

Hegel e a contemporaneidade

Vjúlia Sebba Ramalho Morais
Adilson Felício Feiler
Inácio Helfer
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Hegel e a contemporaneidade

Conselho Editorial/Comitê Científico

Júlia Sebba Ramalho Moraes

Adilson Felício Feiler

Inácio Helfer

Hegel e a contemporaneidade

Júlia Sebba Ramalho Morais

Adilson Felício Feiler

Inácio Helfer

(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Editora Adjunta
Daniela Valentini

Produção Editorial
Amanda C. Schallenberger Schaurich
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

H463 Hegel e a contemporaneidade. / organizadores, Júlia
Sebba Ramalho Moraes, Adilson Felício Feiler e
Inácio Helfer. 1. ed. (ebook) Toledo, Pr.:
Instituto Quero Saber, 2024.
144 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-025-9
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.86>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 193

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

| | |
|---|-----|
| <i>Apresentação</i> | 13 |
| A gênese da contradição na <i>Doutrina da Essência</i> <i>Gabriel Rodrigues da Silva</i> | 17 |
| Contradição entre bem e mal na essência humana e reconciliação na <i>Filosofia da Religião</i> hegeliana <i>Christian Iber & Agemir Bavaresco</i> | 39 |
| Hegel e a Europa: herança e os destinos abertos de uma História da Liberdade <i>Hugo Rezende Henriques</i> | 77 |
| O Estado de Direito e seus inimigos: provocações a partir do conceito de soberania em Hegel <i>João Pedro Braga de Carvalho & Pedro Luiz Rodrigues Barreto</i> | 89 |
| Hegel y la guerra de Ucrania (2022-2023). Una investigación filosófica sobre la coyuntura política mundial a través de la teoría relacional y convencional sobre la guerra y la paz <i>Gonzalo Tinajeros Arce</i> | 103 |
| O problema da pobreza na teoria social hegeliana <i>Taiane Andrade Ornelas</i> | 127 |

Apresentação

O GT Hegel da ANPOF, criado em 2004, vem envidando esforços para reunir professores, pesquisadores e estudantes do Brasil em torno do pensamento de Hegel e seus desdobramentos. Em sintonia com a pesquisa mundial sobre o assunto, busca estimular a investigação em diferentes setores da produção filosófica, como o da filosofia analítica, da metafísica contemporânea e o debate de temas emergentes da atualidade, entre outros. Estimula, também, a tradução das obras originais de Hegel, bem como das obras seminais de comentadores estrangeiros do pensador, sempre com o intuito de alargar o acesso às fontes primárias e secundárias de valor de sua filosofia.

É sintomático o avanço que a pesquisa sobre Hegel no Brasil tem trilhado, dirimindo equívocos e reafirmando posições mais lúcidas, críticas e coerentes. A tarefa da clarificação conceitual hegeliana é complexa, mas fundamental para o enfretamento desses impasses. Apesar de se ter caminhado significativamente no sentido de deslindar conceitos, questões e ênfases que se depreendem do pensamento de Hegel, permanecem inúmeras leituras e chaves desafiadoras que instigam a continuar a trilha dialética da reflexão. Os textos que se apresentam neste livro, de alguma forma, ilustram este caminho, atribuindo qualidade e discernimento especulativo.

A primeira investigação, intitulada **A gênese da contradição na Doutrina da Essência**, de **Gabriel Rodrigues da Silva**, apresenta qual a origem do movimento hegeliano fundamental, que é a contradição para a constituição da segunda doutrina da Ciência da Lógica: a Doutrina da Essência. A contradição é o próprio motor da dialética de Hegel, ela é resultado dos dois movimentos anteriores, a saber, a identidade e a diferença. É pela contraposição entre os movimentos de identidade e

diferença que a contradição, o motor da dialética, tem lugar. Seguindo a toada do movimento de contradição, o segundo capítulo, intitulado **Contradição entre bem e mal na essência humana e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana**, de *Christian Iber e Agemir Bavaresco*, expõe em que medida a oposição entre bem e mal, própria da dimensão humana, pode ser reconciliada na *Filosofia da Religião* de Hegel. Hegel tematiza como a religião no cristianismo, precisamente pelo fato da encarnação de Deus na história, alcança a objetividade para além de todas as subjetividades. O capítulo seguinte, **Hegel e a Europa: herança e os destinos abertos de uma História da Liberdade**, de *Hugo Rezende Henriques*, tematiza em que medida o pensamento de Hegel pode auxiliar na reflexão em torno do tema da liberdade que se desdobra na história. É nela que a liberdade passa a se constituir enquanto portadora de sentido, e é nela, inclusive, que a liberdade pode ser pensada em seus destinos futuros. Muito instigante também se apresenta o próximo capítulo, intitulado **O Estado de Direito e seus inimigos: provocações a partir do conceito de soberania em Hegel**, de *João Pedro Braga de Carvalho e Pedro Luiz Rodrigues Barreto*, onde se aborda as implicações que o conceito de soberania traz para a concepção de “estado de direito”. Precisamente, esta noção auxilia para desconstruir a associação indevida do pensamento de Hegel às vertentes totalitárias, como o nazismo, que se apropriam do pensamento de Hegel pela sua afirmação de que tudo o que é real é racional, que ao certo deveria ser lida como “tudo que é efetivo (*wirklich*) é racional, e vice-versa”. Por essa razão, ou seja, por esse erro, tudo acaba se reduzindo a uma totalidade dogmática fechada, esquecendo que o pensamento de Hegel é um pensamento vivo, em constante movimento, e, sobretudo, crítico do porvir. Uma contribuição bastante atual é também encontrada no capítulo seguinte, **Hegel y la guerra de Ucrania (2022-2023). Una investigación filosófica sobre la coyuntura política mundial a través de la teoría relacional y convencional sobre la guerra y la**

Apresentação

paz, de **Gonzalo Tijaneros Arce**. O estudo reflete em que medida é possível aproximar a teoria relacional e convencional, de um lado, e a guerra e a paz, de outro. Com isso, se pretende verificar, seguindo as vertentes hegelianas de pensamento sobre relações conflituais, como é possível pensar os meandros da guerra na Ucrânia. Ou seja, em que medida, o pensamento de Hegel sobre a guerra moderna entre Estados soberanos pode ser atualizado no contexto bélico ucraniano. E, por fim, a investigação intitulada **O problema da pobreza na teoria social hegeliana**, de **Taiane Andrade Ornelas**, se empenha em investigar qual o papel que ocupa, na teoria hegeliana, a pobreza. No pensamento hegeliano, a pobreza se apresenta para além de concepções meramente materiais, se estendendo para a dimensão espiritual, de modo a se apresentar luzes que visam a iluminar a liberdade, como processo de vida ética racional.

Os diferentes capítulos apresentados atestam a diversidade de leituras sobre o pensamento de Hegel, diversidade esta que se manifesta não apenas pelo modo, ou mesmo pelo aspecto da filosofia hegeliana, mas como esta pode ser um instrumento para refletir sobre segmentos da realidade, seja da religião, da família ou da política. Passando por pesquisas exegéticas, como também por ferramentas de crítica, para pensar questões, as mais variadas, sobre o pensamento hegeliano, as pesquisas se assentam, com rigor e acuidade, sobre a fonte inspiracional que é o texto de Hegel.

Uma boa leitura.

Goiânia, 01 de abril de 2024.

Profa. Dra. Júlia Sebba Ramalho Morais
Professora no Departamento de Filosofia da
Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia

Hegel e a contemporaneidade

Prof. Dr. Adilson Felício Feiler

Professor no Departamento de Filosofia da Faculdade
Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte

Prof. Dr. Inácio Helfer

Professor no Departamento de Filosofia da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo

A gênese da contradição na *Doutrina da Essência*

Gabriel Rodrigues da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.86.01>

1 Introdução

Em sua filosofia, e mais precisamente em sua lógica, Hegel confere importância fundamental para a contradição. Como é sabido, Hegel expõe sua lógica primordialmente na *Ciência da Lógica*, mas também a expõe no primeiro volume, nomeado de *A Ciência da Lógica*, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*.

Na primeira obra, conhecida por Grande Lógica, Hegel fornece uma exposição mais detalhada, minuciosa e rigorosa sobre a sua lógica e, conseqüentemente, sobre os conceitos que abordaremos. Na segunda obra, conhecida por Pequena Lógica, a abordagem ocorre de modo mais sucinto e assertivo, o que é próprio do caráter enciclopédico almejado pelo filósofo, que pretendia utilizá-la como uma espécie de manual de ensino para suas aulas.

A lógica de Hegel divide-se em três momentos principais, os quais são: ser, essência e conceito. Cada um destes possui sua

¹ Mestre (2023), Licenciado (2019) e Bacharel (2018) em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Membro do Grupo Hegel e o Idealismo Especulativo / Laboratório Hegel (GHIE/LH), certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Membro do Grupo de Trabalho Hegel (GT Hegel) da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB). E-mail: gabriel.r.silva@unesp.br

peculiaridade, sua estrutura interna e seu desenvolvimento próprio. Hegel aborda esses momentos em seus livros homônimos.

Ao longo deste capítulo, apresentaremos, analisaremos e discutiremos a gênese da contradição na *Doutrina da Essência*, pois é nela onde Hegel expõe a contradição e seus conceitos precedentes de modo mais preciso. A contradição aparece na terceira parte (“C. A contradição”) do segundo capítulo (“As essencialidades ou as determinações de reflexão”) que se encontra na primeira seção (“A essência como reflexão dentro dela mesma”) da *Doutrina da Essência*. Nesse contexto, a contradição é o resultado dos desenvolvimentos das duas partes anteriores: “A. A identidade” e “B. A diferença”. Nestas duas partes, Hegel desenvolve os conceitos de identidade, diferença, diferença absoluta, diversidade e oposição. Tais conceitos, portanto, constituem-se como a gênese da contradição que, por sua vez, é exposta logo na sequência.

2 A identidade

O primeiro dos conceitos que nos conduzem à contradição é a identidade. Hegel expõe a identidade como relação pura consigo mesma. Desse modo, na identidade, a relação com o outro desaparece, esta relação é reduzida a si, pois não há outro que constitui a identidade, mas apenas ela mesma. Assim, a identidade não é produzida a partir de outro, mas autoproduzida, produzida por si mesma. Nas palavras de Hegel (2017, p. 56, *itálico do autor*):

Essa identidade consigo é a *imediatidade* da reflexão. Ela não é aquela igual consigo, que é o ser ou também o nada, mas a igualdade consigo que, enquanto aquela que se produz até tornar-se unidade, não é um reproduzir-se a partir de um outro, mas é esse produzir puro a partir e dentro de si mesmo, a identidade *essencial*.

A identidade encontra-se justamente no momento da essência, pois a essência, enquanto relação e unidade simples consigo mesma, é inicialmente a pura identidade. Ela é idêntica a si, igual a si e sem qualquer dependência externa. Aquilo que é essencial em algo é precisamente aquilo que determina que este algo seja daquele modo e não de outro. Logo, o essencial é a própria identidade da coisa. Segundo Hegel (2017, p. 56, *itálico do autor*):

A essência é a imediatidade simples enquanto imediatidade suprassumida. Sua negatividade é seu ser; ela é igual a si mesma em sua negatividade absoluta, através da qual o ser outro e a relação com outro desaparecem pura e simplesmente em si mesmos na pura igualdade a si mesma. A essência é, portanto, *identidade* simples consigo.

Hegel caracteriza tanto a essência quanto a identidade como reflexões dentro delas mesmas, o que nomeia a seção estudada. Por “reflexão dentro dela mesma”, entendemos que Hegel procura significar a determinação que põe a si por meio de sua própria autoprodução. Em sua etimologia, o termo “reflexão” nos alude ao produto ou ao resultado do refletir que, por sua vez, é o reflexo de algo. Ou seja, a imagem que surge e aparece a partir de algo originário quando este reproduz uma imagem semelhante de si mesmo. Também em sua etimologia, o termo “reflexão” nos remete ao efeito de (des)dobrar-se e curvar-se sobre si mesmo².

A partir do seu movimento de reflexão, a identidade nos leva, segundo Hegel, ao surgimento de um novo momento. Todavia, entendemos que a passagem, realizada por Hegel, da identidade para o

² Pensamos que esses significados do termo “reflexão” ajudam a explicar a noção de que na esfera do ser há desdobramentos de conceitos, isto é, de um conceito se desdobra outro, enquanto na esfera da essência há aparecimento, isto é, de um conceito outro aparece. Com essa noção, entende-se que, na esfera do ser, de um conceito se chega a outro, pula-se a outro. Na esfera da essência, o próprio conceito faz aparecer aquilo que estava em si. Ou seja, um conceito aparece por meio de outro, surgindo através deste. Neste aparecer, não há desdobramento, mas sim desvelamento de algo substancial que já estava lá de modo implícito. Logo, aparecer é explicitar (*cf.* Pippin, 2013, p. 86).

próximo momento é um pouco ambígua. Percebemos a existência de dois caminhos possíveis. Por um lado, Hegel parece transicionar a identidade através da reflexão que se põe como outra de si. Por outro lado, Hegel parece transicionar a identidade através da negatividade inerente ao idêntico.

No primeiro caminho, Hegel expõe o desdobramento do outro a partir da reflexão da identidade, na qual ela se põe como outra de si e depois volta a si. No processo de reflexão, no qual a identidade se reflete e retorna a si, ela se coloca *primeiro como momento e depois como resultado* de sua mediação consigo mesma. A partir desse movimento de *autodiferenciação*, a identidade abre margem para que entremos na diferença. De acordo com Hegel (2017, p. 58, itálico do autor):

A identidade é, portanto, *nela mesma*, absoluta não identidade. Mas ela é também a *determinação* da identidade frente à não-identidade. Pois, como reflexão dentro de si, ela se põe como seu não ser próprio; ela é o todo, mas, enquanto reflexão, ela se põe como seu momento próprio, como ser posto, a partir do qual é o retorno para dentro de si. Assim, como seu momento, ela é a identidade como tal somente em *determinação* da igualdade simples consigo mesma, frente à diferença absoluta.

No segundo caminho, Hegel expõe a constante mesmidade da reflexão idêntica. Ou seja, a identidade reflete-se e, portanto, se põe, para depois retornar a si mesma. Nesse processo contínuo e inalterável, constata-se a *negatividade do falar idêntico*. Com isso, se alcançaria a diferença, por meio do negativo que surge do processo repetitivo e incessante que é a reflexão da identidade. Nas palavras de Hegel (2017, p. 62):

A diferença é a negatividade que a reflexão tem dentro de si, o nada que é dito pelo falar idêntico, o momento essencial da própria identidade, a qual, ao mesmo tempo, determina-se como negatividade de si mesma e é diferente da diferença.

Ao nosso ver, ambos os caminhos interpretativos indicados são sólidos e possíveis, como evidenciado pelas citações acima. No primeiro caminho interpretativo, Hegel deriva a diferença a partir da *autodiferenciação da identidade*, que primeiro se coloca como *momento* e depois como *resultado*, fazendo com que assim surjam duas identidades que são distinguidas como momentos *diferenciados*. Momentos *diferenciados* que levam-nos à *diferença*. Ou seja, o processo reflexionante da identidade, no qual ela se coloca constantemente, acarreta a autodiferenciação da própria identidade, visto que ela mesma difere momentos seus. É assim que a diferença entra em cena.

No segundo caminho interpretativo, Hegel deriva a diferença a partir da negatividade inerente à identidade. A identidade é idêntica a si, igual a si, sem qualquer dependência externa, sem qualquer dependência de outro, ela é definida exclusivamente por si. Mas, por ser fechada em si mesma, há uma repetição de si mesma. Essa repetição é calcada na negatividade, na mesmidade, na nulidade e na “nacidade” do processo reflexionante da identidade. A diferença aparece justamente por meio do negativo que é intrínseco ao discurso idêntico. O *falar idêntico* é repetitivo e, em última instância, vazio. É a partir desse vazio que a diferença aparece na identidade e por meio dela.

Entendemos que nenhum dos caminhos interpretativos causa qualquer prejuízo à próxima instância lógica, a saber: a diferença. Em nosso horizonte de pesquisa, almejamos futuramente averiguar a possibilidade dos dois caminhos indicados serem complementares e não necessariamente discordantes. Se assim for, a ambiguidade não será acidental mas proposital.

É importante notar que a identidade, que é o primeiro passo da gênese da contradição, é ainda um interior incipiente. Apesar de estar na esfera da essência, que é um momento de interiorização para além da esfera do ser, a identidade é ainda o mínimo que se pode interiorizar-se,

ou seja, o princípio de uma interiorização que se mostrará mais profunda com os próximos desenvolvimentos. Esta interiorização começa a se aprofundar a partir do instante em que a identidade, por meio da reflexão, coloca outra de si e constata sua negatividade inerente. A diferença, portanto, é fruto do movimento próprio da identidade em sua reflexão. Ela [a diferença] não é acoplada externamente ao lado da identidade, mas sim desdobrada desta e surgida no interior da mesma. Esse encadeamento é o que nos leva à diferença.

3 A diferença

Sem qualquer justificativa prévia, Hegel subdivide a diferença em três modos. A seguir veremos cada um deles.

3.1 A diferença absoluta

A diferença absoluta, segundo Hegel, contém seus lados como momentos de uma única e mesma coisa. Assim, seguindo exemplos usados por Hegel em outros contextos e visando nos auxiliar aqui, podemos representar a noção de diferença absoluta com o processo de desenvolvimento de uma semente que, pouco a pouco, germina, cresce e torna-se uma planta. Tais momentos — a semente, a germinação, a planta etc. — permanecem ligados a um mesmo objeto que os unifica. Desse modo, a diferença absoluta está relacionada, de alguma maneira, à identidade, visto que as diferenças, nesse caso, são meros momentos constitutivos de uma mesma coisa.

Aqui, o adjetivo “absoluto”, acoplado ao substantivo “diferença”, pode, em um primeiro instante, incomodar. Mas Hegel (2017, p. 62, *italico do autor*) afirma que “é essencial compreender a diferença absoluta como diferença *simples*”. Ou seja, como a diferença que se relaciona simplesmente consigo.

Como vimos, no processo de diferenciação da identidade ela se põe como momento de si mesma, esses momentos que a constituem são momentos dela mesma, logo, em última instância, ela mesma. Desse modo, podemos conceber a semente, a germinação, a planta, como momentos que são colocados por um mesmo objeto, momentos que são esse mesmo objeto. Logo, a diferença absoluta abarca a identidade e a diferença, esta como momento. Aqui, as diferenças são etapas da identidade. Segundo Hegel (2017, p. 63, *itálico do autor*):

O diferente da diferença, porém, é a identidade. Portanto, a diferença é ela mesma e a identidade. Juntas, ambas constituem a diferença; ela é o todo e seu momento. — Igualmente, pode-se dizer que a diferença, enquanto diferença simples, não é diferença alguma; ela é isso somente em relação à identidade; mas ela, enquanto diferença, contém, antes, também a identidade e essa própria relação. — A diferença é o todo e seu *momento* próprio, assim como a identidade é igualmente seu todo e seu momento.

Na diferença absoluta, o nível de interiorização permanece o mesmo da instância da identidade. Ou seja, as diferenças estão inseridas internamente na identidade. Aqui, não há um aprofundamento em direção dessas relações já estabelecidas, como se verá mais adiante.

3.2 *A diversidade*

A diversidade surge a partir do movimento da diferença absoluta que, como vimos, relaciona a identidade com seus momentos. Todavia, na diversidade, segundo Hegel, os momentos, os ou lados da identidade, caem um para fora do outro e, desse modo, são indiferentes entre si, não se relacionam de forma alguma, não são mais momentos de uma única e mesma coisa, pois não há relação entre eles. Portanto, na diversidade, a referência à identidade, que se encontra na diferença absoluta, perde seu respaldo.

A transição da diferença absoluta para a diversidade pode parecer, em um primeiro momento, problemática. Na identidade, Hegel começa

a interiorização das determinações, o que se estabelece na instância seguinte, da diferença absoluta. Contudo, aqui, na diversidade, nos parece que a interiorização é perdida e, assim, retorna-se ao contraste externo entre diversidade e identidade, colocadas uma à frente da outra, sem mais relação. Assim, a interiorização é perdida, pois torna-se superficial em relação às instâncias precedentes da identidade e da diferença absoluta. A relação que a diversidade estabelece com os momentos, que antes eram constitutivos da identidade, é de indiferença. De acordo com Hegel (2017, p. 64, *itálico do autor*): “os diversos não se relacionam um com o outro, portanto, enquanto identidade e diferença, mas apenas como *diversos* em geral, que são indiferentes um frente ao outro e frente a sua determinidade”.

A diversidade é indiferente, pois ela não difere os diferentes [momentos] entre eles mesmos, isto é, por meio de uma relação que poderia unificá-los, mas apenas os institui por si mesmos, instanciando-os. Contudo, será a partir desse retorno ao contraste entre diversidade e identidade que poderemos alcançar a instância da oposição. Na diversidade, a exposição de Hegel se mostra bastante perspicaz, pois recua o mínimo possível para depois avançar ao que se deseja. Nela, Hegel parece andar um passo para trás, retornando a um momento já superado, para então caminhar dois passos para a frente, onde será possível prosseguir com o desdobramento dos conteúdos. Com isso, apesar de em seu início parecer problemática, como relatamos acima, a transição da diferença absoluta para a diversidade se mostra, em seu final, astuciosa.

3.3 A oposição

Segundo Hegel, na oposição, os lados permanecem como os lados da diferença absoluta, mas agora, são lados interdeterminados ou codeterminados. Ou seja, são lados determinados um pelo outro e, portanto, continuam sendo momentos. Contudo, eles ultrapassam a

compreensão da diferença absoluta, pois, aqui, os lados são determinados um pelo outro de modo negativo. Ou seja, cada um é aquilo que é justamente por não ser o outro e, desse modo, eles se excluem. Nas palavras de Hegel (2017, p. 70, *itálico do autor*):

Dentro da oposição, a *reflexão determinada*, a diferença, está plenamente realizada. Ela é a unidade da identidade e da diversidade; seus momentos são diversos em *uma só* identidade, assim, eles estão *contrapostos*.

Entretanto, na medida em que a oposição contém em si aquilo que lhe determina positivamente e negativamente e, assim, pretende excluir de si sua determinação negativa, ela estará, em última instância, pretendendo excluir de si aquilo que a constitui. Logo, estará em contradição consigo mesma. É a partir desse cenário que a contradição emerge. Nas palavras de Hegel (2017, p. 73, *itálico do autor*): “mas o outro de si, o negativo, é ele mesmo não mais ser posto ou momento, mas um *ser* autossubsistente; assim, a reflexão negadora dentro de si do positivo está determinada a *excluir* de si esse seu *não ser*”.

