica do conceito, por fim, adentramos no âmbito da doutrina do juízo e do silogismo, da totalidade que se engendra como identidade e diferenciação, tendo como fio condutor a dialética do conceito como universal, particular e singular.

6. A filosofia real e o direito

Passemos agora para o campo da atividade humana concreta, compreendida pelo vocabulário hegeliano como sendo a vida do espírito ou a parte real do sistema de saber e a qual ele sempre dedicou uma atenção especial, principalmente quando lecionou em Berlin, entre 1820 e 1831, dando cursos sobre estética, história da filosofia, filosofia da história e filosofia da religião. O terreno da filosofia do espírito significa a atividade cultural humana em sentido amplo. Podemos dizer que Hegel é, sobretudo, um pensador da filosofia política, campo no qual são abordados a ética, o direito e a dinâmica da sociedade e da cultura no horizonte do Estado e dos povos.

A relação de Hegel com a ética se coloca num campo bastante amplo, que envolve toda a sua filosofia, principalmente a parte lógica e a articulação de todo o sistema do saber humano, apresentado na obra *Enciclopédia das ciências filosóficas*. A ética não é um fenômeno restrito, que diz respeito apenas à consciência individual dos seres humanos, e sim envolve aspectos relativos à religião, à política, à moralidade (essa entendida como uma forma restrita da ética) e se relaciona com toda a história do pensamento humano.

Por isso, ao contrário do que se encontra em muitos manuais de ética ou até mesmo em boa parte dos filósofos tradicionais voltados para a discussão dos vícios e das virtudes, em Hegel não temos razões ou respostas sobre os chamados “dilemas éticos” ou “morais”. Sua reflexão procura antes situar, a partir da gênese, o fenômeno ético e a moralidade tal como se apresentaram para a história humana, deixando a cada um o julgamento sobre o caso particular, se determinada atitude é aceitável ou não. Cada indivíduo é filho de sua época, como vimos anteriormente no “prefácio” da filosofia, de modo que toda atitude ética ou moral sempre é datada no campo dos costumes. A tarefa da filosofia não é ocupar-se da “opinião” de cada um, mas consiste em apreender o que é a verdade em si e para si, tal como se mostrou e se mostra na sociedade. Claramente o social se coloca acima do individual em Hegel.

Hegel expõe de um modo sistemático o que compreende por direito, ética, moral, etc. em sua filosofia direito, intitulada *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, publicada primeiramente em 1821. O direito é aquilo que é justo, de acordo com o termo alemão *Recht*, que remete a *richtig*: correto, certo. E o ponto de partida da

filosofia do direito é o fato de que o direito é uma ideia que envolve duas coisas: um conceito, algo a ser realizado, e a realidade, algo que sempre se realiza. O justo é essa concepção que foi se constituindo aos poucos na história da ação e do pensamento humano.

Mais precisamente, a ideia do direito se confunde com a própria *liberdade*, que não é uma peculiaridade somente do livre-arbítrio de cada um, no sentido da expressão corriqueira de que a liberdade consiste em se fazer qualquer coisa que se deseja. O conceito de liberdade é antes subjetivo e objetivo ao mesmo tempo: à medida que o ser humano exerce a liberdade, abre espaço para ela, ele se compreende como ser humano, criando ao mesmo tempo também vínculos objetivos, relações de compromisso e modos de pensar que são igualmente a expressão de sua liberdade. Cabe perceber que a liberdade mais elevada é justamente a vinculação dessas duas dimensões (subjetiva e objetiva) e que é um erro conceber a liberdade apenas pelo lado subjetivo de seu desdobramento.

Mas, como ocorre essa liberdade que é a base do direito? Por meio da *vontade*, que constitui o terreno de efetivação do direito. E novamente aqui a noção de vontade não deve ser tomada no sentido irracional e abstrato, como situada na região mais baixa das faculdades humanas, no plano do sentimento e do desejo, quando se considera que “alguém tem vontade de fazer isso ou aquilo” ou mesmo na acepção schopenhaueriana de que a vontade é cega e irracional e que determina irrestritamente a vida dos homens. Vontade, em alemão *Wille*, é a expressão de um querer [*Wollen*], na medida em que é uma peculiaridade humana, espiritual e livre, envolve tanto um agir quanto um conhecer e pensar. “O que é livre é a vontade”, diz Hegel, “a vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade é apenas real como vontade, como sujeito”¹².

A vontade não pode ser previamente caracterizada ou definida como boa ou má, segundo a clássica discussão acerca da origem humana consistindo na bondade ou na maldade (Rousseau ou Hobbes). Hegel nesse ponto distingue, segundo a dialética, as dimensões do em si e do para si da vontade, isto é, a *possibilidade* de determinação e a *efetivação* da mesma, da vontade tomada como uma potência e da vontade tomada como um ato. De início a vontade é apenas vontade, não é boa nem má, é sem determinações, somente a expressão de uma intervenção humana no mundo, sendo que somente ao efetivar-se assume uma caracterização ética. Há aqui uma diferença crucial diante de Kant, que na *Fundamentação da metafísica dos costumes* parte do fato de que

¹² HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 ss., vol. 7, p. 46, [minha tradução].

a *boa vontade* é o que mais distingue o ser humano em termos morais. Ora, Kant parte de um dado pronto, sem dúvida uma conquista do Cristianismo, que permitiu essa concepção do ser humano como um ser bom, embora no Cristianismo tenhamos também a concepção do pecado original. Seja como for, partir do fato de que a vontade é boa desde o início é certamente um pressuposto questionável para Hegel.

