RAZÃO E REVOLUÇÃO



Paz e Terra

HERBERT MARCUSE

RAZÃO E REVOLUÇÃO

Coleção O MUNDO HOJE
vol. 28

Ficha catalográfica

CIP – Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

M277r

Marcuse, Herbert.
Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social / Herbert Marcuse; tradução de Marília Barroso. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
(Coleção O Mundo, Hoje; v. 28)

Tradução de: Reason and revolution
Bibliografia

1. Filosofia alemã 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 – Filosofia 3. Idealismo I. Título II. Série

CDD – 141.3
193
CDU – 141.113.1
19Hegel

78-0286

EDITORA PAZ E TERRA
Conselho Editorial:
Antonio Candido
Celso Furtado
Fernando Gasparian
Fernando Henrique Cardoso

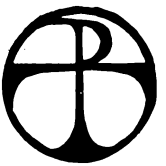
HERBERT MARCUSE

RAZÃO E REVOLUÇÃO

Hegel e o
Advento da Teoria Social

2ª edição

Tradução de
Marília Barroso



Paz e Terra

Copyright © *by* Herbert Marcuse

Título do original em inglês
publicado por Humanities Press:
Reason and Revolution

Supervisão gráfica: Luiz Carlos Rodrigues Calazans

Capa: Mário Roberto Corrêa da Silva

Direitos adquiridos pela
EDITORA PAZ E TERRA S.A.
Rua André Cavalcanti, 86
Fátima, Rio de janeiro, RJ
que se reserva a propriedade desta tradução.

1978

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Para
Max Horkheimer
e o
Instituto de Pesquisa Social

PREFÁCIO

O sentido de uma obra verdadeiramente filosófica altera-se com o tempo. Se os seus ensinamentos dizem algo que seja essencial, com referência aos fins e interêsses dos homens, êstes hão de apreciá-los sob nova luz, caso se verifique qualquer alteração fundamental da situação histórica. A ascensão do fascismo em nossa época exige uma reinterpretação da filosofia de Hegel. Esperamos que a análise aqui apresentada demonstre que os conceitos básicos de Hegel são hostis às tendências que levaram à teoria e à prática fascistas.

Dedicamos a primeira parte do livro a um resumo da estrutura do sistema de Hegel, ao mesmo tempo que procuramos ir além da mera repetição, apontando aquelas implicações que aproximam estreitamente as idéias de Hegel dos últimos desenvolvimentos do pensamento europeu, particularmente da teoria marxista.

Os modelos críticos e racionais de Hegel, especialmente a sua dialética, tinham de entrar em choque com a realidade social dominante. Por êste motivo, seu sistema poderia ser chamado, com propriedade, uma "filosofia negativa", tal como o foi, naquela época, por seus adversários. Para contrabalançar as tendências destrutivas dessa filosofia, surgiu uma "filosofia positiva", na década que se seguiu à morte de Hegel, que se encarregou de subordinar a razão à autoridade do fato consumado. Esperamos haver mostrado, na segunda parte dêste livro, que a luta entre as filosofias negativa e positiva,

abre muitos caminhos à compreensão da origem da moderna teoria social na Europa.

Há em Hegel uma ampla visão do âmbito das idéias e movimentos progressistas. Êle atribuiu ao espírito racional americano, papel decisivo na luta por uma ordem de vida adequada, e se referiu "à vitória de uma racionalidade futura e intensamente vital da nação americana". Conhecendo muito melhor do que seus críticos as fôrças que ameaçavam a liberdade e a razão, e reconhecendo que tais fôrças estavam vinculadas ao sistema social em que se fixara a Europa, daquele Continente Hegel nos olhava como a única "terra do futuro".

No que se refere ao uso de textos, tomei freqüentemente a liberdade de citar traduções inglêsas, modificando-lhes a forma onde julguei necessário, sem prévia indicação. Os têrmos hegelianos foram, muitas vêzes, traduzidos por diferentes equivalentes inglêses; espero ter evitado qualquer confusão a êste respeito pela transcrição, entre parênteses, da palavra alemã, sempre que se tratou de um têrmo técnico.

A apresentação dêste estudo não teria sido possível sem a assistência que recebi do Sr. Edward M. David, que deu ao livro forma estilística. Vali-me também do seu conhecimento da tradição filosófica americana e britânica para me guiar na seleção daqueles temas que podiam ou não ser admitidos em uma exposição da doutrina de Hegel para público americano ou inglês.

Agradeço a Macmillan Company, New York, por me haver permitido usar e citar suas traduções de obras de Hegel, e agradeço aos seguintes editôres a autorização para citar suas publicações: International Publishers, Longmans, Green and Co., Charles H. Kerr and Co., The Macmillan Co., The Viking Press, The Weekly Foreign Letter (Lawrence Dennis).

Meu amigo Franz L. Neumann, que reunia material para seu próximo livro sôbre o nacional-socialismo, deu-me assistência constante, especialmente no que se refere à filosofia politica.

O professor George H. Sabine teve a gentileza de ler o capitulo sôbre a filosofia do Direito de Hegel e de oferecer valiosas sugestões.

Sou particularmente grato à Oxford University Press, New York, que me encorajou a escrever êste livro e que agora o publica.

HERBERT MARCUSE

Instituto de Pesquisa Social
Universidade de Colúmbia
New York, N. Y.
Março 1941

1ª Parte

OS FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA DE HEGEL

Introdução

1. O cenário sócio-histórico 17
2. O cenário filosófico 28

I. O jovem Hegel: Escritos teológicos 41
II. Rumo ao sistema de filosofia 53

1. Os primeiros escritos filosóficos 53
2. Os primeiros escritos políticos 58
3. O sistema ético 64

III. O primeiro sistema de Hegel 69

1. A lógica 69
2. A filosofia do espírito 79

IV. A fenomenologia do espírito 95
V. A ciência lógica 121
VI. A filosofia política 161
VII. A filosofia da história 207

2ª Parte

O ADVENTO DA TEORIA SOCIAL

Introdução: da filosofia à teoria social 231

I. Os fundamentos da teoria dialética da sociedade 239

1. A negação da Filosofia 239
2. Kierkegaard 243
3. Feuerbach 247
4. Marx: trabalho alienado 252
5. A abolição do trabalho 264
6. A análise do processo de trabalho 270
7. A dialética marxista 285

II. Os fundamentos do positivismo e o advento da sociologia 295

1. Filosofia positiva e filosofia negativa 295
2. Saint-Simon 300
3. A filosofia positiva da sociedade: Auguste Comte 309
4. A filosofia positiva do Estado: Friedrich Julius Stahl 326
5. A transformação da Dialética em Sociologia: Lorenz von Stein 337

3ª PARTE

CONCLUSÃO

O fim do hegelianismo 353
1. O neo-idealismo inglês 353
2. A revisão da Dialética 361
3. "Hegelianismo" fascista 363
4. Nacional-socialismo *versus* Hegel 370

1. Notas do autor 379
2. Bibliografia 389
3. Epílogo 399
4. Suplemento à Bibliografia 409
5. Index 409

PRIMEIRA PARTE

OS FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA DE HEGEL

INTRODUÇÃO

1. O cenário sócio-histórico

O idealismo alemão foi considerado a teoria da Revolução Francesa. Isto não significa que Kant, Fichte, Schelling e Hegel tenham elaborado uma interpretação teórica da Revolução Francesa, mas que, em grande parte, escreveram suas filosofias em resposta ao desafio vindo da França à reorganização do estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interêsses do indivíduo. Apesar de sua severa crítica ao Terror, os idealistas alemães saudaram unânimemente a Revolução, considerando-a o despontar de uma nova era, e, sem exceção, associaram seus princípios filosóficos básicos aos ideais que ela promovera.

As idéias da Revolução Francesa surgem, pois, no cerne dos sistemas idealistas, determinando, sob muitos aspectos, sua estrutura conceitual. A Revolução Francesa, aos olhos dos idealistas alemães, não só abolira o absolutismo feudal, substituindo-o pelo sistema econômico e político da classe média, mas, ao emancipar o indivíduo como senhor autoconfiante de sua vida, completara o que a Reforma Alemã havia começado. A situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua própria atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa. O homem superara o longo período de imaturidade, durante o qual fôra oprimido por esmagadoras fôrças naturais e sociais, e se tornara o sujeito autônomo de seu próprio desenvolvimento. Daí em diante, a luta contra a natureza e contra

a organização social deveria ser orientada por seu próprio progresso no conhecimento. O mundo deveria tornar-se uma ordem de razão.

Os ideais da Revolução Francesa encontraram suporte nos processos do capitalismo industrial. O império de Napoleão liquidara com as tendências radicais da Revolução consolidando, ao mesmo tempo, suas conseqüências econômicas. Os filósofos franceses daquele período associaram a realização da razão à expansão da indústria. A crescente produção industrial parecia capaz de fornecer todos os meios necessários para satisfazer as necessidades do homem. Assim, ao tempo em que Hegel elaborava seu sistema, Saint-Simon, na França, exaltava a indústria como o único poder capaz de conduzir os homens a uma sociedade livre e racional. O processo econômico aparecia como o fundamento da razão.

O desenvolvimento econômico na Alemanha ficara muito atrás do da França e Inglaterra. A classe média alemã, fraca e dispersada em numerosos territórios com interêsses divergentes, dificilmente poderia projetar uma revolução. Os poucos empreendimentos industriais existentes eram como que ilhas dentro de um sistema feudal que se eternizava. O indivíduo, na sua existência social, ou era escravizado ou escravizava seus semelhantes. Não obstante, poderia ao menos perceber, enquanto ser pensante, o contraste entre a realidade miserável que existia por tôda parte e as potencialidadades humanas que a nova época liberara; e, como pessoa moral, poderia preservar a dignidade e a autonomia humanas, pelo menos na sua vida privada. Assim, enquanto a Revolução Francesa começava por assegurar a realização da liberdade, ao idealismo alemão cabia apenas se ocupar com a idéia da liberdade. Os esforços históricos concretos para o estabelecimento de um tipo de sociedade racional haviam sido transpostos, na Alemanha, para o plano filosófico e transpareciam nos esforços para elaborar o conceito de razão.

Tal conceito está no cerne da filosofia de Hegel. Êste sustenta que o pensamento filosófico nada pressupõe além da razão, que a história trata da razão, e sòmente da razão, e que o estado é a realização da razão. Estas afirmações não são compreensíveis, porém, se a razão fôr tomada como

um puro conceito metafísico, pois a idéia que Hegel fazia da razão, preservava, ainda que sob forma idealística, os esforços materiais no sentido de uma vida livre e racional. A divinização da razão por Robespierre, que a considerava o *Être suprême* * está correlacionada como a exaltação da razão no sistema de Hegel. O núcleo da filosofia de Hegel é uma estrutura formada por conceitos — liberdade, sujeito, espírito, conceito — derivados da idéia de razão. A não ser que se apreenda com clareza o sentido de tais conceitos, e sua intrínseca correlação, o sistema de Hegel aparecerá como a obscura metafísica que de fato nunca foi.

O próprio Hegel relaciona seu conceito de razão à Revolução Francesa, e o faz com grande ênfase. A revolução havia exigido que "nada fôsse reconhecido como válido em uma constituição que não estivesse de acôrdo com o direito da razão" (1). Hegel elaborou mais precisamente esta exigência em suas dissertações sôbre a filosofia da história: "Ainda não se havia percebido, desde que o sol se fixara no firmamento, os planêtas girando à sua volta, que a existência do homem tinha como centro sua cabeça, isto é, o pensamento, sob cuja inspiração se construiu o mundo da realidade. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o *Nous* ** governa o mundo; nunca, porém, até agora, atingira o homem a compreensão do princípio que afirma que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Tal compreensão constitui, pois, um glorioso alvorecer mental e espiritual. Todos os sêres pensantes participam do júbilo desta época" (2)

Na visão de Hegel, a reviravolta decisiva dada pela História, com a Revolução Francesa, foi que o homem veio a confiar no seu espírito e ousou submeter a realidade dada aos critérios da razão. Hegel evidenciou êste progresso, opondo o uso da razão à aquiescência não-crítica às condições de vida dominantes. "Nada é razão que não resulte do pensar". O homem se dispôs a organizar a realidade de acôrdo com as exigências do seu pensamento racional livre, em lugar de simplesmente se acomodar à ordem existente e aos valores

---

* Ser supremo.

** O pensamento.

dominantes. O homem é um ser pensante. Sua razão o capacita a reconhecer suas próprias potencialidades e as do seu mundo. Êle não está, pois à mercê dos fatos que o cercam, mas é capaz de sujeitá-los a um critério mais alto, ao critério da razão. Seguindo sua orientação, o homem atingirá certas concepções que revelam estar a razão em conflito com o estado de coisas existente. Êle chegará a perceber que a história é uma luta constante pela liberdade, que a individualidade do homem, para poder realizar-se, requer que êste possua alguma propriedade, e que todos os homens tenham igual direito a desenvolver as faculdades que lhe são próprias. Na verdade, porém, a servidão e a desigualdade prevalecem; muitos homens não possuem nenhuma liberdade e estão despojados da última migalha de propriedade. Em conseqüência, a realidade "não racional" deve ser modificada até se ajustar à razão. No caso em questão, a ordem social existente deveria ser reorganizada, o absolutismo e os remanescentes do feudalismo abolidos, a livre competição estabelecida, todos os homens igualados diante da lei, etc.

A Revolução Francesa, segundo Hegel, proclamou o poder definitivo da razão sôbre a realidade, o que êle resume dizendo que o princípio da Revolução Francesa afirma que o pensamento deve governar a realidade. As implicações que estão contidas nesta afirmação levam ao próprio cerne da sua filosofia. O pensamento deve governar a realidade. O que os homens pensam ser verdadeiro, certo e bom deve realizar-se na organização real da sua vida social e individual. Mas o pensamento varia de indivíduo para indivíduo, e a diversidade resultante das opiniões individuais não pode fornecer um princípio diretor para a organização comum da vida. A não ser que o homem possua conceitos e princípios de pensamento que designem normas e condições universalmente válidas, seu pensamento não poderá pretender governar a realidade. Em consonância com a tradição da filosofia ocidental, Hegel acredita na existência de tais conceitos e princípios objetivos, e à sua totalidade êle chama razão.

Tôdas as filosofias do Iluminismo Francês, e suas sucessoras revolucionárias, definiram a razão como uma fôrça histórica objetiva que, uma vez libertada dos grilhões do despotismo, faria do mundo um lugar de progresso e felicida-

de. Elas sustentavam que "o poder da razão, e não a fôrça das armas, propagaria os princípios da nossa gloriosa Revolução." (3). Em virtude de seu próprio poder, a razão triunfaria sôbre a irracionalidade social e destruiria os opressores da humanidade. "Tôdas as ficções desaparecem diante da verdade, e tôdas as loucuras se aquietam diante da razão" (4).

A razão deveria, em conseqüência, revelar-se imediatamente na prática; tal dogma, entretanto, não é confirmado pelo curso da história. Hegel acredita, como Robespierre, no poder invencível da razão. "Esta faculdade que o homem pode considerar como sendo a que lhe é própria, elevada acima da morte e da destruição... é capaz de tomar decisões por si mesma. Ela se anuncia como razão. Seu legislar de nada depende, e ela não pode buscar seus critérios em nenhuma outra autoridade, na terra ou nos céus" (5). Para Hegel, contudo, a razão não pode governar a realidade, a não ser que a realidade se tenha tornado racional em si mesma. Esta racionalidade é possível pela irrupção do sujeito no próprio conteúdo da natureza e da história. É esta concepção que Hegel resume na mais fundamental de suas sentenças, a saber, que o Ser é, na sua substância, um "sujeito" (6). A significação desta sentença só pode ser atingida pela compreensão da *Lógica* de Hegel, mas tentaremos dar aqui uma interpretação provisória, que será desenvolvida mais adiante (7).

A idéia de "substância como sujeito" concebe a realidade como um processo dentro do qual todo ser é a unificação de fôrças contraditórias. "Sujeito" designa não sòmente o eu ou a consciência epistemológica, mas um modo de existência, a saber, aquela de uma unidade que se autodesenvolve em um processo contraditório. Tudo o que existe só é "real" na medida em que atua como algo que é "o mesmo" através de tôdas as relações contraditórias que constituem sua existência; deve, pois, ser considerado como uma espécie de "sujeito" que se autodesenvolve pela revelação de suas intrínsecas contradições. Por exemplo, uma pedra só é uma pedra enquanto continua a ser a mesma, isto é, uma pedra, através da ação e da reação que apresenta diante das coisas e dos processos que com ela se relacionam. A pedra se molha na chuva; resiste à picareta; suporta um certo impulso até

se deslocar. Ser-uma-pedra é um contínuo processo de vir-a-ser e de ser uma pedra. Certamente o "vir-a-ser" não é consumado pela pedra como o seria por um sujeito consciente. A pedra é transformada por suas interações com a chuva, a picareta e o impulso; ela não se transforma a si mesma. Uma planta, por outro lado, brota e se desenvolve por si mesma. Ela não é hoje uma semente, amanhã uma flor, mas o movimento total que vai da semente, passando pela flor, até a destruição. A planta se constitui e se preserva em si mesma neste movimento. Ela se aproxima muito mais de um "sujeito" real do que o fazia a pedra; as várias etapas do desenvolvimento da planta se originam na própria planta; elas são sua "vida", e a ela não se impõem do exterior.

A planta, porém, não "compreende" êste desenvolvimento. Ela não o "realiza" como seu próprio desenvolvimento e, por conseguinte, não pode racionalizar suas próprias potencialidades até o estado de ser. Tal "realização" é um processo do verdadeiro sujeito, e só é atingida pela existência do homem. Só o homem tem o poder de auto-realização, o poder de ser um sujeito que se autodetermina em todos os processos do vir-a-ser, pois só êle tem entendimento do que sejam potencialidades, e conhecimento de "conceitos". Sua própria existência é o processo de atualização de suas potencialidades, de adaptação da sua vida às idéias da razão. Encontramos aqui a mais importante categoria da razão, a saber, a liberdade. A razão pressupõe a liberdade, o poder de agir de acôrdo com o conhecimento da verdade, o poder de ajustar a realidade às potencialidades. A realização dêstes fins pertence apenas ao sujeito que é senhor de seu próprio desenvolvimento e que compreende suas próprias potencialidades e as das coisas à sua volta. A liberdade, em troca, pressupõe a razão, pois só o conhecimento compreensivo capacita o sujeito a conquistar e a exercer êsse poder. A pedra não o possui; nem a planta. Falta a ambas o conhecimento compreensivo e, portanto, a subjetividade real. "O homem, porém, sabe o que êle é, e só por isso é real. Razão e liberdade nada são sem êste conhecimento". (8)

A razão desemboca na liberdade, e a liberdade é a existência do sujeito. A própria razão, por outro lado, só existe através da sua realização, só existe se realizado o processo

do seu ser. A razão só é uma fôrça objetiva e uma realidade objetiva porque todos os modos de ser são, — uns mais, outros menos, — espécies de subjetividade, modos de realização. O sujeito e o objeto não estão separados por um abismo insuperável, pois o objeto é, em si mesmo, uma espécie de sujeito, e todos os tipos de ser culminam no sujeito "compreensivo" livre que é capaz de realizar a razão. A natureza se torna, pois, um meio para o desenvolvimento da liberdade.

A vida da razão aparece na luta contínua do homem para compreender o existente, transformando-o conforme a verdade compreendida. A razão, portanto, é essencialmente uma fôrça histórica. Sua realização constitui um processo no mundo espácio-temporal e, em última análise, é a história total da humanidade. A palavra que designa a razão como história é Espírito (*Geist*): o mundo histórico considerado em relação ao progresso racional da humanidade — o mundo histórico que não é uma cadeia de atos e acontecimentos, mas uma luta incessante para adaptar o mundo às crescentes potencialidades da humanidade.

A história está dividida em diferentes períodos, marcando cada um dêles um nível distinto de desenvolvimento, e cada um dêles representando um estágio definido da realização da razão. Cada estágio deve ser apreendido e entendido como uma totalidade através das maneiras dominantes do pensar e do viver que o caracterizam, através de suas instituições políticas e sociais, de sua ciência, religião e filosofia. Existem estágios diferentes na realização da razão, mas há apenas uma razão, da mesma forma que há apenas uma totalidade e uma verdade: a realização da liberdade. "Esta meta última é aquela para a qual o processo da história do mundo tem continuamente tendido, e à qual têm sido ofertados os sacrifícios que de quando em quando se consumam, pelos séculos afora, no imenso altar da terra. Êste é o único fim que a si mesmo se realiza e perfaz; o pólo solitário de repouso no meio da cadeia incessante de acontecimentos e condições, sua única verdadeira realidade". (9)

Uma unidade *imediata* da razão e da realidade jamais existe. A unidade só aparece depois de um longo processo que se inicia no mais baixo nível da natureza e chega à mais alta forma de existência, à existência de um sujeito livre

e racional, vivendo e agindo na autoconsciência de suas potencialidades. Na medida em que haja qualquer hiato entre o real e o potencial, o primeiro deve ser trabalhado e modificado até se ajustar à razão. Enquanto a realidade não estiver modelada pela razão, não será ainda, no sentido forte da palavra, realidade. A realidade muda de sentido, portanto, dentro da estrutura conceitual do sistema hegeliano. "Real" não significa tudo o que existe atualmente (que, ao contrário, se deveria chamar aparência), mas o que existe de modo condizente com os padrões da razão. "Real" é o racionalizável (racional), e só êste o é. Por exemplo, o estado se torna uma realidade quando corresponde às potencialidades reais dos homens e permite o pleno desenvolvimento delas. Qualquer forma prévia de estado que ainda não seja racionalizável ainda não é, por isso, real.

O conceito hegeliano de razão tem, por conseguinte, um caráter nitidamente crítico e polêmico. Êle se opõe a tôda aceitação imediata de um dado estado de coisas. Êle nega a hegemonia de qualquer forma dominante de existência, denunciando os antagonismos que a dissolvem em outras formas. Procuraremos mostrar que o "espírito de contradição" é a mola propulsora do método dialético de Hegel. (10)

Em 1793, Hegel escreveu a Schelling: "A razão e a liberdade continuam a ser os nossos princípios". Nos seus primeiros escritos, não há diferença entre os sentidos filosófico e social dêstes princípios, que são expressados em linguagem revolucionária idêntica a dos Jacobinos franceses. Por exemplo, Hegel diz que o sentido da sua época está no fato de que "a auréola que envolvia os principais opressores e deuses da terra desapareceu. Os filósofos evidenciaram a dignidade do homem, o povo aprenderá a senti-la e, em vez de continuar simplesmente clamando por seus direitos pisoteados na lama, por si mesmo os haverá de impor, dêles se apropriará. A religião e a política jogaram o mesmo jôgo. A primeira pregou o que o despotismo gostaria de ensinar: o desprêzo pela humanidade e a convicção da incapacidade do homem a perfazer o bem e a realizar sua essência por seus próprios esforços". (11) Encontramos afirmações até mais radicais, insistindo em que a realização da razão requer um esquema social que contradiga a ordem dada. No *Erstes*

System programm des Deutschen Idealismus, escrito em 1796, encontramos o seguinte: "Demonstrarei que, assim como não há a idéia de uma máquina, não há a idéia de Estado, pois o Estado é algo de mecânico. Sòmente o que é objeto de liberdade pode ser chamado uma idéia. Devemos, por conseguinte, transcender o Estado, pois cada Estado se limita a tratar o homem como se êste fôsse um parafuso em uma engrenagem; e isto seria exatamente o que o Estado não deveria fazer; êle deve, por isso, perecer". (12)

Mas o sentido radical dos conceitos básicos do idealismo alemão foi sendo lentamente abandonado e, cada vez mais, aquêles conceitos se foram acomodando à forma social dominante. Tal processo, como veremos, decorreu necessàriamente da estrutura conceitual do citado idealismo, que preservava os princípios mais importantes da sociedade liberal, impedindo que esta fôsse superada.

No sistema de Hegel, porém, a forma particular que a reconciliação entre a filosofia e a realidade assumiu, foi determinada pela situação da Alemanha no período em que êle elaborou o seu sistema. Os primeiros conceitos filosóficos de Hegel foram formulados no ambiente de uma Alemanha em decadência. No início do panfleto sôbre a Constituição Alemã (1802), Hegel declarava que o estado alemão, na última década do século dezoito, "não era mais um estado". Os remanescentes do despotismo dominavam ainda a Alemanha, despotismo êste ainda mais opressivo porque dividido em inúmeros despotismos de segunda ordem, em mútua competição. A Alemanha "formada pela Áustria e Prússia, pelos Príncipes-Eleitores, por 94 príncipes eclesiásticos e seculares, 103 barões, 40 prelados e 51 cidades imperiais, compunha-se em resumo, de aproximadamente 300 territórios". O próprio govêrno "não possuía um único soldado, sua renda anual se elevava a apenas alguns milhares de florins". Não havia jurisdição centralizada; a Côrte Suprema (*Reichskammergericht*) era solo fértil para "subôrno, capricho e corrupção". (13) A servidão ainda predominava, e o camponês nada mais era que uma bêsta de carga. Alguns príncipes ainda empregavam ou vendiam seus súditos a países estrangeiros, na qualidade de soldados mercenários. Severa censura agia para reprimir os mais leves sinais de conscientiza-

ção. (14) A situação geral foi descrita, por um contemporâneo, nos seguines têrmos. "Sem lei ou justiça, sem proteção contra a taxação arbitrária, incertos quanto à vida de nossos filhos e quanto à nossa liberdade e aos nossos direitos, vítimas impotentes do poder despótico, faltando à nossa existência unidade e espírito nacional... — esta é a situação de nossa nação". (15)

Em vivo contraste com a França, não tinha a Alemanha uma classe média forte, consciente, politicamente educada, que liderasse a luta contra aquêle absolutismo. A nobreza reinava sem oposição. "Na Alemanha", observou Goethe, "dificilmente alguém havia de se lembrar de invejar esta massa tremendamente privilegiada, ou de lhe discutir as alegres regalias". (16) A classe média urbana, distribuída em numerosas municipalidades, cada uma com seu próprio govêrno e seus próprios interêsses locais, era impotente para cristalizar e efetuar qualquer oposição séria. Havia conflitos, é certo, entre os nobres dirigentes e as guildas e os artesãos, não atingindo, porém, tais conflitos, em nenhum momento, as proporções de um movimento revolucionário. Os burgueses faziam acompanhar suas petições e queixas de uma prece para que Deus protegesse a Pátria do "terror da revolução". (17)

Desde a Reforma Alemã, as massas se haviam habituado ao fato de que, para elas, a liberdade fôsse um "valor interior", compatível com tôdas as formas de servidão; de que a obediência devida à autoridade constituída fôsse um pré-requisito para a salvação eterna; de que o trabalho árduo e a pobreza fôssem uma bênção aos olhos do Senhor. Um longo processo de treinamento disciplinar havia interiorizado, nos alemães, as exigências da liberdade e da razão. Um dos papéis decisivos do Protestantismo foi o de induzir os indivíduos emancipados a aceitarem o nôvo sistema social que se havia implantado, desviando do mundo exterior para a vida interior suas exigências e solicitações. Lutero caracterizara a liberdade cristã como um valor interno a ser realizado independentemente de tôda e qualquer condição externa. A realidade social passa a ser indiferente quando o que está em questão é a verdadeira essência do homem. O homem aprendera a exigir de si mesmo a realização de suas potenciali-

dades, e a "procurar no interior" de si mesmo, e não no mundo exterior, a plena realização de sua vida. (18)

A cultura alemã é inseparável de suas origens no Protestantismo. Êste inaugurara um reino de beleza, liberdade e moralidade, que não podia ser abalado por realidades e conflitos exteriores; tal reino se apartava do miserável mundo social e se fundava na "alma" do indivíduo. Êste deslocamento é fonte de uma tendência muito evidente no idealismo alemão, qual seja, a disposição a acomodar-se com a realidade social. Esta tendência conciliatória dos idealistas entra muitas vêzes em conflito com seu racionalismo crítico. Em última análise, o ideal apontado pela atitude crítica, a saber, a reorganização política e social do mundo, acabava por se frustrar e se transformar em um valor espiritual.

As classes "educadas" não exerciam ocupações práticas e, incapacitadas por êste motivo para aplicar a própria razão à reforma da sociedade, encontravam satisfação no mundo da ciência, da arte, da filosofia e da religião. Tal mundo se tornara, para elas, a "verdadeira realidade", transcendendo à miséria das condições sociais existentes; era o lugar em que se refugiavam a verdade, a bondade, a beleza, a felicidade e, o que mais importava, era o lugar em que se refugiava a disposição crítica que não se podia submeter a cadeias sociais. A cultura era, então, essencialmente idealística, ocupada com a *idéia* das coisas, mais do que com as próprias coisas. A liberdade de *pensamento* era posta acima da liberdade de *ação* a moral acima da justiça prática, a vida interior acima da vida social do homem. Entretanto, justamente porque se manteve distanciada de uma realidade intolerável, conservando-se, por isso, intacta e imaculada, aquela cultura idealística, não obstante a falsidade de suas consolações e glorificações, serviu como um repositório de verdades que não tinham sido realizadas na história da humanidade.

O sistema de Hegel é a última grande expressão dêste idealismo cultural, a última grande tentativa para fazer do pensamento o refúgio da razão e da liberdade. O impulso crítico original dêste pensamento foi, porém, forte bastante para induzir Hegel a abandonar o tradicional afastamento entre o idealismo e a história. Êle fêz da filosofia um fator histórico concreto, e trouxe a história à filosofia.

A história, porém, quando plenamente compreendida, destrói o esquema idealístico.

O sistema de Hegel está necessàriamente associado a uma dada filosofia política, e a uma dada ordem social e política. A dialética entre a sociedade civil e o estado da Restauração nem é um acidente dentro da filosofia hegeliana, nem é, tão-sòmente, uma seção de sua *Filosofia do Direito:* os princípios daquela dialética já faziam parte da estrutura conceitual do sistema de Hegel. Por outro lado, os conceitos básicos dêste sistema são nada menos que o ápice de tôda a tradição filosófica ocidental. Êles só se tornam compreensíveis quando interpretados à luz desta tradição.

Tentaremos, pois, de modo muito sucinto, situar os conceitos hegelianos no seu cenário histórico concreto. Cabe-nos remontar ao ponto de partida do sistema de Hegel, às suas origens na situação filosófica do seu tempo.

2. O cenário filosófico

O idealismo alemão defendia a filosofia dos ataques do empirismo inglês, e a luta entre as duas escolas não significava simplesmente o choque entre duas filosofias diferentes, mas uma luta em que estava em jôgo a filosofia como tal. A filosofia nunca deixara de reivindicar o direito de guiar os esforços humanos que visam ao domínio racional da natureza e da sociedade, baseando tal direito no fato de ser ela que elabora os conceitos mais altos e mais gerais que servem ao conhecimento do mundo. A significação prática da filosofia assumira, com Descartes, uma nova forma, que se ajustava ao imenso progresso das técnicas modernas. Êle anunciara uma "filosofia prática, pela qual, por conhecer a fôrça e a ação do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam... poderemos empregá-los em todos aquêles usos a que são apropriados, tornando-nos assim como que mestres e possuidores da natureza". (19)

A realização sempre mais ampla desta tarefa dependia do estabelecimento de leis e conceitos cognitivos válidos univer-

salmente. O domínio racional da natureza e da sociedade pressupunha o conhecimento da verdade, e a verdade era universal, em contraste com a aparência diversificada das coisas ou com sua forma imediata na percepção individual. Já os mais antigos esforços da epistemologia grega haviam sido animados pelo princípio de que a verdade é universal e necessária, e contraria, pois, a experiência ordinária de mudança e acidente.

Esta concepção — que a verdade contraria os fatos comuns da existência, e independe de indivíduos contingentes — perdurou por tôda a época histórica em que a vida social do homem foi constituída por antagonismos entre indivíduos e grupos conflitantes. O universal foi hipostasiado, como numa reação filosófica ao fato de que, na história, tivessem prevalecido tão-sòmente os interêsses individuais, enquanto que o interêsse comum só se tivesse podido afirmar "à revelia" daqueles. O contraste entre o universal e o individual assumiu uma forma exacerbada quando, na era moderna, cresceu o clamor de liberdade geral e sustentou-se que uma ordem social apropriada só se poderia efetivar pelo conhecimento e a atividade de indivíduos emancipados. Todos os homens haviam sido declarados livres e iguais; todavia, ao agir de acôrdo com seu conhecimento e em função de seus interêsses, os homens haviam criado e experimentado uma ordem de dependência, de injustiça e de crises periódicas. A competição geral entre sujeitos econômicamente livres não havia estabelecido uma comunidade racional que pudesse salvaguardar e satisfazer às necessidades e aos interêsses de todos os homens. A vida dos homens fôra sacrificada aos mecanismos econômicos de um sistema social que relacionara os indivíduos uns aos outros como compradores e vendedores isolados de mercadorias. Esta ausência de fato de uma comunidade racional era responsável pela busca filosófica de unidade (*Einheit*) e universalidade (*Allgemeinheit*) na razão.

Poderia, no entanto, a estrutura do raciocínio individual (a subjetividade) produzir leis e conceitos gerais que pudessem constituir os padrões universais da racionalidade? Seria possível construir-se uma ordem racional universal, fundada na autonomia do indivíduo? Ao responder afirmativamente

a estas questões, o idealismo alemão visava a um princípio unificador que preservasse os ideais de uma sociedade individualística e não sucumbisse aos seus antagonismos. Os empiristas ingleses haviam demonstrado que nem sequer um único conceito ou lei da razão poderia aspirar à universalidade, e que a unidade da razão era apenas uma unidade conferida pelo hábito ou pelo costume, unidade que aderia aos fatos sem, jamais, os governar. Segundo os idealistas alemães, êste ataque comprometia quaisquer esforços que se fizessem no sentido de impor ordem às formas estabelecidas de vida. A unidade e a universalidade não podiam ser encontradas na realidade empírica; não eram fatos. Além disso, a própria estrutura da realidade empírica parecia confirmar a hipótese de que elas nunca poderiam ser derivadas dos fatos. Se o homem, pois, não conseguisse criar a unidade e a universalidade por meio de sua razão autônoma, contrariando embora os fatos, teria de expor não sòmente sua existência intelectual, como também sua existência material, às pressões e processos desordenados do tipo de vida empírica dominante. O problema não era pois um problema meramente filosófico, mas ligava-se ao destino histórico da humanidade.

Os idealistas alemães reconheceram as manifestações históricas concretas do problema; isto se evidencia pelo fato de haverem, sem exceção, ligado a razão teórica à razão *prática*. Há uma transição necessária entre a análise da consciência transcendental, em Kant, e sua exigência de comunidade de um *Weltbürgerreich**; entre o conceito do Eu puro de Fichte, e sua construção de uma sociedade totalmente unificada e regulada *(der geschlossene Handelsstaa);* e finalmente entre a idéia de razão, de Hegel, e sua definição do estado como a união dos interêsses comuns e individuais, e, pois, como a realização da razão.

O contra-ataque do idealismo não foi provocado pela posição empirista de Locke e de Hume, mas por sua refutação das idéias gerais. Tentaremos mostrar que o direito que assistia à razão de dirigir a realidade, dependia da capacidade do homem sustentar verdades válidas em geral. A razão

* Império mundial.

só poderia ir além do fato bruto do que é, em busca da realização do que deveria ser, em virtude da universalidade e da necessidade de seus conceitos, universalidade e necessidade que seriam, por sua vez, os critérios de verdade da razão. Tais conceitos eram negados pelos empiristas. As idéias gerais, dizia Locke, "são invenções e criaturas do entendimento, por êle forjadas para uso próprio, tendo a ver apenas com símbolos... Quando por meio delas abandonamos o particular, resta de geral apenas o que foi criado por nós próprios". (20) Para Hume, as idéias gerais são abstraídas do particular, e "representam" o particular, e apenas o particular. (21) Jamais poderão fornecer regras ou princípios universais. Se estivermos obrigados a concordar com Hume, teremos de desistir de uma realidade organizada, pois, como vimos, tal exigência se funda na capacidade que tem a razão de atingir verdades cuja validez não foi derivada da experiência, verdades que poderiam, até mesmo, contrariar a experiência. "Não é a razão que guia a vida, mas o hábito". (22) Esta conclusão, a que levam as investigações empiristas, fêz mais do que minar a metafísica: ela confinou o homem aos limites do "dado", à ordem existente das coisas e dos acontecimentos. Com que direito poderia o homem superar não apenas algum aspecto particular desta ordem mas a própria ordem, na sua totalidade? Com que direito poderia submeter esta ordem ao julgamento da razão? Se a experiência e o hábito fôssem as únicas fontes do conhecimento e da fé, como poderia o homem agir contra o hábito, como poderia agir de acôrdo com idéias e princípios ainda não aceitos e estabelecidos? A verdade não poderia diferir da ordem estabelecida, nem a razão a poderia contrariar. Daí resultava não só o cepticismo como também o conformismo. O empirismo, por limitar a natureza humana ao conhecimento do "dado", liquidava com o desejo de o transcender e, pois, com o desespêro que êle pudesse suscitar. "Pois é certo que a desesperança causa em nós quase que o mesmo efeito da felicidade, e que tão depressa nos acostumemos com a impossibilidade de satisfazer a um desejo, e o próprio desejo desaparece. Quando percebemos que atingimos os últimos limites da razão humana, cruzamos os braços, satisfeitos. (23)

Os idealistas alemães consideravam aquela filosofia a expressão da renúncia à razão. Para êles, atribuir a existência das idéias gerais à fôrça do hábito, ou derivar de mecanismos psicológicos os princípios pelos quais se apreende a realidade, era o mesmo que negar a verdade e a razão. Êles percebiam que o que é psicológico no homem está sujeito a mudanças; o psicológico é, na verdade, um domínio de incerteza e acaso de que não é possível derivar qualquer necessidade e universalidade; e as únicas garantias da razão são, entretanto, a necessidade e a universalidade; argumentavam os idealistas que a razão teria de se curvar aos ditames dos ensinamentos empíricos, a não ser que se pudesse mostrar que aquêles conceitos que exigem necessidade e universalidade são mais do que produtos da imaginação; a não ser que se pudesse mostrar que sua validez não é derivada da experiência; a não ser, enfim, que se pudesse mostrar serem êles aplicáveis à experiência, sem dela serem provenientes. Por outro lado, se conhecimento por meio da razão (conhecimento por meio de conceitos não derivados da experiência) significa metafísica, então o ataque à metafísica é, ao mesmo tempo, um ataque às condições da liberdade humana, pois o direito que assiste à razão de dirigir a experiência constitui um dos aspectos daquelas condições.

Kant adota a opinião dos empiristas, a saber, a opinião de que todo o conhecimento humano começa com a experiência e é limitado pela experiência; que só a experiência fornece a *matéria* para os conceitos da razão. Não há mais forte afirmação empirística do que aquela que está no começo da *Crítica da Razão Pura*. "Todo pensar, em última análise, deve relacionar-se, direta ou indiretamente, ... a intuições, e portanto, em nós, à sensibilidade, pois de nenhuma outra maneira nos pode ser dado um objeto". Kant sustenta, porém, que os empiristas não demonstraram que a experiência determinasse também por que meios, e de que maneira, havia de se organizar aquela matéria empírica. A independência e a liberdade da razão estariam salvaguardadas se se demonstrasse que os princípios de organização eram propriedade inata do espírito humano, não sendo derivados, pois, da experiência. A própria experiência passaria a ser produto da

razão, uma vez que não mais seria constituída pela multiplicidade desordenada de sensações e impressões, mas pela organização plenamente inteligível destas.

Kant pretende provar que o espírito humano é dono das "formas" universais que servem para organizar a multiplicidade de dados a êle fornecidos pelos sentidos. As formas da "intuição" (espaço e tempo), e as formas do "entendimento" (categorias) são os universais mediante os quais o espírito ordena, na continuidade da experiência, a multiplicidade sensível. Elas são *a priori* em relação a tôdas e a cada uma das sensações e impressões, de tal modo que "ligamos" e organizamos as impressões sob tais formas. A experiência apresenta uma ordem necessária e universal ùnicamente em virtude da atividade *a priori* do espírito humano, que percebe tôdas as coisas e todos os acontecimentos mediante as formas do espaço e do tempo, e que os compreende sob as categorias da unidade, realidade, substancialidade, causalidade, etc. Estas formas e categorias não são derivadas da experiência, pois, como Hume bem mostrara, não se pode encontrar nenhuma impressão ou sensação que a elas corresponda; todavia, a experiência, como uma continuidade organizada, delas se origina. Tais formas são universalmente válidas e aplicáveis, pois constituem a própria estrutura do espírito humano. O mundo de objetos, como uma ordem universal e necessária, é produzido pelo sujeito — não pelo indivíduo, mas por aquêles atos de intuição e conhecimento que são comuns a todos os indivíduos, já que constituem as condições mesmas da experiência.

Esta estrutura comum do espírito foi denominada, por Kant, "consciência transcendental". Ela consiste nas formas da intuição e do entendimento que, conforme a análise kantiana, não são arcabouços estáticos, mas formas de operar encontradas tão-sòmente nos atos de apreender e compreender. As formas transcendentais da intuição, ou sentido externo, sintetizam a diversidade dos dados sensoriais em uma ordem espácio-temporal. Pelo poder das categorias, os resultados de tal síntese são submetidos às relações universais necessárias de causa e efeito, substância, reciprocidade, etc; a totalidade dêste complexo é unificada na "apercepção

transcendental", que relaciona tôda e qualquer experiência ao Eu pensante, dando assim à experiência a continuidade de ser "minha" experiência. Êstes processos de síntese, *a priori* e comuns a todos os espíritos, universais portanto, são interdependentes e se aplicam *in toto* a cada ato de conhecimento.

O que Kant denomina síntese "suprema", a da apercepção transcendental, é a consciência de um "eu penso", a qual acompanha cada experiência. Por meio dela, o Eu pensante se reconhece como contínuo, presente e ativo na sucessão de suas experiências. A apercepção transcendental é, por conseguinte, a base última da unidade do sujeito e, pois, da universalidade e necessidade de tôdas as relações objetivas.

A consciência transcendental depende da matéria recebida pelos sentidos; é, no entanto, por meio das operações da consciência transcendental que a massa daquelas impressões se transforma em um mundo organizado de objetos e relações coerentes. Já que, portanto, só conhecemos as impressões no contexto de formas *a priori* do espírito, não podemos conhecer como ou o que são as "coisas-em-si" que originam as impressões. Estas coisas-em-si, que presumimos existir fora das formas do espírito, permanecem completamente desconhecidas.

Hegel considera que êste elemento céptico da filosofia de Kant invalida sua tentativa de defender a razão contra os severos ataques empiristas. Enquanto as coisas-em-si estiverem fora do alcance da razão, esta continuará a ser mero princípio subjetivo, privado de poder sôbre a estrutura objetiva da realidade; e o mundo se separa em duas partes: a subjetividade e a objetividade, o entendimento e a sensibilidade, o pensamento e a existência. Segundo Hegel, esta separação não constitui essencialmente um problema epistemológico. Inúmeras vêzes êle acentuou que a relação entre sujeito e objeto, ou melhor, sua oposição, denotava um conflito concreto na ordem da existência, e que a solução dêste conflito, a reunificação dos opostos, era tanto uma questão de prática como de teoria. Mais tarde êle descreveria a forma histórica dêste conflito como a "alienação" (*Entfremdung*) do espírito, significando que o mundo dos objetos, originalmente produto do trabalho e do conhecimento humano, se tornara independente do homem e passara a

ser governado por fôrças e leis incontroláveis, nas quais o homem não mais se reconhecia. Ao mesmo tempo, o pensamento se apartava da realidade e a verdade se transformava em um ideal inoperante preservado pelo pensamento; enquanto isso o mundo real era deixado tranqüilamente fora da influência do pensamento. Se o homem não conseguisse reunir as partes separadas de seu mundo, e trazer a natureza e a sociedade para dentro do campo de sua razão, estaria para sempre condenado à frustração. O papel da filosofia, neste período de desintegração geral, era o de evidenciar o princípio que restauraria a perdida unidade e totalidade.

Hegel expressa êste princípio no conceito de razão. Procuramos esboçar as raízes sócio-históricas e filosóficas dêste conceito, que é o conceito que liga as idéias progressistas da Revolução Francesa às correntes dominantes da discussão filosófica. A razão é a verdadeira forma da realidade; nela todos os antagonismos do sujeito e do objeto são integrados para constituir a genuína unidade e universalidade. A filosofia de Hegel é, pois, necessàriamente um sistema, subordinando todos os domínios do ser sob a idéia, totalizante, da razão. Os mundos inorgânico e orgânico, a natureza e a sociedade, são postos aqui sob o domínio do espírito.

Hegel considera o caráter sistemático da filosofia como um produto da situação histórica. A história atingiu uma etapa na qual é possível a realização da liberdade humana. A liberdade, entretanto, pressupõe a realidade da razão. O homem só poderia ser livre, só poderia desenvolver tôdas as suas potencialidades se seu mundo estivesse dominado por uma vontade racional totalizadora e pelo conhecimento. O sistema hegeliano prevê um estado em que esta condição estivesse realizada. O otimismo histórico que êle transpira fornece as bases para o chamado "panlogismo" de Hegel que considera tôda espécie de ser uma forma da razão. As transições da *Lógica* à *Filosofia da Natureza* e desta última à *Filosofia do Espírito* fundam-se na admissão de que as leis da natureza se originam na estrutura racional do ser e, sem solução de continuidade, levam às leis do espírito. O reino do espírito cumpre livremente o que no reino da natureza é produzido sob cega necessidade: o desenvolvimento das potencialidades ine-

rentes à realidade. Hegel se refere à realidade que atingiu tal condição como sendo "a verdade".

A verdade não tem a ver apenas com proposições e juízos, isto é, ela não é tão-sòmente um atributo do pensamento, mas é também um atributo da realidade em formação. Algo é verdadeiro se é o que pode ser, se satisfaz a tôdas as suas possibilidades objetivas. Na linguagem de Hegel, o que é verdadeiro é, pois, idêntico ao seu "conceito".

O conceito tem uma dupla função. Êle compreende a natureza ou essência do objeto em questão, representando, pois, a apreensão verdadeira dêste objeto pelo pensamento. Ao mesmo tempo o conceito se refere à realização efetiva daquela natureza ou essência, à sua existência concreta. Todos os conceitos fundamentais do sistema hegeliano são caracterizados por esta mesma ambigüidade. Êles jamais denotam meros conceitos (como na lógica formal), e sim, denotam formas ou modos de ser, compreendidos pelo pensamento. Hegel não pressupõe uma identidade mística do pensamento e da realidade, mas sustenta que o pensamento correto representa a realidade porque esta última, no seu desenvolvimento, atingiu o estágio em que está existindo em conformidade com a verdade. O "panlogismo" de Hegel quase se transforma no seu oposto: poder-se-ia dizer que êle tirou dos princípios e formas da realidade os princípios e formas do pensamento, de modo que as leis lógicas reproduzem as leis que governam o movimento da realidade. A unificação dos opostos é um processo evidenciado por Hegel em cada existente singular. A forma lógica do "juízo" expressa uma ocorrência real. Tomemos, por exemplo, o juízo "êste homem é um escravo". De acôrdo com Hegel, tal juízo significa que um homem (sujeito) foi escravizado (predicado) mas, embora escravo, continua a ser um homem e, portanto, essencialmente livre e em oposição àquele predicado. O juízo não é a atribuição de um predicado a um sujeito estável, mas a expressão de um processo real do sujeito, pelo qual êste se torna diferente de si mesmo. O sujeito é o processo mesmo de vir-a-ser o predicado e de o contradizer. Êste processo dissolve em uma multiplicidade de relações antagônicas os sujeitos estáveis que a lógica tradicional assumia. A realidade aparece como uma realidade dinâmica, na

qual tôdas as formas fixas se revelam meras abstrações. Conseqüentemente, quando na lógica de Hegel os conceitos passam de uma forma à outra isto significa, para o pensamento correto, que uma forma de ser passa à outra e que cada forma particular só pode ser determinada pela totalidade das relações contraditórias em que existe.

Temos insistido em que, para Hegel, a realidade atingiu um estágio no qual ela existe no modo da verdade. Tal afirmação requer agora um esclarecimento. Hegel não quer dizer que tudo o que existe o faça em conformidade com suas potencialidades, mas que o espírito, tendo atingido a autoconsciência de sua liberdade, se tornou capaz de libertar a natureza e a sociedade. A realização da razão não é um fato e sim uma tarefa. A forma pela qual os objetos aparecem imediatamente não é ainda sua forma verdadeira. O simplesmente dado é, de saída, negativo, isto é, diferente de suas reais potencialidades. É no processo de superação desta negatividade que êle se torna verdadeiro; o nascimento da verdade requer, pois, a morte do estado, que é dado, do ser. O otimismo de Hegel é baseado em uma concepção que destrói o que é dado. Tôdas as formas são atingidas pelo movimento dissolvente da razão, que as revoga e altera até que correspondam aos seus próprios conceitos. Êste movimento é que é refletido pelo pensamento no processo de "mediação" (*Vermittlung*). Se perseguirmos o verdadeiro conteúdo de nossas percepções e conceitos, tôda delimitação de objetos estáveis desaparecerá. Os objetos são dissolvidos em uma multiplicidade de relações que esgotam seu conteúdo desenvolvido e que se reduzem à atividade compreensiva do sujeito.

A filosofia de Hegel é, na verdade, aquilo de que foi acusada por seus opositores imediatos: uma filosofia negativa. Ela é, na sua origem, motivada pela convicção de que os fatos que aparecem ao senso comum como indícios positivos da verdade são, na realidade, a negação da verdade, tanto que esta só pode ser estabelecida pela destruição daqueles. A fôrça que move o método dialético está nesta convicção crítica. A dialética está inteiramente ligada à idéia de que tôdas as formas do ser são perpassadas por uma negatividade essencial, e que esta negatividade determina seu conteúdo e movimento. A dialética constitui a oposi-

ção rigorosa a qualquer forma de positivismo. De Hume aos positivistas lógicos da atualidade o princípio de tal filosofia tem sido o prestígio definitivo do fato, e seu método fundamental de verificação, a observação do dado imediato. O positivismo assumiu, em meados do século XIX, e principalmente em resposta às tendências destrutivas do racionalismo, a forma de uma "filosofia positiva" que englobaria todo o saber, e que iria substituir a metafísica tradicional. As figuras mais eminentes dêste positivismo acentuaram com muito vigor a atitude conservadora e acrítica de sua filosofia: o pensamento era por ela induzido a contentar-se com os fatos, a renunciar a transgredi-los e a submeter-se à situação vigente. Para Hegel, os fatos, enquanto fatos, não têm autoridade. Êles são "propostos" (*gesetzt*) pelo sujeito, que os mediatiza pelo processo de compreensão do seu desenvolvimento. A verificação repousa, em última análise, neste processo, ao qual se relacionam todos os fatos, e que lhes determina o conteúdo. Tudo o que é dado tem que se justificar ante a razão; esta nada mais é que a totalidade das capacidades da natureza e do homem.

A filosofia de Hegel, entretanto, que começa com a negação do dado e conserva por tôda a parte tal negatividade, chegará a concluir que a História atingiu a realidade da razão. Os conceitos hegelianos básicos estão ainda vinculados à estrutura social do sistema dominante e, sob êste aspecto, pode dizer-se que o idealismo alemão preservou a herança da Revolução Francesa.

Mas a "reconciliação da idéia com a realidade", proclamada na *Filosofia do Direito*, de Hegel, contém um elemento decisivo que anuncia mais do que a mera reconciliação. Êste elemento foi preservado e utilizado pela doutrina posterior de negação da filosofia. A filosofia atinge sua meta quando formula a visão de um mundo no qual se realiza a razão. Se neste momento a realidade reunir as condições necessárias para materializar a razão, o pensamento pode deixar de se referir ao ideal. A verdade exigiria então a prática histórica real para realizar o ideal; ao deixar êste de lado, a filosofia renuncia à sua tarefa crítica, transferindo-a a uma outra fôrça. O ápice da filosofia é, pois, ao mesmo

tempo sua renúncia. Libertada da preocupação com o ideal, a filosofia desobriga-se também de sua oposição à realidade. Isto significa que ela deixa de ser filosofia. Não se conclua, porém, que o pensamento deva compactuar com a ordem existente. O pensar crítico não cessa, mas assume nova forma. Os esforços da razão voltam-se para a teoria social e para a prática social.

A filosofia de Hegel apresenta cinco diferentes estágios de desenvolvimento:

1. O período de 1790 a 1800 marca a tentativa de formular uma fundamentação religiosa para a filosofia, como o atesta a coletânea daquele período, os *Theologische Jugendschriften.*

2. 1800-1801: formulação do ponto de partida e dos interêsses filosóficos de Hegel, através da discussão crítica dos sistemas filosóficos contemporâneos, especialmente os de Kant, Fichte e Schelling. As obras principais de Hegel, neste período, são: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Glauben und Wissen,* e outros artigos no *Kritische Journal der Philosophie.*

3. Os anos de 1801 a 1806 viram nascer o sistema *Jenense,* primeira forma do sistema completo de Hegel. Êste período foi documentado pela *Jenenser Logik und Metaphysik, Jenenser Realphilosophie,* e o *System der Sittlichkeit.*

4. 1807: publicação da *Phenomenologie des Geites.*

5. Período do sistema final que fôra esboçado entre 1808-11 na *Philosophische Propädeutik* mas não se consumara até 1817. A êste período pertencem as obras que constituem a parte mais volumosa dos escritos de Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1812-16), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817, 1827, 1830), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), e os vários cursos em Berlim sôbre a filosofia da História, História da Filosofia, Estética e Religião.

A elaboração do sistema filosófico de Hegel foi acompanhada por uma série de textos políticos que procuravam aplicar suas novas idéias filosóficas a situações históricas

concretas. Êste processo de relacionar conclusões filosóficas à trama da realidade política e social começa em 1798 com seus estudos históricos e políticos; é seguido por *Die Verfassung Deutschlands* em 1802, e continua até 1831, quando Hegel escreveu o estudo sôbre o *Reform Bill* * inglês. A relação da sua filosofia com os acontecimentos históricos daquela época faz com que os escritos políticos de Hegel sejam parte da sua obra sistemática; ambos devem ser tratados em conjunto a fim de que os conceitos hegelianos básicos sejam compreendidos não só sob o ponto de vista filosófico, como também histórico e político.

* Projeto de reforma eleitoral, aprovado pelo Parlamento inglês em 1832.

I

O Jovem Hegel: Escritos Teológicos (1790-1800)

Se quisermos participar da atmosfera em que se originou a filosofia de Hegel, devemos voltar-nos para o cenário cultural e político do sul da Alemanha, nas décadas finais do século XVIII. Em Wűrttemberg, país dominado por um despotismo que viera de admitir algumas insignificantes limitações constitucionais ao seu poder, as idéias de 1789 estavam começando a exercer forte impacto, particularmente sôbre a juventude intelectual. O período anterior, de real despotismo, parecia haver terminado; terminara aquêle despotismo sob o qual o país todo fora oprimido por constantes recrutamentos militares para guerras com o estrangeiro; por pesados impostos arbitrários; pela corrupção administrativa; pelo estabelecimento de monopólios que espoliavam as massas e enriqueciam os cofres de um príncipe extravagante; pelas súbitas prisões, que se seguiam às mais leves suspeitas ou movimentos de protesto. (1) Os conflitos entre o duque Carlos Eugênio e as dietas haviam sido resolvidos em 1770, por meio de um tratado, ficando assim removido o maior obstáculo ao funcionamento de um govêrno centralizado; o que daí resultara, porém, fôra apenas a partilha do absolutismo entre o domínio pessoal do duque e os interêsses da oligarquia feudal.

O Iluminismo Alemão, entretanto, que era o complemento mais fraco daquela filosofia que, na França e na Inglaterra, havia arruinado o arcabouço ideológico do estado absolutista, infiltrara-se na vida cultural de Wűrtemberg: o duque era um discípulo do "déspota iluminado" Frederico II da Prússia, e no último período do seu domínio entregara-se a um absolutismo esclarecido; o espírito do Iluminismo cres-

cia nas escolas e universidades criadas pelo duque. Problemas políticos e religiosos eram discutidos em têrmos do racionalismo do século XVIII; a dignidade do homem era exaltada, bem como o seu direito a moldar sua própria vida contra as formas obsoletas de autoridade e da tradição; a tolerância e a justiça eram louvadas. Mas a jovem geração que então chegava à Universidade Teológica de Tübingem — e com ela, Hegel, Schelling e Hölderlin — estava sobretudo impressionada com o contraste entre aquêles ideais e a miserável condição do Reich. Não havia a menor esperança de que os direitos humanos viessem a se afirmar em um estado e uma sociedade reorganizados. Os estudantes, era certo, cantavam canções revolucionárias; traduziam a *Marseillaise;* plantavam, talvez, sementes de liberdade, e gritavam contra os tiranos e seus sequazes; mas reconheciam que tôda esta atividade resultava num protesto ineficaz contra fôrças ainda imbatíveis, que mantinham a Pátria escravizada. Tudo o que se podia esperar era uma moderada reforma constitucional, que talvez melhor equilibrasse a balança do poder entre o príncipe e as dietas.

Nestas circunstâncias, os olhos das novas gerações voltavam-se saudosamente para aquêles períodos da história em que havia prevalecido a unidade entre a cultura intelectual dos homens e sua vida política e social. Hölderlin descrevera em têrmos brilhantes a Grécia antiga; Hegel, por sua vez, fizera o elogio das cidades-estados da Antigüidade, com entusiasmo que, sob alguns aspectos, superava mesmo a exaltada descrição do cristianismo primitivo que êle escrevera como estudante de teologia. Verificamos que nos primeiros fragmentos teológicos de Hegel, há freqüente interferência de interêsses políticos na discussão dos problemas religiosos. Hegel lutou ardentemente para ressuscitar aquêle poder que, nas repúblicas da Antigüidade, produzira e conservara a unidade viva de tôdas as esferas da cultura, gerando o livre desenvolvimento de tôdas as fôrças nacionais. Êle se referia a êste poder oculto como o *Volksgeist*: "o espírito de uma nação, sua história, religião e o grau de liberdade política que tenha atingido não podem ser separados uns dos outros, nem com respeito a sua influência, nem com respeito a sua qualidade; êles fazem parte de uma mesma trama..." (2)

O papel que Hegel atribuiu ao *Volksgeist* relaciona-se estreitamente ao que Montesquieu atribuiu ao *esprit général* de uma nação como a base de suas leis sociais e políticas. O "espírito nacional" não é concebido como uma entidade mística ou metafísica, mas representa a totalidade das condições naturais, técnicas, econômicas, morais e intelectuais que determinam o desenvolvimento histórico da nação. Montesquieu acentuava esta base histórica para se opor à permanência injustificada de formas políticas superadas. O conceito hegeliano de *Volksgeist* guardou estas implicações críticas. Em vez de procurar descobrir nos estudos teológicos de Hegel as diferentes influências de Montesquieu, Rousseau, Herder e Kant, vamos nos restringir a especificar o intêresse principal de Hegel.

A discussão teológica de Hegel pergunta repetidamente pela verdadeira relação entre o indivíduo e um estado que já não satisfaz as suas capacidades, existindo apenas como uma instituição "alheia" aos interêsses políticos ativos dos cidadãos. Hegel definiu tal estado quase com as mesmas categorias do liberalismo do século XVIII: o estado repousa no consentimento dos indivíduos, circunscreve seus direitos e deveres, e protege seus membros contra aquêles perigos internos e externos que possam ameaçar a estabilidade do todo. O indivíduo frente ao estado é portador dos direitos inalienáveis do homem, e nestes direitos, sob nenhuma circunstância, pode o estado tocar, nem mesmo a pretexto dos próprios interêsses do indivíduo. "Ninguém pode renunciar ao direito de dar a si mesmo a lei, e de ser o único responsável por sua execução. Quando renuncia a êste direito o homem deixa de ser homem. Não cabe ao estado, entretanto, impedir tal renúncia pois isto equivaleria a obrigar o homem a ser homem, significaria o uso de fôrça". (3) Nada encontramos aqui daquela exaltação moral e metafísica do estado que aparece nas obras posteriores de Hegel.

O tom mudou gradualmente, entretanto, neste mesmo período da vida de Hegel, e até no mesmo corpo de seus escritos; a aceitação de um sistema de relações políticas e sociais que restringissem o pleno desenvolvimento do homem passou a ser admitida por Hegel como o "destino" histórico

do homem, como uma cruz que êste não poderia deixar de carregar. O otimismo iluminista de Hegel e seu dramático elogio de um paraíso perdido foram substituídos pela ênfase na necessidade histórica. Esta havia criado um verdadeiro abismo entre o indivíduo e o estado. Em tempos primitivos houvera uma harmonia "natural" entre ambos, atingida embora às expensas do indivíduo, pois o homem, não possuía liberdade consciente e não dominava o processo social. E quanto mais "natural" fôsse essa primitiva harmonia, mais fàcilmente poderia ser dissolvida pelas fôrças incontroladas que então regiam o mundo social. "Em Atenas e Roma, as guerras vitoriosas, a riqueza crescente, a vivência do luxo e do confôrto, criaram uma aristocracia da guerra e da riqueza" que destruiu a república e causou a perda completa da liberdade política. (4) O poder do estado caíra em mãos de alguns indivíduos e grupos privilegiados; a grande maioria dos cidadãos perseguia ùnicamente seu interêsse privado, sem levar em conta o bem comum; "o direito à segurança da propriedade" tornara-se então todo o seu mundo. (5)

Os esforços de Hegel para compreender as leis universais que governam êste processo o levaram inevitàvelmente a analisar o papel das instituições sociais no progresso da história. Um dos fragmentos de suas obras históricas, escritas depois de 1797, começa com a declaração geral de que "a segurança da propriedade é o pivô em tôrno do qual gira tôda a legislação moderna", (6) e no primeiro esbôço do seu panfleto *Die Verfassung Deutschlands* (1798-9) êle afirma que a forma histórica da "propriedade burguesa" (*bürgerliches Eigentum*) é responsável pela desintegração política dominante. (7) E mais, Hegel declara que as instituições sociais deformaram mesmo as relações mais privadas e pessoais entre os homens. Há um significativo fragmento nos *Theologische Jugendschriften,* chamado *Die Liebe,* no qual Hegel constata que a harmonia e união perfeitas entre indivíduos que se amam fica ameaçada pela aquisição e posse tanto de propriedades como de direitos. A pessoa que ama, explica êle, "e vê que seu ou sua amada possui propriedades, sentirá ao mesmo tempo que tal qualidade, dêle ou dela, se opõe à comunidade de suas vidas; esta qualidade, consiste em estar a pessoa amada vinculada a "coisas mortas" que

não pertencem a ambos, e que se mantêm, por definição, fora de sua unidade. (8)

Hegel, agora, está relacionando a instituição da propriedade ao fato de que o homem passou a viver em um mundo que, modelado embora pelo seu próprio conhecimento e trabalho, não mais lhe pertence, e, ao contrário, se opõe às suas exigências internas — um mundo estranho, governado por leis inexoráveis, um mundo "morto" no qual se frustra a vida humana. Os *Theologischen Jugendschriften* apresentam nestes têrmos a primeira formulação do conceito de "alienação" (*Entfremdung*), destinado a desempenhar papel decisivo no posterior desenvolvimento da filosofia hegeliana.

A primeira discussão de Hegel sôbre problemas religiosos e políticos leva-o a observar com lucidez que a perda de unidade e liberdade — um fato histórico — é o caráter distintivo da idade moderna, o fator que caracteriza todos os estados da vida privada e social. Esta perda de liberdade e unidade, diz Hegel, evidencia-se nos numerosos conflitos que afligem a vida humana, especialmente no conflito entre o homem e a natureza. Êste conflito, em que a natureza surge como um poder hostil que deve ser dominado pelo homem, conduziu aos antagonismos entre idéia e realidade, entre o pensamento e o real, entre consciência e existência. (9) O homem encontra-se constantemente excluído de um mundo que é adverso e alheio a seus impulsos e desejos. Como então restabelecer a harmonia entre êste mundo e as potencialidades humanas?

De início, Hegel respondeu como estudante de teologia. Êle interpretou o Cristianismo como tendo uma função básica na história do mundo, qual fôra a de criar para o homem um nôvo centro "absoluto", e dar à vida um sentido final. Mas Hegel podia também perceber que a verdade revelada dos Evangelhos não se adaptava à realidade social e política em expansão no mundo, pois os Evangelhos apelavam essencialmente para o indivíduo enquanto indivíduo desligado do seu nexo social e político; seu fim essencial era salvar o indivíduo, não a sociedade ou o estado. Por isso não seria a religião que solucionaria os problemas, ou a teologia que forneceria os princípios necessários ao restabele-

cimento da liberdade e da unidade. Em conseqüência, o interêsse de Hegel deslocou-se lentamente dos problemas e conceitos teológicos, para os problemas e conceitos filosóficos.

Hegel nunca considerou a filosofia como uma ciência especial, mas como a forma última do saber humano. Êle derivava a necessidade da filosofia da necessidade de remediar a perda geral de liberdade e unidade. Isto foi afirmado explìcitamente no primeiro artigo filosófico de Hegel. "A necessidade de filosofia surge quando desaparece da vida humana o poder de unificação (*die Macht der Vereinigung*), quando as contradições perdem sua viva interrelação e interdependência e assumem forma independente". (10) A fôrça unificante a que êle se refere diz respeito à harmonia vital entre os interêsses comuns e os interêsses individuais, harmonia que prevalecera nas repúblicas da Antigüidade, assegurando a liberdade do todo e integrando os conflitos na unidade viva do *Volksgeist*. Quando esta harmonia desapareceu a vida humana foi dominada por crises difusas que não mais puderam ser controladas pelo todo. Já mencionamos os têrmos com que Hegel caracterizava êstes conflitos: a natureza fôra contraposta ao homem, a realidade separada da "idéia", a consciência oposta à existência. Êle reduzirá agora estas oposições à forma geral de um conflito entre sujeito e objeto, (11) ligando desta maneira o problema histórico que o preocupava ao problema filosófico que dominava o pensamento europeu desde Descartes. O conhecimento e a vontade do homem haviam sido empurrados para um mundo "subjetivo" cuja auto-evidência e liberdade faziam frente à incerteza e necessidade física do mundo objetivo. À medida que Hegel se convencia de que as contradições eram a forma da realidade, mais filosófica se tornava sua discussão — sòmente os conceitos mais universais poderiam, então, compreender as contradições, e sòmente os últimos princípios do conhecimento poderiam produzir os princípios que as resolvessem.

No entanto, mesmo o mais abstrato dos conceitos de Hegel guardava a significação concreta dos problemas que o preocupavam. A filosofia fôra encarregada de uma missão histórica: analisar exaustivamente as contradições que domi-

navam a realidade e demonstrar sua possível unificação. Pela visão de Hegel, a dialética desenvolverá a estrutura de contradições que constitui a realidade. Os *Theologischen Jugendschriften* ainda dissimulavam a dialética em um arcabouço teológico, mas mesmo então já podiam ser percebidos os começos filosóficos da análise dialética.

O primeiro conceito que Hegel introduz com a função de unificar contradições é o conceito de vida.

Poderemos melhor compreender o papel peculiar que Hegel atribuiu à idéia de vida se pudermos compreender que, para êle, tôdas as contradições são resolvidas e, contudo, conservadas na "razão". Hegel concebe a vida como espírito, isto é, como algo capaz de compreender e dominar os antagonismos que abarcam a totalidade da existência. Em outras palavras, o conceito hegeliano de vida refere-se à vida dos sêres racionais e à qualidade que só o homem possui entre todos os outros sêres. Desde Hegel a idéia de vida tem sido o ponto de partida de muitos esforços para reconstruir a filosofia nos têrmos da circunstância histórica concreta do homem, superando, dêsse modo, o caráter abstrato e remoto da filosofia racionalista. (12)

A vida distingue-se de todos os outros modos de ser por sua relação específica às suas próprias determinações e ao mundo como um todo. Cada objeto inanimado, em virtude de sua especificidade e de sua forma limitada e determinada, é diferente do gênero e é oposto ao gênero; o particular contradiz o universal de modo que êste não se perfaz naquele. A êste respeito, porém, o ser vivo difere do inanimado pois a vida designa aquêle ser cujas diferentes partes e estados (*Zustände*) estão integrados numa completa unidade, a unidade de um "sujeito". Na vida, o "particular... é ao mesmo tempo um ramo da árvore infinita da Vida; cada parte fora do todo é ao mesmo tempo o todo, a Vida". (13) Cada indivíduo vivo é também a manifestação da totalidade da vida, em outras palavras, possui a essência plena ou as potencialidades da vida. Além disso, embora cada ser vivo seja determinado e limitado, êle pode suplantar suas limitações em virtude do poder que possui como sujeito vivo. A vida, em

primeiro lugar, é uma série de condições "objetivas" determinadas — objetivas porque o sujeito vivo as encontra fora de si, como limites à sua livre auto-realização. O processo vital consiste, contudo, em continuamente atrair estas condições externas à unidade duradoura do sujeito. O ser vivo mantém-se o mesmo por dominar e anexar a diversidade de condições determinadas que encontra, e por atrair a uma relação, que com êle se harmoniza, tudo o que a êle se opõe. A unidade da vida, por conseguinte, não é uma unidade imediata e "natural", mas o resultado de uma constante superação ativa de tudo o que a ela se contrapõe. É uma unidade que só pode triunfar como resultado de um processo de "mediação" (*Vermittlung*) entre o sujeito vivo, como êle é, e suas condições objetivas. A mediação, ao mesmo tempo que é a função própria do ser vivo enquanto sujeito atual, *faz* do próprio ser vivo um sujeito atual. A vida é a primeira forma na qual a substância é concebida como sujeito, sendo pois a primeira encarnação da liberdade. E é o primeiro modêlo de uma real unificação de opostos e, portanto, a primeira encarnação da dialética.

Nem tôdas as formas de vida apresentam, porém, unidade tão completa. Só o homem, em virtude de seu conhecimento, pode perfazer "a idéia de Vida". Já indicamos que, para Hegel, a união perfeita de sujeito e objeto é o requisito prévio da liberdade. A união pressupõe um conhecimento da verdade, significando pois um conhecimento das potencialidades de ambos, sujeito e objeto. Só o homem está apto a transformar as condições objetivas de modo a convertê-las em instrumentos do seu desenvolvimento subjetivo. E a verdade que êle apreende liberta não só suas próprias potencialidades como também as da natureza. Êle leva a verdade ao mundo e com ela é capaz de o organizar de acôrdo com a razão. Hegel ilustra êste ponto com a missão de João Batista, e, pela primeira vez sustenta a idéia de que o mundo, na sua verdadeira essência, é produto da atividade histórica do homem. O mundo e tôdas "as suas relações e determinações são o trabalho da *antropou fotós,* * do autodesenvolvimento do homem". (14) A concepção do mundo

* Da luz humana.

como produto da atividade e do conhecimento humanos continuará a ser, daí por diante, a fôrça propulsora do sistema de Hegel. Já neste estágio elementar podemos reconhecer os traços da ulterior teoria dialética da sociedade.

O conceito de "vida" não foi o conceito filosófico mais avançado que Hegel atingiu neste primeiro período. No *Systemfragment,* no qual êle analisa com mais precisão as implicações dos antagonismos entre sujeito e objeto, e entre homem e natureza, aparece a palavra espírito (*Geist*) para designar a unificação dêstes domínios díspares. O espírito é essencialmente a mesma fôrça unificadora que a vida. "A Vida Infinita pode ser chamada Espírito porque Espírito conota a unidade viva no meio da diversidade... O Espírito é a lei viva que unifica a diversidade, vivificando-a". (15) Mas, embora não signifique mais que vida, o conceito de espírito acentua o fato de que a unidade da vida é, em última análise, trabalho da livre compreensão e da livre atividade do sujeito, e não de alguma cega fôrça natural.

Os *Theologische Jugendschriften* introduzem ainda um outro conceito que aponta nìtidamente para a *Lógica* de Hegel. Em um fragmento intitulado *Glaubem und Wissen* Hegel declara que "unificação e ser (*Sein*) são equivalentes; a cópula "é", em qualquer proposição, expressa uma unificação de sujeito e predicado, em outras palavras, um Ser". (16) A interpretação adequada desta afirmação requer a discussão minuciosa das manifestações básicas da filosofia européia a partir de Aristóteles. Só podemos mencionar aqui alguns dos fundamentos e sentidos de tal formulação.

A afirmação de Hegel significa que há uma diferença entre ser *(Sein)* e ente *(Seiendes),* ou entre ser determinado e ser-como-tal. A história da filosofia ocidental começou com a mesma distinção, feita para responder à pergunta, Que é Ser? que animou a filosofia grega, de Parmênides a Aristóteles. Qualquer um dos entes que nos cercam é um ser determinado: uma pedra, uma ferramenta, uma casa, um animal, um acontecimento, etc. De cada um dêles dizemos, porém, que é isto ou aquilo, isto é, a cada um dêles atribuímos ser. E êste ser que a cada um dêles atribuímos, e que não é uma coisa específica no mundo, é, no entanto, comum

a todos os entes particulares aos quais pode ser atribuído. Isto significa que deve haver um ser-como-tal, diferente de cada ser determinado e, contudo, atribuível a qualquer um dêles, de modo que pode ser tido como "o que é" real no meio da diversidade dos sêres determinados. O ser-como-tal é o que todos os entes particulares têm em comum, e é, por assim dizer, seu substrato. Partindo daí é comparativamente fácil tomar êste ser, que é o mais universal, como sendo "a essência de todo ente", a "substância divina", "o ser realíssimo", combinando a ontologia com a teologia. Esta tradição vigora na *Lógica* de Hegel.

Aristóteles foi o primeiro que em vez de considerar êste ser-como-tal, que se atribui igualmente a cada ser determinado, como uma realidade metafísica separada, o considerou como o processo ou o movimento através do qual cada ente particular se torna por si mesmo o que êle *realmente* é. De acôrdo com Aristóteles, há uma distinção, que se estende ao domínio todo do ser, entre a essência (*ousia*) e seus diversos estados e modificações acidentais (*tá simbebe hota*). O que é real, no sentido estrito, é a essência, pelo que se compreende a coisa concreta individual, orgânica ou inorgânica. A coisa individual é o sujeito ou substância que persiste por todo um movimento pelo qual unifica e conserva reunidos os diversos estados e fases de sua existência. Os diferentes modos de ser representam modos diversos de unificar relações antagônicas; êles se referem a diferentes modos de permanecer através de mudanças, de originar-se e perecer, de ter propriedades e limitações, etc. Hegel incorpora à sua filosofia a concepção aristotélica básica: "Os diferentes modos de ser são unificações, umas mais, outras menos completas". (17) Ser quer dizer unificar, e unificar indica movimento. O movimento é, por sua vez, definido por Aristóteles em têrmos de potencialidade e atualidade. Os vários tipos de movimento denotam as várias maneiras de realização de potencialidades inerentes à essência ou coisa que se move. Aristóteles valora os tipos de movimento de modo que o tipo mais alto é aquêle em que tôdas as potencialidades, e cada uma delas estão plenamente realizadas. Um ente que se movesse ou que se desenvolvesse de acôrdo com aquêle modêlo

supremo seria pura enérgueia. * Êle não teria matéria a realizar fora ou diferente de si mesmo: seria inteiramente êle mesmo em todos os momentos da sua existência. Se tal ente existisse, tôda sua existência seria pensamento. Um sujeito cuja atividade própria é pensar, não tem objeto diferente de si e fora de si; o pensamento "apreende" o objeto e o conserva como pensado, e a razão apreende a razão. O ser verdadeiro é verdadeiro movimento, e êste é a atividade de que resulta a perfeita unidade do sujeito com seu objeto. O Ser autêntico é pois pensamento e razão.

Hegel conclui sua exposição na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* com o parágrafo da *Metafísica* de Aristóteles no qual se explica que o verdadeiro ser é razão. Tal citação é mais do que um exemplo; a filosofia de Hegel é em amplo sentido a reinterpretação da ontologia de Aristóteles, liberada esta das distorções do dogma metafísico, e associada à constante exigência do racionalismo moderno de que o mundo seja transformado em palco do livre desenvolvimento do sujeito, de que, em suma, o mundo se converta na realidade da razão. Hegel foi o primeiro a redescobrir o caráter radicalmente dinâmico da metafísica aristotélica que considera todo ente como processo e movimento — caráter que se perdeu inteiramente na tradição formalística do aristotelismo.

A concepção aristotélica de que a razão é que é o verdadeiro ser foi levada a cabo pela separação entre êste ser e o resto do mundo. O Nous-teós** nem é a causa nem é o criador do mundo, e só é seu primeiro motor mediante um complicado sistema de intermediários. A razão humana é apenas uma pálida cópia dêste Nous-teós. Apesar disto, a vida pela razão é a mais alta espécie de vida e o bem supremo sôbre a terra.

Tal concepção liga-se intimamente a uma realidade que não oferece adequada satisfação às potencialidades próprias dos homens e das coisas, de modo que tal satisfação foi deslocada para uma atividade mais independente que as incongruências que dominavam a realidade. A elevação do do-

---

* Ato.

** Pensamento divino.

mínio do espírito à posição de único domínio de liberdade e de razão era condicionada por um mundo de anarquia e servidão. As condições históricas ainda dominavam ao tempo de Hegel; as potencialidades visíveis não estavam atualizadas, nem na sociedade nem na natureza, e os homens não eram senhores de suas vidas. Sendo a ontologia a doutrina das formas mais gerais do ser, e refletindo como tal a visão humana da estrutura mais geral da realidade, não é de admirar que os conceitos básicos das ontologias aristotélica e hegeliana sejam os mesmos.

II

Rumo ao Sistema de Filosofia (1800-1802)

1. Os primeiros escritos filosóficos

Em 1801, Hegel inicia sua carreira universitária em Jena, que era então o centro filosófico da Alemanha. Fichte havia lecionado até 1799, e Schelling fôra indicado professor em 1798. A filosofia social e legal de Kant, sua *Metaphysik der Sitten*, tinha sido publicada em 1799, e a revolução filosófica realizada por suas três *Críticas da Razão* exercia ainda a maior influência na vida intelectual. Muito naturalmente, portanto, os primeiros artigos filosóficos de Hegel concentraram-se nas doutrinas de Kant, Fichte e Schelling, formulando êle seus problemas nos têrmos das tendências em discussão entre os idealistas alemães.

Como vimos, Hegel concebia a filosofia como nascendo das contradições sempre presentes nas quais mergulhava a existência humana. Estas contradições haviam configurado a história da filosofia como a história das contradições básicas entre "espírito e matéria, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade", contradições que, mais recentemente, haviam surgido como aquelas entre "razão e sensibilidade" (*Sinnlichkeit*), "inteligência e natureza", e, na forma mais geral, entre "subjetividade e objetividade". (1) Êstes eram os próprios conceitos que estavam na raiz da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, conceitos que eram agora dissolvidos pela análise dialética de Hegel.

O primeiro conceito que Hegel sujeitou à reinterpretação dialética foi o de razão. Kant estabelecera a distinção básica entre razão (*Vernunft*) e entendimento (*Verstand*). Hegel dá nôvo sentido a ambos os conceitos e toma-os como ponto de partida do seu método. Para êle, a distinção entre

entendimento e razão é a mesma que a distinção entre senso comum e pensamento especulativo, entre reflexão não-dialética e conhecimento dialético. Das operações do entendimento resulta o tipo usual de pensamento que domina a vida cotidiana e a ciência. O mundo é tomado como uma multiplicidade de coisas determinadas, demarcadas umas pelas outras. Cada coisa é uma entidade distinta limitada, e como tal relacionada a outras entidades igualmente limitadas. Os conceitos que são desenvolvidos a partir desta hipótese, e os juízos formulados com êstes conceitos, designam e se ocupam de coisas isoladas e de relações fixas entre tais coisas. As determinações individuais excluem-se umas às outras, como se fôssem átomos ou mônadas. Uma não é a outra e jamais se poderá tornar a outra. É verdade que as coisas mudam, e também suas qualidades; mas quando o fazem, e uma qualidade ou determinação desaparece, logo outra determinação toma seu lugar. Hegel denomina "finita" (*das Endliche*) uma entidade assim isolada e limitada.

O entendimento concebe, pois, um mundo de entidades finitas, governado pelo princípio da identidade e da oposição. Cada coisa é idêntica a si mesma e a nada mais; em virtude de sua auto-identidade se opõe a tôdas as outras coisas. Cada coisa pode relacionar-se e combinar-se com tôdas as outras, sem jamais perder sua própria identidade e sem se tornar jamais outra que ela mesma. Quando o papel de tornassol fica azul ou quando o dia dá lugar à noite, algo que existe aqui e agora deixa de existir aqui e agora, e outra coisa toma seu lugar. Quando um menino se transforma em um homem, o conjunto de propriedades da infância é substituído por outro conjunto de propriedades, as da idade adulta. Vermelho e azul, luz e sombra, infância e maturidade, continuam a ser oposições para sempre irreconciliáveis. As operações do entendimento dividem, pois, o mundo em um sem número de polaridades; Hegel emprega a expressão "reflexão isolada" (*isoliert Reflection*) para caracterizar a maneira pela qual o entendimento forma e relaciona suas polaridades conceituais.

Hegel associa as origens e o alcance dêste tipo de pensamento às origens e à predominância de determinadas relações na vida humana. (2) Os antagonismos da "reflexão

isolada" expressam antagonismos reais. O pensamento só pôde vir a compreender o mundo como um sistema fixo de coisas isoladas e de oposições insolúveis, quando o mundo se tornou uma realidade apartada dos desejos e das necessidades da humanidade.

Isolamento e oposição, contudo, não esgotam a situação. O mundo não deve continuar a ser um complexo de rígidas oposições. A unidade subjacente aos antagonismos deve ser apreendida e realizada pela razão, a quem cabe a tarefa de reconciliar os opostos e de os "elevar" a uma verdadeira unidade. A efetivação da tarefa própria da razão envolveria, ao mesmo tempo, a restauração da perdida unidade nas relações sociais dos homens.

A razão é motivada, e nisto se distingue do entendimento, pela necessidade de "restaurar a totalidade". (3) Como o fazer? Em primeiro lugar, diz Hegel, abalando a falsa certeza advinda das percepções e das invenções do entendimento. A visão do senso comum é uma visão de "indiferença" e "segurança", "a indiferença da segurança". (4) A complacência com a realidade dada e a aceitação de suas relações fixas e estáveis torna o homem indiferente às potencialidades que, por não estarem ainda realizadas, não são "dadas" com a mesma certeza e estabilidade dos objetos dos sentidos. O senso comum confunde a aparência acidental das coisas com sua essência, e persiste na crença de que há uma identidade imediata entre a essência e a existência. (5)

A identidade da essência e da existência, *per contra*, só pode ser criada pelo esfôrço contínuo da razão. Tal identidade chega a têrmo pela ação consciente do conhecimento; para tanto é condição básica o abandono do senso comum e da mera compreensão em favor do "pensamento especulativo". Hegel insiste em que só esta espécie de pensamento pode superar os mecanismos deformados da situação dominante. O pensamento especulativo compara a forma aparente ou dada das coisas às potencialidades delas, distinguindo assim, nas coisas, a essência, do estado acidental de existência. Tal resultado não é atingido através de algum processo de intuição mística, mas por um método de conhecimento conceitual, que examina o processo pelo qual cada forma veio a ser o que ela é. O pensamento especulativo não

concebe "o mundo material e intelectual" como uma totalidade de relações fixas e estáveis, mas "como um vir-a-ser, e seu ser como um produto e um produzir". (6)

A definição do pensamento especulativo vem a constituir de fato a primeira exposição do método dialético hegeliano. A relação entre o pensamento dialético (razão) e a reflexão isolada (entendimento) está claramente definida. O primeiro critica e supera as oposições fixas criadas pela última. Ela solapa a "segurança" do senso comum e demonstra que "o que o senso comum considera como imediatamente certo não tem, do ponto de vista filosófico, nenhuma realidade". (7) A primeira norma da razão é, pois, desconfiar da autoridade dos fatos. Tal desconfiança constitui o cepticismo legítimo que Hegel designa como "o elemento de liberdade" de tôda filosofia autêntica. (8)

A forma de realidade que é imediatamente dada não é, pois, a última realidade. O sistema de coisas isoladas e opostas, que é produzido pelas operações do entendimento, deve ser conhecido como na verdade é: uma forma "má" de realidade, um domínio de restrições e servidão. O "reino da liberdade", (9) que é o fim inerente à razão, não pode ser alcançado, como imaginavam Kant e Fichte, pela oposição do sujeito ao mundo objetivo, e pela atribuição à pessoa autônoma de tôda a liberdade que falta ao mundo exterior, ficando êste último entregue ao domínio da cega necessidade. (Hegel combate aqui o importante mecanismo de "interiorização" ou introversão, pelo qual a filosofia e a literatura geralmente fizeram da liberdade um valor interior, a ser realizado ùnicamente dentro da alma). Na realidade final não pode haver nenhuma separação entre o sujeito livre e o mundo objetivo; tal antagonismo deve ser resolvido, como todos os outros criados pelo entendimento.

A realidade final, na qual estão resolvidos os antagonismos, é chamada por Hegel "o Absoluto". Nesta etapa de sua evolução filosófica êle só pode descrever êste absoluto do modo negativo. Assim o absoluto é verdadeiramente o reverso da realidade apreendida pelo senso comum e pelo entendimento; êle "nega" a realidade do senso comum em todos os detalhes, de modo que a realidade absoluta não tem mais qualquer semelhança com o mundo finito.

Onde quer que o senso comum e o entendimento percebam entidades separadas em oposição umas às outras. a razão descobre a "identidade dos opostos". Ela não produz tal identidade por um processo de conexão e combinação dos opostos, e sim pela transformação dos opostos, de modo que êstes deixam de existir como opostos, preservado embora o sentido dêles em uma forma de ser que é mais alta e mais "real". O processo de unificação dos opostos se estende a cada parte da realidade e só chega ao fim quando a razão "organizou" o todo de maneira que "cada parte só existe em relação ao todo" e "cada entidade individual só tem sentido e significação em sua relação à totalidade". (10)

Só a totalidade de conceitos e conhecimentos da razão representa o absoluto. É por isso que a razão só se nos apresenta na sua plenitude sob a forma de uma "organização de proposições e intuições" englobando a totalidade da realidade, isto é, sob forma de "sistema". (11) Esclareceremos as implicações concretas destas idéias no capítulo seguinte. Aqui, nos primeiros escritos filosóficos, Hegel acentua intencionalmente a função negativa da razão: a função de destruir o mundo estável e indiferente do senso comum e do entendimento. O absoluto é qualificado como "Noite" e "nada" (12) em contraste com os objetivos claramente definidos da vida cotidiana. A razão significa "a aniquilação absoluta" do mundo do senso comum, (13) pois, como já dissemos, a luta contra o senso comum é o comêço do pensar especulativo, e a perda da tranqüilidade cotidiana é a origem da filosofia.

Hegel esclarece melhor sua posição no artigo *Glauben und Wissen*, no qual confronta suas conclusões com as da *Crítica da Razão Pura* de Kant. O princípio empirista que é conservado por Kant quando êle faz a razão depender dos objetos "dados" da experiência é, por Hegel, inteiramente rejeitado. Em Kant, declara Hegel, a razão está limitada ao domínio interior do espírito e não tem poder sôbre as "coisas-em-si". Em outras palavras, na verdade não é a razão mas o entendimento que domina a filosofia kantiana.

Por outro lado, Hegel faz menção especial ao fato de ter Kant superado, sob muitos aspectos, esta limitação. Assim, por exemplo, a noção de uma "unidade originàriamente sin-

tética da apercepção" se identifica com os princípios da identidade original dos opostos, do próprio Hegel, (14) porque a "unidade sintética" é, pròpriamente, uma atividade pela qual o antagonismo entre sujeito e objeto é produzido e, simultâneamente, superado. A filosofia de Kant, portanto, "contém a verdadeira forma do pensamento", na medida em que se refere a êste conceito, isto é, quando trata da tríade formada pelo sujeito, pelo objeto e pela síntese de ambos. (15)

Esta é a primeira vez que Hegel assevera ser a tríade (*Triplizität*) a verdadeira forma do pensamento. Êle não a expõe como um esquema vazio composto por tese, antítese e síntese, mas como uma unidade dinâmica de opostos. Ela é a forma própria do pensamento porque é a forma de uma realidade na qual cada ente é a unidade sintética de condições contraditórias.

A lógica tradicional reconhecera tal fato ao descrever a forma do juízo como *S* é *P*. Já mencionamos a interpretação que Hegel dá a esta fórmula. Para saber o que uma coisa realmente é, temos que ultrapassar seu estado imediato (*S* é *S*) e perseguir o processo pelo qual ela se transforma em algo que dela difere (*P*). No processo de tornar-se *P*, entretanto, *S* continua a ser *S*. Sua realidade é a totalidade do processo de sua transformação em outra coisa, e de sua própria unificação com esta "outra" coisa que é ela mesma. O modêlo dialético representa e, por isso, é "a verdade de" um mundo perpassado de negatividade, no qual tudo difere do que realmente é, um mundo no qual a oposição e a contradição constituem as leis do progresso.

2. Os primeiros escritos políticos

Os interêsses críticos da filosofia dialética são claramente ilustrados pelos importantes panfletos políticos de Hegel neste período. Êles mostram que a situação em que se encontrava o Reich, depois da sua mal sucedida guerra com a República Francesa, estava na raiz dos primeiros trabalhos de Hegel.

As contradições universais que, segundo Hegel, animavam a filosofia, concretizavam-se nos antagonismos e desuniões entre os numerosos estados germânicos e as dietas, e entre cada uma destas e o Reich. O "isolamento", que Hegel denunciara nos seus artigos filosóficos, manifestava-se pela maneira obstinada pela qual não sòmente cada classe mas, pràticamente, cada indivíduo, perseguia seu próprio interêsse particular sem nenhuma consideração pelo todo. A conseqüente "perda de unidade" reduzira o poder imperial à completa impotência e fizera do Reich prêsa fácil de qualquer agressor.

"A Alemanha não é mais um estado... Se ela ainda pode ser considerada um estado — sua condição atual de decadência não mereceria senão a qualificação de anarquia — isto não se deve ao fato de se terem organizado em estados suas partes constituintes; é apenas a lembrança de um laço passado, e não alguma ligação atual, que lhes confere aparência de unidade... Na sua guerra com a República Francesa, a Alemanha veio a perceber que não era mais um estado... Os resultados evidentes desta guerra foram a perda de algumas das mais belas regiões alemãs, e de alguns milhões de cidadãos, uma dívida pública (maior ainda no sul do que no norte) que prolonga as agonias da guerra em tempos de paz, e finalmente o fato de que entre os que caíram sob o poder de conquistadores e de leis e costumes estrangeiros contam-se muitos estados que hão de perder na transação o seu bem supremo, isto é, sua independência". (16)

Hegel continua a examinar as bases de tal desintegração. Verifica que a Constituição alemã não correspondia mais ao estado social e econômico existente no país. A Constituição era um resíduo de uma velha ordem feudal há muito substituída por uma ordem diferente, a da sociedade individualística. (17) A conservação de antiga forma constitucional diante da mudança radical verificada em tôdas as relações sociais equivalia à manutenção de uma dada condição, simplesmente por ser esta efetiva. Tal prática opunha-se a todos os padrões e injunções racionais. A ordem de vida, que predominava, estava em agudo conflito com os desejos e ne-

cessidades da sociedade; tal ordem perdera "todo seu poder e tôda sua dignidade" e se tornara "puramente negativa". (18)

E, continua Hegel, o que persistia desta "maneira puramente empírica", não "se adaptando à idéia da razão", não podia ser considerado "real". (19) O sistema político tinha de ser destruído e transformado em nova ordem racional. Tal transformação não se podia fazer sem violência.

O realismo extremo da posição de Hegel mostra-se através de estrutura e terminologia idealísticas. "O conceito da necessidade e a compreensão da necessidade são fracos demais para efetivar a ação. O conceito e a compreensão são recebidos com tal desconfiança que têm de se justificar pela violência. Só então o homem a êles se submete". (20) O conceito só pode ser justificado pela violência se estiver expressando uma fôrça histórica real, amadurecida no seio da ordem existente. O conceito contradiz a realidade quando esta última se torna autocontraditória. Hegel afirma que a forma social dominante só pode ser atacada com sucesso pelo pensamento se estiver em contradição aberta com sua própria "verdade", (21) em outras palavras, se não mais puder satisfazer às exigências de seu próprio conteúdo. Hegel sustentava ser êste o caso da Alemanha. Ali, os campeões da nova ordem representavam fôrças históricas que haviam superado o velho sistema. O estado, que deveria perpetuar, numa forma racional apropriada, o interêsse comum de seus membros, pois nisto consistiria sua "verdade", não o fizera. Por esta razão, os senhores do estado mentiam quando defendiam a posição dêles em nome do interêsse comum. (22) Seus adversários, não êles, representavam o interêsse comum, e a idéia que aquêles defendiam, a idéia de uma nova ordem, não era simplesmente um ideal mas a expressão de uma realidade que não mais tolerava a ordem dominante.

A idéia de Hegel é de que a velha ordem tem de ser substituída por uma "autêntica comunidade" (*Allgemeinheit*). *Allgemeinheit* significa, em primeiro lugar, a sociedade na qual todos os interêsses particulares e individuais estão integrados no todo, de modo que o efetivo organismo social resultante concorda com o interêsse comum (a comunidade); por outro lado, *Allgemeinheit* significa uma totalidade na qual todos os diferentes conceitos cognitivos isolados estão

fundidos e integrados, ganhando significação na relação com o todo (a universalidade). O segundo significado é, òbviamente, correlato do primeiro. Assim como a concepção de desintegração na esfera do conhecimento expressa a desintegração das relações humanas existentes na sociedade, assim a integração filosófica corresponde à integração social e política. A universalidade da razão, representada pelo absoluto, é o correlato filosófico da comunidade social na qual todos os interêsses particulares estão unificados em uma totalidade.

Um estado autêntico, sustenta Hegel, institucionaliza o interêsse comum e o defende por ocasião de qualquer conflito, externo ou interno. (23) O Reich Alemão, declara Hegel, não apresenta tal caráter.

"Os podêres e os direitos políticos, nem são cargos públicos instituídos para obedecer à organização do todo, nem são trabalhos e obrigações do indivíduo, determinados pelas necessidades do todo. Cada setor da hierarquia política, cada principado, cada dieta, cidade, corporação, etc., em suma, todos os que ou têm direitos dentro do estado ou deveres para com o estado, adquiriram-nos pelo seu próprio esfôrço. O estado, em vista do ataque ao poder que lhe é próprio, nada mais pode fazer senão confirmar que foi despojado dêste poder... (24)"

Hegel explica o colapso do estado germânico pelo choque entre o sistema feudal e a nova ordem da sociedade individualística que lhe sucedera. A ascensão desta última é explicada em têrmos do desenvolvimento da propriedade privada. O sistema feudal pròpriamente dito integrava os interêsses particulares das diversas classes em uma verdadeira comunidade. A liberdade do grupo, ou do indivíduo, não se opunha de modo essencial à liberdade do todo. Posteriormente, entretanto, a "propriedade privada separou completamente, umas das outras, as necessidades particulares". (25) Fala-se da universalidade da propriedade privada como se esta fôsse estendida à tôda a sociedade, e, assim, como se fôsse uma unidade de integração. Mas tal universalidade, diz Hegel, é apenas uma ficção legal abstrata; na verdade a propriedade privada existe como "algo isolado", sem relação com o todo. (26) A única unidade que se con-

segue obter entre os proprietários é a unidade artificial de um sistema legal que se aplica universalmente. As leis, entretanto, servem apenas para estabilizar e codificar aquelas condições anárquicas em que se encontra a propriedade privada, transformando, dêste modo, o estado ou a comunidade em uma instituição que existe para servir aos interêsses particulares. "A posse preexiste à lei em vez de se originar na lei. Aquilo que já se possuía de modo privado, tornava-se um direito legal... O Direito constitucional alemão é, por isso, em seu exato sentido, direito privado, e os direitos políticos são formas legais de posse, direitos de propriedade". (27) Um estado dentro do qual os interêsses privados, contraditórios, são preeminentes em todos os setores, não pode ser chamado uma autêntica comunidade. Hegel declara, além disso, que "a luta para converter o poder do estado em propriedade privada, dissolve o estado e leva à destruição do seu poder". (28)

O estado, tomando a si os interêsses privados, deve, não obstante, pelo menos assumir a aparência de uma autêntica comunidade, para poder apaziguar o conflito geral defendendo, ao mesmo tempo, os direitos de propriedade de todos os seus membros. A comunidade torna-se, assim, um poder independente, elevado acima dos indivíduos. "Cada indivíduo deseja viver com sua propriedade garantida pelo poder do estado. O poder do estado aparece-lhe... como uma entidade distante que lhe é exterior". (29)

Hegel, neste período, foi tão longe na sua crítica à sociedade moderna que chegou a compreender o mecanismo pelo qual o estado se torna uma entidade independente, superior aos indivíduos. Êle reescreveu várias vêzes o panfleto sôbre a Constituição Alemã, e a forma final revela claro afrouxamento de sua atitude crítica. Gradualmente, a forma "mais alta" de estado, que deveria substituir a forma já superada (exemplificada pela Alemanha), toma a feição de um estado ou poder absoluto. As reformas exigidas por Hegel são a criação para o Reich de um exército efetivo, pôsto fora do contrôle das dietas, sob o comando unificado do Império, e a centralização de todos os serviços públicos, das finanças e da justiça. Devemos observar que, naquele tempo, a idéia de um estado forte centralizado era uma idéia

progressista que visava a liberar as fôrças produtivas disponíveis que estavam tolhidas pelas formas feudais existentes. Quatro décadas mais tarde, Marx acentuará, na sua história crítica do estado moderno, que o estado absolutista centralizado constituía um avanço material sôbre as formas de estado feudal e semifeudal. Conseqüentemente, a proposta de implantação de tal estado não constituía, por si mesma, um sinal de enfraquecimento da atitude crítica de Hegel. Tal enfraquecimento é observado, principalmente, nas conseqüências tiradas por Hegel da concepção do estado absoluto. Vamos desenvolvê-las sumàriamente.

É no artigo sôbre a Constituição Alemã que aparece, pela primeira vez nas formulações de Hegel, a clara subordinação do direito ao poder. Hegel estava ansioso por eximir seu estado centralizado de tôda e qualquer limitação que pudesse diminuir sua eficiência; para tanto, colocou o interêsse do estado acima da validade do direito. Isto aparece claramente nas observações de Hegel sôbre a política exterior do seu estado ideal.

O direito, diz êle, refere-se ao "interêsse do estado", sendo afirmado pelo estado e conferido ao estado por contratos com outros estados. (30) Nas constelações do poder, que mudam contìnuamente, o interêsse de um estado colide, mais cedo ou mais tarde, com o de outro. O direito, em tal caso, mede-se com o direito. A guerra, pois, "ou o que quer que seja", deverá decidir, não qual é o direito autêntico, "pois ambos os lados têm autêntico direito, mas qual dos direitos cederá diante do outro". (31) Iremos encontrar esta tese, muito mais elaborada, na *Filosofia do Direito*.

Outra conseqüência tirada da concepção do poder do estado é a nova interpretação da liberdade. Conserva-se a idéia básica de que a liberdade última do indivíduo não entrará em conflito com a liberdade última do todo, só podendo, ao contrário, realizar-se dentro do todo e por seu intermédio. Hegel deu grande importância a êste aspecto, no artigo sôbre a diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling, no qual diz que a comunidade que se ajusta aos padrões racionais deve ser concebida "não como uma limitação da verdadeira liberdade do indivíduo, mas como sua expansão. A mais alta comunidade é a mais alta liberdade,

no seu poder e no exercício dêste poder". (32) Agora, entretanto, no estudo sôbre a Constituição Alemã, Hegel afirma: "A obstinação do caráter alemão não deixou que os indivíduos *sacrificassem* seus interêsses pessoais à sociedade, ou que se unissem em um interêsse comum com o fim de se libertarem através da plena *submissão* ao poder mais alto do estado". (33)

O elemento nôvo de sacrifício e submissão vem agora amenizar a idéia primitiva de que o interêsse do indivíduo deveria ser plenamente preservado pelo todo. E, como veremos, Hegel dá aqui o primeiro passo que leva à identificação, no seu sistema final, da liberdade com a necessidade.

3. O sistema ético

Quase ao mesmo tempo, Hegel escrevia o primeiro esbôço daquela parte do seu sistema conhecida como a *Filosofia do Espírito*. Êste esbôço, o chamado *Sistema Ético* (*System der Sittlichkeit*), é um dos mais difíceis da filosofia alemã. Vamos delinear sua estrutura geral, limitando-nos à interpretação das partes que revelam as tendências materialísticas da filosofia de Hegel.