Entendemos que Hegel, nesse momento, expõe o positivo e o negativo como duas noções intercambiáveis³. Ou seja, tanto o positivo quanto o negativo são nomenclaturas necessárias para que assim possamos indicá-los e expressá-los em nossa linguagem, mas o que deve ser verdadeiramente compreendido é que ambos são determinações equiparáveis. Por exemplo, a determinação positiva x é z e a determinação negativa x não é z são ambas determinações que constituem o sujeito da oração, no caso, x . Nas palavras de Hegel (2017, p. 78, *itálico do autor*):

Uma é o *positivo*, a outra, o *negativo*, mas aquela enquanto o positivo nele mesmo, essa, enquanto o negativo nele mesmo. Cada momento tem a autossubsistência indiferente para si pelo fato de que tem nele mesmo a relação com seu outro momento; assim, ele é a oposição inteira

³ Nesse aspecto, entendemos que nossa interpretação está de acordo com a interpretação de Berti (2013, p. 301).

fechada em si mesma. — Enquanto [é] esse todo, cada um está mediado consigo *através de seu outro* e contém o mesmo. Mas, além disso, ele está mediado consigo através do *não ser de seu outro*; assim, ele é unidade que é para si e *exclui* de si o outro.

Nos parece que, para Hegel, nesse momento da exposição, não há uma escala de valoração entre as determinações, como se a determinação positiva fosse mais valiosa e mais importante que a determinação negativa. A determinação do x como positivo é tão importante quanto sua determinação como negativo. Por isso, nas relações entre as coisas, as determinações são interdeterminadas ou codeterminadas⁴. Segundo Hegel (2017, p. 73-74, *itálico do autor*):

Algo é *em si* positivo ou negativo, na medida em que ele não deve ser determinado assim meramente *frente a outro*. Mas, se o positivo ou o negativo não são enquanto ser posto e, com isso, não são enquanto contraposto, cada um é o imediato *ser e não ser*. O positivo e o negativo são, porém, os momentos da oposição, o ser em si dos mesmos constitui apenas a forma de seu ser refletido dentro de si. Algo é em si positivo, fora da relação com o negativo; e algo é *em si* negativo, fora da relação com o positivo; nessa determinação, mantém-se firme meramente o momento abstrato desse ser refletido. Só que o positivo ou o negativo *que é em si* significa essencialmente que estar contraposto não é meramente momento, nem pertence à comparação, mas é a determinação *própria* dos lados da oposição. Portanto, eles não são positivos ou negativos *em si* fora da relação com outro, mas [de modo] que *essa relação*, e, com efeito, enquanto relação excludente, constitui a determinação ou o ser em si dos mesmos; nisso, eles são, portanto, ao mesmo tempo, positivos e negativos em si e para si.

A oposição avança e aprofunda a interiorização das instâncias anteriores, especialmente em relação à diversidade. Isso exhibe uma nova camada que Hegel adentra em sua exposição. Primeiro, a identidade, em sua reflexão, se põe como outra de si e escancara a “nadidade” que surge

⁴ Nas palavras de Winfield (2018, p. 155, tradução nossa): “as determinações polares de positivo e negativo fornecem apenas esta relação. Positivo e negativo caem em contradição, uma vez que suas identidades distintivas dependem de sua oposição, embora nessa oposição, eles desempenham papéis indistinguíveis”.

com o falar idêntico. Após, a diferença absoluta, mostra como a negatividade do nada, surgido na instância anterior, dá origem aos momentos de diferenciação. Na sequência, a diversidade, regressa ao estágio de indiferença externa e, com isso, evidencia-se a relação de interdeterminação ou codeterminação das coisas, o que, por sua vez, deságua na oposição. De acordo com Hegel (2017, p. 78-79, *italico do autor*):

Na medida em que a determinação autossubsistente de reflexão, sob o mesmo aspecto em que ela contém a outra e, através disso, é autossubsistente, exclui a outra, ela, em sua autossubsistência, exclui de si sua própria autossubsistência, pois essa consiste em conter dentro de si sua outra determinação e, unicamente através disso, em não ser relação com um externo, — mas, de modo igualmente imediato, consiste em ser ela mesma e em excluir de si sua determinação negativa. Assim, a determinação autossubsistente de reflexão é a *contradição*.

A oposição se mostra como parte fundamental do processo genético que procuramos expor. A relação entre os conceitos de oposição e de contradição é o centro de uma discussão importantíssima. Na literatura filosófica que se seguiu após Hegel, é comum encontrar acusações, dirigidas ao filósofo, sobre sua “confusão” entre o par *contradição e contraditórios* com o par *contrariedade e contrários*. Porém, nos parece que essa acusação é descabida⁵.

⁵ Apesar de, em 1993, publicar o livro *Sobre a contradição*, que aborda a contradição em Hegel sem associá-la, ao menos não claramente, à contrariedade, o maior expoente desta vertente no Brasil possivelmente é Carlos Roberto Velho Cirne-Lima (1931-2020). Em 2007, ele expôs diretamente, sem deixar quaisquer dúvidas, sua interpretação. Nas palavras de Cirne-Lima (2007, p. 30): “o segundo grande erro de Hegel é mais um problema de terminologia combinado com certa ambigüidade. O filósofo fala constantemente da contradição como motor do sistema. Só que todos os lógicos a partir de Aristóteles até hoje dizem que quem não respeita o princípio da não-contradição perde o uso da razão e ‘fica reduzido ao estado de planta’. E Hegel diz que a contradição é omotor do sistema... Essa é uma objeção que os lógicos e a filosofia analítica fazem contra Hegel e que os hegelianos não conseguem responder. Se contradição é algo tão ruim, se ela nos tira o uso da razão, como é que em Hegel a razão funciona e se movimenta mediante a contradição? A resposta que eu dou, e nesse ponto eu estou quase sozinho, acompanhado apenas por Eduardo Luft, que foi meu aluno, e por Klaus Düsing, na Alemanha, é que quando Hegel fala em contradição, ele deveria estar falando em

Entendemos que a acusação de “confusão”, por parte de Hegel, em relação à contradição e à contrariedade pode ser equiparada ao que Bordignon denomina de interpretação metafórica da contradição. Essa interpretação está diretamente relacionada com a compreensão, denominada comumente no âmbito da filosofia de Hegel, da unidade dos opostos (cf. Bordignon, 2015, p. 30). Não considerando a unidade dos opostos propriamente uma contradição, mas sim como uma espécie de oposição. Assim, a palavra “contradição” é empregada com um sentido metafórico, pois não estaria significando verdadeiramente uma contradição, mas apenas uma forte oposição.

contrariedade. Junto comigo, Düsing não apenas aceita, mas defende essa teoria. Em lógica, contradição é diferente de contrariedade. Na contradição, se um pólo é verdadeiro, o outro é falso, e é impossível que ambos sejam falsos. Ora, em Hegel, tese e antíteses são falsas, e isso é possível na contrariedade, mas não é possível na contradição. Daí então se coloca a minha correção em Hegel e dizer que quando ele fala em contradição, entenda-se contrariedade”. Diferentemente do que Cirne-Lima afirma, ele não está quase sozinho nessa interpretação. Illetterati (2014, p. 131-133) menciona outros estudiosos que, segundo ele, vinculam-se a esta interpretação. Forster (2014, p. 171-172), apesar de não mencionar esta interpretação exatamente do mesmo modo, também menciona estudiosos que enfraquecem o significado da contradição e dizem que ela significa outra coisa. Alguns dos nomes citados por eles são: Fulda, Findlay e Theunissen. Também Landucci (1978, p. 43-45) aborda o que seria a interpretação metafórica da contradição e menciona outros nomes. Apesar de não ser mencionado, pensamos que Burbidge (2008, p. 54) e Inwood (2020) também parecem se encaixar na descrição.

Essa interpretação, que defende que Hegel confunde contradição e contrariedade, parece surgir com Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), especialmente com a publicação, em 1840, do livro *Logische Untersuchungen* e fortalecida após a publicação do livro *Die logische Frage in Hegels System* em 1843. Sobre a relação Trendelenburg-Hegel, recomendamos *F. A. Trendelenburg – A questão lógica no sistema de Hegel: dois panfletos* (2018) de de Freitas. Brauer indica que uma interpretação parecida pode ser encontrada no livro *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel: studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, publicado em 1906, de Benedetto Croce (1866-1952). Lá, segundo Brauer (1988, p. 324), Croce afirma que Hegel confunde “contrários” e “distintos”. No artigo *Contrariety and Contradiction: Hegel and the Berliner Aristotelismus*’ (2015), Ficara apresenta interpretações, feitas por Karl Ludwig Michelet (1801-1893) e Anton Bullinger (1831-1910), sobre o conceito de contradição de Hegel. Nos parece que as interpretações que surgiram logo após a morte de Hegel influenciaram drasticamente o modo como este foi entendido pela filosofia precedente, em especial no século XX. Em *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900* (2014), ainda que não seja seu foco e principal objetivo, Beiser fornece indícios interessantes sobre como as interpretações da filosofia de Hegel que foram feitas após sua morte, possuíam vieses específicos, que se relacionavam aos contextos de cada época.

Hegel entende a negação como parte necessária e constituinte da concepção de identidade. Para ele, a afirmação “x é igual x” é vazia e tautológica e, portanto, não aprende nada de novo (cf. Hegel, 2016, p. 39; 2017, p. 58). É como se, para descrever o que é um determinado objeto, disséssemos, por exemplo, que Deus é Deus, o bem é o bem, ou que a verdade é a verdade, entre outros inúmeros exemplos fornecidos por Hegel (2012a, p. 228-229, §115, Z1; 2016, p. 39). No entanto, Hegel (2012a, p. 187, §91, Z1; 2016, p. 106; 2016, p. 117) afirma que a determinação é negação. Ou seja, a afirmação de que “x é igual x” é constituída também pela afirmação negativa de que “x não é igual z”. Paralelamente, Hegel argumenta que a identidade é a identidade por meio de sua relação com a diferença. Logo, Hegel conclui que a identidade é diferente nela mesma, pois ela contém em si o seu oposto. Para Hegel, há uma identidade na diferença, pois existe uma relação entre a identidade e a diferença, na qual ambas são indispensáveis e caracterizam-se mutuamente (cf. Magee, 2010, p. 66-67). McTaggart denomina isso de síntese da identidade e da diferença (cf. McTaggart, 1910, p. 116).

Portanto, essa leitura da contradição baseia-se na compreensão do termo “contradição” de um modo em que ele não é realmente entendido como contraditório. Todavia, ainda que a contradição não seja compreendida como uma contradição de fato, mas apenas como uma contradição metafórica, ela possui o caráter de ser “verdadeira”. A contradição é entendida como uma unidade de opostos, mas uma unidade de opostos não contraditórios, pois uma propriedade contém outra propriedade negativa em si. Ou seja, x contém z, porém x contém z como negação. Logo, ambas as propriedades são unidas, relacionadas e, além disso, são pensadas somente uma através da outra. Entretanto, enquanto x é afirmado, z, por sua vez, é negado. Assim, ambas as propriedades, sendo opostas, não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.

De acordo com Bordignon, a interpretação metafórica da contradição baseia-se em dois pressupostos: (1) compreensão de que aquilo que pode ser contraditório cabe apenas à esfera do discurso ou à esfera do pensamento, mas não cabe à esfera da realidade, ou seja, a contradição é entendida como concernente ao âmbito discursivo e reflexivo, ou seja, a linguagem e o pensamento sobre as coisas podem ser contraditórios, mas não as próprias coisas e, conseqüentemente, (2) a distinção entre duas espécies de oposições, a oposição lógica e a oposição real, ou seja, o plano lógico, reflexivo, discursivo e o plano ontológico, real⁶.

No *Ensaio para introduzir o conceito de grandezas negativas na filosofia*, de 1763, Kant define a oposição lógica como a oposição caracterizada pela contradição. Essa espécie de oposição pode ocorrer em dois casos: (1) em um juízo, quando se nega o predicado que já está contido no sujeito — por exemplo, a sentença “todo triângulo não possui três lados”, visto que possuir três lados é propriamente a definição de triângulo e, portanto, afirmar que todo triângulo não possui três lados é o mesmo que afirmar que aquilo que possui três lados não possui três lados — ou (2) entre dois juízos, quando cada um dos juízos nega o outro — por exemplo, as sentenças “todo triângulo possui três lados” e “todo triângulo não possui três lados”, pois o mesmo sujeito é expresso com predicados opostos e excludentes⁷.

A oposição real, por sua vez, não acarreta contradição, pois seu âmbito não é a esfera lógica (cf. Bordignon, 2015, p. 35). Ela ocorre, por exemplo, no caso de duas forças de intensidades iguais que são exercidas em direções opostas, onde uma anulará a outra, assim como anulará o

⁶ Ambos os pressupostos apresentados relacionam-se com distinções da filosofia de Kant (1911, p. 222; 1912, p. 164-204; Bordignon, 2015, p. 34-35).

⁷ Ou, como exemplifica Kant (1912, p. 171-172), um corpo que está em movimento e, simultaneamente, não está em movimento.

estado de quietude de cada um dos corpos. Nas palavras de Kant (2005, p. 57-58, grifo do autor):

Ela [a oposição lógica] consiste no seguinte: de uma única e mesma coisa, afirma-se e nega-se algo ao mesmo tempo. A consequência dessa conexão lógica é *absolutamente nada* (*nihil negativum irrepraesentabile*), como o exprime o princípio de contradição. Um corpo em movimento é algo, um corpo que não está em movimento é também algo (*cogitabile*); no entanto, um corpo que, ao mesmo tempo, e justamente sob a mesma relação, estivesse e não estivesse em movimento é absolutamente nada. A segunda oposição, vale dizer, a real, é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Aqui também se suprime algo que é posto pelo outro; contudo, a consequência é algo (*cogitabile*). A força motriz de um corpo que se dirige a uma região, bem como um esforço igual do mesmo corpo na direção oposta, não se contradizem e, como predicados, são possíveis ao mesmo tempo num corpo.

Contudo, não podemos interpretar a lógica de Hegel através do paradigma estabelecido por Kant, fazendo uso de distinções kantianas, como entre ser e pensar, lógica e ontologia etc., pois a filosofia de Hegel é constituída por uma identidade entre ser e pensar, lógica e ontologia etc., portanto, a distinção entre oposição lógica e real, afirmada por Kant, perde a sua validade⁸. Esclarece Berti (2013, p. 276):

De fato, Hegel observa que, do ponto de vista da reflexão, isto é, do intelecto, entre os termos opostos da antinomia, isto é, entre sujeito e objeto, ou entre finito e infinito, há uma oposição somente ideal, sem possibilidade de síntese: “A razão, porém, os sintetiza na antinomia e, assim fazendo, os anula. Se uma oposição ideal é obra da reflexão, que se abstrai completamente da absoluta identidade, uma oposição real é, pelo contrário, obra da razão que põe como idênticos os opostos não somente na forma do conhecer, mas também na forma do ser, que impõe como idênticas identidade e não identidade”. Aqui a posição de Kant é literalmente revirada: a oposição real, que Kant havia considerado “sem

⁸ Brauer (1988, p. 324) indica ao menos um estudioso que considera que Hegel errou ao identificar oposição lógica e oposição real. Entendemos que essa identificação, por parte de Hegel, não é um erro, mas sim uma consequência fundamentada em sua concepção de lógica e de metafísica.

contradição”, é identificada com a autêntica antinomia, isto é, com a contradição, e por isso é reconduzida a uma síntese isto é, é considerada como plenamente real e racional, ao passo que uma antinomia sem síntese, como aquela que Kant admite, é considerada como puramente ideal, isto é, formal.

É evidente que Hegel expõe o par *contradição e contraditórios*. A contradição é a instância que precede o fundamento. Ela nomeia sua seção e nela é analisada⁹. O par *contrariedade e contrários* não nomeia seção alguma, mas, ao nosso ver, é analisado na seção dedicada à oposição. Assim, o que Hegel entende por “oposição” é justamente aquilo que é chamado de “contrariedade”. Nossa hipótese pode ser defendida com o auxílio de dois pontos: (1) a própria exposição da *Ciência da Lógica* de Hegel, que distingue oposição e contradição, e (2) a análise histórica da difusão da lógica e de sua história ainda na época de Hegel, assim como do conhecimento destas por parte do filósofo.

Em relação ao primeiro ponto, é preciso lembrar que a oposição, em comparação com a contradição, é uma noção mais fraca. A oposição é uma incompatibilidade menos resistente. Isso ocorre por conta da interiorização dos pólos contrários, que ainda não se encontram em uma dimensão mais profunda, como é o caso dos pólos contraditórios. Por isso, a oposição é logicamente precedente da contradição. Do mesmo modo, a contrariedade, em comparação com a contradição, é entendida como uma noção mais fraca de oposição. Há, portanto, um paralelo entre a posição ocupada pela contrariedade (na lógica habitual) e a posição ocupada pela oposição (na lógica de Hegel). Pensamos que essa posição,

⁹ Pode-se defender a hipótese de que Hegel faz uso da palavra “contradição” de modo metafórico. Segundo essa interpretação, a palavra “contradição”, quando usada por Hegel, não significaria necessariamente uma contradição, mas apenas uma forte oposição. Essa oposição, portanto, poderia ser uma contrariedade. Todavia, aqui não concordamos com essa hipótese. Pensamos que se Hegel distingue oposição e contradição, tanto conceitualmente quanto na própria divisão do livro, é porque ele deseja especificá-las e não misturá-las por meio de artifícios polissêmicos. A interpretação da contradição como metáfora pode ser encontrada no livro *Ai Limiti della Verità: il problema della contraddizione nella logica di Hegel* (2015) de Bordignon.

que é ocupada por ambas segundo as exigências do contexto linguístico, é a mesma.

Em relação ao segundo ponto, Pluder sugere que o quadrado das oposições, baseado na lógica de Aristóteles, desenvolvido e difundido por meio da filosofia escolástica, era de óbvio conhecimento dos filósofos, lógicos e cientistas da época de Hegel¹⁰. O quadrado das oposições representa as formas lógicas da lógica de Aristóteles, distinguindo entre contraditórios, contrários, subcontrários e subalternos¹¹. Julgamos que a ampla difusão e o fácil acesso e, conseqüentemente, conhecimento desse material, é um fator importante para avaliar a possível “confusão” de Hegel entre contradição e contrariedade. Nos parece pouco provável que acadêmicos que se interessavam e estudavam questões relacionadas à lógica, à argumentação e às ciências em geral, que conhecessem o quadrado das oposições, considerando sua difusão já na época. Em seu estudo, Pluder expõe como a lógica, de acordo com a visão comum daquela época, era considerada acabada e pronta desde Aristóteles, o que por sua vez, coincide com as diversas afirmações de Hegel sobre a lógica e sua história. Nas palavras de Pluder (2022, p. 128, tradução nossa):

Existem, é claro, muitas explicações possíveis para a relativa raridade do quadrado neste período da filosofia alemã. Uma razão pode ser que os lógicos dessa época simplesmente não estavam familiarizados com ela. Ou, ao contrário, podem ter pensado que era óbvio demais para merecer menção. Alternativamente, é possível que os lógicos pensassem que lógica e diagramas como o quadrado não combinavam bem. A primeira explicação de que eles não estavam familiarizados com o quadrado pode

¹⁰ Segundo Pluder (2022, p. 124), entre 1810 e 1870 foram publicados, ao menos, quatrocentos e vinte livros sobre lógica no que hoje chamamos de Alemanha. Pluder investigou cento e vinte desses livros. Destes, dezenove contém imagens e referências ao quadrado das oposições. Pensamos que o número final, de livros que mencionam o quadrado das oposições, subiria drasticamente caso se analisasse todos os livros publicados no período.

¹¹ Para explicações detalhadas e abrangentes do quadrado das oposições, seus usos ao longo da história da filosofia e suas funções na filosofia e na lógica de nossa época, recomendamos as coletâneas *Around and Beyond the Square of Opposition* (2012) organizada por Béziau e Jacqueline, *The Square of Opposition: A Cornerstone of Thought* (2017) organizada por Béziau e Basti, *The Exoteric Square of Opposition* (2022) organizada por Béziau e Vandoulakis.

ser descartada, não apenas pela presença de quadrados sofisticados em livro sobre a história da lógica, mas também pelos quadrados muito rudimentares que podem ser encontrados em notas de rodapé sem maiores explicações sobre o que eles deveriam ilustrar [...]. Os autores devem ter presumido que seus leitores não teriam problemas para entender o que significava um quadrado no contexto da lógica. A segunda explicação para a raridade do quadrado é muito mais convincente: foi considerada tão óbvia que ninguém se preocupou em olhar mais de perto. Essa ideia corresponde a uma visão muito comum da lógica no mundo de língua alemã até o final do século XIX. Schopenhauer, para citar apenas um exemplo, afirmava que Aristóteles já havia descrito a lógica a um “grau de perfeição” [...] quando a lógica foi “corretamente considerada como um ramo de conhecimento exclusivo, auto-subsistente, autocontido, acabado e perfeitamente seguro, para ser cientificamente tratado por si só e independentemente de tudo o mais” [...]. A crença de que a lógica é uma ciência que já havia se aproximado da perfeição no mundo antigo e que quase não havia nada de novo a ser encontrado nesse campo foi formulada de forma célebre por Kant, que observou o fato de que “desde a época de Aristóteles ela [lógica] não teve que dar um passo para trás [...]”. Diante desse pano de fundo, a maioria dos lógicos deve ter considerado desnecessário explicar algo tão evidente quanto o quadrado da oposição.

Ao nosso ver, é de esperar que um estudioso como Hegel, que se interessava pelos mais diversos assuntos, conhecesse algo de ampla divulgação nos meios filosóficos. Ainda mais se considerarmos que Hegel estudava, escrevia e lecionava sobre a lógica, sua história e seus problemas.

Todavia, mesmo que se desconsidere o segundo ponto, pois alguém pode pensar que a argumentação não é suficientemente forte e convincente, o primeiro ponto, ainda assim, nos parece forte o suficiente para dismantelar a ideia de que há confusão, por parte de Hegel, em relação à duas noções centrais da lógica, a saber: contradição e contrariedade.

4 Considerações finais

O capítulo analisou duas partes da *Ciência da Lógica* (“A. A identidade” e “B. A diferença”), assim como por suas subdivisões. Nosso objetivo foi mostrar como os conceitos de identidade, diferença, diferença absoluta, diversidade e oposição relacionam-se e conduzem-nos à contradição. Com esse movimento, presente na *Doutrina da Essência*, podemos observar que as determinações lógicas vão, à medida em que se desenvolvem, rompendo paulatinamente com suas camadas superficiais, adentrando na essência das coisas e adquirindo novas significações em variados níveis conceituais.

O principal motivo para se buscar a gênese da contradição fundamenta-se no fato de considerarmos a contradição fruto de um movimento que se inicia antes dela. Assim, pensamos que tratar o conceito de contradição desconsiderando os conceitos que nos conduzem a ele seria um modo de tratamento inadequado ou pouco eficaz.

Entendemos que essa inadequação ocorre principalmente por dois motivos. Em primeiro lugar, o ato de fixar o conceito de contradição pode confundir exatamente o nível no qual a contradição opera. Em segundo lugar, a desconsideração do fluxo genético dos conceitos pode confundir o significado da contradição e, conseqüentemente, relativizá-la, descaracterizá-la, fazendo com que ela perca sua força e acabe se resignando a um significado de menor valor e, conseqüentemente, de menor importância¹².