Segundo Hegel, no campo da ética ou do direito não se pode, de início, apresentar leis ou preceitos morais de como o homem deve agir, mas sim de como ele age e agiu em sua progressão histórica. Hegel se opõe fortemente a uma ética do dever ser. Igualmente não se trata de formular preceitos em torno de um suposto Estado ideal, que pudesse garantir a felicidade dos homens em termos de um planejamento social. Antes de mais nada é preciso observar como a vontade se constitui no mundo, alcançou o seu conceito. Certamente há preceitos a serem seguidos, mas esses preceitos têm de decorrer da própria história do direito, de maneira imanente. Todo o sistema do direito, formado pelo direito abstrato, pela moralidade e pela eticidade desemboca sem dúvida na realidade do Estado, enquanto instância mais alta que compreende todo o sistema da liberdade e da ação. Ao mesmo tempo, porém, o Estado nada mais é do que a concretização do percurso da vontade e não algo que pode ser imaginado como se impondo totalitariamente na realidade.

19

O *direito* será, pois, o sistema da vontade que se desenvolve para uma ação livre, ou seja, é o sistema da liberdade se efetivando. A liberdade não é uma *qualidade* da vontade que lhe pertence desde sempre, mas necessita ser efetivada, colocada em ação. A vontade deve procurar ser para si o que é em si, passar da potência ao ato, lembrando que a vontade em si é livre, mas resta que ela se realize, senão não há liberdade. Todo o sistema do direito é o desenvolvimento da ideia da liberdade, sendo que cada figura da vontade desse desenvolvimento (a moralidade, a eticidade e o interesse do Estado) tem o seu direito próprio. São figuras da liberdade, cujos momentos maiores são:

a) o *direito abstrato* (o *em-si* da vontade) – se refere por assim dizer à relação direta com as coisas, onde se abstrai das vontades. O abstrato é justamente o *em si*, a vontade que se encontra ainda na forma da imediatidade, do ser. Neste âmbito são tratados, em termos genealógicos e históricos, dos conceitos de posse, propriedade, contrato, não-direito ou injustiça. Essa instância remete aos primórdios da ideia de direito. Na propriedade, a pessoa, este sujeito abstrato, toma posse de uma coisa, a vontade se faz valer junto a uma coisa. A passagem da posse para a propriedade ocorre por meio do trabalho. A posse se exercita pelo emprego da coisa, por exemplo, ela é exteriorizada pelo cultivo da terra.

b) a *moralidade* (para-si) – a passagem do direito abstrato, que se referia apenas às coisas, para a moralidade consiste numa interiorização do sistema do direito, numa passagem do *em-si* ao *para-si*. Agora o ser humano responde efetivamente por algo, compreende o direito não apenas nas relações externas a ele, mas num plano ideal. A pessoa do direito abstrato torna-se sujeito. É aqui propriamente que se faz valer pela primeira vez a liberdade de fato, pois se entra no campo das intenções na ação, da culpa por um ato exterior, da responsabilidade, do dever, da consciência moral, do bem e do mal. A moralidade nos coloca num plano de intersubjetividade.

c) a *eticidade* (em-si-e-para-si) – a eticidade constitui o desenvolvimento total deste momento subjetivo, como numa espécie de volta à objetividade. No campo da ética se unem tanto o exterior quanto o interior, os momentos anteriores do direito abstrato e da moralidade encontram-se aqui superados [*aufgehoben*], segundo o clássico termo que designa a dialética, a *Aufhebung*. Os três momentos da eticidade são a *família*, a *sociedade civil* e o *Estado*. Essas dimensões são totalidades que dão sentido à relação humana no âmbito de coletividades e da vida social.

Como se pode perceber, a efetivação do direito, segundo Hegel, envolve uma certa tensão entre a moralidade e a eticidade. Se a moralidade se refere à atitude humana de decisão subjetiva entre o bem e o mal, a eticidade nos lembra algo que está acima disso, que são os costumes, o *ethos*, de modo que a eticidade ou o elemento ético se refere às instâncias que ultrapassam o plano subjetivo individual acerca da decisão entre o bem e o mal. Ético é aquilo que se impõe de alguma maneira pela tradição e a história e envolve uma dimensão do “nós”, de um povo, e não apenas do “eu”.