O sistema ético, como todos os outros projetos da *Filosofia do Espírito*, trata do desenvolvimento da "cultura", pelo que se compreende a totalidade das atividades conscientes e intencionais do homem na sociedade. A cultura é um domínio do espírito. Uma instituição social ou política, uma obra de arte, uma religião e um sistema filosófico existem e operam como partes integrantes do próprio ser humano, como produtos de um sujeito racional que nêles prolonga sua vida. Como *produtos*, que são, constituem um domínio objetivo; mas são, ao mesmo tempo, subjetivos, criados pelos sêres humanos. Tais produtos representam a unidade possível do sujeito com o objeto.

O desenvolvimento da cultura apresenta etapas diversas que denotam diferentes níveis de relação entre o homem e seu mundo, isto é, diferentes maneiras do homem apreender e dominar o mundo e de o adaptar às necessidades e potencialidades humanas. O próprio processo é concebido

como ontológico, e como histórico; é um desenvolvimento histórico real ao mesmo tempo que uma escalada em direção a modos de ser mais altos e mais autênticos. Na formação gradual da filosofia de Hegel, porém, o processo ontológico ganhou mais e mais predominância sôbre o processo histórico, e em grande parte veio a ser separado de suas raízes históricas originais.

O esquema geral é o que se segue. A primeira etapa é a relação imediata entre o indivíduo isolado e os objetos dados. O indivíduo apreende os objetos que o circundam como coisas de que êle necessita ou que êle deseja; êle os utiliza para a satisfação de suas necessidades, consumindo-os e "aniquilando-os" sob a forma de comida, bebida, etc. (31) Nível mais alto é atingido, no processo cultural, quando o trabalho humano modela e organiza o mundo objetivo, não mais, simplesmente, aniquilando as coisas, mas preservando-as como meios permanentes de perpetuação da vida. Esta etapa pressupõe a associação consciente dos indivíduos, que organizam sua atividade em algum plano de divisão do trabalho, de modo a haver uma constante produção que substitua o que foi consumido. Êste é o primeiro passo em direção à comunidade na vida social, e em direção à universalidade na esfera do conhecimento. Na medida em que os indivíduos se associam em vista de um interêsse comum, suas concepções e volições passam a ser influenciadas e dirigidas pelas idéias que êles sustentam em comum, aproximando-se assim da universalidade da razão.

As formas de associação diferem conforme os diferentes níveis de integração que nelas são atingidos. As fôrças integrativas são: em primeiro lugar, a família, depois as instituições sociais do trabalho, propriedade, leis, e, finalmente, o estado.

Não trataremos aqui dos conceitos sociais e econômicos concretos com que Hegel preenche êste esquema, pois que os encontraremos outra vez nos esboços *Jenenses da Filosofia do Espírito*. Aqui, queremos apenas acentuar que Hegel descreve as várias instituições e relações sociais como um sistema de fôrças contraditórias, que se originam no modo de trabalho social. Esta espécie de trabalho transforma o trabalho pessoal do indivíduo, trabalho êste que é executado

visando à satisfação das necessidades de cada um, em um "trabalho geral", que é executado visando à produção de utilidades para o mercado. (35) Hegel chama a êste último de trabalho "abstrato e quantitativo", e faz dêle o responsável pela crescente disparidade de riqueza entre os homens. A sociedade é incapaz de superar os antagonismos que nascem desta disparidade; conseqüentemente, o "sistema de govêrno" tem que se concentrar nesta tarefa. Hegel esboça três diferentes sistemas de govêrno, de fato, constituindo cada um dêles um progresso em relação ao outro no que se refere ao cumprimento daquela tarefa. Êles se relacionam intrìnsecamente à estrutura da sociedade que governam.

O quadro geral da sociedade é um quadro no qual "o sistema de necessidades" é um "sistema de mútua dependência física". O trabalho do indivíduo fracassa no esfôrço para garantir aquilo que suas necessidades exigem. "Uma fôrça estranha ao indivíduo, diante da qual êle é impotente", determina se, sim ou não, serão satisfeitas suas necessidades. O valor do produto do trabalho é "independente do indivíduo e está sujeito a constante alteração". (36) O próprio sistema de govêrno é igualmente anárquico. Quem governa é "a totalidade de necessidades, cega e inconsciente, e as maneiras de satisfazê-las". (37)

A sociedade deve dominar seu "destino inconsciente e cego". Tal domínio, entretanto, não se completará enquanto predominar a anarquia geral de interêsses. A riqueza excessiva anda de mãos dadas com a excessiva pobreza, e o trabalho puramente quantitativo leva o homem, e especialmente aquela parte da população que está "sujeita ao trabalho mecânico nas fábricas", "a um estado de extremo barbarismo". (38)

O estágio seguinte de govêrno, apresentado como "um sistema de justiça", equilibra os antagonismos existentes, mas o faz nos têrmos das relações vigentes de propriedade. O govêrno se apóia, neste caso, na administração da justiça, mas administra a lei com "inteira indiferença à relação que uma coisa possa ter com alguma necessidade individual particular". (39) O princípio da liberdade, a saber, que "o governado é idêntico ao govêrno", não é plenamente realizado porque o govêrno não pode acabar com os conflitos entre os

interêsses particulares. A liberdade, por conseguinte, só se mostra nas "côrtes de justiça, e na discussão e julgamento de litigios". (40)

Hegel apenas esboça o terceiro sistema de govêrno, da série. É, porém,, significativo que o principal conceito em discussão passe a ser o de "disciplina" (*Zucht*). "A magna disciplina se expressa nos costumes gerais... no treino para a guerra, e na prova do autêntico valor do indivíduo na guerra". (41)

A busca de uma verdadeira comunidade finda, pois, na sociedade governada por extrema disciplina e preparação militar. A verdadeira unidade entre os interêsses individuais e os interêsses comuns, que Hegel exigia que fôsse a meta única do estado, levou a um estado autoritário, destinado a suprimir as contradições crescentes da sociedade individualistica. A discussão hegeliana sôbre os vários estágios de govêrno é uma descrição concreta da evolução de um sistema político liberal a um sistema autoritário. Esta descrição contém uma crítica imanente à sociedade liberal, porque o âmago da análise hegeliana está na idéia de que a sociedade liberal resulta necessàriamente em um estado autoritário. O artigo de Hegel sôbre Direito Natural, (42) provàvelmente escrito pouco depois do esbôço do Sistema Ético, aplica esta crítica ao campo da economia política.

Hegel examina o sistema tradicional de economia política e verifica que êste aparece como uma formulação que defende os princípios que governam o sistema social existente. O caráter daquele sistema, reafirma Hegel, é essencialmente negativo porque a própria natureza da estrutura econômica impede o estabelecimento de um autêntico interêsse comum. O papel do estado, ou o de qualquer organização política adequada, é o de zelar para que as contradições inerentes à estrutura econômica não destruam todo o sistema. O estado deve assumir a função de frear os processos sociais e econômicos anárquicos.

Hegel ataca a doutrina do direito natural porque, diz êle, ela justifica tôdas as tendências perigosas que visam a subordinar o estado aos interêsses contraditórios da sociedade individualística. A teoria do contrato social, por exemplo, deixa de assinalar que o interêsse comum nunca poderia ser

derivado da vontade de indivíduos em competição e conflito. Ademais, o direito natural trabalha com uma concepção puramente metafísica do homem. Assim como aparece na doutrina do direito natural, o homem é um ser abstrato, dotado posteriormente de um conjunto arbitrário de atributos. A seleção dêstes atributos varia com os interêsses defendidos em cada doutrina particular. Além do mais, combina com o louvor ao direito natural o desprêzo por muitas das qualidades que caracterizam a existência do homem na sociedade moderna (assim, as relações concretas de propriedade privada, os modos vigentes do trabalho, etc).

O primeiro esbôço de filosofia social de Hegel já enunciara, pois, a concepção que fundava todo seu sistema: a ordem social dada, baseada sôbre um sistema de trabalho abstrato e quantitativo, e sôbre a integração das necessidades através da troca de mercadorias, era incapaz de assegurar e estabelecer uma comunidade racional. Essa ordem permanecia essencialmente uma ordem de anarquia e de irracionalidade, governada por mecanismos econômicos cegos — permanecia uma ordem de contradições sempre repetidas, na qual todo progresso era apenas uma temporária unificação de opostos. A exigência hegeliana de um estado forte e independente deriva de sua compreensão das contradições inconciliáveis da sociedade moderna. Hegel foi o primeiro na Alemanha a atingir esta compreensão. Sua justificação de um estado forte fundava-se em que êste seria um suplemento necessário à estrutura contraditória da sociedade individualística por êle analisada.

III

O Primeiro Sistema de Hegel (1802-1806)

O primeiro sistema completo de Hegel, o chamado sistema *Jenense*, é constituído por uma lógica, uma metafísica, uma filosofia da natureza e uma filosofia do espírito. Hegel formulou-o nos seus cursos na universidade de Jena, de 1802 a 1806. Êstes cursos só recentemente foram editados, com base nos manuscritos originais de Hegel, e publicados em três volumes, contendo cada um dêles um estágio diferente de elaboração. Existe um só rascunho da *Lógica* e da *Metafísica*, e dois da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*. (1) Não levaremos aqui em consideração as ponderáveis variações que existem entre êles, pois nada significam com relação à estrutura do todo.

Resolvemos tratar apenas das tendências gerais e da organização global, ao mesmo tempo que dos princípios que guiam a evolução dos conceitos. O conteúdo dos conceitos particulares será discutido quando atingirmos as diferentes seções do último sistema.

1. A Lógica

A *Lógica* de Hegel expõe a estrutura do ser-como-tal, isto é, as formas mais gerais do ser. A tradição filosófica, desde Aristóteles, designa como categorias os conceitos que compreendem estas formas mais gerais: substância, afirmação, negação, limitação; quantidade, qualidade; unidade, pluralidade, etc. A *Lógica* de Hegel é uma ontologia pois lida com tais categorias. Mas esta *Lógica* trata também das for-

mas gerais do *pensamento*, do conceito, do juízo e do silogismo e é, sob êste aspecto, "lógica formal".

Podemos compreender a razão desta heterogeneidade aparente de conteúdo se nos lembrarmos de que também Kant se ocupou de ontologia e de lógica formal na sua *Lógica Transcendental*, tratando ao mesmo tempo das categorias de substancialidade, causalidade, comunidade (reciprocidade), e da teoria dos juízos. A distinção tradicional entre lógica formal e metafísica geral (ontologia) não tem sentido dentro do idealismo transcendental, que concebe as formas do ser como resultados da atividade do entendimento humano. Os princípios do pensamento, portanto, são também princípios dos objetos do pensamento (dos fenômenos).

Hegel acredita igualmente na unidade do pensamento e do ser, mas, como já vimos, a sua concepção desta unidade difere da concepção kantiana. Êle rejeita o idealismo de Kant sob o fundamento de que êste admitira a existência de "coisas-em-si", à parte dos "fenômenos", aceitando que tais "coisas" fôssem inapreensíveis pelo espírito humano, inapreensíveis, pois, pela razão. A filosofia kantiana abrira um abismo entre o pensamento e o ser, ou entre o sujeito e o objeto, abismo sôbre o qual a filosofia hegeliana procura lançar uma ponte. Tal ponte seria a afirmação da existência de uma estrutura universal da totalidade do ser. O ser seria um processo: aquêle pelo qual uma coisa "compreende" ou "se apodera" dos vários estados de sua existência, levando-os à unidade mais ou menos duradora do seu "em-si", constituindo-se pois, ativamente, como "a mesma" através de tôda mudança. Tudo o que é, em outras palavras, existe, em maior ou menor grau, como um "sujeito". A mesma estrutura de movimento perpassa todo o reino do ser, e unifica os mundos objetivo e subjetivo.

Tendo isto em vista podemos compreender imediatamente porque lógica e metafísica se confundem no sistema de Hegel. A *Lógica*, como já se disse muitas vêzes, pressupõe a identidade do pensamento e da existência. Esta afirmação só tem sentido na medida em que declara que o movimento do pensamento reproduz o movimento do ser, trazendo-o à sua forma verdadeira. Afirmou-se também que a filosofia de Hegel atribuía aos conceitos uma existência in-

dependente, como se êles fossem coisas reais, ao mesmo tempo que os fazia moverem-se em círculos, transformando-se uns nos outros. Devemos dizer, em resposta, que a *Lógica* de Hegel trata, bàsicamente, das formas e tipos de ser enquanto compreendidos pelo pensamento. Quando, por exemplo, Hegel discute a passagem da quantidade à qualidade, ou do "ser" à "essência", êle procura mostrar como, quando realmente compreendidas, entidades quantitativas se transformam em entidades qualitativas, ou como uma existência contingente se transforma em uma existência essencial. Êle pretende estar tratando de coisas reais. A interação e a mutabilidade dos conceitos reproduzem o processo concreto da realidade.

Há porém outra relação intrínseca entre o conceito e o objeto por êle compreendido. O conceito adequado revela *a nós* a natureza de um objeto. Êle nos diz o que a coisa é em si mesma. Mas quando a verdade se torna evidente para nós, evidencia-se, ao mesmo tempo, que as coisas "não existem" na sua própria verdade. Suas potencialidades estão limitadas pelas condições determinadas em que elas, as coisas existem. As coisas só atingem sua própria verdade quando negam suas condições determinadas. A negação é outra determinação, produzida pela revelação de condições prévias. Por exemplo: o botão é, numa planta, a negação determinada da semente, e a flor, a negação determinada do botão. No seu crescimento, a planta, que é o "sujeito" do processo, não age com conhecimento e não realiza suas potencialidades com base no seu próprio poder de compreensão; ao contrário, ela sofre passivamente o processo de realização. Por outro lado, porém, a nossa idéia de planta nos revela que a existência da planta é um processo intrínseco de desenvolvimento; nosso conceito vê que a semente é, potencialmente, botão, e que o botão é, potencialmente, flor. O conceito, então, representa, na visão de Hegel, a forma real do objeto, pois o conceito nos revela a verdade sôbre o processo que, no mundo objetivo, é cego e contingente. No mundo inorgânico e no mundo das plantas e dos animais os entes diferem essencialmente de seus conceitos. A diferença só é superada no caso do sujeito pensante, que é capaz de realizar seu conceito na sua exis-

tência. Os diversos modos de ser podem, pois, ordenar-se segundo a diferença essencial entre êles e seus conceitos.

Esta conclusão é a fonte das divisões básicas da *Lógica* de Hegel. Ela parte dos conceitos que apreendem a realidade como uma diversidade de coisas objetivas, simples "entes", livres de qualquer elemento subjetivo. Tais coisas estão correlacionadas quantitativa e qualitativamente, e a análise destas correlações põe à mostra outras relações que não podem mais ser interpretadas em têrmos de qualidades e quantidades objetivas mas, ao contrário, exigem princípios e formas de pensamento que negam os conceitos tradicionais do ser e revelam que o *sujeito* é a verdadeira substância da realidade. O processo completo só pode ser compreendido na forma amadurecida em que o apresenta Hegel na *Ciência da Lógica;* vamos nos limitar aqui a uma breve exposição do esquema básico.

Todo ente particular difere essencialmente do que seria se realizasse suas pontecialidades. As potencialidades são dadas no conceito. O ente teria ser verdadeiro se suas potencialidades se realizassem havendo, por conseguinte, identidade entre sua existência e seu conceito. A diferença entre a realidade e a potencialidade é o ponto de partida do processo dialético que se aplica a todo conceito na *Lógica* de Hegel. As coisas finitas são "negativas" e esta é uma característica que as define; elas nunca são o que podem e devem ser. Existem, pois, em um estado que não expressa plenamente, como realizadas, suas potencialidades. A coisa finita tem por essência "esta inquietação absoluta", êste esfôrço "para não ser o que ela é." (2)

Mesmo nas formulações abstratas da *Lógica* podemos sentir os impulsos críticos concretos que alicerçam esta concepção. A dialética de Hegel está imbuída da convicção profunda de que tôdas as formas imediatas da existência — naturais ou históricas — são "más", pois não permitem que as coisas sejam o que podem ser. A verdadeira existência só começa quando o estado imediato passa a ser compreendido como negativo, quando os entes tornam-se "sujeitos" e lutam por adaptar seu estado aparente às suas potencialidades.

O sentido mais profundo da concepção que viemos de esboçar mostra-se na afirmação de que a negatividade é cons-

titutiva de tôdas as coisas finitas, e é o momento dialético genuíno" (3) de tôdas elas. A negatividade é "a mais interna fonte de tôda atividade, do autodesenvolvimento vital e espiritual". (4) A negatividade que se encontra em tôdas as coisas é o prelúdio necessário à realidade delas. É um estado de privação que força o sujeito a procurar remédio. Como tal, tem um caráter positivo.

O processo dialético tem sua fôrça motivadora na pressão para superar a negatividade. A dialética é um processo num mundo onde o modo de existência dos homens e das coisas é engendrado por relações contraditórias; assim, cada conteúdo particular só se expande ao mudar-se no seu oposto. Êste último é parte constitutiva do primeiro, e o conteúdo do todo é a totalidade das relações contraditórias nêle implicadas. Lógicamente, a dialética começa quando o entendimento humano reconhece ser incapaz de apreender alguma coisa de modo adequado por meio das formas qualitativas ou quantitativas pelas quais a coisa é dada. A qualidade, ou a quantidade, dada parece ser uma "negação" da coisa que possui tal quantidade ou qualidade. Teremos de seguir mais detalhadamente a explicação que Hegel dá sôbre êste ponto.

Hegel começa pelo mundo tal como o senso comum pretende que êle seja, a saber, como constituído por uma inumerável diversidade de coisas — Hegel chama-as de "algo" (*Etwas*), — cada uma delas com suas qualidades específicas. As qualidades que cada coisa possui distinguem-na das outras coisas, tanto que se a quisermos diferenciar das outras, simplesmente enumeramos as qualidades dela. A mesa dêste quarto está sendo usada como uma escrivaninha; ela é feita de nogueira, e pesada, dura, etc. Ser uma escrivaninha, castanha, de madeira, pesada, etc, não é o mesmo que ser uma mesa. *A* mesa não é qualquer destas qualidades; nem a soma de tôdas elas. Segundo Hegel, as qualidades particulares são, ao mesmo tempo, a "negação" da mesa-como-tal. As proposições em que se atribuem as qualidades à mesa revelam êste fato. Tais proposições têm a estrutura lógica formal A é B (isto é, A é não-A). A proposição "a mesa é castanha" significa também que a mesa é outra que não ela mesma. Esta é a primeira forma abstrata em que se expressa a negatividade de tôdas as coisas finitas. O verdadeiro ser de alguma coisa

surge como sendo diferente de si mesmo. Êle existe, como afirma Hegel, no seu "ser-outro" (*Anderssein*).

A pretensão de definir alguma coisa por suas qualidades, porém, não pára na negatividade, mas segue adiante. Uma coisa não pode ser conhecida por suas qualidades sem uma referência às outras qualidades que efetivamente estão excluídas pelo fato da coisa possuir as qualidades que possui. A qualidade "de madeira", por exemplo, só ganha sentido pela relação a algum outro material que não seja madeira; a significação de "castanho", exige que se conheça o sentido de outras côres, contrárias ao castanho; e assim por diante. "A qualidade relaciona-se ao que ela exclui; ela não existe como um absoluto, por si, mas existe de maneira tal que só é por si mesma na medida em que outra (qualidade) não existe" (5). Somos a cada momento levados para além das qualidades que deveriam delimitar a coisa e que a deveriam diferenciar das outras coisas. A aparente estabilidade e clareza da coisa dissolve-se, assim, em uma cadeia sem fim de "relações (*Beziehungen*).

Os capítulos iniciais da *Lógica* de Hegel mostram, portanto que, quando o entendimento humano se aventura a levar a têrmo suas concepções, acaba por ter de enfrentar a dissolução de seus objetos claramente delimitados. Vê. em primeiro lugar, que é completamente impossível identificar qualquer coisa com o estado em que ela efetivamente existe O esfôrço por descobrir um conceito que verdadeiramente identifique a coisa pelo que ela é, mergulha o espírito em um mar infinito de relações. Qualquer coisa tem que ser entendida por suas relações a outras coisas, de modo que tais relações é que constituem o autêntico ser daquela coisa. Esta infinidade de relações, que pareceria prenunciar o fracasso de qualquer tentativa para a apreensão do caráter da coisa, para Hegel, ao contrário, virá a ser precisamente o primeiro degrau que leva ao verdadeiro conhecimento da coisa; com a ressalva de que só será um primeiro degrau se fôr subido de maneira apropriada.

O processo é discutido por Hegel através de uma analise da "infinidade". Esta aparecerá dividida em duas espécies: a infinidade "má" e a infinidade "real". A infinidade má ou espúria é, por assim dizer, o caminho errado para

a verdade; é a tentativa de superar a inadequação de uma definição, passando sucessivamente de umas às outras daquelas qualidades que se vinculam, na esperança de chegar a um fim. O entendimento simplesmente estabelece as relações à medida que elas vão surgindo, reduzindo uma relação à seguinte, no esfôrço vão de exaurir e delimitar o objetivo. Tal procedimento tem um cerne racional, mas só no pressupor que a essência de um objeto seja constituída pelas relações dêste objeto a outros objetos. As relações, porém, não podem ser apreendidas pela "infinidade espúria" de simples "correlações" (*Und-Beziehungen*) pelas quais o senso comum vai ligando um objeto a outro.

As relações devem ser apreendidas de outra maneira. Elas devem ser vistas como sendo criadas pelo próprio movimento do objeto. O objeto deve ser compreendido como aquêle que, êle mesmo, estabelece e "êle mesmo propõe a relação necessária entre êle e o seu oposto". (6) Isto implicaria em que o objeto tivesse um poder definido sôbre seu próprio desenvolvimento, de modo a poder permanecer o mesmo, e isto, apesar de cada estágio concreto da existência do objeto constituir uma "negação" do objeto, um "ser-outro". Em outras palavras, o objeto deve ser compreendido como um "sujeito" nas suas relações ao seu "ser-outro".

Como uma categoria ontológica o "sujeito" é aquilo que possibilita a um ente "ser-êle-mesmo ao ser-outro" (*Beisich-selbst-sein im Anderssein*). Sòmente tal modo de existência pode incorporar o negativo ao positivo. Negativo e positivo deixam de ser opostos um ao outro quando o poder propulsor do sujeito converte a negatividade em uma parte da própria unidade do sujeito. Hegel diz que o sujeito "mediatiza" (*vermittelt*) e "suprime" (*aufhebt*) a negatividade. Neste processo o objeto não se dissolve em suas diversas determinações qualitativas ou quantitativas, mas, por suas relações com outros objetos é unificado como uma substância.

Êste é o modo de ser ou a existência que Hegel descreve como a "infinidade real". (7) A infinidade não é algo por trás ou acima das coisas finitas, mas constitui a verdadeira realidade destas coisas. O modo infinito é o modo de existência no qual tôdas as potencialidades estão realizadas e no qual todo ente atinge sua forma última.

A meta da *Lógica* foi, assim, estabelecida. Ela consiste, por um lado, em apresentar a verdadeira forma daquela realidade final, e, por outro, em mostrar como os conceitos que buscam apreender tal realidade são levados a concluir que ela é a verdade absoluta. Hegel anunciara, na sua crítica à filosofia kantiana, que a tarefa da lógica era a de "desenvolver" as categorias e não simplesmente a de as "catalogar". Tal tarefa só podia ser executada se os objetos do pensamento estivessem ordenados de modo sistemático. Esta ordem, diz Hegel, é derivada do fato de que todos os modos de ser chegam à sua verdade através do sujeito livre que os apreende relacionando-os à racionalidade que lhe é própria. A estrutura da *Lógica* reflete esta compreensão sistemática. Ela começa com as categorias da experiência imediata; tais categorias apreendem apenas a forma mais abstrata do ser objetivo (isto é, das coisas materiais), e são: a quantidade, a qualidade, e a medida; elas são as categorias mais abstratas, porque consideram cada objeto como sendo determinado externamente por outros objetos. Neste caso prevalece a mera conexão: os vários modos de ser ligam-se uns com os outros exteriormente, e nenhum ente é compreendido na sua relação intrínseca a si mesmo e às outras coisas com as quais está correlacionado. Por exemplo: tomemos um objeto no seu próprio constituir-se pelos processos de atração e repulsão. Segundo Hegel, esta é uma interpretação abstrata e externa da objetividade, pois que a unidade dinâmica de um ente é concebida, por meio desta interpretação, como sendo o produto de algumas fôrças naturais cegas sôbre as quais o ente não exerce nenhum poder. As categorias de simples conexão são, pois, as mais afastadas de qualquer reconhecimento da substância como "sujeito".

As categorias que Hegel considera na segunda seção da *Lógica*, sob o título geral de Relação (*Verhältnis*), aproximam-se um pouco mais da objetividade. Substancialidade, causalidade e reciprocidade designam entidades que não são abstratas e incompletas (como o eram as categorias da primeira seção), mas relações reais. Uma substância só é o que ela é em relação a seus acidentes. Do mesmo modo, uma causa só existe em relação a seus efeitos, e duas substâncias interdependentes, sòmente na relação de uma com a outra. A

conexão é intrínseca. A substância, que é a categoria que abarca êste grupo, designa um movimento muito mais intrínseco do que a fôrça cega de atração e repulsão. Ela possui um poder definido sôbre seus próprios acidentes e efeitos, e através do seu próprio poder estabelece relações com outras coisas, sendo pois capaz de expandir suas potencialidades próprias. Mas, apesar de tudo, não possui conhecimento destas potencialidades, não tendo, por conseguinte, a liberdade da auto-realização. A substancialidade ainda designa uma relação entre objetos, entre coisas materiais, ou, como diz Hegel, uma relação do ser. Para apreender o mundo no seu verdadeiro ser devemos apreendê-lo mediante as categorias de liberdade, que só se podem encontrar no domínio do sujeito pensante. É necessária uma passagem da relação na ordem do ser à relação na ordem do pensamento.

Esta última relação refere-se àquela entre o particular e o universal, nos conceitos, nos juízos ou nos raciocínios. Para Hegel não se trata de uma relação de lógica formal, mas de uma relação ontológica, a relação autêntica de tôda realidade. A substância da natureza, bem como a da história, é um universal que se revela por meio do particular. O universal é o processo natural do gênero realizando-se pelas espécies e indivíduos. Na história, o universal é a substância de todo desenvolvimento. A cidade-estado grega, a indústria moderna, uma classe social, tôdas estas universalidades são fôrças históricas reais que não se podem dissolver em seus componentes. Pelo contrário, os fatos e os agentes individuais só adquirem significação através do universal a que pertencem. O indivíduo não é determinado por suas qualidades particulares e sim por suas qualidades universais; por exemplo, por ser um cidadão grego, ou um operário moderno, ou um burguês.

A universalidade, por outro lado, não é uma "relação do ser" pois, como vimos, todo ente é determinado e particular. Ela só pode ser compreendida como uma "relação do pensamento", isto é, como o autodesenvolvimento de um sujeito que ao mesmo tempo contém e compreende.

Na filosofia tradicional, a categoria da universalidade era tratada como parte da lógica; tinha a ver, pois, com a doutrina dos conceitos, dos juízos e dos raciocínios. Para Hegel,

porém, estas formas e processos lógicos refletem e compreendem as formas e processos efetivos da realidade. Já mencionamos a interpretação ontológia que Hegel dá aos conceitos e aos juízos. O tratamento que êle dispensa à definição é, neste contexto, fundamental. Dentro da tradição lógica, a definição é a relação de pensamento que apreende a natureza universal de um objeto enquanto êste é essencialmente distinto de outros objetos. De acôrdo com Hegel, a definição só tem êste poder na medida em que reproduz (espelha) o processo efetivo pelo qual o objeto se diferencia de outros objetos com os quais se relaciona. A definição deve, pois, expressar o movimento pelo qual um ser mantém sua identidade pela negação de suas condições. Em resumo, uma definição real não pode ser dada em uma proposição isolada, mas deve elaborar a história real do objeto, pois só esta história explica sua realidade. (8) A definição real de uma planta, por exemplo, deve mostrar a planta se autoconstituindo pela destruição da semente pelo botão, e do botão pela flor; deve dizer como a planta se perpetua na sua interação e luta com o meio. Hegel chama a definição de "autopreservação" e assim explica esta denominação: "As características que definem as coisas vivas devem ser procuradas nas armas de ataque e defesa com as quais estas coisas preservam-se de outras coisas particulares". (9)

Em todos êstes casos o pensamento atinge as relações reais do mundo objetivo e nos fornece o conhecimento do que sejam as coisas "em-si-mesmas". Estas relações reais devem ser deslindadas pelo pensamento pois estão dissimuladas sob a aparência das coisas. Por esta razão, o pensamento é mais "real" do que seus objetos; além disso, o pensamento é o atributo existencial de um ser que "compreende" todos os objetos, e o faz em duplo sentido, a saber, entendendo-os e apreendendo-os. O mundo objetivo atinge a sua forma verdadeira no mundo do sujeito livre; a lógica objetiva desemboca na lógica subjetiva. No sistema *Jenense* esta última aparece na seção de Metafísica. Êle expõe as categorias e princípios que compreendem a objetividade tôda como a arena do sujeito em desenvolvimento, isto é, como a arena da razão.

O tôsco perfil que esboçamos das idéias principais de Hegel será elaborado mais claramente quando discutirmos o sistema final da lógica. A primeira lógica de Hegel já se esforça por quebrar a falsa rigidez de nossos conceitos e por mostrar as contradições fecundas que se emboscam em todos os modos de existência e exigem um tipo mais alto de pensamento. A Lógica apresenta ùnicamente a forma geral da dialética na sua aplicação às formas gerais do ser. As aplicações mais concretas aparecem na *Realphilosophie* de Hegel, particularmente na sua filosofia social. Não nos estenderemos agora na difícil transição da *Lógica* e da *Metafísica* à *Filosofia* da *Natureza* (que será discutida com a lógica final), e passaremos diretamente à *Filosofia Jenense do Espírito*, que trata da realização histórica do sujeito livre, o homem.

2. A Filosofia do Espírito

A história do mundo humano não começa com a luta entre o indivíduo e a natureza, pois o indivíduo é realmente um produto tardio da história humana. Em primeiro lugar apareceu a comunidade (*Allgemeinheit*), embora sob forma banal, "imediata"; não se tratava ainda de uma comunidade racional, nem a liberdade aparecia como sua qualidade. Conseqüentemente, cedo ela se dividiu em numerosos antagonismos. Hegel denomina "consciência" a essa unidade original do mundo histórico, querendo com isto reafirmar que entramos em um domínio no qual tudo tem o caráter de um sujeito.

A primeira forma que a consciência assume, na história, não é a de uma consciência individual mas a de uma consciência universal, melhor representada talvez como a consciência de um grupo primitivo, com tôdas as individualidades diluídas na comunidade. Sentimentos, sensações e conceitos não pertencem pròpriamente ao indivíduo, mas estão divididos entre todos, de modo que a consciência é determinada pelo que é comum, e não pelo que é particular. Mas, até mesmo esta unidade contém oposições; a consciência só é o que é pela oposição aos seus objetos. É bem verdade que êstes, como objetos de consciência, são "objetos conceituais" (*begriffene Objekte*), ou objetos que não podem ser separa-

dos do sujeito. Seu "ser conceitual" (compreendido) é parte do seu caráter de objeto. Qualquer um dos lados da oposição — a consciência ou os objetos — tem, pois, a forma da subjetividade, como aliás todos os outros tipos de oposições no domínio do espírito. A integração dos elementos opostos só pode ser uma integração no interior da subjetividade.

O mundo humano, diz Hegel, desenvolve-se em séries de integrações de opostos. No primeiro estágio, o sujeito e seu objeto tomam a forma da consciência e de seus conceitos; no segundo estágio, êles aparecem como o indivíduo em conflito com outros indivíduos; e no estágio final, aparecem como a nação. Só êste último estágio representa a aquisição de uma integração durável entre sujeito e objeto; a nação tem seu objeto nela mesma; seu esfôrço é dirigido ùnicamente no sentido da sua própria reprodução. Correspondendo aos três estágios há três diferentes "meios" de integração: linguagem, trabalho e propriedade.

	Sujeito	*Meio*	*Objeto*
1	Consciência	Linguagem	Conceitos
2	Indivíduos ou Grupos de Indivíduos	Trabalho	Natureza
3	Nação Comunidade de Indivíduos	Propriedade	Nação Comunidade de Indivíduos

A linguagem é o meio no qual se processa a primeira integração entre sujeito e objeto. (10) É, portanto, a primeira comunidade (*Allgemeinheit*) real, no sentido de que é objetiva e compartilhada por todos os indivíduos. Por outro lado, a linguagem é o primeiro meio de individuação pois por seu intermédio o indivíduo consegue dominar os objetos que conhece e nomeia. Um homem só é capaz de delimitar sua esfera de influência e protegê-la de outros se conhece seu próprio mundo, se é consciente de suas necessidades e podêres,

e se comunica a outros êste conhecimento. Portanto, a linguagem é também a primeira alavanca de apropriação.

A linguagem, então, possibilita ao indivíduo a tomada de uma posição consciente *contra* seus semelhantes, e a afirmação de suas necessidades e desejos contra as necessidades e os desejos dos outros indivíduos. Os antagonismos que daí resultam são integrados por meio do processo do trabalho, que se torna, portanto, a fôrça decisiva para o desenvolvimento da cultura. O processo do trabalho é responsável por vários tipos de integração, condicionando tôdas as formas subseqüentes de comunidade que correspondem a êstes tipos: a família, a sociedade civil, e o estado (os dois últimos têrmos só mais tarde aparecem na filosofia de Hegel). Em primeiro lugar, o trabalho une os indivíduos na família que se apropria, como "propriedade familiar", (11) dos objetos que lhe garantem a subsistência. A família, porém, e sua propriedade encontram-se entre outras famílias proprietárias. O conflito que aqui se desenvolve não é um conflito entre o indivíduo e os objetos do seu desejo, e sim entre um grupo de indivíduos (a família) e outros grupos semelhantes. Os objetos já sofreram "apropriação"; são propriedade (atual ou potencial) de indivíduos. A institucionalização da propriedade privada significa, para Hegel, que os "objetos" foram finalmente incorporados ao mundo subjetivo: êles não são mais "coisas mortas", mas pertencem, na sua totalidade, à esfera de auto-realização do sujeito. O homem fabricou-os e organizou-os, tornando-os, assim, parte integrante da sua personalidade. A natureza, com isto, instala-se na história do homem, e a história passa a ser essencialmente história humana. Tôdas as lutas históricas transformam-se em lutas entre grupos de indivíduos possuidores de propriedades. Esta concepção, de longo alcance, influencia totalmente a subseqüente construção do reino do espírito.

Com o advento das diversas unidades familiares proprietárias começou a "luta pelo reconhecimento mútuo" de seus direitos. Desde que se considere a propriedade como um elemento essencial e constitutivo da individualidade, o indivíduo tem que preservar e defender sua propriedade para se manter como indivíduo. A luta de vida ou morte que daí

decorre, diz Hegel, só pode terminar se os indivíduos opostos se integrarem na comunidade da nação (*Volk*).

A transição da família à nação se aproxima da transição de "um estado natural" a um estado de sociedade civil, tal como o haviam concebido as teorias políticas do século XVIII. A interpretação dada por Hegel à "luta pelo reconhecimento mútuo" será explicada quando discutirmos a *Fenomenologia do Espírito,* na qual esta luta se converte no limiar da liberdade. A conseqüência da luta pelo reconhecimento mútuo constitui a primeira integração real, aquela que dá aos grupos ou indivíduos em conflito um interêsse objetivo comum. A consciência que perfaz esta integração é ainda uma consciência universal (o *Volksgeist*), mas sua unidade não é mais uma unidade primitiva e "imediata"; ao contrário, é produto de esforços autoconscientes para fazer com que os antagonismos existentes trabalhem no interêsse do todo. Hegel denomina esta unidade uma unidade mediata *(vermittelt)*. A palavra mediação manifesta aqui sua significação concreta. A atividade de mediação nada mais é do que a ação do trabalho. Através do seu trabalho o homem vence a separação entre os mundos objetivo e subjetivo; êle transforma a natureza em um meio adequado ao seu próprio desenvolvimento. Quando os objetos são tomados e fabricados pelo trabalho, tornam-se parte do sujeito que está apto para nêles reconhecer suas necessidades e desejos. Através do trabalho, além do mais, o homem sai daquela existência atomizada na qual, como um indivíduo, se opunha a todos os outros indivíduos; êle torna-se membro de uma comunidade. Em virtude do seu trabalho, êle se transforma em um universal, e isto porque o trabalho, por sua própria natureza, é uma atividade universal: seus produtos são permutáveis entre todos os indivíduos.

Nas suas observações ulteriores sôbre o conceito de trabalho, Hegel descreve o modo de trabalho que caracteriza, na realidade, a moderna produção de mercadorias. Êle se aproxima muitíssimo da doutrina marxista do trabalho abstrato e universal. Encontramos aí um primeiro exemplo do fato de estarem os conceitos ontológicos de Hegel saturados de um conteúdo social que expressa uma ordem particular da sociedade.

Hegel afirma que "o indivíduo satisfaz as suas necessidades por meio do trabalho, mas não pelo produto particular do trabalho; êste último, para chegar a satisfazer as necessidades do indivíduo, tem de se transformar em algo distinto do que é". (12) O objeto particular, pelo processo do trabalho, passa a ser um objeto universal, torna-se mercadoria. A universalidade transforma também o *sujeito* do trabalho, o trabalhador, e sua atividade individual. Êle é forçado a pôr de lado suas faculdades e desejos particulares. Nada conta na distribuição do produto do trabalho senão "o trabalho abstrato e universal". "O trabalho de cada um, com relação ao conteúdo, é um universal com relação às necessidades de todos". O trabalho só tem "valor" como "atividade universal" (*allgemeine Tätigkeit*): seu valor é determinado "pelo que o trabalho representa para todos e não pelo que representa para o indivíduo". (13)

Êste trabalho abstrato e universal liga-se às necessidades concretas individuais pelas "relações de troca" do mercado. (14) Em virtude da troca, os produtos do trabalho são distribuídos entre os indivíduos segundo o valor do trabalho abstrato. É por isso que Hegel denomina a troca de "volta à concretude"; (15) por meio dela são satisfeitas, na sociedade, as necessidades concretas dos homens.

Hegel está, obviamente, lutando para alcançar uma compreensão exata da função do trabalho que integra as diversas atividades individuais em uma totalidade de relações de troca. Êle atinge a esfera na qual, mais tarde, Marx resumiu a análise da sociedade moderna. O conceito de trabalho não é um conceito periférico com relação ao sistema de Hegel, mas é o conceito central através do qual êle concebe o desenvolvimento da sociedade. Hegel descreve o modo de integração dominante em uma sociedade de produção de mercadorias em têrmos que prefiguram claramente a abordagem crítica de Marx.

Êle acentua dois pontos: a completa subordinação do indivíduo ao demônio do trabalho abstrato, e o caráter cego e anárquico de uma sociedade perpetuada pelas relações de troca. O trabalho abstrato não pode desenvolver as verdadeiras faculdades do indivíduo. A mecanização, que poderia ser o próprio instrumento de libertação do homem do tra-

balho penoso, torna-o um escravo do seu próprio trabalho. "Quanto mais o homem domina seu trabalho, mais impotente êle mesmo se torna". A máquina reduz a necessidade da labuta apenas com relação ao todo, não com relação ao indivíduo. "Quanto mais mecanizado se torna o trabalho, menor valor êle tem e mais àrduamente deve o indivíduo trabalhar". (16). "O valor do trabalho decresce na mesma proporção em que cresce a produtividade do trabalho... As faculdades do indivíduo são restringidas de modo ilimitado, e a consciência do operário é degradada ao mais baixo nível de embotamento". (17) Assim, na medida em que o trabalho deixa de ser a auto-realização do indivíduo, e passa a ser sua autonegação, a relação entre as necessidades particulares e o trabalho, e entre as necessidades e o trabalho do todo toma a forma de uma "interdependência cega incalculável". A integração dos indivíduos conflitantes, através do trabalho abstrato e da troca, estabelece pois "um vasto sistema comunitário e de mútua interdependência, uma vida ativa de mortos. Êste sistema move-se daqui para lá, de modo cego e elementar e, tal como um animal selvagem, exige rigoroso e permanente contrôle e repressão". (18)

O tom e a paixão da descrição antecipam notòriamente o *Capital* de Marx. Não é de admirar que o manuscrito de Hegel deixe tal quadro inacabado: êle como que teria ficado aterrado com o que a sua própria análise da sociedade de produção de mercadorias acabara de revelar. O texto citado, entretanto, mostra que Hegel elaborava uma possível solução. Tal solução seria formulada na *Realphilosophie* de 1804-5. O animal selvagem tinha de ser domado; para tanto se impunha a organização de um estado forte.

A filosofia política primitiva, de Hegel, lembra os começos da teoria política na sociedade moderna. Hobbes também havia fundado seu Estado Leviathan sôbre o caos da sociedade individualística, a *bellum omnium contra omnes,** caos que, de outro modo, não seria possível ordenar. Entre Hobbes e Hegel, porém, interpõe-se o período em que o estado absolutista liberara as fôrças econômicas do capitalismo e no qual a economia política revelara alguns dos mecanismos do processo de trabalho capitalista. Hegel entregou-

* A guerra de todos contra todos.

se ao estudo da economia política; sua análise da sociedade civil atingiu as raízes da estrutura da sociedade moderna e apresentou uma análise crítica elaborada, ali onde Hobbes só atingira e fizera uso de visão intuitiva. Além disso, Hegel descobrira na eclosão da Revolução Francesa princípios que apontavam, para além da estrutura estabelecida da sociedade individualística. As idéias de razão e liberdade, de unidade entre o interêsse comum e o interêsse particular designavam, para êle, fatôres que não podiam ser sacrificados ao estado. Tôda sua vida êle lutou para torná-los consoantes com a necessidade de "contrôle e repressão". Seus esforços para resolver o problema foram múltiplos e o triunfo final não coube ao Leviathan, mas ao estado racional sob o império da lei.

A segunda *Jenenser Realphilosophie* prossegue com a discussão sôbre a maneira como a sociedade civil se integra com o estado. Hegel discute a forma política desta sociedade sob a tutela da "Constituição". A lei (*Gesetz*) transforma a totalidade cega das relações de troca na máquina conscientemente regulada do estado. O quadro de anarquia e confusão da sociedade civil é pintado em côres ainda mais negras do que antes.

"O indivíduo está sujeito à completa desordem e aos riscos do todo. A massa da população está condenada ao trabalho embrutecedor, insalubre e inseguro das fábricas, manufaturas, minas, etc. Ramos inteiros da indústria, que sustentam largas faixas da população, entram sùbitamente em falência, seja porque a moda mudou, seja porque os valores de seus produtos caíram por conta de novas invenções em outros países, seja por qualquer outra razão. Massas inteiras são assim abandonadas à irremediável pobreza. O conflito entre a extrema riqueza e a maior pobreza, uma pobreza incapaz de melhorar sua situação, aumenta sempre. A riqueza... torna-se um poder predominante. Sua acumulação se processa em parte ao acaso, em parte através do modo geral de distribuição... O lucro desenvolve-se em um sistema multiforme que se ramifica por setores nos quais o pequeno negócio não pode lucrar. A máxima abstratividade do trabalho penetra nos tipos de trabalho mais individuais, e segue ampliando sua esfera. Esta desigualdade entre ri-

queza e pobreza, esta indigência e necessidade, têm como resultado a desintegração completa da vontade, a rebelião interna e o ódio". (19)

Agora, porém, Hegel acentua o aspecto positivo desta realidade aviltante. "Esta necessidade, que surge como puro acaso na existência do indivíduo, é ao mesmo tempo a sua garantia. O poder do estado intervém; êle deve assegurar ao indivíduo cada esfera particular (de vida), deve procurar novos mercados, deve facilitar o comércio com o estrangeiro, etc..." (20) O "acaso" que prevalece na sociedade não é mero acaso, mas o verdadeiro processo pelo qual o todo reproduz sua própria existência, e a de cada um dos seus membros. As relações de troca no mercado completam a necessária integração sem a qual os indivíduos isolados pereceriam no conflito competitivo. As lutas terríveis dentro da sociedade de produção de mercadorias são "melhores" que aquelas entre indivíduos e grupos inteiramente sem restrições, "melhores" pois se passam em um nível mais alto de desenvolvimento histórico e implicam no "reconhecimento mútuo" de direitos individuais. O "contrato" (*Vertrag*) expressa êste reconhecimento como uma realidade social. Hegel considera o contrato como um dos fundamentos da sociedade moderna; a sociedade é efetivamente uma estrutura de contratos entre indivíduos. (21) (Veremos, porém, que mais tarde êle tentará com muito empenho restringir a validez dos contratos à esfera da sociedade civil — isto é, às relações econômicas e sociais — negando que os contratos funcionem entre estados.) Só a certeza de que uma relação ou um trabalho estão garantidos por um contrato — devendo êste contrato ser mantido sob qualquer circunstância — torna calculáveis e racionais as relações e trabalhos em uma sociedade de produção de mercadorias. "Minha palavra deve valer, não por razões morais", mas porque a sociedade pressupõe que haja obrigações mútuas por parte de seus membros. Faço meu trabalho sob a condição de que outros procedam da mesma maneira. (22) Se falto à minha palavra, quebro o contrato mesmo da sociedade; não prejudico apenas a uma pessoa particular, mas à comunidade; excluo-me da única totalidade que pode realizar meus direitos como indivíduo. Por isso Hegel diz: "o universal é a subs-

tância do contrato". (23) O contrato não só regula o procedimento individual, mas a operação do todo. O contrato considera os indivíduos livres e iguais; ao mesmo tempo não considera cada indivíduo na sua particularidade contingente mas na sua "universalidade", isto é, como uma parte homogênea do todo. Esta identidade do particular e do universal, na verdade, não está ainda realizada. Como Hegel já frisara, falta muito para que as potencialidades próprias dos indivíduos sejam preservadas pela sociedade civil. Conseqüentemente, a fôrça tem de garantir cada contrato. A ameaça de aplicação de fôrça, e não o reconhecimento voluntário, amarra o indivíduo ao contrato. O contrato envolve pois a possibilidade de quebra do contrato, e a revolta do indivíduo contra o todo. 24) O crime significa o ato de revolta, e o castigo é o mecanismo pelo qual o todo reafirma seus direitos sôbre o indivíduo rebelado. O reconhecimento do domínio da lei representa aquêle estado de integração em que o indivíduo se reconcilia com o todo. O domínio da lei difere do domínio dos contratos na medida em que leva em consideração "o que é próprio ao indivíduo na sua existência e no seu conhecimento". (25) O indivíduo sabe que só pode existir por fôrça da lei; não sòmente porque esta o protege, mas por êle vê que ela representa o interêsse comum o qual, em última análise, é a única garantia do seu autodesenvolvimento. Indivíduos perfeitamente livres e independentes, unidos, porém, por um interêsse comum — esta é a correta noção de lei. O indivíduo "confia" em que "êle encontra a si mesmo, à sua essência" na lei e que esta preserva e sustenta suas pontencialidades essenciais. (26)

Tal concepção pressupõe um estado cujas leis representem realmente a vontade livre de indivíduos associados como se tivessem êstes, em assembléia, decidido sôbre a legislação que melhor atendesse a seus interêsses comuns. De outro modo a lei não poderia expressar a vontade de cada um e, ao mesmo tempo, a "vontade geral". Aprovada aquela decisão comum, a lei representaria a verdadeira identidade entre os indivíduos e o todo. A concepção hegeliana da lei visa a tal sociedade; êle está descrevendo a meta a ser atingida, e não uma situação dominante.

A brecha entre o ideal e a realidade, porém, diminui lentamente. Quanto mais realística se torna a atitude de Hegel com respeito à história, mais êle dota o presente da grandeza do ideal futuro. Mas qualquer que seja o resultado da luta de Hegel entre o idealismo filosófico e o realismo político, sua filosofia não aceitará qualquer estado que não atue sob o império da lei. Êle pode aceitar um "estado forte", mas sòmente enquanto acima dêste estado prevalecer a liberdade dos indivíduos cujo poder deverá aumentar pelo poder do estado. (27)

O indivíduo só pode ser livre como um ser político. Hegel reassume pois a concepção clássica, grega, de que a *Polis* representa a verdadeira realidade da existência humana. Conseqüentemente, a unificação final dos antagonismos sociais não será obtida sob o império da lei, mas através das instituições políticas que concretizam a lei: através do estado apropriado. Qual é a forma de govêrno que melhor preserva esta concretização, sendo por conseguinte a forma suprema de unidade entre a parte e o todo?

Antes de responder a esta questão, Hegel esboça a origem do estado e os papéis históricos da tirania, da democracia e da monarquia. Êle repudia a teoria do contrato social (28) baseando-se em que êste admite que a "vontade geral" seja operante nos indivíduos isolados antes que êstes se reúnam em um estado. Contrapondo-se à teoria do contrato social êle acentua que "a vontade geral" só pode resultar de um longo processo, que culmina na regulamentação final dos antagonismos sociais. A vontade geral é o resultado, e não a origem do estado. O estado se origina em uma "fôrça exterior" que impele os indivíduos contra a vontade dêles. Assim, "todos os estados são fundados pelo poder eminente de grandes homens" (29) e, acrescenta Hegel, "não pela fôrça física". Os grandes fundadores de estados tiveram nas suas personalidades alguma coisa do poder histórico que obriga a humanidade a seguir seu próprio caminho e, com isto, a progredir; estas personalidades refletem e possuem, o mais alto conhecimento e a mais alta compreensão moral da história, mesmo se êles, como indivíduos, não tiverem consciência disto, ou mesmo se forem compelidos por motivos inteiramente diferentes. A idéia que Hegel

está aqui introduzindo aparecerá, mais tarde, como sendo a do *Weltgeist.**

O estado mais primitivo é necessàriamente uma tirania. As formas de estado que Hegel passa a descrever têm dupla ordenação, histórica e normativa: a tirania é a forma mais primitiva e inferior, a monarquia hereditária, a forma última e a mais alta (30). Por outro lado, o padrão pelo qual se mede o estado é o sucesso por êle obtido na criação da correta integração dos indivíduos no todo. A tirania integra os indivíduos, negando-os. Mas ela tem um resultado positivo: disciplina-os, ensina-lhes a obediência. A obediência à pessoa do tirano prepara a obediência à lei. "O povo derruba a tirania porque ela é abjeta, detestável, etc.; na realidade, porém,, o faz porque ela se tornou supérflua". (31) A tirania deixa de ser històricamente necessária uma vez cumprida a disciplina. É pois sucedida pelo domínio da lei, isto é, pela democracia.

A democracia representa a identidade real entre o indivíduo e o todo; o govêrno é o mesmo para todos os indivíduos e sua vontade expressa o interêsse do todo. O indivíduo persegue seu próprio interêsse particular, sendo por isso o "burguês"; mas êle se ocupa também com as necessidades e tarefas do todo, sendo por isso o *citoyen.* (32)

Hegel exemplifica a democracia referindo-se à cidade-estado grega. Lá a unidade entre o indivíduo e a vontade geral era ainda fortuita; o indivíduo tinha que se render à maioria que, por sua vez, era acidental. Tal democracia não poderia, por conseguinte, representar a unidade final entre o indivíduo e o todo. "A bela e feliz liberdade dos gregos" integrava os indivíduos em uma unidade que era apenas "imediata" e que se fundava mais na natureza e no sentimento do que na consciente organização intelectual e moral da sociedade. A humanidade tinha que ultrapassar esta forma para chegar a uma forma mais elevada de estado, a uma forma na qual o indivíduo livre e consciente se unisse com os outros em uma comunidade que, por sua vez, preservasse a essência real de cada um.

---

* Espírito do Mundo.

A melhor guardiã de tal unidade, na opinião de Hegel, é a monarquia hereditária. A pessoa do monarca representa o todo elevado acima de quaisquer interêsses especiais; monarca por nascimento, êle reina como se fôsse "por natureza", alheio aos antagonismos da sociedade. Êle é, por conseguinte, "o ponto de referência" mais estável e duradouro do movimento do todo. (33) "A opinião pública" é o laço que une as esferas da vida e controla o seu curso. O estado nem é uma unidade imposta, nem é uma unidade natural, e sim uma organização racional da sociedade através das suas várias "classes". Em cada classe o indivíduo exerce a sua própria atividade específica e atende ainda à comunidade. Cada classe possui sua posição particular, sua consciência e sua moral, mas as classes são limitadas pela classe "universal", isto é, a dos funcionários do estado, que a nada mais se devota senão ao interêsse geral. Os funcionários são eleitos, e cada "esfera (cidade, guilda, etc.) administra seus próprios negócios". (34)

Mais importantes do que êstes detalhes são as perguntas: que qualidades possui a monarquia hereditária, que justifiquem seu lugar de honra na filosofia do espírito? Como esta forma do estado realiza os princípios que guiam a construção daquela filosofia? Hegel considera a monarquia hereditária como o estado cristão *par excellence* ou, mais precisamente, como o estado cristão que se tornou real com a Reforma Alemã. Para êle êste estado representava a corporificação do princípio da liberdade cristã, princípio que proclamava a liberdade da consciência interior do homem, e a igualdade dos homens diante de Deus. Hegel acreditava que sem esta liberdade interior de nada valia a liberdade externa, supostamente instituída e protegida pela democracia. A Reforma Alemã representava, no seu entender, grande reviravolta da história, aquela que começara com a afirmação de que o indivíduo só seria realmente livre quando se tivesse tornado autoconsciente de sua inalienável autonomia. (35) O protestantismo estabelecera esta autoconsciência e mostrara que, na esfera da realidade social, a liberdade cristã implicava em submissão e obediência à hierarquia divina do estado. Devemos tratar, mais tarde, dêste assunto, quando chegarmos à *Filosofia do Direito*.

Um problema ainda não resolvido afeta tôda a estrutura do sistema de Hegel. O mundo histórico só é um domínio do espírito enquanto é contruído, organizado e moldado pela atividade consciente dos sujeitos pensantes. Mas o espírito só está plenamente realizado e só existe na sua forma verdadeira, quando se entrega às atividades que lhe são próprias, qual sejam, a arte, a religião e a filosofia. Êstes domínios da cultura são, pois, a realidade definitiva, a morada da verdade final. E esta é precisamente a convicção de Hegel: o espírito absoluto vive ùnicamente na arte, na religião e na filosofia. Tôdas as três têm o mesmo conteúdo, sob formas diferentes: a Arte apreende a verdade por simples intuição (*Anschauung*), de modo tangível e, pois, limitado; a Religião percebe-a livre de tal limitação, mas sòmente como pura "asserção" e crença; a Filosofia compreende-a através do conhecimento, possuindo-a como sua propriedade inalienável. Por outro lado, estas esferas de cultura existem tão-sòmente no desenvolvimento histórico da humanidade cujo estágio final é o estado. Qual é, pois, a relação entre o estado e o domínio do espírito absoluto? O domínio do estado se estende acima da arte, da religião e da filosofia ou é, antes, por elas limitado?

Êste problema foi discutido com freqüência, salientando-se que a atitude de Hegel sofrera muitas alterações. De início êle estivera inclinado a pôr o estado acima das esferas culturais; em seguida coordenara-o, ou mesmo subordinara-o, àquelas, para depois voltar à posição original, isto é, ao predomínio do estado. Há evidentes contradições nas afirmações de Hegel sôbre êste assunto, inclusive dentro de um mesmo período filosófico. Na segunda *Jenenser Realphilosophie* êle afirma que o espírito absoluto "é, de início, a vida de uma nação em geral, entretanto, o Espírito tem de se libertar desta vida" (35), e, diz êle ainda, com a arte, a religião e a filosofia "o Espírito absoluto livre... produz um mundo diferente, um mundo em que êle tem sua forma apropriada, onde seu trabalho é completado, e onde o Espírito atinge a intuição do que lhe é próprio como sendo o que lhe é próprio". (37) Contràriamente a estas afirmações Hegel diz, ao discutir a relação entre a religião e o estado, que "o govêrno está acima de tudo; êle é o Espírito conhe-

cendo-se como essência e realidade universais"... (38) Além disto, êle chama o estado "a realidade do reino dos céus... O estado é o espírito da realidade; o que quer que apareça dentro do estado deve ao estado se ajustar". (39) O significado destas contradições, e sua possível solução, só pode ser esclarecido pela compreensão do papel constitutivo da história no sistema de Hegel. Tentaremos apresentar aqui apenas uma explicação preliminar.

O primeiro sistema de Hegel já evidencia os traços principais de sua filosofia, especialmente sua ênfase em que o universal é o verdadeiro ser. Indicamos em nossa introdução as raízes sócio-históricas dêste "universalismo", mostrando que sua base era a ausência total de uma "comunidade" na sociedade individualística. Hegel permaneceu fiel à herança do século XVIII, cujos ideais incorpora à própria estrutura de sua filosofia. Êle reafirmou que "verdadeiramente universal" seria uma comunidade que preservasse e satisfizesse às exigências do indivíduo. Sua dialética poderia ser interpretada como o esfôrço filosófico para reconciliar êsses ideais com uma realidade social contraditória. Hegel previra a grande vaga de progresso que deveria ser gerada pela ordem social dominante — o desenvolvimento da produtividade material e cultural; a destruição das relações de poder obsoletas que tolhiam o avanço da humanidade; e a emancipação do indivíduo, que passaria a ser o sujeito livre de sua própria vida. Êle pensava na sociedade do seu tempo quando afirmou que cada "unidade imediata" (aquela que não contém uma oposição entre suas partes componentes) é inferior no que se refere à possibilidade de desenvolvimento à unidade produzida pela integração de antagonismos reais. A reconciliação do indivíduo e do universal parecia impossível sem a completa solução daqueles antagonismos que impeliam as formas de vida dominantes a um ponto em que entravam em contradição aberta com o seu conteúdo. Hegel descreveu êste processo na sua imagem da sociedade moderna.

As condições efetivas da sociedade moderna são o mais vivo exemplo da dialética na história. Não há dúvida de que estas condições, embora podendo ser justificadas com fundamento na necessidade econômica, contradizem o ideal de

liberdade. As potencialidades mais altas da humanidade repousam na união racional de indivíduos livres, isto é, no universal, e não nas particularidades determinadas. O indivíduo pode aspirar à sua própria realização ùnicamente como membro livre de uma comunidade real.

A busca constante de uma tal comunidade, sempre acompanhada pelo temor obsessivo a uma sociedade anárquica, está por trás da insistência de Hegel com respeito à conexão intrínseca entre verdade e universalidade. Êle estava pensando no coroamento daquela busca quando designava a verdadeira universalidade como sendo o fim do processo dialético, como sendo a realidade final. Repetidamente as implicações sociais concretas do conceito de universalidade irrompem através de suas formulações filosóficas, sugerindo claramente a imagem de uma associação de indivíduos livres, unidos por um interêsse comum. Citamos a famosa passagem, da *Estética*:

"A verdadeira independência consiste ùnicamente na unidade e na interpenetração da individualidade e da universalidade. O universal adquire existência concreta através do individual, e a subjetividade do que é individual e particular descobre no universal a base incontestável e a mais genuína forma da sua realidade...

No (estado) Ideal é precisamente a individualidade particular que se deve manter em harmonia inseparável com a totalidade essencial, e, da mesma maneira que a liberdade e a independência da subjetividade se devem vincular ao Ideal, o mundo circundante de condições e relações não possuiria objetividade essencial se isolado do sujeito e do indivíduo". (40)

A *Filosofia do Espírito* e, na verdade, a totalidade do sistema hegeliano, é um retrato do processo pelo qual "o individual se torna universal" e pelo qual se processa a "construção da universalidade". (40)

IV

A Fenomenologia do Espírito (1807)

Hegel escreveu a *Fenomenologia do Espírito* em 1806, em Jena, quando os exércitos de Napoleão se aproximavam daquela cidade; terminou-a quando a batalha de Jena selava o destino da Prússia e entronizava o herdeiro da Revolução Francesa sôbre as ruínas impotentes do velho Reich alemão. O sentimento de que um nôvo período da história do mundo vinha de começar impregnou o livro de Hegel. Nêle se afirma seu primeiro julgamento filosófico sôbre a história, e se extraem suas conclusões finais sôbre a Revolução Francesa; esta surge agora como o ponto crucial dos caminhos das verdades histórica e filosófica.

Hegel percebeu que a Revolução Francesa não realizara a liberdade mas estabelecera um nôvo despotismo; êle não interpretou o curso e os resultados da Revolução Francesa como acidentes históricos, mas como um desenvolvimento necessário. O processo de emancipação do indivíduo resulta necessàriamente em terror e destruição quando levado a cabo pelos indivíduos *contra* o estado, e não *pelo* próprio estado. Só o estado pode emancipar, embora não possa oferecer a verdade *perfeita* e a liberdade *perfeita*. Estas últimas só se podem encontrar no domínio estrito do espírito: na moral, na religião e na filosofia. Êste domínio já aparecera como sendo o da realização da verdade e da liberdade na primeira *Filosofia do Espírito*, de Hegel, onde, porém, verdade e liberdade fundavam-se numa ordem adequada do estado e permaneciam em conexão intrínseca com esta. Tal conexão quase se perde na *Fenomenologia do Espírito*. Agora, o estado deixa de ter uma significação onipresente. A liberdade

e a razão são consideradas como atividades do puro espírito, e não requerem como condição prévia uma ordem social e uma ordem política definidas mas são compatíveis com o estado já existente.

Podemos admitir que a vivência de Hegel, com relação às idéias liberais na história do seu próprio tempo, o levasse a se refugiar no puro espírito, e que, por amor à filosofia, êle preferisse a reconciliação com o sistema dominante às contingências terríveis de uma nova transformação social. A reconciliação, que agora se dá, entre o idealismo filosófico e a sociedade, anuncia-se não tanto como uma mudança no sistema hegeliano como tal, mas como uma mudança no tratamento e na função da dialética. Nos períodos precedentes, a dialética fôra orientada no sentido de apreender o processo em curso da história, em vez de se orientar para o produto final dêste processo. A forma incompleta da *Filosofia Jenense do Espírito* reforçava a impressão de que ainda podia acontecer algo de nôvo ao espírito, e de que seu desenvolvimento estava longe de uma conclusão. Além disto, o sistema *Jenense* elaborara a dialética no processo concreto do trabalho e da integração social. Na *Fenomenologia do Espírito* são nivelados e harmonizados os antagonismos desta dimensão concreta. "O mundo torna-se Espírito", significa não sòmente que o mundo na sua totalidade passa a ser a arena adequada em que se devem realizar os projetos da humanidade, mas significa, também, que o próprio mundo revela inalterável progresso em direção à verdade absoluta, isto é, que nada de nôvo pode acontecer ao espírito, ou, que tudo o que lhe acontece vem a contribuir para seu avanço. Há, é verdade, fracassos e resistências; de modo algum o progresso avança em linha reta mas é produzido pela ação recíproca de conflitos incessantes. A negatividade, como veremos, continua a ser a fonte e a fôrça motriz do movimento. Tôda falha e todo revés, porém, possuem seu próprio bem e sua própria verdade. Cada conflito implica a sua própria solução. A mudança do ponto de vista de Hegel manifesta-se pela inabalável certeza com que êle prevê o fim do processo. O espírito, a despeito de todos os desvios e malogros, a despeito da miséria e da corrupção, atingirá sua meta; mais precisamente, já atingiu sua meta no sistema

social dominante. A negatividade parece ser muito mais um estágio *garantido* no desenvolvimento do espírito, do que a fôrça que o empurra para frente; a oposição surge, na dialética, mais como um jôgo obstinado do que como luta de vida ou morte.

Hegel concebeu a *Fenomenologia do Espírito* como uma introdução ao seu sistema filosófico. Durante a execução do trabalho, entretanto, êle alterou o plano original. Sabendo que não seria capaz de publicar em futuro próximo o resto do seu sistema, incorporou grande parte do mesmo ao que seria apenas a introdução. As dificuldades extremas que o livro oferece são, em grande parte, devidas a êste procedimento.

Como volume introdutório, a obra pretende conduzir o entendimento humano do reino da experiência diária ao do conhecimento real filosófico, à verdade absoluta. Esta verdade é a mesma que Hegel já revelara no sistema *Jenense*, a saber, o conhecimento e o processo do mundo como espírito.

O mundo, na realidade, não é tal como aparece e sim como é compreendido pela filosofia. Hegel começa com a experiência da consciência ordinária na vida quotidiana; mostra que êste tipo de experiência, como qualquer outro, contém elementos que solapam a confiança na sua própria capacidade de perceber "o real", e forçam a busca contínua em direção a tipos sempre mais altos de compreensão. O progresso em direção a êstes tipos mais altos é, pois, um processo de experiência interior, um processo que não é produzido a partir do exterior. Se o homem prestar estrita atenção ao resultado de sua experiência, abandonará um tipo de conhecimento e passará a outro; irá da certeza sensível à percepção, da percepção ao entendimento, do entendimento à certeza-de-si, até atingir a verdade da razão.

A *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, expõe, portanto, a história imanente da experiência humana. Esta não é, sem dúvida, a experiência do senso comum, mas uma experiência abalada na sua segurança, imbuída do sentimento de não possuir a verdade tôda; é uma experiência já no caminho do conhecimento real. Para compreender as várias partes do trabalho, o leitor já deve viver no "elemento da filo-

sofia". O "nós", que freqüentemente aparece, refere-se a filósofos, e não aos homens comuns.

O fator que determina o curso desta experiência é a relação variável entre a consciência e seus objetos. Se o sujeito que filosofa aderir aos objetos, deixando-se guiar por suas significações, verá que êles passam por uma transformação em que, ao mesmo tempo, se alteram sua forma e sua relação ao sujeito. No início da experiência o objeto parece ser uma entidade estável, independente da consciência; sujeito e objeto parecem alheios um ao outro. O progresso do conhecimento, porém, revela que os dois não subsistem isoladamente. Torna-se evidente que o objeto tira sua objetividade do sujeito. "O real", o que a consciência efetivamente apreende no fluxo sem fim das sensações e percepções, é um universal que não pode ser reduzido a elementos objetivos independentes do sujeito (por exemplo: *qualidade, coisa, fôrça, leis*). Em outras palavras, o objeto real é constituído pela atividade (intelectual) do sujeito; seja como fôr, êle "pertence" essencialmente ao sujeito. Êste último descobre que é êle mesmo quem está "por trás" dos objetos, e que o mundo se torna real em virtude do poder compreensivo da consciência.

Tudo isto, porém, de início nada mais é que uma reafirmação do argumento do idealismo transcendental, ou, como Hegel diz, tudo isto só é verdade "para nós", os sujeitos que filosofam; não é ainda uma verdade que se manifeste no mundo objetivo. Hegel vai mais longe. Êle afirma que a autoconsciência ainda tem de demonstrar que ela é a autêntica *realidade;* ela deve efetivamente fazer com que o mundo se torne sua livre realização. Referindo-se a esta tarefa, Hegel afirma que o sujeito é "negatividade absoluta", querendo com isto significar que o sujeito tem o poder de negar cada condição dada, transformando-a em seu próprio trabalho consciente. Esta não é uma atividade epistemológica, e não pode ser executada exclusivamente dentro do processo de conhecimento; tal processo não se pode separar da luta histórica entre o homem e seu mundo, luta que, ela mesma, é parte constitutiva do caminho da verdade e da própria verdade. O sujeito deve tornar o mundo uma realização de si mesmo, se é que tem de reconhecer a si mesmo

como a única realidade. O processo do conhecimento torna-se o processo da história.

Já tínhamos chegado a esta conclusão na *Filosofia Jenense do Espírito*. A autoconsciência transporta-se para o centro da luta de vida ou morte entre os indivíduos. Daqui por diante Hegel ligará o processo epistemológico da autoconsciência (processo que vai da certeza-sensível à razão) àquele processo histórico da humanidade que vai da servidão à liberdade. Os "modos ou formas *(Gestalten)* da consciência" (1) aparecem ao mesmo tempo como realidades históricas objetivas, como "estado do mundo" *(Weltzustände)*. A transição constante da análise filosófica à análise histórica — transição que tem sido freqüentemente criticada como uma confusão ou como uma interpretação metafísica arbitrária da história — é feita para que se verifique e demonstre o caráter histórico dos conceitos filosóficos básicos. Todos êles compreendem e conservam os estágios históricos reais do desenvolvimento da humanidade. Cada forma de consciência que surge no progresso imanente do conhecimento, cristaliza-se como a vida de uma dada época histórica. O processo vai da cidade-estado grega à Revolução Francesa.

Hegel descreve a Revolução Francesa como a irrupção de uma liberdade "autodestrutiva"; autodestrutiva porque a consciência que ali lutara para transformar o mundo de acôrdo com seus interêsses subjetivos, não encontra contudo sua verdade. Em outras palavras, o homem não descobrira seu real interêsse, não se submetera livremente a leis que assegurassem sua própria liberdade e a do todo. Segundo Hegel, o nôvo estado, criado pela Revolução, apenas alterara a forma exterior do mundo objetivo, transformando-o em um instrumento do sujeito; não perfizera, porém, a liberdade *essencial* do sujeito.

A realização desta liberdade dar-se-á na passagem do período revolucionário francês ao período da cultura idealista alemã. Assim, a realização da verdadeira liberdade se transfere do plano da história para o domínio interior do espírito. Hegel afirma: "a liberdade absoluta abandona a esfera de realidade em que ela se autodestrói (isto é, a época histórica da Revolução Francesa), e passa para um outro domínio, o do espírito autoconsciente. Neste domínio, a li-

berdade se afirma como verdadeira na medida em que é irreal..." (2). Êste nôvo domínio fôra descoberto pelo idealismo ético de Kant. Nêle, o indivíduo autônomo atribui a si mesmo o dever de obedecer a leis universais, leis a que êle se submete por seu próprio arbítrio. Hegel não considerava, porém, que êste "domínio" fôsse a morada final da razão. O conflito que se originou na reconciliação kantiana entre o individual e o universal — um conflito entre as imposições do dever e o desejo de felicidade — força o indivíduo a buscar a verdade em outras soluções. Êle vai procurá-la na arte e na religião para, finalmente, encontrá-la no "conhecimento absoluto" da filosofia dialética. Aí, tôda a oposição entre a consciência e seu objeto está superada; o sujeito possui e conhece o mundo como sua realidade, como razão.

A *Fenomenologia do Espírito,* sob êste aspecto, abre caminho para a *Lógica*. Esta última desvela a estrutura do universo na sua verdadeira essência e não nas formas mutáveis que ela apresenta a um conhecimento ainda não absoluto. A Lógica mostra a "verdade na sua forma verdadeira". (3) Assim como a experiência com a qual a *Fenomenologia* começa não é a experiência quotidiana, também o conhecimento com o qual ela termina não é filosofia tradicional, mas uma filosofia que absorveu a verdade de tôdas as filosofias anteriores, e, com ela, tôda a experiência acumulada pela humanidade durante sua longa jornada em direção à liberdade. É a filosofia de uma humanidade autoconsciente, uma filosofia que reivindica para si o domínio dos homens e das coisas e, conseqüentemente, o direito de modelar o mundo; tal filosofia expressa os mais altos ideais da moderna sociedade individualística.

Depois dêste breve estudo preliminar das perspectivas gerais da *Fenomenologia do Espírito,* discutiremos, em maiores detalhes, suas principais concepções.

O prefácio da *Fenomenologia do Espírito* constitui um dos maiores empreendimentos filosóficos de todos os tempos: é nada menos que a tentativa de reconduzir a filosofia à posição de mais alta forma do conhecimento humano, à posição de "Ciência". Limitar-nos-emos aqui a seus pontos principais.

Hegel começa com uma análise crítica das correntes filosóficas dos fins do século XVIII, e prossegue desenvolvendo seu próprio conceito de filosofia e de verdade filosófica. O conhecimento tem sua origem na visão de que a essência difere da existência nos vários processos cognitivos. Os objetos que o conhecimento apreende na experiência imediata não o satisfazem pois são acidentais e incompletos; então, o conhecimento passa a procurar a verdade no *conceito* dos objetos, acreditando que o conceito adequado não é uma simples forma intelectual subjetiva, mas a essência das *coisas*. Êste é, porém, apenas o primeiro degrau do conhecimento. Seu trabalho principal será o de demonstrar e expor a relação entre a essência e a existência, entre a verdade preservada pelo conceito e o estado efetivo em que as coisas existem.

As várias ciências se distinguem umas das outras pelo modo como à verdade se relacionam os objetos de que elas tratam. Tal afirmação só parecerá confusa se não tivermos em mente que, para Hegel, a verdade significa uma forma de *existência*, tanto como o é de conhecimento, e que, por conseguinte, a relação entre um ente e sua verdade é uma relação objetiva entre as coisas mesmas. Hegel ilustra tal concepção, opondo os conhecimentos matemático e filosófico. A essência ou a "natureza" do triângulo retângulo se expressa pela relação entre seus lados, relação determinada pelo teorema de Pitágoras. Mas tal verdade é "exterior" ao triângulo. A demonstração do teorema consiste em um processo levado a cabo ùnicamente pelo sujeito do conhecimento. "... o triângulo... é desmembrado e suas partes convertidas em elementos de outras figuras que a construção nêle faz nascer". (4) A necessidade da construção não nasce da natureza do conceito do triângulo. "O movimento da demonstração matemática não pertence ao conteúdo do objeto; é uma operação exterior à coisa. A natureza do triângulo retângulo não se dispõe a si mesma da maneira representada na construção exigida para demonstrar a proposição que expressa a relação de suas partes; a totalidade do processo, que se completa pela demonstração, é um trabalho só do conhecimento, um meio de conhecimento". (5) Em outras palavras, a verdade, com respeito aos objetos matemáticos,

é a êles exterior, existe no sujeito cognoscente. Aquêles objetos são, pois, em sentido estrito, entidades "exteriores" falsas e inessenciais.

Os objetos da filosofia, por outro lado, mantêm uma relação intrínseca à verdade. Por exemplo, o princípio que afirma que "a natureza do homem exige a liberdade e que a liberdade é uma forma de razão", não é uma verdade imposta ao homem por qualquer teoria filosófica arbitrária, mas se demonstra como fim inerente ao homem, como sua verdadeira realidade. A prova dêste princípio não se apóia em um processo cognitivo exterior, mas na história do homem. Na filosofia, a relação de um objeto à verdade é uma ocorrência (*Geschehen*) real. Voltando ao exemplo: o homem verifica que *não* é livre, que está separado de sua verdade, levando uma vida fortuita, inautêntica. A liberdade é algo que êle deve adquirir superando sua servidão; é algo que êle adquire quando vem a conhecer suas verdadeiras potencialidades. A liberdade pressupõe as condições que a tornam possível, aquelas que decorrem do domínio consciente e racional do mundo. A história conhecida da humanidade verifica a verdade desta conclusão. O conceito de homem é a história do homem, tal como é apreendida pela filosofia. Assim, a essência e a existência estão realmente correlacionadas na filosofia, e o provesso que demonstra a verdade tem a ver com o próprio objeto existente. A essência surge de um movimento no seio da existência e, inversamente, o vir-a-ser da existência é um "retôrno" à essência. (6)

O conhecimento filosófico visa sòmente aos "fundamentos" que tenham significação com respeito ao destino do homem e do seu mundo. O único objeto da filosofia é o mundo na sua forma verdadeira, o mundo como razão. Além disso, a razão chega a ser razão ùnicamente através do desenvolvimento da humanidade. A verdade filosófica, por conseguinte, está, de fato, definitivamente ligada à existência humana, da qual é o mais profundo estímulo e destinação. Em última análise, êste é o sentido da afirmação de que a verdade é imanente ao objeto da filosofia. A verdade perfaz o próprio existir do objeto, não sendo, como na matemática, a êle indiferente. Existir no modo da verdade é uma questão de vida (e morte), e o caminho que leva à

verdade não é tão-sòmente um processo epistemológico, mas também um processo histórico.

Esta relação entre a verdade e a existência caracteriza o método filosófico. Uma verdade matemática pode ser apreendida em uma proposição; esta será verdadeira, sendo falsa a proposição contraditória. Na filosofia, a verdade é um processo real, que não cabe em uma proposição. "Não é o obstrato ou o que está privado de realidade que constitui o elemento e o conteúdo de filosofia, mas o real, o que se auto-estabelece, o que vive em si mesmo, o que existe no seu próprio conceito. O elemento da filosofia é o processo cujo movimento cria e percorre seus próprios momentos, e é êste movimento, na sua totalidade, que constitui seu conteúdo positivo, sua verdade". (7) Uma proposição isolada não pode apreender êste movimento. Por exemplo, a proposição "a natureza do homem é a liberdade na razão", tomada em si mesma, é falsa. Ela omite todos os fatos que constituem o sentido da liberdade e da razão, fatos que se reúnem na totalidade do impulso histórico em direção à liberdade e à razão. Além disto, a proposição é falsa porque a liberdade e a razão só podem aparecer como resultado do processo histórico. A vitória sôbre a servidão e a irracionalidade — e, pois, a própria servidão e irracionalidade — é parte essencial da verdade. A falsidade é aqui tão necessária e real quanto a verdade. A falsidade deve ser concebida como a "forma errada", ou não verdadeira, do objeto real; a falsidade é o objeto na sua determinação inautêntica; o que é falso é o *"ser-outro,* o aspecto negativo da substância" (8), que, todavia, é parte da mesma, e portanto parte de sua verdade.

O médico dialético se adapta a esta estrutura do objeto filosófico, procurando reconstruir e seguir seu movimento efetivo. Um sistema filosófico só é legítimo se inclui os estados negativo e positivo do objeto e reproduz o processo pelo qual o objeto se torna falso para, em seguida, voltar à verdade. Sendo um processo dêste tipo, a dialética é o método filosófico autêntico. Êle revela que o objeto existe em um estado de "negatividade", estado que o objeto rejeita, pressionado por sua própria existência, no processo de reconquista da sua verdade.

Mas se, na filosofia, nenhuma proposição é verdadeira quando tomada fora da totalidade, em que sentido o sistema, na sua totalidade, é verdadeiro? O sistema dialético altera a estrutura e o sentido da proposição, tornando-a completamente diferente da proposição da lógica tradicional. Esta lógica, a que Hegel se refere como a "lógica do senso comum" — nela incluindo também a lógica do método científico tradicional — considera as proposições como sendo constituídas por um sujeito, que serve de base fixa e estável, e por um predicado, que se junta ao sujeito. Os predicados são as propriedades acidentais ou, em linguagem hegeliana, as "determinações" de uma substância mais ou menos fixa.

Em oposição a êste modo de considerar a proposição, Hegel introduz na filosofia o "juízo especulativo". (9) Êste não tem um sujeito estável e passivo. Seu sujeito é ativo e se autodesenvolve nos seus predicados. Os predicados são formas diversas de existência do sujeito. Ou, em outras palavras, o que acontece é que o sujeito "penetra" (*geht zu Grunde*) sob o predicado e passa a constituir o predicado. Assim, o juizo especulativo abala "a base sólida" da proposição tradicional "nos seus fundamentos, e o único objeto é êste movimento próprio do sujeito". (10) Por exemplo, a proposição "Deus é Ser", tomada como proposição especulativa, não significa que o sujeito, Deus, "possua" ou "seja suporte" do predicado "Ser" entre outros muitos predicados, mas que o sujeito, Deus, "passa a ser" Ser. "Ser", aqui, "não é predicado mas a natureza essencial" de Deus. O sujeito, Deus, "parece deixar de ser o que êle é — isto é, um sujeito fixo — ao se formular a proposição", e passa a ser o predicado. (11) Ao passo que o juízo e as proposições tradicionais implicam uma clara distinção entre sujeito e predicado, o juízo especulativo subverte e destrói "a natureza do juízo ou da proposição em geral". Êle desfecha o golpe decisivo contra a lógica formal tradicional. O sujeito passa a ser o predicado sem com êle, entretanto, se identificar. Êste processo não se pode expressar adequadamente em uma única proposição; "a proposição, tal como aparece de modo imediato, é apenas uma forma vazia". (12) O lugar da verdade não é a proposição, mas um sistema dinâmico de proposições es-

peculativas, no qual cada juízo singular deve ser "elevado" a outro, de modo que só o processo total representa a verdade.

A lógica tradicional e o conceito tradicional de verdade são "abalados nos seus fundamentos", não por imposição da filosofia, mas pela penetração na dinâmica da realidade. O juízo especulativo tem por conteúdo o processo objetivo da realidade na sua forma essencial, na sua "forma compreensiva" e não na aparência. Neste sentido, verdadeiramente básico, a passagem de Hegel da lógica tradicional à lógica material marca o primeiro passo em direção à unificação da teoria com a prática. Seu protesto contra a "verdade" fixa e formal da lógica tradicional era de fato, um protesto contra a separação da verdade, e suas formas, dos processos concretos; um protesto contra a exclusão de qualquer influência diretora que a verdade pudesse ter sôbre a realidade.

Na Alemanha, a filosofia idealista defendeu o direito da teoria dirigir a prática; pois a filosofia idealista representou a forma mais avançada de consciência então dominante, e a idéia de um mundo perpassado pela liberdade e pela razão não encontrou refúgio mais seguro do que o que lhe foi oferecido por esta remota esfera de cultura. O desenvolvimento subseqüente do pensamento europeu não pode ser compreendido se o separarmos de suas origens idealísticas.

Uma análise completa da *Fenomenologia do Espírito* exigiria mais de um volume. Só nos é possível empreender tal análise porque as últimas partes da obra tratam de problemas já esboçados na discussão do sistema *Jenense*. Nossa exposição vai limitar-se às seções iniciais, que elaboram minuciosamente o método dialético e servem de modêlo à obra tôda.

O conhecimento começa quando a filosofia destrói a experiência quotidiana. A análise desta experiência é o ponto de partida da busca da verdade. Inicialmente o objeto de experiência é dado pelos sentidos, e toma a forma do conhecimento sensível, ou da certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*). É característico dêste tipo de experiência o fato de seu sujeito e seu objeto aparecerem como um "isto individual", aqui e agora. Vejo esta casa, aqui, neste lugar determinado, e neste determinado momento. A casa é tomada como "real",

e parece existir *per se*. O "eu" que vê parece ser inessencial, "tanto pode existir, como *não* existir", e "conhece o objeto apenas porque o objeto existe". (14)

Se pararmos para analisar, veremos que o que é conhecido nesta experiência, o que a certeza sensível mantém como constante no meio do fluxo de impressões, não é o objeto, a casa, mas o Aqui e o Agora. Se volto a cabeça, a casa desaparece, aparecendo algum outro objeto; êste igualmente desaparecerá se eu, uma vez mais, voltar minha cabeça. Para apreender e definir o verdadeiro conteúdo da certeza sensível, devo referir-me ao Aqui e ao Agora como aos únicos elementos que permanecem constantes no meio da mudança contínua dos dados objetivos. O que são o Aqui e o Agora? *Aqui* é uma casa, mas também, não é uma casa, e sim, uma árvore, uma rua, um homem, etc. Agora é dia, mas daqui a pouco será noite, e depois, amanhã. O Agora continua idêntico através das diferenças entre dia, noite ou amanhã. Além disto, só é Agora porque nem é dia, nem noite, nem qualquer outro momento do tempo. Êle se conserva pela negação de todos os outros momentos do tempo. Em outras palavras, o Agora existe como algo que é negativo; seu ser é um não-ser. A mesma coisa é verdadeira para o Aqui. Aqui nem é a casa, nem a árvore, nem a rua, mas é o que "permanece quando desaparecem a casa, a árvore, etc, e que é indiferentemente casa ou árvore". (15) Isto quer dizer que o Agora e o Aqui são algo que é *Universal*. Uma entidade "que, por intermédio da negação, não é isto nem aquilo, mas sòmente um *não-isto*, e que é indiferente a ser isto ou aquilo — uma coisa desta espécie" diz Hegel "nós a chamamos um Universal". Assim, a análise da certeza sensível demonstra a realidade do universal e desenvolve, ao mesmo tempo, o conceito filosófico de universalidade. A realidade do universal é provada pelo próprio conteúdo dos fatos observáveis; êle existe no processar-se daqueles fatos, e só pode ser apreendido dentro e através do que é particular.

Êste é o primeiro resultado que se obtém com a análise filosófica da certeza sensível: não é o objeto particular, individual, mas o universal, que constitui "a verdade da certeza sensível, o conteúdo autêntico da experiência sensível". (16) O resultado implica algo mais surpreendente. A experiên-

cia-sensível sustenta que o objeto é o essencial, "o real", e que isto é evidente por si, enquanto que o sujeito é inessencial, e seu conhecimento depende do objeto. A relação autêntica surge agora como sendo "exatamente o inverso do que a princípio parecera". (17) O universal revelou-se como o verdadeiro conteúdo da experiência. E a sede do universal é o sujeito, e não o objeto; o universal existe "no conhecimento, que, de início, era o fator inessencial". (18) O objeto não é *per se*; êle existe "porque o conheço". A certeza da experiência sensível funda-se, pois, no sujeito; como Hegel diz, ela foi expulsa do objeto e empurrada para o "Eu".

A análise seguinte da experiência sensível mostra que o "Eu" passa pelo mesmo processo dialético do objeto, e se revela como algo que é universal. De início, o eu individual, o meu eu, surge como o único ponto estável no fluxo dos dados sensoriais. "O desaparecimento do Agora e do Aqui particulares que visamos é evitado porque sou eu que os mantenho". Afirmo que é dia e que vejo uma casa. Registro esta verdade, e alguém que depois a lê, pode afirmar que é noite, e que vê uma árvore. "As duas verdades têm a mesma autenticidade", e ambas se tornam falsas com a mudança de tempo e lugar. A verdade, por conseguinte, não se pode vincular a um eu individual particular. Se eu digo que eu vejo uma casa aqui e agora, significo que qualquer um poderia tomar meu lugar como sujeito desta percepção. Assumo o "eu *qua* universal, cujo ver não é a visão desta árvore ou desta casa, mas o puro ver". Assim como o Aqui e o Agora são universais em oposição ao seu conteúdo singular, assim também o Eu é universal em oposição a todos os Eus individuais.

A idéia de um eu universal aparece ao senso comum como uma abominação, embora a linguagem corrente faça dela uso constante. Quando digo "eu" vejo, escuto, etc, ponho todo mundo no meu lugar, substituo qualquer outro eu pelo meu eu individual. "Quando digo *eu, êste indivíduo,* estou dizendo em geral "todo os *eus*"; cada um dêles é exatamente o que eu digo: eu, êste eu individual".

A experiência-sensível revela, pois, que a verdade nem está com seu objeto singular, nem com o eu individual. A verdade é o resultado de um duplo processo de negação: 1)

a negação da existência *per se* do objeto, e 2) a negação do eu individual, com a transferência da verdade para o eu universal. A objetividade é, pois, duplamente "mediada", ou construída, pela consciência, e, por conseguinte, continua ligada à consciência. O desenvolvimento do mundo objetivo está totalmente interligado com o desenvolvimento da consciência.

O senso comum se escandaliza com a destruição de sua verdade e pretende poder apontar o Aqui e o Agora precisos a que visa. Hegel aceita o desafio do senso comum. "Vejamos, pois, como são constituídos o Aqui e o Agora imediatos que nos são apontados". (19) Quando indico um agora singular "êle já deixou de ser o que fôra quando apontado. O Agora que é, é diferente do que foi mostrado, e vemos que o Agora é justamente aquilo que é quando já não é". Apontar para o Agora é, pois, um processo que envolve as seguintes etapas: 1) Aponto para o Agora e afirmo que êle é isto ou aquilo. "Aponto, entretanto, para o Agora como algo que já foi". Assim fazendo, suprimo a primeira verdade e afirmo 2) que o Agora *foi*, e que esta é a verdade. Mas o que foi, *não é*. Então, 3) suprimo a segunda verdade, nego a negação do Agora, e afirmo-o ainda como verdadeiro. Êste Agora, porém, que resulta do processo total, não é o Agora a que o senso comum visava no começo. É indiferente ao presente e ao passado. O Agora é o Agora que passou, é o que está presente, e assim por diante; mas é sempre o mesmo e único Agora. Em outras palavras, é algo que é Universal.

Assim, a experiência sensível demonstrou, por si mesma, que seu conteúdo real não é o particular, mas o universal. "O processo dialético da certeza sensível nada mais é que a simples história do processo desta certeza — da sua experiência; e a própria certeza sensível nada mais é que simplesmente esta história." (20) A própria experiência passa a um modo mas alto de conhecimento, àquele que visa ao universal. A certeza sensível torna-se percepção.

A percepção (*Wahrnehmung*) distingue-se da certeza sensível porque seu "princípio" é a universalidade. (21) Os objetos da percepção são coisas (*Dinge*), e as coisas não se alteram com as mudanças do Aqui e Agora. Por exemplo: chamo de "sal" esta coisa que percebo aqui e agora. Não me refiro aos aquis e agoras particulares nos quais tal coisa

me aparece, mas a uma unidade específica na diversidade das suas "propriedades" (*Eigenschaften*). Refiro-me à "coisidade" da coisa. O sal é branco, de forma cúbica, etc. Tais propriedades são, em si, universais, comuns a várias coisas. A própria coisa parece nada mais ser que a "pura associação" de tais propriedades, seu "meio" geral. Mas ela é mais do que esta pura associação. Suas propriedades não são arbitrárias e permutáveis, mas, antes, "excluem e negam" outras propriedades. Se o sal é branco e acre, não pode ser negro e doce. A exclusão não é um problema arbitrário de definição; ao contrário, a definição depende dos dados oferecidos pela própria coisa. É o sal que exclui e nega certas propriedades que contradizem seu "ser sal". A coisa não é, pois, uma "unidade indiferente ao que ela é, mas... uma unidade que *exclui* e repele." (22)

A esta altura, o objeto parece ser um objeto definido que a percepção deve simplesmente aceitar e "tomar para si" passivamente. A percepção, como a experiência sensível, de início apreende a verdade a partir do objeto. Mas, da mesma maneira que a experiência sensível, descobre que o próprio *sujeito* constitui a objetividade da coisa, pois quando a percepção procura determinar o que a coisa realmente é, mergulha numa série de contradições. A coisa é, ao mesmo tempo, uma unidade e uma multiplicidade. A contradição não pode ser evitada pela atribuição dos dois aspectos a cada um dos dois fatôres da percepção, de modo que se ligue a unidade à consciência do sujeito, e a multiplicidade ao objeto. Hegel mostra que isto só levaria a novas contradições. De nada adiantaria, também, admitir que *realmente* a coisa é uma unidade e que a multiplicidade seria produzida por sua relação a outras coisas. (23) Tôdas estas tentativas para escapar à contradição servem apenas para demonstrar que ela é inevitável e constitui o verdadeiro conteúdo da percepção. A coisa é em si mesma unidade e diferença, unidade na diferença. A análise ulterior que Hegel fêz desta relação leva a uma nova determinação da universalidade. O universal real contém uma diversidade e, ao mesmo tempo, se mantém como uma *unidade* "que exclui e repele", sob tôdas as condições particulares. Neste sentido, a análise da percepção ultrapassa o ponto atingido pela análise da experiência sensível. O universal que

é agora apresentado como o conteúdo autêntico do conhecimento tem um caráter diferente. A unidade da coisa não só se determina, como se constitui, por sua relação com outras coisas, e sua coisidade consiste nesta relação mesma. O sal, por exemplo, só é o que é porque se relaciona ao nosso gôsto, à comida a que é adicionado, ao açúcar, etc. A coisa sal, com tôda certeza, é mais do que a mera "associação" de tais relações; é uma unidade em si e por si; mas tal unidade só existe nestas relações, e não é nada "por trás" ou fora delas. A coisa vem a ser ela mesma através da sua oposição a outras coisas; ela é, como diz Hegel, a unidade dela mesma com seu oposto, ou, do ser-por-si com o ser-por-outro. (24) Em outras palavras, a própria "substância" da coisa deve ser extraída da sua relação auto-estabelecida com as outras coisas. Isto, porém, a percepção não tem o poder de realizar; é o trabalho do *entendimento* (conceitual).

Da análise da percepção resultou que a "unidade na diferença" ou o "universal incondicionado" era a verdadeira forma do objeto do conhecimento; incondicionado porque a unidade da coisa se afirma a despeito e através de tôdas as condições restritivas. No momento em que a percepção espera apreender o conteúdo real de seu objeto, a "coisa" se revela como uma unidade que se autoconstitui no meio da diversidade de relações com outras coisas. Hegel introduz agora o conceito de fôrça, para explicar de que maneira a coisa se condensa como uma unidade, que se autodetermina neste processo. A substância da coisa, diz êle, só pode ser compreendida como fôrça.

O conceito de fôrça abarca todos os elementos que até agora a análise filosófica descobriu serem característicos do objeto real do conhecimento. A fôrça é ela mesma uma relação cujos elementos são distintos e, contudo, não são separados uns dos outros; a fôrça é necessàriamente, e não de modo contingente, determinada por si mesma quaisquer que sejam as condições. (25) Não vamos seguir em detalhes a discussão de Hegel sôbre êste conceito, mas nos limitar às suas conclusões.

Se assumimos que a substância das coisas é fôrça, de fato rachamos a realidade em duas dimensões. Transcende-

mos as propriedades perceptíveis das coisas e atingimos algo. que definimos como "o real", que está além, e atrás delas. E isto porque a fôrça não é uma entidade do mundo da percepção; a fôrça não é uma coisa ou qualidade que possa ser assinalada, como o branco ou a forma cúbica. Podemos perceber apenas seu efeito ou o que a expressa, e, para nós, sua existência consiste nesta expressão de si mesma. A fôrça nada é fora do seu efeito; seu ser consiste inteiramente neste vir-a-ser e desaparecer. Se a substância das coisa é fôrça, seu modo de existência revela-se como aparência. Porque, um ser que só existe de modo "evanescente", que *per se* imediatamente é não-ser, nós o chamamos... uma aparência (*Schein*). (26) O têrmo aparência, ou aspecto, tem, para Hegel, um duplo sentido. Em primeiro lugar, significa que uma coisa existe de tal maneira que sua existência é diferente da sua essência; e, por outro lado, significa que o que aparece não é *mera* aparência (*blosser Schein*), mas é a expressão de uma essência que *só existe como aparência*. Em outras palavras, a aparência não é um não-ser, mas é a aparência da essência.

A descoberta de que a fôrça é a substância das coisas abre ao processo do conhecimento o reino da essência. O mundo da experiência sensível e da percepção é o reino da aparência. O reino da essência é um mundo "supra-sensível", para além dêste reino móvel e evenascente da aparência. Hegel chama a esta primeira visão da essência, "a primeira e, por isso, imperfeita, manifestação da Razão" — imperfeita porque a consciência ainda encontra sua verdade, "sob a forma de objeto", isto é, sob a forma de algo que se opõe ao sujeito. O reino da essência surge como o mundo "interior" das coisas. Êle continua a ser "para a consciência, um puro e simples além, pois a consciência ainda não se encontrou, a si mesma, nêle".

Mas, a verdade não pode continuar eternamente fora do alcance do sujeito, se é que o homem está destinado a se libertar de uma existência falsa em um falso mundo. A análise seguinte empenha-se, por isso, em mostrar que atrás da aparência das coisas está o próprio sujeito; êle é quem constitui a essência mesma das coisas. A insistência de Hegel em que o sujeito seja descoberto por trás da aparência das coisas

é uma expressão do desejo básico do idealismo, qual seja, de que o homem se aproprie do mundo que ainda lhe é estranho, transformando-o em um mundo seu. Assim, a *Fenomenologia do Espírito* vai prosseguir, fundindo a esfera da epistemologia com o mundo da história, passando da descoberta do sujeito à tarefa de dominar a realidade através da prática autoconsciente.

O conceito de fôrça leva à transição da consciência à autoconsciência. Se a essência das coisas é concebida como fôrça, a estabilidade do mundo objetivo se dissolve numa reciprocidade de movimentos. O conceito, entretanto, representa mais do que um simples jôgo. Uma fôrça exerce um poder definido sôbre seus efeitos, e continua a mesma no meio das suas várias manifestações. Em outras palavras, atua segundo uma "lei" inerente, de modo que, como Hegel estabelece, a verdade da fôrça é "a *lei* da Fôrça" (*das Gesetz der Kraft*). (27) O reino da essência não é, como pareceria de início, um jôgo cego de fôrças, mas um domínio de *leis* permanentes que determinam a forma do mundo da percepção. Embora a multiplicidade destas formas parecesse, de início, exigir uma quantidade correspondente de leis, a análise posterior revela que a diversidade nada mais é que um aspecto deficiente da verdade, e o conhecimento, começando com a intenção de unificar as diversas leis em uma lei única e suprema, acaba por conseguir apreender, nesta fase inicial, a forma geral desta lei. O conhecimento verifica que as coisas existem sob uma lei, se elas "reuniram, e preservaram todos os momentos da sua aparência" na sua essência interna, e são capazes de preservar a identidade essencial em suas relações a tôdas as coisas. Esta identidade da "substância", como já indicamos, deve ser compreendida como o trabalho específico de um "sujeito", trabalho que é essencialmente um processo constante de "unificação de opostos". (28)

A análise precedente revelou que a essência das coisas é fôrça, e a essência da fôrça, lei. Fôrça sob lei é o que caracteriza o sujeito autoconsciente. Assim, a essência do mundo objetivo anuncia a existência do sujeito autoconsciente. O entendimento nada encontra, senão *a si mesmo* quando procura a essência escondida sob a aparência das coisas. "É evidente que, por trás da chamada cortina que esconde o mun-

do interior, nada existe para ser visto, a não ser que *nós mesmos* aí entremos, tanto para podermos, com isto, ver, como para que haja, aí, algo que possa ser visto". (29) A verdade do entendimento é a autoconsciência. O primeiro capítulo da *Fenomenologia* chega ao fim, e começa, então, a história da autoconsciência.

Antes de seguirmos esta história, devemos avaliar a significação geral do primeiro capítulo. O leitor descobre que, por trás da cortina da aparência não há uma coisa-em-si desconhecida, mas o sujeito que conhece. A autoconsciência é a essência das coisas. Diz-se, habitualmente, que êste foi o passo de Kant a Hegel, isto é, do idealismo crítico ao idealismo absoluto. Mas dizer apenas isto, é omitir o fim visado por Hegel ao dar êste passo.

As três primeiras seções da *Fenomenologia* constituem uma crítica ao positivismo (30) e, mais ainda, à "reificação". Comecemos por esta. Hegel procura mostrar que o homem só pode conhecer a verdade se abrir caminho através do mundo "reificado". Tomamos emprestado, da teoria marxista, o têrmo "reificação", onde êle significa o fato de tôdas as relações entre os homens, no mundo do capitalismo, aparecerem como relações entre coisas; ou, o fato daquelas relações, que no mundo social aparecem como relações entre coisas e leis "naturais" que regulam seus movimentos, serem, na realidade, relações entre homens e fôrças históricas. A mercadoria, por exemplo, concretiza as relações *sociais* de trabalho em tôdas as suas qualidades; o capital é o poder de dispor dos homens; e assim por diante. Em virtude desta inversão, o mundo se torna um mundo alienado, hostil, no qual o homem não se reconhece ou realiza, mas está dominado por coisas e leis mortas.

Hegel assinala o mesmo fato, numa perspectiva filosófica. O senso comum e o pensamento científico tradicional consideram o mundo como uma totalidade de coisas, mais ou menos existentes *per se*, e buscam a verdade em objetos que são considerados como independentes do sujeito que conhece. Isto é mais do que uma atitude epistemológica: é uma atitude tão difundida quanto a ação humana, e leva os homens a só se sentirem em segurança quando conhecem e manipulam fatos objetivos. Quanto mais afastada estiver uma

idéia dos impulsos, interêsses e desejos do homem concreto, mais verdadeira ela se torna. Isto, segundo Hegel, é a suprema injúria à verdade. Porque não há verdade que, em última análise, não se relacione *essencialmente* com o homem concreto, e que não seja verdade do sujeito. O mundo será hostil e falso enquanto o homem não destruir a objetividade morta e se reencontrar, bem como à sua própria vida, "por trás" das formas rígidas das coisas e leis. Quando o homem atingir, finalmente, esta *autoconsciência* estará não sòmente no caminho de sua própria verdade, como no da verdade do seu mundo. E a consciência é acompanhada do fazer. O homem tentará pôr em ação aquela verdade, *tornando* o mundo o que êste *essencialmente* é, isto é, a realização da autoconsciência do homem.

Êste é o impulso que anima as seções iniciais da *Fenomenologia*. A prática verdadeira pressupõe conhecimento verdadeiro, e êste é ameaçado principalmente, pela pretensão positivista. O positivismo, a filosofia do senso comum, apela para a certeza dos fatos; mas, como Hegel mostra, num mundo em que os fatos não revelam o que a realidade pode e deve ser, o positivismo equivale a renunciar às reais potencialidades da humanidade, em favor de um mundo falso e alienado. O ataque positivista aos conceitos universais, fundamentando-se em que êstes não podem ser reduzidos a fatos observáveis, exclui, do campo do conhecimento, tudo o que ainda não pôde se tornar um fato. Ao demonstrar que a experiência sensível e a percepção, para as quais o positivismo apela, não implicam ou significam, por si mesmas, o particular observado, e sim algo que é universal, Hegel apresenta uma refutação imanente e definitiva do positivismo. Quando Hegel insistentemente reafirma que o universal é superior ao particular está lutando contra a limitação da verdade ao "dado" particular. O universal é mais do que o particular. Isto significa, concretamente, que as potencialidades dos homens e das coisas não se esgotam nas formas e relações dadas em que de fato aparecem; significa que os homens e as coisas são tudo o que foram e realmente são sendo mais ainda que tudo isto. Ao colocar a verdade no universal, Hegel expressa a convicção de que nenhuma forma particular determinada, quer na natureza quer na sociedade, corporifica tôda a verda-

de. Além disto, denuncia a separação entre homens e coisas, tornando claro que só se houver uma reintegração serão preservadas as potencialidades de ambos.