¹² Como vimos na subseção dedicada à oposição.

Referências

- BERTI, E. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013.
- BEISER, F. C. *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- BÉZIAU, J. Y.; BASTI, G. (Eds.). *The Square of Opposition: A Cornerstone of Thought*. Birkhäuser: Cham, 2017.
- BÉZIAU, J. Y.; JACQUETTE, D. (Eds.). *Around and Beyond the Square of Opposition*. Birkhäuser: Cham, 2012.
- BÉZIAU, J. Y.; VANDOULAKIS, I. (Eds.). *The Exoteric Square of Opposition*. Birkhäuser: Cham, 2022.
- BORDIGNON, M. *Ai Limiti della Verità: il problema della contraddizione nella logica di Hegel*. Pisa: ETS, 2015.
- BRAUER, D. O. Contradicción apofántica y contradicción reflexiva. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. 14, n. 3, 1988.
- BURBIDGE, J. W. *Historical dictionary of Hegelian philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2008.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1993.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. Quando Hegel fala em contradição, entenda-se contrariedade. In: *Revista do Instituto Humanitas*, n. 217, 2007. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/>. Acesso em: 25 jul. 2023.
- CROCE, B. *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel: studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*. Bari: G. Laterza, 1906.
- FICARA, E. Contrariety and Contradiction: Hegel and the 'Berliner Aristotelismus'. In: *Hegel-Studien*, v. 49, 2015.
- FORSTER, M. O método dialético de Hegel. In: BEISER, F. C. (Ed.). *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

A gênese da contradição na *Doutrina da Essência*

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Vol. 1. A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses e José Nogueira Machado. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2017.

ILLETTERATI, L. Limit and Contradiction in Hegel. In: FICARA, E. (Ed.). *Contradictions: Logic, History, Actuality*. Berlin: De Gruyter, 2014.

INWOOD, M. 'A Perfect Contradiction is Mysterious for the Clever and for Fools Alike': Did Hegel Contradict Aristotle? In: *Hegel Bulletin*, v. 41, n. 1, 2020.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Kants Gesammelte Schriften 3. Berlin: Georg Reimer, 1911.

KANT, I. Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. In: *Vorkritische Schriften II (1757-1777)*. Kants Gesammelte Schriften 2. Berlin: Georg Reimer, 1912.

KANT, I. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. In: KANT, I. *Escritos Pré-Críticos*. Trad. Jair Barboza, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos e Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Unesp, 2005.

LANDUCCI, S. *La contraddizione in Hegel*. Firenze: La Nuova Italia, 1978.

MAGEE, G. A. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum, 2010.

MCTAGGART, J. M. E. *A Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

PIPPIN, R. B. Hegel's Logic of Essence. In: *Schelling-Studien*, v. 1, 2013.

PLUDER, V. The Limits of the Square: Hegel's Opposition to Diagrams in Its Historical Context. In: BÉZIAU, J. Y.; VANDOULAKIS, I. (Eds). *The Exoteric Square of Opposition*. Birkhäuser: Cham, 2022.

Hegel e a contemporaneidade

SILVA, G. R. *A contradição na Doutrina da Essência de Hegel*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Marília: Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 2023. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/244064>. Acesso em: 25 jul. 2023.

TRENDELENBURG, F. A. *Logische Untersuchungen*. Berlin: Bethge, 1840.

TRENDELENBURG, F. A. *Die logische Frage in Hegels System*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1843.

WINFIELD, R. D. On Contradiction: Hegel versus Aristotle, Sextus Empiricus, and Kant. In: MAGEE, G. A. (Ed.). *Hegel and Ancient Philosophy: A Re-Examination*. New York: Routledge, 2018.

Contradição entre bem e mal na essência humana e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana¹

Christian Iber² & Agemir Bavaresco³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.86.02>

1 Introdução

Segundo Hegel, o ser humano é mau por natureza porque é um ser espiritual, não porque é um ser natural. O mal é uma forma intermediária contraditória entre a naturalidade e a espiritualidade do ser humano. O mal é a decadência natural do espírito⁴. Mas por ser um ser espiritual, ele pode opor-se às suas más ações. Como um ser espiritual e natural, o ser humano é a imagem e contra-imagem de Deus. Essa é a contradição entre o aspecto espiritual e natural da essência humana, portanto, a contradição na própria essência humana, que será discutida a seguir.

O mal é a descida do espírito humano à natureza. Apenas com a queda do ser humano é que se constitui a história ao longo do tempo. O mundo como o outro de Deus só entra em jogo através da queda do ser humano. Quando o ser humano se constitui a partir do mal, então ele

¹ Esse texto já foi publicado como artigo em: Aufklärung, v.9, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.18012/arf.v9iesp.61926>.

² Professor Universität Freiburg; Pesquisador Freie Universität Berlin.
E-mail: iber_bergstedt@yahoo.de

³ Professor of Post-Graduation Program of Philosophy PUCRS/Brazil, Research Associate: Centre for Epistemology and Philosophy of Science (ACEPS). E-mail: abavaresco@pucrs.br

⁴ Cf. a determinação do mal na *Filosofia do Direito* de Hegel, § 139 com a observação e o adendo.

não se relaciona mais a partir do fundamento divino, mas, age excluindo seu fundamento divino de si mesmo. Hegel discute a autossubsistência do ser humano para o mal na lógica do ser aí e, especificamente, na lógica do ser para si. O ser aí, que se qualifica como o ser para si, exclui o outro em sua relação consigo mesmo:

A autossubsistência, levada ao extremo do uno que é para si, é a autossubsistência abstrata e formal que destrói a si mesma, o erro supremo e mais obstinado que se toma pela verdade suprema, — que aparece em formas mais concretas como liberdade abstrata, como Eu puro e, então, ulteriormente, como o mal (Hegel, 2016, p. 179).

Como pressuposição do processo do culto, enquanto momento constitutivo da comunidade dos seguidores de Jesus, Hegel caracteriza a encarnação de Deus em particular através do recurso ao mal que foi suprassumido em si no Filho de Deus. Que o mal é suprassumido em si significa que a reconciliação é em si realizada, isto é, dentro da história da ideia eterna de Deus. A reconciliação suprassume a divisão de Deus e do ser humano que ocorreu com o mal, restaurando a unidade que une, intersubjetiva e reciprocamente, Deus e o ser humano.

Por que o mal é suprassumido em si no Filho de Deus? Porque o Filho de Deus toma a direção oposta ao que seguiu o ser humano, que é culpado. Se o ser humano, em sua desobediência a Deus, escolheu a particularidade da existência terrena da natureza, o Filho, obediente até a morte, assume, exemplarmente o caminho da particularidade do mundo, cuja verdade Ele preservou da desolação desde o início, para a singularidade do espírito divino.

O culto como realização subjetiva da reconciliação pressupõe sua realidade objetiva de tal forma que a unidade a ser realizada no sujeito individual através do culto esteja ligada à condição da objetividade ou do ser em si dessa unidade dada com a encarnação de Deus.

Contradição entre bem e mal na essência humana
e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana

Hegel (1986, p. 286) coloca a morte de Cristo no centro da história evangélica, ou seja, Ele é o “centro em torno do qual tudo gira”. Assim como Hegel reconhece a morte de Cristo como um fato histórico, ele também enfatiza a facticidade da ressurreição. Sua filosofia da religião é a teologia da ressurreição do início ao fim. A ressurreição ganha um significado especial porque o princípio de sua filosofia, a transformação da negação da negação no positivo, é demonstrado na narrativa da ressurreição cristã. Em nenhum lugar o conceito da negação da negação é discutido como uma lei lógico-ontológica, nem na *Ciência da Lógica* de Hegel. A superação da morte e da finitude só pode ser demonstrada através da narrativa divina da morte de Jesus Cristo e da realização da reconciliação na constituição da comunidade de seguidores de Jesus através da efusão do Espírito Santo.

O conceito da negação da negação da qual resulta o positivo, não é uma lei lógico-ontológica, mas a racionalização de uma narrativa, ou seja, a narrativa cristã da morte de Jesus Cristo, que é, ao mesmo tempo, a morte desta morte, a ressurreição e sua elevação a Deus, e, assim a superação da finitude do ser humano e do mal. Esta narrativa cristã remonta ao antigo mito de Telefos de *trosas iasetai*, a lança que atinge a ferida também a cura, que Hegel (Enc. I, § 24, Adendo 3) também retoma em sua *Filosofia da Religião* e, a torna filosoficamente fecunda.

A pesquisa descreve no item 1 a oposição entre o bem e o mal na essência humana, conforme é narrada na representação dualista usual da narrativa da queda descrita no livro do Gênesis em suas diversas figuras. Em seguida, no item 2, apresentamos a superação dessa oposição na encarnação divina na história humana. Depois, no item 3, a reconciliação exterioriza-se nas estruturas objetivas em relações intersubjetivas comunitárias com implicações para a estruturas sociais e políticas. Enfim, no item 4, apontam-se as ambiguidades na *Filosofia da Religião* de Hegel e as críticas feitas pelos pós-hegelianos no embate entre teologia, filosofia e religião.

2 Oposição na essência humana: boa ou má por natureza?

O primeiro elemento Ideia-Deus aparece no segundo elemento na finitude como criação do mundo. No primeiro elemento a Ideia-Deus relaciona-se com o 2º elemento, o Filho, reconciliados eternamente, pois, aqui não houve nenhuma queda. Aqui, nós estamos ainda no nível da esfera da divindade imanente, ou seja, a Ideia-Deus antes da criação. Porém, quando a Ideia-Deus aparece e se se diferencia na alteridade, no mundo, isto é, põe outro existente como Filho, enquanto criação do mundo. Agora, a verdade é considerada como posta no segundo elemento enquanto finito. Trata-se de considerar a verdade e o modo como ela aparece, ou seja, a representação dessa oposição na essência humana, conforme o início do relato bíblico de Gênesis.

2.1 Representação da oposição na essência humana

O sujeito é na sua imediatidade carente de verdade, por isso, ele tem a necessidade de conhecer a verdade. Isso implica um desdobramento do próprio sujeito para reconciliar-se com a verdade. Porém, nesse desdobramento o sujeito constata que ele existe num estado de não verdade, isto é, constituído pela diferenciação, mas não está dividido ou cindido. Eis a contradição que mantém a oposição dentro do próprio sujeito em tensão que implicará uma superação. Isso leva a pensar sobre a constituição do ser humano. Há duas posições opostas sobre isso: a) O ser humano é bom, ou seja, sua essência substancial e universal é boa; ele não está dividido em si mesmo, mas está em harmonia e em paz consigo; b) Em oposição a essa opinião afirma-se que o ser humano é mau, isto é, sua essência substancial é má. Esta é oposição que permanece numa consideração exterior como opinião da representação, porém, não é está a consideração de Hegel. Vejamos a análise hegeliana:

Contradição entre bem e mal na essência humana
e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana

a) “O ser humano é bom em sua essência”: Esta é a opinião mais ou menos predominante, afirma Hegel. Se essa proposição fosse válida, então não haveria mais necessidade de reconciliação. Porém, o ser humano é espírito e razão em si (*an sich*), isto é, criado segundo a imagem de Deus (Gn. 1, 26-27). Ora, Deus é bom e o ser humano é enquanto espírito um espelho de Deus, então, implicitamente, em si é bom. Essa é uma afirmação correta, porque está em aberto a possibilidade de tornar explícita a bondade que inicialmente é implícita. O problema é compreender essa relação entre implícito e explícito: Afirmar que o ser humano é, implicitamente, bom significa que ele está apenas de acordo com o seu conceito e não explicitamente conforme sua efetividade verdadeira. Ou seja, ele precisa tornar explícito o que está implícito. Bom em essência significa, apenas, imediatamente bom. Então, o ser humano deve mediatizar-se, ou seja, negar-se e desenvolver sua mediação conforme o conceito do espírito. Porém, o ser humano nessa sua constituição implícita imediata está envolvido em sair desse ser em si, e aqui se fundamenta a segunda afirmação:

b) “O ser humano é mau em sua natureza”: O seu ser em si, seu ser natural é mau, ou seja, está presente a sua deficiência. O ser humano é espírito, por isso diferencia-se a partir de si e ele é mau, quando existe apenas segundo a sua natureza. Enquanto ser natural, o ser humano é imediatamente volitivo na esfera do desejo e, quando o conteúdo do querer é, apenas o impulso e a inclinação, então ele é uma pessoa má. A partir do ponto de vista formal, quando o ser humano tem vontade ele não é mais um animal, mas o conteúdo de sua volição ainda é natural e é a partir disso que o ser humano é mau por natureza, ou seja, ele é mau por causa de seu ser natural.

A representação vazia de que a condição original do ser humano foi o estado de inocência equivale ao estado natural do animal. O ser humano não é inocente como um animal, mas ele tem vontade e, por isso, tem responsabilidade (*Shuld*) e deve ser imputável por seus atos.

Inocente (*Unschuld*) significa carecer de vontade, tanto má como boa. Todo o natural, todos os animais são bons, porém, este tipo de bondade não corresponde ao ser humano.

Cabe ao ser humano não agir segundo a vontade natural, mas conforme a sua constituição do espírito como consciência. Porém, enquanto ser humano natural ele pode pôr como fim e conteúdo de seu querer, apenas o ser natural. Isso significa que o ser humano enquanto sujeito natural pode colocar como conteúdo de sua vontade singular apenas interesses particulares e não universais, isto é, a sua vontade natural é egoísta enquanto vontade particular e opõe-se à vontade universal.

O ser humano é, implicitamente, na sua imediatidade em si defeituoso. Porém, o fato de que a sua vontade natural é má, não anula o fato de que é, implicitamente, uma vontade boa, a qual permanece sempre parte de seu conceito. O ser humano é consciência reflexiva que se diferencia de seu ser real e desenvolve sua idealidade no seu conceito. O ser humano em sua realidade natural, ainda não alcançou sua unidade entre a subjetividade e o conceito. A condição do mal pressupõe imediatamente a relação da realidade com o conceito. Isso põe a oposição entre o ser real singular e o ser ideal implícito (o conceito), a contradição entre o bem e o mal. Esta é a oposição a ser posta, a qual questiona a falsa pergunta se o ser humano é bom ou mau em sua essência, ou, se ele é, igualmente, tanto bom como mau. Cabe esclarecer que, implicitamente, segundo seu conceito, o ser humano é bom, porém, não ainda na sua efetividade. Então, são postos os dois lados do conceito em sua contradição, ou seja, as duas afirmações pressupõem-se mutuamente, de modo que ambas estão numa relação de oposição, ou seja, essa oposição em contradição é a essência humana. Esta é a primeira determinação fundamental a ser considerada no conceito do ser humano (*cf.* Hegel, 2018, p. 244-247). Agora, reconstruímos essa oposição entre as duas

proposições nas representações da narrativa da queda, segundo o livro bíblico do Gênesis.

2.2 *Narrativa da queda como relação de oposição entre bem e mal*

A representação da queda narra em diversos momentos a oposição entre o bem e o mal que constitui a natureza humana. Vejamos como Hegel os interpreta.

a) *Árvore do conhecimento*: Essa contradição do ser humano como uma relação de oposição em sua natureza como vontade natural e racional é representada na figura do livro do Gênesis na narrativa em que Deus cria o ser humano a sua imagem. O ser humano vive num jardim em estado de inocência. Nesse jardim há a árvore do conhecimento do bem e do mal e o ser humano come o fruto dessa árvore, desobedecendo o mandamento de Deus, tornando-se um pecador. O pecado consistiu no fato de ter comido o fruto da árvore do bem e do mal. E conforme o anúncio da serpente, o ser humano com essa ação igualou-se a Deus, ou seja, conhecedor tanto do bem como do mal. Ao comer o fruto o ser humano passa a conhecer o bem e o mal — o conhecimento é a fonte do mal, ou seja, o mal é identificado com o ato do conhecimento ou da consciência. O conhecimento/consciência é ato de julgar e diferenciar-se de si mesmo. Os animais não têm consciência, isto é, não se diferenciam em si mesmos e não são livres para si em sua subjetividade frente à objetividade. A divisão é o mal e no ato de permanecer nela reside o mal. Porém, a contradição contém os dois lados: o bem e o mal e, é na consciência que aparece em primeiro lugar essa contradição entre o bem e o mal.

b) *Primeiro ser humano*: A queda é a representação atribuída ao primeiro ser humano. A expressão “primeiro ser humano” pode ser representado em dois sentidos: De um lado, o ser humano considerado em si mesmo conforme o seu conceito, isto é, não se trata do ser humano singular e contingente. O ser humano enquanto tal é consciência e, por

isso, ele vive a divisão do conhecimento. Nessa representação universal enquanto o “primeiro ser humano” ele é distinto dos demais e, então, surge a pergunta: É apenas um que cometeu a desobediência? Então, como esse pecado é transmitido aos demais seres humanos? De outro lado, trata-se aqui do problema da representação do pecado por herança que é transmitido a todos os seres humanos. Há uma comunicação entre o primeiro ser humano e os outros seres humanos através da herança do pecado. Então, supera-se a representação unilateral da queda do primeiro ser humano que residia no conceito em si e no ato de um ser humano singular.

c) Serpente: Hegel opõe-se às duas representações, pois o ser humano enquanto consciência experimenta a queda. Porém, a queda é, ao mesmo tempo, a fonte do mal e da mediação da consciência para superar a divisão causada pela queda. A representação da serpente que alerta de que o ser humano ao comer da fruta seria igual a Deus, pois saberia distinguir entre o bem e o mal, levaria a pensar que no ato de desobediência se originaria o mal. Porém, a narrativa confirma que Deus reconhece no conhecimento do bem e do mal o que é divino no ser humano: “veja, Adão tornou-se como um de nós” (Gn. 3,22). Então, a palavra da serpente não é falsa, como se fosse uma ironia ou sátira de Deus, mas é o reconhecimento da queda como relação de oposição.

d) Trabalho: A narrativa continua descrevendo que o trabalho e o parto da mulher são uma consequência pelo pecado (Gn. 3, 16-19). O animal não trabalha pois ele encontra na natureza o que precisa para satisfazer suas necessidades. O ser humano come o pão com o suor de seu rosto, ou seja, a mediação infinita da satisfação de suas necessidades ocorre apenas pelo trabalho. Então, o ser humano precisa trabalhar e desenvolver-se, porque ele tem o conhecimento do bem e do mal, ou seja, isso é o essencial e a grandeza do ser humano.

Contradição entre bem e mal na essência humana
e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana

e) Árvore da vida: Uma outra representação é de que no paraíso havia também a árvore da vida e que Deus quis expulsar Adão para que ele não se tornasse imortal, caso viesse a comer o fruto da árvore da vida (Gn. 3, 22-23). Há duas interpretações sobre essa representação: de um lado, o ser humano vivendo em harmonia consigo mesmo e com a natureza, assim como o animal que permanece nessa unidade; de outro, o desejo do ser humano viver eternamente, sendo esta última interpretação a que se refere a árvore da vida. Porém, Hegel afirma que isso é algo infantil, uma vez que o ser humano como vivente singular e sua vitalidade natural devem morrer. De um lado, representou-se o ser humano no paraíso e sem pecado como imortal, isto é, viveria eternamente; de outro, representou-se o ser humano como imortal se tivesse comido do fruto da árvore da vida, porém, sem o pecado não se poderia assumir a hipótese de que ele comeu do fruto da árvore da vida, porque isto estava proibido. Trata-se, segundo Hegel, de afirmar que o ser humano é imortal apenas pelo conhecimento, porque apenas no pensamento ele é livre e tem a vida imortal; a alma animal está imersa na corporeidade, enquanto o espírito é totalidade em si mesmo.

Após a exposição das representações sobre a divisão da natureza humana a partir das narrativas da queda, Hegel explicita essa oposição entre o bem e o mal para apreender na consciência a sua infinitude, ou seja, tornar-se consciente dessa contradição e da dor dessa oposição. Essa forma de oposição é tematizada nas religiões, porém, de uma forma externa ao ser humano. Por exemplo, na religião persa a oposição entre o bem e o mal é posta na oposição entre luzes e trevas, isto é, trata-se de uma oposição abstrata que não existe dentro do ser humano. Então, não se trata de desobedecer a alguma lei ética ou religiosa em particular, mas,

de tomar consciência da oposição entre o bem e o mal no ser humano enquanto determinado em seu conceito (cf. Hegel, 2018, p. 247-251)⁵.

2.3 Formas de oposição em relação a Deus e ao mundo

A oposição da consciência humana é, agora, tematizada em outras duas formas, em primeiro lugar, em relação a Deus o ser humano experimenta a contradição da angústia; depois, em relação ao mundo o ser humano está dividido no estado de infelicidade e miséria.

a) Oposição em relação a Deus: Para alcançar a reconciliação divina universal é necessário incluir essa oposição e o ser humano precisa ter consciência de ser essa contradição e experimentar em si essa angústia infinita. A angústia é a oposição entre o que é o ser humano e o dever ser afirmativo. Em outras palavras, a angústia é a negatividade dentro do afirmativo, ou seja, o afirmativo em si mesmo se contradiz e se nega. Então, a angústia é um dos momentos do mal, pois, o mal isolado é uma abstração. Ou seja, o mal está em oposição ao bem dentro do próprio sujeito que se divide numa angústia infinita e, ao mesmo tempo, o sujeito tem consciência do bem como uma exigência infinita do bem. Essa oposição entre bem e mal constitui a angústia infinita do ser humano.

O mal e a angústia apenas são infinitos, quando Deus enquanto o bem é conhecido como uno, puro e espiritual. Apenas quando o bem é essa pura unidade e o sujeito conecta-se com a fé em Deus, então a negatividade pode avançar para a determinação do mal e a negação para a universalidade. A divisão torna-se, em um de seus momentos, a elevação da humanidade para a unidade em Deus. A angústia e a tomada de consciência são a condição para o aprofundamento do ser humano dentro de si mesmo enquanto momento negativo da inatividade. Estes

⁵ Hegel entende a queda como necessária na tradição da doutrina da *felix culpa*, ou seja, uma feliz culpa, é uma oposição, pois, um acontecimento infeliz ou negativo pode trazer em si um final feliz ou positivo. O homem deve deixar o paraíso. A cisão e o desespero aumentam, incomensuravelmente, a necessidade da reconciliação. A suprema oposição entre finitude e infinitude é reconciliada através da encarnação de Deus.

dois momentos contêm dentro de si a necessidade da transição, pois, o conceito das religiões precedentes atingiu essa oposição em que está presente o espírito que mostra o caminho da reconciliação: “quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho” (Gálatas 4,4) (cf. Hegel, 2018, p. 251-254).