Hegel pensa essas esferas da vida ética se complementando, no entanto essencialmente pela via da negação, estando em conflito uma com a outra e constituindo a “tragédia da vida ética”. Por que estão em conflito? Por que cada esfera representa um modo de ser incrustado no humano e à qual o ser humano tende por vezes se apegar, dependendo muito da esfera na qual atua e vive primordialmente: a família e a agricultura formam a base da sociedade, ao passo que a sociedade civil, que hoje se poderia igualar ao que se chama de “mercado”, consolidou-se na história da humanidade posteriormente. Família e sociedade civil se complementam, mas sobretudo se opõem, assim como na vida de um homem a infância e a idade adulta. Isso requer uma mediação, uma reconciliação, cujo papel cabe ao Estado como regulador da vida dos povos.

Hegel identifica essas duas formas éticas, a família e a sociedade civil, com o princípio do homem e da mulher: a mulher tende para a casa, a família, a horta (agricultura), ao cuidado e à proteção, ela é a sede da origem. Já o homem sai dessa

origem, rompe com ela, promove o progresso, o avanço, “sai para o mundo” e constitui propriamente as relações sociais do trabalho. A mulher é o “bem”, a unidade, e o homem é o “mal”, a negação, a divisão, o individualismo como diferença. Hegel não considera que um dos lados está “certo” e o outro “errado”, pois não se trata de avaliar esses fenômenos de uma maneira restrita e sim como momentos de um processo mais amplo, no qual ambos são necessários. Pois, se o ser humano tivesse permanecido eternamente no campo da família, certamente não haveria cultura e civilização. Mas, igualmente a civilização necessita realizar uma constante volta à origem.

7. O saber absoluto como sentido último

Mas, a atividade e o pensamento humanos na história não se restringem apenas ao campo da subjetividade e da objetividade, e sim lidam o tempo todo com o que Hegel chama de *absoluto*, que de início podemos situar como sendo aquela esfera desenvolvida pela humanidade como instância totalizante de explicação última da realidade. Essa esfera é determinada por três formas: arte, religião e filosofia. Na linguagem dialética de Hegel: a arte constitui a intuição, o momento sensível imediato de manifestação do absoluto, ao passo que a religião é o terreno da interioridade subjetiva da representação e, por último, a filosofia surge como a síntese, pois o verdadeiro pensamento possui tanto uma relação sensível quanto subjetiva e interior. O pensar filosófico une intuição e representação. No contexto desse ensaio apenas indicamos essas esferas, sem apresentá-las pormenorizadamente, pois isso demandaria ainda muitas páginas de elucidações. Se trata, na mais nada menos, que 8 volumes da obra de Hegel: 3 volumes respectivamente para a estética e a história da filosofia e 2 volumes para a filosofia da religião.

No entanto, podemos nos perguntar: como surge a questão do absoluto para os seres humanos? De onde vem essa exigência de que a vida tenha de ser ou ter algo de absoluto? Não seria possível que nos restringíssemos ao subjetivo e ao objetivo, que nos contentássemos, ou melhor, que nos resignássemos com a nossa finitude? A esse questionamento Hegel responde que, na verdade, a própria natureza da consciência, enquanto dividida entre o subjetivo e o objetivo, ou seja, na medida em que é dialética, procura ela mesma algo que a unifique. O ser humano é um ser por essência metafísico, é consciência não apenas do mundo, mas de si mesmo, o que acaba colocando em questão a exigência da unificação da consciência e da consciência de si. A natureza da consciência faz com que o ser humano busque uma explicação última, a qual ele não encontra no seio da vida objetiva, no emprego e no trabalho e nem na família e na sociedade. Há algo de mais elevado permeando essas esferas, e esse algo mais

elevado foi justamente o que nos apresentou a história humana como sendo a arte, a religião e a filosofia.

A preocupação de Hegel nesse terreno do espírito absoluto não é a de dizer que a arte, a religião e a filosofia são simplesmente necessárias para o ser humano. Essa não é a pergunta apropriada. Não se trata de saber se Deus existe ou não existe, se posso ou não provar a existência dele. Ao contrário, é preciso questionar como se constituiu a história humana e como ela continuará a se plasmar com base na exigência de uma totalidade. O problema todo é esse, e aqui entramos no campo de algo como um “pressuposto hegeliano”: de que o *ser humano tem necessidade de uma totalidade*. Como essa totalidade se resolveu ou se resolverá, cabe ao pensamento e a própria dinâmica da ação humana resolver no mundo. Se ainda será a arte, a religião ou a filosofia, eis algo que somente a história poderá decidir.

Referências

DILTHEY, W. **Hegel y el idealismo**, trad. de Eugenio Ímaz, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2. Ed. 1956.

HABERMAS, J. **Erkenntnis und Interesse**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica. Excertos**, apresentação, tradução e notas de Marco Aurélio Werle, São Paulo, Editora Barcarolla, 2011.

HEGEL, G. F. W. **Fenomenologia do Espírito**, trad. de Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 1992, 2. Ed.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 ss., vol. 7.

HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 ss., vol. 20.

KRONER, A. **Von Kant bis Hegel**, Tübingen, Mohr, 2. Ed., 1961.