Ao tratar da autoconsciência, Hegel reassume a análise da relação entre o indivíduo e o mundo, começada no *System der Sittlichkeit* e na *Filosofia Jenense do Espírito*. (31) O homem descobrira que sob a aparência das coisas se escondia sua própria autoconsciência. Agora, êle se dispõe a realizar esta experiência, para provar a si mesmo que é senhor dêste mundo. Portanto, a autoconsciência se encontra em um "estado de desejo" (*Begierde*): o homem, despertado pela autoconsciência, deseja os objetos que o circundam, dêles se apropria e utiliza. Mas começa a sentir, neste processo, que os objetos não são o verdadeiro fim do seu desejo, que suas exigências só se podem satisfazer pela associação com outros indivíduos. Hegel afirma: "a autoconsciência só se satisfaz em uma outra autoconsciência". O sentido desta estranha afirmação se explica na discussão que se segue sôbre a relação entre a condição de senhor e a de escravo. O conceito de trabalho desempenha um papel central nesta discussão, na qual Hegel mostra que os objetos do trabalho não são coisas mortas, mas concretizações vivas da essência do sujeito: ao lidar com tais objetos, o homem está de fato lidando com o homem.

O indivíduo só pode tornar-se o que êle é, através de outro indivíduo; sua existência mesma consiste neste "ser-por-outro." Mas, esta relação não é de modo algum uma relação de cooperação harmoniosa entre indivíduos igualmente livres que na busca de seus próprias interêsses promovem o interêsse comum. Ao contrário, é uma "luta de vida ou morte" entre indivíduos essencialmente diferentes, um dêles, "senhor", o outro, "escravo". Vencer esta luta é o único meio do homem chegar à autoconsciência, isto é, ao conhecimento de suas potencialidades e à liberdade de realizá-los. A verdade da autoconsciência não é o "Eu" mas o "Nós", "o eu que é um Nós e Nós que é um eu". (33).

Em 1844, Marx aprofundou os conceitos básicos de sua própria teoria através de uma análise crítica da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Êle, descreveu a "alienação" do trabalho nos têrmos da discussão hegeliana sôbre a condição

do senhor e a do escravo. Marx não estava familiarizado com as etapas da filosofia de Hegel anteriores à *Fenomenologia*, mas, não obstante, sofreu o impacto crítico da análise de Hegel, mesmo sob a forma atenuada em que os problemas sociais puderam constar da *Fenomenologia do Espírito*. Êle via a grandeza desta obra no fato de Hegel ter concebido a "autocriação" do homem (isto é, a criação de uma ordem social racional através da ação livre do próprio homem) como o processo de "reificação" e sua "negação", em resumo, no fato de Hegel ter apreendido a "natureza do trabalho", e ter visto que o homem é "o resultado do seu trabalho". (34) Marx se refere àquela intuição definitiva de Hegel que lhe revelou que a condição de senhor e a condição de escravo são resultantes da necessidade de certas relações de trabalho, que, por sua vez, são relações em um mundo "reificado". A relação entre senhor e escravo nem é eterna nem, natural, mas se enraïza em um modo definido de trabalho, e na relação do homem ao produto do seu trabalho.

A análise de Hegel começa, na verdade, com a "experiência" de que o mundo, em que a autoconsciência deve ser provada, está cindido em dois domínios conflitantes. Num dêles o homem está prêso ao seu trabalho, de modo que êste lhe determina tôda a existência; no outro o homem se apropria e dispõe do trabalho de outro homem, passando a dominar pelo fato único desta apropriação e posse. A êste último Hegel chama senhor; ao primeiro, escravo. (35) O escravo não é um ser humano que, por acaso, trabalha, mas é, essencialmente, um trabalhador; seu ser é o trabalho. Êle produz objetos que pertencem a outro, não a êle. Êle não pode separar sua própria existência dêstes objetos; êles são "as correntes de que êle não se pode libertar." (36) Êle está inteiramente à mercê de quem possui êstes objetos. Devemos notar que, segundo esta concepção, a dependência entre os homens nem é uma condição pessoal, nem se funda em condições naturais ou pessoais (por exemplo, inferioridade, fraqueza, etc), mas é "mediatizada" pelas coisas. Em outras palavras, ela é conseqüência da relação do homem aos produtos do seu trabalho. O trabalho de tal modo acorrenta o trabalhador às coisas que a própria consciência do trabalhador só existe "sob a forma da coisidade". Êle se torna

uma coisa cuja existência mesma consiste em ser usada. O ser do trabalhador é um "ser-por-outro". (37)

Ao mesmo tempo, porém, o trabalho é o veículo que transforma esta relação. A ação do trabalhador não se esgota na criação dos produtos do seu trabalho; ao contrário, é por êles preservada. As coisas produzidas pelo trabalho ocupam o mundo social do homem, e aí funcionam como objetos de trabalho. O trabalhador sabe que seu trabalho perpetua êste mundo; êle vê e reconhece a si mesmo nas coisas que o cercam. Sua consciência, agora, está "exteriorizada" no seu trabalho, e "passou à condição de permanência". Assim, o homem que "trabalha àrduamente e serve" vem a reconhecer a si mesmo nos sêres independentes. (38) Os objetos do seu trabalho não mais serão coisas mortas que o acorrentam a outros homens, mas produtos do seu trabalho e, como tal, parte integrante do seu próprio ser. Não por estar objetificado o produto do trabalho se torna "diferente da consciência que o formou pelo trabalho; pois esta forma é seu puro ser-em-si, que aí verdadeiramente vem a se realizar". (39)

O processo do trabalho cria autoconsciência não sòmente no trabalhador, mas também no senhor. A condição de senhor se define, principalmente, pelo fato de que o senhor controla os objetos do seu desejo, sem os produzir. (40) Êle satisfaz suas exigências através do trabalho de alguém, não do dêle. Seu prazer depende de sua própria independência com relação ao trabalho. O trabalhador, que é por êle controlado, fornece-lhe os objetos que êle deseja, de modo acabado, prontos para serem usados. O trabalhador, portanto, impede o senhor de encontrar o "lado negativo" das coisas, aquêle em que elas se tornam entraves para o homem. O senhor recebe tôdas as coisas como produtos do trabalho, não como objetos mortos, mas como coisas que carregam o sêlo do sujeito que as produziu. Quando o senhor lida com estas coisas como sua propriedade, de fato está lidando com outra autoconsciência, a do trabalhador, a do ser através do qual êle se satisfaz. Desta maneira, o senhor vem a perceber que êle não é "ser-por-si", independente, mas depende essencialmente de outro ser, da ação de quem trabalha para êle.

Hegel desenvolveu a relação entre a condição de senhor e a de escravo como uma relação em que cada um dos têrmos reconhece que tem sua essência no outro, e que só atinge sua verdade pelo outro. A oposição entre sujeito e objeto, que determinara as formas do espírito descritas até agora, desapareceu. O objeto, formado e cultivado pelo trabalho humano, é, realmente, a objetificação de um sujeito autoconsciente. "A coisidade, que recebe sua forma através do trabalho, não é outra substância que a consciência: desta maneira realizamos uma nova figura (*Gestalt*) da autoconsciência. Temos uma consciência que... *pensa*, ou que é livre autoconsciência". (41) Por que esta identificação, sobremaneira inesperada, da autoconsciência livre com a "consciência que pensa"? Hegel prossegue, com uma definição do pensamento que responde a esta questão nos têrmos básicos da sua filosofia. Diz êle que o sujeito do pensamento não é o "eu abstrato" mas a consciência que sabe que é "a substância" do mundo. Ora, o pensamento consiste em saber que o mundo objetivo é, na realidade, um mundo subjetivo, que o mundo objetivo é objetificação do sujeito. O sujeito que realmente pensa, compreende o mundo como "seu" mundo. Neste, as coisas só atingem sua verdadeira forma como objetos "compreendidos" (*begriffenes*), isto é, como parte essencial do desenvolvimento de uma autoconsciência livre. A totalidade dos objetos que compõem o mundo humano tem de ser libertada da sua "oposição" à consciência, e os objetos devem ser tomados de tal maneira que venham a fazer parte do desenvolvimento da consciência.

Hegel descreve o pensamento em têrmos de uma espécie definida de existência. "Pensando, sou livre, porque não estou em um outro, mas permaneço simples e exclusivamente em contacto comigo mesmo; e o objeto,... numa unidade indivisa, é meu ser-por-mim-mesmo; e o processo pelo qual compreendo, é um processo em mim mesmo". (42) Esta explicação da liberdade mostra que Hegel liga êste conceito básico com o princípio de uma forma particular da sociedade. É livre quem, na sua existência com os outros, continua isolado, quem mantém sua existência como se esta fôsse sua propriedade não disputada. A liberdade é auto-suficiência e independência com respeito a tudo que é "exterior"; é um estado

no qual tôda a exterioridade foi conquistada pelo sujeito. Os temores e as ansiedades da sociedade competitiva parecem motivar esta idéia de liberdade: o temor que o indivíduo tem de fracassar, e sua ansiedade em proteger e garantir o que é seu. Isto leva Hegel a dar posição predominante ao "elemento do pensamento".

Com efeito, se a liberdade nada mais é do que a completa auto-suficiência, se tudo o que não é inteiramente meu, ou que não sou eu, restringe minha liberdade, então a liberdade só pode realizar-se no pensamento. Era pois de se esperar que Hegel considerasse o estoicismo como a primeira forma histórica da autoconsciência. O modo estóico de existir parece haver superado tôdas as restrições que decorrem da natureza e da sociedade. "A essência desta consciência é ser livre, quer no trono quer no cativeiro, no seio de qualquer dependência quanto à existência individual..." (43) Então o homem é livre porque "persistentemente se retira do movimento da existência, tanto da ação como do sofrimento, na pura essencialidade do pensamento".

Hegel dirá, no entanto, que esta não é a liberdade real. É apenas complemento de "uma época de mêdo e servidão universais." Êle repudia, pois, esta falsa espécie de liberdade, e corrige a afirmação acima transcrita. "A liberdade no pensamento tem apenas o pensamento como sua verdade, verdade a que falta, pois, a plenitude concreta da vida. Assim, esta liberdade é meramente o conceito de liberdade, não a liberdade viva, ela mesma". (44) Os parágrafos sôbre o estoicismo, nos quais aparecem estas afirmações, mostram o jôgo de elementos conflitantes na filosofia de Hegel. Êle demonstrara que a liberdade se fundava no elemento do pensamento; agora insiste num progresso da liberdade do pensamento à "liberdade viva". Êle afirma que a liberdade e independência da autoconsciência nada mais são, portanto, que um estágio transitório do desenvolvimento do espírito em direção à liberdade real. Esta última dimensão é atingida quando o homem abandona a liberdade abstrata do pensamento e entra no mundo na plena consciência de que êle é "seu próprio" mundo. A "atitude negativa" que a autoconsciência assumiu "até agora" com respeito à realidade se transforma em uma atitude positiva. Na medida em que ela se restringiu ùnicamente à sua

própria independência e liberdade, procurou manter-se *por si*, à custa do mundo ou de sua própria realidade..." (45) Agora, a autoconsciência "descobre o mundo como seu próprio mundo, nôvo e real, que, na sua permanência, interessa a ela". O sujeito conhece o mundo como sua própria "presença" e verdade; êle está certo de aí encontrar ùnicamente a si mesmo. (46)

Êste é o processo mesmo da História. O sujeito consciente de si não atinge sua liberdade na forma do "Eu" e sim na do Nós, o Nós associado que aparecera pela primeira vez como resultado da luta entre senhor e escravo. A realidade histórica daquele Nós, "encontra sua verdadeira realização na vida de uma nação". (47)

Apontamos o caminho subseqüente do espírito, nas primeiras páginas dêste capítulo. No fim do caminho, o pensamento puro parece mais uma vez engolir a liberdade viva: o domínio do "conhecimento absoluto" é entronizado acima da luta histórica que terminou quando a Revolução Francesa foi liquidada. A certeza-de-si da filosofia que compreende o mundo triunfa sôbre a prática que o transforma. Veremos se estava nesta solução a última palavra de Hegel.

Os fundamentos do conhecimento absoluto, que na *Fenomenologia do Espírito* aparecem como a verdade do mundo, são dados na *Ciência da Lógica*, de Hegel, à qual, agora, passamos.

V

A Ciência da Lógica (1812-16)

A enorme diferença entre a Lógica tradicional e a Lógica de Hegel é acentuada, freqüentemente, pela constatação de que Hegel substitui a lógica formal pela lógica material, deixando de lado a separação habitual entre as categorias e formas do pensamento, e o seu conteúdo. A lógica tradicional considera que estas categorias e formas são válidas se tiverem sido corretamente formadas, e se seu emprêgo estiver em conformidade com as leis últimas do pensamento e as regras do silogismo — não importando a que conteúdo estejam aplicadas. Contrariando esta posição, Hegel sustenta que o conteúdo determina a forma e a validade das categorias. "Mas é a natureza do conteúdo, e só esta, que vive e progride no conhecimento filosófico, e, ao mesmo tempo, é a reflexão interna do conteúdo que põe e origina suas determinações". (1) As categorias e os modos do pensamento derivam do processo da realidade a que pertencem. Sua forma é determinada pela estrutura dêste processo.

Com respeito a esta relação é que se alega freqüentemente que a lógica de Hegel é nova. A novidade consiste, ao que se diz, no uso das categorias para expressar a dinâmica da realidade. Na verdade, porém, esta concepção dinâmica não é uma inovação hegeliana; ela aparece na filosofia de Aristóteles, onde tôdas as formas do ser são interpretadas como formas e espécies de movimento. Aristóteles busca uma formulação filosófica exata, em têrmos dinâmicos. Hegel simplesmente reinterpreta as categorias básicas da *Metafísica*, não tendo inventado outras.

Devemos acrescentar que, antes de Hegel, já fôra elaborada, pela filosofia alemã, uma filosofia dinâmica. Kant dissolvera as formas estáticas da realidade dada em um complexo de sínteses da "consciência transcendental", enquanto Fichte tentara reduzir o "dado" a um ato espontâneo do eu. Hegel nem descobriu a dinâmica da realidade, nem foi o primeiro a adaptar as categorias filosóficas a êste processo. O que êle descobriu e utilizou foi uma forma definida de dinâmica, e a novidade e significação última da sua lógica repousam neste fato. O método filosófico que êle elaborou, buscava refletir o processo efetivo da realidade, construindo-o de forma adequada.

Com a *Ciência da Lógica*, atingimos o nível mais alto do esfôrço filosófico de Hegel. Daqui por diante a estrutura básica e os conceitos fundamentais do seu sistema permanecem inalterados. Assim, é provável que interesse rever ràpidamente esta estrutura e êstes conceitos, segundo a exposição de Hegel nos prefácios e na introdução da *Ciência da Lógica*.

Não se deu suficiente atenção ao fato de que o próprio Hegel apresenta a sua lógica como sendo, em primeiro lugar, um instrumento crítico. Ela critica, mais do que tudo, a opinião de que "a matéria do conhecimento existe em si e por si, sob a forma de um mundo acabado, fora do pensamento", de que ela existe como "algo em si mesmo, completo e acabado, algo que, no que se refere a sua realidade, poderia dispensar inteiramente o pensamento". (2) Os primeiros escritos de Hegel já haviam mostrado que seu ataque à separação tradicional entre pensamento e realidade implicava muito mais do que uma crítica epistemológica. Hegel acha que tal dualismo equivale à submissão ao mundo como êle é, e à fuga do pensamento diante da sua alta tarefa de conduzir a ordem existente da realidade à harmonia com a verdade. A separação entre pensamento e ser implicava em que o pensamento se retraísse diante das invectivas do "senso comum". Se, então, podemos atingir a verdade, a influência do senso comum deve ser afastada e, com ela, as categorias da lógica tradicional, que, feitas as contas, são as categorias filosóficas do senso comum que estabilizam e perpetuam uma falsa realidade. E a tarefa de anular o contrôle do senso comum

pertence à lógica dialética. Hegel afirma repetidamente que a dialética tem êste caráter "negativo". O negativo "constitui a qualidade da Razão dialética", (3) e o primeiro passo "em direção ao verdadeiro conceito de Razão" é um "passo negativo"; (4) a negatividade "constitui o procedimento dialético genuíno". (5) Em todos êstes exemplos, o "negativo" abriga dupla referência: indica, em primeiro lugar, a negação das categorias fixas e estáticas do senso comum; em segundo lugar, o caráter negativo e, portanto, falso, do mundo designado por estas categorias. Como já vimos, a negatividade se manifesta no processo mesmo da realidade, tanto que nada que existe é, na forma em que está dado, verdadeiro. Se cada coisa singular tende a perfazer suas potencialidades, tem que desenvolver novas formas e condições.

A existência das coisas é pois, bàsicamente, negativa; tôdas as coisas que existem estão afastadas da sua verdade e a ela aspiram; o movimento efetivo das coisas, guiado pelas potencialidades que lhes são latentes, é o progresso efetivo das coisas em direção a esta verdade. O caminho do progresso, entretanto, nem é direto, nem constante. A negação que cada coisa contém, determina seu próprio ser. A parte material da realidade de uma coisa é constituída pelo que a coisa *não é*, pelo que ela exclui e repele como seu oposto. "O único modo de *assegurar o progresso científico*... é o conhecimento do preceito lógico que afirma que a Negação é também Afirmação, ou que, o que é contraditório não se dissolve em um nada, numa nulidade abstrata, mas sòmente na negação do seu próprio conteúdo *particular*..." (6)

A contradição, isto é, a forma concreta do que estamos discutindo, a oposição, não anula a identidade efetiva da coisa, mas produz esta identidade sob a forma de um processo no qual se desdobram as potencialidades das coisas. O princípio de identidade, pelo qual a lógica tradicional se guia, implica o chamado princípio de contradição. *A* é igual a *A* ùnicamente enquanto oposto a não-*A*, ou, a identidade de *A* resulta da contradição e a contém. Hegel sustenta que *A* está em contradição, não com um não-*A* exterior, e sim com um não-*A* que pertence à identidade mesma de A; em outras palavras. *A* é *em-si* contraditório.

Em virtude da negatividade, que faz parte da natureza de cada coisa, cada uma delas está ligada ao seu oposto. Para ser o que *realmente* é, cada coisa deve vir a ser o que ela não é. Dizer, então, que cada coisa se contradiz é dizer que sua essência contradiz um determinado estado de sua existência. Sua própria natureza, que, em última análise, é sua essência, obriga-a a "transgredir" o estado da existência em que ela se encontra, e a passar para outro estado. E não só isto. Cada coisa deve, ainda, transgredir os limites de sua própria particularidade, pondo-se em relação universal com outras coisas. O ser humano, por exemplo, encontra sua identidade própria sòmente naquelas relações que são, afinal, a negação de sua particularidade isolada — na sua qualidade de membro de um grupo ou de uma classe social, cujas instituições, organização e valores determinam sua própria individualidade. A verdade do indivíduo transcende sua particularidade e encontra uma totalidade de relações conflitantes nas quais a individualidade se perfaz. Somos, assim, levados, uma vez mais, ao universal, como à verdadeira forma da realidade.

A forma lógica do universal é o conceito. Hegel diz que no conceito vivem a verdade e a essência das coisas. Esta afirmação é tão velha quanto a própria filosofia, tendo mesmo passado à linguagem popular. Dizemos que conhecemos e possuímos a verdade das coisas nas idéias que delas fazemos. O conceito é a idéia que expressa a essência das coisas, essência que se distingue da variedade da existência fenomenal das mesmas. Hegel extrai a conseqüência desta opinião. "Quando pretendemos falar sôbre coisas, dizemos que sua Natureza ou essência é o Conceito", mas, ao mesmo tempo, sustentamos que o conceito "só existe no pensamento". (7) Isto porque, segundo se alega, o conceito é um universal, ao passo que tudo o que existe é particular. O conceito é, pois, "apenas" um conceito, e sua verdade, apenas um pensamento. Contrariando esta opinião, Hegel mostra que o universal não sòmente *existe* como também é ainda mais efetivamente uma realidade do que o é o particular. *Há* uma realidade universal, por exemplo, homem, animal, e êste universal contribui de fato para a existência de cada homem ou animal individual. "Todo homem, apesar de suas infinitas particularidades só é humano *porque* pertence à classe

homem; todo animal, *porque* pertence à classe animal. Ser-homem, ou ser-animal, é o *Prius* da sua individualidade". (8) Os processos biológicos e psicológicos de cada homem e animal, pròpriamente não lhes pertencem, mas à espécie ou à classe. Quando Hegel diz que cada homem é, em primeiro lugar, homem, significa que suas potencialidades mais altas e sua verdadeira existência se concentram no seu ser-homem. Conseqüentemente, as ações, valores, e propósitos de cada indivíduo ou grupo particular devem medir-se em relação ao que o homem pode e deve ser.

A importância concreta desta concepção torna-se óbvia quando contraposta à moderna ideologia autoritária na qual se nega a realidade do universal e se prefere subjugar o indivíduo aos interêsses particulares de alguns grupos que se arrogam a função do universal. Se o indivíduo nada mais fôsse que o indivíduo, não haveria, a partir das fôrças cegas sociais e materiais que lhe dominam a vida, nenhuma justificativa para uma ordem social mais elevada e racional. Se o indivíduo nada mais fôsse que um membro de alguma classe, raça ou nação particulares, suas reivindicações não extravasariam seu grupo particular, do qual êle teria de aceitar os padrões. Segundo Hegel, entretanto, não há particularidade, qualquer que seja ela, que possa legislar sôbre o homem individual. Ao próprio universal está reservado êste direito supremo.

O conteúdo do universal está preservado no conceito. Se o universal é uma realidade, e não apenas uma abstração, o conceito designa esta realidade. Por outro lado, a formação do conceito não é um ato arbitrário do pensamento, e sim algo que acompanha o movimento mesmo da realidade. Em última análise, a formação do universal é um processo histórico, e o universal é um fator histórico. Veremos, na *Filosofia da História*, de Hegel, que o processo histórico que vai do mundo oriental ao mundo moderno é concebido como um desenvolvimento no qual o homem se torna o sujeito real do processo histórico. Através da negação de cada forma histórica de existência que se tornou um obstáculo às potencialidades do homem, êste acabará atingindo, por si, a autoconsciência da liberdade. O conceito dialético do homem compreende e inclui êste processo material. Êste

conceito, por conseguinte, não pode caber em uma proposição singular ou em uma série de proposições que pretendam definir a essência do homem de acôrdo com o princípio de identidade tradicional. A definição requer um sistema total de proposições, que reflitam o desenvolvimento atual da humanidade. Nas diversas partes do sistema, a essência do homem aparecerá sob formas diferentes e mesmo contraditórias. A verdade não estará em nenhuma destas, mas na totalidade, no desenvolvimento concreto do homem.

Esboçamos o aspecto negativo da dialética. Seu aspecto positivo consiste em dar forma ao universal pela negação do particular; consiste em construir o conceito. O conceito de uma coisa é "o Universal e a êle imanente"; (9) imanente porque o universal contém e sustenta as potencialidades próprias da coisa. O pensamento dialético é "positivo porque é a fonte do Universal, no qual está compreendido o Particular". (10) O processo de dissolução e destruição da estabilidade do mundo do senso comum resultará na construção "do Universal que é em si concreto": concreto porque não existe fora do particular mas só se realiza no e através do particular, ou melhor, na totalidade dos particulares.

Tomamos o homem como um exemplo de construção dialética do universal. Hegel, entretanto, demonstra o mesmo processo para tôdas as entidades do mundo objetivo e subjetivo. A *Ciência da Lógica* lida com a estrutura geral ontológica destas entidades, e não com sua existência individual concreta. Por esta razão, o processo dialético assume, na *Lógica*, uma forma mais geral e abstrata. Já aludimos a isto no capítulo sôbre a *Lógica Jenense*. (11) O processo do pensamento começa com o esfôrço para apreender a estrutura objetiva do *ser*. No correr da análise, esta estrutura se dissolve numa multiplicidade de "algos" interdependentes, qualidades e quantidades. Em análise posterior, o pensamento descobre que estas constituem uma totalidade de relações antagônicas, governadas pelo poder criador da contradição. Estas relações aparecem como a *essência* do ser. A essência, por conseguinte, emerge como o processo que nega tôda forma estável e delimitada do ser, bem como os conceitos da lógica tradicional que expressam aquelas formas. As categorias empregadas por Hegel para revelar esta essência

compreendem a estrutura genuína do ser como uma unificação de opostos que exige que a realidade seja interpretada em têrmos de "sujeito". Assim, a lógica da objetividade se transforma em lógica da subjetividade, que é o verdadeiro "conceito" da realidade.

São diversos os sentidos do têrmo *conceito* que aparecem na exposição.

1. Conceito é a "essência" e a "natureza" das coisas, "o que pelo pensamento se conhece das coisas", e "o que nelas é realmente verdadeiro". (12) Êste sentido implica uma multiplicidade de conceitos, para corresponder à multiplicidade de coisas que êles denotam.

2. Conceito significa a estrutura racional do ser, o mundo como *Logos,* razão. Neste sentido, o conceito é "único, e é a base essencial" e o conteúdo genuíno da *Lógica.* (13)

3. O conceito, na sua forma verdadeira de existência, é "o Subjetivo livre, independente, que se autodetermina, ou antes, é o próprio Sujeito". (14) É êste sentido que Hegel tem em mente quando diz: "o caráter de Sujeito deve ser expressamente reservado ao Conceito". (15)

A *Ciência da Lógica* começa com a bem conhecida interação do Ser e do Nada. Ao contrário da *Fenomenologia do Espírito,* a *Lógica* não começa com os dados do senso comum, mas com os mesmos conceitos filosóficos que concluem a *Fenomenologia.* O pensamento, na sua busca da verdade que se esconde sob os fatos, procura uma base estável para se orientar, uma lei universal e necessária dentro do fluxo sem fim e da diversidade das coisas. Se êste universal deve de fato ser o comêço e a base de tôda determinação subseqüente, não pode ser determinado, pois, neste caso, nem poderia ser o primeiro, nem o comêço. A razão pela qual êste universal não pode ser determinado, sendo um comêço, está no fato de que tudo o que é determinado depende daquilo que o determina e, por isso, não é primeiro.

O universal primeiro e indeterminado que Hegel propõe, é o ser. Êle é comum a tôdas as coisas (pois tudo é ser) e, portanto, é a entidade mais universal do mundo. Êle não tem determinação, qualquer que seja; é puro ser, e nada mais.

A Lógica começa, pois, com o conceito de ser, como sempre o fêz a filosofia Ocidental. A pergunta "Que é ser?" indaga pelo que mantém as coisas na existência e faz com que elas sejam o que são. O conceito de ser pressupõe uma distinção entre um ser determinado (algo: *Seiendes*) e ser-como-tal (*Sein*), sem determinações. (16) A linguagem quotidiana distingue *ser* de *ser determinado*, em tôdas as formas de juízo. Dizemos: uma rosa é um vegetal; fulano é ciumento; um juízo é verdadeiro; Deus é [existe]. A cópula "é" designa o ser, mas o ser que difere inteiramente de um ser determinado. O "é" não indica nenhuma coisa real que se possa tornar sujeito de uma determinada proposição, porque, ao determinar o ser como isto ou aquilo, teríamos que usar o mesmíssimo "é" que procurávamos definir, o que é uma impossibilidade óbvia. Não podemos definir ser como alguma coisa, pois que ser é o predicado de tôdas as coisas. Em outras palavras, cada coisa *é*, mas ser *não é* uma coisa. E o que *não é* alguma coisa, é nada. Assim, ser é "pura indeterminação e vacuidade"; não é uma coisa, portanto é nada. (17)

Com a tentativa de apreender o ser encontramos o nada. Hegel usa êste fato como um instrumento para demonstrar o caráter negativo da realidade. Na análise que se segue do conceito de ser, o ser não "se torna" nada, mas ambos (ser e nada) se revelam idênticos, de modo que é verdade dizer que todo ser determinado tanto contém o ser como o nada. Segundo Hegel, não há uma única coisa no mundo que não abrigue em si a co-pertinência do ser e do nada. Cada coisa só *é*, na medida em que, a todo momento do seu ser, algo que ainda *não é* vem a ser, e algo, que agora é, passa a não ser. As coisas só *são* enquanto surgem e desaparecem, ou, o ser deve ser concebido como vir-a-ser *(Werden)*. (18) Assim a co-pertinência do ser e do nada manifesta-se na estrutura de tudo que existe e deve ser guardada em cada categoria lógica. "Esta unidade do Ser e do Nada, que é a verdade original, é, definitivamente, a base e o elemento de tudo o que se segue: assim, além do próprio vir-a-ser, tôdas as demais determinações lógicas... e, em resumo, todos os conceitos filosóficos, são exemplos desta unidade".

Se é assim, a lógica tem, junto à filosofia, uma tarefa que até agora não fôra percebida. Ela deixa de ser a fonte de regras e formas do pensamento correto. Na verdade, ela considera falsas as regras, formas e tôdas as categorias da lógica tradicional, porque estas omitem a natureza contraditória e negativa da realidade. Na lógica de Hegel, o conteúdo das categorias tradicionais surge inteiramente às avessas. Além do mais, já que as categorias tradicionais são o catecismo da prática e do pensamento quotidianos (incluindo o pensamento científico comum), a lógica de Hegel, na verdade, apresenta regras e formas da ação e do pensamento falsos — falsos do ponto-de-vista do senso comum. As categorias dialéticas constróem um mundo às avessas, começando com a identidade entre ser e nada, para chegar ao conceito, considerado como a realidade autêntica. Hegel põe em relêvo o caráter absurdo e paradoxal do mundo; entretanto, seguindo o processo dialético até o fim, Hegel descobre que o paradoxo é o receptáculo da verdade que se oculta, e que o absurdo é, antes, uma qualidade que o esquema correto do senso comum possui, o qual, liberado de suas impurezas, contém a verdade latente. Isto porque, a dialética mostra que está latente no senso comum a perigosa implicação de que a forma sob a qual o mundo está dado e organizado pode contradizer seu conteúdo autêntico, isto é, que as potencialidades inerentes aos homens e coisas podem exigir a dissolução das formas dadas. A lógica formal aceita a forma-do-mundo como ela é, e dita algumas regras gerais para a orientação teórica dentro dela. A lógica dialética, ao contrário, rejeita qualquer pretensão de sacralidade do que está dado, e não tem condescendência para com aquêles que vivem sob sua égide. Ela sustenta que a "existência exterior" nunca é critério exclusivo da verdade de um conteúdo, (19) mas que tôda forma de existência deve provar, diante de um tribunal mais alto, se é adequada ou não ao seu conteúdo.

Hegel diz que a negatividade do ser é "a base e o elemento" de tôdas estas decorrências. O progresso de uma categoria lógica à outra é estimulado por uma tendência, inerente à cada tipo de ser, a ultrapassar suas condições negativas de existência e passar a um nôvo modo de ser, onde

alcança sua forma e conteúdo verdadeiros. Já observamos que o movimento das categorias, na lógica de Hegel, nada mais é que um reflexo do movimento do ser. Além do mais, não é completamente correto dizer que uma categoria "passa a" ser outra. Mais precisamente, a análise dialética exibe uma categoria *como* sendo uma outra, de modo que esta representa o conteúdo revelado daquela — revelado pelas contradições a êle inerentes.

A primeira categoria que participa dêste processo é a da qualidade. Vimos que todo ente, no mundo, é determinado; a primeira tarefa da Lógica é investigar esta determinabilidade. Diz-se que alguma coisa está determinada quando se distingue qualitativamente de qualquer outra. "Em virtude de sua qualidade Algo se opõe a um Outro: é variável e finito, determinado ou negativo, não sòmente em contraste com um Outro, mas simplesmente em si mesmo". (20) Tôda determinação qualitativa é em si uma limitação e, portanto, uma negação. Hegel dá nôvo sentido a esta velha afirmação filosófica, ao relacioná-la à sua própria concepção negativa da realidade. (21) Uma coisa existe com uma certa qualidade: isto significa que ela exclui outras qualidades, estando pois limitada pelas qualidades que possui. E mais. Cada qualidade é o que é apenas em relação a outras qualidades, e tais relações determinam a verdadeira natureza de uma qualidade. Assim, as determinações qualitativas de uma coisa são reduzidas a relações que dissolvem a coisa em uma totalidade de outras coisas, de modo que ela existe como algo que é "outro". Por exemplo, a mesa aqui dêste quarto não é, se analisada do ponto-de-vista da qualidade, uma mesa, mas uma certa côr, uma certa matéria, tamanho, instrumento, etc. Hegel diz que, com respeito às suas qualidades, a mesa não é um ser-por-si, mas um "ser-por-outro" (*Anderssein, Sein-für-Anderes*). Contra êste ser-outro se afirma o que a coisa é em si (seu ser uma mesa), ou, como Hegel diz, o "ser-em-si" (*Ansichsein*) da coisa. Êstes são os dois elementos conceituais com que Hegel constrói cada ente. É preciso notar-se que, para Hegel, êstes dois elementos não podem ser separados um do outro. Uma coisa é em si apenas o que é nas suas relações com outras, e, inversamente, suas relações com outras

determinam sua própria existência. A idéia tradicional de uma coisa-em-si por trás dos fenômenos, a idéia de um mundo interior, de uma essência permanente, desligada da realidade, torna-se absurda na concepção hegeliana; a filosofia surge como definitivamente comprometida com a realidade concreta.

Voltamos à nossa análise da qualidade. O ser determinado é mais do que o fluxo de qualidades mutáveis. Algo se preserva através dêste fluxo, algo que se transforma em outras coisas, mas que também se mantém contra elas, como um ser que é por si. Êste algo só pode existir como produto de um processo através do qual integra seu ser-outro a seu próprio ser. Hegel diz que sua existência se processa pela "negação da negação". (22) A primeira negação é o outro em que êle se transforma, e a segunda é a incorporação dêste outro a si mesmo.

Tal processo pressupõe que as coisas possuam um certo poder sôbre seu movimento, que elas existam em uma certa auto-relação que as capacita a "mediatizar" suas condições existenciais. (23) Hegel acrescenta que êste conceito de mediação é "da máxima importância" porque só êle supera as velhas abstrações metafísicas de Substância, Entelequia, Forma, etc., e, por conceber o mundo objetivo como o desenvolvimento do sujeito, abre caminho para uma interpretação filosófica da realidade concreta.

Hegel atribui à coisa um auto-relacionamento permanente. "Algo é em si na medida em que, deixando de Ser-por-Outro, volta a si". (24) É, pois, um ente "auto-refletido". A auto-reflexão é, porém, uma característica do sujeito, e, neste sentido, o "algo" objetivo já é "o começo do sujeito" (25) embora apenas o começo. Porque o processo pelo qual algo se mantém é cego, não é livre; a coisa não pode controlar as fôrças que dirigem sua existência. O "algo" situa-se, pois, num nível inferior de desenvolvimento do sujeito. "Algo se determina como Ser-por-Si, e o mais, até que finalmente, como conceito, recebe a intensidade concreta do sujeito". (26)

Hegel prossegue assinalando que a unidade da coisa consigo mesma, que é a base dos seus estados determinados, é, na verdade, algo de negativo, porque resulta da "negação

da negação". A coisa objetiva é determinada; ela passa a nôvo modo de ser *sofrendo* a ação de múltiplas fôrças naturais; daí não ser a "unidade negativa" que ela possui uma unidade ativa ou consciente, mas uma unidade mecânica. Devido à sua ausência de poder real, a coisa simplesmente "se dissolve naquela unidade simples que é o Ser", (27) uma unidade que não é o resultado de um processo, êle mesmo, autodirigido. A coisa, embora engajada, como está, em transições contínuas a outras coisas e a outros estados, está sujeita *a* mudanças, não sendo sujeito *de* mudanças.

As seções seguintes esboçam o modo como a unidade de uma coisa pode evoluir. Elas são de difícil compreensão porque Hegel aplica ao mundo objetivo categorias que são verificáveis ùnicamente na vida do sujeito. Conceitos tais como determinação, mediação, auto-relacionamento, dever, etc., antecipam categorias da existência subjetiva. Hegel, entretanto, utiliza-os para caracterizar o mundo das coisas objetivas, analisando a existência das coisas nos têrmos da existência do sujeito. O resultado final é que a realidade objetiva é interpretada como o campo no qual o sujeito se deve realizar.

A Negatividade aparece como a diferença entre ser-por-outro e ser-por-si, dentro da unidade da coisa. A coisa como é "em-si" é diferente da coisa nas condições em que de fato existe. As condições efetivas da coisa "opõem-se" ou atrapalham a elaboração da natureza que lhe é própria. Hegel caracteriza esta oposição como sendo aquela entre a determinação (*Bestimmung*), que tem agora o sentido de "natureza própria" da coisa, e o modo-de-ser (*Beschaffenheit*) que se refere ao estado ou condição efetiva da coisa. A determinação de uma coisa compreende suas potencialidades inerentes "contrapostas às condições externas que anda não foram incorporadas à coisa mesma". (28)

Quando, por exemplo, falamos da determinação do homem, e dizemos que esta determinação é a razão, damos com isto a entender que as condições exteriores em que vive o homem não concordam com o que o homem pròpriamente é, que seu estado de existência não está de acôrdo com a razão, e que a missão do homem é promover êste acôrdo. Até que esta missão tenha sido cumprida com sucesso, o

homem existe como um ser-por-outro mais do que como um ser-por-si. Seu modo-de-ser contradiz sua determinação. A presença da contradição torna o homem inquieto; êle luta para superar seu estado exterior dado. Assim, a contradição tem a fôrça de um "Dever" (*Sollen*) que o impele a realizar aquilo que ainda não existe.

Como dissemos, também o mundo objetivo é tratado agora como participante do mesmo tipo de processo. A passagem de um modo-de-ser da coisa a outro, e mesmo sua transformação em outra coisa, são interpretadas como motivadas pelas próprias potencialidades da coisa. Sua transformação não ocorre, como pareceria à primeira vista, segundo seu "ser-por-outro", mas segundo seu próprio ser. (29) Dentro do processo de transformação, tôda condição exterior é introduzida no próprio ser da coisa, e o que é outro "se impõe à coisa como seu momento próprio". (30) Também o conceito de negação sofre uma revisão na exposição de Hegel sôbre êste ponto. Vimos que os diversos estados de uma coisa foram interpretados como "negações" diversas de seu verdadeiro ser. Agora, já que a coisa é concebida como uma espécie de sujeito que se autodetermina através de suas relações a outras coisas, suas qualidades dadas, ou modos-de-ser, são barreiras ou limites *(Grenzen)* através dos quais suas potencialidades devem penetrar. O processo da existência é simplesmente a contradição entre modos-de-ser e potencialidades; por isso, o mesmo é existir e ser limitado. "Algo só tem Ser Determinado no Limite". (31) E "os Limites são o princípio do que êles limitam".

Hegel resume o resultado desta nova interpretação, dizendo que a existência das coisas é "a inquietação de Algo no seu Limite; é imanente ao Limite ser a contradição que incita Algo a se ultrapassar". (32) Dêste modo atingimos o conceito hegeliano de finitude. Ser é, contìnuamente, vir-a-ser. Todo estado da existência deve ser superado; é algo de negativo que as coisas, levadas por suas potencialidades internas, abandonam por outro estado, que, uma vez mais há de se revelar como um estado negativo, como um limite.

"Quando dizemos que as coisas são finitas queremos com isto significar... que o Não-Ser constitui sua natureza e

seu Ser. As coisas finitas são; mas as relações que têm consigo mesmas são negativas, e neste auto-relacionamento são jogadas para fora de si, para fora do seu Ser. Elas são, mas a verdade dêste Ser é o seu fim. O finito não só se transforma... como perece; e não é apenas possível que êle pereça, de modo que êle pudesse ser sem perecer, mas o ser das coisas finitas como tais é possuir como parte integrante do seu Ser-em-si (*Insichsein*) os germes do seu perecer: a hora do seu nascimento é a hora da sua morte. (33)

Estas proposições antecipam os caminhos pelos quais Marx, mais tarde, revolucionaria o pensamento ocidental. O conceito Hegeliano de finitude libertou as tentativas filosóficas de acesso à realidade, das poderosas influências religiosas e teológicas, que agiam mesmo sôbre as formas leigas do pensamento no século XVIII. Naqueles dias, a interpretação idealística corrente da realidade ainda sustentava que o mundo era finito porque criado, e que sua negatividade vinha do pecado. A luta contra esta interpretação do "negativo" foi, portanto, em grande parte, um conflito com a religião e a igreja. A idéia hegeliana de negatividade não era moral ou religiosa, mas puramente filosófica, e o conceito de finitude que a expressava tornou-se com Hegel um princípio crítico e quase materialístico. O mundo, disse êle, não é finito porque criado por Deus, mas porque a finitude é sua qualidade inerente. Correspondentemente, a finitude não é um insulto à realidade, exigindo a transferência de sua verdade para algum elevado além. As coisas, na medida em que são, são finitas, e sua finitude é o reino da sua verdade. Só perecendo elas desenvolvem suas potencialidades.

Mais tarde, Marx afirmava a lei histórica pela qual um sistema social só pode liberar suas fôrças produtivas se perecer, transformando-se em outra forma de organização social. Hegel considerava que esta lei histórica valia para tudo o que é. "O mais alto amadurecimento ou estágio que qualquer coisa pode atingir é aquêle no qual começa a perecer". (34) É evidente, levando-se em conta a discussão anterior, que quando Hegel passa do conceito de finitude ao de infinidade, êle não poderia estar referindo-se a uma infinidade que anulasse os resultados de sua análise anterior, isto é, não poderia estar designando uma infinidade à parte ou

além da finitude. Ao contrário, o conceito de infinito deveria resultar de uma interpretação mais rigorosa da finitude.

Na verdade, a análise das coisas objetivas já nos levara do finito ao infinito. Isto porque, o processo pelo qual uma coisa finita perece e, perecendo, se transforma em outra coisa finita que repetirá o mesmo processo, é um processo *ad infinitum*, e não apenas no sentido superficial de que a progressão não pode ser quebrada. Quando uma coisa finita "perece, transformando-se em" outra coisa, ela se automodificou na medida em que o perecer é sua maneira própria de consumar suas verdadeiras potencialidades. O incessante perecer das coisas é, pois, uma negação igualmente contínua da finitude delas. É uma infinidade. "O finito, perecendo, ganha a si mesmo nesta negação do seu Ser-em-si (*An-sichsein*) ... Assim, êle só se ultrapassa para, novamente, se reencontrar. Esta auto-identificação, ou a negação da negação, é um Ser afirmativo, é outro que o Finito ... é o Infinito". (35)

Assim, o infinito é justamente a dinâmica interna do finito, compreendida na sua real significação. O infinito nada mais é que o fato de que a finitude "só existe como uma passagem para além" de si. (36)

Em um adendo à sua exposição, Hegel mostra que o conceito de finitude produz o princípio básico do idealismo. Se o Ser das coisas consiste nas suas transformações, mais do que no estado em que elas, as coisas, existem, os múltiplos estados que elas apresentam, quaisquer que sejam a forma e o conteúdo que êles possam ter, são apenas momentos de um processo compreensivo, e só existem dentro da totalidade dêste processo. Assim, as coisas são de uma natureza "ideal", e sua interpretação filosófica deve ser o idealismo. "A proposição que afirma que o finito é de natureza ideal, é Idealismo. Na filosofia o idealismo consiste em nada menos que o reconhecimento de que o finito não tem ser verdadeiro. Essencialmente, tôda filosofia é um idealismo, ou, pelo menos, tem o idealismo por princípio...". (38) Porque a filosofia começa quando a verdade do estado determinado das coisas é posta em questão, e quando se reconhece que aquêle estado não possui em si uma verdade definitiva. Dizer que "o finito não possui verdadeiro ser"

não significa que se deva buscar o verdadeiro ser em um Além sobrenatural, ou nas profundezas da alma humana. Hegel rejeita êste abandono da realidade como sendo um "mau idealismo". Sua posição idealística implica em que as formas correntes do pensamento, justamente por se contentarem com a forma dada das coisas, devem ser transformadas em outras formas, até que seja alcançada a verdade. Hegel dá corpo a esta atitude, essencialmente crítica, no seu conceito de dever. O "dever" não é uma província da moral ou da religião, mas da prática efetiva. A razão e a lei são inerentes à finitude; elas não só devem como necessàriamente devem realizar-se neste mundo. "Efetivamente, a Razão e a Lei não estão em situação tão desesperada que só possam aspirar a *dever ser*; .... — como se o *dever* fizesse parte da eternidade, ou (o que seria o mesmo), a finitude fôsse absoluta". (39) A negação da finitude é ao mesmo tempo a negação de um Além infinito; ela implica na exigência de que o "dever" se realize neste mundo.

Em conseqüência, Hegel opõe seu conceito de infinitude à idéia teológica dêste conceito. Não há realidade diferente do ou superior ao finito; se é que as coisas finitas devem encontrar seu verdadeiro ser, devem fazê-lo através de sua existência finita, e só através dela. Hegel diz que seu conceito de infinitude é, pois, a verdadeira "negação daquele além que é em si negativo". Seu infinito é apenas "outro" com relação ao finito e, pois, dependente da finitude; é em si uma infinidade finita. Não há dois mundos, o finito e o infinito. Há apenas um mundo, no qual as coisas finitas alcançam sua autodeterminação, perecendo. Sua infinidade está neste mundo e em nenhuma outra parte.

Concebido como o processo "infinito" de transformação o finito é o processo do ser-por-si (*Fürsichsein*). Uma coisa é por-si, dizemos, quando pode integrar tôdas as suas condições externas ao seu próprio ser. Ela é "por-si" se "ultrapassou a Barreira, se ultrapassou seus Ser-outro de tal modo que, por negá-los, é retôrno infinito a si". (40) O ser-por-si não é um estado mas um processo, porque cada condição exterior deve ser continuamente transformada em uma fase de auto-realização, e cada nova condição exterior que surge deve ser submetida a êste tratamento. A auto-

consciência, diz Hegel, é o "exemplo mais aproximado da presença da infinidade". Por outro lado, "as coisas naturais nunca atingem um livre Ser-por-si"; elas continuam Ser-por-outro. (41)

Esta diferença essencial entre o modo de existência do objeto e o modo de existência de um ser consciente, tem como resultado a limitação do têrmo "finito" a coisas que não existem por si, não tendo, por conseguinte, o poder de perfazer suas potencialidades através de seus próprios atos livres e conscientes. Devido à sua carência de liberdade e consciência, as múltiplas qualidades de tais coisas são "indiferentes" às suas potencialidades, (42) e sua unidade é uma unidade quantitativa mais do que uma unidade qualitativa. (43)

Vamos omitir a discussão da categoria da quantidade, passando diretamente à transição do ser à essência, que conclui o Livro Primeiro da *Ciência da Lógica*. A análise da quantidade revela que a quantidade não é exterior à natureza das coisas, mas é, ela mesma, umá qualidade, a saber, a medida (*Mass*). O caráter qualitativo da quantidade se expressa na famosa lei hegeliana que diz que a quantidade se transforma em qualidade. Uma coisa pode variar na quantidade sem a menor variação na qualidade, de modo que sua natureza ou propriedades continuam as mesmas enquanto aumentam ou diminuem em uma dada direção. Tôdas as coisas "têm um espaço de jôgo dentro do qual continuam indiferentes a esta mudança...". (44) Há um momento, entretanto, em que a natureza de uma coisa se altera com uma simples mudança quantitativa. Os exemplos bem conhecidos do monte de grãos, que deixa de ser um monte se forem, um a um, subtraídos seus grãos, ou da água, que se torna gêlo se a diminuição gradual da temperatura atingir um certo ponto; ou de uma nação que, no processo de seu crescimento, sùbitamente decai e se desintegra; todos êstes exemplos, não ilustram o sentido pleno da proposição hegeliana. Devemos compreender, ainda, que Hegel opunha sua proposição à opinião corrente segundo a qual o processo de "aparecer e desaparecer" é um processo gradual (*allmählich*), à opinião de que a *natura non facit saltum*. (45)

Uma forma estabelecida de existência não pode expandir seu conteúdo sem perecer. O nôvo não pode ser uma simples correção ou revisão do velho, mas tem que ser a negação efetiva do velho. É certo que a verdade não cairá madura do céu, e o nôvo, de algum modo, já está imbricado no velho, mas apenas como potencialidade, e sua realização material é excluída pela forma do Ser que prevalece. Esta tem que ser quebrada. "As transformações do Ser" são um "processo de vir a ser outro, que interrompe a gradualidade e é, em comparação com o estado precedente de existência, qualitativamente outro". (46) No mundo, não há progresso uniforme: o aparecimento de cada condição nova envolve um salto; o nascimento do nôvo é a morte do velho.

A *Ciência da Lógica* começava com a pergunta, "Que é Ser?" Partia em busca das categorias que nos poderiam capacitar a apreender o real autêntico. No correr da análise a estabilidade do ser foi dissolvida no processo do vir-a-ser, e a unidade estável das coisas passou a ser encarada como uma "unidade negativa, que não poderia ser conhecida a partir dos seus aspectos quantitativos ou qualitativos, e que, principalmente, envolvia a negação de tudo que fôsse qualitativa e quantitativamente determinado. Porque, evidenciara-se que tôda propriedade determinada contradizia o que as coisas eram "por-si". O que quer que a unidade estável do ser "por-si" possa ser, sabemos que não é uma entidade qualitativa ou quantitativa que existe em algum lugar, mas que é, antes, a negação de qualquer coisa determinada. Seu caráter essencial é, pois, a negatividade; Hegel chama àquela unidade "contradição universal", existindo como tal "pela negação de tôda determinabilidade existente". (47) É "negatividade absoluta" ou "totalidade negativa". (48) Aparentemente ela é assim em virtude de um processo pelo qual as coisas negam tôda pura exterioridade e todo ser-outro, por relacioná-los àquilo que, sendo dinâmico, se conserva o mesmo. Uma coisa só é por si quando compôs (*gesetzt*) seus momentos determinados e os tornou momentos da sua auto-realização, estando pois, em qualquer situação de mudança, sempre "voltando-para-si". (49) Hegel chama es-

sência das coisas a esta unidade negativa e ao processo negativo de auto-relacionamento.

A questão "Que é Ser?" é respondida pela afirmação de que "a verdade do Ser é a Essência". (50) E para saber o que é a essência basta juntar os resultados da análise precedente:

1. A essência "não tem Ser determinado". (51) Tôdas as proposições tradicionais sôbre um reino de idéias ou substâncias, devem ser postas de lado. A essência nem é algo no mundo, nem acima do mundo, mas a negação de todo ser.

2. Esta negação de todo ser não é o nada, e sim o "movimento infinito do Ser" para além de todo estado determinado.

3. O movimento não é um processo contingente e exterior, mas um processo integrado pelo poder de auto-relacionamento pelo qual um sujeito compõe seus momentos determinados como momentos de sua própria auto-realização.

4. Tal poder pressupõe um ser-em-si definido, uma capacidade de conhecer e refletir sôbre estados determinados. O processo da essência é o processo da reflexão.

5. O sujeito que a essência revela que ela mesma é, nem está fora do processo, nem é seu substrato imutável; êle é o processo, êle mesmo, e todos os seus caracteres são dinâmicos. Sua unidade é a totalidade de um movimento que a Doutrina da Essência descreve como o movimento da reflexão.

É da maior importância reconhecer que, para Hegel, a reflexão, como tôdas as qualidades da essência, anuncia um movimento objetivo e um movimento subjetivo. A reflexão não é primàriamente o processo do pensamento, mas o processo de ser o mesmo. (52) Correspondentemente, a transição do ser à essência não é, primàriamente, um processo cognitivo filosófico, mas um processo real. A "natureza própria" do Ser "faz com que êle se interiorize", e, assim "penetrando em si, torne-se Essência". Isto significa que o ser objetivo, se fôr apreendido na sua verdadeira forma, deve ser compreendido como ser subjetivo, e é, efetivamente, ser subjetivo. Então, o sujeito aparece como sendo a substância do ser, ou o ser pertence à existência de um sujeito mais

ou menos consciente, que é capaz de encarar e compreender seus estados determinados tendo, pois, o poder de criticá-los e de se construir. As categorias da essência cobrem todo o reino do ser, ser que agora se manifesta na sua forma autêntica, compreendida. As categorias da Doutrina do Ser reaparecem; o ser determinado é, agora, concebido como existência e, posteriormente, como atualidade; o "algo", como coisa e, depois, como substância, e assim por diante.

A reflexão é o processo pelo qual um existente se constitui como a unidade de um sujeito. Êste tem uma unidade essencial que contrasta com a unidade passiva e mutável de algo; não é ser determinado, mas ser determinante. Aqui, tôda determinação é "imposta pela própria Essência", e se submete ao poder determinante da Essência.

Se examinarmos o que Hegel atribui ao processo da essência e o que êle discute sob o título de Determinações da Reflexão, encontraremos os princípios supremos tradicionais do pensamento, os princípios de identidade, diferença e contradição. À parte, em outro tópico, surge o princípio de razão. O sentido original dêstes princípios e seu conteúdo objetivo real são uma descoberta da lógica hegeliana. A lógica formal não pode nem sequer se aproximar dêste sentido. A separação entre o objeto e a forma do pensamento liquida com a base mesma da verdade. O pensamento só é verdadeiro quando se adapta ao movimento concreto das coisas, seguindo rigorosamente as fases diversas dêste movimento. O pensamento se torna falso assim que se afasta do processo objetivo e, por amor à precisão e estabilidade espúrias, procura simular rigor matemático. Na *Ciência da Lógica* é a Doutrina da Essência que fornece os conceitos básicos que libertam a lógica dialética do método matemático. Hegel, quando discute a quantidade, ensaia uma crítica filosófica do método matemático, antes de apresentar a Doutrina da Essência. A quantidade é apenas uma característica realmente externa do ser, um domínio no qual se perde o verdadeiro conteúdo das coisas. As ciências matemáticas que operam com a quantidade, operam com uma forma destituída de conteúdo, que pode ser mantida, contada e expressada por símbolos e números indiferentes. Mas o processo da realidade não pode ser tratado assim. Êle desafia

a formalização e a estabilização, por ser a negação mesma de qualquer forma estável. Os fatos e relações que aparecem neste processo mudam sua natureza em cada fase do desenvolvimento. "Nosso conhecimento estaria em situação bastante embaraçosa se objetos tais como a liberdade, a lei, a moral, ou mesmo o próprio Deus, por não poderem ser medidos ou calculados, ou expressos em uma fórmula matemática, tivessem de ser considerados fora do alcance do conhecimento exato, a nós cabendo uma vaga imagem geral dêles...". (53) Já que, não sòmente a filosofia, mas qualquer outro campo autêntico de pesquisa, visa ao conhecimento de tais conteúdos, a redução da ciência às matemáticas significa a renúncia final à verdade.

"Pretender utilizar-se das categorias matemáticas para determinar algo que se refira ao método ou ao conteúdo das ciências filosóficas, revela-se tanto mais essencialmente errado quanto, na medida em que as fórmulas matemáticas significam idéias e distinções conceituais, estas significações, ao contrário, devem manifestar-se, determinar-se e justificar-se dentro da filosofia. Nas ciências concretas da filosofia esta tira o que é lógico da Lógica e não da Matemática; quando a filosofia tratar do que diz respeito à Lógica, só pode ser um expediente de incapacidade filosófica o recurso às formas lógicas de outras ciências, formas que, muitas vêzes, são apenas rudimentos, outras vêzes, deformações da Lógica. A pura aplicação destas fórmulas emprestadas já é, de si, um procedimento exterior; a própria aplicação deveria ser precedida do conhecimento do valor e da significação daquelas fórmulas; tal conhecimento só poderia resultar da consideração intelectual, e não da autoridade que lhe conferisse a matemática". (54)

A Doutrina da Essência procura libertar o conhecimento do culto dos "fatos observáveis" e do senso comum científico que impõe êste culto. O formalismo matemático deixa de lado e impede qualquer compreensão e aproveitamento crítico dos fatos. Hegel reconhece a conexão intrínseca entre a lógica matemática e a indiscriminada aquiescência aos fatos, e, no que a isto se refere, antecipou em mais de cem anos o aparecimento do positivismo. O campo real do conhecimento não é o fato determinado relativo às coisas como

elas são, mas a apreciação crítica daquelas como em um prelúdio à superação das suas formas dadas. O conhecimento lida com aparências, visando a ultrapassá-las. "Tudo, diz-se, tem uma Essência, isto é, as coisas realmente não são o que mostram ser imediatamente. Há algo mais a ser feito do que meramente vagar de uma a outra qualidade simplesmente avançando do qualitativo ao quantitativo, e vice-versa; algo existe de permanente nas coisas, e isto que é permanente é, em primeira instância, sua Essência". (55) O conhecimento de que a aparência e a essência não concordam é o começo da verdade. A marca do pensamento dialético é a habilidade em distinguir, do processo aparente, o processo essencial da realidade e em apresentar sua mútua relação. As leis da reflexão, elaboradas por Hegel, são as leis fundamentais da dialética. Vamos, brevemente, resumi-las.

A essência denota a unidade do ser, sua identidade através da mudança. O que é, precisamente, esta unidade ou identidade? Não é um substrato permanente e fixo, mas um processo, dentro do qual tôdas as coisas enfrentam suas contradições inerentes e se revelam como um resultado. Concebida desta maneira, a identidade contém seu oposto, sua diferença, e envolve uma autodiferenciação, e uma decorrente unificação. Cada ente se precipita na negatividade e permanece sendo o que é ùnicamente pela negação desta negatividade. Êle se fragmenta em uma multiplicidade de estados e de relações a outras coisas, estados e relações que, de início lhe eram exteriores, mas que se tornam parte de seu próprio ser quando trazidos à ativa influência da sua essência. A identidade é, pois, o mesmo que a "totalidade negativa" que se revelara estrutura da realidade; ela é "o mesmo que a Essência". (56)

Assim concebida, a essência descreve o processo efetivo da realidade. "A contemplação de tudo que é mostra, em si. que tudo que é, na sua auto-identidade é diferente de si e se contradiz, e na sua diversidade, na sua contradição, consigo se identifica e é, em si, êste movimento de transição de uma à outra destas determinações; e isto porque tudo que é, é, em si, seu próprio oposto". (57)

A posição de Hegel acarreta a inversão total das leis tradicionais do pensamento; e da espécie de pensamento que delas deriva. Não podemos expressar esta identidade das coisas em uma proposição que distinga um substrato permanente e seus atributos, de seu oposto ou contrário. A diferença e os opostos são, para Hegel, parte da identidade essencial das coisas; e, para apreender a identidade o pensamento tem, pois, de reconstruir o processo pelo qual a coisa se torna seu próprio oposto, e assim, nega e incorpora o seu oposto ao seu próprio ser.

Hegel, muitas e muitas vêzes, volta a acentuar a importância desta concepção. Em virtude da negatividade a elas inerente, tôdas as coisas se tornam autocontraditórias, opostas a si mesmas, e seu ser consiste naquela "fôrça que ao mesmo tempo pode compreender e sustentar a Contradição". (58) *"Tôdas as coisas são autocontraditórias em si"* — esta proposição, que tão vivamente difere dos princípios tradicionais de identidade e contradição, expressa, para Hegel, "a verdade e a essência das coisas". (59) "A contradição é a raiz de todo o movimento e de tôda a vida; tôda a realidade é autocontraditória. Especialmente o movimento, tanto o externo como o movimento próprio, nada mais é do que a "contradição viva". (60)

A análise hegeliana das Determinações da Reflexão assinala o ponto em que se pode ver o pensamento dialético arruinar a estrutura da filosofia idealística que dêle se serve. Até agora, observamos que a dialética concluíra que a realidade tem caráter contraditório e é uma "totalidade negativa". À medida em que progredimos na lógica de Hegel, a dialética surgiu como um princípio ontológico universal que afirma que tôda existência segue seu curso transformando-se no oposto de si e produzindo a identidade se seu ser pela superação da oposição. Mas, um estudo mais acurado daquele princípio revela implicações históricas que evidenciam suas motivações fundamentalmente críticas. Se a essência das coisas é o resultado de tal processo, a própria essência é produto de um desenvolvimento concreto, é "algo que veio-a-ser (*ein Gewordenes*)". (61) E o impacto desta interpretação histórica abala os fundamentos do idealismo.

Bem poderia ser que os antagonismos óbvios da sociedade moderna levassem a filosofia a proclamar a contradição como a "base fundamental definitiva de tôda atividade e autotransformação". Tal interpretação é plenamente justificada pelo tratamento dispensado às relações sociais decisivas no sistema anterior de Hegel (por exemplo, à análise do processo do trabalho, à descrição do conflito entre o interêsse comum e o interêsse privado, à tensão entre estado e sociedade). Aí, o reconhecimento da natureza contraditória da realidade social antecede a elaboração da teoria geral da dialética.

Mas, seja como fôr, quando aplicamos as Determinações da Reflexão às realidades históricas, somos impelidos, quase que necessàriamente, à teoria crítica que o materialismo histórico desenvolveu. Porque, que significa a unidade da identidade e da contradição no contexto das formas e fôrças sociais? Em têrmos ontológicos, significa que o estado de negatividade não é uma deformação da verdadeira essência de uma coisa, mas a própria essência dela. Em têrmos sócio-históricos, significa que, à maneira de uma regra, crise e malôgro não são acidentes e distúrbios externos, mas manifestações da natureza verdadeira das coisas, e por isso fornecem a base sôbre a qual a essência do sistema social existente pode ser compreendida. Mais ainda, a unidade da identidade e da contradição significa que as potencialidades inerentes aos homens, e às coisas, não se podem expandir na sociedade a não ser pela morte da ordem social da qual, de início, resultaram. Quando alguma coisa se transforma no seu oposto, quando se contradiz a si mesma — na linguagem de Hegel — expressa sua essência. Quando, na linguagem de Marx, a idéia e a prática correntes da justiça e da igualdade levam à injustiça e à desigualdade, quando a livre troca de valores equivalentes produz, de um lado exploração, do outro acumulação de riqueza, tais contradições também fazem parte da essência das relações sociais correntes. A contradição é o motor efetivo do processo.

A Doutrina da Essência estabelece, pois, os princípios gerais do pensamento como princípios de destruição — destruição em favor da verdade. O pensamento é, dêste modo, erigido em tribunal que contradiz as formas aparentes da

realidade em nome do seu conteúdo verdadeiro. A essência, "a verdade do Ser", é conservada pelo pensamento que, por sua vez, é contradição.

Segundo Hegel, entretanto, a contradição não é o fim. A essência, que é o lugar da contradição, deve morrer e "a contradição autodissolver-se". (62) Ela se dissolve na medida em que a essência se torna fundamento da existência. A essência, ao se tornar fundamento das coisas, entra na existência. (63) O fundamento de uma coisa, para Hegel, nada mais é que a totalidade da sua essência, materializada nas condições e circunstâncias concretas da existência. A essência é, pois, simultâneamente, histórica e ontológica. As potencialidades essenciais das coisas se realizam no mesmo processo compreensivo que estabelece sua existência. A essência pode "perfazer" sua existência quando as potencialidades das coisas estiverem amadurecidas sob as e através das condições da realidade. Hegel descreve êste processo como a passagem para a atualidade.

Enquanto a análise precedente foi guiada pelo fato de que as potencialidades próprias das coisas não se podem realizar dentro das formas estabelecidas de existência, a análise da atualidade desvela aquela forma de realidade na qual aquelas potencialidades vieram à existência. As determinações essenciais não são, aqui, postas fora das coisas, à sombra de algo que devesse ser, mas que não é, mas são, agora, materializadas na sua totalidade. A despeito dêste avanço geral corporificado no conceito de atualidade, Hegel descreve a atualidade como um processo totalmente perpassado pelo conflito entre possibilidade e realidade. O conflito, porém, não é mais uma oposição entre fôrças existentes e fôrças ainda não-existentes, mas entre duas formas antagônicas de realidade que coexistem.

Um estudo acurado da atualidade revela que, de início, ela é contingência (*Zufälligkeit*). Aquilo que é, não é o que é por necessidade; poderia igualmente existir sob outra forma. Hegel não está se referindo a alguma vazia possibilidade lógica. A multiplicidade de formas possíveis não é arbitrária. Há uma relação definida entre o dado e o possível. Só é possível o que pode ser derivado do próprio conteúdo do real. Somos aqui remetidos à análise prèviamente feita em

em relação ao conceito de realidade. O real revela-se contraditório, revela-se dilacerado entre o ser e o dever. O real contém, como sua verdadeira natureza, a negação do que êle imediatamente é, e assim, "contém... a Possibilidade". (64) A forma em que o real existe imediatamente é apenas uma etapa do processo pelo qual êle expande seu conteúdo, isto é, a realidade dada é "equivalente à possibilidade". (65)

O conceito de realidade converteu-se, assim, no conceito de possibilidade. O real ainda não é o "atual", mas, de início, apenas a possibilidade de algum atual. A pura possibilidade pertence ao caráter mesmo da realidade; não lhe é imposta por um ato especulativo arbitrário. O possível e o real estão numa relação dialética que exige uma condição especial para ser operante, e esta condição deve existir de fato. Por exemplo, se as relações existentes dentro de um sistema social dado são injustas e desumanas, elas não serão compensadas por outras possibilidades realizáveis, a não ser que estas outras possibilidades evidenciem possuir raízes dentro do sistema. Elas têm de estar presentes ali sob a forma, por exemplo, da riqueza patente das fôrças produtivas, da ampliação das necessidades materiais e dos desejos dos homens, da sua cultura avançada, da sua maturidade política e social, etc. Em tal caso, as possibilidades não só são reais, como representam o verdadeiro conteúdo do sistema social, conteúdo contrário à forma imediata de existência do sistema. Elas possuem, pois, uma realidade ainda mais real do que o dado. Podemos dizer, em tal caso, que "a possibilidade é realidade", e que o conceito do possível converteu-se no conceito do real. (66)

Como pode a possibilidade ser realidade? O possível deve ser real no sentido estrito de que deve existir. Na verdade, o modo como êle existe já foi mostrado. Êle existe como a própria realidade dada, tomada como algo que tem de ser negado e transformado. Em outras palavras, o possível é a realidade dada, concebida como a "condição" de uma outra realidade. (67) A totalidade das formas dadas de existência só são válidas como condição de outras formas de existência. (68) Êste é o conceito hegeliano de possibilidade real, exposto como uma tendência e uma fôrça histórica concreta, de modo a impedir definitivamente seu uso como um re-

fúgio idealístico da realidade. Agora se pode compreender o sentido preciso da famosa sentença de Hegel, "o fato (*die Sache*) é antes de *existir*". (69) Antes de existir, o fato "é" sob a forma de uma condição que faz parte da constelação de dados existentes. A situação existente é mera condição de outra constelação de fatos, que trazem à vida as potencialidades inerentes ao dado. "Quando tôdas as condições de um fato estão presentes, êle passa a existir". (70) E, neste momento, também a realidade dada é uma possibilidade real de transformação em outra realidade. "A Possibilidade Real de um fato (*einer Sache*) é a multiplicidade existente de circunstâncias que a êle se relacionam". (71) Mas, voltemos ao nosso caso de um sistema social ainda irrealizado. Êste nôvo sistema é realmente possível se as condições que êle exige estão presentes no sistema antigo, isto é, se a forma social anterior possui, de fato, um conteúdo que tende em direção ao nôvo sistema como em direção à sua própria realização. As circunstâncias que existem sob a forma antiga não são, pois, concebidas como verdadeiras e independentes em si mas como simples condições de outro estado de coisas que implica a negação do anterior. "Assim a Possibilidade Real constitui a totalidade de condições; uma *Atualidade*... que é o Ser-em-Si de algum Outro..." (72) O conceito de possibilidade real desenvolve, pois, sua atitude de crítica à posição positivista, partindo da natureza dos próprios fatos. Os fatos só o são se relacionados àquilo que ainda não é fato e, não obstante, se manifesta nos fatos dados como uma possibilidade real. Ora, os fatos são o que são, sòmente como momentos de um processo que os ultrapassa em direção àquilo que de fato ainda não se efetuou.

O processo de "ultrapassar" é uma tendência objetiva imanente aos fatos como dados. Não é uma atividade que se desenvolva no pensamento, mas na realidade: é a peculiar atividade de auto-realização. Isto porque a realidade dada possui as possibilidades reais como conteúdo, "contém em si uma dualidade", e é em si "realidade e possibilidade". Na sua totalidade, e em cada aspecto ou relação singular, o conteúdo da realidade dada está envolvido por uma inadequação tal que sòmente por meio da destruição desta realidade podem as possibilidades da mesma converter-se em atualidades. "As

múltiplas formas de existência são em si mesmas autotranscendência e destruição, e, pois, estão determinados em si mesmas como mera possibilidade". (73) O processo de destruição das formas existentes, e de substituição delas por outras, libera-lhes o conteúdo e permite-lhes vencer seu estado efetivo. O processo pelo qual uma ordem de realidade dada desaparece e renasce em outra é, pois, nada menos que o próprio vir-a-ser da antiga realidade. (74) É a "volta" da realidade a si mesma, isto é, à sua forma verdadeira. (75)

O conteúdo de uma dada realidade contém a semente que a transformará em uma nova forma: esta transformação é um "processo necessário", no sentido de que é o único caminho pelo qual um real que é contingente se torna efetivamente real. A interpretação dialética da atualidade destrói a oposição tradicional entre contingência, possibilidade e necessidade, integrando êstes momentos num processo compreensivo. A necessidade pressupõe uma realidade que é contingente, isto é, uma realidade que nas suas formas dadas guarda possibilidades não realizadas. A necessidade é o processo no qual aquela realidade contingente atinge sua forma adequada. Hegel chama a isto o processo da atualidade.

Se não fôr apreendida a distinção entre realidade e atualidade ficam sem sentido os princípios decisivos da filosofia de Hegel. Já dissemos que Hegel não afirma que a realidade seja racional (ou racionalizável), mas reserva êste atributo para uma forma definida de realidade, a saber, a atualidade. A realidade que é atual, é aquela na qual a discrepância entre o possível e o real foi superada. Isto ocorre através de um processo de transformação em que a realidade dada progride de acôrdo com as possibilidades nela manifestadas. Já que, por isso, o nôvo é a verdade, que se libertou, do velho, a atualidade é a "simples unidade positiva" daqueles elementos que, desunidos, existiam dentro do velho; é a unidade do possível e do real, que no processo de transformação "apenas volta a si". (76)

Qualquer pretendida diferença entre as várias formas do atual é apenas uma diferença aparente, porque a atualidade se a *si mesma* desenvolve em tôdas as formas. A realidade é atual se preservada e perpetuada pela negação absoluta de tôda contingência; em outras palavras, a realidade é atual se

tôdas as suas diversas formas e estágios manifestarem de modo claro o seu conteúdo verdadeiro. Em tal realidade a oposição entre contingência e necessidade foi superada. Seu processo é *necessário,* porque segue a lei inerente à sua própria natureza, e porque não se altera quaisquer que sejam as condições. (77) Ao mesmo tempo, esta necessidade é *liberdade,* porque o processo não é determinado de fora, por fôrças externas, mas é, em sentido estrito, autodesenvolvimento; tôdas as condições são compreendidas e "compostas" pelo próprio real em desenvolvimento. A atualidade é, pois, a denominação da unidade final do ser que não está mais sujeito à mudança por exercer poder autônomo sôbre tôdas as mudanças; unidade que não é apenas identidade, mas "auto-identidade". (78)

Esta auto-identidade só pode ser alcançada pela mediação da autoconsciência e do conhecimento. Pois sòmente um ente que tenha a faculdade de conhecer suas próprias possibilidades, e as do seu mundo, pode transformar cada estado determinado de existência em uma condição da sua livre auto-realização. A verdadeira realidade, por conseguinte, deve ser compreendida como a realização de um *sujeito* cognoscente. A análise hegeliana da atualidade, leva-nos, pois à idéia de sujeito como o que é verdadeiramente atual em tôda a realidade.

Atingimos o ponto em que a Lógica Objetiva se transforma em Lógica Subjetiva, ou, em que a subjetividade emerge como a verdadeira forma da objetividade. Podemos resumir a análise de Hegel no seguinte esquema:

A forma verdadeira da realidade requer liberdade.

Liberdade requer autoconsciência e conhecimento da verdade.

Autoconsciência e conhecimento da verdade são os fundamentos do sujeito.

A forma verdadeira da realidade deve ser concebida como sujeito.

Devemos notar que a categoria lógica "sujeito" não designa qualquer forma particular de subjetividade (tal como "homem") mas uma estrutura geral, que pode ser melhor caracterizada pelo conceito de "espírito". Sujeito significa um universal que se individualiza, e se nos quisermos referir a

um exemplo concreto, podemos indicar o "espírito" de uma época histórica. Se chegamos a compreender tal época, e a apreender o seu conceito, veremos que um princípio universal, através da ação autoconsciente do indivíduo, se desenvolve nas instituições, fatos ou relações estabelecidos.

O conceito de sujeito, entretanto, não é o degrau último da análise de Hegel. Êle prossegue demonstrando que o sujeito é *conceito*. Hegel mostrara que a liberdade do sujeito consiste na sua faculdade de compreender o que é. Em outras palavras, a liberdade deriva seu conteúdo do conhecimento da verdade. Mas a forma na qual a verdade se mantém é o *conceito*. A liberdade não é, em última análise, um atributo do sujeito pensante como tal, mas da verdade que êste sujeito sustenta e controla. A liberdade é, pois, um atributo do conceito; e o conceito é a forma verdadeira da realidade, forma em que a essência do ser se realiza. O conceito "existe", entretanto, apenas no sujeito pensante. "O Conceito, na medida em que atingiu uma tal existência, que é livre, nada mais é que o Eu, ou a pura autoconsciência". (79)

A estranha identificação hegeliana do conceito e do eu ou sujeito só pode ser compreendida se tivermos presente que êle considera o conceito mais como a atividade de compreender (*Begreifen*) do que como sua forma lógica abstrata ou resultado (*Begriff*). Estamos lembrados da lógica transcendental de Kant, na qual os conceitos mais altos do pensamento são tratados como atos criadores do eu, sempre renovados no processo do conhecimento. (80) Em lugar de nos determos no tratamento que Hegel dá a esta questão, (81) procuraremos desenvolver algumas das implicações da sua teoria do conceito.

Segundo Hegel, o conceito é a atividade do sujeito e, como tal, a forma verdadeira da realidade. Por outro lado, o sujeito se caracteriza pela liberdade, de modo que a Doutrina do Conceito, de Hegel, na realidade desenvolve as categorias da liberdade. Estas compreendem o mundo como êle aparece quando o pensamento se liberta do poder de uma realidade "reificada", quando o sujeito emerge como a "substância" do ser. Tal pensamento libertado veio a superar a separação tradicional entre as formas lógicas e seus

conteúdos. A idéia hegeliana do conceito inverte a relação ordinária entre o pensamento e a realidade, e, como uma teoria crítica, se torna a pedra angular da filosofia. De acôrdo com a opinião do senso-comum, o conhecimento torna-se tanto mais irreal quanto mais se abstrair da realidade. Para Hegel, o contrário disto é que é verdadeiro. A formação do conceito pede que se faça abstração da realidade, mas isso não torna o conceito mais pobre do que a realidade e sim mais rico: a formação do conceito vai dos fatos ao conteúdo essencial dêles. A verdade não pode ser colhida entre os fatos enquanto o sujeito ainda não estiver nêles vivendo e, ao contrário, contra êles se colocar. O mundo dos fatos não é racional mas tem que ser *trazido* à razão, isto é, a uma forma na qual a realidade corresponda efetivamente à verdade. Enquanto isto não fôr conseguido, a verdade estará no conceito abstrato, e não na realidade concreta. A tarefa da abstração consiste na "trancendência e redução da realidade (como mera aparência) ao essencial que só se manifesta no Conceito". (82) Com a formação do conceito a abstração não desaparece, mas leva à atualidade. O que efetivamente a natureza é, e a história, não se encontra nos fatos que predominam; o mundo não é um mundo harmonioso. O conhecimento filosófico se opõe à realidade e esta oposição se expressa no caráter abstrato dos conceitos filosóficos. "A filosofia não pretende ser uma descrição do que acontece, mas um conhecimento do que é verdadeiro nos acontecimentos; e é a partir do corpo da verdade que ela tem de compreender aquilo que aparece na narrativa como mero acontecimento". (83)

O conhecimento filosófico, porém, só é superior à experiência e à ciência na medida em que seu conceito contém aquela relação à verdade que Hegel só admite nos conceitos dialéticos. A pura superação dos fatos não distingue o conhecimento dialético da ciência positivista. Esta última, também supera os fatos; elabora leis, faz previsões, etc. Não obtante, porém, tôda a engrenagem do seu proceder, a ciência positivista fica dentro das realidades dadas; o futuro que ela prediz, até mesmo as mudanças de forma que ela propicia, jamais se afastam do dado. A forma e o conteúdo dos conceitos cientificos continuam inseparàvelmente ligados à ordem de coisas dominante: têm caráter estático, mesmo

quando expressam movimento e mudança. A ciência positivista também lida com conceitos abstratos. Mas êstes se originam abstraindo-se das formas particulares e mutáveis das coisas, e fixando seus caracteres comuns e duradouros.

O processo de abstração de que resulta o conceito dialético é inteiramente diferente. Nêle, a abstração é a redução das diversas formas e relações da realidade ao processo efetivo no qual elas são constituídas. Aqui, o mutável e o particular são tão importantes quanto o comum e o duradouro. A universalidade do conceito dialético não é a soma fixa e estável de caracteres abstratos, mas uma totalidade concreta que, ela mesma, desenvolve as diferenças particulares de todos os fatos que pertencem a esta totalidade. O conceito não só contém todos os fatos de que se compõe a realidade, como também os processos em que êstes fatos a si mesmos se desenvolvem e dissolvem. O conceito estabelece, dêste modo, "*o princípio* de suas distinções"; (84) os fatos diversos que o conceito compreende devem ser vistos como "distinções internas" do próprio conceito. (85)

O método dialético deduz tôdas as determinações concretas de um princípio compreensivo, que é o princípio do desenvolvimento real do que está em questão. Os vários estados, qualidades, e condições do que se considera devem aparecer como seu próprio conteúdo positivo desenvolvido. Nada pode ser aduzido de fora (por exemplo, nenhum fato determinado). O desenvolvimento dialético não é a "atividade externa do pensamento subjetivo" mas a história objetiva do próprio real. (86) Hegel está, em conseqüência, apto para dizer que na filosofia dialética não somos "nós que construímos os conceitos", (87) mas que a formação dêles é, antes, um desenvolvimento subjetivo que nós apenas reproduzimos

Não há exemplo mais adequado de formação de um conceito dialético do que o conceito de capitalismo de Marx. Assim como Hegel declara, segundo a doutrina de que o conceito é uma totalidade antagônica, ser "impossível e absurdo enquadrar a verdade em formas tais como juízos positivos ou juízos em geral", (88) Marx também renega

qualquer definição que fixe a verdade em um corpo definitivo de proposições. O conceito de capitalismo é nada menos que a totalidade do processo capitalístico, compreendido do ponto de vista do "princípio" pelo qual êle progride. O conceito de capitalismo começa com a separação entre os produtores reais e os meios de produção, do que resulta a instituição do trabalho livre e a apropriação da mais-valia, que, com o desenvolvimento da tecnologia, gera a acumulação e a centralização do capital, o declínio progressivo da taxa de lucro, e o colapso do sistema. O conceito do capitalismo é nada menos que os três volumes do *Capital,* do mesmo modo que o conceito hegeliano do Conceito compreende todos os três livros da sua *Ciência da Lógica.*

Além disso, o conceito constitui a "totalidade negativa" que só evolui em virtude das suas fôrças contraditórias. Os aspectos negativos da realidade não são pois "distúrbios" ou pontos fracos dentro de um todo harmonioso, mas as condições mesmas que revelam a estrutura e as tendências da realidade. A importância extraordinária dêste método torna-se inteiramente clara quando consideramos que Marx concebe a crise como um momento material do sistema capitalista, de modo que êste momento "negativo" perfaz o princípio daquele sistema. As crises são estágios necessários da "autodiferenciação" do capitalismo, e o sistema revela seu verdadeiro conteúdo através do ato negativo que é o colapso.

O conceito apresenta uma totalidade objetiva na qual cada momento particular aparece como a "autodiferenciação" do universal (o princípio que governa a totalidade) e é, por conseguinte, êle mesmo universal. Isto significa que cada momento particular contém, como conteúdo próprio, o todo, e deve ser interpretado como o todo. À guisa de explicação, vamos referir-nos outra vez ao campo no qual a lógica dialética se perfaz, à teoria da sociedade.

A lógica dialética sustenta que cada conteúdo particular é formado pelo princípio universal que determina o movimento do todo. Uma relação humana singular, por exemplo, a de pai e filho, é constituída pelas relações fundamentais que governam o sistema social. A autoridade do pai é mantida pelo fato dêle sustentar a família; os instintos egoísticos da sociedade competitiva estão misturados com o seu amor. A

imagem do pai acompanha o adulto levando-o a submeter-se aos podêres que dominam sua própria existência social. Assim, a intimidade da relação familiar prepara o acesso e conduz às relações sociais dominantes, de modo que a relação privada, ela mesma, desenvolve seu conteúdo social próprio. Êste desenvolvimento se dá de acôrdo com o princípio da "negação determinada". Isto é, a relação familiar produz a contradição que lhe destrói o conteúdo original, e esta contradição faz com que se cumpra o verdadeiro papel da família, dissolvendo-a embora. O particular é o universal, de modo que o conteúdo específico se torna diretamente universal pelo processo de sua existência concreta. Aqui, a lógica dialética reproduz novamente a estrutura de uma forma histórica da realidade na qual o processo social dissolve, na dinâmica econômica, cada esfera delimitada e estável de vida.

Devido à sua relação intrínseca a cada momento particular do todo, o conteúdo e a função de cada aspecto determinado se alteram a cada mudança do todo. Isolar e fixar os momentos particulares é, pois, impossível. O abismo intransponível que se afirma existir entre a matemática e a teoria dialética, localiza-se neste ponto; é por isso que tôda tentativa de construir a verdade sob formas matemáticas, inevitàvelmente acaba por destruí-la. Isto porque os objetos matemáticos "têm a característica peculiar... de serem exteriores uns aos outros, possuindo uma determinação imutável. Então, se os Conceitos forem considerados desta maneira, de modo a corresponderem a tais símbolos (matemáticos), deixarão, por isso, de ser Conceitos. Suas determinações não são coisas mortas, tais como números e linhas... mas movimentos vivos: uma determinabilidade diferente de um lado, é também imediatamente interior ao outro; e é essencial à natureza do Conceito o que teria sido uma contradição completa com relação a números e linhas". (89) O conceito, a única forma adequada da verdade, "só pode ser apreendido essencialmente pelo Espírito... É inútil tentar imobilizá-lo por meio de figuras espaciais e símbolos algébricos, visando ao sentido externo e ao tratamento mecânico não conceitual ou cálculo". (90)

A doutrina completa do conceito é perfeitamente "realística" se compreendida e aplicada como uma teoria histó-

rica. Mas, como já dissemos, Hegel tende a dissolver o elemento de prática histórica, substituindo-o pela realidade independente do pensamento. A multiplicidade de conceitos particulares vem a convergir para o conceito, que se torna o conteúdo único de tôda a Lógica. (91) Esta tendência ainda pode ser conciliada com uma interpretação histórica, se considerarmos o conceito como representando a penetração final do mundo pela razão. A realização do conceito significaria então o domínio universal exercido sôbre a natureza pelo homem que possuísse uma organização social racional — um mundo que de fato se poderia imaginar como sendo a realização do conceito de tôdas as coisas. Esta concepção histórica se mantém viva na filosofia de Hegel, mas é freqüentemente superada pelas concepções ontológicas do idealismo absoluto. E é, bàsicamente, com estas últimas que a *Ciência da Lógica* termina.

Não podemos seguir a Doutrina do Conceito além do ponto a que chegamos. Em vez de nos empenharmos em um esbôço resumido, necessàriamente inadequado, da Lógica Subjetiva, preferimos a dura tarefa que é a interpretação dos seus parágrafos finais. Êles nos apresentam a famosa transição da *Lógica* à *Filosofia da Natureza e do Espírito*, demarcando, dêste modo, os limites completos do sistema.

O conceito designa a forma geral de todo ser, e, ao mesmo tempo, o próprio ser que representa adequadamente esta forma, a saber, o sujeito livre. O sujeito existe, mais uma vez, em um movimento que passa de modos inferiores à modos superiores de auto-realização. Hegel chama de idéia à forma mais alta desta auto-realização. Desde Platão, idéia sempre significou a imagem das potencialidades autênticas das coisas, em oposição à realidade aparente. Da mesma maneira que o conceito de essência, a idéia fôra, na sua origem, um conceito crítico, que denunciava a segurança do senso comum num mundo que se satisfazia depressa demais com a forma sob a qual as coisas imediatamente apareciam. A proposição que afirma que o ser verdadeiro é a idéia e não a realidade, contém, portanto, um paradoxo intencional.

Para Hegel, que não imaginava nenhum reino da verdade fora dêste mundo, a idéia é algo de real, e a tarefa do

homem é viver na sua realidade. A idéia existe como conhecimento e vida. Tais palavras não apresentarão maiores dificuldades; desde os primeiros escritos de Hegel, a vida surgia como a forma genuína do ser verdadeiro. (92) Ela representa o modo de existência que um sujeito transformou, pela negação consciente de tudo que é outro, no seu próprio trabalho livre. Mais ainda, só por fôrça do conhecimento pode a vida se tornar tal trabalho livre, pois que o sujeito precisa do poder do pensamento conceitual para dispor das potencialidades das coisas.

O elemento de prática ainda aparece nas seções finais da *Lógica*. A forma adequada da idéia é chamada de unidade do conhecimento e da ação, ou de "identidade da Idéia Teórica com a Idéia Prática". (93) Hegel declara expressamente que a idéia prática, a realização do "Deus" que modifica a realidade exterior, é "mais alta do que a idéia de Conhecimento,... porque não sòmente tem a dignidade do universal, como também do simplesmente real". (94)

O modo pelo qual Hegel demonstra esta unidade mostra, entretanto, que êle acabou por transformar a história em ontologia. O verdadeiro ser é concebido como um ser perfeitamente livre. A liberdade perfeita, segundo Hegel, exige que o sujeito compreenda todos os objetos, superando-lhes a objetividade independente. O mundo objetivo torna-se, então, o meio em que se auto-realiza o sujeito que conhece a realidade tôda como sua própria realidade e tem a si mesmo como o único objeto. Enquanto o conhecimento e a ação tiverem um único objeto exterior ainda não dominado, e, portanto, estranho e hostil ao sujeito, o sujeito não é livre. A ação é sempre dirigida contra um mundo hostil, e, uma vez que implica a existência dêste mundo hostil, a ação restringe, essencialmente a liberdade do sujeito. Só o pensamento, o pensamento puro, realiza as exigências da liberdade perfeita, porque o pensamento "pensando" a si mesmo é, neste ser-outro, inteiramente por si; não tem outro objeto que não êle mesmo. (95)

Lembramos a afirmação de Hegel de que "tôda filosofia é um idealismo". Podemos agora compreender o lado crítico do idealismo que justifica esta afirmação. Há, entretanto, um outro aspecto do idealismo que o amarra à realidade que

suas tendências críticas procuram superar. Desde sua origem, os conceitos básicos do idealismo refletem uma separação social entre a esfera intelectual e a esfera da produção material. O conteúdo e a validade daqueles conceitos têm a ver com o poder e as faculdades de uma "classe ociosa", que se torna guardiã da idéia por não ser obrigada a trabalhar para a reprodução material da sociedade. Porque, por sua condição excepcional, esta classe está livre das relações desumanas criadas pela reprodução material, e é capaz de as transcender. A verdade da filosofia tornara-se, pois, função dêste seu afastamento da prática material.

Já vimos que Hegel reprovava esta tendência filosófica, considerando-a a completa renúncia à razão. Êle falara do poder real da razão, e da materialização concreta da liberdade. Mas ficara horrorizado com as fôrças sociais que se haviam encarregado desta tarefa. A Revolução Francesa havia mostrado novamente que a sociedade moderna era um sistema de antagonismos inconciliáveis. Hegel reconhecera que as relações da sociedade civil jamais poderiam, devido ao modo particular do trabalho sôbre o qual elas se fundavam, condicionar a liberdade e a razão perfeitas. Nesta sociedade, o homem continua sujeito às leis de uma economia não controlada, e tendo de ser dominado por um estado forte, capaz de enfrentar as contradições sociais. A verdade final deve, pois, ser procurada em outra esfera da realidade. A filosofia política de Hegel fôra completamente governada por esta convicção. A *Lógica* também carrega o sêlo da resignação.

A razão e a liberdade voltam novamente a se refugiar na idéia, pois que elas são os critérios do verdadeiro ser, e a realidade na qual se materializam está desfigurada pela irracionalidade e pela servidão. O ato do conhecimento torna-se, pois, mais do que a ação; e o conhecimento, o conhecimento filosófico, chega mais perto da verdade do que o faz a prática social e política. Entretantó, Hegel afirma que a etapa do desenvolvimento histórico atingida ao seu tempo revela que a idéia se tornou real, que ela "existe" como um mundo compreendido, *presente no pensamento,* como o *"sistema* da ciência". Êste conhecimento não é mais um conhecimento individual, mas tem a "dignidade" do "universal". A humanidade tornou-se consciente do mundo como razão, tor-

nou-se consciente das formas verdadeiras de tudo o que se pode realizar. Purificado dos resíduos da existência, êste sistema da ciência é a verdade sem jaça, a idéia absoluta.

A idéia absoluta não é aduzida aos resultados da análise precedente, à maneira de uma entidade suprema. Ela é, no seu conteúdo, a totalidade dos conceitos que a *Lógica* desenvolveu e, na sua forma, o "método" que desenvolve esta totalidade. "Falar de idéia absoluta pode dar a impressão de que tenhamos finalmente alcançado a coisa acertada e o conjunto de tudo o que está em questão. É, sem dúvida, possível, comprazer-se em acumular palavreado vazio sôbre a idéia absoluta. Mas, o conteúdo verdadeiro desta idéia é tão-sòmente a totalidade do sistema do qual, até agora, estudamos o desenvolvimento". (96) Por isso, o capítulo de Hegel sôbre a Idéia Absoluta dá-nos uma demonstração compreensiva final do método dialético. (97) Êste é ali apresentado, uma vez mais, como o processo objetivo do ser, ser que só pelos diferentes modos da "negação da negação" se pode preservar. É esta dinâmica que vem a mover a idéia absoluta e que perfaz a transição da *Lógica* à *Filosofia da Natureza e do Espírito*. A idéia absoluta é o conceito verdadeiro da realidade e é, como tal, a forma mais alta do ato de conhecimento. Ela é, por assim dizer, o pensamento dialético desdobrado na sua totalidade. Entretanto, é pensamento *dialético* e contém, por isso, sua própria negação; não é uma forma harmoniosa e estável, mas um processo de unificação de opostos. Ela só se completa em outro.

A idéia absoluta é na sua forma final *o sujeito pensamento*. O ser-outro ou negação do sujeito é o *objeto*, o *ser*. A idéia absoluta tem de ser agora interpretada como ser objetivo. Assim, a *Lógica* de Hegel termina onde começara, com a categoria de ser. Êste, entretanto, é um ser diferente que não pode mais ser explicado através dos conceitos empregados na análise que abria a *Lógica*. Porque ser, agora, é compreendido no seu conceito, isto é, como uma totalidade concreta dentro da qual tôdas as formas particulares subsistem como distinções e relações essenciais de um princípio compreensivo. Assim compreendido, o ser é a *natureza*, e o pensamento dialético passa a ser *Filosofia da Natureza*.

Esta exposição cobre apenas um aspecto da transição. O avanço para além da *Lógica* não é apenas a transição metodológica de uma ciência (a Lógica) à outra (a Filosofia da Natureza) mas também a transição objetiva de uma forma de ser (a Idéia) à outra (a Natureza). Hegel diz que "a idéia se liberta espontâneamente" na natureza, ou que espontâneamente "se determina" como natureza. (98) É esta formulação, que realiza a transição como um processo efetivo da realidade, que oferece grandes dificuldades à compreensão do sistema de Hegel.

Acentuamos que a lógica dialética associa a forma e o conteúdo do pensamento. O conceito é, ao mesmo tempo, uma forma lógica e uma realidade existente; é um sujeito pensante. Assim, a idéia absoluta, que é a forma adequada desta existência, deve conter em si o dinamismo que a impele para o seu oposto e que, pela negação dêste oposto, fá-la voltar a si. Como, porém, demonstrar que esta livre transformação da idéia em ser objetivo (Natureza) e, daí, em espírito, é um acontecimento efetivo?

Neste ponto, a Lógica de Hegel reassume a tradição metafísica da filosofia ocidental que, sob muitos aspectos, fôra por ela abandonada. Desde Aristóteles, a busca do ser (como tal) estivera ligada à busca do ser verdadeiro, daquele ser determinado que expressa de modo mais adequado o caráter do ser-como-tal. Êste ser verdadeiro era chamado Deus. A ontologia aristotélica culminava na teologia, (99) mas numa teologia que nada tinha a ver com a religião, pois que tratava o ser de Deus exatamente da mesma maneira que o ser das coisas materiais. O Deus aristotélico nem é criador, nem é juiz do mundo; sua função é puramente ontológica, poder-se-ia mesmo dizer, mecânica; êle representa um tipo definido de movimento.

Enquadrado nesta tradição, Hegel também associa sua lógica à teologia. Êle diz que a *Lógica* "exibe Deus tal como êle é na sua essência eterna, antes da criação da Natureza e de um Espírito finito". (100) Deus significa, nesta fórmula, a totalidade das formas puras de todo ser, ou, a essência verdadeira do ser revelada pela lógica. Esta essência se realiza no sujeito livre, cuja liberdade perfeita é o pensamento. Até êste ponto a Lógica hegeliana segue o mo-

dêlo da metafísica aristotélica. Mas agora, a tradição cristã, em que a filosofia de Hegel está profundamente enraïzada, faz valer seus direitos e impede que se mantenha um conceito puramente ontológico de Deus. A idéia absoluta deve ser concebida como o que realmente cria o mundo; ela deve demonstrar sua liberdade precipitando-se livremente no seu ser-outro, isto é, na natureza.

A visão de Hegel, entretanto, mantém-se fiel às tendências racionalísticas da sua filosofia. O ser verdadeiro não pode viver fora dêste mundo, mas só existe no processo dialético que o mundo perpetua. Não há um fim exterior a êste processo que possa servir de meta para a salvação do mundo. Tal como a *Lógica* o descreveu, o mundo é "totalidade em si, e contém a idéia pura da própria verdade". (101) O processo da realidade é um "círculo" que mostra a mesma forma absoluta em todos os seus momentos, a saber, a volta do ser a si mesmo, pela negação do seu ser-outro. Assim, o sistema de Hegel elimina a idéia de criação; tôda negatividade é superada pela dinâmica inerente à realidade. A natureza perfaz sua verdade quando penetra no domínio da História. O desenvolvimento do sujeito liberta o ser da sua necessidade cega, e a natureza se torna uma parte da história humana, portanto, uma parte do espírito. A história, por sua vez, é o longo caminho da humanidade em direção ao domínio conceitual e prático da natureza e da sociedade, domínio que passa a existir quando o homem é trazido à razão e a um domínio do mundo como razão. Segundo Hegel, a elaboração do verdadeiro "sistema da ciência", isto é, do seu próprio sistema filosófico, é o sinal de que tal estado foi atingido. Êste sistema abrange o mundo todo como uma totalidade compreensiva, na qual tôdas as coisas e relações surgem na sua forma e conteúdo efetivos, isto é, no conceito. Nêle é atingida a identidade do sujeito e do objeto, do pensamento e da realidade.

VI

A Filosofia Política (1816-1821)

O primeiro volume da *Ciência da Lógica* apareceu em 1812, o último em 1816. Neste ínterim houve a "Guerra de Libertação" da Prússia, e mais, a Sagrada Aliança contra Napoleão, as batalhas de Leipzig e Waterloo, e a entrada vitoriosa dos Aliados em Paris. Em 1816, Hegel, então diretor de uma escola secundária em Nuremberg, foi indicado para uma cadeira de filosofia na Universidade de Heidelberg. No ano seguinte, publicou a 1ª edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e foi escolhido sucessor de Fichte na Universidade de Berlim. Êste cargo, o mais elevado da sua carreira universitária, coincide com o fim do seu desenvolvimento filosófico. Tornara-se Hegel, supostamente, o filósofo oficial do Estado prussiano, e o ditador filosófico da Alemanha.

Não prosseguiremos com um relato da biografia de Hegel, já que não estamos tratando do seu caráter e dos seus motivos pessoais. A função social e política da sua filosofia, e a afinidade entre esta e a Restauração, devem ser explicadas nos têrmos da situação particular em que se encontrava a sociedade moderna no fim do período napoleônico.

Hegel via Napoleão como o herói que realizara o destino da Revolução Francesa, como o único homem que fôra capaz de transformar as conquistas de 1789 numa ordem estatal, e de ligar a liberdade individual à razão universal de um sistema social estável. Hegel não admirava em Napoleão uma grandeza abstrata, mas a capacidade de expressar a necessidade histórica daquela época. Napoleão era "a alma do mundo", aquêle que encarnara a missão universal

do seu tempo. Esta missão fôra a de consolidar e preservar a nova forma da sociedade que defendia o princípio da razão. Sabemos que, para Hegel, o princípio de razão, na sociedade, significa a existência de uma ordem social construída sôbre a autonomia racional do indivíduo. A liberdade individual, entretanto, assumira a forma do individualismo selvagem; a liberdade de cada indivíduo fôra enterrada na luta competitiva de vida ou morte contra a liberdade dos outros. O Terror de 1793 exemplificava êste individualismo e era sua conseqüência necessária. O conflito entre as classes feudais atestara, outrora, que o feudalismo não era mais capaz de unificar os interêsses individuais e os interêsses gerais; a liberdade competitiva generalizada entre os indivíduos testemunhava, agora, que tampouco essa sociedade pequeno-burguesa o era. Hegel via na soberania do estado o único princípio capaz de instaurar a unidade.

Napoleão havia liquidado a maioria dos vestígios do feudalismo na Alemanha. O Código Civil fôra introduzido em muitas partes do primitivo Reich Alemão. "A igualdade civil, a liberdade religiosa, a abolição do dízimo e dos direitos feudais, a venda das propriedades eclesiásticas, a supressão das guildas, o crescimento da burocracia, e uma administração 'sábia e liberal', e mais uma Constituição que instituía a votação de taxas e de leis pelos delegados dos reis às dietas, tudo isto servia para criar uma rêde de interêsses estreitamente ligados à conservação do domínio francês". (1) O Reich, absurdamente impotente, fôra substituído por uma porção de estados soberanos, em especial no sul da Alemanha. Êstes estados, é verdade, eram apenas caricaturas de um moderno estado soberano, tal como o compreendemos; não obstante, constituíam um progresso considerável sôbre as precedentes subdivisões territoriais do Reich que, em vão, tinham procurado acomodar o desenvolvimento do capitalismo à velha ordem da sociedade. Os novos estados eram, pelo menos, unidades econômicas maiores; possuíam uma burocracia centralizada, um sistema mais simples de administração da justiça, e um método mais racional de taxação sob alguma espécie de contrôle público. Estas inovações pareciam enquadrar-se na exigência hegeliana de uma organização mais racional das formas políticas, para

permitir o desenvolvimento das novas fôrças intelectuais e materiais desencadeadas pela Revolução Francesa, não sendo pois de admirar que, de saída, Hegel tivesse considerado a luta contra Napoleão como uma oposição reacionária. Sua referência à "Guerra de Libertação" é, pois, desdenhosa e irônica. De fato, êle foi tão longe que não pôde admitir a derrota de Napoleão como sendo definitiva, mesmo depois que os Aliados entraram triunfalmente em Paris.