3 Superação da oposição na reconciliação

A contradição que se alcançou conduz à ideia de reconciliação e seu aparecimento dá-se através de uma pessoa, que constitui a unidade do sujeito, pois este tem o poder infinito de unidade. A verdade é a negação da oposição, ou seja, a superação da divisão da angústia em dois momentos: o sujeito deve ter consciência que as oposições foram superadas e, depois, o sujeito poderá obter a paz e a reconciliação com essa superação. A oposição sempre é recolocada e superada permanentemente, pois, Deus enquanto espírito é vivente e consiste em diferenciar-se e pôr-se no outro e permanecer idêntico a si nesse outro, ou seja, em por sua identidade consigo mesmo nesse outro: essa é a verdade. A verdade é o lado substancial que o ser humano deve tomar consciência para a reconciliação. A oposição é o mal em sua naturalidade como inadequado com a universalidade de Deus, a Ideia infinita que é livre em si. O Filho é o outro do Pai, sendo a alteridade a diferença como condição para ser Espírito; a alteridade é o que se põe e se supera permanentemente no amor do Espírito.

O mal tem sido determinado, abstratamente, como o meramente outro, o finito e negativo; e, depois, foi posto no outro lado como o bem, o positivo e o verdadeiro. Essa representação não é a verdadeira, pois, o negativo contém em si mesmo também o afirmativo que pode ser uma identidade com o outro lado; assim como, Deus não é meramente a verdade e a identidade abstrata, mas é a negação de pôr-se e diferenciar-se como determinação do Espírito. Essa necessidade chega assim à

consciência. O ser em si/implícito, essa unidade autossubsistente de natureza divino-humana emerge à consciência na angústia infinita, apenas no ser em si, enquanto o substancial, de modo que aquela finitude, debilidade e alteridade não afete a unidade substancial das duas naturezas.

A consciência da Ideia absoluta que temos através do pensar especulativo filosófico, agora, é uma certeza do conteúdo da unidade da natureza divino-humana na forma de uma intuição interior e exterior, imediata e sensível que tem existência e aparece no mundo. Para que isso seja certo, Deus tem que aparecer encarnado no mundo (cf. Hegel, 2018, p. 256). A unidade da natureza divino-humana aparece num ser humano singular particular. A unidade substancial de Deus e a humanidade é implícita, porém, aqui ela é uma certeza sensível imediata e exclusiva de uma pessoa. Essa aparição tem duas condições: Primeiro, a consciência pode alcançar este conteúdo, a unidade substancial que é sua reconciliação; depois, é a consciência da forma da determinação dessa singularidade exclusiva em uma pessoa. Na Igreja, Jesus foi chamado “Deus-Humano”, que é a composição que contradiz a representação e o entendimento; porém, aí a unidade da natureza divino-humana foi levada à consciência; Deus na aparição sensível apenas pode tomar a figura do ser humano; na ordem sensível do mundo, apenas o ser humano é espiritual; portanto se o espiritual deve ter a forma sensível, isso deve ser a forma humana (cf. *Idem*, p. 258). Essa aparição humana de Deus deve ser considerada de duas formas: Em primeiro lugar, o aparecimento de Jesus histórico considerado conforme seu estado exterior, enquanto ser humano ordinário não religioso. Se consideramos Jesus como Sócrates permanecemos no nível de um mestre de humanidade, que viveu a virtude e tornou-se mártir da verdade, ou seja, seu aspecto humano e não religioso. Depois, a consideração no espírito como divisão

Contradição entre bem e mal na essência humana
e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana

e angústia infinita consigo mesmo, em busca da verdade, essa é a abordagem religiosa⁶.

a) O momento do ser humano imediato considera as contingências externas e temporais. Jesus nasceu como todo o ser humano com suas necessidades naturais, apenas não conheceu as inclinações e os interesses particulares mundanos, mas manteve a busca da verdade e a consciência de humanidade. O seu ensinamento constituiu-se de modo diferente da doutrina posterior da igreja e da formação da comunidade e as mediações do Reino de Deus. Trata-se da consciência da reconciliação como uma nova consciência do ser humano e uma nova religião como substância do existir exterior: isso é o Reino de Deus efetivo que expressa a reconciliação com Deus e com os seres humanos. O Reino de Deus e a nova religião negam o mundo presente, ou seja, não coincidem com o estado do mundo atual e exigem uma elevação infinita da vontade imediata ética familiar; assim superam-se os vínculos da comunidade parental para inserir-se na comunidade do espírito do Reino de Deus. O ponto focal do ensinamento de Jesus é o amor que já estava presente no 1º Testamento⁷. Jesus não fala apenas como um mestre, mas como um profeta. Trata-se da unidade real de sua vontade com a vontade divina, ou seja, é o Filho da Humanidade em que Deus subsiste fala e age, que aparece em forma de revelação externa trabalhando no ser humano. Portanto, a presença divina é essencialmente idêntica com o ser humano. Jesus torna-se o mártir da verdade para implementar o Reino de Deus, enquanto contradição com a Religião e o Estado existentes, que constitui o aparecimento e a consideração de sua ação e dimensão humana.

⁶ A cisão aumenta cada vez mais e, somente assim pode ocorrer a transformação da cisão em reconciliação. Sob o aspecto lógico isso é o conteúdo da teoria da negação da negação que tem um resultado positivo. Essa teoria é uma racionalização do mito da lança que atinge a ferida e também a cura (Enc. I § 24 Adendo 3).

⁷ Como veremos mais tarde na transição para o espírito da comunidade, ideias cruciais se perdem na interpretação Hegeliana de Jesus. Entre elas está o conceito de amor. No Hegel tardio, o conceito de amor, que está no centro de seu escrito juvenil *Das Leben Jesu (A vida de Jesus, 1775)*, é deslocado e substituído pelo conceito de espírito.

b) A consideração religiosa explicita a transição do ético ao divino, isto é, a morte de Jesus e a transição para a presença espiritual. Trata-se, agora, de mostrar o momento religioso como divino. Os amigos e seguidores de Jesus queriam um mundo novo, enquanto esperança da implantação do Reino. Porém, a paixão e morte de Jesus transformou a relação imediata em transição para a esfera religiosa enquanto tal. Não se trata apenas de uma doutrina moral e de consciência ética, mas uma relação infinita com Deus.

A determinação fundamental do Reino de Deus é a presença de Deus; e a condição para pertencer ao Reino, não é apenas o amor aos outros, mas igualmente ter consciência de que Deus é amor. O Reino de Deus está presente, de um lado, no sentimento do sujeito e, de outro a presença é o diferenciar-se como certeza objetiva na aparição sensível do Reino. Nesse conteúdo subsiste o aspecto religioso e, então começa a formação da comunidade. Esse conteúdo ocorre pela efusão do Espírito Santo, ou seja, o próprio Espírito é quem revela o conteúdo. A relação com um simples ser humano transforma-se numa relação transformada pelo Espírito, de modo que se descobre a natureza de Deus, assim, essa verdade obtém a certeza imediata na sua forma de aparecimento.

Nessa experiência, Jesus tinha sido considerado como mestre, amigo e mártir da verdade, agora, assume uma outra realidade: a morte de Jesus é, de um lado, a morte do ser humano, assassinado violentamente; de outro, a morte em sentido espiritual se converte na salvação e centro da reconciliação. Essa nova realidade torna-se explícita apenas após a morte de Jesus pela mediação intersubjetiva do Espírito na comunidade. A morte é a negação e a mediação para a compreensão espiritual da pequena comunidade que alcança a certeza: Deus apareceu como ser humano (cf. Hegel, 2018, p. 266).

A humanidade é assumida em Deus em toda a sua debilidade e fragilidade em sua morte natural. Hegel refere-se ao hino luterano que

diz: “Deus mesmo morreu” (*Idem*, p. 266, *cf.* nota 76). Isso expressa a consciência que o humano, o finito, o frágil, o débil e o negativo são momentos mesmos do divino que estão em Deus. Assim que a finitude, o negativo e a alteridade não existem fora de Deus e de modo que, enquanto alteridade, não impedem a unidade com Deus. A alteridade e o negativo são conhecidos como momentos da natureza divina e nisso está contida a ideia suprema do espírito. Desse modo o exterior e o negativo convertem-se no interior, ou seja, a morte significa que o humano e o negativo foram eliminados e elevados ao divino: “A morte é esta negatividade, o ápice supremo daquilo que o ser humano foi exposto enquanto existir natural: Deus mesmo está envolvido nisso” (*Idem*, p. 266)⁸.

A verdade que os seres humanos alcançaram por meio dessa história, ou seja, a tomada de consciência dessa história consiste que a Ideia de Deus é certa para eles; que a humanidade atingiu a certeza da unidade com Deus, que o humano é a presença imediata de Deus. A exposição desse processo em que Deus morreu, ou seja, o humano foi negado e, ao mesmo tempo, retornou a si mesmo enquanto Espírito. Trata-se da consciência da comunidade que faz a transição do mero ser humano Jesus para o Deus humano, a intuição, a consciência e a certeza da unificação, da unidade da natureza divino-humana; essa consciência é o começo da comunidade como constitutivo da verdade que funda a comunidade. “A explicação da reconciliação consiste em que Deus está reconciliado com o mundo, ou melhor, em que Deus mostrou-se como devendo reconciliar-se com o mundo, de modo que o humano não lhes é estranho, senão que esta alteridade, diferenciação e finitude é um

⁸ Somente porque a morte de Jesus Cristo é a “*própria negação em Deus*” (TW 17, p. 291), esta morte é ao mesmo tempo a morte da morte, a inversão [Umkehrung] (*idem.*), a ressurreição do Deus-Homem para uma nova vida. “Mas a morte de Cristo é a morte desta morte mesma, a negação da negação” (TW 17, p. 292). Aqui temos a prova da figura da negação da negação na narrativa cristã da morte de Jesus Cristo. O conceito de negação da negação é tornado verdadeiro pela fé cristã.

momento nele mesmo, porém, um momento que desaparece” (*Idem*, p. 266).

Essa é a história da aparição de Deus para a comunidade que assim alcança a certeza dessa verdade. É a partir dessa verdade que a comunidade formou a consciência que Deus é uno e trino, ou seja, a reconciliação em Cristo não possui nenhum sentido se Deus não é conhecido como uno e trino: “ele existe como outro, como o que se diferencia, de modo que este outro é Deus mesmo, que tem implicitamente a natureza divino-humana nele, que a superação desta diferença e alteridade e o retorno do amor, é o Espírito” (*Idem*, p. 267), que agora está presente na comunidade (*cf.* Hegel, 2018, p. 254-267).

4 A reconciliação intersubjetiva na comunidade

O terceiro elemento é a origem imediata da comunidade com a efusão do Espírito Santo (Atos 2). O espírito compreende, espiritualmente, a história que transcorre no fenomênico e nela conhece a Idea de Deus como sua vida e seu movimento. A comunidade é formada pelos sujeitos singulares empíricos que estão no espírito de Deus, porém, os sujeitos se opõem ao conteúdo da história e da verdade da comunidade. De um lado, a fé nessa história, na reconciliação é um conhecimento imediato, um ato de fé; de outro, a natureza do espírito é um processo considerado como ideia universal em que o sujeito se torna cidadão do Reino de Deus. O sujeito humano singular, no caso Jesus, já realizou a reconciliação. A exposição da história divina é uma exposição objetiva para os outros sujeitos da comunidade, que agora recorrem a essa história e se inserem no processo de reconciliação como verdade

realizada na história fenomênica. Esse é o pressuposto no qual a comunidade crê⁹.

4.1 Nascer da comunidade

O nascimento da fé dá-se, inicialmente, pela experiência sensível do fenômeno humano do Filho de Deus e, depois, a tomada de consciência espiritual de tal fato como um conteúdo espiritual que transforma o conteúdo imediato em uma determinação espiritual. A verificação é espiritual não na forma sensível e imediata, ou seja, a verdade não está no imediato sensível e finito, mas na negação deste dado para ser elevado à sua infinitude.

O fenômeno de Jesus histórico e suas aparições depois de sua morte são o modo sensível de apreensão do fato, ou seja, é o dado histórico, finito e exterior. Porém, a compreensão a partir do Espírito apreende que a “comunidade é o Espírito existente, o Espírito em sua existência, Deus existindo como comunidade” (Hegel, 2018, p. 268).

O processo de explicitação começa com a Ideia universal simples para si (Pai), depois, é a Ideia aparecendo no particular (Filho), que é conhecida como a identidade do divino-humano; enfim, a consciência que conhece Deus como Espírito existente e realizando-se na comunidade. Esta verdade é conhecida pela mediação da comunidade e o sujeito insere-se nela como cidadão do Reino de Deus, tornando-se filho de Deus e já reconciliado na Ideia divina. Essa unidade consciente

⁹ De acordo com Hegel, Deus é, essencialmente, espírito na medida em que ele está em sua comunidade. Deus é espírito para o espírito. O espírito tem em geral a estrutura do espírito para o espírito. Portanto, Hegel se aproxima mais do conceito de intersubjetividade na *Filosofia da Religião*. Hegel deixa claro a importância da intersubjetividade para a religião acima de tudo na *Fenomenologia do Espírito* (TW 3). Aqui, Hegel faz a transição para o espírito absoluto e a religião a partir da dialética do mal e do perdão. Na *Filosofia da Religião* e na *Fenomenologia* Hegel concebe, intersubjetivamente, a comunidade e a dialética do mal e o perdão, porém, quando ele explicita a teoria de Deus na Trindade (Deus-Pai, Filho e Espírito Santo) de modo triádico, não o explicita na forma da intersubjetividade, ao invés ele concebe o absoluto como subjetividade absoluta. Isso tem a consequência, que a intersubjetividade se perde na teoria sobre Deus de Hegel (cf. Hösle, 2021, p. 219-225).

do sujeito faz com que ele esteja pleno do Espírito. Esse fato do sujeito estar pleno do Espírito divino dá-se pela mediação da fé, ou seja, a fé e a verdade, a pressuposição que a reconciliação está realizada nele como unidade pela mediação da fé. Este é o conceito da comunidade, a Ideia que é o processo do sujeito assumido no Espírito de Deus que mora nele. Essa autoconsciência pura é a consciência da verdade que conhece e quer a verdade do Espírito divino dentro dele (cf. Hegel, 2018, p. 268-270)¹⁰.

4.2 Realização da comunidade

Esse conceito de comunidade realiza-se na Igreja como uma organização em que os sujeitos alcançam a verdade pela mediação do Espírito Santo enquanto são uma expressão ativa do próprio Espírito. Esta verdade encontra-se na Igreja como dada através da doutrina da fé que foi herdada do começo da comunidade. Essa doutrina é conhecida e reconhecida como reconciliação de modo intersubjetivo na comunidade através do ensinamento da Igreja. Os novos membros da comunidade pressupõem essa verdade e entram na comunidade através do sacramento do batismo. Os membros da Igreja em comunhão sabem que o mal foi vencido e Deus já reconciliou tudo em si e para si. A pessoa relaciona-se com essa doutrina, inicialmente, de modo exterior e pressuposto como dado pela autoridade, porém, aos poucos vai se tornando algo reconhecido e válido para si.

Os participantes da comunidade apreendem a verdade de modo subjetivo como conteúdo interior e, o que existe como interior neles é levado à consciência como algo objetivo através da educação, da

¹⁰ Em Hegel, a cristologia é absorvida pela pneumatologia e elevada a um nível superior. O Jesus histórico desempenha apenas um papel limitado na *Filosofia da Religião* de Hegel porque ele considera a interpretação meramente moral da religião à maneira de Kant e Fichte como deficiente. O que conta para Hegel é a interpretação espiritual da Bíblia, não a literal. Portanto, os milagres de Jesus não têm nenhum papel para Hegel. As histórias da Bíblia falam uma verdade geral sobre o espírito humano. Assim, Jesus Cristo tem uma importância de ter sido historicamente real como um ideal moral e nele de importância histórica para toda a humanidade (cf. Hösle, 2021, p. 164-177).

formação e da prática do bem, embora a possibilidade do mal sempre está posta. Porém, o mal emerge no ser humano enquanto ele faz o mal que está presente de modo implicitamente nulo, sobre o qual o espírito tem poder como algo que foi superado. Pelo arrependimento e a penitência o mal é superado, ou seja, o mal é sabido como algo superado em si e para si. Cabe a Igreja educar para que este hábito seja idêntico em sua consciência e sua vontade, como algo objetivo em seu espírito. Não se trata de um dever a ser superado como na filosofia kantiana em que o mal permanece oposto ao bem como um progresso ao infinito, mas a reconciliação já foi efetivada como superação do mal.

A permanência da comunidade completa-se pela comunhão na presença de Deus, como unidade ou união mística pelo sentimento da presença imediata do divino na intersubjetividade. A unidade é um movimento de negação do diferente. Essa unidade começa com a hóstia que pode ter três tipos de representações: o primeiro é a visão católica que afirma a presença de Deus na hóstia pela consagração como algo sensível e externo; depois, a visão luterana que entende o movimento como algo externo na hóstia, que pela comunhão da hóstia a presença externa de Deus torna-se interna pela fé, isto é, Deus está presente apenas no espírito e na fé. Aqui não há transubstanciação porque o exterior é superado pela presença de Deus totalmente espiritual, ou seja, a consagração encontra-se na fé do sujeito; a última representação consiste em que Deus está presente apenas na memória e não temos a presença subjetiva imediata, mas o sujeito apropria-se da doutrina e da verdade e, assim subsiste na comunidade e mantém a comunhão na presença de Deus (cf. Hegel, p. 270-274).

4.3 Realização do espiritual pela efetividade universal

O terceiro aspecto da Ideia é a realização do espiritual da comunidade na efetividade universal que implica, ao mesmo tempo, a transformação da comunidade. Na religião o coração está reconciliado

como reconciliação espiritual. Trata-se do puro coração que goza da presença de Deus e nele experimenta o gozo da reconciliação. Porém, essa reconciliação é abstrata e, ao mesmo tempo, tem frente a si o mundo. O sujeito experimenta essa reconciliação e o gozo religioso no coração como espiritualidade universal. O sujeito constitui-se como um aspecto dessa presença espiritual universal, de acordo com o qual está, ao mesmo tempo, presente o mundo nele, e então o Reino de Deus, a comunidade, tem uma relação para com o mundo. Para que a reconciliação seja real, é requerido que os sujeitos conheçam e produzam esse desenvolvimento em sua totalidade. Os princípios para esse mundo encontram-se naquela realidade espiritual da comunidade, isto é, o espiritual é o princípio e a verdade para o mundo.

O espiritual é a verdade do mundo enquanto o sujeito como um objeto da graça divina está reconciliado com Deus já tendo um valor infinito em virtude de sua determinação efetiva na comunidade; a partir dessa determinação o sujeito é conhecido como eternidade do espírito, ou seja, o sujeito infinito é destinado a infinitude de sua liberdade, e a libertação reside no fato de que a pessoa livre se relaciona com o mundo como subjetividade reconciliada. A liberdade realiza-se como racionalidade que se opõe a tudo que é escravidão. Então, a liberdade do sujeito é a racionalidade obtida pela religião e essa racionalidade realiza-se como reconciliação no mundo. Há três formas de reconciliação com o mundo.

a) Reconciliação imediata: A comunidade conserva em si o espiritual de estar reconciliada com Deus, porém, mantém-se separada do mundo; ela considera o mundo como algo que a arrasta para as tendências naturais das paixões, da vida social, da arte e da ciência; porém, o espírito consiste em desenvolver-se e diferenciar-se dentro do mundo.

Contradição entre bem e mal na essência humana
e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana

b) Reconciliação exterior entre o mundo e a religião: Essa relação exterior acaba sendo uma dominação do religioso sobre o mundo, ou seja, a Igreja que se considera reconciliada quer dominar o mundo que não está reconciliado. A Igreja une-se com esse mundo e acaba incorporando nela o mundano não reconciliado e, ela acaba ficando carente de espírito e a corrupção penetra nela como contradição do espiritual nela mesma.

c) Reconciliação como superação da contradição na eticidade: O princípio da liberdade penetrou o mundo e está de acordo com o conceito, a razão e a verdade; essa liberdade tornou-se concreta como vontade racional nas instituições e organizações da vida ético-divina e não sagrada, isto é, sagrado entendido como oposto à vida ética. Hegel dá-nos o exemplo da vida religiosa que através dos votos de pobreza, castidade e obediência opõe-se às organizações da sociedade civil, ou seja, à vida ética. Ao contrário, a vida ética existe e realiza a reconciliação da religião com o mundo na realidade efetiva.

No que diz respeito à segunda forma de reconciliação, a consciência religiosa opera no seu interior de modo abstrato, uma universalidade do pensar vazio que se opõe ao concreto e ao exterior. De fato, a liberdade da razão foi adquirida na religião que se sabe como espírito. Porém, nessa liberdade, agora temos o fato da Ilustração que se volta contra a exterioridade carente de espírito, contra a escravidão, porque é contra o conceito de reconciliação e liberdade do pensamento. Trata-se de uma atividade negativa e formal que tem sua figura concreta na Ilustração ou Iluminismo.

Essa figura aparece como uma universalidade abstrata que se volta contra o exterior e contra a Ideia de Deus como concreta. Trata-se de um pensar abstrato característico do entendimento, sem diferenças, ou seja, apenas formado de identidades abstratas. Então, quando se apreende Deus como abstrato afirma-se simplesmente: “não se pode

conhecer a Deus”. Conhecer a Deus implica conhecer suas determinações, porém, essa pura abstração e formalismo compreende a liberdade e a religião apenas abstratamente.

Outro modo pela qual a determinação entra na universalidade abstrata é através dos impulsos e inclinações naturais do sujeito. Afirma-se que o ser humano é bom por natureza e mantém-se essa pura abstração. Trata-se de uma liberdade contingente e parcial de um mover-se intimista que pode ser uma piedosa hipocrisia, a qual Hegel denomina de pietismo. Esse comportamento autorreferencial nega toda verdade objetiva (dogmas e conteúdos da religião), fechando-se num subjetivismo sentimentalista sem conteúdo objetivo.

Os dois extremos opostos desse perfeccionismo da comunidade como universalidade abstrata pode ser verificada, em primeiro lugar, na cultura formal da Ilustração ou Iluminismo do entendimento moderno em que a liberdade absoluta acaba reduzindo-se a uma escravidão do espírito; e, depois, no subjetivismo abstrato sem conteúdo do pietismo (cf. Hegel, 2018, p. 274-280).

Quanto à terceira forma de reconciliação é a relação da subjetividade com o conteúdo objetivo desenvolvido desde o em e para si, trata-se da filosofia. Aqui a justificação dá-se pelo conceito não abstrato, mas concreto que se desenvolve em sua totalidade até a Ideia. Esse modo de conhecer a verdade constitui-se numa justificação da religião cristã, pois explicita o conteúdo e a sua forma de apreensão verdadeira: “através da filosofia a religião recebe sua justificação a partir da consciência pensante” (Hegel, 2018, p. 279). Assim, a reconciliação explicita em sua forma especulativa o conteúdo da religião:

Esta reconciliação é a filosofia. Nessa medida a filosofia é teologia. Ela expõe a reconciliação de Deus consigo mesmo e com a natureza, de maneira que a natureza, a alteridade, é em si divina e que o espírito finito de uma parte consiste em elevar-se à reconciliação e, por outra, alcança esta reconciliação e a produz na história mundial. Esta reconciliação é a

Contradição entre bem e mal na essência humana e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana

paz de Deus, que não supera toda razão, mas é a paz que através da razão é, primeiro, conhecida e pensada e, é reconhecida como o que é verdadeiro (*Idem*, p. 279).

Hegel torna assim explícito que sua filosofia é teologia filosófica. A sequência do sistema de Hegel é Lógica, Natureza e Espírito, conforme é tematizada pela Trindade cristã assim como é desenvolvida por Agostinho. A lógica culmina com a ideia absoluta triádica. A lógica é “a apresentação de Deus [...] em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito” (Hegel, 2016, p. 52). A esfera da lógica se exterioriza na natureza, da qual o espírito se desenvolve, que retorna à sua origem na ideia divina sob a figura do espírito absoluto.

A reconciliação de Deus consigo mesmo na lógica é a base da natureza pelo fato que a ideia divina sai de si mesma, sendo ela (a natureza) mesma divina. A reconciliação de Deus com a natureza e o mundo se reflete finalmente no fato de que o espírito finito se eleva para a reconciliação com Deus e realiza essa reconciliação na história mundial. A filosofia de Hegel está em tudo e em geral no terreno da religião cristã. Seu objetivo é justificar a existência da religião cristã em sua necessidade e racionalidade. A filosofia de Hegel é uma crítica à religião somente na forma; conforme o conteúdo ela tem “somente *este* e nenhum outro conteúdo” (TW 17, 341) do que a religião.

A *Filosofia da Religião* de Hegel está situada dentro da filosofia do espírito, que tematiza o espírito humano através e como um todo, e assim também interpreta a religião como um fenômeno humano que está ligado a outras esferas da cultura humana, em particular às esferas do espírito objetivo, que inclui a economia e a política como subsistemas. A tese de Hegel é que com o cristianismo, uma revolução espiritual-moral ocorreu na história, que, com o pensamento do direito e da liberdade, lançou as bases para a sociedade e o Estado na modernidade. O desenvolvimento do cristianismo leva, por um lado, ao estado constitucional moderno e, por outro lado, a uma filosofia que traz o

cristianismo ao conceito. A compreensão racional da religião já começa com a tradição dogmática da Igreja, que é superior ao Evangelho imediato, e culmina, de acordo com Hegel, em sua própria filosofia.

5 Questionamentos e críticas à *Filosofia da Religião* de Hegel

Oferecemos, agora, algumas reflexões críticas sobre a *Filosofia da Religião* de Hegel, que apontam, ao mesmo tempo, para além de Hegel.

5.1 Morte de Jesus: *Superação do mal e reconciliação*

A morte de Jesus Cristo é a finitude levada ao extremo e, com isso, a mais profunda exteriorização de Deus e, ao mesmo tempo, a negação do finito, ou seja, com o fim do finito, a morte é a “suprassunção da finitude natural” (Hegel, 1986, p. 293). A morte de Jesus Cristo mostra o finito na sua finitude, isto é, a verdade sobre o finito, enquanto negação do negativo que está revelado na sua negatividade. Se considerarmos apenas a morte “natural”, enquanto todo ser humano e todo animal morrem, a morte permaneceria em nível da inverdade do finito. Então, a morte de Jesus Cristo não alcançaria a reconciliação de Deus e do ser humano, isso seria a morte de Deus. Esse pensamento é para Hegel o mais temeroso: “Deus morreu, Deus está morto — este é o pensamento mais terrível, que tudo o que é eterno, tudo o que é verdadeiro não é, a *própria negação está em Deus*” (TW 17,291). Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel diz: “É a dolorosa sensação da consciência infeliz que o próprio Deus morreu” (Hegel, 2014, p. 572).

Para Hegel, a morte do Filho de Deus na cruz é o mistério do cristianismo e da efetividade como um todo. Somente como morte de Deus, segundo Hegel, a morte de Jesus recebe uma onipotência que, em sua opinião, só pode transformar, completamente, o negativo no positivo. Na ressurreição está realizada a transformação da negação do negativo

para o positivo da vida eterna superior e transfigurada. A ressurreição de Jesus Cristo é possível porque sua morte foi um momento da vida divina.

No conceito da negação da negação da qual resulta o positivo, a filosofia racionaliza o que a fé tem perante ela: A fé representa a vida de Jesus Cristo, o Deus-Humano na terra, como “colocando-se em juízo e entrando primeiro agonizante na dor da negatividade” (Hegel, Enc. III, § 569). A fé sabe: “Esta morte é, portanto, sua formação como espírito” (Hegel, 2014, p. 566). Hegel reúne Páscoa e Pentecostes, a ressurreição e a efusão do Espírito Santo, através do qual, de acordo com seu ensinamento, a comunidade apenas poderia ser formada.

Na esfera da finitude do mundo, a reconciliação dos seres humanos falha porque eles se separaram da universalidade divina ao se tornarem autossubsistentes no mal. Agora, porém, aquilo que realmente reconcilia é exatamente essa universalidade divina, a onipotência e onipresença de Deus na morte de Jesus Cristo. A reconciliação que é confiada aos seres humanos singulares pressupõe a reconciliação que o próprio Deus realizou. A reconciliação subjetiva dá-se no culto. A condição de possibilidade do culto está na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Isso é o evento cristológico no qual Deus se mostra como reconciliado.

Voltemos novamente à morte de Jesus Cristo: a morte de Jesus Cristo é, em todos os aspectos, a condição de possibilidade da reconciliação. A morte de Cristo é entendida por Hegel como a morte interior. A morte corporal é, ao mesmo tempo, a morte interior, a morte da vontade própria. A morte de Jesus Cristo é entendida como auto-externalização da vontade própria (*cf.* Enc. III, § 570). O culto imita essa morte interior de Cristo. Hegel e Paulo veem a realização essencial do culto na morte dos seres humanos com Cristo, na qual a morte interior de Cristo é imitada. A realização do culto, portanto, consiste no sacrifício da particularidade egoísta oferecida na morte. A autossubsistência do ser

humano no mal é assim apagada, mas não sua autossustentação como criatura. O ser humano, como criatura de Deus, sabe que está fundado no fundamento divino. Isso significa que a reconciliação entre os seres humanos está se tornando cada vez mais comum¹¹.

Resumo: Na repetição da morte de Cristo, a reconciliação dos seres humanos no mundo é realizada. Hegel faz o bom destino da humanidade depender da verdade da narrativa do cristianismo. Portanto, a lei ontológica da negação da negação da qual resulta o positivo, que é elaborada pela filosofia, também apenas se revela verdadeira na narrativa cristã da dialética da cisão e da reconciliação.

5.2 *Lógica da Filosofia da Religião*

A negação da negação como princípio lógico-ontológico difere do conceito de negação determinada, que é um princípio epistemológico em Hegel (2016, p. 57). Esse princípio afirma que a negação de algo determinado não é nada puro ou nada vazio, mas é ele mesmo algo determinado. A negação de algo determinado está determinado pelo conteúdo daquilo que ele nega, isto é, o sentido positivo da negação determinada. Aí reside também o fato de que o resultado, a nova categoria ou a nova forma da consciência, também contém dentro de si o que a anterior tem em si mesma de verdade. A negação determinada é, ao mesmo tempo, a eliminação e a preservação, o que significa a supressão. A progressão na *Ciência da Lógica*, de uma categoria para outra, e a progressão na *Fenomenologia do Espírito*, de uma forma da consciência para outra, baseiam-se no princípio epistemológico da negação determinada.

O princípio lógico-ontológico da negação da negação, afirma, porém, que apenas a completa negação de si mesmo, transforma-se no

¹¹ Michael Theunissen (1970, p. 280-290) interpreta a morte de Jesus Cristo como estando no centro do pensar hegeliano. A realização secular da reconciliação que ocorre no culto é apenas a repetição da morte de Cristo.

positivo. A negação deve ser levada ao extremo para que possa acontecer a sua transformação pela negação da negação da qual resulta o positivo. Essa é uma pressuposição do conceito da negação da negação que não é necessária para o princípio epistêmico da negação determinada.

A lógica hegeliana da *Filosofia da Religião* explicita duas dimensões diferentes: (i) De um lado, o princípio ontológico “da negação da negação tem um resultado positivo”, a partir da racionalização do mito de Telephos de *trosas iasetai*: a lança que atinge a ferida também a cura. (ii) De outro, o princípio epistemológico da lógica da negação determinada não é mesmo princípio ontológico da negação da negação. Ou seja, a negação do negativo por si mesmo, do qual o positivo deve emergir, refere-se à dupla valência destrutiva e produtiva do negativo. O negativo é tanto a cisão como a cura da cisão.

A dupla valência do negativo em Hegel apenas pode ser entendida a partir de sua *Filosofia da Religião*. A negação do negativo racionaliza o esquema da queda e da redenção, da morte e da ressurreição. O negativo como momento da vida é introduzido por Hegel com base na vida divina, ou seja, a morte de Jesus é a morte do Deus-Humano, assim a morte de Deus adquire, ao mesmo tempo, o poder de vencer a morte.

O Filho de Deus e sua ressurreição é, ao mesmo tempo, a morte da morte, a negação da finitude, que é o infinito ou o absoluto. Como o finito é a negação do absoluto e o absoluto é a negação do finito, o finito e o absoluto têm a mesma estrutura da negação da negação. Com isso, Hegel estabelece a unidade da natureza divina e humana.

Que o negativo se transforma no positivo quando levado ao extremo de sua negatividade é uma crença esperançosa, porém, isso não pode ser capturado pelo pensar racional, pois é uma racionalização de um mito.

5.3 A “dubiedade” da filosofia da religião de Hegel

A dubiedade da filosofia da religião de Hegel consiste no fato de que Hegel inverte a teologia progressiva do evento Jesus através de sua vida, morte e ressurreição, no reino de Deus que já apareceu na terra, mas ainda não foi concluído. Ou seja, a realização do reino de Deus na terra continua como uma missão a ser realizada no mundo através da prática religiosa pelos crentes, e, assim, o reino de Deus já é uma antecipação do que virá no futuro, pois, já está presente na realidade social atual.

Essa dubiedade da filosofia da religião de Hegel contribuiu para a ruptura entre Hegel de um lado e Marx e Kierkegaard de outro, e assim para a ruptura entre filosofia e cristianismo (*cf.* Löwith, 1995). Esta ruptura se reflete também na ruptura entre Marx e Kierkegaard, entre a realidade social objetiva e a interioridade religiosa sem objeto. Desde então, a relação tensa, afirmativa e crítica da modernidade filosófica com a religião tem sido formativa até os dias atuais.

Qual é a causa da ruptura de um lado de Marx e de outro de Kierkegaard com a tradição hegeliana: é a ambiguidade da cristologia de Hegel, que vacila entre uma teologia progressiva e uma teologia que justifica as circunstâncias existentes. A partir disso, Marx e Kierkegaard concluíram que a cristologia de Hegel deve ser negada. Marx diz com Feuerbach: devemos criticar a própria religião cristã. Ele coloca o espírito objetivo acima do absoluto: objetivismo social. Kierkegaard diz: Devemos entender a religião cristã mais seriamente do que Hegel. Não devemos traí-la entendendo-a como uma justificativa das condições existentes: interioridade e subjetivismo do espírito absoluto.

Desde Hegel, a modernidade separa o espírito objetivo do espírito absoluto, as relações sociais da subjetividade dos indivíduos. A religião agora tem apenas um significado subjetivo. Na verdade, isso já foi dado com a separação do Estado moderno da religião, que banuiu a religião para

Contradição entre bem e mal na essência humana
e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana

a esfera do indivíduo particular ou pessoa privada¹². A religião agora vive apenas na esfera da interioridade das pessoas. Essa separação do espírito objetivo e absoluto tem, filosoficamente, sua justificação na projeção de Hegel do espírito absoluto para o espírito objetivo. Essa foi a queda filosófica de Hegel na sua *Filosofia da Religião*¹³.

Em seu livro *Die Menschwerdung Gottes (A Encarnação de Deus, 1970)*, Hans Küng explica o que o Vaticano II diz sobre a justiça no mundo. A justiça pode ser feita apenas pelo ser humano? Somente uma fé que se prova na prática humana pode ser significativa. A cristologia, corretamente entendida, deve servir para realizar a justiça na terra. Hans Küng persegue a abordagem socialmente crítica da teologia reformista. Nisso, a teologia deve aprender com Hegel, que pensou na encarnação de Deus imanente no mundo. A vida, o sofrimento, a morte e a ressurreição do Deus-Humano Jesus Cristo estão aí para as pessoas. Mas continua sendo uma teologia da reforma que não avança para a teologia da revolução no sentido na teologia da esperança de Jürgen Moltmann (1964). Ela continua sendo uma reforma no espaço interno da igreja. A revolução cristã deste mundo não se realiza. A caridade cristã continua a ser propriedade privada dos fiéis. Küng (1970) defende uma teologia da reforma, não da revolução, assim, reproduz com Hegel uma proposta da reforma interna da igreja.

Qualquer que seja o Absoluto em Hegel, ele não é um objeto *entre* outros, mas o fundamento unificador do todo. O saber absoluto é, precisamente, o saber do Absoluto porque ele se desprende de todas as referências de objetos específicos, ou seja, ele não está mais vinculado a nenhum objeto. Então, com isso ele se volta para o Absoluto como o

¹² “Então, dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mateus, 22:21). Esta relação é expressa pela fórmula “*cives idem et christianus*”.

¹³ Theunissen (1970, p. 439-447) fala de uma “destruição da abordagem cristológica” por Hegel, que se dá através da projeção do espírito absoluto no espírito objetivo.

fundamento unificador do todo, o princípio da unidade da realidade do mundo.

Na religião, o Absoluto tem a forma da objetividade representada (*vorgestellte Gegenständlichkeit*) de Deus. Essa forma da representação é transformada no saber absoluto, pois, ela recebe a forma do conceito. O saber absoluto é o saber na forma do conceito ou o saber-se próprio do conceito. Apenas com o saber na forma do conceito é que a forma da objetividade está penetrada completamente pelas estruturas do pensar e assim está suprassumida. Deste modo o saber absoluto é a unidade do conceito e da objetividade, da subjetividade e da objetividade.

5.4 *Religião e revolução*

Apresentamos, brevemente, aproximações entre religião e revolução, segundo três aspectos que apontam para além de uma teologia reformista da prosperidade.

1. O que são revoluções hoje em dia e quais são as mediações da religião no mundo para efetivar as estruturas do Reino de Deus? De um ponto de vista cristão, pode-se dizer que a mensagem de Jesus Cristo deve ser levada ao mundo para que o mundo se torne melhor e mais justo. Isso significa que a perspectiva interna da igreja, segundo a teologia da reforma precisa ser superada. Do ponto de vista marxista, as revoluções significam mudanças sócio-políticas fundamentais, uma vez que os problemas estruturais, tais como, a desigualdade econômica em escala internacional e a crise ecológica continuam atuais e destruidores do planeta e da humanidade. O cristianismo tem contribuído para a solução de problemas sociais desde o início, porém, o seu engajamento não se reduz apenas a transformação das condições sociais. O revolucionário e fascinante na ética cristã é que ela transcende a ideia de justiça da lógica de troca do mercado enquanto uma teologia da prosperidade para uma teologia da gratuidade.

Contradição entre bem e mal na essência humana
e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana

2. De acordo com Hegel, uma filosofia sem absolutos é como uma religião sem Deus. Por exemplo, Ronald Dworkin em sua obra *Religion without God* (2013), transforma a ideia da religião de tal forma que elimina Deus, ou seja, a ideia do absoluto. Dworkin assume a posição de ateu religioso, como Albert Einstein, e defende a religião sem um Deus pessoal. Essa é, também, a posição já defendida por Spinoza e por Tillich.

Há três críticas ao Hegel tardio por parte da teologia e da filosofia pós-hegeliana:

(a) O deslocamento do conceito de amor para o conceito de espírito.

(b) A ênfase na divindade do espírito humano, que fragiliza a experiência humana do pecado e do sofrimento (Kierkegaard).

(c) A interiorização da escatologia como dom de Deus e a redução da cristologia em pneumatologia. A análise dessas três posições mereceria maiores explicitações, porém, isto vai além do escopo deste trabalho¹⁴.

3. Marx e a contradição da essência humana: Tanto Hegel como Marx concebem o ser humano como uma essência espiritual-natural. Hegel dá prioridade ao lado espiritual sobre o lado natural. O ser humano pode ser, tanto mau por natureza, assim como bom, desde que esteja no seu espírito em unidade com o espírito de Deus. A abstração do ser humano em natural e espiritual em Hegel tem sua origem religioso-filosófica. Enquanto, Marx atribui a abstração do ser humano em *citoyen* e burguês, a uma abstração forçada pela estrutura sociopolítica e econômica, isto é, a cisão do ser humano em uma essência natural e

¹⁴ Sobre esses três pontos de crítica, cf. Hösle, 2021, p. 3-27. Habermas (2019, p. 497-510) elabora uma crítica a Hegel semelhante a de Hösle, pela helenização do cristianismo e por conformar Deus ao espírito platônico. Assim, Hegel dissocia o espírito absoluto do espírito objetivo (a história). Habermas denomina tal dissociação de “gnóstica”. Além disso, a encarnação de Deus é complementada pela deificação do ser humano.

espiritual conforme Hegel é, de fato, afirma Marx uma cisão socialmente produzida¹⁵.

Segundo Marx e, também para Feuerbach, o ser humano é uma essência espiritual-natural. Em contraste com Hegel, Marx assume uma equivalência entre os aspectos espirituais e naturais do ser humano¹⁶. Devido a seu lado natural, o ser humano tem interesses materiais que precisam ser satisfeitos, e devido ao seu espírito, ele é capaz de refinar suas necessidades naturais e adquirir os meios para satisfazê-las cada vez mais eficazmente. Marx critica as condições sociais que forçam o ser humano a abstrair-se de seus interesses materiais, ou seja, que impedem o desenvolvimento verdadeiramente livre da pessoa humana. A exclusão social da riqueza, da autodeterminação social e do conhecimento são formas pelas quais a sociedade moderna força a pessoa a abstrair-se de si mesma.

Marx critica a concepção cristã do ser humano, conforme é apreendida filosoficamente por Hegel, que reduz a visão ético-social em um anti-materialismo e, portanto, a uma abstração dos seus interesses materiais concretos. O lado natural do ser humano existe no egoísmo, na maldade; enquanto, o lado espiritual existe no bem, ou seja, na prática das virtudes cristãs, tais como, modéstia, mortificação dos sentidos, humildade, paciência, amor aos inimigos, *ora et labora* etc. Segundo Marx, a concepção cristã do ser humano é dividida entre natureza/corpo e espírito. Esses elementos estão, ao mesmo tempo, separados e unidos, porém, a natureza e o corpo são sacrificados ao espírito.

Marx defende um materialismo sócio-filosófico da razão ou um materialismo racional sócio-filosófico, que contrarie o anti-materialismo

¹⁵ De acordo com Marx, a religião tem um fundamento social, pois, ela se baseia na abstração socialmente imposta ao ser humano em sua própria individualidade. O ser humano transfigura sua submissão à dominação sócio-política real em submissão ideal a Deus como juiz supremo (cf. Iber, 2015, p. 270-276).

¹⁶ Se para Hegel, a essência do ser humano é o espírito, para Marx, o ser humano é irredutivelmente uma essência espiritual-natural (cf. Iber, no prelo).

imposto, socialmente, ao ser humano. Marx diz: Nenhum comunismo sem egoísmo, sem satisfação das necessidades materiais dos seres humanos! Ao contrário de Hegel, para Marx, o lado espiritual do ser humano não é superior ao lado natural, mas, os dois lados da essência humana são de igual valor. Entretanto, a crítica de Marx a Hegel pela espiritualização da essência do ser humano, não pode, ao mesmo tempo, esconder o fato de que a concepção marxiana de socialismo tem raízes religioso-metafísicas.

6 Considerações finais

A *Filosofia da Religião* hegeliana permitiu-nos tematizar a contradição entre a oposição que afirma ou o ser humano é bom ou é mau em sua essência, ou seja, a opção foi pela lógica da irreconciliação entre as duas dimensões subsistentes na essência humana. A lógica da separação conduz a manutenção do mal, enquanto a lógica da encarnação une no Filho de Deus as vontades singular e universal, humano e divina na história como superação do mal. Essa reconciliação já realizada na prática de Jesus, ainda não está efetivada plenamente na prática da comunidade dos seus seguidores, que além de realizá-la internamente à comunidade, cabe-lhe efetivá-la nas estruturas objetivas da sociedade, ou ao menos, reconhecê-la como já imanente enquanto o bem objetivado no mundo e, assim torná-lo explícito, intersubjetivamente, no culto comunitário, como uma dimensão teleológica ou escatológica “até o fim dos tempos”.

A oposição entre o bem e o mal na essência humana tem sua apresentação no começo do livro bíblico do Gênesis na narrativa da queda. As duas afirmações opostas defendem de um lado, “o ser humano é bom em sua essência”, de outro, “o ser humano é mau em sua natureza”. Na sua imediatidade o ser humano ao agir conforme a sua vontade natural particular, ainda é uma vontade defeituosa ou má, porém, na

medida em que mediatiza sua vontade racional universal sua essência espiritual torna-se boa.

Esta oposição entre o bem e o mal no ser humano é representado na narrativa da queda em figuras como a árvore da vida e árvore do conhecimento, o primeiro ser humano, a serpente e o trabalho. Há outras duas formas de oposição da consciência, uma em relação a Deus e, outra em relação ao mundo. A primeira dá-se pela experiência da angústia infinita na consciência como contradição da luta entre o bem (Deus) e o mal (falta de consciência e de vontade de determinação); a segunda ocorre na experiência da consciência em relação ao mundo em contradição de um lado, como busca da universalidade (Deus) através de um sistema de purificação e limpeza exterior (mal) que não corresponde ao seu interior; de outro, como atitude solipsista enquanto uma interioridade formal para fugir da contaminação do mundo (mal). As duas atitudes não superam a unilateralidade e a resolução da contradição entre o bem e o mal.

Hegel apresenta a superação dessa oposição na reconciliação efetivada na encarnação de Deus no mundo pela mediação do seu Filho. Deus mesmo aparece e morre (nega-se) e eleva a humanidade como reconciliação humano-divino e, depois retorna como Espírito na comunidade de fé. O espaço constitutivo da reconciliação na Comunidade continua no tempo como uma dimensão escatológica (teleológica) em que as estruturas objetivas do bem (Reino de Deus), já estão presentes na comunidade e na sociedade, porém, ainda não efetivaram na plenitude a realização do espiritual pela efetividade universal do bem intersubjetivamente objetivado.

A *Filosofia da Religião* hegeliana explicita na morte de Jesus a superação do mal e a reconciliação dos seres humanos. A paixão-morte-ressurreição de Jesus é trazida à memória no culto como um ato em que os participantes negam a dualidade de suas vontades e as universalizam

no espírito intersubjetivo da verdade como reconciliação da consciência. Ou seja, a religião expressa na fé o que a fórmula lógica desenvolve na ontologia hegeliana, isto é, “negação da negação é o positivo ou a afirmação”. Essa é a lógica da *Filosofia da Religião* hegeliana que se diferencia da ‘negação determinada’. O conceito hegeliano “da negação da negação” tem seu fundamento explicativo no mito e na religião. Esse conceito afirma que apenas a negatividade completa se transforma no positivo, que apenas a cisão completa traz a reconciliação, isto é o que ensina, precisamente, a religião cristã.