A atitude de Hegel em relação aos acontecimentos políticos daqueles anos fica caracterizada pelo que afirma nos seus cursos de 1816, nos quais dava relêvo, em tom de desafio, aos valores puramente intelectuais, contra os interêsses políticos efetivos:

"Esperemos que, ao lado do Estado, que submergiu todos os outros interêsses no seu próprio, a Igreja possa agora reassumir sua alta posição; que, ao lado do reino da terra, para o qual até hoje se dirigiram todos os pensamentos e esforços, o Reino de Deus possa também ser levado em consideração. Em outras palavras, esperemos que, juntamente com as atividades políticas e os outros interêsses da vida particular, possa novamente florescer o mundo racional, livre, do Espírito". (2)

Realmente, esta era uma estranha atitude. O filósofo político que apenas um ano depois iria tornar-se o porta-voz ideológico do estado prussiano, quando então afirmaria que o direito do estado era o direito da própria razão, agora denuncia a atividade política e descreve a libertação nacional como a liberdade da cultura filosófica. Verdade e razão são, agora, colocados muito acima do tumulto político e social, no reino da pura ciência.

Verificaremos que Hegel viria a se fixar nesta nova posição. A propósito de sua mudança de uma posição decididamente antinacionalista para uma posição nacionalista, podemos lembrar que houve uma "inconsistência" semelhante no início da filosofia moderna. Hobbes, que pode ser chamado o mais característico filósofo da burguesia nascente, achara que sua filosofia política era compatível, primeiro, com a monarquia de Carlos I, depois, com o estado revolucionário de Cromwell, e, finalmente, com a reação dos Stuarts. Não importara, para Hobbes, que o estado soberano

tomasse a forma de uma democracia, oligarquia ou monarquia limitada, contanto que afirmasse sua soberania nas relações com os outros estados, e mantivesse sua própria autoridade em relação aos seus cidadãos. Assim, também para Hegel, não importavam as diferenças de forma política entre as nações, enquanto se mantivesse uniformemente a identidade subjacente às relações sociais e econômicas que são as relações de sociedade da classe média. A moderna monarquia constitucional lhe parecia servir sob medida para preservar esta estrutura econômica. Em conseqüência, êle estava inteiramente disposto a saudar a monarquia soberana que se estabelecera na Alemanha depois da queda do sistema napoleônico, como a herdeira genuína dêste sistema.

Para Hegel, a soberania do estado era um instrumento necessário para a preservação da sociedade da classe média. Porque o estado soberano eliminaria nos indivíduos o elemento competitivo destrutivo, tornando a competição um interêsse positivo do universal; êle seria capaz de dominar os interêsses conflitantes de seus membros. O que se deduz daqui é que onde o sistema social exige que a existência do indivíduo dependa de competição com outros indivíduos, a garantia única de que, ao menos, haja uma realização limitada do interêsse comum, seria a restrição da liberdade individual dentro da ordem universal do estado. A soberania do estado pressupõe, assim, a competição internacional entre unidades políticas antagônicas, residindo o poder de cada uma delas, essencialmente, na sua absoluta autoridade sôbre seus membros.

No relato publicado em 1817 sôbre os debates das Dietas de Wurttemberg, as opiniões de Hegel são inteiramente ditadas por esta atitude. Wurttemberg se tornara reino independente por ato de Napoleão. Uma nova Constituição fôra necessária para substituir o sistema semifeudal em decadência, e territórios recentemente adquiridos tiveram de ser associados com o estado original, de modo a formar um todo social e político centralizado. O rei havia esboçado uma Constituição e a submetera, em 1815, às Dietas em assembléia. Estas se recusaram a aceitá-la. Hegel, na sua defesa vigorosa do projeto do rei contra a oposição das Dietas, interpretara o conflito entre as duas partes como a luta entre

o antigo e o nôvo princípio social, entre o privilégio feudal e a soberania moderna.

Seu relato revela, o tempo todo, o fio condutor do princípio da soberania. Napoleão, diz êle, estabelecera a soberania externa do estado; a missão histórica é, agora, estabelecer a soberania interna, isto é, a autoridade absoluta do govêrno sôbre seus cidadãos. E isto engendra uma nova concepção da relação entre o estado e seus membros. A idéia do contrato social deve ser substituída pela idéia do estado como um todo objetivo. O sistema *Jenense* (3) repudiará qualquer aplicação do contrato social ao estado. Agora o tema principal que se configura na filosofia de Hegel é o de que o estado é separado da sociedade.

A partir do conflito insolúvel entre os interêsses particulares, que são a base das relações da sociedade moderna, os mecanismos inerentes a esta sociedade não podem produzir qualquer interêsse comum. O universal deve ser imposto ao particular, por assim dizer, contra a vontade dêste, e a relação entre os indivíduos, de um lado, e o estado, do outro, não pode ser igual à relação sòmente entre indivíduos. O contrato pode valer para esta última relação; não para a primeira. Um contrato implica em que as partes contratantes sejam "igualmente independentes entre si". O acôrdo entre elas é apenas uma "relação contingente", que se originou de suas necessidades subjetivas. (4) O Estado, por outro lado, é uma "relação necessária, objetiva", essencialmente independente das necessidades subjetivas.

Segundo Hegel, a sociedade civil, definitivamente, deve gerar um sistema autoritário, e isto é uma transformação que tem sua origem nos fundamentos econômicos da própria sociedade, e que se destina a perpetuar sua estrutura. Supõe-se que esta transformação da forma salve o conteúdo ameaçado. Hegel, queremos lembrar, esboçara um sistema autoritário quando falara de um "govêrno de disciplina", no final do sistema ético *Jenense*. Aquela forma de govêrno não equivalia a uma nova ordem, mas simplesmente impunha um método ao sistema individualista vigente. Aqui, outra vez, ao elevar o estado acima da sociedade, Hegel seguia o mesmo modêlo: dava ao estado o papel principal, porque via os efeitos inevitáveis dos antagonismos dentro

da sociedade moderna. Os interêsses individuais em competição eram incapazes de gerar um sistema que pudesse garantir a continuidade do todo, e sendo assim, a êles se deveria impor uma autoridade que não pudesse ser discutida. As relações do govêrno com o povo foram retiradas da esfera do contrato e transformadas em "uma unidade substancial original". (5) O indivíduo arca bàsicamente com a relação de dever para com o estado, e seu direito está a isto subordinado. O estado soberano toma a forma de um estado disciplinador.

A soberania do estado, porém, devia diferir da soberania de um estado absoluto; o povo deveria ser parte material do poder do estado. (6) Uma vez que a economia moderna se funda na atividade independente do indivíduo, a maturidade social dêste indivíduo deve ser admitida e encorajada. É digno de nota que, a respeito desta relação, Hegel critique especialmente aquêle aspecto da Constituição do rei que se referia à restrição do voto. O rei havia estipulado, em primeiro lugar, que os funcionários do estado, os membros do exército e do clero, e aquêles que exercessem a medicina, não podiam ser eleitos; em segundo lugar, que seria requisito prévio para o direito de voto que o indivíduo tivesse uma renda líquida de pelo menos 200 florins, proveniente de bens imóveis. Hegel declara, primeiramente, que a conseqüente exclusão dos funcionários do estado da Câmara popular era extremamente perigosa. E isto porque, justamente aquêles que eram os homens do estado por treino e profissão, é que seriam os defensores mais capacitados dos interêsses comuns contra os interêsses particulares. Êle declarava que todo negócio privado, numa sociedade como a que estava em questão, por sua própria natureza punha o indivíduo contra a comunidade.

"Os proprietários de imóveis, bem como os comerciantes e outros que se encontrem na posse de propriedades ou de um negócio, se interessam por conservar a ordem burguesa, mas com isto visam diretamente a preservar sua propriedade privada." (7)

Êles estão prontos e determinados a fazer o menos possível pelo universal. Hegel acrescenta que esta atitude nem envolve um problema moral, nem se liga ao caráter pessoal

de alguns indivíduos, mas está enraïzada "na natureza do que se discute", (8) na natureza desta classe social. Ela pode ser neutralizada por uma burocracia estável, tão longe quanto possível afastada da esfera da competição econômica e, portanto, capaz de servir ao estado sem nenhuma interferência de negócios privados.

Esta função essencial da burocracia no estado é um elemento material do pensamento político de Hegel. Os desenvolvimentos históricos confirmaram suas conclusões, embora de modo completamente diferente do que êle previra.

Hegel também repudiara a segunda restrição ao direito de voto, aquela que exigia a qualificação de proprietário para o reconhecimento daquele direito. Porque, dizia êle, a propriedade é o fator mesmo que faz com que o indivíduo se oponha ao universal preferindo os laços do seu interêsse privado. Na terminologia de Hegel, a propriedade é uma determinação "abstrata", que nada tem a ver com os atributos humanos. A influência política da mera quantidade de bens imóveis, êle declara, é uma herança negativa da Revolução Francesa; assim, como critério para a concessão de privilégios, deve ser afinal superado, ou, pelo menos, não deve constituir por mais tempo a "única condição para o exercício de uma das mais importantes funções políticas". (9) A revogação da exigência de ser proprietário, como requisito prévio para o exercício dos direitos políticos, viria fortificar, em lugar de enfraquecer, o estado. Pois, a poderosa burocracia que se faria possível, teria assegurado ao estado apoio muito mais firme do que poderiam oferecer os interêsses de relativamente poucos proprietários.

Hegel descreve a luta entre o rei e as dietas em Wurttemberg como a luta entre "o direito racional do Estado" (*vernunftiges Staatsrecht*) e o código tradicional do direito positivo. (10) O direito positivo transmitira um código obsoleto de privilégios antiquados, tido como eternamente válido porque válido desde cem anos. "O direito positivo", argumentava êle, "deve, com justiça, perecer quando perde aquela base que é condição da sua existência". (11) Os velhos privilégios das dietas têm tanta base na sociedade moderna quanto "o assassinato sacrificial, a escravidão, o despotismo feudal, e um sem número de outras infâmias", (12) que perderam

a condição de "direitos": a razão tornara-se uma realidade histórica desde a Revolução Francesa. O reconhecimento dos direitos do homem havia derrubado velhos privilégios e afirmado "os duradouros princípios da legislação, do govêrno e da administração vigentes". (13) Ao mesmo tempo, a ordem racional que Hegel discute aqui, fôra gradualmente esvaziada das suas implicações revolucionárias, e adaptada às exigências da sociedade da época. Para Hegel, ela agora indicava os limites mais extremos em que esta sociedade ainda estaria enquadrada na razão, sem ser negativa em princípio. Êle exibia o Terror de 1793 como uma advertência brutal no sentido de que se protegesse, a qualquer preço, a ordem estabelecida. Os príncipes deveriam reconhecer "como um resultado das experiências dos últimos vinte e cinco anos, os perigos e horrores ligados ao estabelecimento de novas Constituições, e ao critério de uma realidade em adaptação ao pensamento". (14)

Hegel geralmente louvava o empenho em configurar a realidade de acôrdo com o pensamento. Éste era o mais alto privilégio do homem, e o único modo de se materializar a verdade. Mas quando tal tentativa ameaçava a própria sociedade que originàriamente o proclamara como um privilégio do homem, Hegel preferia manter a todo custo a ordem estabelecida. Podemos citar Hobbes, uma vez mais, para mostrar como a apreensão com respeito à ordem dominante identifica mesmo as filosofias mais discrepantes. "O Estado dos homens jamais pode ser isento de alguns inconvenientes", mas "os piores que possam ocorrer, sob alguma forma de govêrno, nem, de longe se comparam às misérias e calamidades horríveis que acompanham uma guerra civil"... "Sempre se deve preferir, manter e melhor avaliar o presente, pois é contra a lei da natureza, e contra a lei positiva divina, tentar subvertê-lo". (15)

Não é uma inconsistência do sistema de Hegel que a liberdade individual seja a tal ponto dominada pela autoridade legitimada pelo universal, e que, finalmente, o racional se apresente sob a aparência da ordem social vigente. A inconsistência aparente reflete a verdade histórica, e espelha o desenvolvimento dos antagonismos da sociedade individualística que transformam a liberdade em necessidade e a ra-

zão em autoridade. A *Filosofia do Direito*, de Hegel, deve grande parte da sua importância ao fato de seus conceitos básicos absorverem e conservarem conscientemente as contradições desta sociedade, seguindo-as até o amargo fim. A obra é reacionária na medida em que a ordem social que reflete o é, e progressista na medida em que aquela ordem é progressista.

Algumas das mais graves incompreensões que obscurecem a *Filosofia do Direito* podem ser desfeitas simplesmente pela consideração da posição da obra no sistema de Hegel. Ela não trata da totalidade do mundo cultural, porque o reino do direito é apenas uma parte do reino do Espírito, a saber, aquela parte que Hegel caracteriza como o espírito objetivo. Em outras palavras, ela não expõe ou lida com as realidades culturais da arte, da religião e da filosofia, que, para Hegel, encarnam a verdade última. O lugar que a *Filosofia do Direito* ocupa no sistema hegeliano torna impossível considerar o estado, que é a realidade suprema dentro do reino do direito, como a realidade mais alta dentro da totalidade do sistema. Mesmo a mais enfática divinização hegeliana do estado não pode eliminar a subordinação definitiva do espírito objetivo ao espírito absoluto, da verdade política à verdade filosófica.

O conteúdo a vir é anunciado no Prefácio, freqüentemente atacado como um documento da maior subserviência à Restauração, e de hostilidade intransigente à qualquer tendência liberal e progressista da época. Para fortalecer esta acusação, juntavam-se a denúncia que Hegel fêz de S.F. Fries, um dos líderes do movimento da juventude rebelde na Alemanha, a defesa das *Karlsbader Beschlüsse* * (1819), a condenação indiscriminada à tôda ação ou pronunciamento liberais (arbitràriamente estigmatizados de "demagógicos", a palavra ofensiva em moda), a defesa da censura severa, da supressão da liberdade universitária, e da repressão a tôda tendência a alguma forma de govêrno verdadeiramente representativo. Não há, é verdade, justificativa para a atitude pessoal de Hegel ao seu tempo. À luz da situação histórica, entretanto, e especialmente dos desenvolvimentos políticos e

* Resoluções de Karlsbader.

sociais posteriores, sua posição e todo o Prefácio adquirem uma significação inteiramente diferente. Devemos examinar, ràpidamente, a natureza da oposição democrática que Hegel criticava.

O movimento nascera do desapontamento e da desilusão da pequena burguesia depois da guerra de 1813-15. A libertação dos estados alemães da França fôra acompanhada por uma reação absolutista. A promessa de reconhecimento político dos direitos populares, e o sonho de uma Constituição adequada, continuavam irrealizados. O resultado fôra o aparecimento de propaganda em favor da unificação política da nação alemã, uma propaganda que abrigava, em larga medida, uma hostilidade autênticamente liberal ao despotismo récem-implantado. Mas, uma vez que as classes superiores, dentro do arcabouço absolutista, eram capazes de assegurar o que lhes era próprio, e, uma vez que não havia uma classe operária organizada, o movimento democrático era, em grande parte, gerado pelo ressentimento da pequena burguesia alijada do poder. Êste ressentimento tornara-se escandalosamente evidente no programa das *Burschenschaften* * universitárias e dos seus precursores, os *Turnvereine*. ** Havia muito palavreado sôbre liberdade e igualdade, mas tratava-se de uma liberdade reservada como um privilégio ùnicamente à raça teutônica, e de uma igualdade que significava pobreza e privações gerais. A cultura era considerada como propriedade dos ricos e dos estrangeiros, feita para corromper e amolecer o povo. O ódio à França se fazia acompanhar do ódio aos judeus, aos católicos e aos "nobres". O movimento pregava uma autêntica "guerra alemã", de modo que a Alemanha pudesse desenvolver "a riqueza abundante da sua nacionalidade". Êle exigia um "salvador" que realizasse a unidade alemã, um salvador a quem o "povo pudesse perdoar todos os pecados". O movimento queimava livros e anunciava desgraças aos judeus. Êle se considerava acima da lei e da Constituição porque "a causa justa está acima da lei". (16) O estado devia ser construído a partir de "baixo",

* Agremiações estudantis.

** Clubes de ginástica, fundados por F. L. Jahn.

pelo puro entusiasmo das massas; a unidade "natural" do *Volk* substituiria a ordem estratificada do estado e da sociedade.

Não é difícil reconhecer nestas divisas "democráticas" a ideologia da *Volksgemeinschaft** fascista. Há, de fato, uma relação muito mais estreita entre o papel histórico dos *Burschenschaften* — com seu racismo e irracionalismo — e o nacional-socialismo, do que entre êste e a posição de Hegel. Êste escrevera a *Filosofia do Direito* em defesa do estado contra aquela ideologia pseudodemocrática na qual êle via uma ameaça mais séria à liberdade do que a que poderia existir se se conservasse inalterado o domínio das autoridades constituídas. Não pode haver dúvida que sua obra fortalecia o poder destas autoridades e, portanto, dava mão forte à reação já vitoriosa; mas, logo depois, ela voltaria a ser uma arma contra a reação. Porque o estado que Hegel tinha em mente, era um estado governado pelos padrões da razão crítica e por leis universalmente válidas. A racionalidade da lei, é o elemento em que vive o estado moderno. "A lei é... a Senha pela qual são reconhecidos os falsos irmãos e amigos do chamado povo". (17) Veremos que Hegel urdiu o tema através da sua filosofia política já amadurecida. Não há conceito menos compatível com a ideologia fascista do que aquêle que funda o estado numa lei universal e racional que salvaguarda os interêsses de cada indivíduo, quaisquer que sejam as contingências da sua condição natural e social.

O ataque de Hegel aos democratas que faziam oposição à Restauração é, além disso, inseparável da sua crítica, até mais feroz, aos representantes reacionários da teoria orgânica do estado. A crítica ao *Volksbewegung*** liga-se à sua polêmica contra o livro de K. L. von Haller, *Restauration der Staatwissenschaften* (publicado pela primeira vez em 1816), livro que exerceu grande influência sôbre o romantismo político na Alemanha. Nêle, Haller considerava o estado como um fato natural e, ao mesmo tempo, como uma obra divina. Por isso, aceitava sem justificação o domínio do forte sôbre o fraco, domínio que todo estado supõe, e rejeitava

* Comunidade nacional.

** Movimento popular.

qualquer interpretação do estado como representando os direitos institucionalizados dos indivíduos livres, ou como sujeito às exigências da razão humana. Hegel caracterizava a posição de Haller como nada menos que "fanatismo, imbecilidade mental e hipocrisia". (18) Se valores supostamente naturais, e não os da razão, fôssem os princípios fundamentais do estado, então o acaso, a injustiça e a bêsta que habita o homem, substituiriam os modelos racionais da organização humana.

Tanto os opositores democráticos do estado, como os opositores feudais, concordavam em repudiar o domínio da lei. Hegel sustentava, contra ambos, que o domínio da lei é a única forma política adequada à sociedade moderna. A sociedade moderna, dizia êle, não é uma comunidade natural, ou uma ordem de privilégios conferidos pela divindade. Ela está fundada na competição geral entre os proprietários livres, que alcançam e mantêm sua posição no processo social pela atividade autoconsciente. É uma sociedade na qual o interêsse comum, isto é, a perpetuação do todo, só se afirma pelo cego acaso. Por conseguinte, só a regulamentação consciente dos antagonismos sociais, por uma fôrça situada acima do conflito dos interêsses particulares, salvaguardando contudo cada um dêles, poderia transformar o agregado anárquico de indivíduos em uma sociedade racional. O domínio da lei devia ser a alavanca daquela transformação.

Ao mesmo tempo, Hegel rejeitava a teoria política como tal, e negava que ela tivesse qualquer utilidade para a vida política. O domínio da lei estava à mão; estava incorporado ao estado e constituía a realização histórica adequada da razão. Assim, uma vez que se aceitasse e concordasse com a ordem vigente, tornava-se supérflua a teoria política: "as próprias teorias se opõem à ordem existente, apresentando-se como se fôssem absolutamente verdadeiras e necessárias". (19) Hegel foi compelido a renunciar à teoria por sustentar que esta, especialmente na sociedade ocidental, teria de ser, necessàriamente, *crítica*. Desde Descartes, proclamava-se que a teoria poderia descobrir a estrutura racional do universo e que a razão, se se esforçasse, poderia vir a ser o critério da vida humana. O conhecimento teorético e racional da verdade implica, pois, o reconhecimento da "falsidade" de uma rea-

lidade ainda não submetida aos critérios da razão. A natureza inadequada da realidade estabelecida força a teoria a transcendê-la, a tornar-se idealística. Mas, diz Hegel agora, a história não ficou parada; a humanidade atingiu um estágio onde todos os meios estão dados para que a razão se realize. O estado moderno é efetivamente esta realização. Portanto, qualquer aplicação ulterior da teoria à política tornaria utópica a teoria. Quando a ordem vigente é considerada racional, o idealismo chegou ao fim. A filosofia política deve, doravante, eximir-se de ensinar o que deve ser o estado. O estado existe, é racional, e nada há a acrescentar. Hegel acrescenta que sua filosofia recomendaria, antes, que o estado fôsse reconhecido como universo moral. O papel da filosofia passa a ser o de "reconciliar os homens com o real".

Na verdade, uma estranha reconciliação. Dificilmente haverá outra obra filosófica que revele mais impiedosamente as contradições insanáveis da sociedade moderna, e que, ao mesmo tempo pareça, da maneira mais obstinada, com elas concordar. O próprio Prefácio, em que Hegel renuncia à teoria crítica, parece clamar por ela ao acentuar o agravamento do "conflito entre o que é e o que deveria ser".

Segundo Hegel, o conteúdo a que visava a razão, está à mão. A realização da razão nem poderia ser por mais tempo uma tarefa da filosofia, nem poderia esta se autodissipar em especulações utópicas. A sociedade, tal como de fato se constituíra, produzira as condições materiais de sua própria transformação, permitindo que viesse a existir, para sempre, a verdade que a filosofia trazia no seu cerne. A liberdade e a razão, agora, poderiam aparecer como algo mais do que valores internos. O presente, com suas condições dadas, era uma "cruz" a ser carregada, um mundo de miséria e injustiça, dentro do qual porém, floresciam as potencialidades da razão livre. O reconhecimento destas potencialidades fôra função da filosofia; a consecução da verdadeira ordem da sociedade era, agora, função da prática. Hegel sabia que "uma forma de vida havia envelhecido" e que não poderia nunca ser renovada pela filosofia. (20) As passagens finais do Prefácio dão o tom de tôda a *Filosofia do Direito*. Elas registram a resignação de um homem que sabe que a verdade que êle

representa chegou ao fim, e não pode por mais tempo animar o mundo.

Tampouco pode a verdade animar as fôrças sociais que Hegel compreendeu e representou. A *Filosofia do Direito* é a filosofia da classe média, levada à sua plena autoconsciência. Ela reúne os elementos positivos e negativos de uma sociedade que amadureceu e que conhece plenamente suas insuperáveis limitações. Todos os conceitos fundamentais da filosofia moderna são reaplicados, na *Filosofia do Direito,* à realidade social de que se originaram, reassumindo, êles todos, a forma concreta. O caráter abstrato e metafísico dos conceitos filosóficos desaparece, manifestando-se seu conteúdo histórico efetivamente real. Agora, o conceito do sujeito (o eu) revela uma conexão intrínseca com o homem econômicamente isolado; o conceito de liberdade, com a propriedade; o conceito de razão, com a ausência, na esfera competitiva, de real universalidade ou real comunidade — o direito natural torna-se agora o direito da sociedade competitiva e todo êste conteúdo social não é produto de uma interpretação artificial, ou de uma aplicação exterior daqueles conceitos, mas é o desenvolvimento do significado original dêles. Nas suas origens, a *Filosofia do Direito* procede à maneira materialista. Hegel expõe, parágrafo após parágrafo, a infra-estrutura social e econômica dos seus conceitos filosóficos. É verdade que êle deriva da idéia tôda realidade econômica e social; mas a idéia é concebida nos têrmos daquelas realidades, e por elas se deixa marcar em todos os seus momentos.

A *Filosofia do Direito* não expõe uma teoria específica do estado. Ela não é apenas uma dedução filosófica do direito, do estado, da sociedade, ou uma exposição das opiniões pessoais de Hegel sôbre essas realidades. O que é essencial na obra é a autodissolução e autonegação dos conceitos básicos da filosofia moderna. Êstes conceitos têm a mesma sorte da sociedade que explicam. Perdem o caráter progressista, o tom de esperança, o impacto crítico, e assumem a forma de fracasso e frustração. É êste acontecer interior à obra, mais do que sua construção sistemática, que tentaremos desenvolver.

Na Introdução, a estrutura geral é determinada como sendo uma elaboração do direito, da sociedade civil e do

estado. O reino do direito é o reino da liberdade. (21) O sujeito pensante é o ser livre; a liberdade é um atributo da sua vontade. É o *querer* que é livre, de modo que a liberdade é sua substância e essência. (22) Esta afirmação não irá contradizer a conclusão da *Lógica* de que o *pensamento* era o único reino da liberdade. Porque a vontade é um "modo especial do pensamento", a saber, "é o próprio pensamento se expressando na realidade", e se tornando prático. Através da sua vontade pode o indivíduo determinar suas ações de acôrdo com sua razão livre. A esfera tôda do direito — o direito do indivíduo, da família, da sociedade e do estado — decorre da vontade livre do indivíduo e a ela se deve ajustar. A êste respeito, estamos, pois, reafirmando as conclusões dos primeiros escritos de Hegel, de que o estado e a sociedade deviam ser construídos pela razão crítica do indivíduo emancipado. Mas, cedo êste ponto passará a ser discutido. Na sociedade moderna, o indivíduo emancipado é incapaz de tal construção. Sua vontade, que expressa interêsses particulares, não possui aquela "universalidade" que daria base comum a ambos os interêsses, os particulares e os gerais. A vontade individual não é, por si, parte da "vontade geral". A base filosófica do contrato social deve, por esta razão, ser negada.

A vontade é uma unidade de dois diferentes aspectos ou momentos: primeiro, a habilidade do indivíduo em se abstrair de cada condição específica e, negando-a, voltar à liberdade absoluta do eu puro; (23) em segundo lugar, a ação pela qual o indivíduo livremente aceita uma condição concreta, livremente afirma sua própria existência como a de um eu particular, limitado. (24) Ao primeiro dêsses aspectos Hegel chama o aspecto universal da vontade, porque, através da abstração constante e da negação constante de cada condição determinada, o eu afirma sua identidade diante da diversidade dos seus estados particulares. Isto é, o eu individual é verdadeiramente um eu universal, no sentido de poder abstrair-se de cada condição particular, e de a transcender, permanecendo em harmonia consigo mesmo durante o processo. O segundo sentido reconhece que o indivíduo não pode, de fato, negar tôdas as condições particulares, mas deve escolher uma dentro da qual oriente sua vida. Neste sentido êle é um eu particular.

A escolha de qualquer dos tipos de vontade resulta numa liberdade negativa. Se o indivíduo se abstrair de tôdas as condições particulares, refugiando-se na pura vontade do seu eu, estará rejeitando constantemente tôda forma política e social estabelecida, e estará perto de algo parecido com a liberdade e a igualdade abstratas, exaltadas pela Revolução Francesa. O mesmo acontecia na teoria do estado e da sociedade de Rousseau, que afirmava um estado original do homem em que a unidade viva era constituída pelo indivíduo abstrato, possuidor de certas qualidades arbitràriamente escolhidas, como, por exemplo, bem e mal, proprietário ou membro de uma comunidade em que não existisse a propriedade privada, etc. Rousseau, diz Hegel, reduz a "vontade e o espírito do indivíduo particular ao capricho íntimo... base essencial e primitiva da sociedade. (25)

O conceito hegeliano de vontade quer mostrar que a vontade tem duplo caráter, consistindo em uma polaridade fundamental entre elementos particulares e universais. Além disto, visa a mostrar que a vontade não está capacitada a produzir a ordem social e política, mas que esta última requer outros fatôres que só se podem harmonizar com a vontade através do longo processo da história. A vontade livre do indivíduo reivindica, necessàriamente, em favor do seu interêsse privado; por conseguinte, jamais poderá, por si, querer o interêsse geral ou comum. Hegel mostra, por exemplo, que o homem livre se transforma no proprietário, e que, como tal, se opõe a outros proprietários. Sua vontade é, "por sua natureza", determinada pelos "impulsos, apetites e inclinações" imediatas, voltando-se para a satisfação dos mesmos. (26) E esta satisfação significa que êle se tornou seu o objeto da sua vontade. Êle não pode satisfazer seus próprios desejos senão pela posse dos objetos que êle deseja, excluindo, dêste modo, outros indivíduos do uso e do aproveitamento dêsses objetos. Sua vontade toma, necessàriamente, "a forma da individualidade (*Einzelheit*)". (27) E a vontade individual nada tem na sua natureza que possa superar esta exclusão mútua do "meu" e do "teu", para unificar os dois em um terceiro que fôsse comum. Na sua dimensão natural, portanto, a vontade livre é abuso de liberdade, comprometida para sempre com o processo arbitrário de apropriação. (29)

Tivemos aqui um primeiro exemplo da identificação que Hegel faz entre a lei da natureza e a lei da sociedade competitiva. A "natureza" da vontade livre é concebida de tal modo que se refere a uma forma histórica particular, àquela do indivíduo como proprietário privado, a propriedade privada servindo como a primeira realização da liberdade. (30)

Como pode, pois, a vontade individual que expressa as exigências fragmentadas do "meu" e do "teu", sem nenhuma base intermediária comum, jamais tornar-se a vontade do "nosso", para, assim, expressar um interêsse comum? A hipótese do contrato-social não serve porque nenhum contrato entre indivíduos transcende a esfera do direito privado. A base contratual que é presumida para o estado e a sociedade teria tornado a totalidade sujeita às mesmas arbitrariedades que governam os interêsses privados. Ao mesmo tempo, o estado não se pode fundar no princípio que implica uma anulação dos direitos do indivíduo. Hegel, por esta tese, propõe com firmeza o que fôra enunciado por tôda filosofia política da classe média nascente. Fôra-se o tempo em que o estado absolutista, descrito no *Leviathan,* poderia ser apresentado como o melhor guardião dos interêsses da jovem classe média. Um longo processo de disciplina havia, posteriormente, dado frutos — o indivíduo se tinha tornado o elemento decisivo da ordem econômica e, o que mais importa, clamava agora por seus direitos dentro do esquema político. Hegel assinala esta exigência, e é fiel a ela em tôda sua teoria política.

Havíamos afirmado que Hegel representava a "universalidade" da vontade como uma universalidade do eu, significando com isto que a universalidade consiste no fato de que o eu, na sua auto-identidade, integra tôdas as condições existenciais. O resultado é paradoxal; o universal se encontra no elemento mais individual do homem, no seu eu. Do ponto de vista social, o processo é perfeitamente inteligível. A sociedade moderna não unifica os indivíduos de modo que êles possam levar a cabo atividades autônomas e, contudo, coordenadas ao bem de todos. Êles não reproduzem conscientemente sua sociedade, isto é, não reproduzem a sociedade por meio da atividade coletiva. Considerando que prevaleça tal situação, a igualdade abstrata do eu individual

se torna o único refúgio de liberdade. A liberdade a que êle aspira é negativa, uma negação constante da totalidade. A aquisição de uma liberdade positiva requer que o eu individual abandone a esfera monádica do seu interêsse privado e se instale na essência da vontade, que não visa a nenhum fim particular, mas à liberdade como tal. A vontade do indivíduo deve tornar-se uma vontade de liberdade geral. Mas isto só pode acontecer se ela se tornar, efetivamente, livre. Só a vontade do homem livre visa à liberdade positiva. Hegel exprime esta conclusão numa fórmula: "a liberdade aspira à liberdade", ou, "a vontade livre... aspira à vontade livre". (31)

A fórmula abarca a vida histórica concreta, parecendo embora um modêlo filosófico abstrato. Não é qualquer indivíduo, mas o indivíduo livre, que "aspira à liberdade". A liberdade, só pode ser reconhecida e desejada pelo indivíduo que é livre. O homem não pode conhecer a liberdade sem a possuir; êle tem de ser livre para se tornar livre. A liberdade não é, simplesmente, um estado em que o homem se encontra, mas uma ação que êle empreende como sujeito autoconsciente. Enquanto êle não tiver conhecimento da liberdade não a pode alcançar por si, pois sua falta de liberdade seria tal que êle estaria obrigado, voluntàriamente, a escolher, ou a aquiescer, com sua própria servidão. Neste caso, êle não tem interêsse na liberdade, e sua libertação só pode acontecer contra sua vontade. Em outras palavras, o ato de libertação é pôsto fora do alcance dos indivíduos que, por seu estado de submissão, não a podem escolher como seu próprio caminho.

O conceito de liberdade, na *Filosofia do Direito,* se refere à relação essencial entre liberdade e pensamento, assinalada na *Lógica.* Agora, a raiz daquela relação é posta à descoberto na estrutura social, e por meio dela fica revelada a ligação entre o idealismo e o princípio da propriedade. Ao levar a têrmo a análise, a concepção hegeliana perde seu conteúdo crítico e passa à justificação metafísica da propriedade privada. Tentaremos acompanhar esta guinada da discussão.

O processo pelo qual a vontade se "purifica" a ponto de desejar a liberdade é aquêle trabalhoso processo de educação através da História. A educação é uma atividade e um

produto do pensamento. "A autoconsciência que purifica o seu objeto, seu conteúdo ou sua finalidade, e os eleva à universalidade, está assim se realizando pela vontade. É neste ponto que fica claro que a vontade só é verdadeiramente livre como intelecto pensante". (32) A liberdade da vontade depende do pensamento, do conhecimento da verdade. O homem só pode ser livre se conhece suas potencialidades. O escravo não é livre por duas razões: primeiro, porque êle está, de fato, submetido à servidão; segundo, porque êle não tem experiência ou conhecimento da liberdade. O conhecimento ou, na linguagem hegeliana, a autoconsciência da liberdade, é "o princípio do direito, da moral, e de tôdas as formas de ética social". (33) A *Lógica* fundara a liberdade no pensamento; a *Filosofia do Direito,* recapitulemos, recorria a condições sócio-históricas para chegar a esta conclusão. A vontade é livre se é "inteiramente por si, por não se referir a nada mais que a si mesma, renegando tôda dependência à qualquer outra coisa". (34)

Por sua própria natureza a vontade tende a se apropriar do seu objeto, tornando-o parte do seu próprio ser. Êste é o requisito prévio para a liberdade perfeita. Mas os objetos materiais oferecem um limite preciso à tal apropriação. Êles são essencialmente exteriores ao sujeito que dêles se apropria, e, portanto, sua apropriação é necessàriamente, imperfeita. O único objeto que pode, *in toto,* ser minha propriedade é o objeto mental, porque não possui realidade autônoma fora do sujeito pensante. "Posso me apropriar, da maneira mais completa, do Espírito". (35) A apropriação mental é diferente da posse dos objetos materiais, porque o objeto *"compreendido"* não permanece exterior ao sujeito. A propriedade é, pois, consumada pela vontade livre que representa a realização da liberdade bem como da apropriação.

A *Lógica* chegava à conclusão de que o sujeito era livre quando tinha completo domínio sôbre o seu "outro". A forma concreta de tal liberdade é a propriedade, total e duradoura. A união do princípio do idealismo com o princípio da propriedade fica, assim, consumada. A filosofia de Hegel esgotará, meticulosamente esta identificação. Êle afirma que só a vontade é ilimitada e absoluta, sendo meramente relativas tôdas as coisas que à vontade se opõem. *Apropriar-me de é,*

no fundo, apenas manifestar a majestade da minha vontade diante das coisas, ao demonstrar que elas, por si, não são completas, e não possuem, por si, uma finalidade. Isto acontece quando insuflo no objeto outra finalidade que não a que êle tinha anteriormente. "Quando me aposso da coisa viva (Hegel se refere ao exemplo de um animal como objeto potencial da vontade) esta adquire uma alma diferente da que já possuía. Empresto-lhe a minha vontade". (36) E, conclui Hegel, a vontade livre é, pois, o idealismo que se recusa a aceitar que as coisas, como elas são, possam ser completas-por-si.

O princípio do idealismo, que o ser objetivo depende do pensamento, é agora interpretado como fundamento da característica potencial que as coisas têm de se tornarem propriedades. Ao mesmo tempo o ser mais verdadeiro, o espírito, é que o idealismo concebe como realizando perfeitamente a idéia de liberdade.

A análise hegeliana da vontade autodeterminada situa a propriedade na própria constituição do indivíduo, na sua vontade livre. A vontade livre surge como a pura vontade de liberdade. Esta é "a idéia do direito", e se identifica com a liberdade como tal. Mas é só a *idéia* do direito e da liberdade. A concretização da idéia começa quando o indivíduo emancipado *impõe* sua vontade como uma liberdade de apropriação. "Esta primeira fase da liberdade nós a conhecemos como propriedade". (37)

A dedução da propriedade a partir da essência da vontade livre é, na discussão hegeliana, um processo analítico; o que êle faz é tirar as conseqüências de suas conclusões anteriores sôbre a vontade. De início, a vontade livre é a "vontade singular de um sujeito", inteiramente voltada para a variedade de objetos de um mundo com o qual o sujeito está relacionado exclusivamente como indivíduo. Êle se torna efetivamente livre, mediante um processo em que êle põe à prova sua liberdade ao impedir que outros desejem os objetos da sua vontade, que, então se tornam seus, exclusivamente. Só por fôrça da vontade o sujeito é "uma pessoa". Isto é, a personalidade começa quando alguém tem consciência de poder possuir os objetos que desejar. (38)

Hegel acentuou que o indivíduo só é livre quando se conhece como livre, e só atinge êste conhecimento quando põe à prova sua liberdade. Esta prova pode consistir na demonstração do seu poder sôbre os objetos que deseja, dêles se apropriando. O ato de apropriação se completa quando outros indivíduos com êle concordam, ou quando outros indivíduos o "reconhecem". (39)

Vimos também que, para Hegel, a substância do sujeito repousa em uma "negatividade absoluta", pois que o eu nega a existência independente dos objetos, convertendo-os em meios de sua auto-realização. A atividade do proprietário é, pois, o poder propulsor desta negação. "Uma pessoa tem o direito de querer qualquer objeto, como fim, real e positivo. Assim o objeto passa a lhe pertencer. Porque o objeto não tem, em si, um fim, recebe seu sentido e sua alma pela vontade da pessoa. O homem tem o direito absoluto de se apropriar de qualquer coisa". (40) A mera apropriação, entretanto, resulta na mera posse (*Besitz*). Mas a posse só é propriedade se se torna objetiva para outros indivíduos, como já se tornara objetiva para o possuidor. "A forma da mera subjetividade deve ser removida dos objetos", êles devem ser considerados e usados como propriedade, geralmente reconhecida, de uma pessoa definida. (41) Esta pessoa deve, por sua vez, reconhecer-se nas coisas que possui, conhecê-las e usá-las no sentido da realização da sua vontade livre. Então, e só então, a posse se torna um direito real. (42) A vontade livre é, necessàriamente, a "vontade singular" de uma dada pessoa, e a propriedade tem a qualidade de ser propriedade privada". (43)

A instituição da propriedade privada raramente foi desenvolvida e fundada de modo tão consistente a partir da natureza do indivíduo isolado. Até aqui, nenhuma ordem universal se introduziu na dedução de Hegel, nada que ratificasse a apropriação individual à maneira de um direito universal. Nenhum Deus fôra invocado para a instituir e justificar, nem se citaram as necessidades dos homens como responsáveis por suà produção. A propriedade existia ùnicamente em virtude do poder do sujeito livre. Derivava da essência da pessoa livre. Hegel pusera a instituição da propriedade ao abrigo de qualquer conexão contingente, hiposta-

siando-a como uma relação ontológica. Êle afirma reiteradamente que ela não pode ser justificada como um meio de satisfação dos desejos dos homens. "A propriedade não se fundamenta na satisfação das necessidades do homem mas no fato de ser uma instituição que ultrapassa a mera subjetividade da pessoa ao mesmo tempo que a realiza. Só na propriedade a pessoa existe no modo da Razão". (44) A propriedade é anterior às necessidades contingentes da sociedade. É "a primeira concreção da liberdade, sendo, portanto, em si um fim substancial". Na relação do homem aos objetos exteriores, o elemento racional consiste na posse de propriedade". O que e quanto uma pessoa possui, entretanto, é uma questão de sorte e, do ponto de vista do direito, inteiramente contingente. (45) Hegel admite explìcitamente que a distribuição efetiva da propriedade é produto de circunstâncias acidentais, completamente em desacôrdo com as exigências da razão. Por outro lado, êle exclui a razão do papel de julgar esta distribuição. Hegel não faz nenhum esfôrço para aplicar o princípio filosófico da igualdade entre os homens às desigualdades de propriedade, chegando mesmo a rejeitar esta possibilidade. A única igualdade que se pode deduzir racionalmente é que "todos deveriam ter propriedades", (46) mas a razão é inteiramente indiferente à qualidade e à quantidade de propriedades. É nesta contextura que Hegel apresenta a surpreendente definição de que "o Direito não concerne às diferenças entre os indivíduos". (47)

A definição associa os aspectos progressistas e retrógrados da sua *Filosofia do Direito*. A não-concernência com as diferenças individuais, como veremos, é característica da universalidade abstrata da lei, universalidade que impõe um mínimo de igualdade e racionalidade a uma ordem de irracionalidade e injustiça. Por outro lado, a mesma não-concernência é típica de uma prática social em que só se consegue preservar a totalidade se se despreza a essência humana do indivíduo. O objeto da lei não é o indivíduo concreto, mas o sujeito abstrato dos direitos.

Na formulação de Hegel vigora o processo pelo qual as relações entre homens se transformam em relações entre coisas. A pessoa desaparece sob a propriedade, e só é uma pessoa em virtude da sua propriedade. Por isso Hegel de-

signa o Direito Civil como Direito de Propriedade. "É claro que só a personalidade nos dá direito às coisas, e, por conseguinte, o direito pessoal é, essencialmente, direito real (*Sachenrecht*)". (48)

O processo de reificação continua a se infiltrar na análise de Hegel. Êle deduz do Direito de Propriedade tôda a Lei de Contratos e Obrigações. Desde que a liberdade da pessoa se exerça no âmbito das coisas, a pessoa pode se "exteriorizar", isto é, tratar a si mesma como a um objeto exterior. Ela pode, por sua livre vontade, "alienar-se" vendendo sua atividade e serviços. "Aptidões mentais, ciência, arte, as coisas da religião (sermões, missa, preces, bençãos), invenções, etc., tornam-se objetos de contrato; são reconhecidas e tratadas da mesma maneira que objetos de compra, venda, etc." (49) A alienação da pessoa, entretanto, deve ter um limite no tempo, de modo que algo reste da "totalidade e universalidade" da pessoa. Se eu fôsse obrigado a vender "o tempo integral do meu trabalho concreto, e a totalidade do que produzo, minha personalidade tornar-se-ia propriedade de alguém; eu não seria mais uma pessoa, e me estaria colocando fora do reino do direito". (50) O princípio da liberdade, que deveria demonstrar a supremacia absoluta da pessoa sôbre as coisas, não só veio transformar a pessoa em uma coisa, como também a transformou numa função do tempo. Hegel havia esbarrado no mesmo fato que, mais tarde, levaria Marx a estipular "o encurtamento do dia de trabalho" como condição para a passagem do homem ao "reino da liberdade". Por outro lado, a concepção de Hegel é profunda bastante para revelar que a diferença entre o escravo da Antigüidade e o trabalhador "livre" pode se expressar em têrmos da quantidade de tempo que pertence ao "senhor". (51)

A instituição da propriedade privada decorreu do livre arbítrio da pessoa. Arbítrio que tinha, porém, um limite definido, qual seja, a propriedade privada de outras pessoas. Sou e continuo a ser proprietário só enquanto renuncio, voluntàriamente, ao direito de me apropriar da propriedade dos outros. Assim, a propriedade privada ultrapassa o indivíduo isolado, relacionando-o com outros indivíduos, igualmente isolados. O instrumento que, nesta dimensão, as-

segura a instituição da propriedade, é o *Contrato*. (52) Aqui, novamente, a idéia ontológica da razão se concretiza ao se adaptar à sociedade de produção de mercadorias. "É uma necessidade tão racional que os homens façam contratos, trocas, comércio, quanto que tenham propriedades". Os contratos constituem aquêle "reconhecimento mútuo" que é requerido para que a posse se transforme em propriedade privada. O conceito hegeliano de "reconhecimento", que era originalmente dialético, agora descreve a situação da sociedade aquisitiva. (53)

Os contratos, entretanto, apenas regulam os interêsses particulares dos proprietários e por si transcendem o domínio do direito privado. Hegel, uma vez mais, repudia a doutrina de um contrato social, porque, sustenta, é falso dizer que os homens puderam escolher, arbitràriamente, separar-se ou não do estado; "ao contrário, é absolutamente necessário que todos façam parte de um estado". O "grande progresso" do estado moderno sôbre o estado feudal está em que o estado moderno seja "um fim em si", ninguém podendo firmar acôrdos privados com relação à êle. (54)

As implicações da propriedade privada fazem com que Hegel vá sempre mais longe nos caminhos obscuros da fundamentação do direito. A Introdução já anunciara que o crime e o castigo tinham a ver essencialmente com a instituição da propriedade privada, (55) e, por isso, também com a instituição do direito. Os direitos dos proprietários necessàriamente deviam entrar em choque, pois que se opunham uns aos outros os sujeitos de suas próprias vontades particulares. Cada um depende, no momento de agir, do "capricho e da escolha desordenada" ditados pelo seu conhecimento e vontade, (56) e o acôrdo da vontade privada com a vontade comum é apenas um acidente que abriga os germes de um nôvo conflito. O direito privado é, pois, necessàriamente injusto, porque o indivíduo isolado necessàriamente fere o direito geral. Hegel declara que "a fraude ou o crime" é "um êrro civil ou espontâneo (*unbefangenes oder bürgerliches Unrecht*)", significando com isto que êles são uma parte material da sociedade civil. O direito na sociedade civil se origina do fato de haver uma generalização abstrata dos interêsses particulares. Se o indivíduo, na busca do seu

interêsse, colide com o direito, pode invocar para si a mesma autoridade que os outros invocam contra êle, qual seja, que todos agem na defesa dos seus interêsses próprios. O direito, porém, possui a mais alta autoridade porque também representa — embora de forma inadequada — o interêsse do todo.

O direito do todo e o direito do indivíduo não têm o mesmo valor. O primeiro codifica as exigências da sociedade de que dependem a subsistência e o bem-estar dos indivíduos. Se êstes não reconhecem tal direito, não só ferem o universal, como a si próprios. Êles estão errados, e a punição do seu crime restaura o direito efetivo que êles possuem.

Esta formulação, que orienta a teoria penal, de Hegel, desliga inteiramente a idéia da culpa de quaisquer implicações morais. A *Filosofia do Direito* não situa a culpa em uma categoria moral mas submete-a ao domínio do Direito Abstrato. A culpa é um elemento necessário à relação entre indivíduos que são proprietários. A exposição de Hegel contém êste forte elemento mecanicístico, de nôvo em surpreendente analogia com a filosofia política de Hobbes. É verdade que Hegel sustenta que a razão livre governa a vontade e a ação dos indivíduos, mas tal razão parece comportar-se como uma lei natural, e não como uma atividade humana autônoma. Em lugar de agir por meio do poder consciente do homem, a razão domina o homem. Quando, por conseguinte, Hegel identifica o Direito Racional (*Vernunftrecht*) com o Direito Natural (*Naturrecht*), esta fórmula assume, inteiramente contra a intenção de Hegel, uma sinistra significação. Êle pretendia deixar bem claro que a razão é a "natureza" da sociedade; mas o caráter "natural" do Direito Racional aproxima-se muito mais da necessidade cega da natureza do que da liberdade autoconsciente de uma sociedade racional. Veremos que Hegel reafirma muitas vêzes a "necessidade cega" da razão na sociedade civil. A mesma necessidade cega que seria denunciada, posteriormente, por Marx, como a anarquia do capitalismo, situava-se pois no centro da filosofia hegeliana, no momento em que esta tenta demonstrar a racionalidade livre da ordem dominante.

A vontade livre, que é o motor efetivo da razão na sociedade, cria necessàriamente o êrro. O indivíduo deve colidir com a ordem social que, entretanto, tem a pretensão de representar, sob forma objetiva, a própria vontade do indivíduo. Mas o êrro, e a "justiça vingadora" que o corrige, não só expressa uma "necessidade lógica mais alta", (57) como também prepara a transição para uma forma social mais alta de liberdade, a transição do direito abstrato à moral. Porque, quando o indivíduo comete um êrro, e aceita o castigo correspondente, torna-se consciente da "subjetividade infinita" da sua liberdade. (58) Êle aprende que só é livre como pessoa privada. Quando êle colide com a ordem do direito, verifica que aquêle tipo de liberdade que praticava possui limites intransponíveis. Repelida pelo mundo exterior, a vontade volta-se, agora, para o mundo interior, para aí buscar a liberdade absoluta. A vontade livre se instala no segundo domínio da sua realização: o sujeito da apropriação se torna sujeito *moral*.

A transição da primeira à segunda parte da obra de Hegel marca, assim, uma tendência decisiva da sociedade moderna, a tendência a tornar a liberdade interiorizada (*verinnerlicht*). A dinâmica da vontade, que Hegel apresentara como um processo ontológico, corresponde a um processo histórico que começa com a Reforma Alemã. Já mencionamos êste fato na nossa Introdução. Hegel cita um dos documentos mais importantes que expõe esta mensagem, as páginas de Lutero *Sôbre a Liberdade Cristã,* nas quais Lutero sustenta que "a alma não será atingida nem afetada se o corpo fôr maltratado e a pessoa submetida ao poder de um outro homem". Hegel qualifica esta afirmação de "raciocínio sofístico disparatado", mas ao mesmo tempo, concorda com a possibilidade de tal condição, quando admite que o homem, possa ser "livre, acorrentado". Tal coisa, sustenta êle, só é verdadeira se resultar da vontade autodeterminada do homem, e, portanto, só vale com relação à êle mesmo. Com relação a um outro, uma pessoa não é livre se o seu corpo estiver escravizado, e só é livre se efetiva e concretamente existir livremente. (59) A liberdade interior, para Hegel, é só um estágio transitório no processo de aquisição da liberdade exterior. A tendência a abolir o domínio interior da liberdade

pode dizer-se que prenuncia aquele estágio da sociedade no qual o processo de interiorização dos valôres não mais se revela eficiente como meio de restrição às exigências dos indivíduos. A liberdade interior, pelo menos, reserva para o indivíduo uma esfera de isolamento incondicional com a qual nenhuma autoridade pode interferir; e a moral lhe reserva alguns desígnios universalmente válidos. Mas quando a sociedade se volta para formas totalitárias, em concordância com as necessidades do imperialismo monopolista, a integridade da pessoa torna-se objeto político. Mesmo a condição moral mais íntima fica subjugada ao estado, e abolida sua intimidade. As mesmas condições que anteriormente favoreciam a interiorização dos valores, exigem agora que êles sejam plenamente exteriorizados.

A *Filosofia do Direito*, de Hegel, revela ainda um equilíbrio entre êstes dois desenvolvimentos antagônicos. Hegel sustenta que a subjetividade da vontade "é o fundamento da existência da liberdade", (60) e acaba permitindo que a liberdade se anule num estado todo-poderoso. A moral, o reino da liberdade interior, entretanto, perde todo seu esplendor e glória na obra de Hegel, e se torna mera ligação entre o Direito Privado e o Constitucional, entre o direito abstrato e a vida social.

Afirma-se com freqüência que o sistema de Hegel não contém uma verdadeira ética. Sua filosofia moral é absorvida por sua filosofia política. Mas a diluição da ética na política está de acôrdo com a interpretação e a apreciação hegeliana da sociedade civil. Não é por acidente que êle reserva à Moral a seção mais curta e menos significativa da sua obra.

Passaremos à última parte da *Filosofia do Direito*, àquela que trata da ética social e política (*Sittlichkeit*). Esta parte da obra trata da família, da sociedade civil, e do estado; em primeiro lugar vamos esboçar a conexão sistemática que ela apresenta com as duas seções precedentes da *Filosofia do Direito*. Agora, a vontade se volta para fora, para o domínio exterior da realidade social. Havíamos chegado à conclusão que um indivíduo que encontrasse satisfação na liberdade interior e na verdade da sua moral, não havia atingido a liberdade e a verdade. O "bem abstrato" é "privado de poder"; é compatível com qualquer conteúdo determinado.

(61). A *Ciência da Lógica* demonstrara que a idéia só se perfazia na atualidade. Da mesma maneira, a vontade livre devia superar a separação entre os mundos interior e exterior, entre o direito subjetivo e o direito universal; o indivíduo devia realizar sua vontade através das instituições sociais e políticas objetivas, que, por sua vez, deviam concordar com sua vontade. Tôda a terceira parte da *Filosofia do Direito* pressupõe que não exista nenhuma instituição objetiva que não esteja fundada na vontade livre do sujeito, e nenhuma liberdade subjetiva que não seja visível na ordem social objetiva.

Os parágrafos iniciais afirmam, precisamente isto. Promete-se, ademais, mostrar que o ideal tem existência efetiva. A humanidade atingiu o estado de maturidade e possui todos os meios que possibilitam a realização da razão. Mas, tais meios foram desenvolvidos e utilizados por uma sociedade cujo princípio de organização é o jôgo livre dos interêsses privados, por uma sociedade que, por conseguinte, é incapaz de empregar aquêles meios em benefício do todo. A *Filosofia do Direito* afirma que a propriedade privada é a realidade material do sujeito livre, e é a realização da liberdade. Hegel, entretanto, desde seus primeiros escritos, percebera que as relações de propriedade privada trabalhavam contra a ordem social verdadeiramente livre. A anarquia dos proprietários egoístas não podia produzir, pela sua mecânica, um esquema social integrado racional e universal. Ao mesmo tempo, Hegel sustentava que uma ordem social apropriada não poderia se impor pela negação do direito à propriedade privada, porque, com isto, o indivíduo livre seria esmagado. A tarefa de executar a necessária integração recaía, pois, sôbre uma instituição que pudesse manter os interêsses individuais e suas relações competitivas, preservando, contudo, os bens e atividades dos indivíduos.

Hegel enfrenta o problema nas mesmas linhas em que aborda o problema do direito natural. A doutrina do direito natural não resolvia a questão de como um estado de apropriação anárquica (o estado natural) poderia se transformar em um estado em que, de modo geral, se assegurasse a propriedade. A sociedade civil, supostamente, estabelecia tal estado de segurança geral. Hegel aborda agora a mesma ques-

tão, mas, ao resolvê-la, dá um passo diante do modêlo tradicional. Os dois estágios de desenvolvimento, o do estado natural e o da sociedade civil, são coroados por um terceiro, o estado. Hegel afirma que a doutrina do direito natural é inadequada, porque faz da sociedade civil um fim em si. Mesmo na filosofia política de Hobbes, a soberania absoluta era subordinada à necessidade de uma proteção adequada aos valores e propriedades da sociedade civil, e a realização desta última condição era o conteúdo da soberania. Hegel diz que a sociedade civil não pode ser um fim em si porque, em virtude das suas contradições intrínsecas, não pode realizar a verdadeira unidade e a verdadeira liberdade. A independência da sociedade civil é, pois, rejeitada por Hegel e subordinada ao estado autônomo.

Hegel transfere da sociedade civil ao estado a tarefa de concretizar a ordem da razão. O estado, porém, simplesmente impulsiona a sociedade civil e resguarda os interêsses da mesma, sem pretender tomar o seu lugar ou alterar seu conteúdo. O passo para além da sociedade civil leva, pois, a um sistema político autoritário, que conserva intocado o conteúdo material da sociedade. A tendência autoritária que surge na filosofia política de Hegel torna-se necessária em decorrência da estrutura antagônica da sociedade civil.

Mas esta não é a única tendência. A dialética segue a transformação estrutural da sociedade civil até o ponto da negação final desta sociedade. Os conceitos que apontam para esta negação estão na raiz mesma do sistema hegeliano: o conceito de Razão e o de liberdade, se concebidos como autênticos conceitos dialéticos, não se podem perfazer no sistema vigente da sociedade civil. Surgem assim elementos no conceito hegeliano de estado que são incompatíveis com a ordem da sociedade civil e esboçam o quadro de uma futura organização social da humanidade. Isto vale, particularmente, para a exigência hegeliana básica com respeito ao estado, qual seja, a de que êste deveria preservar e satisfazer o interêsse autêntico do indivíduo e não poderia ser concebido senão em têrmos de unidade perfeita entre o indivíduo e o universal. As determinações abstratas da *Lógica* uma vez mais, se manifestam na sua significação histórica. O ser verdadeiro, dissera a *Lógica,* é o universal, que é em

si individual e contém o particular em si. Êste ser verdadeiro, que a lógica chamava conceito, volta agora como o estado que dá corpo à razão e à liberdade. Êle é "o Universal que desenvolveu sua racionalidade efetiva", (62) e representa "a identidade da vontade geral com a vontade particular". (63) O estado é a "materialização da liberdade concreta, em que a pessoa e seus interêsses particulares atingem perfeito desenvolvimento, e encontram reconhecimento adequado dos seus direitos". (64) Os interêsses particulares dos indivíduos, em nenhuma circunstância, devem ser postos de lado ou suprimidos; "tudo depende da união, pelo estado, da universalidade com a particularidade". (65)

O conteúdo dialético autêntico da razão e da liberdade, repetidamente transparece na fórmula autoritária que Hegel encontrou para salvar o esquema social estabelecido. A ânsia em preservar o sistema social vigente levou-o a hipostasiar o estado como um domínio em si, situado acima dos direitos do indivíduo e até mesmo a êles oposto. O estado "tem autoridade e fôrça absolutas". (66) É indiferente ao estado "que o indivíduo exista ou não". (67) Hegel insiste, por outro lado, em que a família, a sociedade civil e o estado "não são coisas diferentes do sujeito", mas partes "da sua própria essência". (68) Êle chama de "dever e obrigação" a relação do indivíduo a estas instituições que, necessàriamente, restringem sua liberdade. Mas êle sustenta que esta restrição se limita apenas à "liberdade abstrata" do indivíduo e então, por isso, significa a libertação da "liberdade substancial do mesmo". (69)

A mesma dinâmica que rompe os laços entre os conceitos de Hegel e a estrutura da sociedade da classe média, levando a análise dialética a ultrapassar êste sistema social, domina a última seção da *Filosofia do Direito*. A família, a sociedade civil e o estado são justificados por um método que implica na sua negação. A discussão sôbre a família, que inicia esta seção, está inteiramente animada por êste paradoxo. A família é o fundamento "natural" da ordem de razão que culmina no estado, mas, ao mesmo tempo, só o é quando se dissolve. A família tem sua "realidade exterior" na propriedade, mas a propriedade também destrói a família. As crianças crescem e estabelecem com suas posses novas famí-

lias possuidoras de propriedades. (70) A unidade "natural" da família fica, pois, partida em uma porção de grupos de proprietários em competição, proprietários que visam essencialmente aos seus benefícios egoísticos particulares. Êstes grupos promovem o aparecimento da sociedade civil, que surge quando tôda ética foi perdida e negada. (71)

Hegel funda sua análise da sociedade civil nos dois princípios materiais da sociedade moderna: 1) o indivíduo visa sòmente aos seus interêsses privados, em cuja defesa se comporta de um modo em que "se misturam a necessidade física e o capricho"; 2) os interêsses dos indivíduos estão de tal modo correlacionados que a afirmação e a satisfação de uns dependem da afirmação e da satisfação de outros. (72) Até aqui simplesmente se repete a descrição habitual que, no século XVIII, se fazia da sociedade moderna como um "sistema de dependência mútua", no qual cada indivíduo, na perseguição das suas próprias vantagens, "naturalmente" promovia o interêsse do todo. (73) Hegel, porém, prefere seguir os aspectos negativos do sistema, e não seus aspectos positivos. A comunidade civil surge tão-sòmente para, ao mesmo tempo, desaparecer num "espetáculo de excessos, de miséria e de corrupção física e social". (74) Sabemos que, no comêço, Hegel sustentava que uma sociedade autêntica, que é sujeito livre do seu próprio progresso e crescimento, só pode ser concebida como uma sociedade que concretiza a liberdade consciente. A completa ausência de tal liberdade dentro da sociedade civil impede, de uma vez por tôdas, que ela mereça o título de realização final da razão. Como Marx, Hegel acentua o fato de que nesta sociedade, a integração dos interêsses privados é produto do acaso, e não da decisão racional livre. A totalidade não aparece, pois, como liberdade, "mas como necessidade". (75) "Na Sociedade Civil a universalidade nada mais é do que a necessidade". (76) A sociedade civil organiza um processo de produção em que o indivíduo não se situa segundo suas necessidades e habilidades, mas segundo seu "capital". A palavra "capital" se refere aqui não só ao próprio poder econômico do indivíduo, mas também à parte do poder físico que êle despende no processo econômico, isto é, à sua fôrça-de-trabalho. (77) As necessidades específicas dos indivíduos são satisfeitas pelo trabalho abstra-

to, (78) que é "propriedade geral e permanente" dos homens. (79) A possibilidade de partilhar da riqueza geral depende do capital e é por isso que êste sistema produz desigualdades crescentes. (80) Um passo além e chegamos aos parágrafos famosos que descrevem a conexão entre a acumulação de riqueza, de um lado, o empobrecimento da classe operária, do outro.

"Grandes fortunas são acumuladas ao se generalizarem as relações dos homens com respeito às suas necessidades, e ao se generalizarem as maneiras como se programam e se obtêm os meios de satisfação destas necessidades. Por outro lado, ocorrem a divisão e a limitação do trabalho individual, e, conseqüentemente, a dependência e o sofrimento dos artesãos...

Quando grande número de pessoas desce abaixo do nível de vida considerado como essencial aos membros da sociedade, e perde aquêle sentido de justiça, de honestidade e de honra que deriva da independência econômica, surge uma classe pobre, e a riqueza se acumula, de modo desproporcionado, nas mãos de uns poucos". (81)

Hegel tem em mira o aparecimento de imensa população industrial e recapitula as contradições inconciliáveis da sociedade civil ao afirmar que "esta sociedade, no excesso da sua riqueza, não é rica bastante... para reduzir o excesso de pobreza e o aumento de pobres". (82) O sistema de classes que Hegel esboça como a organização própria à sociedade civil, não é por si capaz de resolver a contradição. A tentativa de unificação exterior entre os indivíduos em competição, através das três classes — o campesinato, os comerciantes (incluindo-se os artífices, os produtores de manufaturas e os marchantes), e a burocracia — simplesmente repetia as tentativas iniciais de Hegel nesta direção; a idéia soava de modo menos convincente aqui do que antes. Tôdas as organizações e instituições da sociedade civil serviam "à proteção da propriedade", (83) e a liberdade daquela sociedade significava apenas o "direito de propriedade". As classes deviam ser reguladas por fôrças externas mais poderosas que os mecanismos econômicos. Êstes preparam a transição à organização política da sociedade. Esta transição ocorre nas seções sôbre a Administração da Justiça, a Polícia e a Corporação.

A administração da justiça transforma em lei o direito abstrato e introduz uma ordem universal consciente no processo cego e contingente da sociedade civil. Dissemos que o conceito de lei é central na *Filosofia do Direito,* de tal modo que, de fato, o título da obra deveria ser "Filosofia da Lei". Nela, a discussão tôda pressupõe que o direito exista de fato como lei, pressuposição que deriva dos princípios ontológicos da filosofia de Hegel. O direito, como vimos, é um atributo do sujeito livre, da pessoa. A pessoa, por sua vez, só é o que é em virtude do pensamento, *qua* sujeito pensante. O pensamento estabelece uma comunidade verdadeira, conferindo universalidade à indivíduos que, de outra maneira, estariam isolados. O direito aplica-se aos indivíduos na medida em que êstes são universais; êle não é adquirido por fôrça de qualquer qualidade acidental. Isto significa que aquêle que é portador de um direito, o é a título de "indivíduo sob a forma do universal, de seu *qua* pessoa universal", (84) e que a universalidade do direito é essencialmente uma universalidade abstrata. O princípio idealista de que o pensamento é o ser verdadeiro parece, pois, implicar que o direito seja o universal sob a forma de lei universal, porque a lei faz abstração do indivíduo e o trata como "pessoa universal". "O homem vale por ser homem, e não por ser Judeu, Católico, Protestante, Alemão, ou Italiano". (85) O domínio da lei, pertence à "pessoa universal" e não ao indivíduo concreto, e precisamente como universal é que aquêle domínio concretiza a liberdade.

A teoria do direito de Hegel se ajusta claramente às tendências progressistas da sociedade moderna. Antecipando desenvolvimentos posteriores da jurisprudência, Hegel rejeita tôdas as doutrinas que situam o direito no âmbito da decisão judicial, em lugar de o situar na universalidade da lei, e critica pontos de vista que fazem dos juízes "permanentes legisladores", ou entregam ao seu discernimento a decisão final de uma questão. (86) No tempo de Hegel, as fôrças sociais que estavam no poder não tinham ainda chegado a admitir que a universalidade abstrata da lei, como também outros fenômenos do liberalismo, interferia com seus desígnios, havendo necessidade de um instrumento de govêrno mais direto e eficiente. O conceito hegeliano de lei se

adapta à fase mais primitiva da sociedade civil, àquela caracterizada pela competição entre indivíduos mais ou menos dotados do ponto de vista material, "cada um constituindo um fim em si..." e "as outras pessoas meios para a obtenção dos fins de cada um". (87) Dentro dêste sistema, diz Hegel, mesmo o interêsse comum, o universal, "surge como um meio".

Tal é o esquema social de que se originou a sociedade civil. O esquema não se pode perpetuar, a não ser que harmonize os interêsses antagônicos que o constituem, em uma forma que seja mais racional e calculável que as operações de mercado que o governam. A competição irrestrita requer um mínimo de proteção equivalente para os competidores, e garantia digna de fé para contratos e serviços. Êste mínimo de harmonia e integração, entretanto, só pode ser alcançado se se fizer abstração da existência concreta de cada indivíduo e das suas diferenças. "O direito não trata de determinações específicas do homem. Seu fim não é promover e proteger o homem" com respeito às suas "necessidades e intenções e esforços específicos (como, por exemplo, sua sêde de conhecimento, ou sua vontade de preservar a vida, a saúde, etc)". (88) O homem se envolve com contratos, relações de troca, e outros compromissos, simplesmente como sujeito abstrato do capital ou da fôrça-de-trabalho, ou de algum outro bem ou dispositivo socialmente necessário. Conseqüentemente, a lei só pode ser universal e tratar os indivíduos como iguais enquanto permanecer abstrata. O direito é, pois, mais uma forma do que um conteúdo. A justiça dispensada pela lei desempenha seu papel sob a *forma geral* de transação e de interação, enquanto que as variedades concretas da vida individual aparecem apenas como a soma de circunstâncias atenuantes ou agravantes. A lei, enquanto universal tem, pois, um aspecto negativo. Ela envolve, necessàriamente, um elemento de acaso, e sua aplicação a um caso particular engendrará imperfeição, injustiça e sofrimento. Mas êstes elementos negativos não são eliminados pelo aumento dos podêres discricionários do juiz. A universalidade abstrata da lei, a despeito de tôdas as deficiências, é de longe melhor garantia do que o eu concreto e específico de um indivíduo. Na sociedade civil, todos os indivíduos têm interêsses pri-

vados pelos quais se opõem ao todo, e nenhum indivíduo pode ter a pretensão de ser uma fonte de direito.

É verdade, ao mesmo tempo, que a igualdade abstrata dos homens diante da lei não elimina suas desigualdades materiais, nem supera em nenhum sentido, a contingência geral que limita a condição econômica e social que êles possuem. Por descurar dos elementos contingentes, a lei é mais justa do que as relações sociais concretas que geram desigualdades, riscos e outras injustiças. A lei, pelo menos, se baseia em alguns fatôres essenciais comuns a todos os indivíduos. Devemos ter em mente que a posse de propriedade privada é, para Hegel, um dêstes "fatôres essenciais", e que a igualdade humana também significa para êle um igual *direito* de todos à propriedade. Firmando-se no seu princípio de igualdade fundamental, a lei é capaz de retificar certas injustiças flagrantes, sem, transtornar a ordem social que abriga a injustiça como elemento constitutivo da sua existência.

Pelo menos, esta é a construção filosófica, válida sòmente enquanto o domínio da lei garante maior segurança e proteção ao fraco do que o fazia o sistema que posteriormente o substituiu, o domínio do decreto autoritário. A doutrina de Hegel é produto da época liberalística e dá corpo aos seus princípios tradicionais. Porque, dizia êle, referindo-se ao fato de que a tirania "afixava as leis tão alto, que nenhum cidadão as podia ler", para que as leis fôssem obedecidas deviam ser por todos conhecidas. Ademais, excluía a legislação retroativa. Também o poder de decisão do juiz, afirmava Hegel, devia ser tão restrito quanto possível pelos têrmos claros da própria lei. O julgamento público, por exemplo, é essencial como instrumento restritivo, e se justifica pelo fato da lei exigir a confiança dos cidadãos, e o direito, que é essencialmente universal, pertencer a todos. (89)

A concepção de Hegel implica em que o corpo da lei seja o que homens livres teriam por si mesmos estabelecido pela razão. Êle pressupõe, dentro da tradição da filosofia política democrática, que o indivíduo livre é o legislador original que deu a si mesmo sua própria lei; mas a pressuposição não impede que Hegel afirme que a lei se materializa na "proteção à propriedade, pela administração da justiça". (90)

Êste discernimento da conexão material entre o domínio da lei e o da propriedade, leva Hegel, em contraste com Locke e seus sucessores, a superar a doutrina liberal. Por causa desta conexão, a lei não pode ser o ápice da integração da sociedade civil, nem pode representar sua universalidade real. O domínio da lei encarna meramente o "direito abstrato" da propriedade. "A função da administração judicial é apenas tornar necessário o aspecto abstrato da liberdade pessoal na Sociedade Civil... A necessidade cega do padrão de necessidades não foi ainda elevada à consciência do universal, e não foi ainda elaborada daquele ponto de vista". (91) A lei deve, por isso, ser suplementada, e mesmo suplantada, por uma fôrça mais intensa e mais rigorosa, que deverá dominar os indivíduos mais direta e claramente. Surge então a *Polícia*.

O conceito de Polícia, de Hegel, incorpora muitos aspectos da doutrina com a qual o absolutismo costuma justificar as limitações que impõe à vida social e econômica. A polícia não só interfere nos processos produtivos e de distribuição, não só restringe a liberdade do comércio e do lucro, e vigia os preços, a mendicância, e a vadiagem, como também supervisiona a vida privada do indivíduo, onde quer que o bem-estar público possa ser afetado. Há, entretanto, uma diferença importante entre a polícia que assim procedia durante a ascensão do absolutismo moderno, e a polícia da Restauração. (92) Grande parte da *Filosofia do Direito* de Hegel expressa a teoria oficial dessa última. Supõe-se que a polícia represente o interêsse do todo contra fôrças sociais fortes o bastante para ameaçar o funcionamento do processo social e econômico. A polícia não tinha mais de organizar o processo de produção para suprir a ausência do poder privado e do conhecimento de como organizar aquêle processo. A tarefa da polícia é uma tarefa negativa, mais precisamente, a de salvaguardar "a segurança da pessoa e da propriedade" na esfera contingente que escapa às garantias da lei. (93)

As declarações de Hegel sôbre o papel da polícia mostram, porém, que Hegel ultrapassou a doutrina sustentada durante a Restauração, especialmente por acentuar que os antagonismos crescentes da sociedade civil, gradativamente faziam do organismo social um caos cego de interêsses egoís-

ticos, e exigiam o estabelecimento de uma instituição poderosa para controlar a confusão. É bastante significativo que seja a propósito desta discussão sôbre a polícia, que Hegel faça algumas de suas observações mais penetrantes e de mais longo alcance com respeito ao rumo destrutivo que a sociedade civil é obrigada a tomar. E êle conclui afirmando que "por meio de sua própria dialética a sociedade civil é levada além de seus limites de sociedade definida e autoconcluída". Ela tem que procurar abrir novos mercados para absorver os produtos de uma superprodução, e deve perseguir uma política de expansão econômica e de colonização sistemática. (94)

As dificuldades de relacionar a polícia à política externa do estado desaparece se tomarmos em consideração o fato de que, para Hegel, a polícia é um produto dos antagonismos crescentes da ordem civil, sendo criada para enfrentar estas contradições. Conseqüentemente, a separação entre a polícia e o estado (que completa o que a polícia começa) não é profunda. Hegel pressente uma situação limite em que "o trabalho de todos será sujeito à regulamentação administrativa". (95) Isto, dizia êle, "diminuiria e aliviaria as perigosas transformações sociais" para as quais a sociedade civil se inclina. Em outras palavras, numa organização social totalitária haveria menos tempo "para os conflitos se conciliarem meramente pela necessidade inconsciente". (96)

A polícia, entretanto, não é o único remédio. O desgovêrno da sociedade civil deve ser controlado por ainda outra instituição, a *"Corporação"*, que Hegel concebia nas linhas do antigo sistema de guildas, com alguns traços do moderno estado corporativo. A corporação é uma unidade econômica e política, com as seguintes funções: 1) unificar os interêsses e atividades competitivas dentro das classes e 2) defender, contra o estado, os interêsses organizados da sociedade civil. A corporação é supervisionada pelo estado, (97) mas visa a salvaguardar os interêsses materiais do comércio e da indústria. O capital e o trabalho, o produtor e o consumidor, o lucro e o bem-estar geral juntam-se na corporação, onde os interêsses especiais dos sujeitos econômicos estão purificados do mero egoísmo, de modo que se podem ajustar à ordem universal do estado.

Hegel não explica como tudo isto seja possível. Parece que a corporação seleciona seus membros de acôrdo com as qualificações que apresentem, e que garante seus negócios e seus bens; mas isto parece ser tudo. A corporação é, acima de tudo, um instrumento ideológico, uma entidade que exorta o indivíduo a trabalhar por um ideal desprovido de existência, "a finalidade não egoística do todo". (98) Ademais, a corporação confere aos seus membros a condição de membros reconhecidos da sociedade. Efetivamente, entretanto, não é o indivíduo que determina o reconhecimento, e sim o processo econômico. O indivíduo, por conseguinte, só alcança um bem ideológico; sua compensação é a "honra" de pertencer à corporação. (99)

Pela corporação faz-se a passagem da seção sôbre a sociedade civil à seção sôbre o estado. O estado é essencialmente separado e distinto da sociedade. O traço decisivo da sociedade civil é o de conferir "segurança e proteção à propriedade e à liberdade pessoal" sendo "o interêsse do indivíduo" seu último fim. O estado tem uma função totalmente diferente. Êle se relaciona ao indivíduo de outra maneira. "A união como tal é ela mesma o verdadeiro conteúdo e fim" do estado. O fator integrativo é o universal, não o particular. O indivíduo pode "levar uma vida universal", no estado; suas satisfações particulares, suas atividades e modos de vida são regulados pelo interêsse comum. O estado é um sujeito no sentido estrito da palavra, isto é, o estado é o instrumento e o fim real das ações de todos os indivíduos que, agora, se colocam sob "leis e princípios universais". (100)

As leis e princípios do estado guiam as atividades dos sujeitos que pensam livremente, de modo que o elemento destas leis e princípios não é a natureza, mas o espírito, o conhecimento racional e a vontade dos indivíduos associados. Êste é o sentido que tem a denominação que Hegel dá ao estado de "Espírito Objetivo". O estado cria uma ordem, que não depende, como o fazia a sociedade civil, da cega correlação entre as necessidades e os esforços particulares para sua própria perpetuação. O "padrão de necessidades" torna-se um esquema consciente de vida, controlado pelas decisões autônomas do homem com vistas no interêsse comum. O esta-

do pode, pois, ser definido como a "realização da liberdade". (101)

Já dissemos que, para Hegel, a tarefa fundamental do estado é fazer coincidir o interêsse específico e o interêsse geral, de modo a preservar o direito e a liberdade do indivíduo. Mas tal exigência pressupõe a identificação do estado com a sociedade, e não sua separação. Porque as necessidades e interêsses do indivíduo existem na sociedade, não importando como possam ser modificados pelas exigências do bem-estar comum, êles se originam e permanecem indissolùvelmente ligados ao processo social que governa a vida individual. A exigência de que a liberdade e a felicidade se realizem recai pois, afinal, sôbre a sociedade, e não sôbre o estado. Segundo Hegel, o estado não tem outro fim senão a "associação como tal". Em outras palavras, êle não teria nenhuma finalidade se a ordem econômica e social constituísse uma "verdadeira associação". O processo pelo qual o indivíduo se harmoniza com o universal, teria engendrado a "decadência" do estado, e não o contrário.

Hegel, porém, separou a ordem racional do estado das interações contingentes da sociedade porque concebia a sociedade como uma sociedade civil, isto é, como uma sociedade que não era uma "verdadeira associação". Esta concepção da sociedade decorria do caráter crítico da dialética hegeliana. O método dialético apreende o existente nos têrmos da negatividade que êle contém, e examina as realidades à luz das transformações que nelas se processam. A transformação é uma categoria histórica. (102) O espírito objetivo, de que se ocupa a *Filosofia do Direito,* se desenrola no tempo, (103) e são as formas que o conteúdo do espírito objetivo toma na história que guiam a análise dialética dêste conteúdo. A verdade aparece como uma realização histórica, de tal modo que o estágio que o homem atingiu com a sociedade civil, perfaz todos os esforços históricos precedentes. Alguma outra forma de associação pode futuramente aparecer, mas a filosofia, como ciência do que é atual, não entra em especulações a tal respeito. A realidade social, com a competição generalizada, o egoísmo e a exploração, com sua riqueza e pobreza excessivas, é a base sôbre a qual a razão tem de construir. A filosofia não pode

saltar a história, pois que é filha do seu tempo, do "seu tempo apreendido pelo pensamento". (104)

Aquêles eram os tempos da sociedade civil, dentro da qual se preparava a base material da realização da razão e da liberdade, mas de uma razão deformada pela necessidade cega do processo econômico, e de uma liberdade pervertida pela competição de interêsses privados conflitantes. Contudo, esta mesma sociedade tem muito daquilo que favorece uma associação verdadeiramente livre e racional: ela sustenta o direito inalienável do indivíduo, expande as necessidades dos homens e os meios de satisfazê-las, organiza a divisão do trabalho, e antecipa o domínio da lei. Êstes elementos devem ser separados dos interêsses privados e submetidos a um poder situado acima do sistema competitivo da sociedade civil, em uma posição especialmente elevada. Êste poder é o estado. Hegel vê o estado como "um poder independente e autônomo" dentro do qual "os indivíduos são meros momentos", como a "marcha de Deus no mundo". (105) Êle pensa ser esta a verdadeira essência do estado, mas, na realidade, está apenas descrevendo o tipo histórico de estado que corresponde à sociedade civil.

Chegamos a esta interpretação hegeliana do estado pela colocação do conceito de estado no seu cenário sócio-histórico, cenário que o próprio Hegel deu a conhecer pela descrição da sociedade civil. A idéia do estado, de Hegel, deriva de uma filosofia cuja concepção liberalística de estado e de sociedade estava prestes a ruir. Vimos que a análise de Hegel o levara a negar qualquer harmonia "natural" entre o interêsse particular e o interêsse geral, entre a sociedade civil e o estado. A idéia liberal do estado fôra pois arruinada. Para que a estrutura da ordem social estabelecida não ficasse exposta à destruição, o interêsse comum tinha de ser munido de um instrumento autônomo, e posta a autoridade do estado acima dos campos de batalha dos grupos sociais em competição. O estado "divinizado", de Hegel, entretanto, de nenhuma maneira se assemelha ao estado fascista. Êste representa o estágio mesmo do desenvolvimento social que o estado de Hegel pretendia evitar, qual seja, o domínio totalitário direto de interêsses particulares sôbre o todo. Sob o

fascismo, a sociedade civil domina o estado; o estado, de Hegel, domina a sociedade civil. E em nome de que o faz? Segundo Hegel, em nome do indivíduo livre e do seu interêsse verdadeiro. "A essência do estado moderno é a união do universal com a plena liberdade do particular, e com o bem-estar dos indivíduos". (106) A principal diferença entre o mundo antigo e o mundo moderno está em que, neste último, os grandes problemas da vida humana não são resolvidos por uma autoridade superior, mas pelo livre "Eu quero" do homem. "Êste eu quero... deve ter seu refúgio próprio no grande edifício do estado". (107) O princípio básico dêste estado é o pleno desenvolvimento do indivíduo. (108) Sua constituição e suas instituições políticas existem para expressar "o conhecimento e a vontade dos indivíduos".

Neste ponto, entretanto, a contradição histórica que é inerente à filosofia política de Hegel, determina sua sorte. O indivíduo que sabe e quer que seu verdadeiro interêsse esteja no interêsse comum, êste indivíduo, simplesmente, não existe. Os indivíduos só existem como proprietários, sujeitos dos processos selvagens da sociedade civil, apartados do interêsse comum pelo egoísmo e tudo que êle acarreta. Até onde a sociedade civil alcança, ninguém está livre das suas ciladas.

Fora da sociedade, porém, resta a natureza. Se se pudesse encontrar alguém que tivesse uma individualidade em virtude da existência *natural,* e não da existência social, sendo o que é simplesmente pela natureza, e não pelos mecanismos sociais, êste alguém poderia ser o ponto fixo a partir do qual o estado pudesse ser dominado. Hegel encontra tal homem no monarca, que é escolhido para esta posição "por nascimento natural". (109) A liberdade última pode nêle se refugiar, porque êle está situado fora de um mundo de liberdade falsa e negativa, e está "elevado" acima de tudo que é particular e condicional". (110) O eu de tôdas as outras pessoas está corrompido pela ordem social que modela todos êles; só o monarca não é assim influenciado, sendo, pois, capaz de criar e determinar todos os seus atos referindo-se ao seu eu puro. Êle pode anular tôda particularidade na "simples certeza da sua pessoa". (111)

Sabemos o que significa a "certeza-de-si do eu puro", no sistema de Hegel: é a propriedade essencial da substância como sujeito, e, pois, caracteriza o verdadeiro ser. (112) O uso histórico dêste princípio para gerar a pessoa do monarca, mais uma vez evidencia a frustração do idealismo. A liberdade se torna idêntica à necessidade inexorável da natureza, e a razão se reduz a um acidente de nascimento. A filosofia da liberdade novamente se transforma numa filosofia da necessidade.

A economia política clássica descreve a sociedade como um "sistema natural" cujas leis parecem possuir a necessidade das leis físicas. Êste ponto de vista cedo perdera seu encanto. Marx mostrara como as fôrças anárquicas do capitalismo só assumiam a qualidade de fôrças naturais enquanto não se tornavam objetos da razão humana, e mostrara que o elemento natural da sociedade não era um elemento positivo, mas um elemento negativo. Hegel parece suspeitar disto. Algumas vêzes êle parece sorrir da sua própria idealização do monarca, atribuindo-lhe decisões meramente formais. O monarca é "um homem que diz sim e, assim, põe os pontos nos is". (113) Hegel observa que os monarcas não se destacam pela fôrça intelectual ou física, e que, apesar disto, milhões de pessoas se deixam por êles dominar". (114) Não obstante, êle sente que a fraqueza intelectual do monarca é preferível à sabedoria da sociedade civil.

O êrro de Hegel é muito mais profundo do que a sua glorificação da monarquia prussiana. Êle é culpado não tanto de servilismo quanto de traição às suas próprias idéias filosóficas mais altas. Sua doutrina política entrega a sociedade à natureza, a liberdade à necessidade, a razão ao capricho. E assim fazendo, êle reflete o destino da ordem social que soçobra, ao buscar a liberdade, num estado de natureza muito inferior ao da razão. A análise dialética da sociedade civil concluíra que a sociedade não fôra capaz de instaurar espontâneamente a razão e a liberdade. Hegel, por isso, formulara um estado forte, capaz de perfazer aquêle fim, e procurara conciliar êste estado com a idéia de liberdade, adicionando forte tempêro constitucional à monarquia.

O estado só existe por meio da lei. "As leis expressam o conteúdo da liberdade objetiva... Elas são um fim último

absoluto, e uma obra universal". (115) Por isso o estado é limitado por leis que são o oposto dos decretos autoritários. O corpo de leis é "uma obra universal" que incorpora a razão e a vontade dos homens associados. A Constituição expressa os interêsses de todos (agora, naturalmente, seus interêsses autênticos, "purificados"), e os poderes executivo, legislativo e judiciário são apenas instrumentos da lei constitucional. Hegel rejeita, como lesiva à unidade do estado, a separação tradicional entre êstes três poderes; as três funções do govêrno devem operar em colaboração efetiva permanente. O acento pôsto na unidade do estado é tão forte que leva Hegel, finalmente, a formulações que se aproximam da teoria organicista do estado. Êle declara, por exemplo, que a Constituição, embora "criada no tempo, não pode ser encarada como tendo sido elaborada" pelo homem, mas ao contrário, como sendo "divina e perpétua". (116) Tais declarações são provocadas pelos mesmos motivos que levaram os filósofos mais sagazes a pôr o estado a salvo de qualquer crítica. Êles reconheceram que o laço que mais efetivamente sujeita à classe dominante os grupos em conflito é o mêdo de qualquer subversão à ordem estabelecida.

Não gastaremos tempo com o esbôço hegeliano de Constituição pois que êle pouco acrescenta de essencial ao primeiro trabalho de Hegel sôbre o mesmo assunto, se bem que alguns aspectos particulares do seu sistema sejam dignos de breve menção. A tríade tradicional dos poderes políticos é alterada e passa a consistir nos poderes monárquico, administrativo e legislativo. Êstes de tal modo se sobrepõem que o poder executivo pertence aos dois primeiros e inclui o judiciário, enquanto que o poder legislativo é exercido pelo govêrno juntamente com as dietas. Em bloco, o sistema político novamente converge para a idéia de soberania que, apesar de estar agora enraïzada na pessoa "natural" do monarca. ainda se espalha por tôda a estrutura. Ao lado da soberania do estado sôbre os antagonismos da sociedade civil, Hegel agora acentua sua soberania sôbre o povo (*Volk*). O povo "é aquela parte do Estado que não sabe o que quer", cujo movimento e cuja ação, se não fôssem enquadrados, seriam rudimentares, privados de razão, violentos e terríveis". (117) Aqui, novamente, Hegel devia estar pensando no

Volksbewegung do seu tempo; a monarquia prussiana bem poderia parecer um modêlo de razão se comparada àquele movimento de "baixo". Contudo, a defesa que Hegel faz da mão de ferro sôbre as massas, é parte de uma tendência mais geral, que ameaça tôda a estrutura constitucional do seu estado.

O estado unifica o interêsse particular com o interêsse geral. A opinião de Hegel a respeito desta unidade difere da visão liberal porquanto seu estado é impôsto aos mecanismos sociais e econômicos da sociedade civil, e investido de poderes e instituições políticas independentes. "A vontade objetiva é, por sua própria concepção, racional em si, saibam-no ou não os indivíduos que pensam exercê-la como um objeto de capricho". (118)

A exaltação hegeliana do poder político do estado abriga, apesar de tudo, alguns traços claramente críticos. Ao discutir a relação entre a religião e o estado, Hegel mostra que "a religião foi principalmente louvada e recomendada em tempos de desgraça pública, tumultos e opressão; ela dá consôlo à injustiça, e esperança de recompensa em caso de perda". (119) Êle observa a função danosa da religião na sua tendência a desviar o homem da busca de liberdade efetiva, recompensando de modo fictício males reais. "Certamente, pareceria uma amarga pilhéria se àqueles que estivessem oprimidos por qualquer forma de despotismo fôssem recomendados os consôlos da religião; tampouco se deve esquecer que a religião pode assumir a forma de uma dolorosa superstição, levando o homem à mais abjeta servidão, degradando-o a um nível inferior ao dos animais". Alguma fôrça devia interferir para, em tal caso, resgatar o indivíduo da religião. O estado surge para defender "os direitos da razão e da autoconsciência". "Não é a fôrça, mas a fraqueza que, em nossa época, faz da religião um tipo de devoção polêmica"; a luta pela realização histórica do homem não é uma luta religiosa, mas uma luta política e social, e sua transferência ao santuário íntimo da alma, da crença ou da moral, significa a regressão a um estágio há muito superado.

Não obstante, tais qualidades críticas do sistema hegeliano são diluídas pelas tendências opressoras inerentes a todo

autoritarismo que, êste, manifesta sua fôrça plena na doutrina da soberania externa, de Hegel. Já mostramos como Hegel elevou os interêsses nacionais do estado particular à posição de autoridade mais alta e mais indubitável nas relações internacionais. O estado, por reunir em uma comunidade os indivíduos, desta maneira concretizando a liberdade e os direitos dos mesmos, e por transformar em um todo unificado a fôrça de competição que é destrutiva, por isso tudo, o estado formula e assegura os interêsses dos indivíduos. A autoridade *interna* indiscutível do estado é o requisito prévio à competição harmoniosa, e esta última necessàriamente conduz à soberania *externa*. A luta de vida ou morte pelo reconhecimento mútuo entre os indivíduos, na sociedade civil, tem seu complemento entre os estados soberanos, sob a forma da guerra. A guerra é a conseqüência inevitável de qualquer prova de soberania. A guerra nem é um mal absoluto nem é um acidente, mas um "elemento ético", porque realiza aquela integração de interêsses que a sociedade civil, por si mesma, não pode estabelecer. "As guerras vitoriosas têm evitado tumultos civis e fortalecido o poder interno do estado". (120)

Hegel foi, pois, tão cínico quanto Hobbes, com referência ao estado burguês, acabando por rejeitar completamente o Direito Internacional. O estado, o sujeito último que perpetua a sociedade competitiva, não pode ser limitado por uma lei mais alta, porque tal lei seria equivalente a uma restrição externa à soberania, destruindo o elemento vital da sociedade civil. (121) Nenhum contrato, entre estados, é válido. A soberania não pode ser circunscrita por tratados que, por sua própria natureza, forcem a mútua dependência das partes contratantes. Os estados soberanos estão fora do mundo da interdependência civil; êles existem em "estado natural".

Observamos que a natureza cega novamente entra em cena e substitui a racionalidade autoconsciente do espírito objetivo:

"Os estados se interrelacionam de modo natural, e não de modo legal. Daí haver luta contínua entre êles. Os estados concluem tratados, forjando com isto uma relação legal.

Por outro lado, entretanto, são autônomos, e independentes. O direito por conseguinte, não pode, entre êles, existir. Os estados podem, arbitràriamente, rasgar os tratados e devem, constantemente, suspeitar uns dos outros. Êles agem com violência porque estão em estado natural. Conservam, e conquistam seus podêres pelo poder próprio de cada um, sendo obrigados, necessàriamente, a mergulhar na guerra". (122)

O idealismo de Hegel chega à mesma conclusão que o materialismo de Hobbes. Os direitos dos estados soberanos "não se realizam em uma vontade geral que se constitui num poder superior, mas nas suas vontades particulares". (128) Conseqüentemente, as divergências entre êles só se podem decidir pela guerra. As relações internacionais são uma arena para "o jôgo selvagem das paixões particulares, dos interêsses, propósitos, habilidades, virtudes, fôrça, êrro, vício e contingência externa" — o próprio fim moral, "a autonomia do estado, está exposto ao acaso". (124)

Mas, será êste drama de acaso e violência realmente a última palavra? Estará a razão condenada a se consumar no estado e naquele jôgo de fôrças naturais audaciosas no qual o estado tem, forçosamente, que se engajar? Hegel repudiou tais conclusões por tôda a *Filosofia do Direito*. O direito estatal, embora não seja limitado pelo direito internacional, não é ainda o direito final, mas deve submeter-se ao "direito do Espírito Universal que é o incondicional absoluto". (125) O estado tem seu conteúdo real na história universal (*Weltgeschichte*), no reino do espírito universal, que contém "a verdade suprema absoluta". (126) Além do mais, Hegel acentua que qualquer relação entre estados autônomos "deve ser externa. Um terceiro têrmo deve, pois, alçar-se acima dêles e unificá-los". "Êste terceiro têrmo é o Espírito, que se materializa na história do mundo e se constitui juiz absoluto acima dos estados". (127) O estado, e até as leis e deveres, são meramente uma "dada realidade"; êles se transferem, a uma esfera mais alta, (128) em que se apóiam.

Qual é, então, a esfera do estado e da sociedade? Como se relacionam o estado e as sociedades ao espírito universal? Estas questões só podem ser respondidas se passarmos à interpretação da *Filosofia da História*, de Hegel.

VII

A Filosofia da História

O ser, para a lógica dialética, é um processo que se desenvolve através de contradições que determinam o conteúdo e a evolução de tôda a realidade. A *Lógica* elaborou a estrutura intemporal dêste processo, mas a conexão intrínseca entre a *Lógica* e as outras partes do sistema, e, sobretudo, as implicações do método dialético destróem a idéia mesma de intemporalidade. A *Lógica* mostrara que o verdadeiro ser é a idéia, mas a idéia se autodesenvolve "no espaço" (como natureza) e "no tempo" (como espírito). (1) O Espírito é, por sua essência mesma, afetado pelo tempo porque êle só existe no processo temporal da história. As formas do espírito se manifestam no tempo, e a história do mundo é uma exposição do espírito no tempo. (2) A dialética, assim, passa a encarar temporalmente a realidade, e a "negatividade" que, na *Lógica*, determinava o processo do pensamento, aparece na *Filosofia da História* como o poder destrutivo do tempo.

A *Lógica* exibira a estrutura da razão; A *Filosofia da História* expõe o conteúdo histórico da razão. Ou, podemos dizer, o conteúdo da razão é aqui o mesmo que o conteúdo da história, embora por conteúdo compreendamos, não a miscelânea de fatos históricos, mas o que faz da história um todo racional: as leis e tendências para as quais os fatos apontam, e das quais êles recebem sua significação.

"A razão é o soberano do mundo", (3) — isto, segundo Hegel, é uma hipótese, a única da filosofia da história. Esta hipótese, que distingue de qualquer outro método o método filosófico de tratamento da história não implica que a história tenha uma finalidade definida. O caráter teleológico

da história (se é que a história o possui) só pode aparecer como conclusão de um estudo empírico da história, não podendo ser assumido *a priori*. Hegel afirma enfàticamente que "na história, o pensamento deve subordinar-se ao que está dado, às realidades de fato; estas são sua base e direção". (4) Conseqüentemente, "temos de tomar a história como ela é. Devemos proceder històricamente — empìricamente"; estranha abordagem para uma filosofia idealista da história.

As leis da história têm de ser demonstradas nos fatos e a partir dos fatos. Até aqui, o método de Hegel é o método empírico. Mas estas leis não podem ser conhecidas a não ser que a investigação tenha sido orientada, desde o início, pela teoria adequada. Os fatos, por si, não dizem nada; êles só respondem a perguntas teóricas apropriadas. A objetividade verdadeiramente científica exige, em lugar de uma recepção passiva de fatos dados, a aplicação de categorias corretas, que organizem os dados em sua significação real. "Mesmo o historiógrafo comum, *imparcial*, que acredita e apregoa que mantém uma atitude simplesmente receptiva, restringindo-se apenas aos dados que lhe são fornecidos, de modo algum é passivo com respeito ao exercício do seu pensamento. Êle carrega consigo categorias, e vê os fenômenos... exclusivamente por meio delas". (5)

Como se pode, porém, reconhecer as categorias fundadas e a teoria apropriada? A filosofia decide. Ela elabora aquelas categorias gerais que dirigem a investigação em todos os terrenos particulares. O valor destas categorias nestes terrenos, porém, deve ser confirmado pelos fatos; tal confirmação acontece quando os fatos são compreendidos pela teoria, de tal modo que aparecem sob leis definidas e como momentos de direções definidas, que explicam sua seqüência e interdependência.

A sentença que afirma que a filosofia deveria fornecer as categorias para a compreensão da história, nem é arbitrária, nem foi criada por Hegel. Tôdas as grandes teorias do século XVIII adotaram a concepção filosófica de que a história é progresso. Êste conceito de progresso, que na sua origem envolvia aguda crítica condenatória a uma ordem social obsoleta, cedo degenerou em frívola complacência para com a mesma. A burguesia em ascensão usava o conceito

de progresso como um meio de interpretar a história passada da humanidade como sendo a pré-história do seu próprio domínio, domínio que se destinava a trazer o mundo à maturidade. Quando, dizia-se, a classe média puder, atendendo aos seus interêsses materiais, modelar o mundo, uma irrupção nunca vista de fôrças materiais e intelectuais fará do homem o senhor na natureza e marcará o comêço da verdadeira história da humanidade. Como tudo isto ainda não se tinha materializado, continuava a história em posição de luta pela verdade. A idéia de progresso, que constituía um elemento essencial do Iluminismo francês, interpretava os fatos históricos como sinais que indicavam o caminho do homem em direção à razão. A verdade ainda estava fora do terreno dos fatos — ainda estava em um estado do futuro. O processo implicava que a situação estabelecida fôsse negada e não conservada.

Êste modêlo ainda domina a *Filosofia da História,* de Hegel. A filosofia é o *a priori* material e lógico da história, enquanto esta ainda não atingiu o estágio adequado às potencialidades humanas. Sabemos, porém, que Hegel achava que a história havia atingido sua meta, e que idéia e realidade haviam encontrado um fundamento comum. A obra de Hegel marca, pois, o apogeu e o fim da historiografia filosófica crítica. Ao lidar com os fatos históricos, Hegel ainda leva em conta o interêsse da liberdade, e ainda considera que a luta pela liberdade seja o único conteúdo da história. Mas êste interêsse perdera seu vigor, e a luta chegara ao fim.

O conceito de liberdade, como havia mostrado a *Filosofia do Direito,* seguia o modêlo da livre propriedade. Daí resultava que a história do mundo, visada por Hegel, exaltava e cultuava a história da classe média, que a si mesma se apoiava naquele modêlo. Há uma perfeita verdade no anúncio surpreendentemente exato, de Hegel, de que a hisria chegara ao fim. Mas, o que se anuncia é a morte de uma classe, não a da história. No final do livro, Hegel nos diz, depois de descrever a Restauração, que "êste foi o ponto atingido pela consciência". (6) Isto dificilmente ressoa como um final. A consciência é a consciência histórica, e quando lemos na *Filosofia do Direito* que "uma forma de vida envelheceu",

trata-se de uma forma de vida, não de tôdas elas. Para Hegel, a consciência e os propósitos da sua classe eram evidentes. e não possuíam nenhum princípio nôvo que servisse ao rejuvenescimento do mundo. Se tal consciência fôsse mesmo a forma final do espírito, então a história teria entrado em um domínio além do qual não haveria progresso.

A filosofia provê a historiografia de categorias gerais. e estas se identificam com os conceitos básicos da dialética. Hegel resumiu-as nas suas lições introdutórias. (7) Trataremos delas mais tarde. Agora, devemos discutir os conceitos que êle chama de categorias históricas específicas.

A hipótese que serve de base à *Filosofia da História* já foi verificada pela *Lógica* de Hegel: o verdadeiro ser é a razão que se manifesta na natureza e se realiza no homem. A realização ocorre na história, e, já que a razão que se realiza na história é espírito, a tese de Hegel implica que o sujeito efetivo, ou a fôrça que move a história, é o espírito.

Naturalmente, o homem também é parte da natureza. e suas tendências e impulsos desempenham um papel material na história. A *Filosofia da História* faz mais justiça a êste desempenho do que o fazem muitas historiografias empíricas. No livro de Hegel, a natureza, sob a forma do conjunto das condições naturais da vida humana, continua a ser a base primitiva da história.

Enquanto ser natural, o homem está confinado às condições particulares: nasceu neste ou naquele lugar, membro desta ou daquela nação, obrigado a partilhar do destino do todo particular a que pertence. Entretanto, a despeito disto tudo, o homem é essencialmente um sujeito pensante. e o pensamento, sabemos, constitui a universalidade. O pensamento 1) conduz os homens para além das determinações particulares que lhes são próprias, e, ademais, 2) torna a multiplicidade de coisas exteriores o meio de desenvolvimento do sujeito.

Esta dupla universalidade, subjetiva e objetiva, caracteriza o mundo histórico dentro do qual o homem vive. A história, como história do sujeito pensante, é necessàriamente história universal (*Weltgeschichte*) justamente porque "pertence ao reino do Espírito". Apreendemos o conteúdo da história através de conceitos gerais tais como: nação, estado;

sociedade agrária, feudal, civil; despotismo, democracia, monarquia; proletariado, classe média, nobreza, etc. Cesar, Cromwell, Napoleão, são para nós cidadãos: um, romano; outro, inglês; outro, francês; êles são por nós compreendidos como membros de suas nações, como figuras do seu tempo. Nêles se afirma o universal. Nossos conceitos gerais apreendem êste universal como o sujeito efetivo da história, de modo que, por exemplo, a história da humanidade não é a vida e as batalhas de Alexandre, o Grande, de Cesar, dos imperadores germânicos, dos reis franceses, dos Cromwells e dos Napoleões, mas a vida e as batalhas daquele universal, sob diferentes disfarces, através das várias totalidades culturais.