Apontamos na *Filosofia da Religião* de Hegel algumas críticas a partir do diálogo com autores contemporâneos que apresentam ambiguidades entre uma teologia reformista e uma teologia da revolução e a relação entre religião e revolução. De acordo com Hegel, a reconciliação de Deus com o mundo no evento Jesus Cristo através de sua paixão, morte e ressurreição é a pressuposição para a reconciliação intersubjetiva das pessoas na comunidade. A concepção hegeliana do ser humano como uma essência natural-espiritual que se sacrifica ao Espírito divino reconciliador, é contrastada pela concepção marxiana do ser humano como uma essência natural-espiritual, que busca saciar, igualmente, as suas necessidades materiais e espirituais. Uma sociedade libertada e reconciliada não pode esquecer-se dos fundamentos materiais e espirituais da reprodução humana, uma vez que as raízes marxianas do socialismo, tem, ao mesmo tempo, raízes religiosas que não podem ser ignoradas.

Referências

DWORKIN, Ronald. *Religion without God* (2013)/*Religion ohne Gott*. Berlim: Suhrkamp, 2014.

Hegel e a contemporaneidade

- HABERMAS, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen.* Berlin: Suhrkamp, 2019.
- HEGEL, G.W.F. Das Leben Jesu [A vida de Jesus]. In: *Frühe Schriften I.* Friedrich Nicolin, Gisela Schüler. *Gesammelte Werke (GW)* 01. Hamburg: Meiner, 1989.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Theorie-Werkausgabe Suhrkamp Bd. 17. E. Moldenhauer e K. M. Michel (Orgs.). Frankfurt am Main, 1986.
- HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827*, One-volume edition. Transl. R. F. Brown, P. C. Hodgson e J. M. Stewart. Berkeley: University of California Press, 1988.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Vol. I, São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Vol. III, São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Loyola/Unisinos, 2010.
- HEGEL, G.W.F. *Pänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe. Bd. 3. E. Moldenhauer e K.M. Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.
- HEGEL, G.W.F. *Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofía de la religión*. Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Trotta, 2018.
- HÖSLE, Vittorio. *Hegels System*. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2. Bd. Hamburg: Meiner, 1987.
- HÖSLE, Vittorio. *God als Reason. Essays in Philosophical Theology*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.
- HÖSLE, Vittorio. *Gott als Vernunft*. Berlin: Metzler, 2021.

Contradição entre bem e mal na essência humana
e reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana

IBER, Christian. Sobre religião, Estado e sociedade em Marx com uma olhada na Filosofia do Direito de Hegel. In: DANNER, Leno; XAVIER, Marcus Vinícius (Orgs.). *Filosofia do direito e contemporaneidade*. Porto Alegre: Fi, 2015.

IBER, Christian. A transformação da doutrina hegeliana da oposição e da contradição por Marx. In: *Revista Dialectus*. Orgs. Antonio Dias e Renato Almeida de Oliveira. No prelo.

KÜNG, Hans. *Die Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1970.

LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhundert* [De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária do pensar do século dezenove]. Hamburg: Meiner, 1995.

MOLTMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* [Teologia da Esperança. Estudos sobre a justificação e as conseqüências de uma escatologia cristã]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005. [Erstauflage 1964].

THEUNISSEN, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin: De Gruyter, 1970.

Hegel e a Europa: herança e os destinos abertos de uma História da Liberdade

*Hugo Rezende Henriques*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.86.03>

1 Considerações iniciais

A liberdade não tem dono! Gostaria de começar este contributo com essa afirmação, que diz muito do que gostaria de expressar. A liberdade não tem dono! Se podemos entender em Hegel o filósofo da liberdade, e sigo confiante de que sim, então precisamos nos debruçar a compreender, primeiramente, que espécie de liberdade é essa de que Hegel nos tornou mais consciente; em seguida, precisamos compreender como essa liberdade foi pensada, almejada, e principalmente conquistada na história; e por fim, nos limites desse curto capítulo, buscar compreender o seu devir, a disputa por seu *locus* e seu sentido. Mas sobretudo precisamos gravar em nossos espíritos: a liberdade não tem dono!

Preliminarmente, é digno de nota que justamente para o filósofo da liberdade, esta que à maioria dos modernos pode parecer a característica central e talvez mais natural do humano como tal, a liberdade, não seja um dado da razão, não seja um atributo da nossa natureza, ou uma evidência intrínseca nem muito menos auto demonstrável. Justamente em Hegel a Liberdade se descortina como

¹ Professor da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia, é doutor em Direito pela UFMG, mestre em Direito pela USP, Mestre em Biologia pela USP, bacharel em Direito pela USP e bacharel em Biologia pela UFMG. E-mail: hugohenriques@ufu.br

processo histórico e como esforço de afirmação e reafirmação, consolidação, expansão e eventualmente até mesmo negação de si, de vir-a-ser de uma ideia que se faz conceito, de uma intuição que se faz saber.

Conceito e figura da liberdade, da *conditio* humana: perante esse desafio é que fica a humanidade. Da perspectiva hegeliana, isso não é nenhum empreendimento confortável que segue por trilhas fáceis [...] mas sim o desafio mais difícil e arriscado da humanidade em geral. Esse projeto assemelha-se a um enorme peso, a uma dança em corda bamba sem rede de segurança [...]. Se o projeto de liberdade tiver que fracassar, então a resposta de Hegel seria: tanto pior para toda a humanidade (Vieweg, 2019, p. 571-572).

Ainda assim, sem dono, talvez a liberdade tenha progenitores, pois tem História. E, ao menos para a interpretação mais usual na tradição continental europeia, estes se encontram no mundo helênico, a partir de onde Hegel (1996, p. 189), em sua Filosofia da História, finalmente se sente em casa: “pois nos encontramos na região do espírito”.

2 A intuição da Liberdade

Não que o mundo grego ou seus ilustríssimos pensadores tivessem inventado o espírito, uma impossibilidade lógica, vez que este se localiza com qualquer sociedade humana e poderá ser apenas descoberto (tornado consciente à Razão). Mas é precisamente ali quando a genialidade grega se tornou consciente da cisão entre o mundo impotente da *physis* e o reino pleno de potência e criatividade do *nomos* que o primeiro passo na consciência do espírito foi dado. Saber vivermos no mundo da cultura, e não na prisão estreita do mundo natural torna, por si só, a experiência humana mais rica de sentido, possibilitando os primeiros delineamentos da história da Liberdade. É dessa cisão fundamental, sempre presente, ao menos em potência, em qualquer

sociedade humana, mas nunca plenamente tornada consciente à razão antes do mundo grego, que deriva a ideia hegeliana da liberdade.

De modo que o ‘sol claro do espírito’ também faz ‘empalidecer a luz natural’. Na duração eterna, tediosa, do é-assim, não se eleva um *eu-quiero* enfático que seria a palavra-poder do espírito. Com isso, o espírito de Hegel seria oposto àquele outro espírito do Extremo Oriente, para o qual o é-assim, o ser-assim, seria uma experiência afortunada, até mesmo a *experiência* por excelência (Han, 2022, p. 13).

Se, como Han bem delinea, o mundo Extremo Oriental se compraz com a possibilidade de entregar-se ao ser-assim do mundo natural, e ademais valoriza essa entrega (como, séculos mais tarde, também o fariam em certo sentido os estóicos), na natureza não pode emergir o poder e, portanto, não pode emergir o Espírito, como tal². Mas não havendo Espírito, também não pode emergir o *eu-quiero* enfático desse Espírito, a Vontade que decorre necessariamente da emergência deste, e que a filosofia e a política grega fariam evidenciar ao tomar em mãos próprias o Destino da *polis*³.

No momento em que o homem grego, supostamente até então escravizado pela *physis*, toma consciência de que sua submissão verdadeira é a um senhor imensamente mais aberto, um senhor, ademais, que ele próprio engendra, na figura da potestade senhoril do espírito objetivo — o *nomos* —, desde este momento singularíssimo, a liberdade está colocada como o grande projeto de uma cultura inteiramente singular no mundo. Única, justamente por sua tomada de consciência sobre sua participação em um mundo distinto da *physis*, um mundo que

² Salgado (1998) bem diferencia o mundo espiritual, da cultura, do mundo natural, da sobrevivência, da necessidade e do instinto ao caracterizar o poder, ressaltando que na natureza, a rigor, não há poder, mas apenas força: “a força pode ser natural ou humana. A natureza tem força, mas não tem poder, pois não tem vontade”. Hegel (1995, p. 15), em consonância com esta posição, explicitará no §381 da Enciclopédia que a produção do Espírito é também o processo de desvanecimento da Natureza.

³ Sobre o tema, os desenvolvimentos mais pormenorizados explicitados em sede de nossa tese doutoral, cf. Henriques, 2020.

ela própria fazia criar e mover e de cuja vontade, portanto, poderia pleitear participar. Havendo vontade no *nomos*, é possível ali a liberdade humana.

Emerge, assim, no mundo grego, a consciência da vontade política como manifestação da vontade do universo do *nomos*, e assim da liberdade política do homem grego na definição dos destinos da *polis*. Disso percebendo em toda sua significação, Hegel (1996, p. 189) nos dirá: “é aqui que o espírito amadurece e torna-se o conteúdo de sua vontade e do seu saber”. Interessante sublinhar, aliás, que em oposição à uma historicidade lógica, que faz da vontade subjetiva a raiz da liberdade política, é esta última quem emerge primeiro à consciência humana. Primeiro nos entendemos seres políticos, e reside aí a descoberta primeva de nossa liberdade como comunidade, só muito depois nos percebemos, também, seres morais e derivamos daí a suposição de nossa liberdade subjetiva⁴.

Aliás, seriam também escolas de pensamento gregas, já no período helenístico, no momento de grande crise da cultura política grega, quando o orgulhoso povo se viu sob império dos macedônios, quem desenvolveriam as bases para a interiorização da ideia de liberdade como liberdade subjetiva. Talvez, aliás, devêssemos nominá-la mais propriamente por autonomia. No momento em que um povo perde sua capacidade de interferir nos destinos de sua própria comunidade, a consciência subjetiva (que sabe da sua participação) no espírito objetivo se aparta de seu sublime poder, o de trabalhar por este espírito, de determiná-lo (Henriques, 2023). Emerge então a figura hegeliana da

⁴ Hegel, aliás, como bem nos lembra Lima Vaz, é um ferrenho crítico das manifestações extremadas desta perspectiva, que poderíamos denominar por subjetivismo moderno. Uma de suas críticas fundamentais é precisamente contra perdemos de vista que a liberdade fundamental é a liberdade política, que garante inclusive a liberdade subjetiva contra a prisão da natureza e seu reino de necessidades absolutas (Lima Vaz, 2020, p. 56 e ss.). Em sentido curiosamente similar a antropologia orteguiana aduz da transição do animal humano ao ser cultural (*physis* – *nomos*) a condição de possibilidade de exercício de toda liberdade, inclusive a subjetiva (Ortega y Gasset, 2017).

consciência infeliz, porque diferente da consciência que não sabe de sua participação no reino do *nomos*, que se compraz justamente em sua aceitação da determinidade impotente da *physis*, isto é, o dito “mundo oriental”, a consciência grega que se apoderou da participação no *nomos*, se assenhoreou do poder do próprio senhor, na liberdade política, e repentinamente se viu usurpada dessa potência, não poderá re-encontrar aquela mesma felicidade que encontrara na “bela totalidade grega”. Será, portanto, infeliz (Hegel, 2003, §199, p. 153-154).

3 A representação da Liberdade

A partir destes dois momentos fundamentais da história da cultura grega, por caminhos repletos de astúcias da razão, em movimentos frequentes de exaltação, perseguição, empoderamento e usurpação, os percursos das duas ideias fundamentais da liberdade do homem (política e subjetiva) seriam desenvolvidas na história do que possamos chamar de Ocidente. Mais propriamente, pela sucessão de impérios e, depois, Estados, que viriam a receber e desenvolver o legado grego nas mais variadas direções. Ao próprio império romano, primeiro sucessor do legado grego, Hegel viria denunciar a compreensão da liberdade política como liberdade de “Estado” (Estado ainda abstrato, claro), ainda pouco consciente da necessidade de se garantir e expandir a liberdade dos cidadãos a todos os sujeitos submetidos ao império romano, a isso censurando *in verbis*:

Quando a finalidade do Estado é que em função dele os indivíduos sejam sacrificados em sua vida [ética], o mundo sucumbe em luto, seu coração é partido e ele acaba com a naturalidade do espírito, que se transforma em fatalidade. [...] A personalidade abstrata e universal ainda não existia, pois o espírito precisava transformar-se primeiro nessa forma da universalidade abstrata que exerce rigorosa disciplina sobre a humanidade. Em Roma, encontramos principalmente a livre universalidade, essa liberdade abstrata que, por um lado, coloca o

Estado abstrato, a política e o poder acima da individualidade concreta — subordinando esta totalmente — e, por outro lado, cria perante essa universalidade a personalidade — a liberdade do eu em si, que precisa ser diferenciada da individualidade. A personalidade é a determinação fundamental do direito: ela se manifesta principalmente na propriedade; é, todavia, indiferente perante as determinações concretas do espírito vivo com as quais a individualidade lida (Hegel, 1996, p. 239).

A nosso juízo, a plena reconciliação das duas liberdades, política e subjetiva, só seria alcançada no grande projeto que, à época de Hegel, ainda lutava (como segue lutando) para se impor no espírito do Ocidente. Este, afinal, o nosso projeto do Estado de Direito, que pela extensão da cidadania a todos aqueles submetidos aos seus desígnios (tornando, assim, a todos os supostos “escravos” desta efetivação do espírito objetivo, em verdadeiros partícipes e poderosos construtores desse mesmo espírito) se arrogou a responsabilidade de garantir a todos cidadãos os seus devidos direitos fundamentais (determinados, aliás, pelos próprios cidadãos). Simultaneamente, representa a plenitude da determinação dos cidadãos ante o poder do espírito objetivo, que agora eles próprios têm o condão de organizar por meio de uma Constituição que ordena este próprio poder do espírito objetivo rumo aos objetivos e destinos ideologicamente imaginados, politicamente refletidos e juridicamente estabelecidos pela soberania popular (Salgado, 2007). Um projeto que, segundo Hegel (1996, p. 368), a modernidade para a qual ele olhava em retrospecto, ainda não lograra constituir:

Em sua *República*, Platão tudo investiu no governo, transformando a vontade interna num princípio, e por isso deu grande importância à educação. Totalmente oposta é a teoria moderna que deixa tudo a cargo da vontade individual. Aqui não existe a garantia de que essa vontade tenha a vontade interior justa, baseada na qual o Estado possa existir.

Assim, seria somente na contemporaneidade, à qual a Revolução Francesa, contemporânea a Hegel, seria a passagem no plano político, e que o próprio Hegel só poderia então ignorar ser ele próprio a passagem

no plano filosófico (Horta, 2019), que se realizaria em sua plenitude o sonho e projeto grego da comunidade auto-determinada de cidadãos autônomos. No Estado de Direito (contemporâneo, pós-revolucionário) efetivou-se a suprassunção da liberdade política e da liberdade subjetiva na ideia de cidadania, de tal forma que pela primeira vez historicamente se encontrassem ambas as formas de liberdade efetivamente imbricadas em uma dialética de necessária reciprocidade na construção deste modelo muito particular de Estado. Assim, finalmente, o espírito subjetivo abstrato, toda particularidade, o indivíduo moderno enquanto tal, pôde finalmente ser suprassumido na figura imensamente mais consciente de sua liberdade, o cidadão (não mais a cidadania abstrata romana, mas a cidadania concreta, inclusiva e preta de significação, do Estado de Direito).

Um breve excursão, valioso, queremos crer. Vale ressaltar que nem todo Estado é um Estado de Direito, e que nem todo Estado de Direito tem conseguido realizar seus projetos de efetivação da cidadania como liberdade política e liberdade subjetiva de seu povo. Somente aqueles Estados que se decidiram por realizar a liberdade, de fato ordenando o poder do espírito objetivo em prol desta mesma liberdade (efetivando-o no que chamamos alhures de “poder como liberdade”), garantindo os direitos fundamentais de seus cidadãos, e efetivando o projeto de democracia parlamentar, que é a garantia — até o momento concebível — da liberdade política, podem ser dignamente chamados Estados de Direito. Ademais, como já nos alertava ainda nos anos 1990s o prof. Joaquim Carlos Salgado (1998), contra este projeto inclusivo e cidadão, concorre um outro, que não visa propriamente a destruição da organização formal do Estado de Direito, mas trata-se de um projeto de cupinização poética dos alicerces do compromisso do Estado de Direito com a liberdade, deslocando aos interesses particulares da sociedade civil-burguesa (ou, se preferirmos, ao sacrossanto Deus-Mercado) o

poder do Estado. O grande projeto grego da liberdade, ainda assim, segue vivo e em luta.

De nosso interesse imediato aqui, entretanto, é o movimento anterior, que ainda coube a Hegel a possibilidade de descrever na Filosofia da História, e que efetivamente abre o projeto da liberdade e o legado do sonho helênico a todo o mundo. É que se ainda fora possível perceber na recepção romana da herança grega um movimento relativamente orgânico, ou mesmo historicamente lógico, o mesmo definitivamente não é verdade para a tomada, pela força, do mundo romano pelo mundo dos germânicos.

Os gregos e os romanos já estavam amadurecidos em si quando se voltaram para fora. Os germanos, ao contrário, começaram por se lançar ao exterior, por inundar o mundo e subjugar os Estados gastos e decrépitos dos povos cultos. Só depois começou o seu desenvolvimento, inflamado pela cultura, religião, constituição estatal e legislação de outros povos (Hegel, 1996, p. 291).

Hegel, que inegavelmente buscou pensar (e desejar) para seu povo a perpetuação de um papel central nesta história universal, intuiu mesmo, pela chave dos “povos germânicos” uma ideia de uma identidade entre diferentes povos europeus que se assomaram contra o império romano, e usurparam a este o legado grego de luta pela liberdade⁵. Hegel nos descortina então o que deveria ser evidente ao espírito que se volta a pensar a história universal. Se, efetivamente, como buscamos refletir, há um legado grego a ser defendido e desenvolvido (pela via do que possamos chamar de um desenvolvimento político) e que teve sua última figura de efetivação, ainda buscando mostrar seu fôlego ante os ataques diversos de que vem sendo vítima, no Estado de Direito, então é também forçoso reconhecermos que este legado não pertence a um só povo, mas que pode ser herdado, reconfigurado, e quem sabe mesmo reinstituído

⁵ Sobre a persistência deste esforço e destas tensões no projeto europeu continental atual, de uma União Europeia, cf. Middelaar, 2017, em especial a parte III.

ou tomado por outros povos, desde que coloquem novamente as configurações de seus espíritos objetivos à serviço do projeto da liberdade (hoje sabemos, simultaneamente política e subjetiva)⁶.

4 O conceito de Liberdade

A retomada do projeto propriamente europeu, realização do sonho de diversos e conhecidos homens, de Alexandre a Napoleão, passando por Carlos Magno, seja por meio da efetivação dos Estados de Direito europeus particulares (que, como dissemos, vêm sofrendo com a cupinização pela dimensão poiética hiperplásica), seja pela novíssima configuração de um modelo ainda mais pleno de diversidades, como poderia ser uma espécie de Confederação Europeia, herdeira da atual União, talvez possa fazer juz a tal legado, e poderia até mesmo esgotar os esforços em torno de um projeto de realização do legado grego. Tal perspectiva tenderia a ver o legado do sonho de liberdade como algo de propriamente europeu, ou ocidental, talvez reforçando as fraturas civilizacionais que, percebidas em perspectivas puristas (portanto, nada dialéticas), interditaria aos demais povos este legado.

Entretanto, esse não é o destino necessário, ou menos ainda único, da potencialidade deste grande projeto de realização da liberdade. Imediatamente interessados, somos todos nós, povos americanos, que Hegel se recusava a discutir com comprometimento filosófico à sua época, por ainda carecer da paciência do conceito necessária. Hoje, parece-nos, se os caminhos dos povos que herdaram o legado da cultura anglo-saxã parece se afastar crescentemente da utopia firmada pela civilização helênica (por entenderem e reforçarem somente, ou com

⁶ A consciência de Hegel (2008, p. 79) sobre os percursos da história universal, bem como da possibilidade de que a ideia de liberdade viesse a se realizar crescentemente também em outros povos se eternizaria na sua afirmação de que muito provavelmente algum povo americano (ao norte, os anglosaxões, e/ou ao sul, os povos latinos) viriam a herdar e dar desenvolvimentos próprios a este projeto.

absurda ênfase, a dimensão subjetiva da liberdade), o mesmo não é verdade sobre os demais povos que se constituíram no Novo Mundo, de que o Brasil é, talvez, o mais expressivo e interessante exemplo, seja por seu compromisso com as heranças europeias diversas, que busca antropofagiar com as demais culturas constitutivas de nosso povo, seja por nossos esforços em compreender e conformar um ideal de cidadania ainda mais inclusivo e abrangente, em luta histórica para se efetivar entre nós⁷.

Mas o legado grego de um sonho de construção da liberdade em sua dupla acepção — agora suprasumidas em uma mesma ideia, a cidadania no e pelo Estado de Direito, que segue em seus desenvolvimentos próprios —, e de sua plenitude e realização, nunca esteve ou está interdito a todos os demais povos da terra. Tomá-lo em mãos próprias, como em outro tempo o fizeram os povos germânicos de que nos dá exemplo a história europeia a que Hegel se reportava então, é uma possibilidade aberta a qualquer povo que entenda, em sua singularidade, o valor e a preciosidade da luta pela liberdade como fator axial também para suas culturas. É preciso reconhecer, aliás, que pode estar sempre em mãos inesperadas a responsabilidade por seguir com os cursos históricos que até aqui nos trouxeram e nos conformaram enquanto povo-para-a-liberdade, como outrora coube aos bizantinos a cuidadosa guarda de uma parte significativa do próprio legado filosófico helênico.

5 Considerações finais

De fato, entre a tomada do mundo romano pelos povos germânicos, e o reenaltimento do legado grego da liberdade política,

⁷ Sobre as diferentes perspectivas sobre o Brasil que se digladiam por conformar a brasilidade e o modelo de Estado de Direito brasileiro, cf. Henriques, 2023.

que ficara largamente soterrado sob os escombros do império, enquanto o pensamento católico lentamente fazia avançar as perspectivas sobre a liberdade subjetiva, alguns séculos se passariam. Seguramente não gostaríamos de ver novamente este legado, que agora já se efetivou como Estado de Direito, de que temos, portanto, mais que nunca, consciência, ter de sofrer por descaminhos astuciosos até outra reemergência (se, entretanto, assim a História o fizer — como alerta Klaus Vieweg para a possibilidade —, nos restará guardar e aguardar o precioso tesouro da ideia de liberdade).