A essência dêste universal é o espírito, e "a essência do Espírito é a liberdade... A Filosofia ensina que tôdas as qualidades do espírito só existem através da liberdade; que tôdas aquelas qualidades são apenas meio para a obtenção da liberdade; que tôdas buscam e produzem a liberdade, e só a liberdade". (8) Discutimos estas qualidades, e vimos que a liberdade leva à auto-segurança da completa apropriação; que o espírito é livre se possui e se conhece o mundo como sua propriedade. É pois inteiramente compreensível que a *Filosofia da História* termine com a consideração da sociedade burguesa e que os períodos da história apareçam como estágios necessários na realização da forma de liberdade daquela classe.

O verdadeiro sujeito da história é o universal, e não o indivíduo; o conteúdo verdadeiro é a realização da autoconsciência da liberdade, e não os interêsses, necessidades e ações do indivíduo. "A história do mundo nada mais é que o progresso da consciência da liberdade". (9) Contudo, "um primeiro olhar para a história nos convence de que as ações dos homens procedem de suas necessidades, paixões, características e talentos; e nos dá a certeza de que tais necessidades, paixões e interêsses são a única fonte de ação — os agentes eficientes neste palco de atividade". (10) Explicar a história significa, pois, "descrever as paixões da humanidade, seu gênio, seus podêres ativos". (11) Como Hegel resolve esta aparente contradição? Não se pode duvidar de que as necessidades e interêsses dos indivíduos sejam as alavancas de tôda ação histórica, e de que na história devesse ocor-

rer a realização individual. Entretanto é outra coisa que se faz valer: a razão histórica. Ao seguir seus próprios interêsses, os indivíduos promovem o progresso do espírito, isto é, realizam uma tarefa universal que favorece a liberdade. Hegel cita o exemplo da luta de Cesar pelo poder. Ao destruir a forma tradicional do estado Romano, Cesar certamente fôra movido pela ambição; mas ao satisfazer seus motivos pessoais êle realizara o destino necessário da história de Roma e do mundo"; por meio de suas ações, êle perfizera uma forma mais alta, mais racional, de organização política. (12)

Um princípio universal está, pois, latente nos propósitos particulares dos indivíduos; um princípio que é universal porque é "uma fase necessária do desenvolvimento da verdade". (13) É como se o espírito usasse os indivíduos como instrumentos inconscientes. Tomemos um exemplo na teoria marxista que pode elucidar a conexão entre a *Filosofia da História*, de Hegel, e a evolução subseqüente da dialética. Marx sustenta que durante um capitalismo industrial desenvolvido os capitalistas são compelidos a adaptar suas emprêsas ao rápido progresso da tecnologia, no sentido de assegurar seus lucros e superar seus competidores. Com isto, os capitalistas reduzem o valor da fôrça de trabalho de que se utilizam e assim, já que a mais-valia é produzida ùnicamente pela fôrça de trabalho, reduzem a taxa de lucro à disposição de sua classe. Desta maneira, êles aceleram as tendências desintegradoras do sistema que desejam conservar.

O processo da razão que se constrói por meio dos indivíduos não acontece, porém, por necessidade natural, nem apresenta um desenvolvimento contínuo e unilinear. "Há consideráveis períodos da história em que êste desenvolvimento parece ter sido interrompido; períodos nos quais, diríamos melhor, o imenso acúmulo de cultura que os precedeu parece ter sido inteiramente desperdiçado; períodos depois dos quais, infelizmente, fêz-se necessário um nôvo começo". (14) Há fases de "retrocesso" que se alternam com fases de firme progresso. O retrocesso, quando ocorre, não é uma "contingência exterior" mas, como veremos, faz parte da dialética da transformação histórica; um progresso em direção a um nível mais alto da história exige que, inicialmente, as fôrças negativas inerentes à tôda realidade ocupem o primeiro plano.

A fase superior, entretanto, será finalmente alcançada; cada obstáculo no caminho da liberdade é superável pelos esforços de uma humanidade autoconsciente.

Êste é o princípio universal da história. Não é uma "lei", no sentido científico da palavra como, por exemplo, aquelas que governam a matéria. A matéria, na sua estrutura e movimento, possui leis imutáveis que a controlam e sustentam; em nenhum momento, porém, a matéria é sujeito consciente do seu processo, nem tem nenhum poder sôbre êle. Um ser que, ao contrário, é sujeito ativo e consciente da sua existência, segue leis inteiramente diferentes. A prática autoconsciente se torna parte do conteúdo mesmo das leis, de modo que estas só funcionam como leis na medida em que são adotadas pela vontade do sujeito e influenciam seus atos. Segundo a formulação de Hegel, a lei universal da história não é, simplesmente, progresso em direção à liberdade, mas progresso "na autoconsciência da liberdade". Um conjunto de tendências históricas só se torna uma lei se o homem as compreender e sôbre elas atuar. Em outras palavras, as leis históricas se criam e se realizam ùnicamente pela prática consciente do homem, de modo que se existe, por exemplo, uma lei que determine o progresso em direção a formas cada vez mais altas de liberdade, tal lei deixa de cumprir-se se o homem não a consegue reconhecer e executar. A filosofia da história, de Hegel, poderia importar em uma teoria determinística, mas o fator determinante é a liberdade. O progresso depende da habilidade dos homens em apreender o interêsse universal da razão, e da sua vontade e eficácia em torná-la uma realidade.

Mas se as únicas fontes da ação dos homens são as suas necessidades e os seus interêsses *particulares,* como pode a autoconsciência da liberdade jamais motivar a prática humana? Para responder a esta pergunta devemos novamente perguntar, quem é o sujeito efetivo da história? A prática histórica é prática de quem? Poderia parecer que os indivíduos fôssem simplesmente fatôres da história. A consciência dêles está condicionada por seus interêsses pessoais; êles fazem negócios, não história. Há alguns indivíduos, entretanto, que superam êste nível; sua ação não repete velhos padrões, mas cria novas formas de vida. Tais homens são ho-

mens da história *kat'exochen, welthistorische Individuen,*** como Alexandre, Cesar, Napoleão. (15) As ações dêstes indivíduos também se originam em interêsses pessoais que, neste caso, se identificam com o interêsse universal, e êste de longe supera o interêsse de qualquer grupo particular; aquêles indivíduos forjam e governam o progresso da história. O interêsse dêles necessàriamente colide com o interêsse particular do sistema de vida estabelecido. Os indivíduos históricos são homens que pertencem a uma época em que "graves conflitos" ocorrem "entre os deveres, leis e direitos existentes e reconhecidos, e aquelas potencialidades que são adversas a êste sistema estabilizado; tais potencialidades investem contra, e mesmo destróem, os fundamentos e a existência do sistema". (16) Estas potencialidades aparecem ao indivíduo histórico como alternativas para o exercício do seu poder específico, envolvendo embora um "princípio universal" na medida em que significam a escolha de uma forma de vida mais alta que amadurecera dentro do sistema estabelecido. Os indivíduos históricos antecipam, assim, "o passo subseqüente necessário... ao progresso que o seu mundo tem que conquistar". (17) Aquilo que desejaram e por que lutaram era "a verdade mesma da sua época, do seu mundo". Agiram com a consciência das "exigências da época", e do "que estava maduro para o desenvolvimento".

Mesmo êstes homens históricos, porém, não são os sujeitos efetivos da história. Êles nada mais são que executores da vontade da história, os "agentes do Espírito do Mundo". São joguetes de uma necessidade mais alta que, ela mesma, se faz representar nas suas vidas; são ainda meros instrumentos do progresso histórico.

O sujeito último da história é chamado por Hegel o espírito do mundo (*Weltgeist*). Sua realidade se condensa naquelas ações, tendências, esforços e instituições que encarnam os interêsses da liberdade e da razão. Êle não existe separado destas realidades, e atua por meio dêstes agentes e destas funções. A lei da história, que é representada pelo espírito do mundo, atua, portanto, por trás e acima das cabe-

** Indivíduos histórico-universais.

ças dos indivíduos, sob a forma de um poder anônimo irresistível. A transição da cultura oriental à do mundo grego, o nascimento do feudalismo, o estabelecimento da sociedade burguesa, tôdas essas transformações não resultaram do trabalho livre do homem, mas de fôrças históricas objetivas. A concepção hegeliana do espírito do mundo torna evidente que nestes primeiros períodos da história documentada, o homem não era senhor autoconsciente da sua existência. O poder divino do espírito do mundo parecia ser, então, uma fôrça objetiva que dominava as ações dos homens.

A soberania do espírito do mundo, tal como Hegel a descreve, revela os traços sombrios de um mundo controlado pelas fôrças da história, em lugar de as controlar. Enquanto aquelas fôrças ainda ocultarem sua verdadeira essência, na sua esteira virão a miséria e a destruição. A história aparece então como "o patíbulo onde foram sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados, e a virtude dos indivíduos". (18) Ao mesmo tempo, porém, Hegel exalta o sacrifício da felicidade individual e geral que daí resulta. Êle chamou êste sacrifício a *"astúcia da razão"*. (19) Os indivíduos levam uma vida infeliz, trabalham, àrduamente, e morrem; entretanto, embora jamais realizem seus desígnios, seu sofrimento e seu fracasso são os meios mesmos de sustentação da verdade e da liberdade. Um homem jamais colhe os frutos do seu trabalho; êles sempre ficam, para as gerações futuras. As paixões e os interêsses do indivíduo não se apagam, porém: são os dispositivos que amarram os homens ao serviço de um poder superior e de um interêsse superior. "Pode-se chamar a isto *astúcia da razão*: que ela ponha as paixões a seu serviço, enquanto que aquêle que vive em tais impulsos paga o preço e sofre os danos". (20) Os indivíduos morrem e fracassam; a idéia triunfa e é eterna.

A idéia triunfa precisamente porque os indivíduos derrotados morrem. Não é a "Idéia que está comprometida na oposição e no combate, ou que está exposta ao perigo. Ela fica na retaguarda, intocada, ilesa," enquanto os "indivíduos são sacrificados e abandonados. A Idéia não paga à sua própria custa o preço da existência e da transitoriedade mas à custa das paixões dos indivíduos". (21) Como pode esta

idéia ser ainda considerada a encarnação da verdade e da liberdade? Kant havia insistido vigorosamente em que o uso dos homens como meros instrumentos estaria em contradição com a natureza humana. Poucas décadas, apenas, mais tarde, Hegel se declara a favor da "idéia de que os indivíduos, seus desejos e a satisfação dos mesmos sejam... sacrificados, sua felicidade abandonada ao domínio do acaso a que pertence; e que, como regra geral, os indivíduos entrem sob a categoria de instrumentos". (22) Êle confessa que onde o homem é simplesmente objeto do processo histórico superior, êle só pode ser um fim em si dentro dos domínios da moral e da religião.

O espírito do mundo é o sujeito pessoal da história; é o substituto metafísico do sujeito real, o Deus insondável de uma humanidade frustrada, oculto e terrível, como o Deus dos calvinistas; motor de um mundo no qual tudo ocorre a despeito das ações conscientes do homem e às expensas da sua felicidade. "A História... não é palco da felicidade. Períodos de felicidade são páginas em branco da História". (23)

Êste sujeito metafísico, porém, assume forma concreta assim que Hegel discute como o espírito do mundo se irá materializar. "De que material se autoconstitui a idéia da Razão?" O espírito do mundo luta por realizar a liberdade e só se pode materializar no domínio real da liberdade, isto é, no *estado*. Aqui, o espírito do mundo é, por assim dizer, institucionalizado; aqui êle chega à autoconsciência pela qual opera a lei da história.

A Filosofia da História não discute (como o faz a *Filosofia do Direito*) a *idéia* do estado; ela discute as diversas formas históricas concretas desta idéia. O esquema bem conhecido, de Hegel, distingue três períodos históricos principais do desenvolvimento da liberdade: o Oriental, o Greco-romano e o Germano-cristão.

"Os orientais não chegaram ao conhecimento de que o Espírito — o homem *como tal* — é livre; e porque não sabem disto, não são livres; sabem apenas que *alguém* é *livre*. Mas, justamente por causa disto, a liberdade dêste alguém é apenas capricho... Êste homem, por conseguinte, é apenas um Déspota, não um homem livre. A consciência da

liberdade nasceu, primeiro entre os Gregos, que, por isso, foram livres: mas êles, e também os Romanos, sabiam sòmente que *alguns* homens são livres — não o homem, com tal... Por isso os Gregos tinham escravos; a sua vida tôda e a conservação da sua esplêndida liberdade estavam implicadas com a instituição da escravidão... As nações Germânicas, sob a influência da Cristandade, foram as primeiras a atingir a consciência de que o homem, como homem, é livre: que a *liberdade* do Espírito é que constitui sua essência. (24)

Hegel distingue três formas de estado típicas para corresponder a estas três fases principais do desenvolvimento da liberdade: "O Leste sabia, como até hoje o sabe, que apenas Um é livre; os mundos Grego e Romano sabiam que alguns são livres; o mundo Germânico sabe que todos são livres. Por isso, a primeira forma política observada na história é o despotismo; a segunda, a democracia e a aristocracia; a terceira, a monarquia". À primeira vista, tal classificação é nada mais do que a classificação de Aristóteles aplicada à história universal. O estado monárquico ocupa o primeiro lugar como forma perfeitamente livre de estado, porque abriga sob as garantias constitucionais o domínio do direito e da lei. "Na monarquia,... há um senhor e nenhum servo, pois a servidão foi por ela abolida; sob a monarquia, o Direito e a Lei são reconhecidos; ela é a fonte da verdadeira liberdade. Assim, na monarquia, o capricho dos indivíduos é subjugado, e se estabelece um govêrno de interêsse comum". (25) Aqui, o julgamento de Hegel se apóia na consideração de que o estado absoluto moderno constitui um avanço com relação ao sistema feudal. Êle se referia ao estado burguês fortemente centralizado que suplantou o terror revolucionário de 1793. A liberdade, Hegel mostrara, começa com a propriedade, expande-se no domínio universal da lei que reconhece e assegura igual direito de propriedade, e se completa no estado que é capaz de enfrentar os antagonismos que acompanham a liberdade de propriedade. Conseqüentemente, a história da liberdade se perfaz com o advento da monarquia moderna que, na época de Hegel, realizava aquela meta.

A *Filosofia do Direito* havia concluído com a afirmação de que o direito do estado é subordinado ao direito do espí-

rito do mundo e ao julgamento da história universal. Hegel vai agora desenvolver êste ponto. Êle localiza as formas diversas de estado no curso da história, começando por coordenar cada uma delas com o seu período histórico representativo. Hegel não quer dizer que o mundo Oriental só tenha conhecido o despotismo, o mundo Greco-romano, a democracia, e o Germânico, a monarquia. Seu esquema supõe, mais precisamente, que o despotismo seja a forma política mais adequada à cultura material e intelectual do Oriente, e que as outras formas políticas sejam adequadas, respectivamente, aos outros períodos históricos. Então, êle passa a afirmar que a unidade do estado é condicionada pela cultura nacional dominante, isto é, que o estado depende de fatôres tais como a situação geográfica e as qualidades naturais, raciais e sociais da nação. Êste é o significado do seu conceito de espírito nacional (*Volksgeist*). (26) Êste último é a manifestação do espírito do mundo em um determinado período do desenvolvimento histórico, é o sujeito da história nacional no mesmo sentido que o espírito do mundo é o sujeito da história universal. A história nacional deve ser compreendida nos têrmos da história universal. "O Espírito particular de cada Nação deve ser tratado apenas como um indivíduo no processo da História Universal". (27) A história de uma nação deve ser julgada conforme sua contribuição para o progresso de tôda a humanidade, progresso no sentido da autoconsciência da liberdade. (27) As diferentes nações não contribuem igualmente; algumas promovem ativamente êste progresso. Estas são as nações histórico-mundiais (*welthistorische Volksgeist*). Na história destas nações, dão-se os passos decisivos em direção a formas novas e mais altas de vida; outras nações, porém, desempenham papéis menos salientes.

Pode-se agora perguntar pela relação de um estado particular com o espírito do mundo. Tôda forma de estado deve ser avaliada conforme sua adequação à etapa da consciência histórica a que a humanidade tenha atingido. Em períodos diversos da história, a liberdade não significa nem pode significar a mesma coisa, pois, em cada período é um tipo de liberdade que é verdadeiro. O estado deve ser fundamentado no reconhecimento desta liberdade. O mundo germânico,

através da Reforma, produziu na sua trajetória aquela espécie de liberdade que reconhece a igualdade essencial dos homens. A monarquia constitucional expressa e integra esta forma de sociedade. Ela consuma, para Hegel, a realização da liberdade.

Consideremos agora a estrutura geral da dialética histórica. Desde Aristóteles, a transformação histórica tinha sido oposta às mudanças na natureza. Hegel mantém a mesma distinção. Êle diz que a transformação histórica é "um progresso para algo mais perfeito", ao passo que alteração na natureza "revela apenas um ciclo que se repete eternamente. (29) Só nas transformações históricas surge algo de nôvo. A transformação histórica é, por isso, *desenvolvimento*. "Tudo depende da apreensão do princípio dêste desenvolvimento". O princípio implica, em primeiro lugar, existência de um "destino" latente, de uma "potencialidade lutando por se realizar". Isto é óbvio no caso do ser vivo, cuja vida é o desenvolvimento das potencialidades contidas num germe, e a constante atualização destas potencialidades; mas a forma mais alta do desenvolvimento é atingida quando a autoconsciência domina o processo todo. A vida do sujeito pensante é a única que, em sentido estrito, se pode chamar uma auto-realização. O sujeito pensante cria *efetivamente* a si mesmo e se expande em direção ao que sempre fôra *potencial*". (30) E êle perfaz êste resultado na medida em que cada condição existencial particular é dissolvida pelas potencialidades que a ela são inerentes, e transformada em nova condição, que perfaz aquelas potencialidades. Como se manifesta êste processo, na história?

O sujeito pensante vive na história, e grande parte das condições existenciais da sua vida histórica é provida pelo estado. Êste existe como o interêsse universal entre ações e interêsses individuais. Os indivíduos experimentam êste universal sob várias formas, constituindo cada uma delas uma forma essencial na história de cada estado. De início, o estado aparece como uma unidade imediata, "natural". Neste período, os antagonismos sociais não foram ainda acirrados e os indivíduos se aproveitam do estado sem opor conscientemente suas individualidades à comunidade. Esta é a idade

de ouro da História universal. A liberdade inconsciente predomina e, porque é inconsciente, é uma etapa de mera liberdade potencial; a liberdade efetiva surge ùnicamente com a autoconsciência da liberdade. A potencialidade dominante tem que se atualizar; assim o fazendo, destrói o estágio inconsciente da organização humana.

O pensamento é o veículo dêste processo. Os indivíduos se tornam conscientes das próprias potencialidades e organizam suas relações de acôrdo com a razão. Uma nação composta de tais indivíduos "apreendeu o princípio da sua vida, a ciência das suas leis, direito e moral, e organizou, conscientemente, o estado". (31)

Ademais, êste estado se submete ao pensamento, ao elemento que, em última análise, o levará à destruição, o mesmo elemento que lhe havia dado forma. A realidade social e política não pode, em nenhum período, atender às exigências da razão, porque o estado procura preservar o interêsse do que está estabelecido tolhendo, com isto, as fôrças que tendem a uma forma histórica mais alta. O pensamento racional livre, mais cedo ou mais tarde, terá de entrar em luta com as racionalizações da ordem de vida existente.

Hegel via neste processo uma lei geral da história, tão imutável quanto o próprio tempo. Nenhum poder, qualquer que fôsse, poderia deter, a longo prazo, a marcha do pensamento. Pensar não era uma atividade inocente, mas perigosa, que, assim que se espalhasse entre os indivíduos, determinando-lhes a prática, haveria de levá-los à duvidar das formas tradicionais de cultura e, mesmo, à subvertê-las. Hegel ilustrava esta dinâmica destrutiva própria do pensamento por meio de um antigo mito.

No comêço, reinava sôbre a vida dos homens o deus Cronos, e seu reinado significou a Idade de Ouro durante a qual os homens viveram em unidade imediata uns com os outros, e em unidade imediata com a natureza. Mas Cronos era o deus do tempo, e o tempo devora seus próprios filhos. Tudo que o homem realizava era destruído; nada permanecia. Então, o próprio Cronos foi devorado por um poder maior que o tempo, Zeus. Zeus foi o deus que gerou a razão e promoveu as artes; êle foi o "deus político" que criou o estado, tornando-o obra de indivíduos morais autoconscien-

tes. Êste estado foi gerado e conservado pela razão e a moral; era algo que persistiria e duraria, parecendo que o poder criador da razão faria o tempo parar. Esta comunidade moral e racional, entretanto, foi dissolvida pela mesma fôrça que a tinha criado. O princípio do pensamento, do raciocínio, e do conhecimento, destruiu a bela obra de arte que era o estado, e Zeus, que havia vencido a fôrça devoradora do tempo, foi, êle mesmo, engolido. A obra do pensamento foi destruída pelo pensamento. Assim, o pensamento foi arrastado pelo processo do tempo, e a fôrça que, na *Lógica,* impelia o conhecimento a negar todo conteúdo particular, na *Filosofia da História* se revela como a negatividade do próprio tempo. Hegel diz: "o tempo é o elemento negativo no mundo sensível. O pensamento é a mesma negatividade, mas na forma mais funda, infinita..." (32)

Hegel ligava a dinâmica destrutiva do pensamento com o progresso *histórico* em direção à *"universalidade"*. A dissolução de uma forma de estado estabelecida é, ao mesmo tempo, a passagem a uma forma mais alta de estado, a uma forma que é mais "universal" que a forma precedente. Por um lado, a atividade autoconsciente do homem "destrói" a realidade, a permanência do que existe, mas, simultâneamente, ganha a essência, o concreto, o universal". (33) Segundo Hegel, o progresso histórico é precedido e guiado por um progresso do pensamento. Logo que o pensamento se liberta da sua vinculação à situação vigente, ultrapassa o valor aparente das coisas buscando o conceito delas. Tal conceito, porém, compreende a essência das coisas como distinta da aparência e, então, as condições vigentes surgem como particularidades limitadas que não esgotam as potencialidades das coisas e dos homens. Quando aquêles que seguem os princípios da razão conseguirem estabelecer novas condições sociais e políticas, haverão de se esforçar por incorporar à esfera da vida maior número daquelas potencialidades. Hegel via que a história estava progredindo, pelo menos no sentido de permitir que a liberdade e a igualdade essenciais dos homens se tornassem gradativamente reconhecidas, ao mesmo tempo que, gradativamente, se eliminavam as limitações particulares de tal igualdade e liberdade.

Quando o pensamento se transforma em veículo da prática êle realiza o conteúdo universal das condições históricas dadas destruindo-lhes a forma particular. Hegel acreditava que o desenvolvimento da humanidade ocorria como um processo em direção à real universalidade do estado e da sociedade. "A história do mundo é a disciplina (*Zucht*) da vontade natural descontrolada à universalidade e à liberdade subjetiva." (34) Na *Lógica* Hegel havia designado o conceito como a unidade do universal e do particular, e como o reino da subjetividade e da liberdade. Na *Filosofia da História*, êle aplicava estas mesmas categorias à meta final do desenvolvimento histórico, isto é, a um estado em que a liberdade do sujeito surge como a união consciente com o todo. O progresso do pensamento conceitual, a compreensão do conceito, foi aqui vinculado ao processo da liberdade. A *Filosofia da História* apresentou, portanto, um exemplo histórico desta conexão essencial entre a liberdade e o conceito, conexão já explicada na *Lógica*. Hegel esclarece esta conexão pela análise da vida de Sócrates. Em vez de resumirmos o conteúdo da *Filosofia da História* de Hegel, vamos examinar sua análise da contribuição de Sócrates.

Hegel começa com a descrição do período primitivo da cidade-estado grega, durante o qual "a subjetividade da vontade" ainda não despontara dentro da unidade natural da *polis*. As leis existiam e os cidadãos lhes obedeciam, mas como se elas fôssem dotadas de uma "necessidade natural". (35) Foi êste o período das grandes Constituições (Tales, Bias, Solon). As leis eram aceitas como válidas, por serem leis; a liberdade e o direito só existiam sob a forma de costume (*Gewohnheit*). O caráter natural e permanente dêsse estado fazia com que "ali a Constituição democrática... fôsse a única possível; os cidadãos ainda não tinham consciência dos seus interêsses particulares, e pois, também não tinham consciência de um elemento corruptor..." (36) A ausência de subjetividade consciente era a condição do funcionamento inalterado da democracia. O interêsse da comunidade poderia ser "confiado à vontade e à deliberação dos cidadãos" porque êstes cidadãos ainda não possuíam uma vontade autonoma que, a qualquer momento, se pudesse voltar contra a comunidade. Hegel considera que êste elemento é essencial a

tôda democracia. A verdadeira democracia, sustentava êle, expressa uma fase primitiva do desenvolvimento humano, fase que precede àquela em que o indivíduo se emancipa, e que é incompatível com esta emancipação. É evidente que esta apreciação deriva da convicção de Hegel de que o progresso da sociedade criará, necessàriamente, um conflito entre o interêsse do indivíduo e o da comunidade. A sociedade não pode libertar o indivíduo sem o separar da comunidade e sem que se oponham o desejo individual de liberdade subjetiva e as exigências do todo. Segundo Hegel, daí se deduz que a cidade-estado grega só pôde ser democracia por se compor de cidadãos que ainda não tinham consciência da sua individualidade essencial. Hegel sustenta que uma sociedade de indivíduos emancipados entra em conflito com a homogeneidade democrática.

Conseqüentemente, qualquer reconhecimento da liberdade individual parecia acarretar a queda da democracia antiga. "Aquela mesma liberdade subjetiva que constitui o princípio e que determina a forma peculiar da liberdade do *nosso* mundo — que forma a base absoluta da nossa vida política e religiosa — não se poderia manifestar na Grécia senão como um elemento *destrutivo*". (37)

Êste elemento destrutivo foi introduzido na cidade-estado grega por Sócrates, que, justamente, proclamava aquela "subjetividade" que Hegel chama de elemento destrutivo da democracia antiga. "Foi com Sócrates que... o princípio da subjetividade (*Innerlichkeit*) — a independência absoluta do pensamento — atingiu sua livre expressão". (38) Sócrates ensinava que "o homem tinha de descobrir e reconhecer em si mesmo o que era o Direito e o Bem, e que êste Direito e êste Bem eram, de natureza universal". Há, no estado, belas coisas, boas e corajosas ações, julgamentos verdadeiros, juízes justos — mas algo existe que é o belo, o bem, a coragem, etc; e êste algo é mais do que qualquer um dêsses particulares, e é comum a todos êles. O homem tem uma idéia do belo, do bem, etc, no seu *conceito* de beleza, bondade, etc. O conceito compreende o que é verdadeiramente o belo e o bem, e Sócrates exorta o sujeito pensante a descobrir esta verdade e a sustentá-la contra qualquer autoridade externa. Sócrates, portanto, põe a verdade à parte, como um universal, e atribui

ao pensamento autônomo do indivíduo o conhecimento dêste universal. Assim fazendo, êle "aponta o indivíduo como sujeito de tôdas as decisões finais, contra a pátria e a moral vigente". (39) Os princípios de Sócrates ensinam "uma oposição revolucionária ao estado ateniense". (40) Sócrates foi condenado à morte. Êste ato se justificava na medida em que os atenienses estavam condenando seu "adversário absoluto". Por outro lado, a sentença de morte continha um elemento "profundamente trágico": através dela os atenienses estavam também condenando sua sociedade e seu estado. E isto porque a sentença reconhecia que "o que reprovavam em Sócrates já havia criado fundas raízes entre êles". (41)

Uma guinada decisiva da *história é, pois,* precedida de uma guinada no desenvolvimento do *pensamento.* A filosofia começava a elaborar conceitos universais, sendo isto o prelúdio de uma nova fase da história do estado. Os conceitos universais, contudo, eram conceitos abstratos, e "a construção do Estado em abstrato" atacava as bases mesmas do estado concreto. A homogeneidade da cidade-estado fôra conseguida pela exclusão dos escravos, dos outros cidadãos gregos e dos "bárbaros". Embora Sócrates mesmo não tenha deduzido esta conseqüência, os conceitos universais abstratos significavam, por sua própria natureza, um salto para além de tôda particularidade, e uma defesa do sujeito livre, do homem como homem.

O mesmo processo que convertera o pensamento abstrato em morada da verdade, emancipava o indivíduo como "sujeito" real. Sócrates não podia ensinar os homens a pensar em abstrato sem os libertar dos padrões tradicionais do pensamento e da existência. O sujeito livre — como tinha sustentado a *Lógica* — está, de fato, intrìnsecamente relacionado ao conceito. O sujeito livre só nasce quando o indivíduo não aceita mais a ordem vigente e a ela resiste, porque descobriu o conceito das coisas, e descobriu que a verdade não se encontra nas normas e opiniões correntes. O indivíduo só pode chegar a esta compreensão se se aventurar nos caminhos do pensamento abstrato. Êste lhe dá o "afastamento" necessário dos padrões vigentes e, sob a forma de pensamento crítico e de oposição, constitui o elemento em que se move o sujeito livre.

Quando, com Sócrates, surgiu pela primeira vez o princípio da subjetividade, êste não poderia ser concretizado e tornado fundamento do estado e da sociedade. Êle começou, efetivamente, com o Cristianismo e, portanto, "surgiu primeiramente na religião".

"[A penetração do princípio da subjetividade nas] várias relações do mundo atual envolve um problema mais amplo do que sua simples implantação; um problema cuja solução e aplicação exigem um processo difícil e demorado de cultura. Como prova disto podemos notar que a escravidão não terminou imediatamente com a chegada do Cristianismo. E também a liberdade não predominou nos estados; nem os governos e as Constituições adotaram uma organização nacional; nem reconheceram a liberdade como seu fundamento. Aquela aplicação do princípio do Cristianismo à relação política, a amoldagem ou penetração da sociedade por êsse princípio é um processo que se identifica com a própria história". (42)

A Reforma alemã assinala a primeira tentativa bem sucedida de inserção do princípio da subjetividade nas relações políticas e sociais em transformação. A Reforma Alemã atribuía ao sujeito livre a responsabilidade completa pelos seus feitos, e desafiava o sistema tradicional de autoridade e privilégio, em nome da liberdade cristã e da igualdade entre os homens. "Quando, pois, o indivíduo souber que está animado pelo Espírito Divino, tôdas (as relações externas até agora vigentes) . . . estarão *ipso facto* revogadas; não mais se sustenta a diferença entre padres e leigos; não mais se admite que uma classe possua a substância da verdade, ou todos os tesouros espirituais e temporais da Igreja". A subjetividade profunda do homem fôra reconhecida "como aquela que podia e devia entrar na posse da verdade; e esta subjetividade é propriedade comum a *tôda humanidade*". (43)

A descrição hegeliana da Reforma está tão completamente errada quanto sua descrição do desenvolvimento social subseqüente, pois êle confundiu as idéias pelas quais a sociedade moderna exaltava o seu nascimento com a realidade desta sociedade. Hegel fôra pois levado a uma interpretação harmoniosa da história, pela qual a passagem a uma *nova* forma histórica era, ao mesmo tempo, um progresso a

uma forma histórica mais alta — interpretação disparatada, como o testemunham tôdas as vítimas da opressão e da injustiça, bem como os sacrifícios inúteis ao longo da história. Ainda mais absurda se torna a interpretação por negar as conseqüências críticas da dialética e estabelecer uma harmonia entre o progresso do pensamento e o processo da realidade.

Hegel, é verdade, não considerava que a realização histórica do homem fôsse um progresso *constante*. A história do homem era, para êle, simultâneamente a história da alienação (*Entfremdung*) do homem.

"Na verdade o Espírito luta por realizar seu conceito; mas assim fazendo, êle subtrai à sua própria visão esta meta, e encontra orgulho e satisfação nesta alienação da sua própria essência". (44) As instituições que o homem funda e a cultura que êle cria acabam por desenvolver leis próprias, e a liberdade do homem tem que se submeter a elas. Êle é dominado pela riqueza em expansão do seu meio econômico, social e político, e vem a esquecer, êle mesmo, de que seu livre desenvolvimento é a meta final de tôdas estas obras; em vez disto êle se rende ao seu império. Os homens sempre procuram perpetuar uma cultura estabelecida, e assim fazendo perpetuam sua própria frustração. A história do homem é a história do alheamento do homem aos seus verdadeiros interêsses. O ocultamento no mundo social do verdadeiro interêsse do homem faz parte daquela "astúcia da razão" e daqueles "elementos negativos" sem os quais não há progresso a formas mais altas. Marx foi o primeiro a explicar a origem e a significação dêste alheamento; Hegel teve pouco mais do que uma intuição geral do seu sentido.

Hegel morreu em 1831. O ano anterior trouxera o primeiro abalo revolucionário ao sistema político da Restauração — o mesmo sistema que Hegel acreditava significar a realização da razão na sociedade civil. O estado começava a vacilar. Os Bourbons, na França, haviam sido derrubados pela revolução de julho. A vida política inglêsa estava dilacerada pelas discussões acaloradas sôbre o *Bill* da Reforma, pelo qual se providenciavam mudanças de longo alcance no sistema eleitoral inglês, mudanças que iriam favorecer à burguesia urbana; e pelo qual se fortaleceria o Parlamento às custas da coroa. Os movimentos francês e inglês resultavam simples-

mente na adaptação do estado às relações de poder vigentes, de modo que o processo de dem,ocratização que se desenvolvia nas formas políticas, em parte alguma ultrapassasse o sistema da sociedade civil. Não obstante, Hegel sabia muito bem dos perigos que representavam mesmo as pequenas mudanças em curso. Êle sabia que a dinâmica inerente à sociedade civil, uma vez subtraída aos mecanismos protetores do estado, poderia, a qualquer momento, liberar fôrças capazes de abalar todo o sistema.

Um dos últimos escritos de Hegel, publicado no ano da sua morte, foi um extenso documento sôbre o *Bill* da Reforma. Êle contém uma severa crítica ao projeto, sob a alegação de que êste enfraquecia a soberania do monarca, por instituir um parlamento que poderia colocar os "princípios abstratos da Revolução Francesa em oposição à hierarquia concreta do estado. O fortalecimento do Parlamento, prevenia Hegel, eventualmente liberaria o poder aterrador do "povo". A reforma de uma situação social dada, poderia, sùbitamente, transformar-se em Revolução. Se o projeto fôsse aprovado,

"... a luta ameaçaria tornar-se cada vez mais perigosa. Não se poderia contar com um poder mais alto que servisse de mediador entre o interêsse do privilégio positivo e a exigência de mais liberdade real; um poder mais alto que pudesse restringir e reconciliar aquêles interêsses e essas exigências. Porque, na Inglaterra, o elemento monárquico não tinha o poder que outros estados possuíam e pelo qual podiam efetuar a passagem de uma legislação meramente baseada nos direitos positivos a uma legislação baseada nos princípios da liberdade real. Outros estados estariam capacitados a realizar transformações a salvo de sublevações, violência e saque; na Inglaterra, a transformação teria de ser levada a cabo por outra fôrça, pelo povo. Uma oposição que se construía com um programa até então alheio ao Parlamento, e se sentia incapaz de expandir sua influência entre os outros partidos do Parlamento, poderia ser levada a buscar sua fôrça no povo; então, em lugar de efetuar uma reforma, promoveria uma revolução". (45)

Rudolf Hayn, que interpretava Hegel segundo o liberalismo alemão, reconhecia que o artigo de Hegel fôra um documento de mêdo e ansiedade, mais do que um documento de filosofia política reacionária; isto porque "Hegel não desaprovava a tendência e o conteúdo do *Bill* da Reforma, mas temia a reforma como tal". (46) A fé de Hegel na estabilidade do estado da Restauração fôra sèriamente abalada. Reformar podia ser uma boa coisa, mas êste estado não poderia permitir a liberdade de reformas sem pôr em perigo o sistema de poder sôbre o qual se apoiava. O artigo de Hegel sôbre o *Bill* da Reforma não é um documento que expresse nenhuma fé ou confiança em que aquela forma estabelecida de estado fôsse durar eternamente, como também não o era o Prefácio à *Filosofia do Direito*. Aqui, outra vez, a filosofia de Hegel termina na dúvida e na resignação. (47)

SEGUNDA PARTE

O ADVENTO DA TEORIA SOCIAL

INTRODUÇÃO

Da filosofia à teoria social

A transição da filosofia ao âmbito do estado e da sociedade fôra parte intrínseca do sistema de Hegel. Suas idéias filosóficas básicas se haviam tornado efetivas sob a forma histórica específica que o estado e a sociedade tinham assumido, e esta última passou a ocupar o centro de um nôvo interêsse teórico. Desta maneira, a filosofia passou à teoria social. Para compreender o impacto da filosofia de Hegel sôbre a teoria social, devemos nos desviar da exposição habitual.

O relato tradicional da história da filosofia hegeliana começa por dar relêvo ao fato de que, após a morte de Hegel, a escola hegeliana se dividiu em alas de direita e de esquerda. A ala de direita, formada por Michelet, Göschel, Johann Eduard Erdmann, Gabler, e Rosenkranz, para citar sòmente os pensadores mais representativos dêste grupo, pusera em evidência e elaborara as tendências conservadoras do sistema hegeliano, particularmente na Lógica, Metafísica e nas Filosofias do Direito e da Religião. O grupo de esquerda, formado por David Friedrich Strauss, Edgar e Bruno Bauer, Feuerbach e Ciszkowski, entre outros, desenvolvera as tendências críticas do hegelianismo, começando por uma interpretação histórica da religião. Êste último grupo entrou em conflito social e político cada vez maior com a Restauração, e desembocou ou num socialismo e num anarquismo radicais, ou num liberalismo de feição pequeno-burguesa.

Em meados do século XIX, a influência do hegelianismo estava quase morta. Ela renasceu nas últimas décadas da-

quele século, com o hegelianismo inglês (Green, Bradley, Bosanquet) e, ainda mais tarde, ganhou nôvo ímpeto político na Itália, onde a interpretação de Hegel foi usada como uma preparação ao Fascismo.

De modo inteiramente diferente, a dialética hegeliana também se tornou parte da teoria marxista e de sua interpretação leninista. Afora estas linhas principais alguns conceitos de Hegel foram adotados na sociologia (no trabalho de Lorenz von Stein, por exemplo), na jurisprudência (a escola histórica; Lasalle) e no campo da história (Droysen, Ranke).

Uma exposição como esta, embora formalmente exata, é um pouco esquemática demais, e elimina certas distinções importantes. A herança histórica da filosofia de Hegel, por exemplo, não se esgota nos "hegelianos" (nem de direita, nem de esquerda), que não foram os únicos a manter vivo o verdadeiro conteúdo dessa filosofia. Ao contrário, as tendências críticas da filosofia hegeliana foram adotadas e conservadas pela teoria social marxista, enquanto que, com respeito a outros aspectos, a história do hegelianismo se tornou a história de uma luta *contra* Hegel, na qual êle era usado como um símbolo de tudo a que se opunham os novos esforços intelectuais (e mesmo, em considerável extensão, os esforços políticos práticos).

O sistema de Hegel levou a têrmo o período da filosofia moderna que começara com Descartes e dera corpo às idéias básicas da sociedade moderna. Hegel foi o último a interpretar o mundo como razão, a sujeitar a natureza e a história aos critérios do pensamento e da liberdade. Ao mesmo tempo, êle identificou a ordem política e social efetuada pelos homens com a base sôbre que se devia realizar a razão. Seu sistema trouxera a filosofia ao limiar da negação da filosofia, constituindo por isso o único elo entre as formas velha e nova da teoria crítica, entre a filosofia e a teoria social.

Antes de tentarmos mostrar de que modo os desenvolvimentos internos da filosofia Ocidental exigiam a passagem à teoria crítica da sociedade, devemos indicar a maneira como surgiram em cena os esforços históricos que caracterizam a época moderna e que fizeram sombra ao interêsse filosófico. As fôrças sociais em ação nesta maré histórica usavam, a fi-

losofia na sua forma predominantemente racionalística, e a idéia de razão pode ainda servir como ponto de partida da nossa exposição.

Tendo começado com o século XVII, a filosofia havia absorvido de modo perfeitamente determinado, os princípios da classe média nascente. A razão era o *slogan* crítico desta classe que, com a razão, combatia todos os que se opunham ao seu desenvolvimento político e econômico. O têrmo servia à guerra que a ciência e a filosofia moviam à Igreja, ao ataque do Iluminismo francês ao absolutismo, e ao debate entre o liberalismo e o mercantilismo. Ao longo dêstes períodos, nem havia uma definição clara para a razão, nem esta era tomada num sentido único. O sentido mudava com a posição da classe média. Tentaremos reunir os elementos essenciais destas definições, avaliando seu variável impacto histórico.

O conceito de razão não é necessàriamente anti-religioso. A razão abre caminho para a possibilidade de que o mundo possa ter sido criado por Deus, e de que a ordem do mundo seja divina e finalística, não se excluindo com isto o direito que tem o homem de moldar o mundo segundo suas necessidades e conhecimento. O sentido de um mundo racional implicava, em primeiro lugar, que êle pudesse ser compreendido e transformado pela ação intencional do homem. A natureza era tida como racional na sua própria estrutura, com o sujeito e o objeto se encontrando no elemento da razão.

Em segundo lugar, explicava-se, a razão humana não estava limitada, de uma vez por tôdas, a uma ordem pré-estabelecida, social ou de qualquer outro tipo. A quantidade de aptidões que o homem possui se desenvolveram, tôdas elas, na história, e êle pôde empregá-las, de modos diversos, visando à satisfação máxima dos seus desejos. Esta satisfação dependeria do contrôle que o homem exercesse sôbre a natureza e a sociedade. O critério racional era definitivo nesta ampla linha de contrôle. Isto é, a natureza, e também a sociedade, deveriam organizar-se de tal modo que os dons naturais subjetivos e objetivos existentes se desenvolvessem livremente. A má organização da sociedade era em grande parte responsabilizada pela forma iníqua e nociva que as instituições haviam assumido. Com o progresso em direção a uma ordem social racional acreditava-se que as instituições

iriam perder seu caráter vicioso. Pela educação, o homem havia de se tornar um ser racional, num mundo racional. O término do processo veria as leis da vida individual e social do homem derivarem do seu julgamento autônomo. A realização da razão significava, pois, o fim de tôda autoridade exterior que indispusesse a existência do homem com os critérios do pensamento livre.

Em terceiro lugar, a razão implica universalidade. Porque a importância dada à razão exige que os atos dos homens sejam atos de um sujeito *pensante,* guiado pelo conhecimento conceitual. Tendo os conceitos como instrumentos, o sujeito pensante pode descobrir as contingências e mecanismos secretos do mundo, para alcançar as leis universais e necessárias que governam e ordenam a infinidade de objetos individuais. Êle descobre assim, potencialidades que são comuns a quantidades de objetos particulares, potencialidades que explicarão as formas móveis das coisas e ditarão a ordem e a direção do seu desenvolvimento. Os conceitos universais se tornam instrumentos de uma prática que modifica o mundo. Êles só podem surgir através desta prática, e seus conteúdos podem se alterar com o progresso; contudo, êles não dependem do acaso. A abstração autêntica nem é arbitrária, nem é produto da imaginação livre; ela é estritamente determinada pela estrutura objetiva da realidade. O universal é tão real quanto o particular, só que êle existe sob uma forma diferente, a saber, como fôrça, *dynamis,* potencialidade.

Em quarto lugar, o pensamento não só unifica a diversidade do mundo natural, como também a do mundo sócio-histórico. O sujeito do pensamento, a fonte da universalidade conceitual, é sempre o mesmo em todos os homens. O conteúdo específico dos conceitos universais e suas conotações podem variar, mas o eu pensante, que é fonte dêsses conceitos, é uma totalidade de atos puros, uniforme em todos os sujeitos pensantes. Dizer, pois, que a racionalidade do sujeito pensante é a base última da organização racional da sociedade é, em última análise, reconhecer a igualdade essencial de todos os homens. E mais, o sujeito pensante, como criador

de conceitos universais, é necessàriamente livre, e sua liberdade é a essência mesma da subjetividade. A marca desta liberdade essencial é o fato do sujeito pensante não estar acorrentado às formas imediatamente dadas do ser, sendo capaz, de acôrdo com seus conceitos, de as transcender e alterar. A liberdade do sujeito pensante compreende por sua vez a sua liberdade moral e prática. Porque a verdade a que êle visa não é um objeto de contemplação passiva, mas uma potencialidade objetiva que aspira a se realizar. A idéia de razão implica a liberdade de agir de acôrdo com a razão.

Em quinto lugar, esta liberdade de agir de acôrdo com a razão era identificada como aquela que se exercia na prática da ciência natural. Uma dominação da natureza, e de seus recém-descobertos recursos e componentes, fôra requisito dos novos processos de produção que se esforçavam por transformar o mundo em um imenso mercado. A razão submetia-se à influência do progresso técnico, e o método experimental foi considerado o modêlo da atividade racional, isto é, do procedimento que altera o mundo, tornando atuais e livres as suas possibilidades. O racionalismo moderno, em resultado, tendia a construir a vida individual e a vida social segundo o modêlo da natureza. Estamos nos referindo, por exemplo, à filosofia mecanicista de Descartes, ao pensamento político materialista de Hobbes, à ética matemática de Spinoza, à monadologia de Leibniz. O mundo humano era apresentado como sendo governado por leis objetivas, análogas ou mesmo idênticas à leis da natureza; a sociedade era descrita como uma entidade objetiva mais ou menos inflexível aos desejos e metas subjetivas. Os homens acreditavam que suas relações mútuas resultavam de leis objetivas que operavam com a necessidade de leis físicas, e que sua liberdade consistia em adaptar a existência privada à essa necessidade. Um cepticismo conformista marcante acompanhava pois o desenvolvimento do racionalismo moderno. Quanto mais a razão triunfava na tecnologia e na ciência natural, mais difícil se tornava a exigência de liberdade na vida social do homem. Sob a pressão dêste processo, os elementos críticos e ideais lentamente desapareceram e se refugiaram em doutrinas heréticas

e de oposição (no materialismo ateu, por exemplo, durante o Iluminismo Francês). Os filosófos representativos da classe média (particularmente Leibniz, Kant e Fichte) ajustaram o seu racionalismo filosófico à irracionalidade flagrante das relações sociais vigentes, e introverteram a razão e a liberdade humanas; assim, êles se tornaram defensores da alma ou espírito isolados, da alma ou espírito como fenômenos internos inteiramente compatíveis com as realidades externas, ainda que estas estivessem em contradição com a razão e a liberdade.

Já indicamos os motivos que levaram Hegel a acabar com a tendência à introversão e a proclamar a realização da razão nas instituições sociais e políticas, e através delas. Demos relêvo ao papel da dialética no processo de ligar a filosofia à realidade social. Daí resultou a dissolução do mundo harmonioso dos objetos fixos, postulado pelo senso comum, e o reconhecimento de que a verdade procurada pela filosofia era uma totalidade perpassada de contradições. Os conceitos filosóficos passaram então a refletir o movimento efetivo da realidade, mas, porque haviam sido calcados sôbre o conteúdo social da realidade, não puderam ir além dêste conteúdo, isto é, não puderam ir além do estado que governava a sociedade civil; enquanto isto, as idéias e valores que apontavam para além dêste sistema social ficavam escamoteadas no reino do espírito absoluto, no sistema da filosofia dialética.

O método, porém, que funcionara neste sistema, tinha alcance muito mais amplo do que os conceitos que produziu. Pela dialética a história fôra incorporada ao próprio conteúdo da razão. Hegel demonstrara que os podêres materiais e intelectuais da humanidade haviam se desenvolvido o bastante para convocar a prática social e política a realizar a razão.

A própria filosofia requeria, pois, diretamente, a teoria e a prática sociais, não a título de fôrças externas mas como suas legítimas herdeiras. Se fôsse possível qualquer progresso para além dessa filosofia êste deveria ser um progresso para além da filosofia como tal e, ao mesmo tempo, para além da ordem social e política a que a filosofia havia ligado seu destino.

Esta é a conexão intrínseca que nos obriga a abandonar a ordem cronológica e a discutir os fundamentos da teoria marxista antes de tratar da nascente sociologia francesa e alemã. O impacto da filosofia hegeliana sôbre a teoria social, e a função específica da moderna teoria social não se podem compreender senão a partir da forma plenamente desenvolvida da filosofia de Hegel e de suas tendências críticas, tal como elas passaram à teoria marxista.

I

Os Fundamentos da Teoria Dialética da Sociedade

1. A negação da Filosofia

A transição de Hegel a Marx é, sob todos os aspectos, uma transição a uma ordem de verdade essencialmente diferente que não se presta a ser interpretada em têrmos filosóficos. Veremos que todos os conceitos filosóficos da teoria marxista são categorias econômicas e sociais, enquanto que tôdas as categorias econômicas e sociais de Hegel são conceitos filosóficos. Mesmo os primeiros trabalhos de Marx não são filosóficos. Êles expressam a negação da filosofia, embora ainda o façam em linguagem filosófica. É verdade que muitos dos conceitos fundamentais de Hegel afloram ao longo do desenvolvimento de Hegel a Feuerbach e a Marx, mas a tentativa de acesso à teoria marxista não pode ser efetuada pela descoberta de metamorfoses das velhas categorias filosóficas. Cada conceito singular, na teoria marxista, tem um fundamento material diferente, do mesmo modo que a nova teoria tem uma nova estrutura e um nôvo arcabouço conceituais que não podem ser derivados de teorias anteriores.

Como uma primeira aproximação ao problema, podemos dizer que no sistema de Hegel tôdas as categorias acabam por se aplicar à ordem existente, enquanto que no sistema de Marx elas se referem à negação desta ordem. Elas visam a uma nova ordem da sociedade, mesmo quando descrevem a forma corrente da sociedade. Elas se dirigem, essencialmente a uma verdade que está para vir através da abolição da sociedade civil. A teoria de Marx é uma "crítica", no

sentido de que todos seus conceitos são uma acusação à totalidade da ordem existente.

Marx achava que a filosofia de Hegel fôra a mais desenvolvida e compreensiva apresentação dos princípios burgueses. A classe média alemã dos dias de Hegel não tinha ainda atingido o nível de poder político e econômico das classes médias das nações da Europa ocidental. O sistema de Hegel, por isso, desenvolvera e completara "no pensamento" todos aquêles princípios burgueses (completados "na realidade" pelas outras nações Ocidentais) que ainda não faziam parte da realidade social. Êle fizera da razão o único padrão universal da sociedade; reconhecera o papel do trabalho abstrato na integração dos interêsses individuais divergentes em um "padrão de necessidades" unificado; pusera a descoberto as implicações revolucionárias das idéias liberais de igualdade e liberdade; descrevera a história da sociedade civil como a história dos antagonismos inconciliáveis dessa ordem social.

Marx dá relêvo particular às contribuições decisivas do conceito de trabalho de Hegel. Hegel dissera que a divisão de trabalho e a interdependência geral do trabalho individual por meio de um padrão de necessidades determina também o sistema do estado e da sociedade. Além disso, o processo do trabalho determina o desenvolvimento da consciência. A "luta de vida ou morte" entre senhor e escravo abre o caminho à autoconsciência da liberdade.

Ademais, devemos lembrar que a filosofia de Hegel se apóia numa relação sujeito-objeto específica. O antagonismo epistemológico tradicional entre o sujeito (consciência) e o objeto é transformado por Hegel na reflexão de um antagonismo histórico definido. O objeto aparece primeiro como objeto de desejo, algo para ser trabalhado e conquistado para a satisfação de uma necessidade humana. No curso da apropriação o objeto se manifesta como o "ser outro" do homem. O homem não está "consigo" quando lida com os objetos do seu desejo e trabalho, mas depende de um poder externo. Êle tem de enfrentar a natureza, o acaso, e os interêsses de outros proprietários. O processo que leva à superação dêste momento da relação entre a consciência e o

mundo objetivo é um processo social. Tal processo, de início, conduz ao completo "alheamento" da consciência; o homem é inteiramente esmagado pelas coisas que êle mesmo produziu. A realização da razão, por conseguinte, implica a superação dêste alheamento, o estabelecimento de uma condição na qual o sujeito conheça e possua a si mesmo em todos seus objetos.

Esta demonstração do papel do trabalho, e do processo de reificação e sua abolição, é, declara Marx, a maior conquista da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Mas o valor da demonstração fica perdido. Porque Hegel apregoa que a unidade do sujeito e do objeto já foi consumada e que o processo de reificação já foi superado. Os antagonismos da sociedade civil encontram solução no estado monárquico, e tôdas as contradições são finalmente reconciliadas na esfera do pensamento ou do espírito absoluto.

Coincidirá "a verdade" efetivamente com a ordem social e política dada? Terá a história, portanto, libertado inteiramente a teoria da obrigação de transcender o sistema dado de vida na sociedade? A resposta afirmativa de Hegel fundava-se na suposição de que as formas sociais e políticas se haviam ajustado aos princípios da razão, de modo que as potencialidades mais altas do homem seriam desenvolvidas pelo desenvolvimento das formas sociais existentes. Sua conclusão supunha uma mudança decisiva na relação entre a realidade e a teoria: a realidade, afirmava-se, coincidia com a teoria. Na forma que Hegel finalmente lhe deu, a teoria, o repositório adequado da verdade, parecia abrir os braços aos fatos tais como êles se apresentavam, saudando-os como conformes à razão.

A verdade, sustentava Hegel, é um todo que deve estar presente em cada elemento singular, de modo que, se algum elemento ou fato material não puder ser incluído no processo da razão, destrói-se a verdade do todo. Marx afirmava que êste elemento existia, e era o *proletariado*. A existência do proletariado contradiz a suposta realização da razão, porque ela põe diante de nós uma classe que nos dá a prova da negação mesma da razão. O destino do proletariado não é o de perfazer as potencialidades humanas, mas o contrário. Se a propriedade constitui a primeira das qualidades de

uma pessoa livre, o proletário nem é livre, nem é uma pessoa, porque não possui propriedade. Se a prática do espírito absoluto, da arte, da religião e da filosofia constituem a essência do homem, o proletário está para sempre afastado desta essência, pois sua existência não lhe deixa tempo para se comprazer naquelas atividades.

Além disso, a existência do proletariado não invalida apenas a sociedade racional da *Filosofia do Direito* de Hegel. O proletariado se origina do processo de trabalho e, nesta sociedade, êle é o sujeito efetivo do trabalho, ou aquêle que efetivamente o executa. O trabalho, porém, como o próprio Hegel mostrara, determina a essência do homem e a forma social que ela assume. Então, se a existência do proletariado testemunha "a perda completa do homem", decorrendo esta perda do modo de trabalho sôbre o qual se funda a sociedade civil, a sociedade, no seu conjunto, está viciada, e o proletariado expressa uma negatividade total: "o sofrimento universal" e "a injustiça universal". (1) A realidade da razão, do direito e da liberdade se transforma na realidade da mentira, da injustiça e da servidão.

A existência do proletariado dá testemunho vivo de que a verdade não foi realizada. Então, a história e a realidade social "negam", por si mesmas, a filosofia. A crítica da sociedade não pode mais progredir por meio da doutrina filosófica, mas torna-se uma tarefa da prática sócio-histórica.

Antes de resumirmos o desenvolvimento da teoria marxista, devemos distinguir esta teoria das outras formas que naquele tempo se construíram sôbre "a negação da filosofia". A viva convicção de que a filosofia havia chegado ao fim colore as primeiras décadas que se seguiram à morte de Hegel. Tal convicção provinha da certeza de que a história do pensamento havia atingido um ponto decisivo, e que só restava um elemento em que se poderia encontrar e pôr em ação "a verdade"; êste elemento era a existência material concreta do homem. Até então as estruturas filosóficas haviam abrigado "a verdade", resguardando-a da luta histórica dos homens, sob a forma de um complexo de princípios abstratos, transcendentes. Agora, porém, a emancipação do homem poderia tornar-se obra própria do homem, meta da sua prática autoconsciente. Agora, o verdadeiro ser,

a razão, e o sujeito livre poderiam vir a ser realidades históricas. Foi por isso que os sucessores de Hegel enalteceram "a negação da filosofia" como "a realização de Deus" pela divinização do homem (Feuerbach), como a "realização da filosofia" (Feuerbach, Marx), e como a efetivação da "essência universal do homem (Feuerbach, Marx).

2. Kierkegaard

Quem tornará efetiva a essência do homem? Quem realizará a filosofia? As diferentes respostas a estas questões esgotam as tendências da filosofia pós-hegeliana. Podemos distinguir duas tendências gerais. A primeira, representada por Feuerbach e Kierkegaard, apreende o indivíduo isolado; a segunda, representada por Marx, apreende as origens do indivíduo no processo de trabalho social e mostra como êste processo é a base da libertação do homem.

Hegel demonstrara que a existência mais completa do indivíduo se consumava na vida social. O emprêgo crítico do método dialético levava à constatação de que a liberdade individual pressupunha uma sociedade livre, e que, por conseguinte, a libertação autêntica do indivíduo exigia a libertação da sociedade. Fixar-se ùnicamente no indivíduo equivaleria, pois, como o próprio Hegel havia mostrado, à adoção de um ponto de vista abstrato. O materialismo de Feuerbach e o existencialismo de Kierkegaard, embora contenham diversas características de uma teoria social bem fundada, não ultrapassam as aproximações anteriores, filosóficas ou religiosas, do problema. A teoria marxista, por outro lado, vai à raiz, como crítica da sociedade, e destrói as formulações e tendências tradicionais.

A interpretação individualística, de Kierkegaard da "negação da filosofia", manifestava, como era inevitável, uma violenta oposição ao racionalismo ocidental. O racionalismo era essencialmente universalístico, como já mostramos, e fazia a razão residir no eu pensante e no espírito objetivo. A verdade ora se alojava na "razão pura" universal, que se mantinha intocada pelas circunstâncias da vida individual, ora no espírito universal, que podia florescer, embora so-

fressem e morressem os indivíduos. Em ambos os casos a felicidade material do homem fôra abandonada, quer pela introversão da razão, quer por sua prematura adequação ao mundo tal como êste se apresentava.

A filosofia racionalista, argumentavam os individualistas, não dizia respeito às necessidades e aspirações efetivas do homem. Embora ela apregoasse corresponder aos interêsses autênticos do homem, não dava resposta ao seu simples anseio de felicidade. A filosofia racionalista não pode socorrer o homem nas decisões concretas que êle constantemente tem de tomar. Se, como sustentavam os racionalistas, a única existência real dos indivíduos (que nunca pode ser reduzida a um universal) não era o tema primário da filosofia, e se a verdade não podia ser encontrada nesta existência, ou a ela relacionada, então todos os esforços filosóficos eram supérfluos, negativos, mais ainda, perigosos. Porque êles serviam ùnicamente para desviar o homem do único domínio cuja verdade êle busca, e de cuja verdade êle precisa. Por conseguinte, só um critério era válido para uma filosofia genuína: sua capacidade de salvar o indivíduo.

Segundo Kierkegaard, o indivíduo não é a subjetividade cognoscente mas a "subjetividade que existe èticamente". (2) A verdade não reside no conhecimento, porque a percepção sensorial e o conhecimento histórico são mera aparência, e o pensamento "puro" nada mais é que um "fantasma". O conhecimento lida sòmente com o possível e é incapaz de tornar alguma coisa real, ou mesmo de apreender a realidade. A verdade se situa na ação, e só pode ser experimentada através da ação. A existência do próprio indivíduo é a única realidade que pode ser efetivamente compreendida, e o indivíduo existente, êle mesmo, é o único sujeito ou executor desta compreensão. Sua existência é uma existência pensante, mas seu pensamento é determinado por sua vida individual, de modo que todos os seus problemas são gerados e resolvidos na sua atividade individual.

Cada indivíduo, na sua individualidade mais profunda, está isolado de todos os outros; (3) êle é essencialmente unico. Não há união, comunidade ou "universalidade" que conteste a soberania do indivíduo. A verdade é para sempre o resultado da decisão (*Entscheidung*) do próprio indivíduo,

e só pode ser realizada nos atos livres que nascem desta decisão. A única decisão accessível ao indivíduo é aquela entre a salvação eterna e a eterna danação.

O individualismo de Kierkegaard se converte no mais enfático absolutismo. Só há uma verdade, que é a felicidade eterna em Cristo; e uma só decisão correta, viver uma vida cristã. A obra de Kierkegaard é a última grande tentativa de restaurar a religião como instrumento final da libertação da humanidade do impacto destrutivo de uma ordem social opressiva. Sua filosofia envolve, o tempo todo, uma crítica vigorosa à sociedade, denunciando-a como uma sociedade que deforma e arruína as faculdades humanas. O remédio devia ser encontrado no cristianismo, e na realização do modo de vida cristão. Kierkegaard sabia que, na sociedade do seu tempo, o modo de vida cristão significava uma luta sem trégua, luta que terminava em humilhação e fracasso; e sabia que uma existência cristã, dentro das formas sociais vigentes, era sempre uma impossibilidade. A igreja deveria separar-se do estado porque qualquer dependência ao estado seria uma traição ao cristianismo. O papel autêntico da igreja, libertada de qualquer fôrça restritiva, seria o de denunciar a injustiça e a servidão existentes, e mostrar o interêsse final do indivíduo, a sua salvação.

A salvação não poderia contar com as instituições e autoridades externas, nem poderia, jamais, ser alcançada pelo puro pensamento. Conseqüentemente, Kierkegaard agora transfere o fardo da consecução de uma vida verdadeira ao indivíduo concreto, ao mesmo indivíduo que é a preocupação básica do cristianismo. O *indivíduo* é a "verdade"; nem a razão, nem a humanidade, nem o estado o são — porque o indivíduo é a única realidade. "O que existe é sempre um indivíduo; o abstrato não existe". (4)

Kierkegaard retorna à função original da religião, o apêlo ao indivíduo carente e atormentado. Assim, Kierkegaard restitui ao cristianismo sua fôrça combativa e revolucionária. O aparecimento de Deus assume o aspecto aterrador de um acontecimento histórico que repentinamente se abate sôbre uma sociedade em decadência. A eternidade se reveste de aspecto temporal, enquanto a realização da feli-

cidade se torna uma questão de vida cotidiana, imediatamente vital.

Kierkegaard, entretanto, estava considerando um conteúdo que não podia mais tomar uma forma religiosa. A religião estava fadada à compartilhar a sorte da filosofia. A salvação da humanidade não podia mais se apoiar no reino da fé, especialmente quando se punham em movimento fôrças históricas avançadas que impulsionavam o cerne revolucionário da religião a uma luta concreta pela libertação social. Nesta circunstâncias, o protesto religioso era fraco e impotente, e o individualismo podia até mesmo voltar-se contra o indivíduo que pretendia salvar. Entregue ao mundo interior do indivíduo, a "verdade" se desligava do vórtice social e político à que pertence.

O ataque de Kierkegaard ao pensamento abstrato, leva-o a criticar certos conceitos universais que sustentam a igualdade e dignidade essenciais do homem. Êle afirma que a humanidade (*reine Menschheit*) é uma "negatividade" resultante da mera abstração do indivíduo, e um nivelamento de todos os valores existenciais. (5) A "totalidade" da razão, em que Hegel via a perfeição da verdade, é pois uma "mera abstração". (6) Podemos comprender melhor quão afastada de uma questão puramente filosófica está esta focalização da filosofia na singularidade do indivíduo, e em que medida êste enfoque impõe o isolamento político e social de Kierkegaard, quando consideramos sua atitude com relação ao movimento socialista. Não há dúvida, diz êle, que a "idéia de socialismo e de comunidade (*Gemeinschaft*) não pode salvar esta época". (7) O socialismo é apenas uma entre as muitas tentativas de degradar os indivíduos igualando-os uns aos outros de modo a "anular tôdas as diferenciações e distinções orgânicas, concretas". (8) Êle é função do ressentimento por parte de muitos contra aquêles poucos que possuem e exemplificam os valores mais altos; o socialismo faz parte, portanto, da revolta geral contra os indivíduos extraordinários.

O ataque anti-racionalista ao universal torna-se cada vez mais importante no desenvolvimento posterior do pensamento europeu. A agressão à razão universal passaria fàcilmente ao ataque às implicações positivas dêste universal.

Já indicamos que o conceito de razão fôra vinculado a idéias avançadas, como a da igualdade essencial entre os homens, ou a do domínio da lei, ou do critério de racionalidade no estado e na sociedade, estando pois o racionalismo ocidental definitivamente ligado às instituições fundamentais da sociedade liberal. No terreno ideológico, a luta contra êste liberalismo começa com o ataque ao racionalismo. A posição chamada de "existencialismo" assume parte importante neste ataque. Em primeiro lugar, ela nega a dignidade e a realidade do universal. Isto leva à rejeição de qualquer norma racional válida universalmente para o estado ou a sociedade. Em, segundo lugar, proclama que nenhum laço ligava em um todo — a humanidade — os indivíduos, os estados e as nações, e que as condições existenciais particulares de cada um não se podiam submeter ao julgamento geral da razão. As leis, dizia-se, não se fundavam em quaisquer qualidades universais do homem que é a sede da razão; ao contrário, as leis expressavam as necessidades dos indivíduos isolados cujas vidas elas regulam de acôrdo com suas exigências existenciais. Êste rebaixamento da razão tornou possível a exaltação de certas particularidades (como as de raça ou do povo) ao nível de valores supremos.

3. Feuerbach

Feuerbach parte do fracasso de Kierkegaard no reconhecimento de que, naquela época, o conteúdo humano da religião só podia ser preservado pelo abandono das formas religiosas, sobrenaturais. A realização da religião exigia sua própria negação. A doutrina de Deus (teologia) devia se transformar na doutrina do homem (antropologia). A felicidade eterna começará com a transformação do reino dos céus em uma república na Terra.

Feuerbach concorda com Hegel em que a humanidade atingiu a maturidade. A Terra está pronta para ser transformada, pela prática coletiva e consciente dos homens, em um domínio de razão e liberdade. Por isso êle esboça uma "Filosofia do Futuro", por êle considerada a efetivação lógica e histórica da filosofia de Hegel. "A nova filosofia é

a realização da filosofia hegeliana, e mais, de tôda a filosofia anterior". (9) A negação da religião começara com a transformação hegeliana da teologia em lógica; e se completa com a transformação, feita por Feuerbach, da lógica em antropologia. (10) A antropologia, para Feuerbach, é uma filosofia que visa à emancipação concreta do homem, para tanto evidenciando as condições e qualidades de uma existência humana efetivamente livre. Tal filosofia não pode ser idealista porque já existem os meios para a realização concreta de uma existência humana livre. O grande êrro de Hegel foi o de se amarrar ao idealismo, num tempo em que estava à mão uma solução materialística para o problema. Então, a nova filosofia só realizaria a filosofia hegeliana como sua negação.

Ao aceitar o mundo tal como estava dado, Hegel contradizia seus próprios princípios e atrelava a filosofia a um conteúdo externo, àquele da sua época. Suas distinções críticas são, no fundo, simples distinções dentro do que estava dado, e sua filosofia tinha uma "significação crítica, mas não genético-crítica". (11) Êste último tipo de filosofia não teria apenas exibido e compreendido seu objeto, mas teria investigado sua origem e, pois, perguntado por seu direito à existência. A situação humana vigente é o resultado de um longo processo histórico. Todos os valores transcendentais tinham sido "secularizados" e convertidos em fins da vida humana empírica. A felicidade que Hegel buscava no céu e no pensamento puro, podia agora ser encontrada na Terra. Só uma análise "genética" capacitaria a filosofia a fornecer as idéias que podiam ajudar o homem na sua libertação *real*. Hegel, insiste Feuerbach, não empreendeu tal análise. Sua construção da história por tôda parte pressupõe que o estágio dominante de desenvolvimento que fôra atingido naquela época constituía o fim imanente a todos os estágios precedentes.

Ademais, a análise genética não só é uma questão de filosofia da história, como também uma questão de lógica e de psicologia. Foi nisto que Hegel mais errou, pois no seu sistema não há uma análise genética do pensamento. O ser é de saída concebido como pensamento. É como conceito que êle se incorpora ao sistema, e não como o "fato" do

mundo exterior, de início simplesmente "dado" e distinto do pensamento. E na elaboração do sistema, o ser torna-se um modo derivado do pensamento, ou, como diz Feuerbach, "o predicado do pensamento". Conseqüentemente a natureza é derivada da estrutura e do movimento do pensamento — uma inversão completa do verdadeiro estado de coisas.

A análise genética do pensamento, de Feuerbach, parte *per contra* do fato óbvio de que a natureza é a realidade primária, o pensamento a realidade secundária. "Esta é a relação verdadeira do pensamento ao Ser; o ser é sujeito, o pensamento é predicado. O pensamento nasce do Ser, mas o Ser não nasce do pensamento". (12)

A filosofia deve começar com o ser, não com o ser-como-tal abstrato, de Hegel, mas com o ser em concreto, isto é, com a natureza. "A essência do Ser *qua* Ser é a essência da natureza". (13) A nova filosofia, entretanto, não deve ser uma filosofia da natureza no sentido tradicional. A natureza só se torna relevante enquanto condiciona a existência humana; o homem deve ser o conteúdo e o interêsse pròpriamente dito. A libertação do homem requer a libertação da natureza, e a libertação da natureza, a libertação da existência natural do homem. "Tôda ciência deve fundar-se na natureza. A teoria é uma pura hipótese enquanto a base natural da teoria não tiver sido estabelecida. Isto se afirma especialmente verdadeiro para a teoria da liberdade. A nova filosofia conseguirá "naturalizar" a liberdade, a mesma liberdade que fôra, até agora, meramente uma hipótese anti e supranatural". (14).

Feuerbach se liga à grande tradição dos filósofos materialistas que, por tomarem como base de suas concepções o estado real do homem na natureza e na sociedade, puderam ver que as soluções idealísticas eram ilusórias. O fato inexorável de não se dar satisfação às exigências naturais dos homens, mostrava que a liberdade e a razão, no que diz respeito às realidades sociais, eram um mito. Hegel cometeu uma ofensa imperdoável contra o indivíduo, ao edificar o reino da razão sôbre os alicerces de uma sociedade escravizada. Apesar de todos os progressos históricos, proclama Feuerbach, o homem ainda está na miséria,

e o fato generalizado que a filosofia encontra é o "sofrimento". Êste, e não o conhecimento, tem a primazia na relação do homem com o mundo objetivo. "O pensamento é precedido pelo sofrimento". (15) E nenhuma realização da razão estará à vista enquanto não se tiver eliminado o sofrimento.

Já dissemos que, para Marx, o "sofrimento universal", por êle descoberto na existência do proletariado, negava a realidade da razão. O "princípio do sofrimento", sustentava Marx, tinha raízes na forma histórica da sociedade, e exigia uma ação social para ser abolida. Feuerbach, *per contra,* introduz a natureza como a base e o instrumento de libertação da humanidade. A filosofia é negada e efetuada pela natureza. O sofrimento do homem é uma relação "natural" do sujeito vivo com seu ambiente objetivo, pois o sujeito se opõe ao objeto e é por êle esmagado. O eu é moldado e determinado de fora pela natureza, que o torna essencialmente "passivo". O processo de libertação não pode eliminar esta passividade, mas pode transformá-la, de uma fonte de privação e dor, em uma fonte de abundância e prazer.

A concepção do eu, de Feuerbach, inverte a concepção tradicional que motivara a filosofia moderna desde Descartes. O eu, segundo Feuerbach, é fundamentalmente receptivo, e não espontâneo; determinado, e não autodeterminado; sujeito passivo de percepção, e não sujeito ativo de pensamento. "O pensamento objetivo autêntico, a autêntica filosofia objetiva, provém apenas da *negação* do pensamento, do *ser determinado* pelo objeto, da *paixão,* fonte de todo prazer e necessidade". (16) O materialismo de Feuerbach sustenta pois que a percepção, a sensibilidade (*Sinnlichkeit*), e a sensação (*Empfindung*) são os órgãos apropriados à filosofia. "O objeto, no seu sentido verdadeiro, só é dado pelos sentidos"; (17) "nada é inquestionável e imediatamente certo senão o objeto dos sentidos, da percepção e da sensação". (18)

Neste ponto começa a crítica de Marx a Feuerbach. Marx, aqui, apóia Hegel, contra Feuerbach. Hegel negara que a certeza sensível fôsse o critério último de verdade, porque, em primeiro lugar, a verdade é um universal que não pode ser alcançado em uma experiência que comunica o particular; em segundo lugar, porque a verdade encontra

efetivação num processo histórico levado a cabo pela prática coletiva dos homens. Êste último ponto é básico, pois a certeza sensível e a natureza são igualmente envolvidos pelo movimento, de modo a mudar de conteúdo com o seu curso. (19)

A idéia de Hegel era que o trabalho trouxesse a certeza sensível e a natureza para dentro do processo histórico. Feuerbach desprezava inteiramente esta função material do trabalho, porque concebia a existência do homem em têrmos de sensação. "Não satisfeito com o pensamento abstrato, Feuerbach recorre à percepção-sensível (*Anschauung*); mas êle não compreende a sensibilidade como atividade prática, humano-sensível". (20)

O trabalho transforma em condições sociais as condições naturais da existência humana. Ao omitir da sua filosofia da liberdade o processo do trabalho, Feuerbach omite o fator decisivo pelo qual a natureza podia vir a ser o instrumento da liberdade. Sua interpretação do desenvolvimento livre do homem como um desenvolvimento "natural", deixava de lado as condições históricas da libertação, e fazia da liberdade um acontecimento interior ao arcabouço da ordem estabelecida. Seu "materialismo perceptivo" só percebe "indivíduos isolados na sociedade burguesa". (21)

Marx enfocava sua teoria no processo de trabalho e, assim fazendo, conservava e consumava o princípio da dialética hegeliana de que a estrutura do conteúdo (da realidade) determina a estrutura da teoria. Êle fizera dos fundamentos da sociedade civil os fundamentos da teoria da sociedade civil. Esta sociedade funciona sôbre o princípio do trabalho universal, sendo o processo de trabalho decisivo para a *totalidade* da existência humana; o trabalho determina o valor de tôdas as coisas. Uma vez que a sociedade é perpetuada pela troca universal ininterrupta de produtos do trabalho, a totalidade das relações humanas é governada pelas leis imanentes da economia. O desenvolvimento do indivíduo e o alcance da sua liberdade dependem da extensão em que seu trabalho satisfaz uma necessidade social. Todos os homens são livres, mas os mecanismos do processo de trabalho governam a liberdade dêles todos. O estudo do processo de trabalho é, em última análise, absolutamente indispensável

para a descoberta das condições de realização da razão e da liberdade no sentido real. Uma análise crítica daquele processo produz, então, o tema último da filosofia.

4. Marx: trabalho alienado

Os escritos de Marx, entre 1844 e 1846, consideram a forma do trabalho na sociedade moderna como constituindo a "alienação total" do homem. O emprêgo desta categoria liga a análise econômica de Marx a uma categoria básica da filosofia hegeliana. A divisão social do trabalho, declara Marx, não tem qualquer consideração pelas aptidões dos indivíduos ou pelo interêsse do todo, sendo posta em prática, ao contrário, inteiramente de acôrdo com as leis da produção capitalista de mercadorias. Sob estas leis, o produto do trabalho, a mercadoria, parece determinar a natureza e o fim da atividade humana. Em outras palavras, os utensílios que deveriam servir à vida passam a dominar seu conteúdo e sua meta, e a consciência do homem fica inteiramente à mercê das relações materiais de produção.

A proposição materialista que é o ponto de partida da teoria de Marx constata, pois, em primeiro lugar, *um fato histórico,* ao expor o caráter materialístico da ordem social vigente, na qual uma economia descontrolada regula tôdas as relações humanas. Ao mesmo tempo, a proposição de Marx é uma proposição crítica, e indica que a relação dominante entre a consciência e a existência social é uma relação falsa, que deve ser superada antes que uma verdadeira relação possa nascer. A verdade da tese materialista deve, pois, ser efetuada pela sua negação.

Marx repetidamente acentua que o ponto de partida materialista lhe era imposto pelo teor materialístico da sociedade que êle analisava. Êle afirma que começa com um "fato", um "fato econômico" reconhecido mesmo pela economia política clássica. (22) À medida que a sociedade moderna se desenvolve, "o trabalhador tanto mais pobre se torna quanto mais riqueza produz e quanto mais sua produção aumenta em poder e volume. O trabalhador se transforma numa mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadorias êle pro-

duz. De mãos dadas com a exploração (*Verwertung*) do mundo objetivo está a depreciação do mundo humano". (23) A economia política clássica (Marx cita Adam Smith e J. B. Say) admite que mesmo grande riqueza social não significa para o trabalhador senão "pobreza estabilizada". (24) Êstes economistas haviam mostrado que a pobreza não é resultado de circunstâncias exteriores adversas, mas do próprio modo de trabalho. "Ao progredir a situação da sociedade, a destruição e o empobrecimento do trabalhador é produto do seu próprio trabalho e da riqueza que êle, trabalhador, produziu. Assim, a miséria brota da *natureza* do modo de trabalho dominante" e tem raízes na própria essência da sociedade moderna. (25)

Que sentido tem êsse modo de trabalho, com referência ao desenvolvimento do homem? Com esta pergunta a teoria marxista abandona "o nível da economia política". (25) A totalidade das relações, leis e instituições econômicas não pode ser tratada simplesmente como uma forma histórica dentro da qual os homens conduzem suas vidas. Libertadas das limitações de uma ciência especializada as categorias econômicas se revelam como os fatôres determinantes da existência humana (*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*), mesmo quando designam fatos econômicos objetivos, como no caso da mercadoria, do valor, da renda da terra. (27) Longe de ser uma mera atividade econômica (*Erwerbstatigkeit*), o trabalho é a "atividade existencial" do homem, sua "atividade livre, consciente" — não um meio de conservação da sua vida (*Lebensmittel*), mas um meio de desenvolvimento da sua "natureza universal". (28) As novas categorias vão avaliar a realidade econômica sob o ponto de vista da ação desta sôbre o homem, suas faculdades, poderes e necessidades. Marx resume estas qualidades humanas quando fala da "essência universal" do homem; seu estudo da economia é especialmente conduzido tendo em mente a questão de saber se a economia realiza a *Gattungswesen* (*universelles Wesen*)* do homem.

Êstes têrmos remontam a Feuerbach e a Hegel. A verdadeira natureza do homem está na sua universalidade. As

* Essência genérica (essência universal)

faculdades intelectuais e físicas do homem só se podem perfazer se todos os homens existirem como homens, na riqueza desenvolvida dos seus recursos humanos. O homem só é livre se todos os homens forem livres e existirem como "sêres universais". Quando fôr atingida esta condição, a vida será moldada pelas potencialidades do gênero Homem, que abarca as potencialidades de todos os indivíduos que contém. A preeminência dada a esta universalidade incorpora a natureza ao autodesenvolvimento da humanidade. O homem é livre se "a natureza é trabalho seu e sua realidade", de modo que êle "a si mesmo se reconhece num mundo que êle mesmo construiu". (29)

Tudo isto guarda uma evidente semelhança com o conceito de razão, de Hegel. Marx chegava mesmo a descrever a auto-realização do homem em têrmos de unidade entre o pensamento e o ser. (30) Entretanto, o problema, tomado na sua totalidade, não é mais um problema filosófico, porque a auto-realização do homem requer agora a abolição do modo vigente de trabalho, não podendo a filosofia produzir êste resultado. A crítica começa em têrmos filosóficos porque a escravização do trabalho e sua libertação são de modo semelhante condições que perpassam o arcabouço da economia política tradicional e afetam as bases mesmas da existência humana (que é o domínio próprio da filosofia); mas Marx se afastou da terminologia filosófica assim que elaborou sua própria teoria. O caráter crítico, transcendental, das categorias econômicas, até então representado por conceitos filosóficos, mais tarde, no *Capital,* se demonstra através das próprias categorias econômicas.

Marx apresenta a alienação do trabalho como exemplificada, primeiro, na relação do trabalhador ao produto do seu trabalho e, segundo, na relação do trabalhador à sua própria atividade. O trabalhador na sociedade capitalista produz mercadorias. A produção de mercadorias em larga escala requer capital, grandes acumulações de riqueza empregadas exclusivamente para incrementar a produção de mercadorias. As mercadorias são produzidas por empresários privados independentes, para fins de venda lucrativa. O operário trabalha para o capitalista a quem êle entrega, pelo contrato salarial, o produto do seu trabalho. O capital é o

poder de dispor dos produtos do trabalho. Quanto mais o trabalhador produz maior se torna o poder do capital e mais limitados os meios do trabalhador se apropriar dos seus produtos. O trabalho se torna, pois, vítima de um poder que êle mesmo criou.

Marx resume êste processo como se segue: "o objeto que o trabalho produz, o seu produto, é enfrentado como uma *entidade alheia,* como uma fôrça que se torna *independente* do seu produtor. A realização do trabalho é sua objetificação. Sob as condições econômicas dominantes, esta realização do trabalho aparece como o seu oposto, como a negação (*Entwirklichung*) do trabalhador. A objetificação aparece como a perda do objeto e a escravização pelo objeto, e a apropriação como alienação e expropriação". (31) Uma vez submetido às leis da produção capitalista de mercadorias, o trabalho inevitàvelmente se empobrece. Porque "quanto mais o trabalhador se afaina mais poderoso se torna o mundo alienado dos objetos que êle produz e que a êle se opõe e, mais pobre êle mesmo se torna..." (32) Marx mostra êste mecanismo em ação no movimento de salários. As leis da produção de mercadorias, sem nenhuma ajuda exterior, mantém os salários no nível da pobreza estabilizada. (33)

"[Conseqüentemente] a realização do trabalho surge com tal fôrça como negação que o trabalhador é negado até o nível da fome. A objetificação aparece como a perda dos objetos a um tal ponto, que o trabalhador é privado dos objetos mais necessários à vida e ao trabalho. Ademais, o próprio trabalho se torna um objeto, do qual o trabalhador só se pode tornar senhor com o maior esfôrço e com interrupções imprevisíveis. A apropriação do objeto a tal ponto aparece como alienação que quanto mais objetos o trabalhador produz menos objetos êle possui e mais submetido êle fica ao domínio do seu produto, do capital". (34)

O trabalhador alienado do seu produto está, ao mesmo tempo, alienado de si mesmo. Seu próprio trabalho não é mais seu, e o fato de que se torne propriedade de outro anuncia uma expropriação que atinge a essência mesma do homem. O trabalho, na sua forma verdadeira, é um meio para a auto-realização autêntica do homem, para o pleno de-

senvolvimento das suas potencialidades; a utilização consciente das fôrças da natureza poderia ocorrer para sua satisfação e prazer. Na sua forma corrente, entretanto, êle deforma tôdas as faculdades humanas e proscreve a satisfação. O trabalhador "não afirma mas contradiz a sua essência". "Em lugar de desenvolver suas livres energias físicas e mentais êle mortifica o corpo e arruína a mente. Por conseguinte, êle começa a sentir que está consigo mesmo quando se livra do trabalho, e apartado de si quando trabalha. Êle sente-se em casa quando não trabalha, e fora de casa quando trabalha. Seu trabalho, por conseguinte, não é feito voluntàriamente, mas sob compulsão. É trabalho forçado. Por isso, o trabalho não é a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* para a satisfação de necessidades que lhe são exteriores". (35)

Conseqüentemente, "o homem (o trabalhador) sente que só age livremente nas suas funções animais, como quando come, bebe, procria... ao passo que nas funções humanas êle nada mais é que um animal. O animal se torna humano, e o humano animal". (36) Isto vale tanto para o trabalhador (o produtor expropriado), como para aquêle que compra seu trabalho. O processo de alienação afeta a tôdas as camadas da sociedade, deformando mesmo as funções "naturais" do homem. Os sentidos, as fontes primárias de liberdade e de felicidade segundo Feuerbach, são reduzidos a um "sentido de posse". (37) Êles consideram seu objeto sòmente como algo de que podem ou não tomar posse. Mesmo o prazer e o deleite, quando fora das condições sob as quais os homens livremente desenvolvem sua "natureza universal", se transformam em modos "egoísticos" de posse e aquisição. (38)

A análise de Marx do trabalho sob o capitalismo é, pois, perfeitamente fundada, indo além das estruturas das relações econômicas do conteúdo humano efetivo. As relações como aquelas entre capital e trabalho, capital e mercadoria, trabalho e mercadoria, e aquelas entre as mercadorias são entendidas como relações humanas, relações dentro da existência social do homem. Mesmo a instituição da propriedade privada aparece como "o produto, o resultado e a conseqüência inevitável do modo de trabalho alienado",

e deriva dos mecanismos do modo social de produção. (39) A alienação do trabalho leva à divisão do trabalho tão característica de tôdas as formas de sociedade de classes: "Cada homem tem uma esfera de atividade particular, exclusiva, que lhe é imposta e da qual êle não pode escapar"; (40) tal divisão não é superada quando a liberdade abstrata do indivíduo é proclamada pela sociedade burguesa. O trabalho separado do seu objeto é, em última análise, "um alienação do homem pelo homem"; os indivíduos são isolados uns dos outros e atirados uns contra os outros. Êles estão mais ligados pelas mercadorias que trocam do que por suas pessoas. Ao alienar-se de si mesmo, o homem se afasta dos seus semelhantes. (41)

Os escritos mais antigos de Marx constituem a primeira constatação explícita do processo de reificação (*Verdinglichung*) pelo qual a sociedade capitalista faz com que as relações pessoais entre os homens tomem a forma de relações objetivas entre as coisas. Marx expõe êste processo no *Capital* como "o Fetichismo das Mercadorias". O sistema capitalista relaciona os homens uns com os outros por meio das mercadorias que êles trocam. A condição social dos indivíduos, seu padrão de vida, a satisfação dos seus desejos, sua liberdade e seu poder são inteiramente determinados pelo valor de suas mercadorias. As capacidades e desejos do indivíduo não entram na estimativa. Mesmo os atributos mais humanos do homem tornam-se função do dinheiro, que é o substituto geral das mercadorias. Os indivíduos participam do processo social apenas como possuidores de mercadorias. Suas relações mútuas são as de suas mercadorias. (42) A produção capitalista de mercadorias tem o resultado mistificante de transformar as relações sociais dos indivíduos em "qualidades das... coisas mesmas (mercadorias) e ainda mais pronunciadamente, de transformar em uma coisa (dinheiro) as próprias correlações de produção". (43) O resultado mistificante se origina no modo específico de trabalho da produção de mercadorias, com os indivíduos isolados que trabalham independentemente uns dos outros e satisfazem suas próprias necessidades exclusivamente pelas necessidades do mercado:

"O Fetichismo das mercadorias tem sua origem... no caráter social peculiar do trabalho que as produz.

Como regra geral, artigos de utilidade se transformam em mercadorias ùnicamente porque são produtos do trabalho de indivíduos isolados ou de grupos isolados de indivíduos que levam a cabo seu trabalho de modo independente uns dos outros. A soma de trabalho de todos êstes indivíduos isolados forma a soma do trabalho social conjunto (*gesellschaftliche Gesamtarbeit*). Uma vez que os produtores não entram em contacto uns com os outros até a hora de trocarem seus produtos, o caráter social específico do trabalho de cada produtor não se mostra senão no ato da troca. Em outras palavras, o trabalho do indivíduo só se afirma como uma parte do trabalho da sociedade por meio das relações estabelecidas pelo ato de troca diretamente entre os produtos, e indiretamente, por meio dêstes, entre os produtores. Aos últimos, por conseguinte, as relações que ligam o trabalho de um indivíduo com o trabalho dos restantes, não aparecem como relações sociais diretas entre indivíduos que trabalham, mas como o que elas realmente são, isto é, relações materiais entre pessoas (*sachliche Verhältnisse von Personen*) e relações sociais entre coisas". (44)

Que resulta desta reificação? Ela evidencia que as relações sociais efetivas entre os homens são uma totalidade de relações objetivas, nisto se incluindo a origem destas relações, seus mecanismos de perpetuação e a possibilidade de sua transformação. Acima de tudo ela diz respeito ao cerne e ao conteúdo humano daquelas relações. Se os salários, segundo parecia indicar o processo de reificação, expressam o valor do trabalho, a exploração, no melhor dos casos, é um julgamento subjetivo e pessoal. Se o capital nada mais é do que uma soma de riqueza empregada na produção de mercadorias, então o capital apareceria como resultado cumulativo de uma habilidade e diligência produtivas. Se a criação de lucros fôsse uma qualidade peculiar do capital utilizado, tais lucros poderiam representar uma compensação pelo trabalho do empresário. Nesta base, a relação entre capital e trabalho não envolveria nem iniqüidade, nem opressão, ao contrário, seria uma relação puramente objetiva, material, e a teoria econômica seria uma ciência especializada

como qualquer outra. As leis de oferta e procura, a fixação de valôres e preços, os ciclos econômicos, etc., poderiam ser objetos de estudo como leis e fatos objetivos, independentemente de seus efeitos na existência humana. O processo da sociedade seria um processo natural, e o homem, com tôdas as suas necessidades e desejos, desempenharia o papel de uma quantidade matemática objetiva, em lugar do de um sujeito consciente.

A teoria marxista rejeita tal ciência da economia, substituindo-a pela compreensão de que as relações econômicas são relações existenciais entre homens. E não o faz por fôrça de nenhum sentimento humanitário, mas em virtude do conteúdo efetivo da própria economia. As relações econômicas só aparecem como objetivas em virtude do caráter da produção de mercadorias. Assim que se investiga a fundo êste modo de produção, e se analisa sua origem, pode-se ver que sua *objetividade* natural é pura aparência, que na realidade êle é uma forma histórica específica de existência que o homem a si mesmo se deu. Mais ainda, uma vez que êste conteúdo vem à tona, a teoria econômica se transforma numa teoria *crítica*. "Quando alguém fala da propriedade privada, pensa estar se referindo a algo que é exterior ao homem. Quando alguém fala de trabalho, se refere imediatamente ao próprio homem. A nova maneira de formular o problema já envolve sua solução". (45) Assim que o caráter mistificador das condições econômicas é descoberto, elas aparecem como a completa negação da humanidade. (46) O modo de trabalho perverte tôdas as faculdades humanas, a acumulação de riqueza intensifica a pobreza, e o progresso tecnológico leva "à dominação da matéria morta sôbre o mundo humano". (47) Os fatos objetivos ganham vida e passam a acusar a sociedade. As realidades econômicas exibem sua negatividade inerente própria.

Tocamos aqui nas origens da dialética marxista. Para Marx, como para Hegel, a dialética registra o fato de que a negação inerente à realidade é "o princípio motor e criador". (48) Todo fato é mais do que um mero fato; êle é a negação e a restrição de possibilidades reais. O trabalho assalariado é um fato, mas ao mesmo tempo é uma restrição ao trabalho livre que pode satisfazer às necessidades humanas. A proprie-

dade privada é um fato, mas é ao mesmo tempo a negação da apropriação coletiva da natureza pelo homem.

A prática social do homem incorpora a negatividade, bem como a superação da negatividade. A negatividade da sociedade capitalista está na alienação do trabalho; a negação desta negatividade virá com a abolição do trabalho alienado. A alienação tomou sua forma mais universal na instituição da propriedade privada; a reparação virá com a abolição da propriedade privada. É da maior importância assinalar que Marx concebia a abolição da propriedade inteiramente como um meio para a abolição do trabalho alienado, e não como um fim em si. A socialização dos meios de produção é, como tal, um fato meramente econômico, exatamente como qualquer outra instituição econômica. Sua pretensão a constituir o início de uma nova ordem social depende do que o homem fizer dos meios socializados de produção. Se êstes não forem utilizados para o desenvolvimento e a satisfação de indivíduos livres, simplesmente equivalerão a uma universalidade hipostasiada. A abolição da propriedade privada só inaugura um sistema social essencialmente nôvo, se indivíduos livres, e não a "sociedade", se tornam senhores dos meios socializados de produção. Marx previne expressamente contra esta outra "reificação" da sociedade. "Deve-se acima de tudo evitar que 'a sociedade' novamente se eleve como uma abstração que se opõe ao indivíduo. O indivíduo *é a entidade social* (das *gesellschaftliche Wesen*). A expressão da sua vida... é pois uma expressão e uma verificação da *vida da sociedade*". (49)

A verdadeira história da humanidade será, em sentido estrito, a história de indivíduos livres, de modo que o interêsse do todo esteja entretecido na existência individual de cada um. Em tôdas as formas primitivas de sociedade o interêsse do todo se coloca em instituições sociais e políticas separadas que representam, contra o direito do indivíduo, o interêsse da sociedade. A abolição da sociedade privada acabará com isto de uma vez por tôdas, pois marcará "A volta do homem, da família, da religião, do estado, etc. à sua existência *humana*, isto é, *social*". (50)

São, pois, os indivíduos livres, e não um nôvo sistema de produção, que testemunham que se fundiram os interêsses comuns e particulares. O indivíduo é a meta. Esta tendência

"individualística" é uma característica fundamental da filosofia marxista. Mostramos o papel do universal nas teorias tradicionais, dando relêvo ao fato de que a realização humana — que era "a verdade" que tomáramos como exemplo — só podia ser concebida nos têrmos de um conceito abstrato universal enquanto a sociedade conservasse a forma estabelecida. As condições concretas da vida social, fracassadas em tôda linha com respeito aos interêsses individuais, transformaram num escárnio a "essência universal" do homem e da natureza. E já que as condições sociais dominantes contradiziam aquela essência, contradizendo portanto "a verdade", esta última não encontrara refúgio senão no espírito, onde fôra hipostasiada como um universal abstrato.

Marx explica como êste estado de coisas se produz, mostrando que sua origem é a divisão do trabalho na sociedade de classes e, particularmente, o divórcio impôsto entre as fôrças intelectuais e materiais de produção.

"As fôrças de produção, o estado da sociedade, e a consciência, podem e devem contradizer-se uns aos outros, porque com a divisão do trabalho dá-se a possibilidade, e mesmo a realidade, de que as atividades intelectual e material — a diversão e o trabalho, a produção e o consumo — sejam atribuídas a indivíduos diferentes... A divisão de trabalho... se manifesta também na classe dominante como a divisão de trabalho mental e material, de modo que, dentro desta classe uma parte aparece como a dos pensadores da classe... enquanto que a atitude de outros diante dessas idéias é mais passiva e receptiva, porque êles são, na realidade os membros ativos da classe e têm menos tempo para criarem ilusões e idéias sôbre êles próprios... De resto, é por si mesmo evidente que fantasmas como "Ente Supremo", "Conceito"... são meramente a expressão idealístico-espiritual, evidentemente a concepção do indivíduo isolado, a representação de cadeias e limitações empíricas dentro das quais se move o modo de produção de vida, e o tipo de relações a êle associado." (51)

Assim como a reprodução do todo social era materialmente o resultado de fôrças cegas sôbre as quais os poderes conscientes do homem não exerciam nenhuma orientação, mentalmente o universal aparecia como uma realidade independente e criadora. Os grupos que governavam a sociedade,

tinham sido compelidos a ocultar o fato de que seus interêsses eram interêsses privados, dissimulados na "dignidade do universal". "Cada nova classe que substituíra outra que a precedera na dominação era obrigada, meramente para realizar sua meta, a representar seu interêsse como o interêsse comum de todos os membros da sociedade... Ela dará às suas idéias a forma da universalidade e haverá de representá-las como as únicas idéias racionais universalmente válidas". A pretensão à universalidade das idéias de uma classe dominante faz parte, pois, dos mecanismos da dominação de classe, e a crítica da sociedade classista destruirá, pois, suas pretensões filosóficas.

Os conceitos universais empregados são, de início, as formas hipostasiadas da existência humana a que se aspira — por exemplo, os conceitos de razão, liberdade, justiça e virtude, ou os de estado, sociedade, democracia. Todos êstes consideram que a essência universal do homem, ou está materializada nas condições sociais dominantes ou, além delas, numa esfera supra-história. Marx também se refere ao fato de crescerem tais conceitos em universalidade quanto ao alcance, com o avanço da sociedade. As idéias de honra, lealdade, etc., que caracterizaram os tempos medievais, e foram as idéias dominantes da aristocracia, tinham muito menos interêsse e se aplicavam a muito menos pessoas do que as idéias de liberdade, igualdade e justiça, da burguesia, que refletiam a base mais ampla desta classe. O desenvolvimento das idéias dominantes, pois, acompanha e reflete uma integração social e econômica crescentes. "As abstrações mais gerais comumente só aparecem onde há o mais alto desenvolvimento concreto, onde uma característica parece ser possuída conjuntamente por muitos, e parece ser comum a todos. Então, esta característica não pode ser, por mais tempo, pensada sob forma particular". (53) Quanto mais avança a sociedade, mais "têm contrôle as idéias abstratas, isto é, as idéias que gradativamente assumem a forma da universalidade". (54)

Êste processo, porém, se transforma no seu oposto, tão logo sejam abolidas as classes e efetivado o interêsse do todo na existência de cada indivíduo, porque, então, "Não é mais necessário representar um interêsse particular como geral, ou "o interêsse geral" como dominante". (55) O indivíduo se

torna o sujeito efetivo da história, de tal maneira que êle mesmo é o universal e manifesta a "essência universal" do homem.

O comunismo, com sua "abolição *positiva* da propriedade privada" é, pois, por sua própria natureza uma nova forma de individualismo, e não sòmente um nôvo e diferente sistema econômico, mas um sistema diferente de vida. O comunismo é a "apropriação real (*Aneignung*) da essência do homem, pelo e para o homem, sendo portanto o retôrno consciente do homem... a si mesmo como um ser social, isto é, como um ser humano". Êle é a "verdadeira solução do conflito do homem com a natureza e com o homem, da luta entre a essência e a existência, a reificação e a autodeterminação, a liberdade e a necessidade, o indivíduo e o gênero". (56) As contradições que estão subjacentes à filosofia de Hegel, e a tôda filosofia tradicional, serão dissolvidas nesta nova forma de sociedade. E isto porque elas são contradições históricas, enraïzadas nos antagonismos da sociedade de classes. As idéias filosóficas expressam as condições históricas materiais que, por sua vez, repudiam sua forma filosófica assim que são submetidas ao crivo da teoria crítica e apreendidas pela prática social consciente.

A filosofia de Hegel volta-se para a universalidade da razão; ela é um sistema racional com tôdas as suas partes (as esferas subjetiva e objetiva) integradas em um todo compreensivo. Marx mostra que a sociedade capitalista coloca de início tal universalidade na prática. O capitalismo desenvolveu as fôrças produtivas na direção da totalidade de um sistema social uniforme. O comércio universal, a competição universal, e a interdependência universal do trabalho foram tornados dominantes, e os homens transformados em "indivíduos histórico-mundiais, empìricamente universais". (57)

Esta universalidade, porém, como explicamos, é uma universalidade negativa porque as fôrças produtivas são utilizadas como o são as coisas que o homem com, elas produz, de uma maneira que as faz parecerem produtos de um poder incontrolável e alheio. É "um fato empírico que indivíduos separados, com a expansão da sua atividade ao nível de uma atividade histórico-mundial, tornaram-se, mais e mais, escravizados a um poder que lhes é estranho... a um poder que

mais e mais se tornou enorme e, em última instância, surgiu como o *mercado mundial*". (58) A distribuição dos bens sob a produção internacional de mercadorias é um processo universal cego e anárquico, dentro do qual a demanda do indivíduo só é atendida se se ajusta às exigências da troca. Marx chama esta relação anárquica entre oferta e procura uma forma "natural" de integração social, querendo dizer que ela parece ter a fôrça de uma "lei natural", em lugar de operar, como seria possível, sob o contrôle conjugado de todos os homens.

5. A abolição do trabalho

A realização da liberdade e da razão exigem uma alteração total dessa situação. "A dependência universal, esta forma natural de cooperação histórico-mundial entre indivíduos, será transformada, por essa revolução comunista, no contrôle e no domínio consciente daqueles poderes que, produzidos pela ação dos homens uns sôbre os outros, até agora se impuseram aos homens e os governaram como podêres inteiramente alheios a êles". (59)

Ademais, já que a situação dominante que "até agora" prevaleceu constitui uma negatividade universal que, onde quer que seja, afeta tôdas as esferas de vida, sua transformação requer uma revolução *universal*, isto é, uma revolução que pudesse, em primeiro lugar, revogar a *totalidade* das condições dominantes, e, em segundo lugar, substituí-la por uma nova ordem *universal*. Os elementos materiais da revolução total devem apresentar-se de modo que a convulsão não se prenda a condições específicas da sociedade existente, mas à própria "produção da vida" nela dominante, à atividade total na qual ela se funda. (60) Êste caráter total da revolução é necessário por fôrça do caráter totalizante das relações capitalistas de produção. "O intercâmbio universal moderno, só pode ser controlado por indivíduos... quando controlado por todos os indivíduos". (61)

A convulsão revolucionária que acaba com o sistema da sociedade capitalista põe em liberdade tôdas as potencialidades de satisfação geral que se haviam desenvolvido neste

sistema. Por isso Marx diz que a revolução comunista é um ato de "apropriação" (*Aneignung*), significando que, com a abolição da propriedade privada, os homens devem obter a posse autêntica de tôdas as coisas que até então estiveram fora do seu alcance.