Tampouco poderíamos nos contentar com o ponto até onde chegamos, supondo não haver caminhos para se trilhar rumo a uma liberdade e uma consciência da liberdade mais plenos. Por tudo, ao menos esperaremos, que sempre haja quem possa resguardar e fazer reemergir nos corações e mentes aquele velho ideal, afinal de contas, como buscamos demonstrar e incessantemente repisar em nossa reflexão, a liberdade não tem dono.

Referências

HAN, Byung-Chul. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*. Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio* [v. III – A Filosofia do Espírito]. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues; Hans Harden. Brasília: UnB, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo de Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.

HENRIQUES, Hugo Rezende. *Fenomenologia do Poder: Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade*. Tese – Doutorado em Direito. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020.

Hegel e a contemporaneidade

HENRIQUES, Hugo Rezende. Brasil para que(m)? In: *Revista de Ciências do Estado*, v. 8, n. 1, 2023.

HENRIQUES, Hugo Rezende. Sob Império: no eclipse do *Zoon Politikón*, o nascimento da vontade livre. In: SQUEFF, Tatiana Cardoso; BIELSCHOWSKY, Raoni Macedo; BORGES, Rosa Maria Zaia (Orgs.). *Anuário do programa de pós-graduação em Direito da UFU: direitos e garantias fundamentais*. Vol. 2. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2023.

HORTA, José Luiz Borges. ¿Das Dialektische Zeitalter?! A contemporaneidade como Metafísica Especulativa e a filosofia hegeliana como chave para sua compreensão. *Palestra*. X Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. Marília, 2019.

LIMA VAZ, [Padre] Henrique Cláudio de. *Introdução ao pensamento de Hegel* [t. 1: a Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes]. São Paulo: Loyola, 2020.

MIDDELAAR, Luuk van. *Europa em transição: como um Continente se transformou em uma União*. Trad. Ramon Alex Gerrits. São Paulo: É realizações, 2017.

ORTEGA Y GASSET, José. *O homem e os outros*. Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, Joaquim Carlos. Estado Ético e Estado poiético. In: *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, v. 27, n. 2, 1998.

VIEWEG, Klaus. *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Gabriel Salvi Philipson; Lucas Nascimento Machado; Luiz Fernando Barrére. São Paulo: EdUSP, 2019.

O Estado de Direito e seus inimigos: provocações a partir do conceito de soberania em Hegel

João Pedro Braga de Carvalho¹ & Pedro Luiz Rodrigues Barreto²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.86.04>

1 Advertência inicial

À guisa de introdução do presente trabalho, consideramos necessário elucidar, na forma de uma advertência inicial, um aspecto norteador das reflexões que aqui desenvolveremos.

Desde a segunda metade do século XX, a filosofia hegeliana atravessou por um processo de sistemática detratção na cena intelectual do Ocidente. De modo infundado, Hegel e sua obra foram acusados por uma série de autores por sua suposta influência sobre a formação do ideário totalitário, responsável pelos horrores da Segunda Guerra Mundial. O título deste capítulo faz nítida alusão ao trabalho de um desses autores: *A sociedade aberta e seus inimigos*, do filósofo austríaco Karl Popper. Segundo Popper (1974, p. 312), “quase todas as ideias mais importantes do totalitarismo moderno são diretamente herdadas de Hegel”.

¹ Bacharel em Ciências do Estado e Doutorando em Direito, na área de estudos Filosofia do Estado e Cultura Jurídica, sob orientação do Professor Titular José Luiz Borges Horta, pela Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do Grupo de Pesquisa dos Seminários Hegelianos e Grupo internacional de Pesquisa em Cultura, História e Estado.
E-mail: joapedrobr Carvalho@gmail.com

² Bacharel em Ciências do Estado e Mestrando em Direito, sob orientação do Professor Titular José Luiz Borges Horta, pela Universidade Federal de Minas Gerais.
E-mail: pedro.luiz01@yahoo.com.br

Explorando os terrores do fenômeno totalitário, nomes como o de Popper terminaram não somente por taxar o pensamento hegeliano como um adversário das sociedades abertas, mas também por, na esteira desse movimento, engendrar uma defesa hipócrita da ordem liberal vigente:

O “retorno à ética” na filosofia política atual explora vergonhosamente os horrores do gulag ou do Holocausto como espectro definitivo para nos fazer renunciar a qualquer engajamento radical sério. Desse modo, os salafários liberais conformistas podem sentir uma satisfação hipócrita na defesa da ordem existente: eles sabem que existe corrupção, exploração etc., mas cada tentativa de mudar as coisas é considerada eticamente perigosa e inaceitável, porque ressuscita o fantasma do “totalitarismo” (Žižek, 2015, p. 10).

Em direção oposta a uma vertente neokantista, que pretende criticar negativamente o pensamento hegeliano, e cujo integrante mais destacado seria Ernst Cassirer, emergem também pensadores que empreenderam resgatar Hegel dessas acusações, a saber, Georg Lukács, Ernst Bloch, Herbert Marcuse e Eric Well (Lopez Calera, 1983, *passim*), bem como, no Brasil, Henrique Cláudio de Lima Vaz, Paulo Menezes e Joaquim Carlos Salgado.

Aquela incômoda interpretação, tornada famosa por Popper, tem como cerne argumentativo a célebre frase de Hegel: “o que é racional é real; e o que é real é racional”, que, para o intérprete austríaco, significaria que se algo *existe*, esse algo ganha *racionalidade*. Por conseguinte, para ele, a justificação conceitual feita por Hegel seria um meio de legitimar a mera *existência* presente no seu tempo, que, na seara política, seria o Estado prussiano autoritário regido pelo Imperador Frederico III. No entanto, parece escapar a esta equivocada perspectiva que, no pensamento hegeliano, o real não se reduz à existência (*Dasein*): o termo usado por Hegel, *wirklich*, foi melhor traduzido por Paulo Menezes como *efetivo*. Cumpre, portanto, desvelar a *efetividade* (*Wirklichkeit*) compreendida por Hegel: ela é a realidade apreendida em sua dinâmica

O Estado de Direito e seus inimigos: provocações
a partir do conceito de soberania em Hegel

de movimento vivo, não simplesmente no que existe, mas *racionalmente* na atividade já realizada, que se está realizando e que se realizará (Konder, 1991, p. 66); ou seja, o efetivo pressupõe um movimento orgânico produzido pelo próprio homem, e tal movimento não é outra coisa senão a história. Assim, uma melhor tradução empreendida seria “o que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional” (Hegel, 2010, p. 41), a existência apenas se aproxima da efetividade e só encarna a razão na medida em que corresponde a seu conceito. É a partir desta advertência que este trabalho pretende situar suas reflexões, uma vez que o conceito de Estado e a conseqüente conceituação de soberania em Hegel não são compatíveis com a configuração do Estado prussiano à sua época.

Nesse sentido, nossa tarefa consiste em esclarecer, no pensamento político de Hegel, o conceito de soberania que decorre de sua conceituação filosófica do Estado. Frisamos que tal esforço, por sua vez, busca se inscrever na esteira da tradição hegeliana — e não simplesmente hegelianista³ — para demonstrar a incoerência daquelas primeiras interpretações sobre o sistema. Para tanto, dividiremos o texto em três partes: na primeira esboçaremos linhas gerais de compreensão do sistema da *liberdade*; na segunda trataremos do *Estado*; e, por fim, trataremos à tona o conceito de *soberania* para relacioná-lo com a contemporaneidade.

³ Sobre as querelas entre hegelianos e hegelianistas, pode-se dizer que: “à vista disso, a disputa entre hegelianos e hegelianistas ainda ressoa na tradução de suas obras: aquele é o pesquisador que não apenas estuda os textos de Hegel, mas entende o sistema e nele se inclui necessariamente — não se tratando de uma leitura insuficientemente a parte da tradição, mas de um posicionamento cultural e axiológico na história da filosofia hegeliana. Já os hegelianistas, por não aceitarem o sistema, se posicionam, em vão, de modo a apreender um Hegel fora de seu tempo, talvez com o intuito de atender suas necessidades acadêmicas particulares e, em consequência, não desenvolvem conhecimentos a partir da tradição, mas análises apartadas do todo” (Carvalho; Mota, 2022, p. 468).

2 Da liberdade

O conceito hegeliano de liberdade reverbera a importância dada pelo filósofo tanto à vida política grega quanto à Revolução Francesa.

Em primeiro lugar, a Grécia, como ponto luminoso da história, é vista por Hegel como uma *Arcádia Política*, isto é, um período referência no qual o homem vivia em harmonia com o mundo na medida em que ignorava a ruptura entre a *cidade* e o *sujeito* e, conseqüentemente, não havia a dolorosa cisão moderna do sujeito sobre si mesmo, cuja conseqüência é a busca imediata de satisfações materiais (Papaioannou, 1975, p. 35). Hegel verá na própria *polis* grega uma espécie de paraíso perdido do Ocidente, da qual tomará como referência fundante de sua ideia de liberdade. Como comenta Bourgeois (1999, p. 35-36):

Esse ideal não é exclusivamente político, no sentido de que o político seria exclusivo de outra coisa e constituiria uma esfera separada das outras esferas da existência humana, mas é um ideal político no sentido de ter por conteúdo a polis, a cidade antiga, como meio de vida que permite ao homem realizar seu ser numa harmoniosa totalidade. Essa cidade antiga, na qual Hegel, [...] penetrado do espírito da época, o paraíso do Ocidente, compreende em seus limites inicialmente imprecisos Roma republicana, mas é, sobretudo, a imagem da Grécia que frequenta o espírito do jovem Hegel.

Essa participação ativa do cidadão grego na coisa pública — quase natural, por não haver ali o conceito de indivíduo privado — fez-se como fonte mesma de felicidade daquela cultura. Com isso, seu fim último residia em sua própria pátria política (Papaioannou, 1975, p. 36). Muito diferente da fragmentada Alemanha do tempo de Hegel, que, apesar de um avanço cultural relevante, apresentava um atraso político em comparação à sua vizinha França.

Por sua vez, a Revolução Francesa foi o acontecimento marcante da vida de Hegel, no qual o sujeito, que viria a ser essencialmente ativo e interferiria na realidade, nunca parecera tão poderoso. No entanto, a esse

O Estado de Direito e seus inimigos: provocações
a partir do conceito de soberania em Hegel

sujeito, apesar de potente, impõe-se o ritmo ditado pela realidade objetiva, a qual ele mesmo pertence e constrói. Era possível perceber que aquela vontade da Revolução irradiava a busca pela liberdade, esta que é ao mesmo tempo conteúdo, objeto e fim da razão.

Na Filosofia do Direito, Hegel define liberdade do pensar não simplesmente como arbítrio, mas como o estar em si, consigo mesmo (Salgado, 1996, p. 469). O pensamento é ao mesmo tempo universal e livre, já que “pensar é realizar a liberdade, porque é estar em si mesmo, não alienar-se no exterior, no outro; é *bei sich sein*, estar consigo no seu próprio elemento” (Salgado, 1996, p. 469). Como mostrado por Joaquim Carlos Salgado (1996, p. 474), Hegel, diferentemente de Kant, toma a liberdade como “princípio absoluto da ação”, embora não isolado do princípio da necessidade: “a liberdade é autodeterminação da razão e, como autodeterminação, é a atividade própria, pela qual, necessariamente, isto é, por um processo interior, a razão se determina”.

A liberdade pode ser explicada pelos seus três momentos, que dialeticamente perfazem o conceito da liberdade. Primeiramente, em uma afirmação do *Universal abstrato*, a liberdade é apenas em si e se revela como domínio da natureza por parte do sujeito, o qual se torna *pessoa* dotada de razão. Em seu segundo momento, na negação em forma de *Particular abstrato*, a liberdade abstrata, porquanto encarnada na *pessoa*, vê-se diante do *trabalho*, que é responsável pela formação de autoconsciência daquela mesma pessoa em relação ao objeto exterior, assim, é a partir do outro que opera-se o processo de reconhecimento de si como *sujeito de direito*, ou seja, capaz de escolher por si, ainda que isolado na forma de livre-arbítrio, que pode ser ilustrado pelo indivíduo particular entremado no sistema de necessidades. Já em seu terceiro momento, na reconciliação do *Universal Concreto*, a liberdade é autonomia na medida em que o sujeito “perde o seu isolamento como portador de uma liberdade absoluta e reconhece no outro também um ser livre, com o qual deve compatibilizar o exercício da liberdade”

(Salgado, 1996, p. 477). É nesse momento em que a liberdade aparece como lei, como direito, como efetividade, pois só se é livre quando esta liberdade é garantida e reconhecida pela exterioridade, que é ao mesmo tempo uma instância que *parte do* e *é composta pelo* interior do sujeito. Hegel, portanto, concebe o ponto de chegada do conceito de liberdade no cidadão, sujeito de direitos, que é livre e tem consciência de sua liberdade, porquanto garantida pelo Estado. Com isso, a liberdade apenas ganha efetividade quando estabelece contato com o poder que permite a autonomia do sujeito, assim, ao ser permeada pela cidadania aquela particularidade não mais permanece atomizada, senão que reconhece no outro o único modo de ser livre: garantindo a liberdade para todos os cidadãos, por meio do Estado.

O Espírito, como ponto de chegada da dialética do Absoluto, na medida em que empreende objetivar a própria liberdade, se torna *Espírito Objetivo*: “reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (Hegel, 2010, §4). Hegel, em princípio, como lembrado por Bourgeois (1998, p. 117), esclarece a dialética do dito “direito em geral” nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, cujo primeiro momento, da identidade, trata-se do *direito abstrato*; o segundo, da diferença, é o momento da *moralidade (Moralität)*; e a reconciliação entre os anteriores momentos apartados — e por isso abstratos — se realiza na concretude da identidade da identidade e da diferença na condição de *vida ética (Sittlichkeit)*. Este é o ponto de partida do Espírito que se quer objetivo, isto é, que busca a concretude da liberdade, tendo-a apenas através do Estado. “Nesta, a liberdade subjetiva quer um universal concreto que está aí o objetivamente como Bem vivo consciente dele mesmo nela e que constitui seu em si-mesmo” (Bourgeois, 1998, p. 118). Este é o ponto de partida do Espírito que se quer objetivo, isto é, que busca a concretude da liberdade, tendo-a apenas através do Estado.

O Estado de Direito e seus inimigos: provocações a partir do conceito de soberania em Hegel

2.1 Do Estado

O Estado hegeliano implica a plenitude da liberdade, devido ao fato de que em última instância sua teoria política significava, na verdade, uma *ontologia da liberdade* (Lopez Calera, 1983, *passim*). Cumpre esclarecer que tampouco a liberdade é apenas liberdade individual, como mostrado, e muito menos o Estado é uma mera estrutura jurídico-política. Como realidade da vontade substancial, o Estado é, antes, o racional *em si e para si*, isto é, a reconciliação entre o geral e o particular (Lopez Calera, 1983, *passim*). Ao realizar plenamente essa unidade ética, o Estado é identificado por Hegel como o “espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe na medida em que sabe” (Hegel, 2010, §257).

Com Hegel, podemos considerar que o Estado é uma ideia que sempre existiu em potência no seio da civilização ocidental, a cada época com seus possíveis nomes, e que à História coube revelar a seu modo a concretude daquela ideia. Por isso, o Estado não surge: ele é, sempre foi. No entanto, apenas em certo momento ele teve consciência de ser, ou seja, ganha efetividade.

Hegel, ao desvelar o movimento da *Eticidade*, situa o Estado em seu último momento. Em termos dialéticos, o caminhar do *Espírito Objetivo* encontra sua efetividade no Estado, sendo este a *suprassunção* entre suas dimensões — ou momentos — anteriores, a saber, da família e da dita sociedade civil-burguesa. Como argumenta Bourgeois (1999, p. 15): “o Estado é o resultado do movimento das esferas precedentes, no sentido de que é a unidade posta da contradição dela”.

O movimento do *Espírito Objetivo*, como desenrolar da própria eticidade, pode ser descrito da seguinte maneira: inicialmente, há uma afirmação de um *Universal abstrato*, que a partir da relação entre particulares vinculados no nascimento opera a passagem destes à vida coletiva, é a forma da *família*, na qual o amor aparece para unificar as

pessoas e constituir uma moralidade interna entre seus membros. Em seguida, emerge o *Particular abstrato*, a negação do primeiro momento no sentido daquilo que se chamava de *sociedade civil-burguesa*. Esse estado das necessidades a que Hegel se referia pode ser compreendido atualmente na forma do próprio *Mercado*, pois é o *locus* no qual ocorre uma transformação dos indivíduos em sujeitos privados, particulares, cujo olhar se direciona para o consumo e, contrariamente ao amor, se permeia de egoísmo na medida em que cada indivíduo deseja fortalecer sua atomização mediante a propriedade. Enfim, a reconciliação dessa dialética, isto é, a suprassunção desses momentos anteriores se realiza no *Estado*, que tem de ser da Liberdade e da Razão, o ponto de chegada no qual a ideia ética ganha efetividade na forma da constituição, não apenas no sentido estrito, mas como substância da coletividade cultural e histórica. Trata-se da determinação suprema da vontade livre, do espírito orgânico de *um* povo.

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o *interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. — Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele. A *união* enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal; sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento têm por seu ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente (Hegel, 2010, § 258).

Ora, se, para Hegel, o Estado é a efetividade da liberdade concreta, esta só pode ser a liberdade do sujeito não isolado, “mas inserido no contexto da universalidade da liberdade objetivada da ordem jurídica e encimada pela constituição escrita, na medida em que essa constituição realize o *ethos* do povo” (Salgado, 1996, p. 418). Nesse Estado racional integram-se tanto o momento da imediatidade, no qual está a

O Estado de Direito e seus inimigos: provocações a partir do conceito de soberania em Hegel

família e sua moralidade, quanto o momento da reflexão, no qual se afirma a sociedade civil e sua base econômica. Aliás, é preciso apresentar uma advertência dialética nessas relações que constituem o Estado, pois é justamente na família e na sociedade civil que pode-se desenvolver parcialmente o sentimento ético de pertencimento do Todo e a vontade de se voltar a ele, com isso, apenas com a concretude do Estado é que se tornam possíveis as abstrações iniciais que o antecedem. Portanto: só há família e sociedade civil porquanto há Estado (Bourgeois, 1999, 127).

Com efeito, cumpre agora tentar resgatar o conceito de soberania para garantir a própria realização da liberdade.

2.2 *Da Soberania*

Em realizando sua chegada à estatalidade, a comunidade ética se apercebe frente a outras unidades políticas que também se pretendem autônomas e livres. Deste encontro, costumam-se manifestar os traços mais particulares dessa nova realidade, dessa nova vida coletiva, que emergiu ao irromper do Estado, porquanto vem daí (do encontro entre diferentes estatalidades) o desabrochar (e o amadurecer) da autocompreensão do Estado como um *ser para si excludente* (Hegel, 2010, § 321), dotado de uma vontade particular — que não se confunde, portanto, com a de outros. Não sem razão, serão esses encontros frequentemente permeados por choques e conflitos, a partir dos quais os povos litigantes passam a clarificar suas essencialidades substanciais, os aspectos mais definidores de sua identidade nacional bem como a tomar novo grau de consciência de sua vontade, de seus interesses — motivo pelo qual Hegel (1997, p. 32) terá nos movimentos de guerra a verdadeira manifestação do vigor e da saúde dos Estado.

Hegel nos faz perceber o importante papel desempenhado pela soberania em seu sistema, seja em sua forma interna ou externa. Em primeira instância, a soberania é o pensamento universal do Estado político enquanto *idealidade* dos momentos que o compõe; isto é, as

particularidades, ao encontrarem sua identidade e sua legitimação somente enquanto determinadas por um todo, abdicam de seu poder individual para conquistar o — também seu — poder político. Para o filósofo alemão, a soberania manifesta-se como *subjetividade* — porquanto certa de si — e como autodeterminação abstrata da vontade — na qual está a decisão final do soberano.

A soberania, inicialmente, apenas é o pensamento *universal* dessa idealidade, apenas existe enquanto *subjetividade* certa de si mesma e enquanto *autodeterminação* abstrata da vontade, na medida em que é desprovida de fundamento, na qual reside o elemento último da decisão. Isso é o elemento individual do Estado enquanto tal, que ele mesmo apenas nisso é *um*. Mas, em sua verdade, a subjetividade apenas é enquanto *sujeito*, a personalidade apenas é enquanto *pessoa*, e na constituição que prosperou até a racionalidade real, cada um dos três momentos do conceito tem sua configuração separada, *efetiva para si* (Hegel, 2010, § 279).

Essa concepção faz com que Hegel compreenda o Estado enquanto tal; ou seja, a sua diferença frente às demais organizações éticas está justamente na soberania, que o torna autônomo e impede, através da personalidade da decisão política, a representação desordenada do povo. Este deixa de ser uma massa amorfa, ou simplesmente a soma de particulares, e ganha identidade quando adquire, por meio do desenvolvimento cultural, a força suficiente para reconhecer a si mesmo como nação e, posteriormente, se impor no mundo como Estado — não pensado em sua forma autoritária, mas sim como Estado de Direito.

Ainda assim, como lembrado por Agemir Bavaresco, faz-se necessário compreender a soberania em conjunto com outros dois conceitos: o de *representação* e o de *povo*. Por já tratarmos da diferença entre a unidade do povo e a fragmentação da massa amorfa de particulares, cabe revelar que “a concepção de soberania se adapta às exigências de uma política especulativa, isto é, que estabeleça a mediação recíproca do social e do político, sendo o poder do príncipe ‘neutro e

intermediário” (Bavaresco, 2001). Nesse sentido, o procedimento da representação no parlamento faz com que o povo seja o objeto único da soberania, pois é a mediação da identidade política e comprova de forma empírica a idealidade dos assuntos particulares no ordenamento jurídico (Kervégan, 2006, p. 281). Com efeito, a leitura hegeliana opera um passo além de uma teoria da representação política focada apenas em condições nas quais o sujeito é habilitado para a vida política: percebe-se, desta feita, como se constituem e como se relacionam tanto a vida política (do cidadão) como a vida social (do burguês).

Queremos destacar que a própria soberania, nas palavras de Hegel (2010, § 279), enuncia o fato “de que as ocupações e os particulares [...] têm sua raiz última na unidade do Estado, enquanto é seu simples si mesmo”. Afinal, como mostrado por Kérvegan (2006, p. 345): “o Estado soberano moderno, cujo poder se exerce na ação diferenciado dos poderes, se baseia na produção contínua da identidade política do povo pela mediação de uma representação de sua diversidade”.