A apropriação é determinada pelo objeto a ser apropriado, isto é, pelas "fôrças produtivas que foram desenvolvidas em uma totalidade e que só existem dentro de um intercâmbio universal. Esta apropriação deve, pois, já por êste aspecto, ter um caráter universal...". (62) A universalidade que já existe no presente estado da sociedade será transposta para uma nova ordem social, em que, entretanto, ela terá um caráter diferente. A vontade universal não mais agirá como uma fôrça natural cega, desde que o homem consiga submeter as fôrças produtivas disponíveis "ao poder dos indivíduos reunidos." O homem, então, pela primeira vez na história, passará a considerar conscientemente "tôdas as premissas naturais como criações dos homens". (63) A luta do homem contra a natureza obedecerá a um "plano geral" formulado por indivíduos livremente associados". (64)

A apropriação é, portanto, determinada pelas pessoas que se apropriam. A alienação do trabalho cria uma sociedade dividida em *classes* que se opõem. Qualquer esquema social que leve a cabo uma divisão de trabalho, sem levar em conta as aptidões e necessidades dos indivíduos ao lhes assinalar as funções, tende a acorrentar a atividade do indivíduo a fôrças econômicas exteriores. O modo de produção social (o modo como é mantida a vida do todo) circunscreve a vida do indivíduo e atrela tôda sua existência a relações prescritas pela economia, sem considerar suas aptidões e carências. A produção de mercadorias sob um sistema de livre competição agravou esta condição. As mercadorias distribuidas ao indivíduo para a satisfação das suas necessidades são tidas como equivalentes ao seu trabalho. A igualdade parece estar garantida, pelo menos a êste respeito. O indivíduo, porém, não pode escolher o seu trabalho. Êste lhe foi prescrito por sua posição no processo social de produção, posição que, por sua vez, lhe foi imposta pela distribuição dominante de poder e riqueza.

A existência de classes contradiz a liberdade, ou, antes, transforma-a numa idéia abstrata. A classe circunscreve o limite real da liberdade do indivíduo dentro da anarquia geral, circunscreve o espaço de jôgo ainda aberto ao indivíduo. Cada um é livre na medida em que sua classe é livre; e o desenvolvimento da sua individualidade está confinado aos limites da classe: o indivíduo se desenvolve como "indivíduo de classe".

A classe, não o indivíduo, é a unidade social e econômica efetiva. Ela "atinge uma existência independente em oposição aos indivíduos, de modo que êstes últimos encontram predeterminadas as suas condições de existência, tendo, por isso, a posição na vida e a realização pessoal prescritas pela classe (e) sendo pela classe subsumidos." (65) A forma existente da sociedade só realiza uma ordem universal pela negação do indivíduo. O "indivíduo pessoal" se torna um "indivíduo de classe", (66) e suas propriedades constitutivas se tornam propriedades universais que êle partilha com todos os outros membros da sua classe. Sua existência não é sua, mas a da classe. Lembramos a afirmação de Hegel, de que o indivíduo é o universal, de que êle não age històricamente como uma pessoa isolada mas como um cidadão do seu estado. Marx compreende esta negação do indivíduo como produto histórico da sociedade de classes, negação que não é efetuada pelo estado mas pela organização do trabalho.

A subsunção do indivíduo sob as classes é o mesmo fenômeno de sua sujeição à *divisão do trabalho*. (67) A divisão do trabalho a que Marx aqui se refere é o processo de separação das várias atividades econômicas em campos especializados e delimitados: primeiro, a indústria e o comércio, separados da agricultura; depois a indústria, separada do comércio; e finalmente, êste último dividido em diversos ramos. (68) Tôda esta diferenciação ocorre por exigência da produção de mercadorias sob a forma capitalística, acelerada pelo progresso da tecnologia. É um processo cego e "natural". A totalidade do trabalho exigida para perpetuar a sociedade aparece como um corpo de trabalho dado *a priori* que se organiza de uma maneira definida. A divisão de trabalho específica que prevalece parece uma necessidade inalterável que arrasta o indivíduo na sua armadilha. A profissão se torna uma enti-

dade objetiva que dá aos homens um certo padrão de vida, um conjunto de interêsses e uma ordem de possibilidades que os distinguem de outros homens engajados em outras profissões. As condições de trabalho modelam os indivíduos em grupos ou classes, e são condições de classe que convergem para a divisão fundamental entre capital e trabalho assalariado.

As duas classes fundamentais, porém, não são classes no mesmo sentido. O proletariado se distingue pelo fato de, como uma classe, significar a negação de tôdas as classes. Os interêsses de tôdas as outras classes são essencialmente unilaterais; o interêsse do proletariado é universal. O proletariado nem tem propriedades nem lucros a defender. Seu único interêsse, a abolição do modo de trabalho dominante, é o interêsse da sociedade como um todo. Isto se expressa pelo fato de que a revolução comunista, em contraste com tôdas as outras que a precederam, não pode conservar nenhum grupo social na escravidão, pois não há classe abaixo do proletariado.

A universalidade do proletariado é, novamente, uma universalidade negativa, indicando que a alienação do trabalho se intensificou ao ponto da total destruição do proletário. O trabalho do proletário impede qualquer auto-realização; seu trabalho nega tôda sua existência. Esta negatividade extrema, porém, toma uma feição positiva. O fato mesmo de que o proletário esteja privado de tôdas as vantagens do sistema dominante, eleva-o acima dêste sistema. Êle é um membro da classe "que está realmente livre de todo o velho mundo e que, ao mesmo tempo, a êle se opõe". (69) O "caráter universal" do proletariado é a base última do caráter universal da revolução comunista.

O proletariado é a negação não sòmente de uma certa parcela das potencialidades humanas, mas também do homem como tal. Todos os caracteres distintivos específicos, pelos quais os homens se diferenciam, perdem sua validez. A propriedade, a religião, a cultura, a nacionalidade, etc., tôdas as coisas que devem distinguir um homem do outro, não produzem efeitos entre os proletários. Cada um vive socialmente apenas como o portador da fôrça de trabalho, e cada um equivale, pois, a qualquer outro da sua classe. Sua relação

à existência não é a de um dado grupo, classe ou nação, mas é verdadeiramente universal e "histórico-mundial". "O proletário só pode, pois, existir *histórico-mundialmente*...".(70) A revolução comunista, sua ação, é, pois, necessàriamente uma revolução mundial. (71)

As relações sociais dominantes que a revolução destrói são, por tôda parte, negativas porque, por tôda parte, resultam de uma organização negativa do processo de trabalho que as perpetua. O processo de trabalho é, êle mesmo, a vida do proletariado. A abolição da organização negativa do trabalho, do trabalho alienado como o chamava Marx, é, ao mesmo tempo, a abolição do proletariado.

A abolição do proletariado equivale, portanto, à abolição do trabalho como tal. Marx faz disto uma formulação expressa quando fala da realização da revolução. As classes devem ser abolidas "pela abolição da propriedade privada e do próprio trabalho". (72) Em outro lugar, Marx afirma a mesma coisa: "A revolução comunista se dirige contra o *modo* precedente de atividade, acaba com o *trabalho*". (73) E, outra vez, "a questão não é a de libertação mas a de abolição do trabalho". (74) A questão não é a da libertação do trabalho porque o trabalho já é "livre"; o trabalho livre é a conquista da sociedade capitalista. O comunismo só pode curar os "males" do burguês e a miséria do proletário "pela extinção da sua causa, isto é, do 'trabalho' ". (75)

Estas surpreendentes formulações dos trabalhos mais antigos de Marx contêm, tôdas elas, a palavra *Aufhebung*, do vocabulário hegeliano, de modo que a abolição do trabalho significa que um conteúdo é restaurado na sua forma verdadeira. Marx, porém, prefigura um modo futuro de trabalho tão diferente do modo predominante, que êle hesita em usar a mesma palavra, "trabalho", para designar o processo material da sociedade capitalista e o da sociedade comunista. Êle usa o têrmo "trabalho" para significar o que o capitalismo na verdade entende que o trabalho, em última análise, signifique, ou seja, aquela atividade que cria a mais-valia na produção de mercadorias, ou que "produz capital". (76) Outras espécies de atividade não são "trabalho produtivo", e portanto, não são trabalho no sentido próprio. O trabalho significa, pois, que se nega ao indivíduo que trabalha o desen-

volvimento livre e universal, sendo claro que, neste caso, a libertação do indivíduo é, ao mesmo tempo, a negação do trabalho.

Uma "associação de indivíduos livres", para Marx, é uma sociedade na qual o processo material de produção não mais determina a configuração total da vida humana. A idéia de Marx de uma sociedade racional implica a existência de uma ordem em que o princípio da organização social não seja a universalidade do trabalho mas a satisfação universal de tôdas as potencialidades individuais que constituem o princípio da organização social. Êle contempla uma sociedade que dá a cada um, não segundo seu trabalho, mas segundo suas necessidades. A humanidade só se torna livre quando a perpetuação material da vida é função das aptidões e da felicidade de indivíduos associados.

Agora podemos ver que a teoria marxista contradiz plenamente a concepção básica da filosofia idealista. A idéia de razão foi suplantada pela de felicidade. Històricamente, a razão estava envolvida com uma sociedade na qual as fôrças intelectuais de produção estavam desligadas das fôrças materiais. Dentro dêste arcabouço de iniqüidades sociais e econômicas a vida pela razão era uma vida de dignidade superior. Ela comandava o sacrifício individual em favor de algum universal superior, independente dos impulsos e esforços "inferiores" dos indivíduos.

A idéia de felicidade, por outro lado, se enraïza firmemente na exigência de uma organização social que pudesse revogar a estrutura de classes da sociedade. Hegel negara vigorosamente que o progresso da razão tivesse qualquer coisa a ver com a realização da felicidade individual. Mesmo os mais avançados conceitos da filosofia hegeliana, como mostramos, conservavam e, em última análise, perdoavam a negatividade do sistema social estabelecido. A razão poderia prevalecer mesmo quando a realidade gritasse a frustração individual: disto davam testemunho a cultura idealística e o progresso tecnológico da sociedade civil. Com a felicidade era diferente. A exigência de satisfação dos indivíduos livres era contrária à totalidade da organização da cultura tradicional. A teoria marxista, por conseguinte, rejeitava mesmo as idéias avançadas do esquema hegeliano. A categoria de felicidade

manifesta o conteúdo positivo do materialismo. O materialismo histórico aparece, de início, como uma denúncia contra o materialismo que domina a sociedade burguesa; o princípio materialista foi, sob êste ponto de vista, um instrumento crítico de exposição dirigido contra a sociedade que escravizava os homens aos mecanismos cegos da produção material. A idéia da realização livre e universal da felicidade individual, *per contra,* caracteriza um materialismo *afirmativo,* isto é, uma afirmação da satisfação material do homem.

Nós nos demoramos tão extensamente nos escritos mais antigos de Marx porque êles põem em relêvo tendências que foram atenuadas no desenvolvimento pós-marxista da crítica da sociedade, qual sejam, os elementos de individualismo no comunismo, o repúdio a qualquer fetichismo concernente à socialização dos meios de produção ou do crescimento das fôrças produtivas, a subordinação de todos êstes fatôres à idéia da realização livre do indivíduo. A todos os respeitos, porém, os trabalhos mais antigos de Marx são meros estágios preliminares da sua teoria amadurecida, estágios que não deverão ser superestimados.

6. A análise do processo de trabalho

Marx apóia suas teorias na admissão de que o processo de trabalho determina a totalidade da existência humana e, pois, constitui o modêlo básico da sociedade. Falta-lhe analisar com exatidão êste processo. Os primeiros escritos consideram o trabalho como a forma geral da luta do homem contra a natureza. "O trabalho é, primeiramente, um processo entre o homem e a natureza, um processo pelo qual o homem, por sua própria ação, mediatiza, regula e controla as reações materiais entre êle mesmo e a natureza." (77) Sob êste aspecto, o trabalho é a base de tôdas as formas de sociedade.

A organização capitalística do trabalho é designada nos ensaios iniciais de Marx como "alienação", e, portanto, como uma forma de trabalho degenerada, "contra a natureza". Surge o problema de como tal degeneração se fêz possível? E esta é mais do que uma *quaestio facti,* já que o trabalho alienado só aparece como um fato à luz da sua abolição. A aná-

lise da forma dominante de trabalho é, simultâneamente, uma análise das premissas da sua abolição.

Em outras palavras, Marx considerava as condições existentes do trabalho com um ôlho na sua negação dentro de uma sociedade realmente livre. Suas categorias são ao mesmo tempo negativas e positivas: elas apresentam uma situação negativa à luz de uma solução positiva, revelando a verdadeira situação da sociedade estabelecida como o prelúdio à sua passagem a uma nova forma. Todos os conceitos marxistas se expandem, por assim dizer, em duas dimensões, sendo a primeira o complexo de relações sociais dadas, e a segunda, o complexo de elementos inerentes à realidade social, elementos que contribuem para sua transformação em uma ordem social livre. Êste duplo conteúdo determina tôda a análise marxista do processo do trabalho. Trataremos agora das conclusões a que êle chega. (78)

No sistema social dominante, o trabalho produz mercadorias. As mercadorias são valores de uso que servem à troca no mercado. Todo produto do trabalho é, como mercadoria, permutável por qualquer outro produto do trabalho. A mercadoria tem um valor de troca que a iguala a tôdas as outras mercadorias. Esta homogeneidade universal, pela qual qualquer mercadoria é igualada a qualquer outra, não pode ser adstrita aos valôres de uso das mercadorias, porque, como valôres de uso elas só são trocadas na medida em que diferem umas das outras. Seu valor de troca, por outro lado, é uma "relação puramente quantitativa". "Como valor de troca, uma espécie de valor de uso vale tanto quanto outra espécie, se tomado na proporção devida. O valor de troca de um palácio pode se expressar em um certo número de latas de graxa de sapato. E vice-versa, os fabricantes de graxa de sapato expressariam o valor de troca de muitas latas de graxa, em palácios. Assim, inteiramente separadas de suas formas naturais, e sem relação com o tipo específico de necessidades a que se destinam como valôres de uso, as mercadorias se igualam umas às outras por certas qualidades, uma substituindo à outra na troca, equivalendo-se, e, a despeito da sua aparência diversificada", (79) sendo tôdas de mesma espécie. A

razão desta homogeneidade deve ser procurada na natureza do trabalho.

Tôdas as mercadorias são produtos do trabalho humano; elas são "trabalho materializado (*vergegenständlichte*)". Como corporificações do trabalho social, "tôdas as mercadorias são a cristalização de uma mesma substância". (80) De início, êste trabalho aparece tão diversificado quanto os valôres de uso que êle produz. O trabalho executado na produção de trigo é inteiramente diferente daquele que produz sapatos ou canhões. "O que na realidade aparece como uma diferença de valôres de uso é, no processo de produção, uma diferença no trabalho que cria aquêles valôres de uso". (81) Se, então, a qualidade comum a tôdas as mercadoriais é o trabalho, deve ser o trabalho despojado de tôdas as distinções qualitativas. Aquilo que teria sido legado pelo trabalho como a quantidade de *fôrça de trabalho* gasta na produção de um bem. Esta quantidade é "indiferente à forma, ao conteúdo e à individualidade" do trabalhador; está pronta, pois, para uma aferição puramente quantitativa, igualmente aplicável a todos os tipos de trabalho individual. O padrão de tal medida é dado pelo *tempo*. "Da mesma maneira que a existência quantitativa do movimento é o tempo, a existência quantitativa do trabalho é o tempo de trabalho". Se fôr feita abstração de tôda a especificidade do trabalho, um ato de trabalho se distingue de outro sòmente por sua duração. Nesta forma "abstrata, universal", o trabalho representa a propriedade comum a tôdas as mercadoriais, propriedade que se torna constitutiva do seu valor de troca. "O trabalho que cria valor de troca é... *trabalho geral, abstrato*". (82)

Mas mesmo a medida temporal do trabalho conserva ainda um fator individual. A quantidade de tempo de trabalho gasta por diferentes trabalhadores na produção de uma mesma mercadoria varia de acôrdo com a condição física e mental dos trabalhadores e com seu equipamento técnico. Estas variações individuais são suprimidas em uma fase posterior de redução. O tempo de trabalho computado pelo padrão técnico médio que prevalece na produção, portanto, o tempo que determina o valor de troca, é "o tempo socialmente necessário". O "tempo de trabalho contido em uma mercadoria é o tempo de trabalho *necessário* para sua produção, isto é,

é o tempo de trabalho requerido para a produção de outro espécime da mesma mercadoria sob as mesmas condições gerais de produção". (83)

Marx, portanto, chega à conclusão de que o fenômeno do trabalho cobre duas espécies de trabalho inteiramente diferentes: 1) *o trabalho concreto específico,* correlativo dos valôres de uso concretos específicos (carpintaria, sapataria, trabalho de agricultura, etc.) e 2) *o trabalho abstrato universal,* tal como se expressa nos respectivos valôres de troca de mercadorias. (84) Todo ato singular de trabalho, na produção de mercadorias, compreende ambos os trabalhos, o abstrato e o concreto — exatamente como qualquer produto do trabalho social representa ambos os valôres, o de troca e o do uso. O processo social de produção, porém, quando determina o valor das mercadorias, põe de lado a variedade do trabalho concreto, e retém como padrão de medida a porção de trabalho abstrato necessário contido em uma mercadoria.

A conclusão de Marx, de que o valor das mercadorias é determinado pela quantidade de trabalho abstrato socialmente necessário para sua reprodução, é a tese fundamental da sua *teoria do valor do trabalho.* Ela não é apresentada como um teorema mas como a descrição de um processo histórico. A redução do trabalho concreto a trabalho abstrato "aparece como uma abstração que ocorre diàriamente no processo social de produção". (85) A teoria do valor do trabalho, porque é a concepção teórica de um processo histórico, não pode ser desenvolvida no estilo de uma pura teoria.

É um fato bem conhecido que Marx considerava que a descoberta do duplo caráter do trabalho era sua contribuição original à teoria econômica, e a chave para a clara compreensão da economia política. (86) Sua distinção entre trabalho concreto e trabalho abstrato permitiu-lhe a compreensão de coisas para as quais a aparelhagem conceitual da economia política clássica era necessàriamente cega. Os economistas clássicos apontavam o "trabalho" como a única fonte de tôda riqueza social, e deixavam de lado o fato de que só o trabalho abstrato, universal, *cria* valores em uma sociedade de produção de mercadorias, enquanto que o trabalho concreto particular apenas conserva e transfere valôres já existentes. Na produção de algodão, a fiação, por exemplo, a atividade

de concreta do trabalhador individual apenas transfere o valor dos meios de produção ao produto. Sua atividade concreta não aumenta o valor do produto. O produto, porém, aparece no mercado com um nôvo valor em adição ao daquele dos meios de produção. Êste nôvo valor resulta do fato de que uma certa quantidade de fôrça de trabalho abstrata, isto é, de fôrça de trabalho independente da forma concreta, foi adicionada ao processo de produção do objeto do trabalho. Uma vez que o trabalhador não executa dois trabalhos ao mesmo tempo, o duplo resultado (a preservação do valor e a criação de um nôvo valor) só pode ser explicada pelo duplo caráter do seu trabalho. "Nôvo valor é adicionado pela simples adição de uma certa quantidade de trabalho, e pela qualidade dêste trabalho adicionado os valôres originais dos meios de produção são conservados no produto". (87)

O processo pelo qual a fôrça de trabalho se transforma na unidade quantitativa abstrata caracteriza uma "forma de trabalho especificamente *social*", que deve ser diferenciada daquela forma que é "a condição *natural* da existência humana", (88) qual seja, o trabalho como atividade produtiva dirigida à adaptação da natureza. Esta forma especificamente social de trabalho é aquela que prevalece no capitalismo.

Sob o capitalismo, o trabalho produz mercadorias, isto é, os produtos do trabalho aparecem como valôres de troca. Mas como é que êste sistema de produção universal de mercadorias, que não está diretamente orientado para a satisfação das necessidades individuais, tende à satisfação destas necessidades? Como é que os produtores independentes sabem que produzem reais *valôres de uso?*

Os valôres de uso são meios de satisfação das necessidades humanas. Desde que tôda forma de sociedade deve, em alguma medida, satisfazer às necessidades dos seus membros com o fim de manter suas vidas, "o valor de uso das coisas constitui um pré-requisito" para a produção de mercadoria. Sob o sistema de mercadorias a necessidade do indivíduo é uma fração da "necessidade social" que se manifesta no mercado. A distribuição de valôres de uso se dá de acôrdo com a distribuição social do trabalho. A satisfação de uma demanda pressupõe que os valôres de uso estejam disponíveis no mercado, ao passo que êstes só aparecem no mercado se a

sociedade desejar empregar uma porção do seu tempo de trabalho para produzi-los. Uma certa quantidade de bens de produção e de bens de consumo é exigida para reproduzir e manter a sociedade no nível em que ela se estabeleceu. "A necessidade social, isto é, o valor de uso em escala social, aparece aqui como um fator determinante da quantidade de trabalho social que deverá ser suprida pelas várias esferas particulares" de produção. (89) Uma quota definida de tempo de trabalho é gasta na produção de máquinas, edifícios, estradas, têxteis, trigo, canhão, perfumes, etc. Marx diz que a "sociedade" divide o tempo de trabalho disponível necessário para isto. A sociedade, porém, não é um sujeito consciente. A sociedade capitalista não providencia a total associação ou o planejamento. Como faz, então, para distribuir o tempo de trabalho em vários tipos de produção, de acôrdo com as necessidades sociais?

O indivíduo é "livre". Nenhuma autoridade lhe pode dizer como êle deve se manter; cada um pode escolher trabalhar no que lhe aprouver. Um indivíduo pode decidir produzir sapatos, outro, livros, um terceiro, rifles, um quarto, botões de ouro. Mas os bens que cada um produz são mercadorias, isto é, valôres de uso, não para êle, mas para outros indivíduos. Cada um deve trocar seus produtos por outros valôres de uso que satisfarão suas próprias necessidades. Em outras palavras, a satisfação das necessidades de cada um pressupõe que o produto do seu trabalho atenda a uma necessidade social. Mas êle não o pode saber com antecedência. Só quando traz os produtos do seu trabalho ao mercado é que pode verificar se empregou, ou não, um tempo de trabalho *social*. O valor de troca dos seus bens vai mostrar-lhe se êstes bens satisfazem ou não uma necessidade social. Se êle pode vendê-los ao custo da produção, ou acima dêste custo, a sociedade estava disposta a empregar uma porção do seu tempo de trabalho na produção dêsses bens; de outra forma, ou êle desperdiçou ou não gastou tempo de trabalho socialmente necessário. O valor de troca das suas mercadorias decide seu destino social. A "forma em que opera esta distribuição proporcional do trabalho, em um estágio da sociedade em que a interconexão do trabalho social se manifesta pela *troca privada* dos produtos individuais do trabalho, é

precisamente o valor de troca dêstes produtos", (90) que assim determina a realização proporcional da necessidade social.

Marx chama êste mecanismo pelo qual a sociedade produtora de mercadorias distribui, entre os diferentes ramos da produção, o tempo de trabalho à sua disposição, de *lei do valor*. Os diferentes ramos que se tornaram independentes no desenvolvimento da sociedade moderna são integrados através do mercado, onde o valor de troca das mercadorias produzidas dá a medida da necessidade social que elas satisfazem.

O suprimento da sociedade com valôres de uso é, pois, governado pela lei do valor, que suplantou a liberdade individual. O indivíduo depende do mercado para a satisfação das suas necessidades, porque êle verifica que os valôres de troca dos bens que deseja são uma quantidade preestabelecida sôbre a qual êle, como indivíduo, não tem qualquer poder.

Mais ainda, a necessidade social que aparece no mercado não é idêntica à necessidade real, mas sòmente à "necessidade social solvente". As diferentes demandas estão condicionadas ao poder de compra dos indivíduos e, portanto, às "relações mútuas entre as diferentes classes sociais e suas posições econômicas relativas". (91) Os desejos e carências do indivíduo são moldados e, para a grande maioria, restringidos pela situação da classe a que êle pertence, de tal maneira que o indivíduo não pode expressar sua necessidade real. Marx resume êste estado de coisas dizendo que: "A *necessidade de mercadorias no mercado*, a demanda, difere quantitativamente da *necessidade social real*". (92)

Mesmo se o mercado manifestasse a necessidade social real, a lei do valor continuaria a funcionar como um mecanismo cego fora do contrôle consciente dos indivíduos. Ela teria continuado a exercer a pressão de uma "lei natural" (*Naturgesetz*), (93) cuja necessidade longe de impossibilitar a dominação do acaso sôbre a sociedade, antes a garantiria. O sistema de relacionar indivíduos independentes uns dos outros, pelo tempo de trabalho necessário contido nas mercadorias que êles trocam, pode parecer a suprema racionalidade.

Na realidade, porém, êste sistema organiza apenas o desperdício e a desproporção.

"A sociedade adquire os artigos que ela requer, dedicando à sua produção uma parte do tempo de trabalho disponível. Isto é, a sociedade adquire aquêles artigos pelo gasto de uma quantidade definida de tempo do trabalho de que dispõe. Àquela parte da sociedade à qual a divisão do trabalho prescreve a tarefa de empregar seu trabalho na produção do artigo desejado deve, em troca disto, ser dado um equivalente resultante de outro trabalho social, incorporado a artigos por ela desejados. Não há, porém, uma conexão necessária, mas apenas uma conexão acidental entre o volume da demanda de um certo artigo pela sociedade e o volume representado pela produção dêste artigo... É verdade que todo artigo individual, ou tôda quantidade definida de qualquer espécie de mercadoria, talvez contenha apenas o trabalho social requerido para sua produção, e sob êste ponto de vista o valor no mercado de tôda esta massa de mercadorias de um determinado tipo represente sòmente o trabalho necessàrio. Não obstante, se esta mercadoria foi produzida em quantidade maior do que a demanda temporária da sociedade por ela, então muito do trabalho social foi desperdiçado e, neste caso, esta massa de mercadorias representa, no mercado, uma quantidade de trabalho muito menor do que realmente ela tem em si incorporada". (94)

Do ponto de vista do indivíduo, a lei do valor só se afirma *ex post*; o desperdício do trabalho é inevitável. O mercado providencia uma correção e uma punição para a liberdade individual; qualquer desvio do tempo de trabalho socialmente necessário significa a derrota na luta competitiva econômica pela qual os homens mantêm suas vidas dentro da ordem social.

A questão diretora da análise de Marx tinha sido a de saber como a sociedade capitalista fornece aos seus membros os valôres de uso necessário? E a resposta desvendara um processo de necessidade cega, acaso, anarquia e frustração. A introdução da categoria de valor de uso fôra a introdução de um fator esquecido, isto é, esquecido pela economia política clássica que se ocupara apenas do fenômeno do valor de troca. Na teoria marxista, êste fator se torna um instrumento

que penetra a reificação mistificante do mundo de mercadorias. Porque a restauração da categoria de valor de uso no centro da análise econômica significa um questionar a fundo sôbre o processo econômico, para verificar se e como êle atende às necessidades reais dos indivíduos. Por trás das relações de troca do capitalismo êste questionar revela as condições humanas efetivas, pervertidas em uma" totalidade negativa", e ordenadas por leis econômicas incontroladas. (95) A análise de Marx mostrou-lhe que a lei do valor era a "forma da Razão", geral, no sistema social existente. A lei do valor fôra a fórma pela qual o interêsse comum (a perpetuação da sociedade) se afirmara através da liberdade individual. Embora se manifeste no mercado, a lei revelou-se originária do processo de produção (o tempo de trabalho socialmente necessário que está nas suas raízes é o tempo de produção). Por esta razão, sòmente uma análise do processo de produção poderia produzir um sim ou um não como resposta à pergunta: Como pode jamais tal sociedade cumprir sua promessa de liberdade individual dentro de um todo racional?

A análise de Marx da produção capitalista admite que a sociedade capitalista tenha de fato emancipado o indivíduo, que os homens entrem no processo produtivo livres e iguais, e que o processo se torne racional, por si. Marx admite as condições mais favoráveis da sociedade civil, não considerando tôdas as desordens que a pudessem perturbar. As abstrações subjacentes ao primeiro volume do *Capital* (por exemplo, a do comércio externo, etc.) são de molde a permitir que a realidade "se ajuste ao seu conceito." (96) Êste procedimento metodológico está de acôrdo com a concepção dialética. A inadequação entre a existência e a essência pertence ao cerne mesmo da realidade. Se a análise devesse se confinar às formas em que a realidade aparece não poderia apreender a estrutura essencial a partir da qual se originam estas formas e sua inadequação. A explanação da essência do capitalismo requer que se façam abstrações provisórias daqueles fenômenos que possam ser atribuídos a uma forma de capitalismo contingente e imperfeita.

Desde o começo, a análise de Marx toma a produção capitalista como uma totalidade histórica. O modo capitalista de produção é uma forma especificamente histórica de pro-

dução de mercadorias, que se origina sob as condições da "acumulação primária", tais como, a expulsão indiscriminada dos camponeses das suas terras, a transformação do solo arável em pastagem para fornecer lã para uma indústria têxtil nascente, a acumulação de grandes recursos pela pilhagem de novas colônias, a derrubada do sistema de guildas quando êste se opõe ao poder dos marchantes e industriais. No processo nasce o trabalhador moderno, livre de qualquer dependência aos senhores feudais e aos mestres das guildas, mas ao mesmo tempo apartado dos meios e instrumentos pelos quais êle poderia utilizar sua fôrça de trabalho para seus próprios fins. (97) Êle tinha a liberdade de vender sua fôrça de trabalho àqueles que possuíssem aquêles meios e instrumentos, àqueles que possuíssem o solo, os implementos de trabalho, e os meios próprios de produção. A fôrça de trabalho e os meios de sua realização material tornam-se mercadorias possuídas por diferentes donos. Êste processo ocorreu nos séculos quinze e dezesseis e resultou, com a expansão universal da produção de mercadorias, em uma nova estratificação da sociedade. Duas classes principais se defrontam: as beneficiárias da acumulação primária e as massas empobrecidas privadas de seus meios anteriores de subsistência.

Elas estavam realmente emancipadas. As dependências "naturais" e pessoais à ordem feudal haviam sido abolidas. "A troca de mercadorias por si não implica outras relações de dependência que não aquelas que resultam da sua própria natureza". (98) Todos podem trocar livremente as mercadorias que possuem. O primeiro daqueles grupos fêz uso desta liberdade quando empregou sua riqueza na apropriação e utilização dos meios de produção, enquanto que as massas passaram a desfrutar da liberdade de vender o único bem que lhes restava, sua fôrça de trabalho.

As condições primárias do capitalismo estavam, portanto, dadas: o trabalho livre assalariado e a propriedade privada dos meios de produção de mercadorias. A partir dêste momento, a produção capitalista poderia seguir seu caminho inteiramente por seu próprio poder. As mercadorias eram trocadas pelo livre arbítrio dos seus possuidores que, livres de qualquer compulsão exterior, entravam no mercado com a plena alegria de saber que suas mercadorias seriam troca-

das por equivalentes, e que a perfeita justiça haveria de prevalecer. Ademais, o valor de troca de qualquer mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho exigido para sua produção; e a medida dêste tempo de trabalho é, aparentemente, o padrão social mais imparcial. E, além disso, a produção começa com um contrato livre. Um grupo vende sua fôrça de trabalho a outro. O tempo de trabalho necessário para a produção desta fôrça de trabalho é o tempo de trabalho que se gasta produzindo mercadorias suficientes para reproduzir a existência do trabalhador. O comprador paga o preço desta mercadoria. Nada interfere com a perfeita justiça do contrato de trabalho; ambas as partes são tratadas igualmente como livres possuidoras de mercadorias. Elas "tratam uma com a outra na base de direitos iguais, com a única diferença que uma é compradora, a outra, vendedora; ambas, por conseguinte, são iguais aos olhos da lei". O contrato de trabalho, a base da produção capitalista, é, ostensivamente, a realização da liberdade, da igualdade, e da justiça.

Mas a fôrça de trabalho é uma espécie peculiar de mercadoria. Ela é a única mercadoria cujo valor de uso deve ser *"uma fonte não só de valor, mas de mais valor do que ela em si possui"*. (99) Esta "mais-valia", criada pelo trabalho abstrato universal que se esconde por trás da forma concreta de trabalho, é dada, sem qualquer equivalente, ao comprador da fôrça de trabalho, e isto porque não aparece como uma mercadoria independente. O valor da fôrça de trabalho vendida ao capitalista é devolvido em *parte* do tempo que o trabalhador efetivamente trabalha; o resto dêste tempo não é pago. A exposição de Marx da maneira como surge a mais-valia, pode ser resumida no seguinte argumento: a produção da mercadoria, a fôrça de trabalho, exige parte de um dia de trabalho, enquanto o trabalhador realmente trabalha um dia inteiro. O valor pago pelo capitalista é parte do valor real da fôrça de trabalho empregada, enquanto que a outra parte desta última é apropriada pelo capitalista, sem remuneração. Êste argumento, porém, se isolado da totalidade da concepção de trabalho de Marx, guarda um elemento acidental. Efetivamente, a apresentação de Marx da produção da mais-valia está intrìnsecamente ligada

à sua análise do duplo caráter do trabalho, e deve ser interpretada à luz dêste fenômeno.

O capitalista paga o valor de troca da mercadoria, a fôrça de trabalho, e compra o seu valor de uso, isto é, o trabalho. "O valor da fôrça de trabalho e o valor que aquela fôrça de trabalho cria no processo de trabalho são duas grandezas inteiramente diferentes". (100) O capitalista põe a trabalhar a fôrça de trabalho que êle compra na maquinaria da produção. O processo do trabalho contém fatôres objetivos e subjetivos: os meios de produção de um lado, a fôrça de trabalho do outro. A análise do duplo caráter do trabalho mostrou que o fator objetivo não cria nôvo valor — o valor dos meios de produção simplesmente reaparece no produto. "Mas acontece outra coisa com o fator subjetivo do processo de trabalho, com a fôrça de trabalho em ação. Enquanto o trabalhador, porque seu trabalho é de um tipo especializado que tem um objeto especial (*durch die zweckmässig Form der Arbeit*), preserva e transfere ao produto o valor dos meios de produção, ao mesmo tempo cria a cada instante, pela simples ação de trabalhar, um nôvo valor adicional". (101) A propriedade de preservar o valor pela adição de nôvo valor é, por assim dizer, um "dom natural" da fôrça de trabalho, "que ao trabalhador nada custa, mas que é extremamente vantajoso para o capitalista". (102) Esta propriedade, possuída pelo trabalho abstrato universal que se esconde por trás da forma concreta de trabalho, embora seja a fonte única de novos valôres, não tem, ela mesma, um valor próprio. Portanto, o contrato de trabalho envolve, necessàriamente, exploração.

O duplo caráter do trabalho, é, pois, a condição que torna possível a mais-valia. Em virtude do trabalho possuir esta dupla forma, a apropriação da fôrça de trabalho leva, inevitàvelmente, à exploração. O resultado decorre da própria natureza do trabalho, onde quer que a fôrça de trabalho se torne uma mercadoria.

Mas, para que a fôrça de trabalho se torne uma mercadoria, é preciso que haja trabalho "livre": o indivíduo deve ser livre para vender sua fôrça de trabalho àquele que é livre e capaz de a comprar. O contrato de trabalho condensa esta liberdade, igualdade e justiça da sociedade civil.

Esta forma histórica de liberdade, de igualdade e de justiça é, pois, a condição mesma da exploração. Marx resume isto tudo em um extraordinário parágrafo:

"[A área] dentro de cujos limites se processam a compra e a venda da fôrça de trabalho é de fato um verdadeiro Paraíso dos direitos inatos do homem. Aí dominam sòmente a Liberdade, a Igualdade, a Propriedade e Bentham. A Liberdade, porque ambos, comprador e vendedor de uma mercadoria, qual seja, a fôrça de trabalho, são compelidos ùnicamente por livre e espontânea vontade. Êles contratam como livres agentes, e o acôrdo a que chegam não é mais que a forma que dá expressão legal à vontade de ambos. Igualdade, porque cada um se relaciona com o outro como um simples possuidor de mercadoria, trocando equivalente por equivalente. Propriedade, porque cada um dispõe sòmente do que é seu. E Bentham, porque cada um só olha para si. A única fôrça que os reúne e relaciona um com o outro, é o egoísmo, o lucro e os interêsses próprios. Cada um só olha para si, não se perturbando com o resto; e justamente porque assim procedem, ambos procedem de acôrdo com a harmonia preestabelecida das coisas, ou sob os auspícios de uma providência ultra-sagaz, e trabalham em conjunto para o proveito mútuo, para o bem-estar e o interêsse de todos". (103)

O contrato de trabalho, de que Marx deduz a conexão essencial entre liberdade e exploração, é o modêlo fundamental de tôdas as relações na sociedade civil. O trabalho é a maneira do homem desenvolver suas aptidões e ampliar suas necessidades na luta com a natureza e a história, e a estrutura social impressa no trabalho é a forma histórica de vida que a humanidade a si mesma se outorgou. As implicações do contrato de trabalho livre levam Marx a perceber que o trabalho produz e perpetua sua própria exploração. Em outras palavras, no processo continuado da sociedade capitalista, a liberdade produz e eterniza o seu próprio oposto. A análise, sob êste aspecto, contém uma crítica imanente à liberdade individual tal como esta se origina na sociedade capitalista, e tal como se desenvolve *pari passu* com o desenvolvimento do capitalismo. As fôrças econômicas do capita-

lismo, entregues a si mesmas, criam a escravidão, a pobreza e a intensidade dos conflitos de classes.

O trabalho "vivo", a fôrça de trabalho, é o unico fator que aumenta o valor do produto do trabalho para além do valor dos meios de produção. Êste crescimento do valor transforma os produtos do trabalho em componentes do capital. O trabalho, por isso, não só produz sua própria exploração como também o meio que possibilita esta exploração, a saber, o capital. (104)

O capital, por outro lado, requer que a mais-valia seja novamente convertida em capital. Se o capitalista consumisse a mais-valia, em lugar de reinvertê-la no processo de produção, êste último deixaria de render-lhe qualquer lucro, e desapareceria o incentivo à produção de mercadorias. "A acumulação se converte na reprodução de capital em escala progressivamente crescente", (105) e isto, por sua vez, só é possível por uma utilização progressivamente crescente da fôrça de trabalho na produção de mercadorias. A produção capitalística em escala progressivamente crescente é idêntica à exploração que se desenvolve na mesma escala. A acumulação de capital significa o crescente empobrecimento das massas, "o aumento do proletariado". (106)

Com tôdas estas feições negativas o capitalismo desenvolve a passo rápido as fôrças produtivas. As exigências inerentes ao capital requerem que a mais-valia seja aumentada pelo crescimento da produtividade do trabalho (a racionalização e a intensificação). Mas o avanço tecnológico diminui a quantidade de trabalho vivo (o fator subjetivo) usado no processo produtivo, em relação proporcional com a quantidade de meios de produção (o fator objetivo). O fator objetivo cresce à medida que o fator subjetivo decresce. Esta mudança na composição técnica do capital se reflete na mudança da sua "composição de valôres": o valor da fôrça de trabalho diminui à medida que o valor dos meios de produção cresce. O resultado líquido é um crescimento da "composição orgânica do capital". O progresso da produção é acompanhado do crescimento do volume de capital nas mãos dos capitalistas individuais. O mais fraco é expropriado, na luta competitiva, pelo mais forte, e o capital se centraliza em

um círculo cada vez menor de capitalistas. A livre competição individual de cunho liberal transforma-se na competição monopolista entre grandes emprêsas. Por outro lado, a crescente composição orgânica do capital tende a diminuir a *taxa* de lucro capitalista, já que a utilização da fôrça de trabalho, que é a fonte única da mais-valia, diminui na razão dos meios de produção empregados.

O perigo da queda da taxa de lucro agrava a luta de classes: métodos políticos de exploração suplementam os métodos econômicos que lentamente se aproximam de um limite. A exigência de que seja utilizado capital, de que haja produção por amor à produção, leva, mesmo sob condições ideais, a inevitáveis desproporções entre as duas esferas de produção, a da produção de bens, e a do consumo de bens, disto resultando uma constante superprodução. (107) O investimento rentável de capital se torna cada vez mais difícil. A luta por novos mercados planta a semente da conflagração internacional permanente.

Fizemos apenas um resumo de algumas conclusões decisivas da análise que Marx faz das leis do capitalismo. O quadro é o de uma ordem social que progride pelo desenvolvimento de contradições a ela imanentes. E mais, a ordem progride, e estas contradições são os próprios meios pelos quais ocorre o tremendo crescimento da produtividade do trabalho, a total utilização e domínio dos recursos naturais, e a libertação de capacidades e necessidades até então desconhecidas entre os homens. A sociedade capitalista é uma união de contradições. Ela atinge a liberdade pela exploração, a riqueza pela pobreza, o crescimento da produção pela restrição do consumo. A estrutura verdadeira do capitalismo é uma estrutura dialética: tôda forma e instituição do progresso econômico cria sua negação determinada, e a crise é a forma extrema pela qual as contradições se expressam.

A lei do valor, que governa as contradições sociais, tem a fôrça de uma necessidade natural. "É sòmente como uma lei interna e, do ponto de vista dos agentes individuais, como uma lei cega, que a lei do valor aqui exerce sua influência e mantém o equilíbrio social da produção no tumulto das suas flutuações acidentais". (108) Os resultados são do mes-

mo tipo: cegos. A queda da taxa de lucro, inerente ao mecanismo capitalista, mina as próprias fundações do sistema e ergue o muro através do qual a produção capitalista não pode avançar. Torna-se cada vez mais agudo o contraste entre a riqueza excessiva e o poder de uns poucos e a pobreza perpétua da massa. O mais alto desenvolvimento das fôrças produtivas coincide com a opressão e a miséria totais. A possibilidade real de felicidade generalizada é negada pelas relações sociais impostas pelo próprio homem. A negação desta sociedade e sua transformação tornam-se as únicas perspectivas de libertação.

7. A dialética marxista

Podemos agora tentar resumir as propriedades que diferenciam a dialética marxista da dialética hegeliana. Demos relêvo ao fato de que a concepção dialética da realidade, de Marx, foi motivada, originalmente, pelo mesmo dado que a de Hegel, qual seja, o do caráter negativo da realidade. No mundo social esta negatividade leva às contradições da sociedade de classe e, assim, continua a ser o motor do progresso social. Cada fato e condições singulares foram envolvidos por êste processo de modo que suas significações só poderiam ser apreendidas quando vistas dentro da totalidade de que fazem parte. Para Marx, como para Hegel, "a verdade" só se encontra no todo, na "totalidade negativa".

O mundo social, porém, só se torna uma totalidade negativa no processo de uma *abstração* que se impõe ao método dialético pela estrutura daquilo a que êle se refere, a sociedade capitalista. Podemos mesmo dizer que a abstração é obra própria do capitalismo, e que o método marxista apenas dá continuação a êste processo. A análise de Marx mostrou que a economia capitalista se constrói sôbre e se perpetua pela redução constante do trabalho concreto a trabalho abstrato. Esta economia se afasta, gradativamente, da atividade e das necessidades humanas concretas, e perfaz a integração das atividades e necessidades individuais ùnicamente através de um complexo de relações abstratas no qual o trabalho individual conta meramente na medida em

que representa o tempo de trabalho socialmente necessário, e no qual as relações entre os homens aparecem como relações entre as coisas (mercadorias). O mundo das mercadorias é um mundo "falsificado" e "mistificado", e a análise crítica dêste mundo deve começar por acompanhar as abstrações que o constituem devendo, pois, partir destas relações abstratas para atingir o seu conteúdo real. O segundo passo é pois fazer abstração da abstração, ou abandonar uma falsa concretude, de modo que a verdadeira concretude possa ser restaurada. De acôrdo com isto, a teoria marxista elabora, em primeiro lugar, as relações abstratas que determinam o mundo das mercadorias (tais como mercadoria, valor de troca, dinheiro, salários) e delas retorna ao conteúdo plenamente desenvolvido do capitalismo (as tendências estruturais do mundo capitalista que levam à sua destruição).

Dissemos que para Marx, como para Hegel, a verdade está na totalidade negativa. Entretanto, a totalidade na qual a teoria marxista se move é diferente da totalidade da filosofia de Hegel, e esta diferença assinala a diferença decisiva entre as dialéticas de Hegel e Marx. Para Hegel, a totalidade era a totalidade da razão, um sistema ontológico fechado, que acabava por se identificar com o sistema racional da história. O processo dialético de Hegel era, pois, um processo ontológico universal no qual a história se modelava sôbre o processo metafísico do ser. Marx, ao contrário, desliga a dialética desta base ontológica. Na sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição *histórica* que não pode ser hipostasiada como uma condição metafísica. Em outras palavras, a negatividade torna-se uma condição social, associada a uma forma histórica particular da sociedade. A totalidade que a dialética marxista atinge é a totalidade da sociedade de classes, e a negatividade que está subjacente às contradições desta dialética e que dá forma ao seu conteúdo todo é a negatividade das relações de classe. A totalidade dialética novamente inclui a natureza, mas só na medida em que esta se envolve no processo histórico da reprodução social, e o condiciona. No progresso da sociedade de classes, esta reprodução assume formas diversas, em vários níveis do seu desenvolvimento, formas que são o arcabouço de todos os conceitos dialéticos.

Então, o método dialético, por sua própria natureza, torna-se método histórico. O princípio dialético não é um princípio geral que se aplique igualmente a qualquer coisa. É verdade que qualquer fato, seja êle qual fôr, pode ser submetido à análise dialética, como o copo d'água da discussão famosa de Lênin. (109) Mas tôdas estas análises levariam às estruturas do processo sócio-cultural e viriam a mostrar que êste processo é que constitui os fatos analisados. A dialética toma os fatos como elementos de uma totalidade histórica definida da qual êles não se podem isolar. Ao se referir ao exemplo do copo d'água, Lênin afirma que "a totalidade da prática humana deve entrar na "definição do objeto"; a objetividade independente do copo d'água fica, pois, dissolvida. Todo fato só pode ser submetido à análise dialética na medida em que cada fato é influenciado pelos antagonismos do processo social.

O caráter histórico da dialética marxista abarca a negatividade vigente, e a sua negação. Um dado estado de coisas é negativo e só pode ser tornado positivo pela libertação das possibilidades a êle inerentes. Isto, a negação da negação, se realiza pelo estabelecimento de uma nova ordem de coisas. A negatividade e sua negação são duas fases diferentes do mesmo processo histórico, associadas pela ação histórica do homem. O "nôvo" estado é a *verdade* do velho, mas esta verdade não cresce firme e automàticamente a partir do estado mais antigo; ela só pode ser libertada por uma ação autônoma dos homens, ação que anulará a totalidade do estado negativo existente. A verdade, resumindo, nem constitui uma esfera separada da realidade histórica, nem uma região de idéias eternamente válidas. É fato que ela transcende a realidade histórica dada, mas sòmente na medida em que passa de um estágio histórico a outro. O estado negativo, bem como sua negação, é um acontecimento concreto dentro da mesma totalidade.

A dialética marxista é um método histórico em ainda outro sentido: ela lida com um *estágio particular* do processo histórico. Marx critica a dialética de Hegel porque esta generaliza o movimento dialético em um movimento de todo o ser, do ser como tal, atingindo com isto apenas a "expressão abstrata, lógica. especulativa do movimento da história".

(110) Além disso, o movimento a que Hegel deu esta expressão abstrata, e que êle pensava ser geral, caracteriza efetivamente apenas uma fase particular da história do homem, a saber, "a história da sua formação" (*Entstehungsgeschichte*). (111) A distinção de Marx entre a história desta formação e a "história efetiva" da humanidade importa em uma delimitação da dialética. A *Entstehungsgeschichte* da humanidade, que Marx chama de pré-história da humanidade, é a história da sociedade de classes. A história *efetiva* do homem começará quando esta sociedade tiver sido abolida. A dialética de Hegel produz a forma *lógico-abstrata* do desenvolvimento pré-histórico, a dialética marxista é seu movimento *concreto real*. A dialética de Marx, contudo, está ainda ligada a fase pré-histórica.

A negatividade com que começa a dialética marxista é aquela que caracteriza a existência humana na sociedade de classes; os antagonismos que intensificam esta negatividade, e que finalmente a abolem, são os antagonismos da sociedade de classes. Pertence à essência mesma da dialética marxista a implicação de que, com a transição da pré-história representada pela sociedade de classes à história da sociedade sem classes, tôda a estrutura do movimento histórico se transformaria. Uma vez que a humanidade se tivesse tornado sujeito consciente do seu desenvolvimento, sua história não mais poderia ser esquematizada em formas que se aplicassem à fase pré-histórica.

O método dialético de Marx reflete ainda o contrôle das fôrças econômicas cegas sôbre o desenvolvimento da sociedade. A análise dialética da realidade social nos têrmos de suas contradições inerentes, e a solução destas contradições, mostra que esta realidade é esmagada por mecanismos objetivos que operam com a necessidade das leis (físicas) "naturais"; só assim pode a contradição surgir como a fôrça última que mantém a sociedade em movimento. O movimento só é dialético em si na medida em que êle ainda não é dirigido pela atividade autoconsciente de indivíduos livremente associados. As leis dialéticas são o conhecimento desenvolvido das leis "naturais" da sociedade e, por isso, um passo na direção de sua anulação, sendo, entretanto, ainda um conhecimento de leis "naturais". É bem verdade que a luta

contra um "domínio de necessidade" não terminará com a passagem do homem ao estágio da sua "história efetiva", e a negatividade e a contradição não desaparecerão. Não obstante, quando a sociedade se tornar o sujeito livre desta luta, esta será travada sob forma inteiramente diferente. Por esta razão não é permissível impor a estrutura dialética da pré-história à história futura da humanidade.

O conceito que liga definitivamente a dialética de Marx à história da sociedade de classes, é o conceito de *necessidade*. As leis dialéticas são leis *necessárias;* as várias formas de sociedades de classes *necessàriamente* morrem por fôrça de suas contradições internas. As leis do capitalismo, trabalham com "férrea necessidade em direção a resultados inevitáveis". Esta necessidade, porém, não se aplica à transformação positiva da sociedade capitalista. É verdade que Marx admitia que os mesmos mecanismos que produzem a concentração e centralização do capital, também produzem "a socialização do trabalho". "A produção capitalística gera, com a inexorabilidade de uma lei da Natureza, sua própria negação", isto é, gera a propriedade baseada "na cooperação e na posse comum da terra e dos meios de produção". (112) Não obstante, seria uma total deformação da significação da teoria marxista concluir que, em virtude da necessidade inexorável que governa o desenvolvimento do capitalismo, a mesma necessidade governe a transformação rumo ao socialismo. Quando o capitalismo é negado, o processo social não mais se sujeita ao domínio de fôrças cegas naturais. Isto, precisamente, é o que diferencia o nôvo do velho. A transição que vai da morte inevitável do capitalismo ao socialismo é necessária, mas ùnicamente no sentido de ser necessário o pleno desenvolvimento do indivíduo. A nova união social dos indivíduos é, outra vez, necessária, mas ùnicamente no sentido de ser necessário o emprêgo das fôrças produtivas disponíveis, para a satisfação geral dos indivíduos. É a realização da liberdade e da felicidade que torna necessário o estabelecimento de uma ordem na qual os indivíduos em conjunto hão de determinar a organização das suas vidas. Já acentuamos que as qualidades da sociedade futura estão refletidas nas fôrças em curso que lutam por sua realização. Não pode haver nenhuma necessidade cega nas tendências

que desembocam numa sociedade livre e autoconsciente. A negação do capitalismo começa dentro do próprio capitalismo; mas mesmo nas fases que precedem uma revolução está ativa a espontaneidade racional que animará as fases pós-revolucionárias. A revolução depende, verdadeiramente, da totalidade das condições objetivas: ela exige que tenha sido alcançado um certo nível de cultura intelectual e material, que haja uma classe operária autoconsciente e organizada numa escala internacional, que haja aguda luta de classes. Estas condições tornam-se revolucionárias, porém, sòmente se apreendidas e dirigidas por uma atividade consciente que vise à meta socialista. Não há a mínima necessidade natural ou inevitabilidade automática que assegure a transição do capitalismo ao socialismo.

O próprio capitalismo ampliou em grau considerável o alcance e o poder das práticas racionais. As "leis naturais" que põem em ação o capitalismo foram neutralizadas por tendências de outra espécie que retardaram o efeito dos processos necessários e, com isso, prolongaram a vida da ordem capitalista. (113) Em alguns setores o capitalismo foi submetido a regulamentações políticas e administrativas em larga escala. O planejamento, por exemplo, não é um caráter que pertença exclusivamente à sociedade socialista. (114) A necessidade natural das leis sociais, que Marx expôs, implicava na possibilidade de tal planejamento sob o capitalismo, quando tais leis se referissem à ação recíproca entre a ordem e o acaso, entre a ação consciente e os mecanismos cegos. A possibilidade do planejamento racional sob o capitalismo, não reduz, é claro, a validade das leis fundamentais dêste sistema, descobertas por Marx — o sistema está fadado a morrer por fôrça destas leis. Mas o processo pode envolver um longo período de barbárie. Êste só será evitado pela ação livre. A revolução exige o amadurecimento de muitas fôrças, mas a maior delas é a fôrça subjetiva, isto é, a própria classe revolucionária. (115) A realização da liberdade e da razão exige a racionalidade livre de quem a perfaz.

A teoria de Marx é, pois, incompatível com o determinismo fetichístico. O materialismo histórico envolve, é verdade, o princípio determinístico pelo qual a consciência é

condicionada pela existência social. Procuramos mostrar, porém, que a dependência necessária enunciada por êste princípio se aplica à vida "pré-histórica", isto é, à vida da sociedade de classes. As relações de produção, que restringem e deformam as potencialidades humanas, determinam inevitàvelmente a consciência do homem, precisamente porque a sociedade não é um sujeito livre e consciente. Enquanto o homem fôr incapaz de dominar estas relações, e de usá-las para a satisfação das necessidades e desejos do todo, elas tomarão a forma de uma entidade objetiva, independente. A consciência, prêsa e dominada por essas relações, torna-se, necessàriamente, *ideológica*.

É evidente que a consciência dos homens continuará a ser determinada pelos processos materiais que reproduzem a sociedade, mesmo quando os homens tiverem chegado a regular suas relações sociais de modo que estas melhor contribuam para o desenvolvimento de todos. Mas quando êstes processos materiais se tiverem tornado racionais, resultando do trabalho concreto dos homens, a dependência cega da consciência às relações sociais terá deixado de existir. A razão, quando determinada por condições sociais racionais, é determinada por si mesma. A liberdade socialista abarca ambos os lados da relação entre a consciência e a existência social. O princípio do materialismo histórico leva à sua própria autonegação.

O processo de trabalho, que se revelou fundamental na análise marxista do capitalismo e da sua gênese, é o fundo sôbre o qual os vários ramos da teoria e da prática operam na sociedade capitalista. Uma compreensão do processo do trabalho, por isso, é ao mesmo tempo uma compreensão da origem da separação entre a teoria e a prática, e do elemento que restabelece sua interconexão. A teoria marxista é, por sua própria natureza, uma teoria integral e integrante da sociedade. O processo econômico do capitalismo exerce uma influência totalizante sôbre tôda teoria e sôbre tôda prática, e uma análise econômica que tire o disfarce capitalista e vá até sua "reificação", descerá ao subsolo comum a tôda teoria e prática nesta sociedade.

A economia marxista não deixa lugar para uma filosofia, psicologia ou sociologia independentes. "A moral, a re-

ligião, a metafísica, tôda a demais ideologia e suas formas correspondentes de consciência não mais conservam, portanto, a aparência de independência... Quando a realidade é retratada, a filosofia, como ramo independente da atividade, perde seu meio de existência. Na melhor das hipóteses pode ser substituída apenas por uma sumarização dos resultados mais gerais, abstrações provenientes da observação do desenvolvimento histórico dos homens". (116)

Com a separação entre a teoria e a prática, a filosofia tornara-se o santuário da teoria autêntica. A ciência ou fôra forçada "a servir o capital", (117) ou degradada à posição de um passatempo ocioso, apartado de qualquer relação com as lutas reais da humanidade, enquanto que a filosofia fôra incumbida de preservar, no domínio do pensante abstrato, as soluções para os problemas das necessidades, medos e desejos do homem. A "Razão Pura", a razão purificada das contingências empíricas, tornara-se o domínio apropriado à verdade.

Concluindo sua *Crítica da Razão Pura,* Kant levanta as três questões com que a razão humana se relaciona da maneira mais vital: Que posso conhecer? Que devo fazer? Que me é permitido esperar? Estas questões, e as tentativas de resolvê-las verdadeiramente, constituem o cerne mesmo da filosofia, seu interêsse pelas potencialidades essenciais do homem submetido às privações da realidade. Hegel situara esta preocupação da filosofia no contexto histórico da sua época, de modo que se tornasse evidente que as perguntas de Kant apontavam para o processo histórico efetivo. O conhecimento do homem, sua atividade e esperança dirigiam-se à implantação de uma sociedade racional. Marx começara com a intenção de evidenciar as fôrças e tendências concretas que impediam ou que promoviam essa meta. A conexão material entre sua teoria e uma forma histórica definida de prática negava não sòmente a filosofia como também a sociologia. Os fatos sociais que Marx analisara (por exemplo, a alienação do trabalho, o fetichismo do mundo de mercadorias, a mais-valia, a exploração) não tinham afinidade com fatos sociológicos, tais como divórcios, crimes, deslocamento de população, e ciclos econômicos. As relações fundamentais das categorias marxistas não estão ao alcance

da sociologia ou de qualquer ciência que esteja preocupada com a descrição ou com a organização dos *fenômenos* objetivos da sociedade. Êstes só aparecem como fatos para uma teoria que os tome antes que sejam negados. Segundo Marx, a teoria correta é a consciência de uma prática que visa à mudar o mundo.

O conceito de verdade de Marx, está, porém, longe do relativismo. Há uma só verdade e uma só prática capazes de realizá-lo. A teoria demonstrou as tendências que trabalham pela consecução de uma ordem racional de vida, as condições para criação desta ordem, e os passos iniciais que devem ser dados. A meta final desta nova prática social foi formulada: a abolição do trabalho, o emprêgo de meios socializados de produção para o livre desenvolvimento de todos os indivíduos. O resto é tarefa da atividade livre do próprio homem. A teoria segue a prática a todo momento, analisando a situação que se transforma e formulando seus conceitos de acôrdo com ela. As condições concretas de realização da verdade podem variar, mas a verdade continua a ser a mesma, e a teoria continua a ser sua guardiã última. A teoria preserva a verdade mesmo se a prática revolucionária se desvia do seu caminho próprio. A prática segue a verdade, e não a verdade à prática.

Êste absolutismo da verdade completa a herança filosófica da teoria marxista e, uma vez por tôdas, separa a teoria dialética das formas subseqüentes de positivismo e relativismo.

II

Os Fundamentos do Positivismo e o Advento da Sociologia

1. Filosofia positiva e filosofia negativa

Na década que se seguiu à morte de Hegel, o pensamento europeu entrou numa era de "positivismo". Êste positivismo se anuncia como o sistema da *filosofia positiva*, tomando uma forma inteiramente diferente daquela que o positivismo posterior assumiria. O *Cours de philosophie positive* de Comte foi publicado entre 1830 e 1842, a filosofia positiva do estado, de Stahl, entre 1830 e 1837, e, em 1841, Schelling começou seus cursos, em Berlim, sôbre a *Positive Philosophie* que êle estivera elaborando desde 1827.

Enquanto não pode haver dúvidas sôbre a contribuição de Comte ao positivismo (o próprio Comte derivava o método positivístico dos fundamentos da filosofia positiva), pode parecer absurdo relacionar a filosofia positiva de Schelling e a de Stahl àquele movimento. Não fôra Schelling, por acaso, aquêle expoente da metafísica na sua forma a mais transcendente, e Stahl não expuzera uma filosofia religiosa do estado? É verdade que Stahl é reconhecido como um representante do positivismo na filosofia do direito; mas, quanto a Schelling, que relação pode haver entre sua filosofia da mitologia e da revelação — que fornecera alguns dos conceitos básicos da doutrina de Stahl — e o positivismo?

Encontramos, entretanto, na *Philosophie der Offenbarung*, de Schelling, a afirmação de que a metafísica tradicional, por se ocupar ùnicamente com o conceito e a pura essência das coisas, não poderia apreender a existência efetiva das mesmas, não podendo, pois, alcançar um conhecimento verdadeiro. A filosofia de Schelling, ao contrário, visava ao que

era realmente efetivo e existente, e por isto se proclamava "positiva". Ela examinava se a metafísica racionalista não seria uma filosofia meramente "negativa" e se, acompanhando a destruição kantiana desta metafísica, a metafísica "positiva não se deveria agora organizar em uma ciência própria, livre e independente daquela". (1) Ademais, em 1827, ao concluir seu curso sôbre a história da filosofia moderna, Schelling procurou justificar a importância atribuída à experiência pelos filósofos franceses e inglêses, e defender êste empirismo contra seus adversários alemães. Êle ia tão longe que chegou a declarar que "se tivesse de escolher ùnicamente entre o empirismo e o apriorismo opressivo (*Denknotwendigkeiten*) de um racionalismo extremado, nenhum espírito livre deixaria de se decidir pelo empirismo". (2) Êle acabou por afirmar que o grande papel da filosofia alemã seria o de superar a metafísica apriorística com vistas num "sistema positivo" que, finalmente, transformasse a filosofia numa autêntica "ciência da experiência".

Nos seus aspectos fundamentais a filosofia positiva de Schelling é, certamente, muito diferente da de Comte. O que é "positivo" para Comte são os fatos comuns da observação; Schelling acentua que a "experiência" não é limitada aos fatos dos sentidos externo e interno. Comte está orientado para a ciência física e para as leis necessárias que governam tôda a realidade; Schelling procura expor uma "filosofia da liberdade" e sustenta que a atividade criadora livre é o último dado da experiência. Não obstante, a despeito destas diferenças essenciais, há uma tendência comum a ambas as filosofias que é a de se oporem ao contrôle do apriorismo e a de restaurarem a autoridade da experiência. (3)

A tendência comum pode ser melhor compreendida pela consideração daquilo contra o que estava voltada a nova filosofia positiva. A filosofia positiva era uma reação consciente contra as tendências críticas e destrutivas dos racionalismos francês e alemão, reação que, na Alemanha, era particularmente aguda. Por suas tendências críticas, o sistema hegeliano fôra designado como uma "filosofia negativa". Seus contemporâneos reconheceram que os princípios que Hegel enunciara na sua filosofia o haviam levado a "uma crítica de tudo o que fôra tido até então como verdade objetiva". (4)

Sua filosofia "negava" — isto é, repudiava qualquer realidade irracional e irracionalizável. A reação via como um desafio à ordem existente a tentativa hegeliana de aplicar à realidade os padrões da razão autônoma. A filosofia negativa, afirmava-se, luta pelas potencialidades das coisas, mas é incapaz de conhecer sua realidade. Ela se detém nas "formas lógicas" e jamais alcança o conteúdo real destas formas, conteúdo que delas não se pode deduzir. Como resultado, enquanto vigorar a crítica de Hegel, a filosofia negativa não pode explicar nem justificar as coisas como elas são. Os fatos comuns que compõem a situação dada, quando observados à luz da razão, tornam-se negativos, limitados, transitórios — tornam-se formas evanescentes no interior de um processo compreensivo que os supera. A dialética hegeliana era vista como o protótipo de tôdas as negações destrutivas do dado, porque, segundo esta dialética, tôda forma imediatamente dada se transforma no seu oposto e só assim atinge seu verdadeiro conteúdo. Esta espécie de filosofia, diziam os críticos, nega ao dado a dignidade do real; ela contém "o princípio da revolução" (dizia Stahl)). A afirmação de Hegel de que o real é racional fôra compreendida como se apenas o racional fôsse real.

A filosofia positiva empreendia seu contra-ataque ao racionalismo crítico, em duas frentes. Comte lutava contra a forma francesa da filosofia negativa, contra a herança de Descartes e do Iluminismo. Na Alemanha, a luta se travava contra o sistema de Hegel. Schelling recebera de Frederico Guilherme IV a missão expressa de "destruir a semente do dragão" que era o hegelianismo; Stahl, outro anti-hegeliano, tornara-se o porta-voz filosófico da monarquia prussiana, em 1840. Os líderes políticos alemães viam claramente que a filosofia de Hegel, longe de justificar a forma concreta que o estado havia assumido, continha, ao contrário, um instrumento para a destruição dêste estado. Em tal situação, a filosofia positiva se ofereceria como a salvação ideológica indicada.

A história do pensamento pós-hegeliano é caracterizada por êste duplo ataque da filosofia positiva, ataque que acabamos de resumir. (5) Esperava-se que a filosofia positiva superasse a filosofia negativa na sua totalidade, isto é, abolisse qualquer sujeição da realidade à razão transcendental. E mais,

esperava-se que ela ensinasse os homens a considerar e a estudar os fenômenos do seu mundo como objetos neutros, governados por leis universalmente válidas. Esta tendência tornou-se particularmente importante na filosofia social e política. Hegel tinha considerado a sociedade e o estado como o trabalho histórico do homem, e os tinha interpretado sob o aspecto da liberdade; opondo-se a isto, a filosofia positiva estudava as realidades sociais segundo os modelos da natureza e sob o aspecto da necessidade objetiva. A independência dos fatos comuns devia ser preservada e o raciocínio devia ser dirigido pela aceitação do dado. Desta maneira, a filosofia positiva visava a neutralizar o processo crítico implicado na "negação" filosófica do dado, e a restituir aos fatos a dignidade do positivo.

Êste é o ponto em que se torna clara a conexão entre a filosofia positiva e o positivismo (no sentido moderno da palavra). O que os une, afora a luta em comum contra o apriorismo metafísico, é a convergência do pensamento para os fatos e a elevação da experiência à posição de meta do conhecimento.

O método positivista certamente destruiu muitas ilusões teológicas e metafísicas e promoveu a marcha do pensamento livre, especialmente nas ciências naturais. O ataque positivista à filosofia transcendente foi reforçado por grandes progressos naquelas ciências por volta da primeira metade do último século. Sob o impacto da nova feição científica o positivismo podia pretender ser, como Comte o afirmava, a integração do conhecimento humano; a integração viria pela aplicação universal do método científico, e pela exclusão de qualquer objetivo que não pudesse, em última análise, ser verificado pela observação.

Entretanto, a oposição positivista ao princípio de que os fatos comuns da experiência devessem ser justificados ante o tribunal da razão, impedia que aquêles "dados" fôssem interpretados em têrmos de uma *crítica* que compreendesse o *dado mesmo*. Não houve mais tal crítica na ciência. Em conclusão, o positivismo veio facilitar a sujeição do pensamento a qualquer coisa que existisse e que manifestasse o poder de durar na experiência. Comte afirmava explìcitamente que a palavra "positiva" pela qual êle designava sua filosofia impli-

cava em ensinar os homens a tomar uma atitude positiva diante de uma dada situação. A filosofia positiva levava à confirmação da ordem existente contra aquêles que afirmavam a necessidade da sua "negação". Veremos que Comte e Stahl acentuavam vigorosamente esta conseqüência de suas obras. As finalidades políticas assim expressadas ligavam a filosofia positiva às doutrinas da contra-revolução francesa: Comte fôra influenciado por De Maistre, e Stahl, por Burke.

A teoria social moderna recebeu do positivismo seu maior estímulo durante o século dezenove. A sociologia originária dêste positivismo e da sua influência desenvolveu-se numa ciência empírica independente. Entretanto, antes de prosseguir nesta linha de análise, devemos considerar ràpidamente a corrente da teoria social de que foram exemplos os assim chamados primeiros socialistas franceses, que tinham origens diferentes das dos positivistas, e que levavam a outra direção, embora se tivessem ligado, no começo, à posição positivista.

Os primeiros socialistas franceses buscavam os motivos principais de suas doutrinas nos conflitos de classe que condicionavam a história posterior à Revolução Francesa. A indústria fazia grandes progressos, os primeiros movimentos socialistas se faziam sentir, o proletariado começava a consolidar-se. As condições econômicas e sociais vigentes eram tidas por êsses pensadores como constituintes da base real do processo histórico. Saint-Simon e Fourier concentravam seus instrumentos teóricos sôbre a totalidade destas condições, fazendo da sociedade, no moderno sentido da palavra, o objeto sôbre o qual se aplicavam suas teorias. Sismondi concluía que os antagonismos econômicos do capitalismo eram as leis estruturais da sociedade moderna; Proudhon via a sociedade como um sistema de contradições. Vários escritores inglêses, a partir de 1821, levaram tão longe suas análises que consideraram as lutas de classe como os elementos propulsores do desenvolvimento social. (6)

Tôdas estas doutrinas procuravam criticar as formas sociais dominantes, e seus conceitos fundamentais queriam servir de instrumentos de transformação, e não de estabilização ou de justificação, da ordem dada.

Entre as correntes positivistas e críticas havia, porém, um ponto em comum na forma de uma tentativa sistemática de

fusão do princípio da luta de classes com a idéia da sociologia científica objetiva. A obra de Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (1850) era um exemplo disto. Stein concebia os antagonismos sociais nos têrmos da dialética: a luta de classes era o princípio negativo pelo qual a sociedade passava de uma forma histórica a outra. Êle se considerava um hegeliano ortodoxo. Operando com a separação de Hegel entre o estado e a sociedade, Stein considerava que o conteúdo real do progresso histórico era constituído pelas mudanças na estrutura social e que o objetivo das classes em conflito era a posse do poder do estado. Mas êle interpretava estas tendências como leis sociológicas gerais, de modo que se supunha ser por fôrça de algum mecanismo "natural" que os conflitos de classe levassem à ordem social e ao progresso a níveis mais altos. A fôrça da dialética era, pois, neutralizada e tornada parte de um sistema sociológico em que os antagonismos sociais eram precisamente os meios pelos quais se estabelecia a harmonia social. No fundo, a doutrina de Stein não está muito afastada da teoria social da filosofia positiva.

Vamos começar nossa discussão do desenvolvimento do pensamento pós-hegeliano com um breve resumo das tendências principais da obra de Saint-Simon e da teoria social crítica que se desenvolveu na França. Em seguida passaremos à análise das obras mais influentes da escola social positivista: a *Sociologia*, de Comte, e a *Filosofia do Direito*, de Stahl, terminando com o exame de Stein, que reconcilia as concepções dialéticas de Hegel com o sistema de filosofia positiva.

2. Saint-Simon

Saint-Simon, como Hegel, começa com a afirmação de que a ordem social engendrada pela Revolução Francesa demonstrava que a humanidade havia atingido seu estágio adulto. (1) Contra Hegel, porém, êle descrevia êste estágio primàriamente em têrmos econômicos; o processo industrial era o único fator de integração da nova ordem social. Da mesma maneira que Hegel, também Saint-Simon estava convencido de que esta nova ordem continha a conciliação da idéia

com a realidade. As potencialidades humanas não são mais a preocupação da teoria desligada da prática; o conteúdo da teoria fôra transferido para um plano de atividade racional realizada pelos indivíduos diretamente associados uns com os outros. "A política, a moral e a filosofia, em lugar de levarem à contemplação ociosa desligada da prática, chegaram finalmente à sua verdadeira ocupação, isto é, à criação de felicidade social. Em uma palavra, elas estão em condições de perceber que a liberdade não é mais uma abstração nem a sociedade uma ficção". (2) O processo como isto ocorre é um processo econômico. A nova época é a do industrialismo, que traz com êle a garantia de poder satisfazer a tôdas as potencialidades humanas. "A sociedade como um todo está baseada na indústria. A indústria é a única garantia da sua existência, e a única fonte de tôda riqueza e prosperidade. A situação que fôr a mais favorável à indústria será, pois, a mais favorável à sociedade. Êste é o ponto de partida e a meta de todos os nossos esforços". (3) O progresso das condições econômicas exige que a filosofia se transforme em teoria social; e a teoria social é a mesma coisa que a economia política ou "a ciência da produção". (4)

De início, Saint-Simon se contentou em proclamar os princípios do liberalismo radical. Os indivíduos haviam sido libertados para que pudessem trabalhar, enquanto que a sociedade era a totalidade natural que reunia os esforços individuais independentes em um todo harmonioso. O govêrno era um mal necessário para enfrentar o perigo da anarquia e da revolução que se escondiam nos mecanismos do capitalismo industrial. Saint-Simon começou com uma visão predominantemente otimista da sociedade industrial — acreditava êle que o rápido progresso de tôdas as fôrças produtivas cedo acabaria com os antagonismos crescentes e com os levantes revolucionários dentro do sistema social. A nova ordem industrial era acima de tudo uma ordem positiva, que representava a afirmação e a satisfação de todos os esforços humanos em favor de uma vida feliz e abastada. Não era necessário superar o dado; a filosofia e a teoria social só precisavam de compreender e organizar os fatos. A verdade devia ser derivada dos fatos, e só dêles. Saint-Simon tornou-se, portanto, o fundador do positivismo moderno. (5)

A teoria social, sustentava Saint-Simon, empregaria "o mesmo método que era empregado em outras ciências de observação. Em outras palavras, o raciocínio deveria ser baseado nos fatos observados e discutidos, em lugar de seguir o método adotado pelas ciências especulativas, que referia todos os fatos ao raciocínio". (6) A astronomia, a física e a química já se haviam estabelecido sôbre esta "base positiva"; chegara o tempo da filosofia se juntar a estas ciências especiais, tornando-se inteiramente positiva.

Saint-Simon instituiu êste positivismo como o princípio primeiro da sua filosofia: "Em tôdas as partes da minha obra, tratei do estabelecimento de séries de fatos, porque estou convencido de que esta é a única parte sólida do nosso conhecimento", (7) A teologia e a metafísica e, ademais, todos os conceitos e valôres transcendentes, devem ser tratados pelo método positivo da ciência exata. "Uma vez que nosso conhecimento está uniformemente fundado em observações, a direção de nossos interêsses espirituais deve ser conferida (*conferée à*) ao poder da ciência positiva". (8)

A "ciência do homem" — outro nome para a teoria social — foi começada nos moldes de uma ciência natural; a ela se devia imprimir um " 'caráter positivo', fundando-a na observação, e tratando-a pelo método empregado nos outros ramos (!) da física". (9) A sociedade devia ser tratada como a natureza. Esta atitude envolvia a mais completa repulsa e a mais funda oposição à teoria filosófica de Hegel. O interêsse da liberdade fôra separado da esfera da vontade racional do indivíduo, e pôsto nas leis objetivas do processo social e econômico. Marx considerava a sociedade irracional e, por isso, errada, enquanto continuasse a ser governada por leis objetivas inexoráveis. Para êle o progresso equivalia à destruição destas leis, e isto seria um ato a ser consumado pelo homem no seu livre desenvolvimento. A teoria positivista da sociedade seguia a tendência oposta: as leis da sociedade recebiam progressivamente a forma de leis objetivas naturais. "Os homens são meros instrumentos diante das leis onipotentes do progresso, e são incapazes de mudar ou dirigir seu curso". (10) A divinização do progresso em uma lei natural independente foi completada pela filosofia positivista de Comte.

A própria obra de Saint-Simon continha elementos que se opunham, às tendências do capitalismo industrial. Segundo êle, o progresso do sistema industrial supunha que primeiro a luta de classes se transformasse e tomasse o rumo de uma luta contra a natureza, luta de que participariam tôdas as classes sociais. (11) A forma de govêrno que êle tinha em mente não era uma forma em que dirigentes comandassem seus subalternos, mas uma forma na qual o govêrno exercesse uma administração técnica sôbre o trabalho a ser feito. (12) Podemos dizer que a filosofia de Saint-Simon se desenvolveu justamente na direção oposta a de Hegel. Ela começou com a reconciliação da idéia com a realidade e acabou por considerá-las inconciliáveis.

Na França, as crises econômicas e as lutas de classe se intensificaram à medida que se aproximava a revolução de 1830. "Em 1826 era evidente que a nação e a monarquia se moviam, em direções opostas; o monarca preparava-se para implantar o despotismo, enquanto que a nação se precipitava para a revolução". (13) Os cursos que Bazard, discípulo de Saint-Simon, ministrou naqueles anos, sôbre a doutrina do mestre, convertiam-na numa crítica radical à ordem social existente.

A exposição de Bazard assumia bàsicamente que a filosofia deve se identificar com a teoria social, que a sociedade é condicionada pela estrutura do seu processo econômico, e que só a prática social racional pode, finalmente, produzir uma forma social genuína orientada para as necessidades humanas. A forma vigente da sociedade não mais se ajusta ao progresso e à harmonia tal como Bazard os compreendia. Êle taxava o sistema industrial como um sistema de exploração, como o último, mas nem de longe o menos significativo, dos exemplos da "exploração do homem pelo homem" que acompanha o curso da história da civilização. Em tôdas as suas relações, o sistema industrial se modela pela luta inevitável entre, de um lado, o proletariado, do outro, os donos dos instrumentos e da maquinária de produção.

"A massa dos trabalhadores é hoje explorada por aquêles de cuja propriedade se utiliza... Todo o pêso desta exploração recai sôbre a classe operária, isto é, sôbre a imensa maioria que são os operários. Sob tais condições, o operário

tornou-se o descendente direto do escravo e do servo. Êle é livre como pessoa, não estando mais ligado à terra, mas esta é a única liberdade que possui. Êle só pode subsistir neste estado de liberdade legal se submetido a condições que lhe foram impostas por aquela classe pouco numerosa que fôra investida, por uma legislação oriunda do direito de conquista, do monopólio da riqueza, e do poder de controlar, ao seu bel-prazer, os instrumentos de trabalho." (14)

O positivismo de Saint-Simon converteu-se, portanto, no seu oposto. Suas conclusões originais haviam exaltado o liberalismo, mas agora êle sabia que o sistema subjacente a êste liberalismo trazia consigo o germe da sua própria destruição. Bazard mostrara, e antes dêle Sismondi, que a acumulação de riqueza e o aumento da pobreza, resultando em crises e em crescente exploração, derivavam da organização econômica na qual "os capitalistas e proprietários" eram os únicos a planejar a distribuição social do trabalho. No processo da produção, "todo indivíduo é deixado à sua própria sorte, e não há um interêsse comum ou um esfôrço coletivo no sentido de entrosar e administrar os diferentes trabalhos. Quando "os instrumentos de trabalho são utilizados por indivíduos isolados" submetidos ao domínio do acaso e ao poder de fato, as crises industriais se tornam inevitáveis. (15)

A ordem social, portanto, diz Bazard, converteu-se em desordem geral "como resultado do princípio da competição irrestrita". (16) As idéias progressistas, como aquelas com que o capitalismo de início justificava seu esquema social, as idéias da liberdade geral e da busca da felicidade dentro de um esquema racional de vida, só se podem realizar por meio de uma nova "revolução" que, finalmente, terminará com a exploração do homem pelo homem e com tôdas as suas formas insidiosas. Esta revolução é inevitável, e até que seja consumada, tôdas as frases brilhantes, tão freqüentemente repetidas, sôbre a luz da civilização e a glória do século continuarão a ser puro palavreado a serviço dos interêsses de egoístas privilegiados". (17) A instituição da propriedade privada deve ter um fim, porque, se é que a exploração deve desaparecer, também deve desaparecer o esquema da propriedade pelo qual a exploração se perpetua. (18)

A *Doctrine Saint-Simonienne* reflete as convulsões sociais causadas pelo progresso da industrialização sob a Restauração. Durante êste período as máquinas foram introduzidas em escala crescente (especialmente nas fábricas têxteis), e a indústria começou a se concentrar. A França, contudo, não experimentava apenas o crescimento industrial e comercial louvados nas primeiras obras de Saint-Simon, mas, igualmente, o reverso daquele crescimento. Em 1816-17 e em 1825-27, o sistema todo foi sacudido por crises que lhe custaram caro. Os operários se uniram para destruir as máquinas que lhes causavam tanta miséria e desemprêgo. "É fora de dúvida que o advento da indústria em larga escala influiu desfavoràvelmente sôbre a situação do operário. O trabalho rural doméstico sofria a competição das fábricas. A introdução das máquinas possibilitou o trabalho barato das mulheres e das crianças, o que, por sua vez, serviu para baixar os salários. A migração para as cidades criou a escassez de habitações e esta condição, associada à falta de comida adequada, contribuiu para o aumento do raquitismo e da tuberculose. Epidemias, como a de cólera em 1832, cobravam seu tributo principalmente entre os operários. A miséria promovia o alcoolismo e a prostituição. Os centros industriais apresentavam mortalidade muito acima da média, especialmente entre as crianças". (19)

O govêrno intervinha — com medidas repressivas contra os trabalhadores. A Lei Le Chapelier de 1789 proibia as organizações operárias. As greves eram então respondidas com o apêlo ao exército. Os líderes ficavam, por longo tempo encarcerados. Retrições crescentes limitavam a liberdade dos operários". (20) "Ao mesmo tempo que empenhavam todo o poder do estado contra os operários, as autoridades eram extremamente indulgentes para com os empresários". Em 1829, os armadores de Grenouille se associaram com o fim de baixar os salários dos seus marinheiros. A justiça e as autoridades navais declararam tal procedimento contrário à lei, mas recusaram qualquer ação, pois temiam "que os marinheiros pudessem ser encorajados à revolta." (21)

Acontecimentos como êstes deixavam claro que o processo econômico, ou fatôres dêste processo, estendia os seus tentáculos à totalidade das relações sociais e as manti-

nha sob contrôle. Smith e Ricardo tratavam êste processo econômico como uma ciência especializada em que a riqueza, a pobreza, o trabalho, a propriedade ,e todos seus acessórios apareciam como condições e relações estritamente econômicas que deviam ser derivadas das leis econômicas, ou por elas explicadas. Saint-Simon havia feito das leis econômicas o fundamento da totalidade do processo social. Agora, quando na França seus sucessores socialistas construíam a teoria sôbre uma base econômica, estavam mudando o caráter conceitual da economia política. Ela deixava de ser uma ciência "pura" e especializada, tornando-se em lugar disto um instrumento intelectual para a exposição dos antagonismos da moderna estrutura social, e para a orientação da ação no sentido de resolver tais antagonismos. Além, disso, o mundo das mercadorias deixava de ser concebido nos têrmos da sua própria reificação. Quando, por exemplo, Sismondi argumentava, contra Ricardo, que a "economia política não era uma ciência de cálculo mas uma ciência moral", êle não estava defendendo um retrocesso do raciocínio dos critérios científicos aos critérios morais, mas indicando que a teoria econômica deveria focalizar as carências e desejos humanos. (22) A afirmação de Sismondi segue, em última análise, a tendência que fizera com que Hegel desse à teoria uma construção filosófica. Hegel chegara ao ponto em que a sociedade, que representava o estágio histórico do autodesenvolvimento dos homens, tinha de ser interpretada como a totalidade das relações humanas, e isto com vistas ao seu papel de promover a realização da razão e da liberdade. Era precisamente esta interpretação filosófica da teoria social que tornava esta última uma teoria crítica da economia política. Porque, vista à luz da razão e da liberdade, a forma vigente da sociedade aparecia como um complexo de contradições que originava uma ordem irracional e escravizada. Sendo assim, uma vez que a interpretação filosófica da sociedade trazia no seu bôjo tais implicações críticas, qualquer separação entre a filosofia e a teoria social era tida como capaz de enfraquecer êstes motivos críticos que levavam os conceitos filosóficos a ver além e a ir além da situação estabelecida. Proudhon via que a razão das conclusões apologéticas da teoria econômica e a sua conseqüente frustração como princípio de ação, consistia

na "separação entre a filosofia e a economia política". "A filosofia", dizia êle, "é a álgebra da sociedade, e a economia política é a aplicação desta álgebra". A filosofia era, então, para êle, "a teoria da razão". (23) Partindo daí Proudhon definia a teoria social como "o acôrdo entre a razão e a prática social", (24) e ao delimitar o objeto da teoria social dava grande relêvo à área compreendida por sua aplicação; a teoria social lidava com "a vida total da sociedade", com "o conjunto de suas manifestações sucessivas", (25) ultrapassando, assim, e de muito, a posição de ciência especial da economia.

O relêvo dado à natureza filosófica da teoria social, contudo, não atenuava a importância do seu fundamento econômico. Muito pelo contrário, tal relêvo haveria de aumentar o alcance da teoria econômica para além dos limites de uma ciência especializada. "As leis da economia são as leis da história", dizia Proudhon. (26)

A nova economia política era inteiramente diferente da ciência objetiva clássica de Adam Smith e Ricardo. E isto porque mostrava que a economia era contraditória e irracional em tôda a sua estrutura, tendo a crise como estado natural e a revolução como fim. A obra de Sismondi, a primeira crítica imanente radical do capitalismo, ilustra amplamente o contraste. Ela exige que se mantenha o critério de uma teoria verdadeiramente crítica da sociedade. "Vamos tomar a sociedade na sua organização efetiva, com os trabalhadores privados de propriedade, tendo seus salários fixados por competição e seu trabalho dispensado pelos patrões assim que êstes não mais precisam dêle — porque é a esta organização social que nos opomos". (27)

Tôdas as formas de organização social, declarava Sismondi, existem para satisfazer as necessidades humanas. O sistema econômico dominante desempenha tal papel à custa de crises contínuas e de crescente pobreza, a par da riqueza que se acumula. Sismondi punha a nu os mecanismos do capitalismo industrial nascente que levavam a êste resultado. (28) A necessidade das crises recorrentes, afirmava êle, é uma conseqüência do impacto do capital sôbre o processo produtivo. A exploração crescente e a desproporção persistente

entre a produção e consumo são conseqüências do sistema de trocas de mercadorias. Sismondi chegava a esboçar as relações que se ocultavam por trás do valor de troca e do valor de uso, e as várias formas de apropriação da mais-valia. Êle denunciava a conexão entre a concentração de capital, a superprodução; e a crise. "Pela concentração de riqueza nas mãos de um pequeno número de proprietários o mercado interno continua a se retrair e a indústria é sempre crescentemente compelida a vender em mercados externos onde há a ameaça de abalos até maiores". (29) A livre competição fracassa muito antes de propiciar o pleno desenvolvimento de tôdas as capacidades produtivas e a satisfação máxima das necessidades humanas; ela trás consigo a exploração indiscriminada e a destruição continuada das fontes da riqueza. É verdade que o capitalismo trouxe imenso progresso à sociedade, mas o progresso resultou em "um crescimento constante da população operária e no fato da oferta de trabalho universalmente ultrapassar a procura". (30) O mecanismo econômico da produção de mercadorias é responsável por êstes antagonismos. Tivessem as tendências do sistema alcançado sua plena expressão, e o resultado teria sido o de "transformar-se a nação em uma imensa fábrica" o que, "longe de criar riqueza, teria causado a miséria geral". (31)

Apenas seis meses depois que Saint-Simon inaugurou o positivismo, a teoria social elaborava esta refutação radical da ordem social pela qual êle havia justificado sua nova filosofia. "O sistema industrial" passou a ser considerado como o sistema da exploração capitalista. A doutrina do equilíbrio harmonioso foi substituída pela doutrina da crise inerente. Deu-se um nôvo sentido à idéia do progresso: o progresso econômico não significava necessàriamente o progresso humano, — sob o capitalismo, o progresso se fêz às expensas da liberdade e da razão. Sismondi repudiou a filosofia do progresso ao mesmo tempo que tôda sua roupagem de exaltação otimista. Êle exigia que o estado, no interêsse das massas oprimidas, exercesse sua autoridade protetora. "O dogma fundamental da competição livre e geral fêz grandes progressos em tôdas as sociedades civilizadas. Êle resultou num desenvolvimento prodigioso do poder industrial, mas também trouxe consigo terrível sofrimento para a maioria

das classes da população. A experiência nos ensinou a necessidade da autoridade protetora [do govêrno], exigida para que os homens não sejam sacrificados pelo progresso de uma riqueza da qual êles não tiram qualquer benefício". (32)

Apenas uma curta década depois da publicação da obra de Sismondi, a filosofia social recorreu ao dogma do progresso, e, de modo bastante característico, abdicou da economia política como fundamento da teoria social. A filosofia positiva de Comte acompanha êste retrocesso. Passaremos, agora, a ela.

3. A filosofia positiva da sociedade: Augusto Comte

Comte separou a teoria social da sua ligação com a filosofia negativa e colocou-a na órbita do positivismo. Ao mesmo tempo abandonou a economia política como raiz da teoria social, e fêz da sociedade objeto de uma ciência independente, a *sociologia*. As duas fases estão correlacionadas: a sociologia se tornou uma ciência por renunciar ao ponto de vista transcendente da crítica filosófica. A sociedade passava agora a ser tomada como um complexo mais ou menos definido de fatos, governado por leis mais ou menos gerais — uma esfera a ser tratada como qualquer outro campo de investigação científica. Os conceitos que explicam êste domínio deveriam ser derivados dos fatos que o constituem, enquanto que as decorrências, de maior alcance, dos conceitos filosóficos deveriam ser excluídas. A palavra "positiva" era uma palavra polêmica que significava esta transformação de uma teoria filosófica numa teoria científica. É verdade que Comte, como indica o título de sua obra principal, quis elaborar uma *filosofia* que a tudo abarcasse, mas logo fica claro que, no contexto do positivismo, a filosofia significa algo inteiramente diferente do que antes significava, e isto de tal maneira que se rejeita o conteúdo autêntico da filosofia. "A filosofia positiva" é, em última análise, uma contradição *in adjecto*. Ela se refere à síntese de todo conhecimento empírico ordenado em um sistema de progresso harmonioso, seguindo um curso inexorável. Tôda a oposição às realidades sociais é subtraída à discussão filosófica.

Comte resume, como se segue, o contraste entre a teoria positivista e a teoria filosófica: a sociologia positiva deve se ocupar com a investigação dos fatos, em vez de se ocupar com ilusões transcendentais; com conhecimento utilizável, em vez da contemplação ociosa; com a certeza, em vez da dúvida e da indecisão; com a organização, em lugar da negação e da destruição. (1) Em todos êsses casos, a nova sociologia deve ligar-se aos fatos da ordem social vigente e, embora não rejeite a necessidade de correção e aperfeiçoamento, exclui qualquer movimento para superar ou negar esta ordem. Em conseqüência, o interêsse conceitual da sociologia positiva é ser apologética e justificativa.

Isto não é verdadeiro com respeito a todos os movimentos positivistas. No começo da filosofia moderna, e novamente no século dezoito, o positivismo foi militante e revolucionário. Então, o apêlo aos fatos importava num ataque direto às concepções religiosas e metafísicas que constituíam o suporte ideológico do *ancien régime*. A abordagem positivista da história desenvolve-se pois como uma prova positiva de que o direito do homem a alterar as formas sociais e políticas de vida estava conforme à natureza e ao progresso da razão. Ainda uma vez o princípio da percepção sensível como base da verificação foi usado pelos filósofos do Iluminismo francês para contestar o sistema absoluto dominante. Êles sustentavam que já que os sentidos são os instrumentos da verdade, e já que a satisfação dos sentidos é a motivação própria da ação humana, o progresso da felicidade material do homem é o fim apropriado a que deveriam servir o govêrno e a sociedade. A forma dada do govêrno e da sociedade, evidentemente, contradizia êste fim; em última análise, êste era o "fato" a que recorriam os positivistas do Iluminismo. Êles não visavam a uma ciência bem ordenada, mas a uma prática política e social, permanecendo racionalistas no sentido autêntico de que punham à prova a prática humana comparando-a com o padrão de uma verdade transcendente à ordem social dada, o padrão representado por uma organização social que não existia como um fato mas como uma meta. A "verdade", bem o viam, a sociedade na qual indivíduos livres poderiam usar suas aptidões e satisfazer suas necessidades, não era de-

rivada de nenhum fato ou fatos existentes, mas resultava de uma análise filosófica da situação histórica, que a êles se revelava como um sistema social e político opressivo. O Iluminismo afirmava que a razão poderia dominar o mundo, e que os homens poderiam, mudar suas formas obsoletas de vida se agissem, sem restrições, com base no seu conhecimento e capacidades.

A filosofia positiva de Comte propõe o arcabouço geral de uma teoria social que serve para neutralizar aquelas tendências "negativas" do racionalismo. Ela vem a ser uma defesa ideológica da sociedade de classe média e, mais ainda, abriga ás sementes de uma justificação filosófica do autoritarismo. A conexão entre a filosofia positiva e o irracionalismo, que caracterizaram a ideologia autoritária posterior anunciada pelo declínio do liberalismo, está inteiramente clara na obra de Comte. De mãos dadas com a sujeição do pensamento à experiência imediata ia o constante alargamento da experiência, de modo que esta deixava de se limitar ao campo da observação científica e proclamava diversos tipos de fôrças supra-sensíveis. De fato, o resultado do positivismo de Comte veio a ser um sistema religioso com um culto requintado de nomes, símbolos e sinais. Êle próprio expusera uma "teoria positiva da autoridade" e se tornara o líder ditatorial de uma seita de cegos adeptos. Êste foi o primeiro fruto da injúria à razão na filosofia positiva.

A convicção fundamental do idealismo havia sido de que a verdade não é dada ao homem por alguma fonte externa mas se origina no processo de interação entre o pensamento e a realidade, entre a teoria e a prática. A função do pensamento não é meramente a de colecionar, compreender e ordenar os fatos, mas também a de contribuir com uma qualidade que é o que torna tais atividades possíveis, uma qualidade que é, pois, *a priori* com relação aos fatos. Sustentavam os idealistas que uma parcela decisiva do mundo humano era feita de elementos que não poderiam ser verificados pela observação. O positivismo rejeitava esta doutrina, substituindo, pouco a pouco, a livre espontaneidade do pensamento por funções predominantemente receptivas. E isto não era puramente uma questão epistemológica. A noção idealista da razão, devemos recordar, havia sido intrìnsecamente relacionada à idéia da li-

berdade, e se opunha a tôda concepção de uma necessidade natural imposta à sociedade. A filosofia positiva, em lugar disto, tendia a igualar o estudo da sociedade ao estudo da natureza, de modo que a ciência natural, particularmente a biologia, se tornava o arquétipo da teoria social. O estudo social devia ser uma ciência à procura de leis sociais cuja validez devia ser análoga à das leis físicas. A prática social, especialmente no que se refere à transformação do sistema social, fôra assim suprimida pela fatalidade. A sociedade era concebida como governada por leis racionais que funcionavam com necessidade natural. Esta posição contradizia diretamente a atitude sustentada pela teoria dialética de que a sociedade é irracional precisamente na medida em que é governada por leis naturais.

O "dogma geral da invariabilidade das leis físicas" era chamado por Comte de "espírito autêntico" do positivismo. (2) Êle se propõe aplicar êste princípio à teoria social, como um meio de libertá-la da teologia e da metafísica, emprestando-lhe a situação de uma ciência. "A filosofia teológica e a filosofia metafísica nada mais dominam hoje em dia senão o sistema do estudo social. Elas devem ser expulsas dêste último refúgio. Isto será feito, principalmente, pela interpretação básica do movimento social como necessàriamente sujeito a leis físicas invariáveis, em lugar de ser governado por qualquer espécie de vontade". (3) O repúdio positivista da metafísica foi, assim, associado ao repúdio da exigência do homem de alterar e reorganizar suas instituições sociais de acôrdo com sua vontade racional. Êste é o elemento que o positivismo de Comte partilhava com as filosofias originais da contra-revolução adotadas por Bonald e De Maistre. Bonald queria demonstrar que "o homem não pode dar uma constituição à sociedade religiosa ou política, da mesma maneira que não pode dar pêso a um corpo ou extensão à matéria", e que a intervenção do homem só serve para impedir que a sociedade atinja sua "constituição natural". (4) De Maistre pretendia mostrar que "a razão humana, ou o que se chama filosofia, nada acrescenta à felicidade dos estados ou dos indivíduos", (5) que "a *criação* está fora das capacidades do homem" (6) e que a razão humana "é completamente inefi-

ciente não só para criar como também para conservar qualquer associação religiosa ou política". (7) O "espírito revolucionário" tinha que ser transformado pela difusão de um outro ensinamento, a saber, que a sociedade possui uma ordem natural imutável à qual o homem deve ser submisso.

Comte também encarregara a sociologia de assegurar êste ensinamento como um meio de estabelecer "os limites gerais de tôda ação política". (8) O assentimento ao princípio das leis invariáveis na sociedade prepararia os homens para a disciplina e para a obediência à ordem existente, e promoveria sua "resignação" diante dela.

A "resignação" é uma tônica na obra de Comte, e deriva diretamente do seu assentimento a leis sociais invariáveis. "A verdadeira resignação, isto é, a disposição a suportar com firmeza, e sem qualquer esperança de recompensa, males necessários, só pode resultar de um sentimento profundo pelas leis invariáveis que governam a diversidade dos fenômenos naturais". (9) A política "positiva" que Comte defende tenderia, conforme êle afirmava, "por sua natureza mesma a consolidar a ordem pública", mesmo no que se refere aos males políticos incuráveis, pelo desenvolvimento de uma "sábia resignação". (10)

Não há nenhuma dúvida quanto aos grupos e objetivos sociais em favor dos quais se mencionava a resignação. Raramente, no passado, qualquer filosofia insistiu com tanto vigor e tão abertamente em que ela mesma fôsse utilizada para a manutenção da autoridade dominante e para a proteção do interêsse estabelecido, contra tôda e qualquer investida revolucionária. Comte começa sua propaganda em favor do positivismo declarando que a ciência genuína não tem outro fim geral que o de "estabelecer e fortificar constantemente a ordem intelectual que... é a base indispensável de tôda ordem verdadeira". (11) A ordem na ciência e a ordem na sociedade fundem-se num todo indistinto. A meta última é justificar e fortificar esta ordem social. A filosofia positiva é a única arma capaz de combater "a fôrça anárquica dos princípios puramente revolucionários"; só ela pode ter êxito em "absorver a doutrina revolucionária corrente". (12) *"La cause de l'ordre,* ademais, trará maiores vantagens. A po-

lítica positiva tratará espontâneamente "de desviar dos vários podêres existentes... e de todos os seus representantes, a atenção enormemente exagerada a êles dispensada pela opinião pública..." (13) A conseqüência dêste desvio será concentrar primàriamente todo esfôrço social em uma renovação "moral". Muitas e muitas vêzes Comte acentua "os graves e ameaçadores perigos" que acompanham "a predominância de considerações puramente materiais" na teoria e na prática social. (14) Os interêsses mais profundos da sua sociologia são muito mais acirradamente antimaterialistas do que o era idealismo hegeliano. "As dificuldades sociais principais são, hoje, essencialmente morais e não políticas", e sua solução requer muito mais uma mudança nas "opiniões e nos costumes" do que nas instituições. O positivismo está pois interessado em ajudar a "transformar a agitação política em uma cruzada filosófica" que suprimiria tendências radicais que eram, afinal de contas, "incompatíveis com qualquer sadia concepção da história". (15) O nôvo movimento filosófico ensinará aos homens, no devido momento, que sua ordem social se erige sob leis eternas que ninguém pode transgredir sem punição. Segundo estas leis, tôdas as formas de govêrno são "provisórias", o que significa que deverão ajustar seus esforços ao progresso irresistível da humanidade. A Revolução, sob tais condições, não tem sentido.

Os "podêres provisórios" que governam a sociedade, argumenta Comte, terão sem dúvida sua segurança efetivamente aumentada pela influência da "política positiva, só ela capaz de imbuir o povo do sentimento de que no estado presente das suas idéias, nenhuma mudança política tem real importância". (16) Os senhores da terra aprenderão, também, que o positivismo tende a "consolidar todo poder nas mãos daqueles que o possuem — sejam êles quem forem". (17) Comte torna-se cada vez mais franco. Êle denuncia as teorias e esforços "estranhos e extremamente perigosos" que se dirigem contra a ordem dominante da propriedade. Tais teorias e esforços constroem uma "Utopia absurda". (18) É verdade que é necessário melhorar a situação das classes baixas, mas isto deve ser feito sem que se destruam as barreiras de classe e sem que "se perturbe a indispensável ordem econômica". (19) Também a êste respeito o positivismo dá testemunho de

si. Êle promete "garantir as classes dominantes contra qualquer incursão anarquista" (20) e mostrar a espécie de tratamento apropriado a ser dispensado à massa. Esboçando o sentido da palavra "positivo", na sua filosofia, Comte resume os fundamentos da sua auto-recomendação em favor da *cause de l'ordre*, quando acentua que sua filosofia está, por natureza própria, "destinada a organizar e não a destruir", e que ela "jamais pronunciará uma negação absoluta". (21)

Dedicamos espaço considerável ao papel político e social da sociologia de Comte porque o desenvolvimento subseqüente do positivismo elimina a forte conexão entre os princípios sociais e metodológicos.

Fazemos agora a pergunta: qual dos princípios da filosofia positiva faz dela a sentinela e a defensora da ordem estabelecida? No contraste que esboçamos entre o espírito positivista do Iluminismo e as concepções positivistas posteriores (22) já assinalamos a negação da metafísica por parte destas últimas, e a "subordinação da imaginação à observação", (23) e mostramos que tudo isto significava uma tendência à aquiescência com o dado. Todos os conceitos científicos deviam ser subordinados aos fatos. Os primeiros deviam simplesmente manifestar a conexão real entre os últimos. Os fatos e suas conexões representavam uma ordem inexorável que compreendia os fenômenos sociais e naturais. As leis que a ciência positivista descobrira, e que a distinguiam do empirismo, eram positivas também no sentido de afirmarem a ordem estabelecida como base para a negação da necessidade de construção de uma nova ordem. Não que elas excluíssem a necessidade de reforma e de mudança — ao contrário, a idéia de progresso avulta na sociologia de Comte — mas as leis do progresso são parte do mecanismo da ordem estabelecida, de modo que esta progride suavemente para um estado mais alto, sem ter de começar por ser destruída.

Comte não teve dificuldade em chegar a êste resultado, porque concebia os diferentes períodos do desenvolvimento histórico mais como períodos de um "movimento filosófico" do que de um processo social. A lei dos três estados, de Comte, dá exemplo disto de modo inteiramente claro. A história, diz êle, toma, de início, inevitàvelmente, o caminho do domínio teológico, depois o do domínio metafísico e, finalmente, o

do domínio positivista. Esta concepção permite a Comte aparecer como um bravo lutador contra o *ancien régime* numa época em que, já há muito tempo, o *ancien régime* havia sido derrubado, tendo a classe média, já há muito tempo, consolidado seu poder econômico e social. Comte interpretava primordialmente o *ancien régime* à luz dos vestígios teológicos e metafísicos na ciência.

A observação, em lugar da especulação, significa, na sociologia de Comte, a consideração pela ordem em lugar de qualquer ruptura com a ordem; ela significa a autoridade das leis naturais, em lugar da ação livre; a unificação, em lugar da desordem. A idéia de ordem, tão cara ao positivismo de Comte, tem um conteúdo totalitário no seu sentido social e metodológico. O relêvo dado ao método se apoiava na idéia de uma ciência unificada, a mesma idéia que domina os recentes desenvolvimentos do positivismo. Comte queria fundar sua filosofia em um sistema de "princípios reconhecidos universalmente", princípios que tirariam sua última legitimidade ùnicamente do "assentimento voluntário pelo qual o público os confirmasse como resultantes de discussão perfeitamente livre". (24) "O público", como no neopositivismo, transforma-se num fôro de cientistas, dotados dos instrumentos de conhecimento e do treinamento necessários. As questões sociais, dada sua complexa natureza, devem ser elaboradas por um "pequeno grupo de uma elite intelectual". (25) Desta maneira, os resultados mais vitais, de grande interêsse para todos, são subtraídos da arena da luta social e destinados à investigação em algum campo de estudo científico especializado. A unificação é uma questão de acôrdo entre cientistas, cujos esforços neste sentido, cedo ou tarde, produzirão "um estado definido e permamente de unidade intelectual". Tôdas as ciências serão derramadas no mesmo cadinho e fundidas num esquema bem ordenado. Todos os conceitos serão postos à prova por "um mesmo e único método fundamental", até que, finalmente, venham a fluir de modo ordenado em "uma seqüência racional de leis uniformes". (26) O positivismo pretende, portanto, "sistematizar a totalidade das nossas idéias". (27)

A idéia positivista de *ordem* se refere a um conjunto de leis inteiramente diferente do conjunto das leis dialéticas. O

primeiro é essencialmente afirmativo e constrói uma ordem estável; o outro, essencialmente negativo e destrutivo da estabilidade. O primeiro vê a sociedade como um terreno de harmonia natural, o outro, como um sistema de antagonismos. "O conceito de lei natural impõe, simultâneamente, a idéia correspondente de alguma ordem espontânea, ordem que está sempre associada ao conceito de alguma harmonia". (28) A sociologia positivista é, bàsicamente, uma "estática social", e nisto acompanha inteiramente a doutrina positivista de que há "uma harmonia verdadeira e permanente entre as diversas condições de existência da sociedade". (29) A harmonia predomina e, por isso, o que se deve fazer é "contemplar a ordem, com o fim de corrigi-la convenientemente e não, e em parte alguma, de criá-la". (30)

Um exame mais acurado das leis da estática social de Comte revela uma surpreendente abstratividade e pobreza. Elas se concentram em tôrno de duas proposições. A primeira, que os homens precisam trabalhar para sua felicidade; a segunda, que tôdas as ações mostram que êles são irresistìvelmente motivados por interêsses egoísticos. A tarefa principal da ciência política positivista é a de equilibrar os diferentes tipos de trabalho a serem executados, e a de propiciar o hábil aproveitamento do interêsse de cada um em favor da causa do bem comum. Com respeito a isto, Comte acentua a exigência de uma autoridade forte. "Na ordem intelectual, não menos que na ordem material, têm os homens acima de tudo a necessidade indispensável de alguma mão diretora superior, capaz de sustentar-lhes a contínua atividade, pela coordenação e delimitação dos seus esforços espontâneos". (31) Quando o positivismo, no último estágio do progresso humano, atinge posição dominante no mundo, muda formas de autoridade existentes até então, mas de nenhuma maneira abala a autoridade mesma. Comte esboça uma "teoria positiva da autoridade" (32) tendo em vista uma sociedade que basearia tôda sua atividade no consentimento da vontade dos indivíduos. A feição liberal desta descrição é, no entanto, obscurecida. O instinto a submeter triunfa, porquanto o criador da sociologia positivista rende homenagem à obediência e ao comando. "Quão doce é obedecer quando podemos desfrutar da felicidade de estarmos desobrigados, por dirigentes sábios e ilus-

tres, da responsabilidade premente da direção geral da nossa conduta". (33)

A felicidade sob a proteção de um braço forte — atitude hoje tão característica das sociedades fascistas — está ligada ao ideal positivista da evidência. A submissão a uma autoridade absoluta fornece o grau máximo de segurança. A perfeita evidência da teoria e da prática, afirma Comte, é uma das conquistas básicas do método positivista.

É claro que a idéia da evidência não surge com a filosofia positivista mas constituía, desde Descartes, uma característica marcante do racionalismo. O positivismo, porém, reinterpretou seu sentido e função. Como já indicamos, o racionalismo afirmava que o fundamento da evidência teórica e prática era a liberdade do sujeito pensante. Sôbre êste fundamento se construiu um universo que era racional precisamente na medida em que dominado pelo poder intelectual e prático do indivíduo. A verdade brota do sujeito, e a marca da subjetividade se imprimia na verdade, qualquer que fôsse a forma objetiva que esta tomasse. O mundo era real na medida em que concordava com a autonomia racional do sujeito.

O positivismo deslocava a fonte da evidência, do sujeito pensante para o sujeito da percepção. A observação científica é que produz, aqui, a evidência. As funções espontâneas do pensamento se retraem, enquanto que suas funções passivas e receptivas passam a predominar.

A sociologia de Comte, em virtude do conceito de *ordem*, é essencialmente uma "estática social"; por fôrça do conceito de *progresso* é também uma "dinâmica social". A relação entre êstes dois conceitos básicos de Comte foi muitas vêzes explicada. A ordem é "a condição fundamental do progresso" (34) e "todo progresso tende, em última instância, a consolidar a ordem". (35) A razão principal para que ainda predominem os antagonismos sociais é que as idéias de ordem e progresso ainda estão separadas, e foi esta situação que tornou possível aos revolucionários anarquistas a usurpação desta última idéia. A filosofia positivista visa a conciliar a ordem e o progresso, para completar "a satisfação comum da exigência de ordem e da exigência de progresso". (36) Isto ela pode fazer, mostrando que o progresso é, em si, ordem — não é revolução, mas evolução.

A interpretação antimaterialística da história facilitava a tarefa de Comte. Êle reteve a concepção do Iluminismo de que o progresso é, primordialmente, progresso intelectual, avanço contínuo do conhecimento positivo. (37) E removeu, tanto quanto lhe foi possível, o conteúdo material do Iluminismo, mantendo-se assim fiel à promessa "de substituir a agitação política estéril por um imenso movimento intelectual". (38) Serva da necessidade preeminente de salvaguardar a ordem existente, a idéia de progresso impede o desenvolvimento físico, moral e intelectual, exceto naquelas direções que o "sistema de circunstâncias" estabelecido permite. (39) A idéia de progresso, de Comte, exclui a revolução, isto é, a total transformação do sistema dado de circunstâncias. O desenvolvimento histórico tornava-se nada menos que a evolução harmoniosa da ordem social sob leis "naturais" perenes.

"A sociologia dinâmica" deve expor a mecânica desta evolução. Sua perspectiva é essencialmente "a de conceber cada estado da sociedade como o resultado necessário do estado precedente e o motor indispensável do estado posterior". (40) A dinâmica social trata das leis que governam esta continuidade; em outras palavras, trata das "leis da sucessão", enquanto que a estática social trata das "leis da coexistência." (41) A primeira elabora "a verdadeira teoria do progresso", a outra "a verdadeira teoria da ordem". O progresso é igualado ao crescimento constante da cultura intelectual na história. A lei fundamental da dinâmica social é que um poder crescente advém àquelas faculdades orgânicas, quais sejam, "a inteligência e a *sociabilité*, pelas quais o homem se distingue, na natureza, de sêres orgânicamente inferiores. Quando a civilização avança, mais e mais se aproxima da manifestação concreta da natureza da humanidade; o grau mais alto de civilização é o que tem maior conformidade com a "natureza". (43) O progresso histórico é um processo natural e, como tal, é governado por leis naturais. (44) Progresso é ordem.

O processo de tornar a teoria social compatível com as condições existentes não se completa enquanto não o tivermos desenvolvido. Todos os elementos que transcendessem ou que apontassem para além da validez dos fatos comuns dados, deviam, contudo, ser excluídos; isto exigia que a teoria so-

cial se tornasse *relativista*. O último aspecto decisivo do positivismo, afirma Comte tal como seria de esperar, é sua tendência a "substituir, por tôda parte, o relativo ao absoluto". (45) A partir desta "irrevogável predominância do ponto de vista relativista", êle deriva a concepção básica de que o desenvolvimento social tem um caráter naturalmente harmonioso. Todo estágio histórico da sociedade é tão perfeito quanto o permitem a correspondente "idade da humanidade" e o sistema de circunstâncias. (46) Prevalece uma harmonia natural, não só entre as partes coexistentes do esquema social, mas também entre as potencialidades da humanidade nêle reveladas e a realização delas.

Segundo Comte, o relativismo é inseparável da concepção de que a sociologia é uma ciência exata que trata das leis invariáveis da estática e da dinâmica social. Estas leis devem ser descobertas ùnicamente pela observação científica, que por sua vez, exige o progresso da técnica científica para enfrentar os fenômenos altamente complicados que deve organizar. (47) A conquista do conhecimento completo coincide com o término do próprio progresso científico; antes de se chegar a tal perfeição todo conhecimento e verdade são inevitàvelmente parciais, e relativos ao nível de desenvolvimento intelectual alcançado.

Até aqui, o relativismo de Comte é puramente metodológico, baseado na inadequação necessária dos métodos de observação. Entretanto, porque o desenvolvimento social é interpretado, primordialmente, como desenvolvimento intelectual, êsse relativismo postula uma harmonia preestabelecida entre o aspecto subjetivo da sociologia (o método) e seu aspecto objetivo (o conteúdo). Tôdas as formas e instituições sociais, como dissemos, são provisórias no sentido de que, quando avança a cultura intelectual, elas passam a outras formas e instituições que corresponderão às capacidades intelectuais de tipo avançado. Seu caráter provisório, sendo embora um sinal da sua imperfeição, é, ao mesmo tempo, a marca da sua verdade (relativa). Os conceitos do positivismo são relativistas porque tôda realidade é relativa.

A ciência, para Comte, é o campo do relativismo teórico, e êste é aquela área de que estão excluídos os "juízos de valor". A sociologia positivista "nem admira nem condena os fatos

políticos... mas considera-os... como simples objetos de observação". (48) Quando a sociologia se torna uma ciência positiva ela se divorcia de qualquer preocupação com o "valor" de uma forma social dada. A busca da felicidade dos homens não é um problema científico, como também não o é a questão da melhor realização possível de seus desejos e aptidões. Comte gaba-se de poder fàcilmente tratar todo o campo da física social "sem usar, nem por uma vez, a palavra 'perfeição', que para sempre foi substituída pela palavra 'desenvolvimento' ". (49) Cada nível histórico representa um estágio mais alto de desenvolvimento do que o que o precedeu, pois que o último é o produto necessário do precedente e contém mais experiência e nôvo conhecimento. Comte sustenta, porém, que seu conceito de desenvolvimento não exclui a perfeição. (50) As condições essenciais dos homens é suas capacidades cresceram com o desenvolvimento social; isto é incontestável. Mas o crescimento das capacidades se realiza, em primeiro lugar, na ciência, na arte, nos costumes, e, neste caso, da mesma maneira que o progresso das condições sociais, o desenvolvimento se processa "gradualmente, dentro de limites convenientes". Em conseqüência, não há lugar, neste esquema, para os esforços revolucionários com vistas a uma nova ordem social. Tais esforços podem ser dispensados. "A procura inútil de um govêrno melhor" não é necessária, (51) porque cada forma de govêrno estabelecida tem um direito relativo, direito que só pode ser discutido por aquêles que se colocam do ponto de vista absoluto, errado *per definitionem*. O relativismo de Comte leva, pois, à "teoria positiva da autoridade".

O respeito que Comte tem pela autoridade estabelecida é fàcilmente compatível com a tolerância indiscriminada. Ambas as atitudes cabem igualmente dentro dêste tipo de relativismo científico. Não há lugar para a condenação. "Sem a menor mudança nos seus próprios princípios" o positivismo pode "justificar de modo correto e filosófico tôdas as doutrinas predominantes". (52) Esta é uma virtude que o torna aceitável "por tôdas as diferentes facções existentes". (53)

A idéia da tolerância mudou de conteúdo e de função com o desenvolvimento do positivismo. O Iluminismo francês, que combatia o estado absoluto, não dera uma estrutura relativista à sua exigência de tolerância, mas afirmara aquela exigência como parte do seu esfôrço geral para estabelecer uma forma melhor de govêrno — "melhor" no exato sentido que Comte rejeitava. A tolerância não significava a justificação de tôdas as facções existentes. De fato, ela significava a abolição de uma das facções mais influentes — o clero aliado à nobreza feudal — que usava a intolerância como instrumento de dominação.

Quando Comte surge em cena, sua "tolerância" não constituía uma divisa para os que se opunham à ordem existente, mas para os que se opunham a êsses oponentes. Como o conceito de progresso fôra formalizado, a tolerância se desligara do modêlo que lhe servira de conteúdo no século XVIII. Primitivamente, o modêlo positivista tinha sido uma nova sociedade, e então, a tolerância equivalia à intolerância com respeito àqueles que se opunham a um tal modêlo. O conceito formalizado de tolerância, ao contrário, equivalia a tolerar igualmente as fôrças da reação e do atraso. A necessidade desta espécie de tolerância resultava do fato de se ter renunciado a todos os modelos que superassem as realidades estabelecidas, modelos que aos olhos de Comte eram semelhantes àqueles dos que procuravam um absoluto. Numa filosofia que justificava o sistema social dominante, o apêlo à tolerância tornou-se cada vez mais útil aos que se beneficiavam do sistema.

Comte, porém, não trata tôdas as facções com eqüidade. Êle diz muitas vêzes que há uma afinidade essencial entre o positivismo e um grande grupo social, o proletariado. Os proletários têm uma disposição ideal para o positivismo. (54) Comte dedica tôda uma seção do *Système de politique positive* à proposição de que "os novos filósofos encontrarão seus aliados mais fortes entre nossos proletários". (55)

A existência do proletariado preocupava a sociologia de Comte, como preocupara sua antítese, a crítica marxista. Não poderia haver uma teoria positiva da sociedade civil a não ser que a existência do proletariado pudesse ser conciliada com a ordem de progresso harmoniosa que tão evidentemente

ela contradiz. Porque, se o proletariado é a classe fundamental da sociedade civil, as leis do avanço desta sociedade são as leis da destruição daquela classe, e a teoria da sociedade deve ser uma teoria negativa. A sociologia deve, diante disso, apresentar uma refutação da tese dialética de que a acumulação de riqueza ocorre concomitantemente com a intensificação da pobreza.

Comte considerava esta última tese como um "preconceito sinistro e imoral", (56) que o positivismo devia erradicar se quisesse manter a "disciplina industrial" de que a sociedade precisa para funcionar. Comte sustenta que a teoria e a prática do liberalismo não podiam salvaguardar a disciplina. "A disposição inútil e irracional de permitir ùnicamente aquêle grau de ordem, que surge por si mesmo" (isto é, que surge do jôgo livre das fôrças econômicas) equivale à "desistência solene" à prática social diante de qualquer crise real no processo social. (57)

A crença de Comte nas leis necessárias do progresso não exclui os esforços práticos em direção a uma reforma social que removesse quaisquer obstáculos que estivessem no caminho daquelas leis. O programa positivista de reformas sociais prefigurara a passagem do liberalismo ao autoritarismo. Em contraste com Hegel, cuja filosofia exibia uma tendência semelhante, Comte não deu atenção ao fato de que aquela passagem se tornara necessária por fôrça da estrutura contraditória da sociedade civil. As classes em conflito, sustentava êle, nada mais eram que vestígios de um regime obsoleto, vestígios que logo seriam removidos pelo positivismo, sem qualquer ameaça à "instituição fundamental da propriedade". (58)

O domínio do positivismo, diz Comte, melhorará a situação do proletariado, primeiro no setor da educação, depois, pela "criação de trabalho". (59) Tal visão acarreta um estado hierarquizado totalizante, governado por uma elite cultural composta por todos os grupos sociais, e perpassado por uma nova moral que unifica os interêsses diversos em um todo real. (60) Não obstante as múltiplas declarações de que esta hierarquia haveria de derivar sua autoridade do livre consentimento dos seus membros, o estado de Comte se assemelha, sob muitos aspectos, ao moderno estado autoritá-

rio. Somos advertidos, por exemplo, de que deve haver uma "união espontânea do cérebro com a mão", (61) É óbvio que uma regulamentação vinda de cima tem papel preponderante no estabelecimento de tal união. Comte torna a questão mais explícita. Êle afirma que o desenvolvimento industrial já chegou a um ponto em que se torna necessário "regulamentar a relação entre patrões e operários, em favor da harmonia indispensável que não está mais suficientemente garantida diante do antagonismo natural gratuito que entre êles existe". (62)

É certo que a ação de harmonizar patrões e operários de nenhuma maneira é tentada no sentido da abolição da posição inferior do operário. A atividade dêste último, sustenta Comte, é naturalmente menos ampla e menos responsável do que a do empresário. A sociedade é uma "hierarquia positiva", e a submissão à estratificação social é indispensável à vida do todo. (63) Em conseqüência, a nova moral é, primordialmente, uma moral de "dever" para com o todo. As justas reivindicações do proletariado também se convertem em deveres. O operário receberá "primeiramente, educação, e depois, trabalho". Comte não desenvolve seu "programa de criação de trabalho", mas fala de um sistema no qual tôdas as funções privadas tornam-se públicas, (64) de modo que tôda atividade é organizada e exercida como um serviço público.

É claro que esta "nacionalização" do trabalho nada tem a ver com o socialismo. Comte acentua que, na "ordem positiva", "as várias emprêsas públicas podem, em número crescente, ser entregues à indústria privada", desde que tal "mudança administrativa" não altere a disciplina necessária. (65) Com relação a isto êle se refere a um instrumento que se tornara cada vez mais importante para a manutenção da ordem positiva — o exército. Seu empenho em justificar todos os grupos sociais, igualmente o levou a recomendar sua filosofia à "classe militar", ao lembrar que, embora o positivismo aprove o lento desaparecimento da ação militar, "justifica diretamente a importante função provisória" do exército na "manutenção necessária da ordem material". (66) Em virtude dos graves distúrbios a que está propenso o sistema social, "o exército tem cada vez mais a tarefa essencial de partici-

par ativamente... da manutenção da estabilidade da ordem pública". (67) Quando as guerras nacionais tiverem desaparecido, seremos testemunhas de que ao exército será gradualmente confiada a "missão social" de um grande corpo de segurança política (*une grande marechaussée politique*). (68)

Mas sob um aspecto decisivo o sistema de Comte conserva a função libertadora da filosofia ocidental, porque tende a transpor o abismo que separa os indivíduos isolados e a unilos em um universal real. Procuramos mostrar como o método positivista motivava a busca da unificação, e demos relêvo às suas implicações negativas. Mas a idéia de uma ordem positiva universal fêz Comte superar a sua concepção vazia de uma ciência unificada e a visão opressiva de um govêrno de altos sacerdotes positivistas. Há ainda uma outra universalidade que predomina no sistema de Comte, a *sociedade*. Ela surge como a arena única na qual o homem desempenha sua vida histórica, e além disto, como o único objeto da teoria social. O indivíduo quase não tem lugar na sociologia de Comte, onde é inteiramente absorvido pela sociedade, e o estado é um mero subproduto de leis inexoráveis que governam o progresso social.

A êste respeito a sociologia de Comte transcende os limites da filosofia política de Hegel. A teoria positiva da sociedade não vê razão para confinar o desenvolvimento humano aos limites dos estados nacionais soberanos. Sua concepção de uma ordem universal só é consumada pela união de todos os indivíduos na humanidade, e a destruição positivista dos padrões teológicos e metafísicos obsoletos chega à plenitude no reconhecimento da *humanidade* como o *être suprême*. A humanidade, não o estado, é o universal real, ou melhor, a única realidade. (69) Na idade madura do gênero humano é ela a única entidade digna de reverência religiosa. "A alta idéia de Humanidade há de eliminar, irrevogàvelmente, a idéia de Deus". (70)

É como se Comte tivesse tentado, com sua idéia de humanidade, compensar a atmosfera opressiva em que se movia sua sociologia positivista.

4. A filosofia positiva do Estado: Friedrich Julius Stahl

Não obstante seus aspectos sinistros e sua orientação anacrônica (o apêlo à luta contra o *ancien régime* quando êste já fôra substituído pelo nôvo regime da classe média, simbolizado de modo claro pelo reinado de Luís Felipe, o "rei burguês"), o positivismo de Comte expressa a consciência de uma classe social avançada que havia aberto seu caminho triunfante através de duas revoluções. A filosofia positiva afirmava que o curso da história humana pressionava no sentido da subordinação final de tôdas as relações sociais aos interêsses da indústria e da ciência, com isto significando que o estado seria lentamente absorvido por uma sociedade que tivesse abraçado a Terra.

Em contraste com sua forma na França, a filosofia positiva na Alemanha era de espécie inteiramente diferente. As aspirações políticas da classe média alemã haviam sido esmagadas na luta:

"Enquanto na Inglaterra e na França o feudalismo fôra inteiramente destruído — ou pelo menos reduzido, como no primeiro daqueles países, a algumas formas insignificantes — por uma classe média poderosa e rica, concentrada nas grandes cidades, e particularmente na capital, a nobreza feudal na Alemanha conservara grande parte dos seus antigos privilégios. O sistema feudal de posse prevalecia quase por tôda parte. Os senhores de terra haviam mantido até a jurisdição sôbre seus servos... Esta nobreza feudal, então extremamente numerosa e, em parte, muito rica, era considerada, oficialmente, a "Elite" superior do país. Dela saíam os mais altos funcionários do govêrno e, quase com exclusividade, os oficiais do exército". (1)

A Restauração fortalecera o absolutismo a tal ponto que a burguesia estava tolhida a cada passo. (2) A luta contra êste absolutismo, como contra todo absolutismo germânico desde as guerras de libertação, havia sido limitada à exigência, que se fazia à monarquia, da concessão de uma forma representativa de Constituição. Finalmente havia sido extorquida de Frederico Guilherme III a promessa de que êle reconheceria alguma espécie de soberania popular. Esta pro-

messa, entretanto, concretizara-se na ridícula realidade das Dietas Provinciais, sôbre as quais um historiador fêz o seguinte comentário: "Êste era um sistema antiquado de representação dos interêsses particulares, com os cavaleiros mantendo domínio inconteste, especialmente nas províncias de leste. A condição de membro das Dietas era a *Grundeigentum!* * Mesmo nas províncias do Reno (as regiões mais industrializadas) 55 representantes da terra se opunham a "25 representantes das cidades". (3) A classe média, por tôda parte, era uma minoria desesperançada.

Os benefícios destas Dietas Provinciais faziam par com sua incompetência, e o resultado era revelado, com nitidez, pelo nível dos seus debates. Johann Jacobi, um dos líderes da oposição democrática, dizia a respeito delas:

"Seria difícil encontrar uma instituição que seja menos popular e que o bom senso do povo considere como um fardo mais inútil do que as Dietas Provinciais. Todos nos pouparíam alegremente o trabalho de provar com dados que, entre tôdas as resoluções ali adotadas, nem uma única seria encontrada que fôsse de interêsse geral. Abusos flagrantes não eram sanados, nem se tomavam medidas contra qualquer despotismo burocrático. Todo o trabalho das numerosas comissões se limitava a criação de casas de correção, de instituições de ajuda a surdos-mudos e doentes mentais, de companhias de seguros contra o fogo, e à feitura de leis referentes a novas estradas, vias férreas, impostos sôbre cães, etc..." (4)

Quando o govêrno de Guilherme IV veio à cena, tôdas as aspirações a uma reforma liberal do estado foram liquidadas. O absolutismo triunfara, seguido da transformação completa do quadro cultural. "A Prússia das reformas de Stein, das guerras de libertação, dos esforços de Humboldt e Hardenberg por uma Constituição, tornara-se a Prússia da monarquia romântica, do irracionalismo teístico, da idéia cristã do Estado. A universidade de Berlim deixara de ser de Hegel e dos Hegelianos, e tornara-se a universidade dos filósofos da Revelação, de Schelling e de Stahl". (6)

O sistema hegeliano, que considerava o estado e a sociedade como uma totalidade "negativa", e que sujeitara am-

* Propriedade de bens de raiz.

bos ao processo histórico da razão, não mais podia ser aprovado como a filosofia oficial. Ao nôvo govêrno, que agora se inspirava no Tzar da Rússia e no Príncipe de Metternich, (7) nada poderia ser mais suspeito do que a razão e a liberdade. Êle precisava de um princípio positivo de justificação, que protegesse o estado das fôrças rebeldes que o defendesse, com mais vigor do que o faria Hegel, das violentas investidas da sociedade. A reação positivista que surgiu na Alemanha foi, estritamente, uma filosofia do estado, não da sociedade. Fratura insignificante neste desenvolvimento ocorreu quando Lorenz von Stein, fundindo a tradição hegeliana com o movimento francês, deu relêvo à estrutura da sociedade. Sua influência sôbre o desenvolvimento da teoria social na Alemanha foi, entretanto, sem importância. A filosofia do estado continuou a dominar a teoria e a prática política germânica durante décadas.

A filosofia de Stahl fazia concessão aos que recomendavam o absolutismo pessoal, e às fracas exigências da classe média alemã. Êle defendia o sistema constitucional representativo (se bem que não do povo como um todo, mas sòmente das dietas), as garantias legais às liberdades civis, a liberdade pessoal inalienável, a igualdade diante da lei, e um sistema racional de leis. Stahl procurou, com muito empenho, distinguir seu conservadorismo monárquico, de qualquer defesa do absolutismo arbitrário. (8)

A significação da filosofia de Stahl se encontra precisamente na adaptação do autoritarismo anti-racionalista ao desenvolvimento social da classe média. Por exemplo, êle combina a teoria da propriedade pelo trabalho com a doutrina feudal de que tôda propriedade é, em última análise, conservada por concessão das autoridades. (9) Êle defende o *Rechsstaat,* * mas subordina a garantia de liberdade civil à soberania do monarca. (10) Êle era antiliberal, contudo não falava sòmente em nome do passado feudal, mas também no daquele futuro histórico em que a própria classe média se tornaria antiliberal. Seu inimigo supremo não era a classe média mas a revolução que ameaçava esta classe, ao mesmo tempo que ameaçava a nobreza e o estado monárquico. Seu

* Estado Constitucional.

anti-racionalismo servia à causa de uma aristocracia dominante que se atravessava no caminho do progresso racional; e servia também ao interêsse de todo domínio que não se pudesse justificar com fundamentos racionais.

A revolução, declara Stahl, é "a marca histórico-mundial da nossa época". Ela fundaria "a totalidade do estado na vontade do homem, em lugar de fundá-la no preceito e na regra de Deus". (11) Era bastante significativo que o princípio que afirma que o estado repousa na vontade dos homens fôra principalmente o que a classe média nascente afirmara quando em luta contra o absolutismo feudal. A doutrina de Stahl repudiava tôda a filosofia racionalista ocidental (12) que acompanhara esta luta. Êle condenava o racionalismo moderno como a matriz da revolução; tal filosofia, dizia êle, significa para o "domínio da interioridade, da religião" o que a revolução significa "para o domínio externo, político", (13) isto é, "o afastamento do homem de Deus".

Já que o racionalismo tinha recebido sua expressão mais representativa em Hegel, o ataque de Stahl concentrou-se contra êste último. Êle articulou a resposta oficial dos círculos governamentais alemães à filosofia hegeliana. Êstes círculos sentiam, com mais profundidade o verdadeiro caráter da filosofia hegeliana do que aquêles intérpretes acadêmicos que viam Hegel exaltando incondicionalmente a ordem existente. A doutrina de Hegel é uma "fôrça hostil", essencialmente "destrutiva". (14) Sua dialética destrói a realidade estabelecida, e sua teoria "desde o início tem o mesmo fundamento que a revolução". (15) Sua filosofia política, incapaz de demonstrar a "unidade orgânica entre os sujeitos e a "única personalidade suprema [Deus-rei-autoridade]", (16) solapa os fundamentos do sistema social e político dominante. Não citaremos outras das inúmeras passagens em que Stahl prova as qualidades subversivas do hegelianismo, mas procuraremos, preferentemente, considerar as concepções a que se opõe Stahl e sôbre as quais êle houve por bem acumular condenações.

Stahl inculpa Hegel e os mais eminentes representantes do racionalismo europeu desde Descartes — quadro que se repete com os ataques ideológicos do Nacional-Socialismo. (17) O racionalismo constrói o estado e a sociedade nos mol-

des da razão e assim fazendo institui critérios que inevitàvelmente o levarão a se opor a "tôda verdade e a todo prestígio estabelecido". O racionalismo contém, diz Stahl, o princípio da "falsa liberdade" e "acarreta tôdas aquelas idéias que encontram sua consumação final na revolução". (18) A razão nunca se satisfaz com a verdade que está "dada"; ela "despreza o alimento que lhe é oferecido". (19)

Stahl considerava que a mais perigosa concretização do racionalismo era a teoria do Direito Natural. Êle resumia esta teoria como "a doutrina que deduz o direito e o estado da natureza da razão do homem [individual]". (20) A ela contrapunha Stahl a tese de que a natureza e a razão do indivíduo não poderiam servir como normas de organização social, porque fôra sempre em nome da razão do indivíduo que haviam surgido as exigências radicais de uma revolução. O direito natural não poderia ser levado a coincidir com o direito positivo dado, da mesma maneira que o estado racional de Hegel não poderia coincidir com a forma de estado dada. Stahl tomava a idéia de direito natural no seu sentido crítico; êle a compreendia como investindo o indivíduo com mais direitos, e mais altos, do que aquêles que lhes concedia o direito positivo. Êle opunha, pois, à tese do direito natural a concepção que "o direito e o direito positivo são conceitos equivalentes (*gleichbedeutende*)", e à dialética "negativa" êle opunha uma "filosofia positiva" do autoritarismo.

Viemos de descrever o descrédito da Razão na filosofia positiva e afirmamos que o método desta filosofia implicava na pronta aceitação dos podêres estabelecidos. A obra de Stahl prova esta asserção. Êle é um positivista consciente, (21) motivado pelo desejo de "salvar o valor do positivo, do concreto, do individual, o valor dos fatos". (22) Êle reprovava à filosofia de Hegel sua dita inabilidade em explicar os fatos particulares que compunham a ordem da realidade. (23) Sempre preocupado com o universal, Hegel jamais descia aos conteúdos individuais, que eram os verdadeiros conteúdos do dado.

A "conversão da ciência" que Stahl defende (24) significa uma volta ao positivismo — a um ramo do positivismo, bem entendido, àquele representado, segundo Stahl, pela "filosofia positiva" (25) de Schelling. Schelling é louvado

por haver restabelecido o direito "do histórico" contra "o lógico. que é intemporal e privado de ação". (26) Tudo o que, na história, cresceu a partir da vida eterna da nação, tudo o que foi sancionado pela tradição, possui uma verdade própria e não é adequado à razão. Stahl interpreta Schelling nos têrmos da *Historische Schule* que se apoiava na autoridade especial do dado para justificar o direito positivo existente. No artigo em que expõe o programa da *Historische Schule*, Friedrich Karl von Savigny escrevera (1814): "Não pode ser uma questão de escolha entre bem e mal, como se a aceitação do dado fôsse boa, e sua rejeição, má e, contudo, possível. O repúdio do dado é, ao contrário, estritamente impossível. O dado inevitàvelmente nos domina; podemos estar enganados com respeito a êle, mas não o podemos alterar". (27) A lei dominante e tôda a gama de direitos são parte "da vida geral do *Volk*", com a qual crescem naturalmente através da história: a lei e o direito não se poderiam, tornar objeto dos padrões críticos da razão. A teoria histórica de Savigny rejeitava, como mais tarde o faria o positivismo, a "filosofia negativa", do racionalismo (e particularmente a doutrina do Direito Natural), alegando ser aquela filosofia hostil à ordem estabelecida. Da mesma maneira partilhava com o positivismo posterior a inclinação a interpretar os processos sociais em têrmos de processos naturais. A vida da sociedade era um organismo, e todo organismo, bom e certo em si. Schelling descrevia a ordem legal como "ordem natural", por assim dizer, como uma "segunda natureza", e condenava tôdas as tentativas de alteração daquela ordem segundo o interêsse da liberdade. "A ordem legal não é uma ordem moral mas meramente uma ordem natural sôbre a qual a liberdade tem tão pouco poder e autoridade quanto o tem sôbre a natureza sensível. Não é, pois, surpreendente que tôdas as tentativas de transformar em ordem moral a ordem legal apresentem-se na sua própria absurdidade e na forma terrível de despotismo que imediatamente a cada uma delas se segue". (28) A exigência de que a natureza tivesse primazia sôbre a sociedade fôra tentada como um antídoto contra os clamores da "vontade racional" de mudar as formas estabelecidas, segundo o interêsse dos indivíduos livres.

Stahl incorporou à sua filosofia positiva os princípios das escolas "naturalistas", com o fim expresso de empregá-los como princípios de justificação. Êle não hesitou em acentuar, no início de sua obra, que sua filosofia tinha uma função protetora:

"Por um século e meio a filosofia não baseou a autoridade, o casamento, e a propriedade no preceito e na ordem de Deus, mas na vontade e no consentimento do homem. Os povos seguiram esta doutrina desafiando seus governantes e a ordem histórica, e, últimamente, erguendo-se contra a justa instituição da propriedade". (29) Qualquer filosofia que "derive da razão humana, isto é, de leis e atributos do pensamento, o universo natural e moral, (30) solapa a ordem dada e merece ser exterminada. A filosofia positiva que a substitui "promoverá o respeito à ordem e à autoridade, tal como foi invocado por Deus para governar os homens, e o respeito a todos os direitos e condições que se tornaram legítimos através da Sua Vontade". (31) A ordem e a autoridade, as duas palavras-chave do positivismo de Comte, reaparecem na filosofia política de Stahl. Êle também oferece seus serviços ideológicos aos podêres dominantes, com persistência não menor do que o fizera Comte.

Stahl é particularmente sensível com respeito à justificação da propriedade. "Deixaríamos aos Proudhons a pergunta sôbre o que seja a propriedade?" pergunta êle. (32) Se, como o racionalismo o faz, deve a propriedade extrair seu direito sòmente da vontade do homem, segue-se "que o comunismo tem razão contra a filosofia do direito, de Grotius a Hegel,... e também contra a sociedade dos nossos dias". (33) A propriedade e o sistema total de relações políticas e sociais devem ser subtraídos a qualquer manobra racionalista, e justificados sôbre bases mais sólidas. A filosofia política de Stahl esforça-se por colocar todos os dados do esquema social dominante como dados de uma realidade autêntica e justa; seu método consiste em submeter a vontade e a razão humanas à autoridade daqueles dados.

Não vamos nos demorar na consideração do método. Êle consiste, essencialmente, em deduzir, da vontade de

Deus, por meios diretos e indiretos, tôda a ordem social e política. Quanto mais vital fôr o assunto em questão. mais direta é a dedução. "A distribuição da riqueza" é "obra do decreto divino". (34) As instituições da sociedade são fundadas sôbre "a ordenação divina do mundo dos homens". (35) A desigualdade social é vontade de Deus: "Deve haver uma lei diferente para o homem, a mulher e a criança, para o trabalhador inculto que é submetido à justiça e para o patrão que é isento de julgamento. A lei deve diferir segundo as características de sexo, idade, condição ou classe". (36) O estado e seus representantes são uma "instituição divina", e embora o homem tenha liberdade de viver sob esta ou aquela constituição, "não apenas o *estado como tal* decorre de decreto divino, como também a constituição *particular* e as autoridades *particulares* possuem, por tôda parte, sanção divina". (37)

O método está associado a uma filosofia personalística (38) que é mais insidiosa por incorporar as idéias progressistas do racionalismo da classe média, interpretando-as em um contexto irracionalista. A "personalidade" é elevada à condição de um "ser primordial" e de um "conceito primordial". (39) O mundo criado culmina com a existência da personalidade; esta última é um "fim absoluto" e é portadora de um "direito primordial". (40) Dêste princípio tira Stahl sua noção humanística, qual seja, a de que "o bem-estar, o direito, e a honra de todo o indivíduo, mesmo o mais baixo, é do interêsse da comunidade; que todos devem ser considerados, protegidos, honrados e sustentados conforme a sua individualidade, sem distinção de origem, raça, situação, talentos"... (41) No contexto anti-racionalístico que é a filosofia de Stahl, entretanto, estas idéias progressistas resultam no oposto do seu sentido original. O esplendor da "personalidade" disfarça as sombrias realidades do sistema social e apresenta-as como apenas uma totalidade de relações pessoais, que emanam da Pessoa de Deus e culminam, na Terra, com a pessoa do monarca soberano. O estado e a sociedade, que na realidade são dominados por relações de poder, e regulados por leis econômicas, aparecem como um Reino moral, governado por leis, e direitos

e deveres éticos. A Restauração surge como um mundo feito para o desenvolvimento da personalidade.

O personalismo prematuro de Stahl ilustra uma verdade decisiva sôbre a filosofia moderna, qual seja, a de que o ponto de partida concreto está freqüentemente muito mais afastado da verdade do que o abstrato. A reação contra o idealismo alemão testemunhava uma tendência intelectual de ímpeto crescente de fundir a filosofia com a concretude da vida real. Passava-se a exigir que, na filosofia, a situação concreta do homem na existência substituísse conceitos abstratos e se tornasse o critério do pensamento. Mas, quando tal existência humana concreta testemunha uma ordem irracional, a depreciação do pensamento abstrato e a rendição "ao concreto" equivale à renúncia aos motivos filosóficos críticos, à renúncia à oposição a uma realidade irracional.

Stahl oferecia sua teoria da "personalidade concreta" como um sucedâneo para o universalismo abstrato, de Hegel. A substância do mundo devia ser a personalidade na sua existência concreta, e não a razão. Mas, com isto, emergia um universalismo que era muito mais perigoso do que o de Hegel. A totalidade das desigualdades e distinções existentes na realidade social e política dada, era imediatamente posta e afirmada na personalidade. A personalidade tinha existência concreta nas relações específicas de subordinação e dominação que vigoravam na realidade social, e na divisão social do trabalho a personalidade era um objeto a ser governado. Tôdas estas iniqüidades, sustentava Stahl, pertenciam à natureza da personalidade, e não podiam ser postas em questão. A igualdade dos homens "não excluía graus e diferenças, desigualdade de direitos reais, desigualdade até de situação legal". (42)

Indicaremos agora apenas as tendências fundamentais da filosofia positiva do estado, de Stahl. O princípio personalista no universo implica que tôda dominação tem "um caráter pessoal", isto é, tem o caráter de ser uma autoridade pessoal consciente. Na ordem civil a dominação está difundida nos muitos tentáculos do organismo do estado, tentáculos que dimanam da "personalidade natural" do monarca, e nela se centralizam. (43) O estado é, essencialmente, uma monarquia. Êle pode tomar a forma de um govêrno repre-

sentativo, mas de qualquer modo a soberania do monarca deve estar acima das diversas dietas". (44)

Stahl aceita a separação de Hegel entre estado e sociedade, mas torna-a muito menos rigorosa por interpretar tôdas as relações sociais como relações "morais". Êle advoga que o estado exerça uma regulamentação de longo alcance sôbre a economia; êle se opõe à liberdade ilimitada de comércio. (45) O estado é uma unificação (*Verband*) do povo sob a autoridade (*Obrigkeit*). (46) Como domínio moral, o estado tem esta dupla finalidade: "de um lado, o domínio como tal, isto é, a finalidade que a autoridade prevaleça entre os homens", e por outro lado, "a proteção e o progresso dos homens, o desenvolvimento da nação, o cumprimento do preceito divino". (47)

O estado não mais está limitado pelo interêsse do indivíduo, mas é "um poder e um sujeito anterior e superior aos elementos individuais". (48) A autoridade é a força que, em última análise, liga as relações sociais e políticas em um todo. O sistema todo funciona por meio da obediência, do dever, da aquiescência. "Todo domínio envolve a aceitação, na existência dos que são dominados, do pensamento e da vontade de quem domina". (49) Esta é uma extraordinária antecipação do tipo de personalidade recomendado e moldado pelo estado autoritário moderno. Hegel teria olhado tal estado com horror. A submissão do pensamento e da vontade individual ao pensamento e à vontade de qualquer autoridade externa ia de encontro a todos os princípios do seu racionalismo idealista.

Stahl desliga inteiramente o estado de qualquer conexão com a autonomia dos indivíduos. O estado e a sociedade "não se podem originar dos indivíduos nem dêles depender"; sua preservação requer um poder que repouse ùnicamente na ordem, que seja independente da vontade dos indivíduos e ainda, "que a ela se oponha, e que a domine do exterior". (50) A filosofia liberal foi abandonada mesmo antes que os fundamentos sociais e econômicos do liberalismo se tivessem tornado um fato.

Ao passo que os economistas sociais franceses poderiam considerar o progresso industrial do capitalismo como um desafio à transformação das relações sociais e políticas exis-

tentes em uma ordem que pudesse desenvolver as potencialidades individuais, homens como Stahl tinham que se preocupar com a salvação de um sistema orientado para o passado e para alguma hierarquia eterna e imutável. É por isso que quando Stahl critica o processo de trabalho dominante — por exemplo, quando parece ficar chocado com a "calamidade do sistema de fábricas e da produção mecanizada" (52) — e faz referência a Sismondi, (53) está, não obstante, longe de extrair quaisquer conseqüências disto. Estado e sociedade continuam limitados pelo preceito divino e pela tradição histórica. Êles são como devem ser. O povo é uma comunidade mais forte do que tôda estratificação de classe. A *Volksgemeinschaft** é um fato; a comunidade, e não o indivíduo, é o sujeito final do direito. "Só o *Volk* possui unidade de *Lebensanschauung*** e o germe da produção criadora". (54) A tradição e o costume inerentes ao povo são a fonte do direito. A busca individual da liberdade e da felicidade é deslocada para a comunidade irracional, que sempre está certa. O que germinou no crescimento "natural" da história é verdadeiro em si. "O homem não é um ser absolutamente livre. Êle é um ser criado e limitado, e pois, dependente do poder que lhe conferiu existência. As autoridades, por isso, mantêm pleno poder sôbre o homem, mesmo sem o seu consentimento". (53)

Por todos êstes aspectos a filosofia de Stahl salientou-se como tendo abandonado as idéias progressistas que o sistema de Hegel tentara salvar para a sociedade na qual elas se haviam originado, e pela qual foram posteriormente traídas. A razão é suplantada pela submissão, o direito pelo dever, e o indivíduo é pôsto à mercê das exigências intocáveis de um todo hipostasiado. A filosofia do direito, de Stahl, reúne algumas das concepções fundamentais que guiariam, posteriormente, a formação da ideologia Nacional-Socialista. Tais eram as implicações da "filosofia positiva" que pretendera suplantar a filosofia negativa de Hegel.

---

* Comunidade Nacional.

** Concepção de vida.

5. A transformação da Dialética em Sociologia: Lorenz von Stein

Resta ainda considerar a importante influência exercida pela filosofia hegeliana na teoria social de Lorenz von Stein. As obras de Stein eram bem conhecidas por Marx e Engels, e foram criticadas nos trabalhos de ambos, anteriores ao *Manifesto Comunista*. Houve controvérsia com respeito a saber-se quão profundamente ambos adotaram as concepções de Stein nas suas teorias; tal problema não nos interessa, porém, porque a questão parece irrelevante uma vez que a estrutura e os fins da teoria marxista são inteiramente diferentes dos da sociologia de Stein.

A influência da obra de Stein no desenvolvimento da teoria social foi insignificante; êle é tido antes como um historiador da Revolução Francesa e das teorias sociais da França, do que como um teórico. A primeira edição do seu *"Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs"*, publicado em 1842, dá poucas informações sôbre seus conceitos sociológicos. A edição de 1850, porém, publicada em três volumes, sob o título de *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1879 bis auf unsere Tage*, (1) dá completo desenvolvimento àquelas concepções. A extensa introdução trata do "conceito da sociedade e das leis do movimento social". Ela representa a primeira sociologia germânica.

Estamos usando a palavra sociologia no seu exato sentido, para designar o tratamento da teoria social como uma ciência especial, com um objeto, uma estrutura conceitual e um método próprio. A teoria social é tomada como "a ciência da sociedade", investigando de modo particular as relações sociais entre os homens e as leis e tendências que nela operam. (2) Isto implica que tais relações "sociais" possam ser diferenciadas das relações físicas, econômicas, políticas ou religiosas, embora na realidade jamais ocorram sem elas. A sociologia, como uma ciência especial, embora "relacionada com o estudo geral da sociedade", deixa um grande número de problemas entregues ao tratamento de outras ciências especializadas. "Assim, problemas como os da produção e distribuição das riquezas, das tarifas e co-

mércio e investimento internacionais são tratados pela economia". (3) Outros grupos de problemas sociais são deixados a outras ciências especiais, por exemplo, à ciência política e à educação; mas, acima de tudo, a sociologia está desligada de qualquer ligação com a *filosofia*.

A emancipação da sociologia com relação à filosofia não deve ser compreendida como a "negação" e a "realização da filosofia", tal como esta ocorre na teoria social marxista. A sociologia não "nega" a filosofia no sentido de assumir o conteúdo oculto da filosofia, e de levá-la à teoria e à prática sociais, mas situa-se num domínio apartado da filosofia, com circunscrição e verdade próprias. Comte é, com justiça, considerado o criador desta separação entre a filosofia e a sociologia. É verdade que Comte, e outros pensadores da mesma tradição igualam a teoria social com a filosofia: assim John Stuart Mill esboçou sua lógica da ciência social dentro de uma lógica geral compreensiva, e Spencer fêz dos princípios da sociologia uma parte do seu Sistema de Filosofia Sintética. Mas êstes pensadores alteraram o sentido da filosofia para torná-la inteiramente diferente do da filosofia que dera origem à teoria social. Para êstes homens, a filosofia era meramente uma sinopse dos conceitos e princípios fundamentais empregados nas ciências especializadas (em Comte: matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia; em Spencer: biologia, psicologia, sociologia e moral). O estudo sinóptico destas ciências era "filosófico" por fôrça do seu caráter positivístico geral, da sua refutação de tôdas as idéias transcendentes. Tal filosofia equivalia, pois, à refutação da filosofia.

A tendência antifilosófica da sociologia tem grande significação. Vimos que, com Comte, a sociologia se tornara tema de um campo independente de investigação. As relações sociais e as leis que as governavam não eram mais deduzidas — como acontecera no sistema de Hegel — da essência do indivíduo e, muito menos, analisadas de acôrdo com os padrões da razão, da liberdade e do direito. Êstes últimos apareciam agora como não-científicos; o método sociológico era orientado no sentido de descrever os fatos observáveis, e de estabelecer generalidades empíricas sôbre êles. Em contraste com a concepção dialética, que conside-

rava o mundo como uma "totalidade negativa", e que era por isso uma concepção intrìnsecamente *crítica,* o método sociológico era intrìnsecamente *neutro,* considerando a sociedade da mesma maneira que a física considerava a natureza.

Desde Comte, a sociologia tinha sido calcada nas ciências. Ela tinha sido considerada uma ciência precisamente na medida em que seu objeto fôra passível do mesmo tratamento neutro das ciências exatas. A caracterização da ciência da sociedade de John Stuart Mill, é típica com relação ao desenvolvimento posterior desta ciência. Dizia Mill:

"Esta ciência se relaciona com o social da mesma maneira que a anatomia e a fisiologia se relacionam com o corpo. Ela revela os princípios da natureza do homem que o elevam a um estado social; revela como êste aspecto da situação humana atua sôbre os interêsses e sentimentos, e através dêles, sôbre a conduta do homem; como a associação tende progressivamente a se tornar mais estreita, e a cooperação a se estender a mais e mais finalidades; quais são êstes fins, e quais as variedades de meios mais comuns adotados para favorecê-los; quais as relações que se estabelecem entre os homens, como conseqüência normal da união social; quais as que são diferentes em diferentes estados da sociedade, e quais são os efeitos de cada uma delas sôbre a conduta e o caráter do homem". (4)

De acôrdo com esta descrição, a ciência da sociedade, em princípio, não se distingue da ciência natural. Os fenômenos sociais são "exatos" em um grau mais baixo e mais difícil de classificar do que os fenômenos naturais, e, contudo, êles podem ser submetidos ao critério de exatidão e aos princípios de generalização e classificação; por esta razão, a teoria da sociedade é verdadeiramente uma ciência. (5) Além disso, a sociologia tem em comum com as outras ciências exatas o processo que vai da acumulação de fatos à classificação dos mesmos. Êste é o princípio do seu procedimento. "Todo conhecimento que não é sistematizado de acôrdo com êste princípio deve ser excluído da ciência da sociedade". (6)

Os princípios mesmos, porém,, que fazem da sociolog a uma ciência especial, indispõem-na com a teoria dialética da sociedade. Nesta última, a generalização e a classificação

dos fatos era, na melhor das hipóteses, uma tarefa irrelevante. Como poderia tal procedimento ter qualquer relação com a verdade, se todos os fatos eram considerados como constituídos pela estrutura e movimento únicos do todo social, no qual as direções mutáveis da prática humana, através da história, desempenhavam uma parte essencial? A teoria dialética da sociedade dava relêvo às potencialidades e contradições essenciais dentro dêste todo social, por aí acentuando o que poderia ser feito com a sociedade, e, portanto, expondo a inadequação da forma efetiva desta última. A neutralidade científica era incompatível com a natureza do objeto e com as dimensões da prática humana derivada de uma análise dêste objeto. Ademais, a teoria social dialética não poderia ser uma ciência especial entre as outras ciências, porque considerava que as relações sociais abarcavam e condicionavam tôdas as esferas da existência. A sociedade é a totalidade negativa de tôdas as relações humanas dadas (incluindo-se as relações com a natureza), e não uma parte destas. Por estas razões, a dialética era um método filosófico, e não, sociológico, um método no qual cada conceito dialético singular continha tôda a totalidade negativa e, portanto, entrava em conflito com qualquer recorte destacado de um domínio especial de relações sociais.

Qualquer tentativa no campo da sociologia, ou teria de refutar a pretensão dialética, como o fizera Stahl, ou teria de separá-la do seu fundamento filosófico, como o fizera Stein que transformara as leis e conceitos dialéticos em leis e conceitos sociológicos. Von Stein considerava sua obra "a primeira tentativa de construção do conceito de sociedade como um conceito independente, e de desenvolvimento do seu conteúdo". (7) A *Filosofia do Direito*, de Hegel, expusera os antagonismos destrutivos dentro da sociedade civil (§§ 243-6) como produtos inevitáveis desta ordem social. É bem verdade que a importância dada por Hegel à interpretação das contradições sociais como contradições ontológicas enfraquecia a fôrça daquelas contradições. Não obstante, a dialética de Hegel não havia instituído nenhuma lei inexorável "natural" da história, mas havia indicado, de modo inteiramente claro, que o caminho da prática histórica

do homem se orientava no sentido da liberdade. O movimento dialético da sociedade civil, na obra de von Stein, aparece muito mais como um movimento de coisas (capital, propriedade, trabalho) do que como um movimento de homens. O desenvolvimento social é antes governado por leis naturais do que pela prática humana. Von Stein não considera êste estado de coisas como produto de reificações capitalistas, mas como o estado "natural" da sociedade moderna. A reificação é compreendida como uma lei universal, com a qual a teoria e a prática social devem, forçosamente, concordar. A dialética torna-se parte de um estudo objetivo e imparcial da sociedade.

Entretanto, devido às circunstâncias em que se originou a obra de Stein, estas tendências neutralizantes foram consideràvelmente compensadas. Afinal, Stein fôra guiado por seu estudo sôbre as lutas sociais na França pós-revolucionária, e dera grande atenção aos críticos e teóricos sociais franceses do período. Esta abordagem histórica concreta induziu-o a dizer que o processo econômico era a base do processo social e político, e que a luta de classes era o conteúdo verdadeiramente decisivo da sociedade. Êle compreendera e aceitara, a um dado momento, que as contradições inconciliáveis da sociedade moderna eram o motor do desenvolvimento desta sociedade, e, pois, se alinhara com a análise dialética da sociedade, de Hegel. Mas esta atenção dada aos antagonismos dentro do processo econômico teria de ser abandonada se se quisesse conservar a sociologia como uma ciência objetiva. Por isso, o próprio Stein renunciou à sua primitiva posição. Já em 1852 êle renegara a tentativa de fundamentar a teoria social sôbre a economia política:

"É bem sabido que tôda a ciência da sociedade se originou do estudo do antagonismo econômico que a exploração e a competição produziram entre a quarta classe — ou o trabalho despojado de capital — e os possuidores do capital. Êste fato levou a uma conclusão que, embora parecesse evidente, necessàriamente poria em grande perigo as bases mais profundas dessa ciência. O autor destas linhas não pode negar que êle mesmo contribuiu enormemente para a aceitação desta conclusão. Isto porque admitiu que, já que a

forma *presente* (da sociedade) é condicionada esencialmente pelas relações econômicas, a ordem social como tal não pode ser mais do que, por assim dizer, uma cópia (*Abdruck*) da ordem econômica... A partir desta opinião segue-se a outra, que o movimento todo da sociedade é também governado exclusivamente por estas leis que determinam a vida econômica, de tal modo que tôda a vida da sociedade vem a ser reduzida a um mero reflexo das leis e desenvolvimentos econômicos. (8)

Esta afirmação torna evidente que a instituição da sociologia como ciência real requer a abolição da sua fundamentação econômica. A sociologia de Stein, daqui por diante, sai em defesa da harmonia social em face das contradições econômicas, e da moral em face das lutas sociais.

Em 1856, Stein publicou sua *Gesellschaftslehre*. O primeiro livro começava com a construção de uma "ética social", e o último concluía com "os princípios da harmonia social", mostrando que "as várias ordens da sociedade e suas classes são ligadas de modo a, mùtuamente, se suplementarem e completarem". (9) Em vez de considerar o sistema sociológico final de Stein, vamos nos limitar a um breve resumo dos fundamentos da sua sociologia, tais como estão expostos na introdução à *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*. (11) O prefácio à edição de 1850 avança a hipótese básica da nova ciência da sociedade, a saber, que a dinâmica social é governada por uma lei necessária, que é tarefa da sociologia descobrir. Esta lei, diz Stein, pode ser expressada, na sua forma mais geral, como a luta da classe dominante para obter a plena posse do poder do estado e para excluir a outra classe dêste poder. O processo social, na sua raiz, consiste nesta guerra, pelo contrôle do estado, entre o capital e o trabalho. (12)

O antagonismo entre o estado e a sociedade é a idéia básica da sociologia de Stein. Cada um concretiza princípios inteiramente diferentes. A sociedade é "a unidade orgânica" da vida humana enquanto condicionada pela distribuição da riqueza, regulada pela organização do trabalho,

movida pelo padrão das necessidades e ligada em sucessivas gerações pela família e seu direito". (13) Nesta definição reconhecemos Hegel e os primeiros socialistas franceses. Stein reveste a concepção esquemática, que êle tomara de Hegel, com o material que recebera da análise crítica francesa da sociedade moderna. A sociedade é, essencialmente, uma sociedade de classes. "A relação geral e inalterável na sociedade é a relação entre uma classe dominante e uma classe dependente"; (14) a existência de classes é um fato dado inevitável", (15) que se origina no processo de trabalho. "Aquêles que possuem os instrumentos de trabalho como propriedade, possuem, dêste modo o que aquêles que não têm propriedade precisam para adquiri-la. Na utilização da sua fôrça de trabalho êstes últimos dependem dêste pré-requisito, qual seja, o instrumento [de trabalho]; e já que êste instrumento é propriedade que não pode ser posta a funcionar (*bearbeitet*) sem o consentimento dos proprietários, segue-se que todos que nada possuem, senão a fôrça de trabalho, *dependem daqueles* que *possuem propriedade*". (16) A ordem social é pois, necessàriamente, uma ordem de classe; sua característica principal é o egoísmo, a tendência geral de cada um a adquirir "os meios de sua própria independência, e os meios de tornar outros dependentes". (17)

Em contraste com a sociedade, o *estado* é "a comunidade de tôdas as vontades individuais elevadas a uma união pessoal". O princípio do estado é o desenvolvimento, o progresso, a riqueza, o poder e a inteligência de *todos* os indivíduos "sem distinção", propondo-se todos os indivíduos como livres e iguais. (18) O estado preserva o interêsse, a razão e a liberdade comuns, contra os interêsses privados da sociedade. (19)

Da maior importância para a evolução da sociologia foi o modo como a separação de Stein entre o estado e a sociedade dispôs o problema efetivo da moderna teoria social. Em primeiro lugar, o antagonismo de classes é declarado como sendo a "lei geral e inalterável" da sociedade, e aceito como um "fato inalterável". A despeito de conservar a linguagem hegeliana, Stein sucumbe às tendências afirmativas positivistas da sociologia nascente. Em segundo lugar, êle

neutraliza as contradições da sociedade moderna, situando-as em dois domínios diferentes, o do estado e o da sociedade. A liberdade e a igualdade são reservadas ao *estado,* enquanto que a exploração e a desigualdade são delegadas à *sociedade,* e, com isto, a contradição inerente à sociedade se transforma no antagonismo entre o estado e a sociedade. A sociedade moderna é dispensada de qualquer obrigação de perfazer a liberdade humana — a responsabilidade pertence ao estado. O estado, por outro lado, só existe como prêsa das classes em luta, e é incapaz de "resistir ao poder e às exigências da sociedade". (20) A solução dos antagonismos sociais parece, portanto, novamente reverter para a sociedade.

Stein declara que o processo de escravização e de libertação é, na sua totalidade, um processo social, e que a servidão e a liberdade são conceitos sociológicos. (21) A liberdade significa a independência social, a posse dos meios que tornam alguém capaz de fixar as condições de trabalho de outrem. A liberdade está necessàriamente ligada à servidão; a sociedade é uma ordem de classe e, pois, incompatível com a liberdade. Stein se defronta, portanto com o seguinte problema: o estado é o verdadeiro campo de realização da comunidade humana, mas é impotente diante da sociedade de classes. Esta última, que é o campo efetivo em que os homens se realizam "não pode ser livre, e isto, por fôrça de seu princípio". A "possibilidade do progresso, por isso, deve ser procurada em um fator", que se encontra acima do estado e da sociedade, e que é mais poderoso do que ambos. (22)

Êste último fator, decide Stein, é "a personalidade e o seu destino". A personalidade é mais poderosa que o estado ou que a sociedade; ela é "o fundamento e o trampolim para o desenvolvimento da liberdade". (23) Esta concepção marca a *volte-face* de Stein aos fundamentos econômicos da teoria social e de suas realizações. Êle adota uma ética idealista. Não sòmente a sociedade não é livre, por fôrça do seu próprio princípio, sendo dispensada da responsabilidade da liberdade, mas também o estado, que deve inevitàvelmente cair sob a dominação da sociedade, fica igualmente dispensado de tal responsabilidade. O processo de transformação dos conceitos filosóficos em conceitos so-

ciológicos acaba por reduzir a existência histórica do homem aos mecanismos inalteráveis do processo social, e por reservar seu "destino" e finalidade à sua personalidade moral. O caminho está livre para o tratamento dos problemas sociais à maneira da ciência *wertfreie*.

Vimos que Stein concebia o processo social como uma luta entre o estado e a sociedade, ou como uma luta da classe dominante pelo poder do estado. O princípio do estado é "elevar todos os indivíduos à liberdade perfeita"; o princípio da sociedade, "subjugar alguns indivíduos a outros". (25) A história é, na realidade, a renovação constante dêste conflito, em níveis diferentes, e o progresso da história ocorre através de mudanças da estrutura social, resultantes dêste conflito.

Stein procura estabelecer as "leis naturais" desta mudança. Já mencionamos a primeira lei, que a classe dominante luta por se apoderar do poder do estado para que êste, tanto quanto possível, passe a ser exclusivamente seu. (26) Logo que esta meta é atingida, começa um nôvo processo, consistindo nas tentativas de atingir "o uso do poder do estado no interêsse positivo da classe dominante". (27) Há diferentes períodos históricos dêste uso, e, conseqüentemente, diferentes graus de dominação social, ou de servidão. O primeiro estágio é caracterizado pelo "triunfo absoluto da sociedade sôbre o estado", ou pela completa identificação da classe dominante com "a idéia de estado". Stein chama êste estágio de "sociedade absoluta". (28) Ela começa com a conquista dos instrumentos de trabalho, e é acompanhada por uma crescente submissão da classe que é privada dêstes instrumentos. Por isso, "todo desenvolvimento de uma ordem social é um movimento em direção à servidão". (29)

Justamente porque a estrutura de classes da sociedade é necessàriamente a fonte da servidão, ela também é fonte do desenvolvimento em direção à liberdade. O processo se impõe onde quer que a classe capitalista tenha completado, no seu próprio interêsse, a organização da sociedade. Sabemos que a liberdade é "um conceito social", dependente da aquisição daqueles bens requeridos para o desenvolvimento individual. (30) Segue-se que a classe dominada se esforçará por conseguir os recursos necessários à satisfação das suas

exigências culturais e materiais. Esta classe exigirá: 1) igualdade e generalidade da educação, e 2) liberdade material, isto é, oportunidade de aquisição de propriedade. (31) Esta última exigência entrará em conflito com o interêsse da ordem estabelecida, com os interêsses reconhecidos da classe dominante.

Em última análise, a classe possuidora visa a "satisfazer suas necessidades e desejos *sem* trabalhar". (32) A classe possuidora, então, é uma classe que não trabalha, e a oposição entre a propriedade e a ausência de propriedade é realmente uma oposição entre a renda imerecida e o trabalho. (33) Desde que só o trabalho faz da propriedade um direito e um valor, e desde que a renda imerecida é um "pêso morto" que não pode resistir ao ataque violento do trabalho, segue-se que a classe operária haverá de se tornar gradualmente "senhora de todo o valor", isto é, gradualmente haverá de adquirir a propriedade dos meios de produção e, finalmente, haverá de tomar o lugar da antiga classe não-trabalhadora. Quando isto ocorrer, as estruturas legais e políticas que se haviam calcado nos interêsses de uma classe dominante não-trabalhadora, entrarão abertamente em conflito com as novas relações de poder efetivo e de contrôle da sociedade. "A transformação do sistema estabelecido do direito torna-se uma necessidade intrínseca — e logo depois uma necessidade extrínseca". (34)

São possíveis duas espécies de transformações: a reforma política e a revolução. No primeiro caso o poder do estado render-se-ia às exigências da classe oprimida, e sancionaria o fato da igualdade social pelo reconhecimento da igualdade legal. Contudo, as maiores mudanças históricas foram, tôdas elas, efetuadas por meio de revolução: "A classe alta nem atende às reivindicações da classe baixa, nem permite uma reorganização legal que se ajuste à nova distribuição da riqueza social". (35) Sob tais condições, a revolução é inevitável.

Stein dá grande relêvo ao fato de que a revolução contém em princípio uma contradição que, simultâneamente, determina o caminho que ela tomará. Tôda revolução proclama a igualdade *geral* para tôdas as classes até então excluídas do poder, mas, na realidade, estabelece a igualdade

de direitos apenas para aquêle setor das classes que já se tinham apropriado da riqueza econômica. Quando a classe é vitoriosa na sua revolução, ela se divide em duas camadas conflitantes. "Nenhum movimento revolucionário é capaz de evitar esta contradição... Segundo sua natureza inalterável, tôda revolução se utiliza de uma classe social a cujo interêsse ela não quer e não pode servir. Tôda revolução, assim que se completa, tem como inimiga a própria massa que ajudara a construção do resultado". (36) Em, outras palavras, tôda revolução resulta em um nôvo conflito de classes e em uma nova forma de sociedade de classes. Os privilégios de uma renda imerecida são abolidos, e a propriedade baseada no trabalho torna-se o fundamento de uma nova ordem social, mas esta mesma propriedade, sob a forma do capital, cedo se oporá ao potencial de aquisição, à fôrça de trabalho. O poder do capital adquirido entra em oposição com o trabalho privado-de-capital. (37) Se bem que esta condição pareça "perfeitamente harmoniosa" e pareça um resultado adequado do processo de livre aquisição, ela volta a ser fonte de nova forma de servidão, porque, na realidade, "o trabalho está excluído da aquisição de capital". (38) A posição social do capitalista é uma função da acumulação do seu capital. O crescimento do capital depende da venda do produto acima do custo da produção, e isto leva, necessàriamente, à constante pressão sôbre os salários; tudo isso decorre da essência do capital. O interêsse do capital entra em conflito com o interêsse do trabalho; a harmonia original se dissolve na contradição. (39)

Stein acentua que os mecanismos da revolução operam sob a forma de leis naturais inalteráveis, "que a indignação moral ou quaisquer apreciações afins não têm, por isso, o menor cabimento. Ademais, Stein sabe que as contradições que até aqui analisara eram características de uma sociedade baseada no trabalho livre e na aquisição, e que tais contradições não se aplicavam a outras formas de organização social. "É justamente a atividade dos proprietários que, sob a forma de competição, torna impossível a aquisição de propriedade para quem não a possui". (40) Êle vai mais longe e declara que o proletariado precisará de sua própria evolução para destruir esta sociedade. O proletariado é a classe

que a revolução burguesa priva de todo poder aquisitivo. Não é de espantar, portanto, que ela exija o direito de atingir àquele poder e de reorganizar a sociedade nos moldes da igualdade social efetiva. Esta ação proletária constituirá a "revolução social, diferente de tôdas as revoluções precedentes, que foram "revoluções políticas". (41)

Neste ponto a sociologia de Stein se desvia de sua direção dialética e segue as idéias da sociologia positiva. A revolução proletária teria sido um desastre, e a vitória do proletariado, o "triunfo da servidão". (42) E isto porque o proletariado nem é o setor mais forte, nem o melhor, do todo social. Ademais, êle não tem o direito de se apoderar do estado porque "não possui as bases materiais e intelectuais que são requisitos prévios da verdadeira supremacia". (43) A idéia do domínio proletário é, por conseguinte, uma contradição em si. O proletariado é incapaz de manter tal supremacia — a antiga classe dominante cedo se vingará e imporá uma ditadura de violência. "A revolução vitoriosa sempre leva à ditadura. E esta ditadura, situando-se acima da sociedade... proclama-se como um *poder estatal independente,* e, como tal, assume o direito, o cetro e a auréola. Êste é o fim da revolução social". (44)

Mas será, igualmente, o fim do processo social? A "personalidade", elevada à posição de fator decisivo do desenvolvimento social, preparara o súbito abandono da análise crítica de Stein. A sociedade aquisitiva preserva a personalidade, porque estabelece o princípio de que o desenvolvimento pessoal livre exige a oportunidade universal de aquisição. Se tal oportunidade foi limitada no curso efetivo do capitalismo, ela pode ainda ser restaurada pela "reforma social" apropriada. Na sociedade aquisitiva moderna, o capital expressa o domínio do homem sôbre sua vida exterior. "A liberdade individual deve agora ser fundamentada, portanto, no fato de que o grau de trabalho mais inferior se torne capaz de permitir a posse do capital". (45) Stein revoga, igualmente, sua análise crítica das contradições inerentes à sociedade da classe média. Êle pergunta se é de algum modo possível, em uma sociedade aquisitiva, organizar o processo de trabalho de tal maneira que "o trabalho isolado leve a uma pro-

priedade correspondente ao seu valor e espécie." (46) A resposta que êle dá é afirmativa, e repousa no apêlo aos autênticos interêsses humanos. O homem exige a liberdade e quer possuí-la. Interessa particularmente à classe proprietária "trabalhar pela reforma social, com tôdas as suas fôrças e com o auxílio do estado e do seu poder". (47)

Lorenz von Stein transformou, pois, a dialética em um conjunto de leis objetivas que clamam pela reforma social, como solução adequada para tôdas as contradições, e neutralizou os elementos críticos da dialética.

TERCEIRA PARTE

CONCLUSÃO

O Fim do Hegelianismo

1. O neo-idealismo inglês

A filosofia de Hegel impusera as idéias progressistas ao racionalismo ocidental e elaborara o destino histórico dessas idéias. Ela procurara tornar claro o direito e o poder da razão dentro dos antagonismos em desenvolvimento da sociedade moderna. Havia um elemento perigoso nesta filosofia, perigoso para a ordem existente, que era aquêle que se deduzia do emprêgo do critério racional para análise da forma do estado. Hegel só apoiava o estado enquanto êste fôsse racional, isto é, enquanto preservasse a liberdade individual e as potências sociais dos homens.

Hegel ligara a realização da razão a uma ordem histórica definida, a saber, o estado nacional soberano que emergira no Continente com a liquidação da Revolução Francesa. Assim fazendo, êle submetia sua filosofia a um teste histórico decisivo. Qualquer mudança básica que pudesse ocorrer naquela ordem teria de alterar a relação entre as idéias de Hegel e as formas sociais e políticas existentes. Isto significa, por exemplo, que quando a sociedade civil desenvolve formas de organização que negam os direitos essenciais do indivíduo e abolem o estado racional, a filosofia hegeliana deve colidir com êste nôvo estado. Por sua vez, o estado também haverá de repudiar a filosofia de Hegel.

Há uma prova decisiva desta conclusão, prova que se encontra na atitude fascista e nacional-socialista com respeito a Hegel. Estas filosofias do estado exemplificam a abolição

do critério racional e da liberdade individual, elementos de que dependia a glorificação hegeliana do estado. Não podia haver fundamento comum entre essas filosofias e Hegel. E contudo, desde a primeira Grande Guerra, quando o sistema do liberalismo começou a tomar a forma do sistema autoritário, uma opinião muito difundida acusava o hegelianismo da preparação ideológica do nôvo sistema. Citamos, por exemplo, a dedicatória do importante livro de L. T. Hobhouse, *A Teoria Metafísica do Estado*: (1)

"No bombardeio de Londres testemunhei com precisão o resultado visível e tangível de uma doutrina falsa e cruel, cujos fundamentos, assim acredito, estão no livro que tenho diante de mim (a *Fenomenologia do Espírito,* de Hegel)... Com esta obra começou a mais penetrante e sutil de tôdas as influências intelectuais que minaram o humanismo racional dos séculos XVIII e XIX, e na teoria hegeliana do estado-divino está implícito tudo que testemunhamos".

Mais tarde vamos assinalar o fato curioso de que os defensores oficiais do estado nacional-socialista rejeitam Hegel precisamente por causa do seu "humanismo racional".

Entretanto, para decidir realmente quem tem razão nesta controvérsia, devemos descrever o papel do hegelianismo no último período da sociedade liberal. Na Alemanha, a filosofia social e política representativa da última metade do século XIX continuou anti-hegeliana ou, no mínimo, indiferente a Hegel. Houve, contudo, além do emprêgo da filosofia hegeliana pela teoria marxista, duas grandes retomadas do hegelianismo, uma na Inglaterra, outra na Itália. O movimento inglês ainda estava ligado aos princípios e à filosofia do liberalismo e, por isso mesmo, aproxima-se muito mais do espírito de Hegel do que o movimento italiano. Êste último tende, antes, para a corrente de Fascismo que se avizinhava, e por isso tornou-se, cada vez mais, uma caricatura da filosofia de Hegel, especialmente no caso de Gentile.

À primeira vista, as tendências do hegelianismo inglês e italiano parecem confirmar a interpretação de Hobhouse. A filosofia dos idealistas inglêses aferrava-se às idéias anti-liberais da *Filosofia do Direito,* de Hegel. De T. H. Green a Bernard Bosanquet vai-se reforçando crescentemente a im-

portância do princípio do estado independente e da preeminência do universal. Os interêsses sociais dos indivíduos livres, aos quais a tradição liberal havia confiado a construção do estado, foram desprezados. O estado, segundo Green, está baseado em um "princípio ideal próprio, e o bem comum, a que o estado dá corpo e conserva, não pode resultar do jôgo livre dos interêsses individuais. Não há direitos individuais separados do direito universal representado pelo estado. Perguntar porque devo submeter-me ao poder do estado é perguntar porque devo permitir que minha vida seja regulada por aquêle complexo de instituições sem o qual eu não poderia, literalmente, ter uma vida que pudesse dizer minha, nem seria capaz de pedir uma justificação para o que fôsse chamado a fazer". (2)

Green se aproxima muito mais dos motivos internos da filosofia de Hegel, quando procura compreender êste universal como uma fôrça histórica que funciona através dos feitos e paixões dos homens. No estado, as ações dos homens "que, em si, sabemos más, são 'dominadas' pelo bem", e tornadas dependentes não da paixão e dos motivos dos indivíduos, mas "em alguma medida", "da luta da humanidade pela perfeição" (3) e não das paixões e motivos individuais. As tendências de Green a reificar o universal contra o individual são contrabalançadas por sua adesão às tendências progressistas do racionalismo ocidental. Êle reafirma, por tôda a sua obra, que o estado deve submeter-se aos critérios da razão, por exemplo, a que afirma que o bem comum está melhor servido pela promoção do interêsse dos cidadãos livres. Êle concede aos homens o direito de discutir as leis que violam a justa exigência de determinação da própria vontade, mas pede que todos os clamores contra a ordem existente "tenham fundamento num bem social reconhecido". (4)

Longe de ser uma apologia do autoritarismo, a filosofia de Green pode, em certo sentido, ser chamada um superliberalismo. "O princípio geral de que o cidadão não deve agir senão como cidadão, não trás consigo a obrigação incondicional de que o indivíduo se conforme com a lei do seu estado, e isto porque aquelas leis podem ser inconsistentes com o fim autêntico do estado como mantenedor e harmonizador das relações sociais". (5) Green concede, pois, a todo indi-

víduo (*qua* cidadão) a liberdade de impor um "direito ilegal" desde que "seu exercício contribua para algum bem social que possa ser apreciado pela consciência pública". (6) Êle não tinha dúvida de que havia alguma coisa assim, como uma "consciência pública", sempre aberta à convicção racional, e sempre querendo facilitar o progresso da verdade. (7)

A arena material em que os bens comuns tinham que se realizar não era "o estado como tal", mas "êste ou aquêle estado particular", que não poderia, talvez, realizar o fim de um verdadeiro estado, e que tinha por isso de ser "liquidado e suplantado por outro". Daí não haver fundamento para que se sustentasse que um estado teria justificação de fazer "o que quer que seus interêsses parecessem exigir". (8) Em contraste com Hegel, Green sustentava que a guerra, mesmo a guerra justa, era um mal contra o direito do indivíduo à vida e à liberdade. (9) E em oposição ao conceito fundamental de Hegel da soberania suprema do estado nacional, Green tinha em vista uma organização que abarcasse a humanidade, organização que, por um aumento do campo de liberdade do indivíduo e da expansão do livre comércio, faria desaparecer "os motivos e as ocasiões de conflito internacional". (10)

Afirmou-se muitas vêzes que o desenvolvimento do idealismo inglês, de Green a Bosanquet, deu-se no sentido do lento abandono das idéias racionalistas e liberais do comêço. (11) Podemos aduzir a isto um corolário: quanto mais hegeliano quanto às palavras se tornava êsse idealismo, quanto mais êle se afastava do verdadeiro espírito do pensamento de Hegel. A metafísica do espírito, de Bradley, não obstante seus conceitos hegelianos, tem um forte matiz irracionalista, inteiramente estranho a Hegel. *A Teoria Filosófica do Estado* (1899) de Bosanquet, torna o indivíduo, sob certos aspectos, uma vítima do estado universal hipostasiado tão característico da ideologia fascista posterior. O "indivíduo médio não é mais aceito como o eu real ou a individualidade. O centro de gravidade é pôsto fora dêle". (12) "Fora dêle" significa para Bosanquet, fora "do seu interêsse privado e do seu entretenimento", fora da esfera de suas necessidades e desejos imediatos. Desde o comêço êste renascimento do idealismo revelou uma nítida tendência antimaterialista, (13) qua-

lidade que êle partilha com as tendências que acompanham a transição do liberalismo ao autoritarismo. A ideologia que acompanha êste movimento preparou o indivíduo para mais trabalho e menos satisfação, o que era um lema da economia autoritária. A satisfação das necessidades individuais deveria dar lugar aos deveres para com o todo. Os deveres, tais como apareciam, concordavam cada vez menos com qualquer critério racional, e quanto mais verdadeira se tornava esta situação, maior era o relêvo dado à doutrina de que a relação do indivíduo com o todo era uma relação entre duas entidades "ideais", que dominava a existência empírica do indivíduo. "Vemos que há um sentido na sugestão de que nosso ser real ou individualidade possa ser algo que, de certa forma, não somos, mas que reconhecemos ser, para nós, imperativo". (14) A liberdade do indivíduo só pode ser realizada pela obediência a isto que é "imperativo" e que está incluso no estado, que, como sentinela do nosso "eu" real, é "o instrumento da nossa maior auto-afirmação". (15)

A justaposição de um eu real e de um eu empírico é uma ambigüidade. Ela pode se referir a um dualismo sugestivo. Por um lado, ao efetivo sofrimento dos homens na sua realidade empírica, contra um eu "real" que exige satisfação para as necessidades e remédio para o sofrimento. E, por outro lado, a mesma concepção pode significar a depreciação da vida empírica em favor de uma vida incondicionalmente "ideal" do estado. A filosofia política de Bosanquet corre de um para o outro dêstes dois pólos. Êle adota o princípio revolucionário da educação compulsória para a liberdade, de Rousseau, mas no correr da discussão, a meta, isto é, a liberdade, desaparece diante dos meios compulsórios. "A fôrça, o automatismo e a sugestão" são as condições mesmas do progresso do intelecto. "Para promover uma vida melhor, a sociedade, exercendo um poder absoluto — isto é, por meio do Estado — deve empregar aquêles meios". (16) "A realização da vida melhor" é a meta instituída pelo estado e pela sociedade, mas êste fim é de tal maneira obscurecido pelo elemento de fôrça empregado na sua consecução que o estado deve ser definido como "uma unidade a que se reconhece o direito de exercer contrôle sôbre os seus membros pelo poder físico absoluto", ou "que se reconhece como uma unidade que exerce legal-

mente sua fôrça". (17) Hobhouse replica que esta definição pode se enquadrar no esquema de qualquer absolutismo autoritarista. (18)

Podemos agora responder à questão que pergunta até onde a teoria política dêstes neo-idealistas inglêses constitui uma reassunção da filosofia hegeliana. Uma das características originais do idealismo alemão certamente êles conservavam, a saber, a concepção de que a verdadeira liberdade não pode ser alcançada, no vórtice competitivo da sociedade moderna, pela prática diária e obstinada de indivíduos isolados. A liberdade é antes uma condição a ser procurada noutra parte, no estado. Só o estado perfaz as vontades reais e os eus reais dos indivíduos. Hegel pensava que o tipo particular de estado que poderia servir a êste fim era aquêle que conservasse as conquistas decisivas da Revolução Francesa, e que as incorporasse em um todo racional.

Quando os idealistas inglêses elaboraram sua doutrina política era óbvio, no mínimo, que a forma histórica de estado que surgira em cena, de nenhuma maneira instituía "a realização da liberdade e da razão".

O grande mérito do livro de Hobhouse está na sua exposição da incompatibilidade entre a concepção de Hegel e a base material do estado dominante. Êle chama a atenção para o fato de que a filosofia de Bosanquet entrega o indivíduo às garras da sociedade *como tal,* ou "do estado" em geral, quando, concretamente, o indivíduo tem de levar adiante sua vida sob alguma forma histórica particular de sociedade e de estado. Esta "falácia central" é da maior importância, porque dela se deduz a confusão entre relações-de-poder contingentes e obrigações morais. (19) O estado e a sociedade, tal como são, não podem aspirar à alta dignidade de encarnar a razão. "Quando pensamos nas inconsistências efetivas da moral social tradicional, na cegueira e crueldade da lei, nos elementos de egoísmo de classe e opressão que a matizaram... inclinamo-nos a dizer que não o simples filósofo, mas sòmente um satirista social poderia dar a esta concepção o tratamento merecido". (20) Àqueles que sustentam *in abstrato* a filosofia política de Hegel, Hobhouse responde que o fato mesmo da sociedade de classes, com a visível influência dos

interêsses de classe no estado, torna impossível designar o estado como a expressão da vontade real dos indivíduos como um todo. "Onde quer que uma comunidade seja governada por uma classe, ou uma raça, a classe restante está permanentemente em posição de ter que lutar pelo que ela normalmente poderia ter. Dizer que as instituições de tal sociedade expressam a vontade privada da classe dominada é simplesmente aduzir o insulto à injúria". (21) Em lugar de se preocupar com o universal, Hobhouse preocupa-se com o bem-estar do indivíduo; em lugar de *Weltgeist,* o número infinito de vidas humanas irreparàvelmente perdidas. "Se o mundo não se pode tornar incomparàvelmente melhor do que foi até hoje, então a luta a nada conduz, e faríamos melhor fortalecendo a doutrina do estado belicoso e armando-o com explosivos suficientemente poderosos para liquidar com a vida humana". (22)

A insistência, que tão freqüentemente se encontra nas páginas do livro de Hobhouse, na exigência humana de felicidade universal — que é sempre felicidade para cada indivíduo — torna aquêle livro um dos grandes documentos da filosofia liberal.

"A felicidade e a miséria da sociedade são a felicidade e a miséria dos sêres humanos, aumentadas ou agravadas pela concepção que esta sociedade tenha da posse comum. A vontade da sociedade é a vontade dos homens em conjunto. A consciência da sociedade é uma expressão do que se estima como nobre ou ignóbil nos homens. Se podemos julgar cada homem pela contribuição que êle dá à comunidade, temos igualmente o direito de interpelar a comunidade com respeito ao que ela está fazendo por êste homem. A maior felicidade não pode ser alcançada pelo maior número de pessoas, ou por um grande número delas, a não ser sob uma forma de que todos possam participar, na verdade, sob uma forma em que a participação seja, para cada um, o elemento principal. Mas não há nenhuma felicidade senão aquela experimentada por indivíduos, homens e mulheres, e não há qualquer eu comum absorvendo a alma humana. Há sociedades em que as personalidades separadas se podem desenvolver em harmonia e contribuir para uma perfeição coletiva". (23)

Hobhouse tem certamente razão contra os neo-idealistas, da mesma forma que o liberalismo está certo quando se opõe

a tôda hipóstase irracional do estado que despreze a sorte do indivíduo. Por outro lado, a exigência que Hobhouse apresenta está de acôrdo com os princípios abstratos do liberalismo, mas entra em choque com a forma concreta que a sociedade liberal tomou. Hegel definiu uma vez o liberalismo como a filosofia social que se "aferra ao abstrato". (24) Os princípios do liberalismo são válidos: o interêsse comum não pode ser, em última análise, senão o produto da multiplicidade de eus individuais que se desenvolvem livremente na sociedade. Mas as formas concretas da sociedade, que se desenvolveram desde o século dezenove, frustraram progressivamente a liberdade a que o liberalismo recomendava fidelidade. Sob as leis que governam o processo social o livre jôgo da iniciativa privada foi envolvido, na sua maior parte, pela competição entre os monopólios.

"Uma era de competição sem quartel, seguida de rápido processo de reunificação, jogou uma enorme quantidade de riqueza nas mãos de um pequeno número de capitães de indústria. Nenhum luxo de vida que esta classe pudesse atingir seria capaz de acompanhar o ritmo de crescimento da sua renda; estabeleceu-se então um processo de economia automática, em escala sem precedentes. O investimento destas economias em outras indústrias ajudou a trazê-las para o jôgo mesmo das fôrças acumulativas... Na livre competição entre os produtores assim relacionados, a condição crônica era uma condição de superprodução", no sentido de que as usinas ou as fábricas só podiam continuar a trabalhar abaixando os preços a um ponto tal que os competidores mais fracos eram obrigados a cerrar suas portas, por não conseguirem vender seus produtos a um preço que cobrisse o custo verdadeiro da produção". (25)

A *Teoria Filosófica do Estado,* de Bosanquet, apareceu quando esta transição do capitalismo liberal ao capitalismo monopolístico já havia começado. A teoria social se defrontava com a alternativa, ou de abandonar os princípios do liberalismo, de modo que a ordem social existente pudesse ser mantida, ou de lutar contra o sistema [estabelecido], com o fim de preservar aquêles princípios. A última escolha estava implícita na teoria marxista da sociedade.

2. A revisão da Dialética

A teoria marxista, porém, começava ela mesma a sofrer alterações. A história do marxismo confirmou a afinidade entre os motivos de Hegel e os interêsses críticos da dialética marxista, tal como esta se aplicava à realidade. As escolas marxistas que abandonaram os fundamentos revolucionários da teoria marxista eram as mesmas que rejeitavam abertamente os aspectos hegelianos desta teoria, especialmente a dialética. As obras e o pensamento revisionista, que expressavam a fé crescente de amplos setores socialistas na evolução pacífica do capitalismo ao socialismo, procuravam transformar o socialismo, da condição de antítese teórica e prática do sistema capitalista, à condição de um movimento parlamentar dentro dêste sistema. A filosofia e a política do oportunismo, representadas por êste movimento, tomaram a forma de uma luta contra o que chamavam de "resíduos, em Marx, do pensamento utópico". O resultado foi que o revisionismo substituía a conceção dialética pelas atitudes conformistas do naturalismo. Curvando-se à autoridade dos fatos, que realmente justificavam a esperança de uma oposição parlamentar legal, o revisionismo canalizara a ação revolucionária para a fé na "evolução natural e necessária" rumo ao socialismo. A dialética, por isso, foi denominada o "elemento traiçoeiro da doutrina marxista, a armadilha que se emboscava contra todo pensamento consistente". (1) Bernstein afirmava que a "cilada" da dialética consistia em abstrair-se impròpriamente "das particularidades específicas das coisas". (2) Êle defendia a qualidade corrente dos objetos fixos e estáveis contra qualquer conceito proveniente da sua negação dialética. "Se queremos compreender o mundo devemos concebê-lo como um complexo de objetos e processos já completados" (3)

Isto equivalia à restauração do senso comum como instrumento de conhecimento. A destruição dialética do que era "fixo e estável" tinha sido empreendida no interêsse de uma verdade mais alta que pudesse dissolver a totalidade negativa dos objetos e processos "triviais". Êste interêsse revolucionário fôra agora abandonado em favor da situação vigente segura e estável que, segundo o revisionismo,

lentamente evoluiria no sentido de uma sociedade racional. "O interêsse de classe recua, o interêsse comum cresce em poder. Ao mesmo tempo, a legislação se torna progressivamente mais poderosa e regula a luta de fôrças econômicas, governando progressivamente outros setores que, até então, haviam sido abandonados à guerra cega dos interêsses particulares". (4)

Com o repúdio da dialética, os revisionistas falsificavam a natureza das leis, descobertas por Marx, que dominavam a sociedade. Recordamos aqui a concepção de Marx de que as leis naturais da sociedade expressavam o processo cego e irracional da produção capitalista, e que a revolução socialista deveria trazer a libertação do jugo destas leis. Em contraste com isto, os revisionistas argumentavam que as leis sociais são leis "naturais" que garantem o desenvolvimento inevitável em direção ao socialismo. "A grande realização de Marx e Engels está em que êles tiveram mais sucesso do que seus predecessores em entrelaçar o domínio da história com o da necessidade, elevando pois a história à ordem de uma ciência". (5) Assim, os revisionistas avaliavam a teoria crítica de Marx pelos critérios da sociologia positivista, e transformavam aquela teoria numa ciência natural. De acôrdo com as tendências internas da reação positiva contra "a filosofia negativa", as condições objetivas vigentes eram hipostasiadas, e a prática humana subordinada à sua autoridade.

Aquêles que desejavam preservar a significação crítica da doutrina marxista consideravam as tendências antidialéticas não só como um desvio teórico mas também como um sério perigo político que, a cada passo, ameaçava a ação socialista. Para êles, o método dialético, com o inflexível "espírito de contradição" que o caracterizava, era o fundamento sem o qual a teoria crítica da sociedade se teria tornado, necessàriamente, uma sociologia neutra ou positivista. E, já que havia uma conexão intrínseca entre a teoria e a prática marxistas, a transformação da teoria resultaria numa atitude positivista ou neutra com respeito à forma da sociedade. Plekhanov proclamou vigorosamente que "sem a dialética, a teoria materialista do conhecimento e da prática é, por um lado, incompleta, e, além disso, impossível".

(6) O método da dialética é uma totalidade dentro da qual "a negação e a destruição do existente" aparecem em cada conceito; aquêle método fornece, pois, o arcabouço conceitual completo para a compreensão, segundo os interêsses da liberdade, da totalidade da ordem vigente. Só a análise dialética pode fornecer à prática revolucionária uma orientação adequada, porque ela impede que esta prática seja dominada pelos interêsses e fins de uma filosofia oportunista. Lênin insistia no método dialético a tal ponto que o considerava o sêlo do marxismo revolucionário. Ao discutir as mais urgentes questões políticas práticas, êle se permitia fazer análises sôbre a significação da dialética. O mais notório exemplo se encontra no exame das teses de Trotsky e Bukharin para a conferência sindical, escrito em 25 de janeiro de 1921. (7) Nêle Lênin mostra como a pobreza do pensamento dialético pode levar a graves erros políticos, e liga sua defesa da dialética a um ataque à interpretação "naturalista" errônea da teoria marxista. A concepção dialética, mostra êle, é incompatível com qualquer aceitação da necessidade natural das leis econômicas. Ela é, ademais, incompatível com a orientação exclusiva do movimento revolucionário para fins econômicos, porque todo fim econômico tira seu sentido e conteúdo ùnicamente da totalidade da nova ordem social para a qual aquêle movimento está dirigido. Lênin olhava àqueles que subordinavam as metas e a espontaneidade políticas à luta puramente econômica, como os falsificadores mais perigosos da teoria marxista. Êle sustentava, contra êsses marxistas, a predominância absoluta da política sôbre a economia: a política não pode senão ter precedência sôbre a economia. Argumentar de outra maneira significa esquecer o ABC do marxismo". (8)

3. "Hegelianismo" fascista

Enquanto que a herança de Hegel e a dialética eram defendidas sòmente pela ala radical dos marxistas, no pólo oposto do pensamento político ocorria um renascimento do hegelianismo, que nos traz ao limiar do Fascismo.

O neo-idealismo italiano estava associado, desde o início, ao movimento pela unificação nacional, e mais tarde, à economia de fortalecimento do estado nacionalista contra os competidores imperialistas. (1) O fato de que a ideologia do jovem estado nacional tivesse buscado o apôio da filosofia hegeliana pode ser explicado pelo desenvolvimento histórico particular da Itália. Na sua primeira fase, o nacionalismo italiano teve de lutar contra a Igreja católica que considerava as aspirações italianas lesivas aos interêsses do Vaticano. As tendências protestantes do idealismo alemão forneciam armas suficientes para a justificação de uma autoridade secular na luta com a Igreja. Além disso, o ingresso da Itália entre as potências imperialistas criara uma economia nacional extremamente atrasada — e uma classe média dividida em numerosos grupos competitivos — dificilmente capaz de enfrentar os crescentes antagonismos que acompanhariam sua adaptação à moderna expansão industrial. Croce e Gentile acentuavam que se haviam estabelecido um "positivismo" e um materialismo tacanhos que faziam o povo se contentar com seus mesquinhos interêsses privados, e se tornar incapaz de perceber o grande alcance das metas nacionalistas. O estado teria de afirmar seu interêsse imperialista contra a oposição constante da classe média. Portanto, êle teria ainda de instituir o que outros estados nacionais já haviam realizado: uma burocracia eficiente, uma administração centralizada, uma indústria socializada, e uma preparação militar completa contra o inimigo externo e interno. Êste papel positivo do estado fêz o neo-idealismo inclinar-se para a posição hegeliana.

A volta à concepção de Hegel era uma manobra ideológica contra a fraqueza do liberalismo italiano. Sergio Panuncio, o teórico oficial do estado fascista, mostrara que desde Mazzini a filosofia política italiana fôra predominantemente antiliberal e antiindividualista. Esta filosofia encontrara em Hegel uma demonstração do estado com ela compatível, na consideração daquele como uma substância independente, existindo *vis-à-vis* dos mesquinhos interêsses da classe média. Panuncio endossa a distinção hegeliana entre estado e sociedade civil e com ela as observações sôbre a corporação, dizendo que "tinham razão aquêles au-

tores que relacionavam, tantos aspectos do Estado fascista com o Estado orgânico de Hegel". (2)

O idealismo italiano, porém, só era hegeliano enquanto se limitava a expor a filosofia de Hegel. Spaventa e, sobretudo, Croce, contribuíram essencialmente para nova compreensão do sistema de Hegel. A *Lógica* e a *Estética* de Croce foram tentativas de um genuíno renascimento do pensamento hegeliano. Em contraste, a exploração política em tôrno de Hegel abdicou dos interêsses fundamentais da sua filosofia. Além disto, quanto mais para o fascismo se inclinava o idealismo italiano, mais se desviava êle do hegelianismo, mesmo no terreno da filosofia teorética. As obras filosóficas principais de Gentile são uma lógica e uma filosofia do espírito. Embora êle escrevesse também uma *Riforma della Dialettica hegeliana,* em que proclamava o espírito a única realidade, sua filosofia, quando julgada pelo conteúdo, e não pela linguagem, nada tem a ver com Hegel. A concepção central da *Teoria do Espírito como Ato Puro* (1916) poderia se assemelhar remotamente à da consciência transcendental, de Kant, mas esta semelhança, também, é mais quanto à linguagem do que quanto ao sentido. Vamos limitar nossa discussão ao exame desta obra. Embora ela tenha aparecido muito antes do triunfo do fascismo, mostra muito claramente a afinidade entre o neo-idealismo italiano e aquêle sistema ditatorial, sendo um exemplo do que acontece a uma filosofia que promove tal afinidade.

Às obras de Gentile e aos pronunciamentos posteriores da filosofia fascista se aplica uma importante verdade: nenhum dos dois pode ser tratado em nível filosófico. A compreensão e o conhecimento fazem parte do curso da prática política, não por motivos racionais, mas porque nenhuma verdade é reconhecida fora da prática. Não mais se declara que a filosofia deva sustentar sua verdade em oposição a uma prática social falsa, nem se admite que a filosofia concorde com tal prática apenas se esta estiver dirigida para a realização da razão. Gentile proclamou que a prática, não importando que forma ela pudesse assumir, era a verdade como tal. Segundo êle, a única realidade é o ato do pensamento. Nega-se qualquer aceitação de um mundo natural e histórico separado e exterior a êste ato. O

objeto é, pois, "dissolvido" no sujeito, (3) e qualquer oposição entre pensar e fazer, ou entre o espírito e a realidade, se torna sem sentido. Porque, o pensar (que é "fazer", ação real) é, *ipso facto*, a verdade. "A verdade é o que está em execução". (4) Retomando uma sentença de Giambattista Vico, Gentile escreve que "verum et fieri convertuntur". * (5) E resume: "o conceito de verdade coincide com o conceito de fato". (6)

Poucas constatações se afastam tanto do espírito de Hegel. A despeito das suas muitas afirmações sôbre a realidade do espírito, Gentile nem pode ser considerado um hegeliano, nem um idealista. Sua filosofia está mais próxima do positivismo. A aproximação do estado autoritário parece anunciar-se na atitude de tudo submeter, depressa demais, à autoridade dos fatos. É parte integrante do contrôle totalitário o ataque ao pensamento crítico e independente. O apêlo aos fatos substitui o apêlo à razão. Nenhuma razão pode sancionar um regime que usa a maior engrenagem produtiva que o homem jamais criou, no interêsse de uma crescente restrição das satisfações humanas — nenhuma razão, exceto o fato de que, de outro modo, o sistema econômico não pode ser conservado. Da mesma maneira que a importância que o fascismo dá à ação e à mudança impede a compreensão da necessidade de caminhos *racionais* de ação e de mudança, a divinização do pensamento, de Gentile, impede a libertação do pensamento das cadeias do "dado". O fato do poder bruto torna-se o verdadeiro Deus da época e, à medida que êste poder se intensifica, mais cresce a rendição do pensamento aos fatos. Lawrence Dennis, no seu recente livro em defesa da política fascista, mostra a mesma renúncia ao pensamento quando advoga "um método científico e lógico", cuja "assunção diretora será que "os fatos são normativos, isto é, os fatos determinaram regras, sendo superiores às regras. Uma regra que contradiz um fato é um contra-senso". (7)

Gentile deixa também de lado o princípio fundamental de todo idealismo, qual seja, de que há um antagonismo e uma tensão entre verdade e fato, entre pensamento ou espírito e realidade. Tôda sua teoria se baseia na identidade

* A verdade e o que se faz se confundem.

imediata dêstes elementos polares, ao passo que o traço característico de Hegel havia sido a negação desta identidade imediata em favor do processo dialético da sua realização. Antes de esboçarmos algumas das implicações da nova filosofia do "espírito", devemos rever os fatôres que deram a Gentile a reputação de ser um filósofo idealista. Encontramo-los no emprêgo que êle faz do eu transcendental de Kant.

Segundo Gentile, a afirmação de que o ato puro do pensamento é a única realidade, não se aplica ao *Eu* empírico mas sòmente ao *Eu* transcendental. (8) Tôdas as determinações do espírito (sua unidade em desenvolvimento, sua identidade com suas manifestações imediatas, seu ser "livre" e "princípio do espaço", etc.) referem-se ùnicamente à sua atividade transcendental. A distinção entre eu empírico e transcendental, e a descrição do ponto de vista transcendental (9) seguem o modêlo de Kant, na sua clara exatidão. Mas o uso a que Gentile destina tal concepção destrói o próprio conteúdo do idealismo transcendental. Êste último assumia que uma realidade é dada à consciência, mas à consciência não se pode reduzir; a recepção dos dados sensoriais é a condição dos atos espontâneos do entendimento puro. Hegel também, embora rejeitando a noção kantiana de "coisa-em-si", não abandona os fundamentos objetivos do idealismo transcendental. Seu princípio da "mediação" os confirma — a realização do espírito fôra trabalho contínuo de um processo entre a razão e a realidade.

Gentile, ao contrário, proclama se haver "livrado da ilusão da realidade natural". (10) "Não devemos supor que a realidade, que é o objeto do conhecimento, seja um antecedente lógico do mesmo;... cancelamos aquela natureza, independente, do mundo — que o faz aparecer como a base do espírito — quando nela reconhecemos apenas um momento abstrato do espírito". (11) O eu transcedental de Kant distinguia-se por suas relações singulares a uma realidade dada anteriormente. Quando esta realidade é "cancelada", o eu transcendental passa a ser, a despeito de tôdas as afirmações em contrário, uma palavra vazia que só consegue ter algum sentido pela generalização do eu empírico.

Com a destruição da barreira objetiva, o homem fica atirado num mundo que, supostamente, é seu mundo próprio, e que só é real como seu próprio agir e fazer. "O indivíduo é o real positivo", e tudo que é positivo "é pôsto por nós", (12) Na verdade, êle só é positivo na medida em que "o opomos a nós mesmos", em que o reconhecemos "não como nosso trabalho mas como trabalho de outros". Mas a oposição se dissolverá assim que compreendemos que o indivíduo, em virtude da consciência transcendental, é também o universal. O indivíduo se faz, e faz o universal; o universal é a "autocriação do universal". (13)

Por trás dêste palavreado bastante confuso, um processo significativo vai se elaborando, um processo de destruição de tôdas as leis e padrões racionais, uma exaltação da ação independentemente dos fins, um culto do sucesso. Em certo sentido, a filosofia de Gentile conserva ligeiros traços do esquema liberal do qual o idealismo se originou, especialmente na sua insistência de que "só o indivíduo é positivo". Mas esta individualidade, oscilando entre o transcendental que é sem sentido, e o concreto que é vazio, não tem outro conteúdo que não a ação. Tôda sua essência reduz-se a atos, que não encontram leis supra-individuais que os limitem, nem princípios válidos que os julguem. O próprio Gentile chama sua doutrina de "formalismo absoluto". Não há nenhuma "matéria" fora da pura "forma" da ação. "A única matéria que existe no ato espiritual é a forma ela mesma, como atividade". (14) A doutrina de Gentile, de que a realidade autêntica é a ação justificada em si, enuncia claramente, e glorifica, a ilegalidade consciente e programática da ação fascista. "O próprio espírito... na sua atualidade é subtraído a qualquer lei preestabelecida, e não pode ser definido como um ser limitado por uma determinada natureza, na qual se esgotasse e completasse o processo vital". (15) Gentile toma emprestada, da dialética hegeliana, a idéia de que a realidade é um processo incessante, mas o processo, separado de todo modêlo de razão universal, gera a destruição indiscriminada, em vez de qualquer construção de uma forma racional de vida. "A verdadeira vida... perfaz-se pela morte...". (16)

A filosofia de Hegel tecia a natureza transitória de tôdas as formas históricas em uma teia histórico-mundial da razão em desenvolvimento; o conteúdo do transitório continua presente na instituição final da liberdade. O atualismo de Gentile é inteiramente indiferente à razão, e saúda, como sendo um grande bem, o mal e a deficiência vigentes. "A necessidade real do nosso espírito não é que o êrro e o mal desapareçam do mundo, mas que nêle estejam eternamente presentes", porque não há verdade sem êrro, nem bem sem mal. (17) Não obstante, portanto, a interpretação paradoxal da realidade como "espírito", Gentile aceita o mundo como êle é, e deifica seus horrores. As coisas finitas, quaisquer que sejam e como possam ser, são "sempre a realidade verdadeira de Deus". A filosofia que resulta "leva o mundo a uma eterna teogonia que se realiza na intimidade do nosso ser" (18) Esta intimidade, entretanto, não é mais um refúgio contra uma realidade miserável, mas justifica a dissolução final pela desordem da pura ação, de tôdas as normas e valôres objetivos.

Em todos os seus motivos fundamentais Gentile se mostra estritamente oposto à filosofia de Hegel, e é em virtude disto que passa diretamente à ideologia fascista. A identificação do pensamento com a ação, e da realidade com o espírito, evita que o pensamento tome uma posição contrária à "realidade". A teoria torna-se prática, a um ponto tal que todo pensamento é rejeitado se não fôr prática imediata, ou se não fôr imediatamente consumado pela ação. A teoria do espírito, de Gentile, louva o "antiintelectualismo", (19) prenunciando os traços relativísticos típicos da filosofia fascista, traços que podem ser observados no repúdio a todos os programas fixos que ultrapassem as exigências da situação imediata. A ação põe seus próprios fins e normas, que não podem ser julgados por quaisquer fins ou princípios objetivos. "Os Fundamentos do Fascismo", publicados por Gentile, anunciam que a abolição de qualquer "programa é a verdadeira filosofia do fascismo. O fascismo não está amarrado a nenhum princípio; "mudar de rumo", acertar o passo com as constelações do poder que se revezam, tal é seu único programa imutável. Nenhuma decisão é válida para o

futuro; "as verdadeiras decisões do Duce são aquelas que, formuladas, são ao mesmo tempo executadas". (20)

Tal afirmação põe à mostra um atributo essencial do estado autoritário: a inconsistência da sua ideologia. O atualismo de Gentile afirma a regra totalitária da prática acima do pensamento, cuja independência desaparece de uma vez por tôdas. A lealdade como tal e tôda atividade intelectual são declaradas sem sentido. A teoria como tal e tôda atividade intelectual se tornam subservientes às exigências mutáveis da política.

4. **Nacional-socialismo** versus **Hegel**

Não podemos compreender a diferença básica entre as idéias de estado hegeliana e fascista sem que esbocemos os fundamentos históricos do totalitarismo fascista.

A filosofia política de Hegel fundara-se na suposição de que a sociedade civil poderia ser mantida em funcionamento sem renunciar aos direitos e liberdades essenciais do indivíduo. A teoria política de Hegel idealizara o estado da Restauração, mas Hegel considerara que êste estado dava corpo às conquistas duradouras da era moderna, isto é, à Reforma Alemã, à Revolução Francesa e à cultura idealista. O estado totalitário, ao contrário, marca a etapa histórica em que estas mesmas conquistas se tornam perigosas para a conservação da sociedade civil.

As raízes do Fascismo originam-se nos antagonismos entre a crescente monopolização industrial e o sistema democrático. (1) Na Europa, depois da primeira Grande Guerra, a engrenagem industrial, altamente racionalizada e em rápida expansão, encontrava crescente dificuldade de utilização, principalmente devido à ruptura do mercado mundial e à ampla rêde de legislação social ardentemente defendida pelo movimento trabalhista. Nesta situação, os mais poderosos grupos industriais tendiam, a assumir diretamente o poder político para organizar a produção monopolista com o fim de destruir a oposição socialista e retomar o expansionismo imperialista.

O sistema político emergente não podia desenvolver as fôrças produtivas sem uma pressão constante sôbre a satisfação das necessidades humanas. Isto exigia o contrôle totalitário de tôdas as relações sociais e individuais, a abolição das liberdades sociais e individuais, e a adesão das massas por meio do terror. A sociedade torna-se um campo armado a serviço daqueles grandes interêsses que sobreviveram à luta econômica competitiva.

A anarquia do mercado é eliminada, o trabalho torna-se compulsório e as fôrças produtivas expandem-se com rapidez — mas todo o processo serve apenas aos interêsses da burocracia dominante que se constitui herdeira da velha classe capitalista.

A organização fascista da sociedade requer uma mudança total no cenário da cultura. A cultura a que estava ligado o Idealismo alemão, e que se mantivera até a época fascista, dava relêvo à liberdade e aos direitos privados, de modo que o indivíduo, pelo menos como pessoa privada, sentia-se garantido pelo estado e pela sociedade. Evitava-se a entrega total da vida humana aos podêres sociais e políticos dominantes, não só por meio de um sistema de representação política, pela igualdade jurídica e pela liberdade de contratos, mas também pela influência amenizante da filosofia, da arte e da religião. Quando Hegel dividia a vida social dos homens nos estágios de família, sociedade civil e estado, reconhecia que cada um dêstes estágios históricos possuía um direito próprio. Além disto, subordinava mesmo o mais alto estágio, o estado, ao direito absoluto da razão, direito que se afirmava na história universal do espírito.

Quando o fascismo, finalmente, demoliu o arcabouço liberalista da cultura, aboliu, efetivamente, o último domínio em que o indivíduo podia proclamar seus direitos contra a sociedade e o estado.

A filosofia de Hegel era parte integrante da cultura que o autoritarismo havia superado. Não é, pois, por acidente, que a agressão nacional-socialista a Hegel começa com o repúdio da sua teoria política. Alfred Rosenberg, defensor oficial da "filosofia" nacional-socialista, deu início à ofensiva contra o conceito hegeliano de estado. Em conseqüência da Revolução Francesa. diz êle, "surgiu uma doutrina de

poder estranha ao nosso sangue. Ela chegou ao seu apogeu com Hegel e foi, então, em nova falsificação, retomada por Marx..." (2) Esta doutrina conferia ao estado, continua Rosenberg, a dignidade do absoluto e a qualidade de um fim em si. Às massas, o estado aparecia como um, "desalmado instrumento de fôrça". (3)

O ataque ideológico do Nacional-Socialismo à concepção hegeliana do estado contrasta diretamente com a aceitação fascista, aparente, da mesma. A diferença deve ser explicada pelas situações históricas diversas que as duas ideologias fascistas tinham de enfrentar. Ao contrário da Itália, o estado alemão havia sido uma realidade poderosa e sòlidamente estabelecida, cujos fundamentos nem mesmo a República de Weimar conseguira abalar. Êle era um *Rechtsstaat,* um sistema político racional completo, com esferas de direitos e liberdades demarcadas e reconhecidas, que não poderiam ser utilizadas pelo nôvo regime autoritário. Além disto, êste último podia desfazer-se daquela forma de estado porque os podêres econômicos que se escondiam por trás do movimento Nacional-Socialista eram, desde muito, fortes bastante para governarem diretamente, sem a mediação desnecessária de formas políticas que, pelo menos, teriam de conceder um mínimo de igualdade e garantia legais.

Conseqüentemente, Rosenberg, e todos os outros porta-vozes nacional-socialistas, voltam-se contra "o Estado" e negam sua autoridade suprema. "Hoje, não mais consideramos o estado como um ídolo independente diante do qual os homens se devem ajoelhar. O Estado não é nem mesmo um fim, mas apenas um meio para a preservação do povo", (4) "a autoridade da *Volkheit* está acima da do Estado. Quem não admite êste fato é um inimigo do povo ...".(5)

Carl Schmitt, o principal filósofo político do 3.º Reich, rejeita igualmente a posição hegeliana com respeito ao estado, declarando-a incompatível com a substância do Nacional-Socialismo. Enquanto a filosofia política do último século se baseara numa dicotomia entre o estado e a sociedade, o Nacional-Socialismo substitui esta dicotomia pela tríade do estado, movimento (o partido) e povo (*Volk*), em que o estado não é, de modo algum, a realidade política última;

êle é superado e determinado pelo "movimento" e a sua liderança. (6)

A afirmação de Alfred Rosenberg prepara o repúdio nacional-socialista... à filosofia política de Hegel. Diz Rosenberg que Hegel pertencia à linha de desenvolvimento que levara à Revolução Francesa e à crítica marxista da sociedade. Aqui, como em muitos outros exemplos, o Nacional-Socialismo revela um conhecimento muito mais profundo da realidade do que muitos dos seus críticos. A filosofia do estado, de Hegel, sustenta as idéias progressistas do liberalismo a ponto de torná-las incompatíveis com o estado totalitário da sociedade civil. O estado como razão — isto é, o estado como um todo racional, governado por leis universalmente válidas, calculado e consciente no seu funcionamento, professando proteger o interêsse essencial de cada indivíduo sem discriminação — esta forma de estado é precisamente o que o Nacional-Socialismo não pode tolerar.

Aquêle estado é a instituição que suplementa o liberalismo econômico e que tem de ser esmagado assim que essa forma de economia fôr liquidada. A tríade hegeliana da família, sociedade e estado desaparece, e no seu lugar surge aquela unidade totalizante que devora todo o pluralismo de direitos e de princípios. O govêrno é totalitário. O indivíduo defendido pela filosofia hegeliana, aquêle que é portador da razão e da liberdade, é aniquilado. O indivíduo, assim se ensina agora, não tem, como tal, nem o direito nem o dever de existir, uma vez que todos os direitos e todos os deveres derivam ùnicamente da comunidade". (7) Esta comunidade, por sua vez, nem é a união de indivíduos livres, nem o todo racional do estado hegeliano, mas a entidade "natural" das raças. Os ideólogos nacional-socialistas acentuam que a comunidade, a que o indivíduo está completamente subordinado, constitui uma realidade natural, unificada pelo "sangue e o solo", e que não se sujeita a quaisquer normas ou valôres racionais.

O enfoque sôbre as condições "naturais" serve para desviar a atenção das bases econômicas e sociais do totalitarismo. A *Volksgemeinschaft* é idolatrada como uma comunidade natural precisamente porque, e na medida em que, não é uma comunidade social. Desde que as relações sociais demonstram

a ausência de qualquer comunidade, a *Volksgemeinschaft* tem que ser reservada à dimensão do "sangue e solo" que não estorva o jôgo real dos interêsses de classes na sociedade.

A exaltação do *Volk* à posição de entidade política original e última mostra, uma vez mais, quão distante da concepção hegeliana está o Nacional-Socialismo. Segundo Hegel, o *Volk* é aquela parte do estado que não conhece sua própria vontade. Esta atitude de Hegel, embora possa parecer uma atitude reacionária, está mais próxima do interêsse da liberdade do que o radicalismo popular das proclamações nacional-socialistas. Por sustentar que a eficácia política requer a consciência da liberdade, Hegel rejeita qualquer idéia de que "o povo" seja um fator político independente. O povo, diz Hegel repetidamente, ainda não atingiu a consciência completa, ainda lhe falta o conhecimento dos seus verdadeiros interêsses, constituindo, assim, um elemento passivo do progresso político. O estabelecimento de uma sociedade racional pressupõe que o povo tenha deixado de existir sob a forma de "massas", e se tenha transformado em uma associação de indivíduos livres. O Nacional-Socialismo, ao contrário, exalta as massas e conserva o "povo" na situação pré-racional natural. (8) Mesmo nesta posição, entretanto, não se permite ao povo um papel político ativo. Supunha-se que sua realidade política fôsse representada pela pessoa individual do lider, que é fonte de tôda lei e direito, e criador único da existência social e política.

O Idealismo alemão, que culminara com a doutrina hegeliana, manifestara a convicção de que as instituições sociais e políticas se deveriam ajustar ao livre desenvolvimento do indivíduo. O sistema autoritário, ao contrário, só poderia garantir a existência da ordem social pela conscrição forçada de todo indivíduo ao processo econômico, sem consideração para com os interêsses do mesmo. A idéia de bem-estar individual dera lugar à exigência de sacrifício. "O dever de sacrificar-se pelo todo não tem limites quando consideramos o povo como o mais alto bem sôbre a Terra". (9) O sistema autoritário nem pode considerável e permanentemente elevar o padrão de vida, nem ampliar a área e os meios de satisfa-

ção individual. Isto minaria a disciplina que lhe é indispensável e, em última análise, liquidaria a ordem fascista; esta, por sua natureza, deve evitar qualquer livre desenvolvimento das fôrças produtivas. Conseqüentemente, o fascismo "não acredita na possibilidade de felicidade sôbre a terra" e "nega que bem-estar seja igual a felicidade". (10) Hoje, quando estão dadas as potencialidades técnicas para uma vida abastada, os nacional-socialistas "consideram inevitável o declínio do nível de vida" e se comprazem em panegíricos ao empobrecimento. (11)

O sacrifício total exigido do indivíduo é estimulado em benefício exclusivo da burocracia industrial e política, não podendo, pois, ser justificado a pretexto do interêsse autêntico do indivíduo. A ideologia nacional-socialista simplesmente afirma que a existência humana autêntica consiste no sacrifício incondicional, e que faz parte da essência da vida individual o obedecer e o servir — "serviço que jamais chega ao fim, porque coincide com a vida". (12)

Erneste Krieck, um dos porta-vózes representativos do Nacional-Socialismo, dedicou uma parte considerável dos seus escritos ao repúdio do Idealismo alemão. No seu jornal *Volk im Werden* publicou um artigo intitulado *"Der Deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern"*, em que se encontra a seguinte surpreendente declaração: "o Idealismo alemão deve ... ser superado, na forma e no conteúdo, se quisermos tornar-nos uma nação política e ativa". (13) É claro o motivo da condenação. O Idealismo alemão protestava contra a sujeição do indivíduo às fôrças políticas e sociais dominantes. Sua exaltação do espírito e sua insistência na significação do pensamento implicavam — como corretamente percebia o Nacional-Socialismo — uma oposição essencial a todo sacrifício individual. O idealismo filosófico era uma parte essencial da cultura idealista. E esta cultura reconhecia um reino da verdade que não estava sujeito à autoridade da ordem estabelecida e dos podêres vigentes. Arte, filosofia e religião prefiguravam um mundo que desafiava as imposições da realidade dada. A cultura idealista é incompatível com a disciplina e o contrôle fascistas. "Não mais vivemos na idade da educação, da cultura, da humanidade, do espírito puro, mas na da necessidade de luta, de visões políticas

da realidade, de serviço militar de disciplina nacional, de honra e futuro nacionais. Não é, pois, a atitude idealista, mas a atitude heróica, que se pede ao homem como tarefa e exigência vital desta época". (14)

Krieck não faz nenhuma tentativa de apresentar quaisquer pecados específicos da estrutura do pensamento do Idealismo alemão. Embora fôsse um filósofo e ocupasse a cadeira de Hegel em Heidelberg, tinha dificuldade em lidar com a mais simples idéia filosófica. Devemos considerar as afirmações específicas daqueles que, por profissão, dedicavam-se ainda ao trabalho filosófico. O *Anti-Cartesianismus* de Franz Böhm, que expõe uma interpretação nacional-socialista da história da filosofia, contém um capítulo sôbre "Hegel und Wir". Nêle, Hegel aparece como o símbolo de tudo que o Nacional-Socialismo abjura e rejeita; a "emancipação do jugo de Hegel" é saudada como prenúncio do retôrno a uma filosofia verdadeira. "Por um século, a concepção universalística de Hegel... soterrou as motivações filosóficas da história alemã". (15) Qual é esta orientação antigermânica, de Hegel? Em primeiro lugar, a importância dada ao pensamento, o ataque à ação por amor à ação. Böhm atinge o âmago do hegelianismo quando critica seus "ideais humanitários". Êle reconhece a conexão intrínseca entre os conceitos de razão e espírito e a "concepção universalística da humanidade". (16) Considerar o mundo como razão, diz êle, e medir as formas existentes pelos critérios da razão, equivale, em última análise, a transcender as distinções e conflitos contingentes e "naturais" entre os homens, e a passar dêstes à essência universal do homem. Equivale a sustentar o direito da humanidade contra as exigências particulares da política. A razão implica a unidade de todos os homens como sêres racionais. Quando a razão se perfaz finalmente na liberdade, tal liberdade é de todos os indivíduos. O universalismo idealista implica o individualismo.

A crítica Nacional-Socialista visa com insistência às tendências da filosofia de Hegel que contradizem todo o totalitarismo. Em virtude destas tendências, declara-se que Hegel é o "símbolo de um passado centenário, superado" e a "contra-aspiração filosófica do nosso tempo".

A crítica de Böhm reaparece, sob forma um pouco mais branda e elaborada, em outro documento representativo da filosofia nacional-socialista, a *Idee und Existenz,* de Hans Hayse, que declara ser Hegel "a fonte de tôdas as filosofias liberais da história, tanto idealísticas como materialísticas". (17) Os nacional-socialistas, ao contrário de muito marxistas, levaram a sério a conexão entre Hegel e Marx.

O fato de que o desenvolvimento em direção às formas autoritárias era uma inversão dos princípios de Hegel, e não uma conseqüência dos mesmos, fôra reconhecido dentro e fora da Alemanha, logo no período da Primeira Grande Guerra. Na Inglaterra, Muirhead declarara, naquela época, que "não era no hegelianismo, mas na reação violenta contra a totalidade da filosofia idealista, reação que se manifestara pouco depois da morte de Hegel, que se deviam procurar as bases do militarismo atual". (18) Tal afirmação vale em tôdas as suas implicações. As raízes ideológicas do autoritarismo medraram na "reação violenta" contra Hegel, reação que se denominava a si mesma "filosofia positiva". A destruição dos princípios racionais, a interpretação da sociedade em têrmos naturais, e a subordinação do pensamento à dinâmica inexorável do dado atuavam na filosofia romântica do estado, na Escola Histórica, na sociologia de Comte. Estas tendências anti-hegelianas, aliaram-se às filosofias irracionalistas da Vida, da História e da "existência", que surgiram na última década do século XIX e que construíram o arcabouço ideológico do ataque ao liberalismo. (19)

Assim, a teoria social e política responsável pelo desenvolvimento da Alemanha fascista relacionava-se de modo inteiramente negativo com o hegelianismo. Ela era anti-hegeliana em todos os seus fins e princípios. Não há melhor testemunho dêste fato do que o do único teórico político sério do Nacional-Socialismo, Carl Schmitt. Na primeira edição do seu *Begrif den Politischen,* êle pergunta por quanto tempo "o espírito de Hegel" perdurou em Berlim, e responde que "seja como fôr, a escola que se tornou dominante na Prússia, depois de 1840, preferiu adotar a filosofia 'conserva-

dora de F. J. Stahl, enquanto que Hegel passava de Karl Marx a Lênin e a Moscou". (20) E Schmitt resume o processo todo na sugestiva afirmação de que, no dia em que Hitler subiu ao poder, "Hegel, por assim dizer, morreu". (21)

Notas do Autor

1.ª PARTE

OS FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA DE HEGEL

Introdução

1 *Ueber die Verhandlung der Württembergischen Landstände,* nos *Schriften zur Politik und Rechtesphilosophie,* ed. Georg Lasson, Leipzig 1913, p. 198. 2 *Philosophy of History,* trans. J. Sibbree, New York 1899, p. 447. 3 Robespierre, citado por George Michon, *Robespierre et la guerre révolutionnaire,* Paris 1937, p. 134. 4 Robespierre no seu comunicado sôbre o culto do *Être suprême,* citado por Alberto Mathiez, *Autour de Robespierre,* Paris 1936, p. 112. 5 Hegel, *Theologische Jugendschriften,* ed. H. Nohl, Tübingen 1907, p. 89. 6 V. Hegel, *Phenomenology of Mind,* trans. J. B. Baillie, London (The Macmillan Company, New York), 1910, p. 15 7 V. adiante, pp. 63, sg., 123, sg. 8 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* ed. J. Hoffmeister, Leipzig 1938, p. 104. 9 *Philosophy of History,* pp. 19-20. 10 O próprio Hegel caracterizou, uma vez, a essência da sua dialética como o "espírito de contradição" (Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens,* 18 de outubro, 1827). 11 Hegel, Carta a Schelling, abril de 1795, nas *Briefe von und an Hegel,* ed. Karl Hegel, Leipzig 1887. 12 *Dokumente zu Hegels Entwicklung,* ed. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, p. 219 sg. 13 T. Perthes, *Das Deutsche Staatsleben vor der Revolution,* Hamburg 1945, pp. 19, 34, 41. V. também W. Wenck, *Deutschland vor hundert Jahren,* Leipzig 1887. 14 K. T. von Heigel, *Deutsche Geschichte vom Tode Friedrichs des Grossen bis zur Auflösung des alten Reichs,* Stuttgart 1899 ff., vol. I. p. 77: 15 J. Muller, em von Heigel, op. cit., p. 115. 16 *Dichtung und Wahrheit,* em: *Werke, Cottasche Jubiläumsausgabe,* vol. XXII, p. 51. 17 von Heigel, op. cit., pp. 305-6. 18 V. *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung,* Paris 1936, p. 136 sg., e *Zeitschrift für Sozialforschung,* Paris 1936, vol. V, p. 188 sg. 19 *Discourse on Method,* parte VI, em *Philosophical Works,* ed. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge 1931, vol. I, p. 119. 20 *Essay Concerning Human Understanding,* book III, ch. 3, section 11, em: Philosophical Works, ed. J. A. St. John, London 1903, vol. II, p. 14. 21 *A Treatise of Human Nature,* book I, section VII, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1928, pp. 17 sg. 22 Hume, *An Abstract of a Treatise of Human Nature,* publicado pela primeira vez em 1938, Cambridge University Press, p. 16. 23 Hume, *Treatise,* Introduction, p. xxii.

I. O JOVEM HEGEL: ESCRITOS TEOLÓGICOS

1 V. Karl Pfaff, *Geschichte des Fürstenhauses und Landes Wirtemberg,* Stuttgart 1839, Part III, section 2, p. 82 sg. 2 *Theologische Jugendschriften,* p. 27. 3 Ibid., p. 212. 4 Ibid., p. 222. 5 Ibid., p. 223. 6 *Dokumente zu Hegels Entwicklung,* p. 268. 7 Ibid., p. 223. 8 *Theologische Jugendschriften,* pp. 381-2. 9 Ibid. p. 244. 10 *'Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems',* em *Erste Druckschriften,* ed. Georg Lasson, Leipzig 1913, p. 14. 11 Ibid., p. 13. 12 V. Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels,* em *Gesammelte Schriften,* Leipzig 1921, vol. IV, pp. 144 *ff.* 13 *Theologische Jugendschriften* p. 307. 14 Ibid., p. 307. 15 p. 347. 16 p. 383. 17 p. 384.

II. RUMO AO SISTEMA DE FILOSOFIA

1 *Erste Druckschriften,* p. 13. 2 Ibid., pp. 14-15. 3 p. 16. 4 p. 22. 5 pp. 22-3. 6 p. 14. 7 Ibid., p. 22. 8 'Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie' na op. cit., p. 175. 9 'Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems', p. 18. 10 Ibid., p. 21. 11 pp. 25, 34-5. 12 p. 16. 13 p. 17. 14 'Glauben und Wissen', na op. cit., p. 240. 15 Ibid., p. 247. 16 'Die Verfassung Deutschlands' em *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,* pp. 3-4. 17 Ibid., p. 7, nota. 18 p. 139. 19 p. 3. 20 p. 136. 21 p. 140. 22 Ibid. 23 pp. 13, 17-18. 24 p. 10. 25 p. 9, nota. 26 p. 11, nota. 27 Ibid. 28 p. 13. 29 p. 18, nota. 30 p. 100. 31 p. 101. 32 *Erste Druckschriften,* p. 65. 33 *Schriften zur Politik,* pp. 7 sgs. 34 *Schriften zur Politik,* pp. 430 sgs. 35 pp. 428-38. 36 p. 492. 37 p. 493. 38 p.496. 39 p. 499. 40 p. 501. 41 p. 502. 42 *'Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts',* em op. cit., pp. 329 sgs.

III. O PRIMEIRO SISTEMA DE HEGEL

1 *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (1802), ed. G. Lasson, Leipzig, 1923. Citado aqui como *Jenenser Logik.* — *Jenenser Realphilosophie* I (1803-4), ed. J. Hoffmeister, Leipzig 1932. 2 *Jenenser Logik,* p. 31. 3 *Science of Logic,* trans. W. H. Johnston and L. G. Struthers, The Macmillan Company, New York 1929, vol. I, p. 66. 4 Ibid., vol. II, p. 477. 5 *Jenenser Logik,* p. 4. 6 Ibid., p. 32. 7 Ibid., pp. 30-34. 8 Cf. *Science of Logic,* vol I, p. 61. 9 *Jenenser Logik,* p. 109. 10 *Jenenser Realphilosophie,* I pp. 211 sgs. 11 Ibid., pp. 221 sg. 12 Ibid., p. 238. 13 Ibid. 14 *Jenenser Realphilosophie,* II, p. 215. 15 Ibid. 16 *Jenenser Realphilosophie,* I, p. 237. 17 Ibid., p. 239. 18 Ibid., p. 240. 19 *Jenenser Realphilosophie,* II, pp. 232-3. 20 Ibid. 21 pp. 218 sg. 22 pp. 219-20. 23 p. 226. 24 p. 221. 25 p. 225. 26 p. 248. 27 V. adiante, pp. 200 sgs. 28 *Jenenser Realphilosophie,* II, pp. 245-6. 29 Ibid., p. 246. 30 pp. 246-53. 31 pp. 247-8. 32 p. 249. 33 p. 250. 34 p. 251. 35 p. 251. 36 p. 253. 37 p. 263. 38 p. 267. 39 p. 270. 40 *The Philosophy of Fine Arts,* trans. F. P. R. Osmaston, George Bell and Sons, London 1920, vol. I, pp. 243 sg.

IV. A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

1 *Phenomenology of Mind,* trans. J. B. Baillie, London (The Macmillan Company, New York), 1910, vol. I, p. 34. 2 Ibid., p. 604. 3 p. 35. 4 p. 40. 5 p. 39. 6 p. 39. 7 pp. 43-4. 8 p. 36. 9 p. 61. 10 p. 59. 11 p. 61. 12 p. 65. 13 Compare com a excelente análise de J. Loewenberg nos seus dois artigos sôbre a Fenomenologia do Espírito, em *Mind,* vol. XLIII, 1934-5. 14 p. 92. 15 p. 94. 16 Ibid. 17 p. 95. 18 Ibid. 19 p. 98. 20 p. 100 21 p. 104. 22 p. 108. 23 p. 117. 24 p. 119. 25 V. na *Jenenser Logik,* p. 50. A Fôrça 'combina em si os dois lados da relação, a identidade e a diferença... Concebida como Fôrça, a substância é Causa em si... A Fôrça é a determinabilidade mesma que faz da substância esta determinada substância e que ao mesmo tempo põe-na como o que se relaciona ao seu próprio oposto'. 26 *Phenomenology of Mind,* p. 136 27 Ibid., p. 142. 28 V. acima, p. 69. 29 Ibid., p. 162. 30 Positivismo é usado como um têrmo geral para a filosofia da experiência do 'senso comum'. 31 V. acima, pp. 57, 77. 32 *Phenomenology of Mind,* p. 173 33 Ibid., p. 174. 34 *Marx-Engels Gesamtausgabe,* Erste Abteilung, Band 3, Berlin 1932, p. 150. 35 *Phenomenology of Mind,* p. 182. 36 Ibid. 37 Ibid., p. 181. 38 p. 186. 39 p. 187. 40 p. 182. 41 p. 190. 42 p. 191 43 p. 193. 44 p. 193. 45 p. 223. 46 Ibid. 47 p. 341.

V. A CIÊNCIA DA LÓGICA

1 *Science of Logic*, trans. W. H. Johnston and L. G. Struthers, The Macmillan Company, New York 1929, vol. I, p. 36. 2 Ibid., vol. I, p. 54. 3 p. 36. 4 p. 56. 5 p. 66. 6 pp. 64-5. 7 p. 44. 8 p. 45. 9 p. 45. 10 p. 36. 11 V. acima, pp. 62 sgs. 12 p. 55. 13 p. 48. 14 p. 75. 15 p. 72. 16 V. acima, pp. 40 sg. 17 *Science of Logic*, vol. I, p. 94. 18 Ibid., p. 118. 19 p. 124. 20 p. 121. 21 V. acima, pp. 123 sg. 22 *Science of Logic*, vol. I, p. 128. 23 pp. 127-8. 24 p. 132. 25 p. 128. 26 Ibid. 27 p. 128. 28 p. 136. 29 p. 137. 30 p. 138. 31 p. 140. 32 pp. 140-41. 33 p. 142. 34 Vol. II, p. 246. 35 Vol. I, p. 149. 36 p. 159. 37 Hegel emprega o sentido histórico original de 'ideal'. Um ente é 'de natureza ideal' se êle não existe por meio dêle mesmo mas por meio de algum outro. 38 p. 168. 39 p. 149. 40 p. 171. 41 *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 96, Addition (*The Logic of Hegel*, trans. W. Wallace, Oxford 182, p. 179). 42 *Science of Logic*, vol. I, p. 192. 43 p. 199. 44 p. 387. 45 Ibid. 46 p. 389. 47 p. 394. 48 p. 403. 49 p. 404. 50 Vol. II, p. 16. 51 p. 17. 52 Vol. II, p. 16. 53 *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, § 99, Addition (*The Logic of Hegel*, trans. W. Wallace, p. 187). 54 *Science of Logic*, op. cit., vol. I, p. 231. 55 *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 112, Addition (*The Logic of Hegel*, trans. W. Wallace, p. 208). 56 *Science of Logic*, vol. II, p. 38. 57 Ibid. 58 Vol. II, p. 68. 59 p. 66. 60 p. 67. 61 p. 62. 62 Vol. II p. 60. 63 Ibid., pp. 70-73: Hegel explica esta relação na sua análise do Princípio de Razão. A discussão tem dois objetivos: 1) mostrar a essência que atua na existência afetiva das coisas; 2) destruir a concepção tradicional de Razão, como uma entidade ou forma particular entre outras. Hegel reconhece que o 'princípio de razão suficiente' (ou de Razão) implica a visão crítica de que o Ser 'na sua imediatez é declarado sem validade e essencialmente como algo que é postulado'. Êle sustenta, entretanto, que a razão ou fundamento de um ser particular não pode ser procurado em outro ser igualmente particular. 64 *Science of Logic*, vol. II, p. 175. 65 Ibid., p. 177. 66 Ibid. 67 *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 146. 68 *Science of Logic*, vol. II, p. 179. 69 p. 105. 70 Ibid. 71 p. 179. 72 p. 180. 73 p. 180. 74 p. 183. 75 p. 184. 76 p. 184. 77 p. 184. 78 p. 186. 79 p. 217. 80 V. acima, pp. 21 sgs. 81 *Science of Logic*, vol. II, pp. 280 sgs. 82 p. 222. 83 p. 223. 84 p. 244. 85 p. 249. 86 *Philosophy of Right*, § 31. 87 *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 163, Addition 2 (*The Logic of Hegel*, trans. W. Wallace, p. 293). 88 *Science of Logic*, vol. II, p. 229. 89 p. 251. 90 p. 252. 91 V. adiante, p. 164 sg. 92 V. acima, pp. 37 sgs. 93 *Science of Logic*, vol. II, p. 466. 94 p. 460. 95 V. *Philosophie of Right*, § 4, Addition. 96 *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 237. Addition (*The Logic of Hegel*, trans. W. Wallace, pp. 347 sg.). 97 *Science of Logic*, vol. II pp. 468-84. 98 Ibid., p. 486. 99 Aristóteles, *Metafísica*, Livro A, 7. 100 *Science of Logic*, vol. I, p. 60. 101 Ibid., vol II, p. 227.

VI. A FILOSOFIA POLÍTICA

1 George Lefebvre, *Napoleon*, Paris 1935, p. 428. 2 *Lectures on the History of Philosophie*, trans. E. S. Haldane, London 1892, pp. xi sg. 3 V. acima, p. 84. 4 'Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816', em *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, p. 197 5 Ibid. p. 197 6 p. 161. 7 p. 169. 8 p. 170. 9 p. 177. 10 p. 198. 11 p. 199. 12 Ibid. 13 p. 185. 14 pp. 161-2. 15 Hobbes, *Leviathan*, em *Works*, editado por Molesworth, vol. III, pp. 170. 548. 16 V. Heinrich von Trietschke, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, 3ª edição, 1886, vol. II, pp. 383-443, especialmente pp. 385. 17 *Philosophy of Right*, trad. S. W. Dyde, George Bell and Sons, London, 1896 ,p. xxiii. 18 Ibid., § 258, p. 244, *note*. 19 Ibid., p. xx, *note*. 20 Ibid., p. xxx. 21 § 1, Addition. 22 § 4. 23 § 5. 24 § 6. 25 § 29, p. 35. 26 § 11. 27 § 12. 28 § 14, p. 24. 29 § 15. 30 § 41 *et seq*. 31 § 21, Addition, p. 30, e § 27, p. 34. 32 § 21, pp. 29-30. 33 § 21, p. 30. 34

§ 23, p. 31. 35 § 52. 36 § 44, Addition, pp. 51-2. 37 § 33, Addition, p. 41. 38 § 39. 39 § 44, p. 51. 40 O conceito hegeliano de 'reconhecimento mútuo' entre as pessoas abriga três elementos distintos:

a. O elemento positivo — a mera aceitação do fato da apropriação.
b. O elemento dialético — o proprietário reconhece que o trabalho daqueles que são expropriados é a condição para a perpetuação e o proveito que tira da sua propriedade.
c. O elemento histórico — a propriedade tem de ser confirmada pela sociedade.

O sistema *Jenenser* e a *Fenomenologia* do Espírito acentuaram os dois primeiros elementos. A Filosofia do Direito é construída, principalmente, sôbre o primeiro e o terceiro. A dedução da propriedade privada, nesta última obra, indica com precisão todos os fatôres peculiares da filosofia moderna, e em especial seu respeito pela autoridade primordial dos fatos, ao mesmo tempo que sua exigência de que o fundamento daqueles fatos seja justificado racionalmente.

O retraimento do elemento dialético nesta discussão, mostra a crescente influência da reificação, infiltrada entre os conceitos de Hegel. O sistema *Jenense* e a Fenomenologia trataram a propriedade como uma relação entre os homens; a Filosofia do Direito trata-a como uma relação entre sujeito e objetos. 41 § 51, Addition. 42 § 45. 43 § 46. 44 § 41, Addition (nossa tradução). 45 § 49. 46 Ibid., Addition. 47 Ibid. 48 § 40, *note*. 49 § 43. 50 § 67. 51 Ibid., Addition 52 § 72. 53 V. nota 40, acima. 54 § 75, Addition. 55 § 33, Addition. 56 § 81. 57 § 81. 58 § 104, p. 103. 59 § 48. 60 § 106, p. 152. 61 § 141, p. 154. 62 § 152. 63 § 155. 64 § 260. 65 § 261, Addition. 66 § 146. 67 § 145, Addition. 68 § 147. 69 § 148-49. 70 § 177. 71 § 181. 72 § 182. 73 § 184. Addition. 74 § 185. 75 § 186. 76 § 229, Addition. 77 § 199-20. 78 § 196, 198. 79 § 199. 80 § 200. 81 § 243-4. 82 § 208. 84 § 209. 85 Ibid. 86 § 211. 87 § 182, Addition. 88 *Philosophische Propaedeutik*, I, § 22 *(Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner, Stuttgart 1927, vol. III, p. 49.) 89 § 224, Addition. 90 § 208. V. Locke, *Of Civil Government*, Book II § 134: o conceito de propriedade, de Locke, incluí no seu sentido os direitos básicos dos indivíduos, isto é, 'suas vidas, liberdades e posses'! Êste conceito ainda sobrevive na obra de Hegel. Segundo Hegel, tudo que se diferencia e separa do 'espírito livre' pode tornar-se propriedade. 91 *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 532 *(Hegel's of Mind*, trans. W. Wallace London 1894, p. 261). 92 V. Kurt Wolzendorff, *Der Polizeigedanke des modernen Staates*, Breslau 1918, pp. 100-130. 93 *Philosophy of Right*, § 230-31. 94 Ibid. § 246-8. 95 § 236. 96 Ibid. 97 § 255, Addition. 98 § 253. 99 Ibid. 100 § 258, *Note*. 101 § 258, Addition e §260. 102 Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, 1920, vol. O, p. 10. 103 V. adiante, p. 224. 104 *Philosophy of Right*, p. xxviii. 105 § 258, Addition. 106 § 260, Addition. 107 § 279 Addition. 108 § 260 e 261. 109 § 280. 110 § 279. 111 Ibid. 112 V. acima, pp. 155. 113 § 280, Addition. 114 § 281, Addition. 115 *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (trad. W. Wallace, como *Philosophy of Mind)*, p. 263. 116 *Philosophy of Right*. § 273, *note*. 117 §§ 301 e 303, *note*. 118 § 258. 119 § 270, *note*. 120 § 324, *note*. 121 A ideologia fascista fêz desta conexão intrínseca entre soberania, guerra e competição, um argumento decisivo contra o capitalismo liberal. "Tôda uma comunidade só pode praticar a competição, de maneira ordenada, em guerra ou em competição com uma comunidade estranha. Assim, em tempo de guerra, cada comunidade beligerante funciona internamente sôbre a base da cooperação, e externamente sôbre a base da competição. Desta maneira, há ordem dentro e anarquia fora. É òbviamente uma condição inevitável de qualquer sociedade de nações soberanas que ela seja caracterizada pela anarquia. Soberanias múltiplas são simplesmente um sinônimo de anarquia. A anarquia internacional é um corolário da soberania nacional'. Este parágrafo do livro de Lawrence Dennis, *The Dynamics of War and Revolution* (1940, p. 122) é a exata repetição da doutrina da soberania, de Hegel. 122 *Philosophische Propädeutik*, I, § 31, em *Sämtliche Werke* op. cit., vol. III, p. 74. 123 *Philosophy of Right*, § 333. 124 § 340. 125 § 30. 126 § 33. 127 § 259. Addition. 128 § 270, *note*.

1 *Philosophy of History*, p. 72 2 *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, op. cit., p. 134. 3 *Philosophy of History*, p. 9. 4 Ibid., p. 8. 5 Ibid., p. 11. 6 p. 456. 7 Georg Lasson publicou as várias formas desta introdução na sua edição da *Philosophie der Weltgeschichte*, 1920-22. V. particularmente vol. I, p. 10 sg. e p. 31 sg. 8 *Philosophy of History*, p. 17. 9 p. 19. 10 p. 20. 11 p. 13. 12 p. 30. 13 p. 29. 14 p. 56. 15 p. 29. 16 Ibid. 17 p. 30. 18 p. 21. 19 p. 33. 20 Ibid. 21 Ibid. 22 Ibid. 23 p. 26. 24 p. 18; v. também pp. 104-10. 25 p. 399. 26 pp.50-54; v. também p. 64. 27 p. 53. 28 A diferença decisiva entre o conceito hegeliano de *Volksgeist* e o uso dêste conceito, feito pela *Historische Schule* consiste no seguinte: essa escola concebia o *Volksgeist* nos têrmos de um desenvolvimento antes natural do que racional, e o situava contra os valores mais altos depositados na história universal. Veremos mais tarde que a concepção da *Historische Schule* faz parte da reação positivista contra o racionalismo de Hegel. 29 Ibid., p. 54. 30 p. 55. 31 p. 76. 32 p. 77. 33 p. 77. 34 p. 104. 35 p. 252. 36 Ibid. 37 Ibid. 38 p. 269. 39 pp. 269-70. 40 p. 270. 41 Ibid. 42 p. 18. 43 p. 416. 44 p. 55. 45 *'Ueber die Englische Reformbill'* em *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, p. 326. 46 *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, p. 456. 47 V. as cartas de Hegel a Göschel (13, Dezembro, 1830), e a Schultz (29, Janeiro, 1831); ef F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Munchen 1920, vol. II, p. 220.

2.ª PARTE

I. OS FUNDAMENTOS DA TEORIA DIALÉTICA DA SOCIEDADE

1 Marx, 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie', em *Marx-Engels Gesamtausgabe*, ed. do Instituto Marx-Engels, de Moscou, vol. I, Frankfurt M. 1927, p. 619. 2 Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftiche Nachschrift*, nas suas *Werk, Jena, 1910*, vol. VII, p. 15. 3 Ibid., p. 21. 4 p. 28 5 *Zur Kritik der Gegenwart*, Innsbruck, 1922 p. 34. 6 Ibid., p. 42. 7 p. 61. 8 p. 64. 9 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, nas *Sämmtliche Werke*, Leipzig 1846, vol. II, § 20; v. também § 31. 10 *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, op. cit., pp. vol. II, p. 247. 11 *Kritik der Hegelschen Philosophie* na op. cit., pp. 221-3. 12 *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* p. 263. 13 Ibid. 14 Ibid, p. 267. 15 p. 253. 16 p .258. 17 *Grunsätze der Philosophie der Zukunft*, § 32. 18 Ibid., § 37. 19 Feuerbach discute a crítica hegeliana da certeza-sensível na sua *Kritik der Hegelschen Philosophie*, op. cit., 211-15. Êle isola o ponto de partida da certeza-sensível dos modos mais compreensivos de entendimento com os quais a certeza sensível está psicológica e històricamente ligada. A autoridade do senso comum é mantida, contra uma verdade que só se manifesta quando se liberta desta autoridade. 20 Marx, 'Theses on Feuerbach', V; v. *The German Ideology*, ed. R. Pascal, International Publishers, New York, 1939, p. 198, e Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, New York, 1936, p. 293. 21 Marx, 'Theses on Feuerbach', IX; v. *The German Ideology*, op. cit., p. 199, e Sidney Hook, op. cit., p. 299 22 *'Ökonomisch-Philosophische Manuskripte'* (1844), na *Marx-Engels Gesamtausgabe*, ed. pelo Instituto Marx-Engels, vol. III, Berlin 1932, pp. 80-81, 89-90. 23 Ibid., p. 82. 24 p. 43. 25 p. 45 26 p. 45. 27 *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trans. N. I. Stone, Charles H. Kerr and Co., Chicago 1940, p. 302. 28 'Ökonomisch-philosophische Manuskripte', pp. 87-8. 29 p. 89. 30 p. 117. 31 p. 83. 32 Ibid. 33 pp. 39-40. 34 p. 83. 35 pp. 85-6. 36 p. 86. 37 p. 118. 38 p. 119. 39 pp. 90-91; v. também *The German Ideology*, op. cit., p. 44. 40 *The German Ideology*, p. 22. 41 'Ökonomisch-Philosophische Manuskripte', p. 41. 42 *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 41. 43 *Capital*, vol. III, trans. E. Untermann, Charles H. Kerr and Co., Chicago 1909, p. 962; cf. p. 966. 44 *Capital*, trans. S. Moore and E. Aveling, vol. I, Chicago 1906, pp. 83-4. 45 'Ökonomische-philosophische Manuskripte, p. 93. 46 O fato de que uma forma particular de vida social seja 'negativo' não impede que ela possua qualidades de

progresso. Marx freqüentemente acentuava que o modo capitalista de trabalho tinha um caráter distintamente progressista, no sentido de que êle tornara possível a exploração racional de tôdas as espécies de recursos materiais, aumentara constantemente a produtividade do trabalho e deixara que se expandisse uma quantidade de capacidades humanas até então desconhecidas. Mas o progresso na sociedade de classes não implica o crescimento da felicidade e da liberdade. Até que a forma de trabalho alienado tenha sido abolida, todo o progresso continuará a ser, ora mais, ora menos, técnico, caracterizando-se por métodos mais racionais de produção, e por um domínio mais racional sôbre os homens e a natureza. Com tôdas estas características, o progresso só serve para agravar a negatividade da ordem social, que perverte e restringe as fôrças do progresso técnico. Aqui, mais uma vez, a filosofia de Hegel estivera certa; o progresso da razão não significa o progresso da felicidade. 47 Ibid., p. 77. 48 p. 156. 49 p. 117. 50 p. 115. 51 *The German Ideology*, pp. 21, 39-40, 21. 52 pp. 40-41. 53 *A Contribution to the Critique of Political Economy*, pp. 298-9. 54 *The German Ideology* p. 40. 55 Ibid., p. 41. 56 'Ökonomische-philosophische Manuskripte' p. 114. 57 *The German Ideology*, p. 25. 58 Ibid., p. 27. 59 Ibid., pp. 27-28. 60 p. 29. 61 p. 67. 62 p. 66. 63 p. 70. 64 p. 72. 65 p. 49. 66 p. 77. 67 p. 49. 68 pp. 8 e 48. 69 p. 57; v. também p. 67. 70 p. 26. 71 p. 25. 72 p. 49. 73 p. 69. 74 *Sankt Max*, em *Marx-Engels Gesamtausgabe*, op. cit., vol. v, p. 185. 75 Ibid., p. 198. 76 *Theorien über den Mehrwert*, ed. Karl Kautsky, Stuttgart 1905, vol. I pp. 258, 260 segs. 77 *Capital*, op. cit., vol. I, p. 197 (nossa versão). 78 As tendências fundamentais da teoria econômica marxista são muito bem expostas por Henryk Grossman no seu livro *Das Akkumulations-und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Leipzig 1929. 79 *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 21. 80 Ibid., p. 22. 81 p. 22 82 p. 23. 83 p. 26. 84 p. 33. 85 p. 24. 86 *Capital* vol. I, p. 49. 87 Ibid., p. 223. 88 *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 33. 89 *Capital*, vol. III, p. 745. 90 Marx, *Letters to Dr. Kugelmann*, International Publishers, New York 1934, July 11, 1868 (pp. 73-4). 91 *Capital*, vol. III. p. 214. 92 Ibid., p. 223. 93 *Letters to Kugelmann*, July 11, 1868. 94 *Capital*, vol. III, pp. 220-21. 95 Quando Marx declara que os valôres de uso estão fora do âmbito da teoria econômica êle está, de início, descrevendo o efetivo estado de coisas da situação da economia política clássica. Sua própria análise começa por aceitar e explicar o fato de que, no capitalismo, os valôres de uso surgem apenas como 'depositários materiais dos valôres de troca' (op. cit., vol. I, p. 43). Sua crítica passa então a refutar o tratamento capitalista dos valôres de uso e põe como fim uma economia em que esta relação esteja inteiramente abolida. 96 V. e. g. *Capital*, vol. III, pp. 169, 206, 223. 97 Vol. I, pp. 632-3. 98 Vol. I, p. 186. 99 p. 216. 100 pp. 215-16. 101 p. 231. 102 p. 230. 103 p. 195. 104 p. 633. 105 p. 636. 106 p. 673. 107 Cf. Henryk Grosmann, op. cit., pp. 179 segs. 108 *Capital*, vol. III, p. 1026. 109 *Selected Works*, New York 1934, International Publishers, vol. IX, p. 62 segs. 110 'Ökonomische-philosophische Manuskripte', op. cit., pp. 152-3. 111 Ibid., p. 153. 112 *Capital*, op. cit., vol. I, p. 837. 113 Ibid., vol. III, pp., 272-81. 114 *Critique of the Gotha Program*, 1891, New York 1938. 115 *The Poverty of Philosophy*, trans. H. Quelch, Chicago 1910, p. 190. 116 *The German Ideology*, pp. 14-15. 117 *Capital*, vol. I, p. 397.

II. OS FUNDAMENTOS DO POSITIVISMO E O ADVENTO DA SOCIOLOGIA

1. Filosofia positiva e filosofia negativa

1 Schelling, *Sämmtliche Werke*, sect. 2, vol. III, Stuttgart 1858, p. 83. 2 Ibid., sect. 1, vol. X, Stuttgart 1861, p. 198. 3 Constantin Franz, um importante filósofo político conservador alemão, já reconhecera, em 1880, que a "escola positivista na França" e a filosofia positiva de Schelling 'eram, em certo sentido, orientadas para o mesmo fim'. *(Schelling's positive Philosophie*, Cöthen, 1880, Parte III, p. 277). 4 Moses Hess, *'Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie'*, 1841, nos *Sozialistiche Aufsätze*, Berlin 1921, pp. 9, 11. 5 Na discussão que se segue nós vamos deixar de lado

a filosofia positiva de Schelling, porque ela não teve significação para o desenvolvimento do pensamento social e só influenciou a filosofia política pelo uso que dela fêz Stahl. 6 Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Stuttgart 1921, vol. III, pp. 281 sgs.

2. *Saint-Simon*

1. *Oeuvres de Saint-Simon* ed. Enfantin, Paris 1868 ff., vol. II, p. 118. 2 Ibid., p. 13. 3 Ibid. 4 p. 188. 5 *Mémoire sur la science de l'homme*, escrita em 1813; op. cit., vol. XI; v. Weill, *Saint-Simon et son oeuvre*, Paris 1894, pp. 55 sgs. 6 *Saint-Simon*, op. cit., vol. XI, pp. 8 f. 7 p. 22. 8 Vol. IV, p. 83. 9 p. 187. 10 p. 119, 11 vol. IV, pp. 147, 162, 12 p. 150. 13 Frederick B. Artz, *Reaction and Revolution*, New York 1934, Harper and Brothers, p. 230 f. 14 *Doctrine Saint-Simonienne. Exposition.* Paris 1845, p. 123 sg. 13 p. 137. 16 p. 145. 17 pp. 125 sg. 18 p. 127. 19 Henri Sée, *Französische Wirtschaftsgeschichte*, Jena 1936, vol. II, p. 244. 20 pp. 250 sg. 21 pp.. 251 sg. 22 *Nouveaux principes d'économie politique*, 2nd ed., Paris 1827, vol. I, p. 313. 23 *Système des contradictions économiques*, ed. C. Bouglé e H. Moysset, Paris 1923, vol. II, pp. 392 sg. 24 Ibid., p. 391. 25 Vol. I, p. 73. 26 *De la création de l'ordre dans l'humanité*, ed. C. Bouglé e A. Cuvillier, Paris 1927, p. 369. 27 *Nouveaux principes...* vol. II, p. 471. 28 V. Henryk Grossmann, *Sismonde de Sismondi et ses theories économiques*, Bibliotheca universitatis liberae Poloniae Warsaw 1924. 29 *Nouveaux principes...* vol. I, p. 361. 30 Ibid., p. 408. 31 p. 78. 32 pp. 52 sg.

3. *A filosofia positiva da sociedade: Auguste Comte.*

1. *Discours sur l'esprit positif*, Paris 1844, pp. 41-2. 2. *Discours sur l'esprit positif*, p. 17 3 *Cours de philosophie politique*, 4ª ed. vol, IV, Paris 1877, p. 267. 4 Bonald, 'Theorie du pouvour' nas *Oeuvres*, Paris 1854, vol. I, p. 101. 5 De Maistre, 'Étude sur la souveraineté', nas *Œuvres complètes*, Lyon 1884, vol. I, p. 367. 6 Ibid., p. 373. 7 Ibid., p. 375. 8 *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 281. 9 Ibid., p. 142 sg. 10 p. 142, 11 p. 138. 12 p. 140. 13 p. 141. 14 V. pp. 116, 118. 15 *Discours sur l'esprit positif*, p. 57. 16 *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 141. 17 *Discours...*, p. 78. 18 *Cours...*, p. 151. 19 Ibid. 20 p. 152. 21 *Discours...*, pp. 42 sg. 22 V. acima, p. 342. 23 *Cours...*, p. 214. 24 p. 46. 25 p. 92; cf. pp. 144 sg. 26 Ibid. 27 *Système de politique positive*, Paris 1890, vol. I, p. 11; trad. J. H. Bridges como *A General View of Positivism*, new ed. F. Harrison, London 1908, pp. 11 sg. 28 *Cours...*, vol. IV, p. 248. 29 Ibid., p. 232. 30 p. 252. 31 pp. 241-2. 32 p. 244. 33 p. 439, 34 *Discours...*, p. 56. 35 *Cours...*, vol. IV, p. 17. 36 Ibid., p. 148; cf. *Discours...*, pp. 53 sg. 37 *Discours...*, p. 59. 38 Ibid., p. 76. 39 *Cours...*, vol. IV, p. 262. 40 p. 263. 41 p. 264. 42 *Discours...*, p. 60. 43 *Cours...*, p. 442. 44 p. 267. 45 *Discours...*, p. 43. 46 *Cours...*, p. 279. 47 Ibid., pp. 216 sg. 48 p. 293. 49 p. 264. 50 p. 275. 51 p. 224. 52 p. 149. 53 p. 153. 54 *Discours...*, p. 86. 55 *Système de politique positive*, vol. I, p. 129. 56 *Cours...*, pp. 201 sg. 57 p. 202. 58 p. 201, *note*. 59 *Discours...*, p. 93. 60 Cf. especialmente *Cours...*, vol. IV, p. 150 sgs. 61 Ibid., p. 152 62 Ibid., vol. VI, pp. 433 sg. 63 Vol. VI, p. 497. 64 p. 485. 65 p. 503. 66 p. 529. 67 p. 356. 68 p. 357. 69 *Système de politique positive*, vol. I, p. 334. 70 p. 329.

4. *A filosofia positiva do Estado: Friedrich Julius Stahl*

1 Engels, *Germany: Revolution and Counter-Revolution*, International Publishers, New York 1933, p. 11. 2 Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, vol. X, Berlin 1922, pp. 395 sgs., 402 sgs. 3 Veit Valentin, *Geschichte der Deutschen Revolution* 1848-9. Berlin 1930, vol. I, p. 27. 4 Citado por Franz

Mehring, *Zur Preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Rechsgründung*, vol. II, Freiburg 1933, p. 31, 6 Erich Kaufmann, *Studien zur Staatlehre des monarchischen Prinzips*, Leipzig 1906, p. 54. 7 Valentim, op. cit. pp. 37 sg. 8 Cf. *Das monarchische Prinzip*, Heidelberg 1845; e *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, 2ª ed., Berlim 1868. 9 *Philosophie des Rechts*, 3ª e 4ª ed., Heidelberg 1854, vol. II, pp. 356, 360. 10 Ibid., vol. III, pp. 137 sgs. 11 'O que é a revolução?', na *Siebzehn parlamentarische Reden*, Berlin 1862, p. 234. 12 O repúdio começou na teoria política alemã anterior a Stahl e Haller; a influência de Burke (F. Gentz) dos românticos e da *Historische Schule* contribuíram para isto. Entretanto, só com a obra de Stahl é que as tendências e movimentos começados nestas escolas começaram a alcançar uma elaboração sistemática e uma sanção política. 13 *Was ist die Revolution*, p. 240 14 Stahl, *Philosophie des Rechts*, vol. I, pp. xiv e 455. 15 Ibid., p. 473. 16 Ibid., vol. III, p. 6. 17 V. particularmente H. Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburg 1935, e F. Böhm, *Anti-Cartesianismus*, Leipzig 1938, 18 *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, p. 11. 19 *Philosophie des Rechts*, vol. I, p. 263. 20 Ibid., p. 252. 21 Cf. Karl Mannheim, 'Das konservative Denken'. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. LVII, 1927, pp. 84 e também E. Kaufmann, op. cit., pp. 58 sgs. 22 *Philosophie des Rechts*, vol. II, p. 38 23 Ibid., p. 37. 24 p. vii. 25 V. o prefácio à segunda edição do vol. II. 26 Vol. I, p. xvii. 27 Ernst Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtwissenschaft*, vol. III, München 1910, p. 201. 28 Schelling *System des transcendentalen Idealismus*, em *Sämmtliche Werke*, Stuttgart 1858, vol. III, p. 583 sg. 29 *Philosophie des Rechts*, vol. II. p.x. 30 Ibid., p. xvii. 31 p. xxvii. 32 p. xvii. 33 p. 375. 34 p. 376. 35 p. 191. 36 Vol. I, p. 277. 37 Vol. III, p. 177. 38 Vol. II Livro I. 39 p. 14 40 p. 312. 41 p. 346. 42 Ibid., p. 331. 43 Ibid., vol. III, p. 2. 44 *Das monarchische Prinzip* pp. 12, 14, 16. 45 *Philosophie des Rechts*, vol. III, pp. 61, 70, 46 Ibid. p. 131. 47 p. 144. 48 p. 141. 49 p. 9. 50 Vol. II, p. 143. 51 p. 106. 52 Vol. III, p. 73. 53 p. 59. 54 Vol. II, p. 193. 55 *Die gegenwärtigen Parteien...*, p. 22.

5. *A transformação da Dialética em Sociologia: Lorenz Von Stein*

1 Ed. por G. Salomon, Munchen 1922. As citações são tiradas desta edição. 2 V. Robert M. MacIver, *Society*, New York 1937, pp. vii sg. e pp. 4-8; *The Fields and Methods of Sociology*, ed. L. L. Bernard, New York 1934, pp. 3 sgs.; C. M. Case, *Outlines of Introductory Sociology*, New York 1934, p. xvii e pp. 25 sgs. 3 William F. Ogburn and Meyer F. Nimkoff, *Sociology*, Cambridge 1940, p. 14. 4 John Stuart Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, London 1844, p. 135 5 Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, New York, 1912, p. 40. 6 Lester F. Ward, *Outlines of Sociology*, New York 1898, p. 163. 7 *Geschichte der Sozialen Bewegung...*, p. 6. 8 *Deutschen Vierteljahrsschrift*, Stuttgart 1852, p. 145; citado por H. Nitzchke, *Die Geschichtsphilosophie Lorenz von Steins*, Munchen 1932, pp. 132 sg. 9 *Gesellschaftslehre* Stuttgart 1856, p. 430. 10 V. A bibliografia em Nitzchke, op. cit. 11 *Geschichte der sozialen...*, vol. I, p. 11 sgs. 12 Ibid., p. 3, 13 p. 20. 14 p. 47. 15 p. 71. 16 p. 23, 17 pp. 42 sg. 18 p. 47. 19 p. 66. 20 p. 73, 21 p. 76. 22 p. 75. 23 Ibid. 24 p. 32. 25 p. 45. 26 p. 49. 27 p. 56. 28 p. 62. 29 p. 66. 30 p. 81. 31 pp. 85-7. 32 p. 90. 33 p. 91. 34 p. 93. 35 p. 97. 36 p. 100. 37 p. 106. 38 p. 107. 39 p. 108. 40 pp. 109 sg. 41 p. 126. 42 p. 127. 43 Ibid. 44 p. 131. 45 p. 136. 46 Ibid. 47 p. 138.

3.ª PARTE

CONCLUSÃO

O FIM DO HEGELIANISMO

1. O neo-idealismo inglês

1. London (The Macmillan Company, New York) 1918, p. 6. 2 *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Longmans, Green and Co., London 1895, p. 122. 3 pp. 134 sg. 4 p. 148. 5 p. 148. 6 p. 149. 7 Green não põe a responsabilidade dos antagonismos do capitalismo (dos quais está plenamente consciente) no sistema liberalista mas nas condições históricas contingentes sob as quais nasceu o capitalismo. (Ibid., pp. 225, 228) Êle recomenda certas restrições à liberdade do liberalismo, especialmente com respeito à liberdade de contrato, e recomenda uma remoção das condições e relações ocasionadas pelo "poder dos interêsses de classe" (pp. 209. sg.). 8 p. 173. 9 p. 169. 10 p. 177. 12 *The Philosophical Theory of the State*, The Macmillan Co. London 1899, p. 125. 13 R. Metz, op. cit., pp. 249, 267. 14 Bosanquet, op. cit., p. 126. 15 p. 127. 16 p. 183. 17 pp. 184 sg. 18 The Metaphysical *Theory of the State*, London 1918, p. 22. 19 p. 77. 20 p. 80. 21 p. 85. 22 p. 117. 23 p. 133. 24 *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, vol. II, p. 925. 25 J. A. Hobson, *Imperialism*, London (The Macmillan Company, New York) 1938, pp. 74-5.

2. A revisão da Dialética

1 E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart 1899, p. 26. 2 Bernstein, *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, Berlin 1904, Parte III, p. 75. 3 Ibid., p. 74 4 Ibid., p. 69. 5 Karl Kautsky 'Bernstein und die materialistische Geschichtsauffassung', no *Die Neue Zeit*, 1898-9, vol. II, p. 7. 5 *Fundamental Problems of Marxism*, ed. D. Ryazanov, New York, n. d., p. 118. 7 *Selected Works*, vol. IX, pp. 62 sgs. V. acima, p. 285. 8 Ibid., p. 54.

3. "Hegelianismo" fascista

1 Para a posição do neo-idealismo Italiano ver: Benedetto Croce, *History of Italy*, 1871-1915, New York 1929, cap. X; Giovanni Gentile, *Grundlagen des Faschismus*, Stuttgart 1936, pp. 14 f., 17 sgs; R. Michels, *Italien von Heute*, Zurich, p. 172. 2 *Allgemeine Theorie des Faschistischen Staates*, Berlin 1934, p. 25. 3 *The Theory of Mind as Pure Act*, trad. H. Wildon Carr, London (The Macmillan Company, New York) 1922, p. 10. 4 Ibid., p. 15. 5 p. 17. 6 p. 15. Lawrence Dennis, *The Dynamics of War and Revolution*, New York 1940, p. 25. 8 V. particularmente *Theory of Mind* cap.

I. 9 p. 6. 10 p. 257. 11 p. 273. 12 pp. 88 sg. 13 p. 107. 14 p. 243. 15 p. 19. 16 p. 164. 17 p. 246. 18 277. 19 pp. 269 271. 20 *Grundlagen des Faschismus*, p. 33; cf. Benito Mussolini, *Relativismo e Fascismo.* em Diuturna, *Scritti Politici*, ed. V. Morello, Milano 1924, pp. 374 sgs.

4. *Nacional-socialismo* versus *Hegel*

1 V. a análise do Nacional-Socialismo em Robert A. Brandy, *The Spirit and Structure of German Fascism*, The Viking Press, New York 1937, e Franz L. Neumann, *Behemoth, The Origin and Practice of National Socialism*, a ser publicado por Oxford University Press, New York 1941 2 Alfred Rosenberg, *Der Mythos des* 20 *Jahrunderts*, 7ª ed., Munchen, 1933, p. 525. 3 Ibid. 4 p. 526; v. Hitler, *Mein Kampf*, Reynal e Hitchcock. New York 1939, p. 592: 'A realização básica é que o estado não represente um fim mas um meio'. 5 Rosenberg, op. cit., p. 527. 6 *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg 1933, p. 12. 7 Otto Dietrich no *Volkische Beobachter*, December 11, 1937. 8 V. Otto Dietrich, *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*, Breslau 1935, p. 29; Otto Koellreutter, *Vom Sinn und Wesender nationalen Revolution*, Tubingen 1933, pp. 29 f.; e do mesmo autor, *Volk und Staat in der Weltanschaunung des Nationalsozialismus*, Berlin 1935, p. 10. 9 Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen...*, p. 27. 10 Mussolini, *Fascism: Doctrine and Institutions, Roma*, 1935, pp. 10, 21. 11 *Volk im Weden*, ed., *Ernst Krieck*, 1933, No. I, p. 24. 12 *Der Deutsche Student*, August 1933, p. 1. 13 1933, No. 3, p. 4. V. Krieck, E., Die Deutsche Staatsidee, Leipzig 1934. 14 p. 1; v. também No. 5, 1933; pp. 69, 71. 15 Leipzig 1938, p. 25. 16 Ibid., pp. 28 sg. 17 Hamburg 1935, p. 224. 18 J. H. Muirhead, *German Philosophy in Relation to the War*, citado em R. Metz, op. cit., p. 282. 19 V. meu artigo *'Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitaren Staatsauffassung!*, em *Zeitchrift fur Sozialforschung*, 1934, pp. 161-94. 20 Munchen 1932, p. 50. 21 *Staat, Bewegung, Volk*, op. cit., p. 32.

Bibliografia

1ª PARTE

HEGEL

Sämtliche Werke, ed. G. Lasson and J. Hoffmeister, Felix Meiner, Leipzig 1928 ff.

Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, Jubiläumsausgabe, 26 vols., Fr. Frommann, Stuttgart 1927 ff.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister, Fr. Frommann, Stuttgart 1936.

Hegels Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, J. C. B. Mohr, Tübingen 1907.

Briefe von und an Hegel, ed. K. Hegel, 2 vols., Leipzig 1887.

Hegel-Archiv, ed. G. Lasson, 4 issues, F. Meiner, Leipizg 1912 ff.

The Phenomenology of Mind, transl. J. J. B. Baillie, 2 vols., Swan Sonnenschein (The Macmillan Co., New York), London 1910.

Science of Logic, transl. W. H. Johnston and L. G. Struthers, 2 vols., The Macmillan Co., New York 1929

Hegel's Doctrine of Reflection, uma paráfrase e um comentário do segundo volume de "Hegel's Larger Logic", by W. T. Harris. D. Appleton and Co., New York 1881.

Hegel's Doctrine of Formal Logic, tradução da primeira Seção da Lógica Subjetiva, by H. S. Macran, Clarendon Press, Oxford 1912.

Hegel's Logic of World and Idea, tradução da segunda e terceira partes da Lógica Subjetiva, by H. S. Macran, Clarendon Press, Oxford 1929.

The Logic of Hegel, transl. from the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences", by W. Wallace, 2 ed., Clarendon Press, Oxford 1892.

Hegel's Philosophy of Mind, transl. from the "Encyclopaedia of the Philosophical Sciences", by W. Wallace, Clarendon Press, Oxford 1894.
Philosophy of Right, transl. S. W. Dyde, George Bell and Sons, London 1896.
The Philosophy of History, transl. J. Sibree, The Colonial Press, New York 1899.
The Philosophy of Fine Arts, transl. F. P. R. Osmaston, 4 vols. George Bell and Sons, London 1920.
Lectures on the Philosophy of Religion, transl. E. B. Speirs and J. B. Sanderson, 3 vols., K. Paul, Trench, Trubner and Co., London 1895.
Lectures on the History of Philosophy, transl. E. S. Haldane and F. H. Simson, 3 vols., K. Paul, Trench, Trubner and Co., London 1892 ff.

Obras Secundárias

1. Geral

Além dos antigos trabalhos de Rosenkranz, Haym, Stirling Caird e Fischer, mencionamos apenas:
Croce, B., *What is Alive and What is Dead in Hegel's Philosophy, transl.* D. Ainslie, London 1915.
Hartmann, N., *Hegel,* Berlin 1929.
Heimann, B., *System und Methode in Hegels Philosophie,* Berlin 1927.
Kroner, R., *Von Kant zu Hegel,* 2 vols., Tübingen 1921-24.
Moog, W., *Hegel und die Hegelsche Schule,* München 1930.
Mure, G. R. G., *An Introduction to Hegel,* London 1940.
Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel,* London 1924.
Steinbüchel, Th., *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie,* Bonn 1933.
The Philosophical Review 1931, no. 3, Commemorative Issue, with articles by R. M. Cohen, S. Hook, and G. Sabine.

2. Sôbre os primeiros trabalhos de Hegel

Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels* (*Gesammelte Schriften, vol.* IV), Leipzig 1921.

Haering, Th., *Hegel. Sein Wollen und Werk.* 2 vols., Leipzig 1929-38.
Maier, J., *On Hegel's Critique of Kant,* New York 1939.
Schwarz, J.. *Hegels Philosophische Entwicklung,* Frankfurt M. 1938.
Wacker, H., *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant,* Berlin 1932.

3. Sôbre a Fenomenologia do Espírito

Busse, M., *Hegels Phaenomenologie des Geistes und der Staat,* Berlin 1931.
Loewenberg, J., 'The Exoteric Approach to Hegel's Phenomenology of Mind.' 'The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenology of Mind,' in: *Mind,* vol. XLIII and XLIV, 1934-35.
Purpus, W., *Zur Dialektik des Bewussteins nach Hegel.* Berlin 1908.

4. Sôbre a Ciência da Lógica

Baillie, J. B., *The Origin and Significance of Hegel's Logic,* London 1901.
Günther, G., *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik,* Leipzig 1933.
MacTaggert, J. E., *Studies in the Hegelian Dialectics,* Cambridge 1896.
——*A Commentary on Hegel's Logic,* Cambridge 1931.
Marcuse, H., *Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit,* Frankfurt M. 1932.
Noël, G., *La logique de Hegel,* Paris 1933.
Wallace, W., *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and Especially of his Logic,* 2. ed., Oxford 1894.

5. Sôbre a Filosofia Política e a Filosofia da História

Heller, *H., Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke,* Berlin 1921.

Löwenstein, J., *Hegels Staatsidee; ih Doppelgesicht und ihr Einfluss im neunzehnten Jahrhundert,* Berlin 1927.
Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat,* 2 vols., München 1920.
Os capítulos sbre Hegel em: Sabine, G. H., *History of Political Theory,* New York 1937, and Vaughan, C. A., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau, 2 vols., Manchester* 1939.
'La Révolution de 1789 et la pensée moderne.' Special issue of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* Paris 1939.

6. De Hegel a Marx

Hess, M., *Sozialistische Aufsätze,* ed. Th. Zlocisti, Berlin 1921.
Hook, S., *From Hegel to Marx,* New York 1935.
Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche,* Zürich 1940.
Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin* 1923.
Plenge, J., *Marx und Hegel,* Tübingen 1911.
Vogel, P., *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle,* Berlin 1925.

2.ª PARTE

Schelling, F., W. J. v., *Sämmtliche Werke,* 14 vols., Stuttgart 1856 ff.

Kierkegaard, S., *Gesammelte Werke,* ed. H. Gottsched and Ch. Schrempf, 12 vols., Jena 1913 ff.

Feuerbach, L., *Sämmtliche Werke,* 10 vols., Leipzig 1846 ff.

Marx-Engels Gesamtausgabe, ed. Marx-Engels Institute Moscow, Frankfurt M. 1927 ff.

Marx-Engels, *Selected Works,* 2 vols., ed. Marx-Engels Institute, Moscow 1935.

Marx, K., *Capital,* transl. S. Moore, E. Aveling, and E. Untermann, 3 vols., Charles H. Kerr and Co., Chicago 1906-09.

——*A Contribution to the Critique of Political Economy,* transl. N. I. Stone, Charles H. Kerr and Co., Chicago 1904.

——*Letters to Dr. Kugelmann,* Internacional Publishers, New York 1934.

——*The Poverty of Philosophy,* trans. H. Quelch, Charles H. Kerr and Co., Chicago 1910.

——*Theorien über den Mehrwert,* ed. K. Kautsky, 3 vols., Stuttgart 1905 ff.

——and Engels, F., *Critique of the Gotha Program,* International Publishers, New York 1933.

—— ——*The German Ideology,* ed. R. Pascal, International Publishers, New York 1933.

—— ——*Germany: Revolution and Counter-Revolution,* International Publishers, New York 1933.

Lenin, *Selected Works,* 12 vols., International Publishers, New York 1934 ff.

Saint-Simon, *Oeuvres*, ed. Enfantin, 11 vols., Paris 1868-76.
Doctrine Saint-Simonienne. Exposition. Paris 1854.
Sismondi, S., *Nouveaux principes d'économie politique*, 2 vols., 2. ed., Paris 1827.
Proudhon P. J. *Système des contradictions économiques*, ed. C. Bouglé and H. Moysset, 2 vols., Paris 1923.
——*De la création de l'ordre dans l'humanité*, ed. C. Bouglé and A. Cuvillier, Paris 1927.
Comte, A., *Discours sur l'esprit positif*, Paris 1844.
——*Cours de philosophie positive*, 4 ed., ed. E. Littré, 6 vols., Paris 1877.
——*Système de politique positive*, 4 vol., Paris 1890 (English translation London 1870-75).
——*The Positive Philosophy of Auguste Comte*, freely transl. and condensed by H. Martineau, 3 ed., 2 vols., London 1893.
Mill, J. St., *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 8. ed., New York 1884.
——*Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, London 1844.
——*Auguste Comte and Positivism*, 3. *ed., London* 1882.
Spencer, H., *The Study of Sociology*, New York 1912.
——*The Principles of Sociology*, 3 vols., New York 1884-97.
Stahl, F. J., *Philosophie des Rechts*, 3. and 4. ed., 3 vols., Heidelberg 1854.
——*Das monarchische Prinzip*, Heidelberg 1845.
——*Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, 2. ed., Berlin 1868.
——*Siebzehn parlamentarische Reden*, Berlin 1862.
Stein, L. v., *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von* 1789 *bis auf unsere Tage*, ed. G. Salomon, 3 vols., München 1923.
——*Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1856.
Green, L. T., *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Longmans, Green and Co., London 1895.
Bosanquet, *B., The Philosophical Theory of the State*, London (The Macmillan Co., New York) 1899.
Hobhouse, L. T., *The Metaphysical Theory of the State*, London (The Macmillan Co., New York) 1918.

Gentile, G., *The Theory of Mind as Pure Act*, trans. H. Wildon Carr, The Macmillan Co., London-New York 1922.
——*Grundlagen des Fascismus*, Stuttgart 1936.
Panuncio, S., *Allgemeine Theorie des faschistischen Staates*, Berlin 1934.
Mussolini, B., *Fascism: Doctrine and Institutions*, Roma 1935.
Hitler, A., *Mein Kampf*, Reynal and Hitchcock, New York 1939.
Rosenberg, A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 7. ed., München 1933.
——*Gestaltung der Idee*, München 1936.

Obras Secundárias

1. Sôbre a Teoria Dialética da Sociedade

Adams, H. P., *Karl Marx in his Earlier Writings*, London 1940.
Adoratsky, V., *Dialectical Materialism*, New York 1934.
Bukharin, N. I., *Historical Materialism*, New York 1925.
Cornu, A., *Karl Marx. De L'hégélianisme au matérialisme historique*, Paris 1934.
Croce, B., *Historical Materialism and the Economies of Karl Marx*, transl. C. M. Meredith, New York 1914.
Hook, S., *Towards the Understanding of Karl Marx, New* York 1933..
Jackson, T. H., *Dialectics. The Logic of Marxism and its Critics*, London 1936.
Korsch, K., *Marxismus und Philosophie*, 2 ed., Leipzig 1930.
——*Karl Marx*, London 1938.
Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, ed. V. Adoratski, Wien-Berlin 1932.
Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923.
Paschukanis, E., *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, Wien-Berlin 1929.
Plekhanov, G. V., *Fundamental Problems of Marxism*, ed. D. Ryazanov, New York 1929.
Troeltsch, E., Die marxistische Dialektik, in *Gesammelte Schriften*, vol. III, Tübingen 1922.

Bernstein, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie,* Stuttgart 1899.
——*Zuz Theorie und Geschichte des Sozialismus,* Berlin 1904.
Kautsky, K., Bernstein und die materialistische Geschichtsauffassung, in *Die Neue Zeit,* 1898-99, vol. II.

2. Sôbre os Fundamentos do Positivismo

Artz, F. B., *Reaction and Revolution,* 1814-32, Harper and Brothers, New York and London 1934.
Booth, A., *Saint-Simon and Saint-Simonism,* London 1871.
Caird, E., *The Social Philosophy and Religion of Auguste Comte,* 2. ed., Glasgow 1893.
Grossmann, H. *Sismonde de Sismondi et ses theories économiques,* Warsaw 1925.
Lévy-Bruhl, L., *La philosophie d'Auguste Comte,* Paris 1900 (English transl. New York 1903).
Sée, H., *Französische Wirtschaftsgeschichte,* vol. II, Jena 1936.
——*La vie économique de la France sous la monarchie censitaire,* Paris 1927.
Weill, G., *Saint-Simon et son œuvre,* Paris 1894.

3. Sôbre a Filosofia da Restauração

Brie, S., *Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule,* Berlin 1909.
Frantz, C., *Schelling's positive Philosophie,* 3 parts, Cöthen 1880.
Kantorowicz, H., Volksgeist und historische Rechtsschule, in *Historische Zeitschrif,* vol. 108, 1912.
Kaufmann, E., *Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips,* Leipzig 1906.
Landsberg, E., *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft,* vol. II, München 1910.

Mannheim, K., Das konservative Denken, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. LVII, 1927.
Mehring, F., *Zur preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsgründung*, Berlin 1930.
Schnabel, F., *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert.*, 4 vols., Freiburg 1933-7.
Treitschke, H. v., *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 5 vols., Leipzig 1890-96.
Valentin, V., *Geschichte der deutschen Revolution von* 1848-49, 2 vols., Berlin 1930.

4. A Filosofia Sob o Fascismo e o Nacional-Socialismo

Brady, R.A., *The Spirit and Structure of German Fascism*, The Viking Press, New York 1937.
Croce, B., *History of Italy*, 1871-1915, New York 1929.
Hobson, J. A., *Imperialism*, TheMacmillan Co., London 1938.
Michels, R., *Italien von Heute*, Zürich 1930.
Silone, I., *Der Fascismus*, Zürich 1934.
Bäumler, A., *Studien zur Deutschen Geitesgeschichte*, Berlin 1937.
Böhm, F., *Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig 1938.
Der Deutsche Student, 1933 ff.
Dietrich, O., *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*, Breslau 1935.
Heyse, H., *Idee und Existenz*, Hamburg 1935.
Koellreutter, O., *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, Tübingen 1933.
——*Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Berlin 1935.
Krieck, E., *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig 1932.
——*Die deutsche Staatsidee*, Leipzig 1934.
——*Völkisch-politische Anthropologie*, part III, Leipzig 1938.
——(ed.) *Volk im Werden*, Leipzig 1933 ff.
Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, München 1932.
——*Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg 1933.
——*Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934.

Dennis, L., *The Dynamics of War and Revolution,* New York 1940.
Kolnai, A., *The War Against the West,* New York 1938.
Marcuse, H., *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung,* in *Zeitschrift fur Sozialforschung,* vol. III, Paris 1935.

EPÍLOGO

Escrito em 1954

A derrota do Fascismo e do Nacional-Socialismo não deteve a inclinação para o totalitarismo. A liberdade está em retirada — tanto no domínio do pensamento como no da sociedade. Nem a Razão hegeliana, nem a Razão marxista se aproximaram da realização; nem o desenvolvimento do Espírito, nem o da Revolução tomaram a forma visada pela teoria dialética. E, contudo, os desvios eram inerentes à estrutura mesma que essa teoria havia revelado — êles não vieram de fora; nem de modo inesperado.

Desde o início, a idéia e a realidade da Razão, no período moderno, continham os elementos que ameaçavam a promessa de uma existência livre plenamente realizada: a escravização do homem, por sua própria produtividade; o elogio da satisfação adiada; o domínio repressivo da natureza, no homem e fora dêle; o desenvolvimento das potencialidades humanas dentro de uma estrutura de dominação. Na filosofia de Hegel, o triunfo do Espírito abandonava o Estado à realidade — realidade que resistira ao Espírito e se mantivera opressora, a despeito dos seus compromissos com o Direito e a razão. Hegel aceitara a Sociedade Civil e seu Estado como a realização *histórica* adequada da Razão — o que significava que tal realização ainda não era a realização *final* da Razão. Esta última ficava relegada à metafísica: Hegel concluiu a apresentação enciclopédica do seu sistema com a descrição aristotélica do *Nous* como *Theos*. No começo e no fim, a resposta da filosofia ocidental à busca da Razão e da Liberdade fôra a mesma. A divinização do Espírito implica o reconhecimento da sua derrota na realidade. A filosofia de Hegel foi a última que pôde tentar

compreender a realidade como manifestação do Espírito. A história subseqüente tornaria impossível tal tentativa.

Hegel via no "poder da *negatividade*" o elemento vital do Espírito, e, por aí, da Razão. Êste poder da Negatividade era, em última análise, o poder de compreender e alterar, segundo as potencialidades amadurecidas, os fatos dados, pela rejeição do "positivo" assim que êste se tornasse uma barreira para o progresso da liberdade. A Razão é, por sua essência mesma, contradição, oposição, negação, na medida em que a liberdade não fôr real. Se o poder da Razão, que é contraditório e negativo, fôr destruído, a realidade passará a funcionar sob uma lei positiva própria, e, desamparada pelo Espírito, desenvolve sua fôrça repressiva. Tal declínio do poder de Negatividade acompanha, de fato, o progresso da recente civilização industrial. Com o crescimento da concentração e da eficiência dos contrôles econômicos, políticos e culturais, a oposição, em todos êstes setores foi pacificada, coordenada ou liquidada. A contradição foi absorvida pela afirmação do positivo. Em 1816, quando as guerras de libertação nacional haviam terminado, Hegel exortava seus alunos a preservarem, contra as "coisas da política" e contra o Estado que "havia afogado nos seus todos os outros interêsses", a "coragem da verdade", do pensamento, o poder do Espírito como valor mais alto. Hoje o Espírito parece ter uma função diferente: êle ajuda a organizar, administrar e acelerar os podêres reais, e a liquidar o "poder de Negatividade". A Razão identificou-se com a realidade: o que é real é racionalizável, embora o que seja racionalizável ainda não tenha chegado à realidade.

Teria tido a mesma sorte a outra tentativa, a marxista, de redefinir a Razão? Marx acreditava que a sociedade industrial havia criado as condições prévias para a realização da Razão e da Liberdade, e que apenas a organização capitalística desta sociedade impedia a realização das mesmas. A plena maturidade das fôrças produtivas, o domínio sôbre a natureza, a grande riqueza material — suficiente para satisfazer, pelo menos, as necessidades básicas de todos os membros da sociedade, ao nível cultural atingido — todos êsses eram os requisitos prévios do socialismo; e êstes estavam criados. Entretanto, a despeito dêste laço substancial entre

a produtividade capitalista e a liberdade socialista, Marx pensava que só uma revolução e só uma classe revolucionária poderiam levar a têrmo a transição. Porque, nesta transição, muito mais coisas estavam envolvidas do que apenas a libertação e utilização racional das fôrças produtivas: tratava-se da libertação do próprio homem, isto é, da abolição da sua escravização aos instrumentos de trabalho e, por isso, da transformação total de todos os valores dominantes. Sòmente êste "mais" mudaria a quantidade em qualidade, e estabeleceria uma sociedade diferente, não repressiva — a *negação* determinada do capitalismo. Êstes novos princípios e valôres só poderiam ser realizados por uma classe que estivesse livre dos antigos princípios e valôres repressivos, cuja existência concretizasse a negação mesma do sistema capitalista e, com isto, a possibilidade histórica de oposição a êste sistema, e de sua superação. A idéia marxista do proletariado como a negação absoluta da sociedade capitalista condensa em um só conceito a relação histórica entre as condições prévias e a realização da liberdade. Em um sentido estrito, a libertação *pressupõe* a liberdade: a primeira só pode ser estabelecida se empreendida e sustentada por indivíduos livres — livres das necessidades e dos interêsses que pertencem à dominação e à repressão. A não ser que a revolução, ela mesma, progredisse por meio da liberdade, a necessidade de dominação e repressão seria levada à nova sociedade, e a distinção decisiva entre os interêsses "verdadeiros" e os interêsses "imediatos" dos indivíduos teria sido quase inevitável. Os indivíduos tornar-se-iam objetos de sua própria libertação, e a liberdade seria questão de administração e decreto. O progresso seria repressão progressiva, e o "atraso" da liberdade ameaçaria autopromover-se e autoperpetuar-se.

A importância decisiva dada à relação entre o proletariado pré-revolucionário e pós-revolucionário só ficou demonstrada depois da morte de Marx, quando da transformação do capitalismo livre em capitalismo dirigido. Foi êste desenvolvimento que transformou o Marxismo em Leninismo e que determinou o destino da sociedade soviética: seu progresso sob uma nova forma de produtividade repressiva. A concepção de Marx do proletariado "livre" como negação absoluta da ordem social estabelecida liga-se ao modêlo do capitalismo

"livre"; ao modêlo de uma sociedade em que a livre ação das leis e relações econômicas básicas fariam aumentar as contradições e tornar o proletariado industrial a vítima principal e, ao mesmo tempo, o agente autoconsciente de uma solução revolucionária. Quando Marx considerava a transição para o socialismo nos países industriais avançados, assim o fazia não sòmente devido à maturidade das fôrças produtivas, mas também porque a irracionalidade do emprêgo destas fôrças, a maturidade das contradições internas do capitalismo e da vontade de aboli-las eram essenciais à sua idéia de socialismo. Mas, precisamente nos países industriais avançados, já por volta da passagem do século, as contradições internas foram sendo dominadas por uma organização progressivamente eficiente, e a fôrça negativa do proletariado foi sendo progressivamente reduzida. Não sòmente uma pequena "aristocracia operária" mas a maior parte das classes trabalhadoras tornou-se parte positiva da sociedade estabelecida. Não foi simplesmente o excesso de produtividade, resultando em um padrão de vida cada vez mais alto, que causou esta transformação. Quando Engels morreu, em 1895, as condições de vida e de trabalho das classes trabalhadoras, nos países capitalistas avançados, revelara uma tendência, de longo alcance, a uma melhoria muito acima do nível descrito e anunciado no *Capital* de Marx. Contudo, Engels não vira motivo para rever fundamentalmente a profecia marxista. A importância que Engels dava ao crescente poder parlamentar, legal, do trabalho organizado parece indicar que êle contava com uma melhoria ainda maior das condições de trabalho, como resultado direto do crescimento do poder da classe operária. Dentro do funcionamento do sistema capitalista, tampouco tal tendência parece refutar a concepção marxista. Os "superlucros" do período monopolístico poderiam explicar a elevação dos salários reais — às expensas dos grupos e regiões "super-explorados", e às custas de periódicas preparações para a guerra, e de guerras efetivas. Supusera-se que não apenas o empobrecimento, mas o empobrecimento em face da produtividade social crescente faria do proletariado uma fôrça revolucionária. O conceito marxista de empobrecimento implica a consciência das potencialidades bloqueadas dos homens, e da possibilidade de sua realização

— a consciência, portanto, da alienação e da desumanização. Mas, por essa época, o desenvolvimento da produtividade capitalista freou o desenvolvimento da consciência revolucionária. O progresso tecnológico multiplicou as necessidades e as satisfações e a utilização dêste progresso tornou as necessidades, e também a satisfação das mesmas, repressivas: estas é que garantem a submissão e o domínio. O progresso da administração reduz a dimensão em que os indivíduos ainda podem estar "consigo-mesmos" e ser "por-si-mesmos", transformando-os em totais objetos da sua sociedade. O desenvolvimento da consciência torna-se uma prerrogativa perigosa de marginais. A esfera em que a transcendência do indivíduo e do grupo seria possível foi, assim, eliminada —, e com ela o elemento vital da oposição. Aqui só podemos indicar alguns dos fatôres principais que capacitaram a civilização industrial a absorver sua própria negatividade.

O crescimento da engrenagem de produção e distribuição extravasou do contrôle do indivíduo e do grupo, e gerou uma hierarquia de burocracias públicas e privadas, com um alto grau de neutralização da responsabilidade. Mesmo no cume da hierarquia, onde a responsabilidade seria identificável e decisiva, o interêsse específico, individual e de grupo, só se pode impor dentro do interêsse oprimente de preservação e expressão da engrenagem como um todo. Esta última é, realmente, a encarnação da vontade geral e da necessidade coletiva. Desde que ela mantenha, pelo menos nos países industrializados avançados, a sociedade em condições de crescimento e com possibilidade de melhor satisfazer as necessidades, a racionalidade da oposição parece cada vez mais ilegítima, senão absurda. Considerando os fatos e tendências dados, não há razão para admitir que um maior progresso exigiria a destruição da base atual. Êste apaziguamento da oposição já existia muito antes que a primeira Grande Guerra revelasse em que extensão haviam sido integradas aos interêsses nacionais as classes "objetivamente" revolucionárias.

O tremendo crescimento da produtividade do trabalho dentro do arcabouço das instituições sociais dominantes, tornou a produção em massa inevitável — mas também tornou inevitável a manipulação em massa. O resultado foi que

o padrão de vida subiu com a concentração de poder econômico em dimensões monopolísticas. Concorrentemente, o progresso tecnológico mudou fundamentalmente a balança do poder social. O alcance e eficácia dos instrumentos de destruição controlados pelos governos tornaram obsoletas e românticas as formas clássicas de luta social. A barricada perdeu seu valor revolucionário da mesma forma que a greve perdeu seu conteúdo revolucionário. A coordenação econômica e cultural das classes trabalhadoras foi acompanhada e suplementada pelo envelhecimento de suas armas tradicionais.

A consolidação do sistema capitalista foi grandemente intensificada pelo desenvolvimento da sociedade soviética. Êste desenvolvimento influenciou de duas maneiras a situação do mundo Ocidental: 1) o fracasso das revoluções centro-européias depois da primeira Grande Guerra isolou a Revolução Bolchevista de sua esperada base política e econômica nos países capitalistas avançados, levando-a ao caminho da industrialização forçada por meio dos seus próprios recursos. Aquilo que Marx havia estigmatizado como sendo os aspectos repressivos e exploradores da industrialização capitalista foi, então, reproduzido na sociedade soviética, sôbre uma base diferente, para se chegar tão ràpidamente quanto possível aos resultados da industrialização ocidental. Comparada com a idéia marxista de socialismo, a sociedade stalinista não foi menos repressiva do que a sociedade capitalista — só que muito mais pobre. A imagem da liberdade, que o marxismo tinha sustentado contra a falta de liberdade dominante, parecia haver perdido seu conteúdo real. No mundo ocidental o Comunismo passou a ser identificado não com um estágio superior, mas com um estágio inferior do desenvolvimento histórico, e com um poder estrangeiro hostil. Comparada com êste poder a causa nacional surgia como a causa da liberdade. 2) Em seguida, o estado soviético tornou-se uma sociedade altamente racionalizada e industrializada, exterior ao mundo capitalista e poderosa o bastante para competir com o último em têrmos próprios, desafiando o monopólio capitalista do progresso e sua pretensão de modelar a civilização futura. O mundo ocidental respondeu com a mobilização total, e foi esta mobiliza-

ção que completou o contrôle nacional e internacional sôbre as zonas ameaçadas da sociedade. O mundo ocidental se unificou em grau nunca visto durante sua longa história. O interêsse comum, que já tinha com sucesso organizado as contradições internas, tratava agora de organizar as contradições externas. A coordenação internacional, por sua vez, ajudava a intensificar a coordenação nacional. A conformidade tornou-se uma questão de vida ou morte — não só para os indivíduos mas também para as nações.

As tendências que foram enumeradas até agora têm sido freqüente e amplamente descritas em têrmos de "democracia de massas", de "cultura popular", etc. Tal terminologia presta-se fàcilmente a propiciar uma visão deformada: como se tais tendências fôssem devidas ao despertar das "massas" ou ao declínio de certos valôres e instituições culturais. Ao contrário, elas parecem ter sua origem na estrutura histórica da recente sociedade industrial, logo que esta sociedade conseguiu controlar sua própria dialética, com base na sua própria produtividade. Tampouco tais tendências se limitam a qualquer área específica, cultural ou política. O pré-condicionamento dos indivíduos, sua transformação em objetos de administração, parece ser um fenômeno universal. A idéia de uma forma diferente de Razão e Liberdade, sonhada tanto pelo idealismo dialético como pelo materialismo, ainda parece uma Utopia. Mas o triunfo das fôrças retrógradas e conservadoras não desmerece a verdade desta Utopia. A mobilização total da sociedade contra a libertação definitiva do indivíduo, que constitui o conteúdo histórico do presente período, mostra quão real é a possibilidade desta libertação.

SUPLEMENTO À BIBLIOGRAFIA

HEGEL

O único acontecimento real na recente história da filosofia de Hegel é o renascimento, no após-guerra, dos estudos hegelianos na França. As novas interpretações francesas sôbre Hegel, centralizadas na "Fenomenologia" e no conteúdo real de sua dialética, mostram mais nitidamente do que as anteriores a mais íntima conexão entre a dialética idealista e materialista:

Hyppolite, Jean, *Genèse et Structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier, Paris 1946.

Hyppolite, Jean, "Situation de l'Homme dans la Phénomenologie Hegelienne", in *Les Temps Modernes*, II, 19, 1947.

Kojève, Alexandre, *Introduction à la Lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénomenologie de l'Esprit, ed. R. Queneau. Gallimard, Paris 1947.

Tran-Duc-Thao, "La 'Phénomenologie de l'Esprit' et son contenu réel," in: *Les Temps Modernes*, III, 36, 1948.

Sôbre a filosofia política de Hegel:

Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies*. 2 vols. G. Routledge, London 1945; Princeton 1950.
vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath

Weil, Eric, *Hegel et l'Etat*. J. Vrin. Paris 1950

A filosofia de Hegel tem um papel decisivo na criação do existencialismo de Sartre:

Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943.

Interpretação de Heidegger sôbre Hegel:

Heidegger, Martin, "Hegels Begriff der Erfahrung", in: *Holzwage, Klostermann*. Frankfurt/Main 1950.

Lukács, George, *Der junge Hegel*. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie. Europa Verlag, Zurich 1948.

MARX

O mais importante é a primeira publicação do manuscrito de Marx "Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie" escrito em 1857-1858. Esta é realmente a primeira versão, antes desconhecida, do *Das Kapital*. É muito mais "filosófica" do que a versão final e revela como a teoria econômica madura de Marx nasce de sua concepção filosófica.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. Marx-Enge-Lenin Institut Moskau, 2 vols. 1939 and 1941. Re-issued in one volume by Dietz Verlag, Berlin 1953.

(Ver: Rosdolsky, R., "Das 'Kapital im allgemeinen und die vielen Kapitalien, ", in: *Kyklos*, VI, no 2.)

Os títulos seguintes são relativos aos problemas da teoria marxista discutida neste volume. A literatura sôbre o desenvolvimento pós-marxista da teoria marxista não está incluída:

Bekker, Konrad, *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhaltnis zu Hegel.* Zurich and New York 1940.

Cornu, Auguste, *Karl Marx et la Pensée Moderne.* Paris 1948.

Cornu, Auguste, Essai de Critique Marxiste. Paris 1951.

Morf, Otto, *Das Verhaltnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx.* Bern 1951.

Popitz, Heinrich, *Der entfremdete Mensch.* Basel 1953.

Schlesinger, Rudolph, *Marx, His Time and Ours.* London 1950.

Somerhausen, Luc, *L'Humanisme Agissant de Karl Marx.* Paris 1946.

Thier, Erich. "Die Anthropologie des Jungen Marx", introduction to Marx, *Nationalekonomie und Philosophie,* Koln-Berlin 1950.

Venable, Vernon, *Human Nature: the Marxian* View. New York 1946.

Ver também o volume 2 de Karl Popper's *The Open Society* citado acima).

Index

Absoluto, O, 54, 156
Abstração dialética, 149, 283
Alienação (*Entfremdung*), 43, 224, 250
Anti-racionalismo, 244, 309, 327
Aristóteles, 48, 119, 157
Artz, F. B., 383
Atualidade, 143
Autoconsciência, 110, 148
Autoridade, 315, 333

Bazard, 301, 302
Bernstein, E., 359
Bill da Reforma, 224
Böhm, F., 384
Bonald, 310
Bosanquet, B., 354
Bradley, F. H., 357
Brady, R. A., 386
Burke, E., 297, 384

Case, C. M., 384
Certeza sensível, 103, 248
Comte, A., 293, 297, 300, 307, 336
Comunismo, socialismo, 261, 287
Conceito, 34, 69, 122, 125, 148, 222
Consciência, 77, 96
Contrato, 84, 278
Contrato social, 60, 88, 163, 175
Croce, B., 362
Cultura Idealística, 15, 97, 368, 373

De Maistre, 297, 383
Democracia, 87, 220
Dennis, L., 363, 380
Descartes, 26, 170
Dialética, 35, 45, 51, 54, 71, 101, 121, 127, 140, 150, 217 (na história); marxista: 257, 283, 336, 359
Dietrich, O., 386
Direito, 62, 177, 180, 191, 203
Direito Natural, 186, 328

Empirismo Inglês, 28
Entendimento (do senso comum), 52, 108
Escola Histórica, 216, 329
Essência, 109, 137
Estado, 41, 57, 63 (no sistema ético); 85 (no sistema *Jenense*); 89, 163, 204 (em relação à arte, à fi-

Progresso, 206, 211, 300, 306 313, 315
Proletariado, 239, 265, 320, 345
Propriedade, 42, 59, 79, 165, 176, 179, 182, 193, 330
Proudhon, P-J., 297, 305

Raça, 371
Razão, 16, 20, 28, 33, 36, 49, 53, 183, 205, 213 (astúcia da razão), 231, 267, 289, 290
Reflexão, 137
Reforma Alemã, 24, 223
Reificação, 111, 255, 339
Revolução Francesa, 15, 97, 155, 159, 174
Ricardo, D., 304, 305
Robespierre, M., 17
Rosenberg, A., 370
Rousseau, J. J., 174

Saint-Simon, 16, 297, 298
Savigny, F. K. V., 329
Ser, 48, 126, 156
Schelling, F. W. von, 293, 328
Schmitt, Carl, 383
Schnabel, F., 384
Sée H., 384
Senhor e escravo, 114
Ser-outro, 72
Sismondi, S. de, 297, 302, 304, 306
Sociedade Civil, 188
Sociologia, 335
Sócrates, 220
Soberania, 162, 203, 205
Spencer, H., 336
Stahl, F. J., 293, 295, 324
Stein, L. von, 298, 326, 335
Sujeito, 20, 35, 46 (= vida); 68, 98, 110, 136 (como essência); 146 (como conceito); 217, 222 (na história)

Tempo, 205, 219
Tolerância, 319
Trabalho, 63, 78, 80, 114, 249, 270, 341

Universalidade, 26, 59, 74, 92, 105, 109, 123, 192 (da lei), 208, 220, 251, 259, 261

Valentim, V., 383
Verdade, 34, 99, 148, 285, 291, 364
Vida, 45, 154
Vir-a-ser, 126
Volksgeist, 40, 216, 370
Vontade, 174

Ward, L. F., 384
Weltgeist, 205, 367

sofia, à religião); 168, 175, 187, 196, 214, 331, 333, 341, 353, 369, 370

Fuerbach, L., 245
Filosofia Idealista, 133, 154, 170, 177, 309, 364, 373
Filosofia Negativa, 35, 295
Filosofia Positiva, 36, 293, 309, 328
Finitude, 132
Fôrça, 108
Franz, C., 382
Frederico Guilherme IV, 295, 325
Fries, J. F. 167

Gentile, G., 363
Green, T. H., 352
Guerra, 61, 203

Haller, K. L. von, 169, 384
Hess, M., 382
Heyse, H., 384
Hitler, A., 386
Hobbes, T., 82, 161, 166, 183, 186, 203
Hobhouse, L. T., 352, 357
Hobson, J. A., 385
Holderlin, F., 40
Hume, D., 21, 31

Iluminismo Francês, 308, 320
Infinidade, 72, 133
Introversão (*Verinnerlichung*), 24, 184, 234

Kant, 30, 55, 68, 98, 120, 148, 214, 290, 365
Kaufmann, E., 384
Kautsky, K., 385
Kierkegaard, S., 241
Koellreutter, O., 386
Krieck, E., 386

Lei, 169, 191, 200
Leis Históricas, 211, 286, 300, 301
Lênin, 285, 361
Linguagem, 78
Locke, J., 28, 194
Lutero, 24, 184
Mac Iver, R. M. 384

Mannheim, K., 384
Marx, K., 114, 132, 150, 210, 237, 300, 360
Materialismo Histórico, 250, 267, 288
Método Matemático, 99, 139, 152
Metz, R., 385
Mill, J. S., 336
Monarquia, 88, 199, 214, 332
Montesquieu, 41
Mussolini, B., 386

Napoleão, 159
Negatividade, 35, 70, 121, 131, 136, 258, 284
Nimkoff, M. F., 384

Ogburn, W. F., 384
Ordem, 311, 314, 323

Panuncio, S., 362
Pensamento especulativo, 53, 102
Percepção, 106
Plekhanov, 6, 360
Positivismo, 36, 112, 139, 293, 297, 308, 328