3 Considerações finais

A realidade viva dos Estados não se deixa conter por muito a falsas (e pretensiosas) ficções ideológicas. Quando atentamente se mira o recente conflito no Leste europeu ou a recomposição de ostensiva rivalidade entre potências, termina-se por concluir que a volta dos postulados da soberania manifesta-se inegável. Nesse momento de crise hegemônica, interna e externa, de agonia do momento neoliberal, o já anunciado retorno do político e da política parece ser acompanhado, no plano exterior, de um *retorno da geopolítica*, em que macro unidades políticas voltam a protagonizar a cena internacional em intensos embates entre si. Desse modo, pressente-se um giro *repolitizante* e geoestratégico do fenômeno estatal, que, de pouco a pouco, vai abrindo grandes fissuras na Bastilha do pensamento único, afastando (e refutando) as narrativas

anti-soberanistas, que outrora se insinuavam inexoráveis. Ante a colisão de grandes potências, tal qual começamos a assistir recentemente, a *estatófobia* se dissipa como névoa, e a verdade da estatalidade se apresenta com enorme — e, para alguns, aterrorizante — fulgor.

Ainda assim, essa retomada do *soberanismo*, uma ideologia em ebulição, ocorre em uma quadra histórica de águas inegavelmente revoltas, quadra que impõe incontornáveis desafios aos contemporâneos projetos soberanistas: obrigando-lhes, por certo, a um constante repensar.

Com efeito, a cena contemporânea deve nos conduzir a um repensar da experiência política que, no seio do Estado, ao se afirmar a soberania se esteja garantindo a liberdade. Para isto, deve-se habilitar um pensar consistente estratégico tanto das instituições democráticas quanto da defesa nacional. Ora, cremos nós, é a obra filosófica de Hegel que devemos nos acorrer a fim de revigorar nossas coletividades políticas enquanto se afirmam no mundo.

O sistema hegeliano nos faz perceber que a liberdade verdadeira é aquela que se sabe livre. Ela é necessariamente atribuída a uma consciência capaz de determinar a si mesma conforme chega ao ápice do conceito de vontade. A liberdade autoconsciente manifesta-se na vontade e, por conseguinte, na decisão política do governante, que (ao se perceber livre) faz com que o Estado pelo qual atua seja também livre — isto é, se autodetermina. “Mas essa autodeterminação última apenas pode recair na esfera da liberdade humana, na medida em que tem a posição de ápice, separado para si, elevado acima de toda particularização e condição; pois, segundo seu conceito, é apenas assim que ele é efetiva” (Hegel, 2010, § 279).

Em Hegel, apenas a liberdade é soberana.

O Estado de Direito e seus inimigos: provocações
a partir do conceito de soberania em Hegel

Referências

BAVARESCO, Agemir. A Crise do Estado-Nação e a Teoria da Soberania em Hegel. In: *Sociedade em Debate*, v. 7, n. 3, 2001.

CARVALHO, João Pedro Braga de; MOTA, G. N. Staatswissenschaft: a disputa interpretativa na Filosofia do Direito de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Écrits politiques*. Trad. Michel Jacob. Paris: Champs Libre, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito: ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Unisinos; Loyola, 2010.

HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales; SIQUEIRA, Vinicius. Ideia, Razão e História – Sobre A Dialética Do Ideal. In: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). *Hegel e a contemporaneidade*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Barueri: Manole, 2006, p. 281.

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LOPEZ CALERA, N. M. Estado y soberanía popular en Hegel. In: *Anales de la Cátedra F. Suárez*, n. 23-24, 1983-84.

PAPAIOANNOU, Kostas. *Hegel*. Trad. Bartolomé Parera Galmes. Madrid: EDAF, 1975.

POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia / São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

TASSINARI, Ricardo Pereira; BORDIGNON, Michela; COSTA, Danilo Vaz-Curado; HELFER, Inácio (Orgs.). *Liberdade e Direitos: Hegel e sua atualidade*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022.

ŽIŽEK, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo? Cinco intervenções no mau uso de uma noção*. São Paulo: Boitempo, 2015.

Hegel y la guerra de Ucrania (2022-2023). Una investigación filosófica sobre la coyuntura política mundial a través de la teoría relacional y convencional sobre la guerra y la paz¹

Gonzalo Tinajeros Arce²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.86.05>

1 Introducción a la teoría hegeliana de la guerra entre Estados soberanos modernos

Pensar sobre cuáles fueron las cualidades fundamentales de la guerra moderna entre Estados soberanos independientes, fue un arduo trabajo de delicadas reflexiones filosófico-políticas para los escritores del siglo XIX: Fichte, Humboldt, Hegel, Clausewitz, Jomini, etc. Pensadores reconocidos en varias esferas: académicas, políticas y militares, por sus escritos agudos, notablemente estratégicos, que permiten entender la política internacional como *actividad pendular* oscilante entre los estados de guerra y paz, vivenciados por los Estados nacionales modernos. Estos escritores, civiles o militares, que necesitaron indagar

¹ Este trabajo fue presentado en el XIX Encuentro nacional de la ANPOF realizado en la Universidad UFG de Goiania, octubre de 2022 <https://ufg.br/n/153953-xix-encontro-nacional-da-anpof-sera-realizado-presencialmente-em-goiania-entre-10-e-14-de-outubro>. La versión final del texto en español es inédita y ha sido realizada para explotar mejor el lenguaje del trabajo y permitir un número mayor de lectores al ser la tercera lengua más hablada en el mundo después del inglés y el mandarín.

² Profesor sustituto de Enseñanza de Filosofía en la UnB – Brasilia (2021-2023).
E-mail: gonzalo.tinajeros@gmail.com

sobre cuestiones teórico-prácticas de lo que es la entidad guerra, y como se podría actuar militarmente al interior del fenómeno político belicista.

Comprender a la guerra moderna implica una elaboración *teórica* amplia con pensamientos reflexivos altamente depurados con sus distintos significados categoriales y operacionales, especialmente en las ideas de: 1) Estrategia, 2) Tácticas de combates y logística operacional de las tropas, 3) Entrenamientos de la reserva militar, 4) Formación del alto mando militar, 5) Convicción patriótica 6) Artillería de larga distancia y armamentos para corta distancia, 7) Recursos: Financieros, Médicos, Salubres, etc. , 8) Propaganda bélica, 9) Formación de la opinión pública, 10) Legitimación de la guerra defensiva y/o ofensiva, 11) Pactar con los aliados para provisión de armas, recursos económicos, reconstrucción del país, 12) Diplomacia para la paz, 13) Firma y Ruptura de Tratados de: Guerra, Tregua, Intercambio de prisioneros y posibilidades para la Paz³.

Es entonces mediante un mirar estratégico a la política externa del Estado moderno que Hegel realizó en su "*Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia del Estado*" un estudio *conceptual*, fundamentado en el *realismo político (Realpolitik)* de las relaciones internacionales entre Estados independientes y soberanos. En los fundamentos del *Derecho Natural de Gentes*, los estados soberanos tienen el derecho de hacer la *guerra (ius ad bellum)*, esto en la medida en que las formas pacíficas de relaciones amistosas Diplomáticas, Tratados políticos internacionales y comerciales, no consigan asegurar estados de paz internacional entre eticidades independientes, desencadenando entonces violentos tipos de resoluciones, especialmente militares. El derecho de *defenderse* por parte de un Estado contra enemigos

³ Estas determinaciones categoriales están también presentes en la guerra que está aconteciendo en *Ucrania*, donde los factores *tácticos* de provisión de armas y el contrataque ucraniano en curso en la región del Oblast busca estratégicamente generar un nuevo *estado de tregua para renegociar la paz* con Rusia mediante el intercambio de prisioneros de guerra y alcanzar la reconquista de algunas ciudades al interior de Kharkiv, Zaporizhzhia, Kherson, entre las más importantes, dentro de estos 21 meses de guerra.

contingentes en un determinado conflicto bélico, es para Hegel un derecho público reconocido internacionalmente en el *Ius Gentium*. La guerra justa de tradición medieval subsiste en nuestro tiempo con particularidades concretas. La carta de las Naciones Unidas (artículo 2 [4] y 51), contempla que un Estado puede utilizar legítimamente su fuerza militar en una guerra internacional, primeramente, cuando él es legalmente autorizado por el Consejo de Seguridad de la ONU, y segunda opción, cuando el Estado sufre un ataque armado dentro de su territorio:

The UN Charter, written in the aftermath of the Second World War, recognized only two conditions in which it could be legally permissible for a state to use military force against another state: first, when de use of force has been authorized by the UN Security Council and, second, in 'individual or collective self-defence if an armed attack occurs' (Mcmahan, 2010. p. 496).

El derecho internacional o *derecho de gentes* ha creado según Hegel, algunos mecanismos para suspender provisoriamente las guerras mediante el establecimiento de tribunales internacionales, arbitrajes, mediaciones, etc. Sin embargo, como veremos a lo largo de las reflexiones *filosófico-políticas* de Hegel, ninguna de esas instancias será realmente efectiva para acabar con todas las guerras y alcanzar una paz perpetua, puesto que esas instituciones son meramente *contingentes* y *temporales*.

No hay en la historia mundial un pretor internacional o un superestado internacional capaz de legislar universalmente para todas las naciones del mundo y posea un poder coactivo necesario para impedir la realización de guerras. Se sabe que en el derecho internacional ningún estado soberano es capaz de mantenerse independiente si este se somete a una legislación extranjera que es dada por otro Estado soberano que le hará perder sus propias capacidades autonómicas.

En el conocimiento sobre el *Derecho de Gentes*, Hegel diferentemente de Kant, no creía que la política internacional debía ser pensada como un *ideal posiblemente realizable* en una Paz Perpetua.

Ideal que para Kant era posiblemente realizable mediante la utilización de *mecanismos contractualistas*, propios del derecho internacional público como son hasta nuestros días: a) *foedus pacificum*; b) *pactum pacis*:

Sin embargo, la razón, desde el trono del más alto poder moral legislador, condena totalmente la guerra como vía legal y, por el contrario, hace de la condición de paz un deber inmediato, que, por cierto, no puede ser ni instaurado ni garantizado sin un contrato entre los pueblos. Por tanto, tiene que haber una federación de un tipo especial, que podemos llamar *federación de paz*, que se distinguiría del *pacto de paz* en que buscaría poner fin no simplemente a una guerra, sino a *todas* las guerras para siempre (Kant, 2007, p. 60-61).

La federación de paz kantiana sería entonces constituida a través de un pacto de paz realizado por estados soberanos independientes. El poder político contractualista permitiría según Kant, juntar y uniformizar las voluntades soberanas de los estados dentro de un congreso político inclusivo y universal para todas las naciones del mundo. Sería así que mediante el *cumplimiento moral* de las cláusulas pactadas por cada estado federado se podría alcanzar, gradual y civilizadamente, la extinción de todas las guerras, y se obtendría la aguardada paz mundial:

[...] sólo por la mediación de tal congreso puede realizarse la idea de un derecho público de gentes — que es menester establecer — para resolver los conflictos de un modo civil, digamos por un proceso y no de una forma bárbara (como los salvajes), es decir, mediante la guerra (Kant, 2008, p. 191).

La idea kantiana del *derecho público de gentes* es una concepción filosófica destinada a promover la paz internacional entre los estados de manera civilizada. El salvajismo barbárico que se manifiesta en las guerras entre naciones podría ser suprimido y cambiado por una paz racional duradera, promovida por el derecho positivo y por la negociación efectiva de tratados internacionales. Kant creía entonces en

un *ideal iluminista* que permitiese realmente al *derecho público de gentes* generar públicamente un bastión para la realización plena de una confederación cosmopolita de estados, la cual sería capaz de conducir gradualmente a todas las naciones hacia una paz estable y perpetua. Sin embargo tanto la historia moderna como la contemporánea han demostrado hasta los días de hoy (ej. Guerra de Ucrania; Guerra de Israel contra Hamas) que este proyecto kantiano es ingenuo y políticamente irrealizable a nivel mundial, pues el proyecto de *paz perpetua* intentó acabar con todas las guerras mediante la utilización de mecanismos muy previsibles, contingentes y frágiles, amarrados al mero *deber ser político* como: 1) El respeto efectivo de los Tratados internacionales; 2) La potencia de la Conciliación; 3) El Arbitraje reconocido por aquella Confederación supuestamente homogénea de Estados.

2 Hegel contra Kant: Realismo político versus Idealismo jurídico

Para Hegel los mecanismos modernos del derecho de gentes propuestos por Kant eran estrictamente formales e impotentes para alcanzar su realización en la vida política práctica. Según Hegel, el poder del *derecho de gentes* tiene que residir naturalmente en la *soberanía* de cada estado-nación, y el poder de *reconocimiento*⁴ se produce necesariamente del *estado de naturaleza* en el que se encuentran los estados, para así definir sus relaciones políticas y militares de guerra y paz. Por esta razón es que el reconocimiento de la soberanía nacional no puede ser únicamente formal a través del empleo tratados internacionales. Es aquí el gran problema que padecen los estados, debido a las continuas *violaciones de los tratados internacionales*. El formalismo contractualista es también expresado de manera política por la *inoperancia ejecutiva-institucional* de la *voluntad universal* de la

⁴ Sobre los diferentes procesos de reconocimiento en la eticidad hegeliana, revítese los estudios esclarecedores de Pertille (2011, p. 9-25; 2014, p. 129-142).

comunidad internacional, enraizada en una supuesta confederación de estados soberanos, llamada de Santa Alianza, ONU, UE, OEA, etc.

En la *Filosofía del Derecho*, Hegel escribió de diversas maneras las debilidades contractualistas, institucionales, y legales meramente formales del derecho público de gentes. Veamos entonces aquí algunas de ellas citadas por Hegel (2010, § 333):

El principio fundamental del *derecho de gentes*, como *universal* que debe valer en sí y para sí entre Estados, a diferencia del contenido particular de los tratados positivos, es que los *tratados*, en cuanto en ellos descansan las vinculaciones de los Estados entre sí, deben *ser respetados*⁵. Pero como su relación tiene por principio la soberanía, ellos están entre sí en un estado de naturaleza⁶ y sus derechos tienen su *realidad efectiva* no en una voluntad universal constituida en poder por encima de ellos, sino en su voluntad particular. Aquella determinación universal se queda por tanto en un *deber ser* y la situación se convierte en un intercambio de la relación conforme a los tratados y de la abolición de la misma⁷. No hay ningún pretor a lo sumo árbitros y mediadores entre los Estados, y esto también sólo de un modo accidental⁸, es decir, por voluntad particular. La representación kantiana de una *pax perpetua* mediante una federación de Estados, que arbitraría todo conflicto y que como poder reconocido por cada uno de los Estados individuales obviaría toda discordia y con ello hiciera imposible la decisión por medio de la guerra⁹, presupone la *concordia* de los Estados, la cual descansaría en fundamentos y en consideraciones morales, religiosos o de cualquier otra clase, en general siempre en la voluntad soberana particular y por ello seguiría afectada por la contingencia.

⁵ “gehalten werden sollen”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

⁶ “Weil aber deren Verhältnis ihre Souveränität zum Prinzip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

⁷ “Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beim *Sollen* und der Zustand wird eine Abwechslung von dem den Traktaten gemäßen Verhältnisse und von der Aufhebung desselben”. Hegel Werke, 2000.

⁸ “Es gibt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

⁹ “als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht jede Mißhelligkeit beilegte und damit die Entscheidung durch Krieg unmöglich machte”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

De acuerdo con la visión hegeliana, el principio fundamental que constituye el *derecho natural de gentes* es universal y vigora en sí y para sí en todos los estados soberanos. Sin embargo es importante notar que este principio no se encuentra fundamentado como habitualmente creemos en el cumplimiento frío, seco y *formal* de los tratados positivos internacionales, pues para Hegel más allá del cumplimiento formal de los tratados, las relaciones internacionales sobre guerra y paz requieren de la auto-exposición del *contenido*¹⁰, siendo producto del mismo proceso político en el que la relación soberana entre los estados (*ein Verhältnis, das Souveränität zum Prinzip hat*) llega a su determinación racional y efectiva. Volviendo a la relación, esta se produce mediante la autonomía política decisional de cada nación y se expresa como resultado conjunto del proceso de *reconocimiento* político-militar entre estados soberanos. Las acciones recíprocas en el estado de naturaleza (*im Naturzustand gegeneinander*) será la que determine el resultado final y efectivo de la guerra y la paz¹¹. Derechos ganados por unos y perdidos por otros a lo largo de la historia mundial.

Las decisiones internacionales que competen a cada estado serán tomadas por su autoridad máxima, sea esta un presidente, un primer-ministro, o un rey. Lo más relevante para Hegel es que esta corresponda a la *subjetividad individual*¹², dirigida soberanamente para las relaciones internacionales de su Estado: suspendiendo — elevando — cancelando “*Aufhebung*”¹³ — la efectividad de los *tratados positivos*. Por esa razón la visión hegeliana sobre el *derecho de gentes* no puede contemplar que

¹⁰ “Aber diese Berechtigung ist zugleich nur formell und die Forderung dieser Anerkennung des Staats, bloß weil er ein solcher sei, abstrakt; ob er ein so an und für sich Seiendes in der Tat sei, kommt auf seinen Inhalt, Verfassung, Zustand an, und die Anerkennung, als eine Identität beider enthaltend, beruht ebenso auf der Ansicht und dem Willen des anderen”. FD (§ 331). Hegel Werke, 2000.

¹¹ El concepto utilizado por Hegel en el § 333 es: *Wirklichkeit*.

¹² FD (§§ 320, 321, 322, 323, 329). Hegel Werke, 2000.

¹³ “den Traktaten gemäßen Verhältnisse und von der Aufhebung desselben”. FD (§ 333). Hegel Werke, 2000.

ninguna voluntad universal de las naciones sea capaz de poseer poder legítimo irrestricto sobre las voluntades particulares soberanas de cada estado independiente. Tampoco podrá existir cualquier tipo de pretor internacional que obligue (por derecho o por la fuerza) al cumplimiento irrestricto de los tratados. Lo único que podrá haber entonces son instancias particulares de arbitrajes y mediaciones de conflictos, aunque de modos *accidentales* (*zufälligerweise*). Por eso un proyecto ideal de paz perpetua se torna irrealizable en la historia de la humanidad, ya que tanto la guerra como la paz son *fenómenos transitorios* en la historia mundial. Fenómenos transitorios que conforman orgánicamente las memorias humanas.

Por los motivos recién citados, Hegel en sus estudios sobre el derecho de gentes se distanciará del idealismo del *deber ser* predicado por sus contemporáneos: Kant, Fries, Savigny. Ellos consideraban que el derecho internacional moderno era esencialmente un derecho humano positivo, asentado en fundamentos *contractualistas*¹⁴, seguidos por voluntades soberanas en búsqueda de la paz internacional y para la supresión de los conflictos bélicos. Hegel critica claramente esta visión del deber ser político internacional y se aproximará de otras corrientes filosóficas, a fin de reflexionar profundamente los alcances del *realismo político* sobre el *derecho de guerra* (*ius ad bellum*) en el derecho de gentes. El derecho de guerra otorga a los estados soberanos el poder para solucionar (en última instancia y en situaciones extremas y extraordinarias) los conflictos internacionales mediante el uso de distintos tipos de armas militares y diplomáticas. Hegel retomará los estudios empíricos sobre las relaciones internacionales trabajadas por

¹⁴ FD (§ 332): “Die unmittelbare Wirklichkeit, in der die Staaten zueinander sind, besondert sich zu mannigfaltigen Verhältnissen, deren Bestimmung von der beiderseitigen selbständigen Willkür ausgeht und somit die formelle Natur von *Verträgen* überhaupt hat. Der *Stoff* dieser Verträge ist jedoch von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit als in der bürgerlichen Gesellschaft”. Hegel Werke, 2000. (subrayado mío).

Hugo Grotius¹⁵. Así también retomará para el estudio de su teoría dialéctica de la guerra y la paz, las reflexiones eruditas de los filósofos escolásticos que comentaron en *Tractatus, Disputaciones y Relecciones*, las sutilezas racionales y morales del derecho natural de gentes en la *Summa Theologiae IIaIIae* de Tomás de Aquino. Francisco de Vitoria y Francisco Suárez fueron tratados por Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* como modernos representantes de una escuela teológica extremadamente prolija, en la cual se reflexionó a los conceptos doctrinarios cristianos como si fuesen conceptos de filosofía pura:

El estudio de la filosofía escolástica es difícil, ya por el *lenguaje mismo* [...] Poseemos muchas *obras* de los grandes escolásticos, obras casi todas ellas muy extensas y prolijas, lo que hace de su estudio una faena nada fácil; además, estas obras son más formales cuanto más posteriores [...] La filosofía escolástica es, por tanto, esencialmente teología y esta *teología es directamente filosofía* [...] El tema esencial y único de la teología como teoría de lo divino, es la naturaleza de Dios; y este contenido es, por su naturaleza, esencialmente especulativo, por lo cual los teólogos que de él se ocupen tienen que ser necesariamente filósofos. La ciencia de Dios es única y exclusivamente filosofía. Por eso la filosofía y la teología se consideran aquí, muy justamente, como una y la misma cosa [...] (Hegel, 2002, p. 105-106).

Aunque muchas veces no se quiera reconocer las relaciones conceptuales entre la filosofía escolástica y la filosofía del idealismo hegeliano, existen muchas conexiones¹⁶ entre los fundamentos cristianos

¹⁵ “Se observó empíricamente por la experiencia (como hizo por ejemplo **Grotius**) qué es lo que en las relaciones mutuas de naciones rige como derecho”. *Lecciones de la filosofía de la historia*. Trad. Josep María Quintana Cabañas. Madrid: Gredos, 2010, p. 769-770.

Oportuno resaltar que Hugo Grotius, en “*De iure belli ac pacis*” obra de 1625, reconoce haber tomado las nociones sobre el derecho internacional de las “*Relecciones De indis et de iure belli*”, dictadas en 1539 por Francisco de Vitoria, y dialogar con estas. En el siglo XX, los estudiosos del derecho internacional moderno: Ernest Nys, James Brown Scott, y Antonio Gomez Robledo, defendieron en sus traducciones de las *Relecciones*, que el legítimo fundador del *Ius Gentium* moderno sería Vitoria y no Grotius.

¹⁶ Sobre las diversas conexiones entre el pensamiento moderno de Hegel y de la segunda escolástica de Vitoria, Suarez y Solórzano Pereira, véase el segundo capítulo de mi libro: *Sobre a Guerra e a Paz na Filosofia política de Hegel*. São Paulo: Dialética, 2022, p. 135-187.

católicos y los fundamentos protestantes que se interconectan en los espectros metafísicos y jurídicos y filosóficos, que se enriquecen recíprocamente.

3 La teoría relacional y convencional sobre la guerra y la paz

Hegel pensaba que las temáticas de la guerra y la paz tenían que ser comprendidas conjuntamente a través de una óptica acentuada en el *realismo político*. Un mirar panorámico que no solamente pueda comprender al mundo político tal como este es sino también míralo y captarlo de modo participativo orgánico con los movimientos que producen sensiblemente a la vida ética de un pueblo. Trazar desde una perspectiva lógica como está funcionando empíricamente esa actividad política y hacerla una *idea lógica* pero *sensible* con su propio recorrido dialéctico y conceptual hegeliano en el mundo sensible, impactando así en la realidad efectiva, proveyéndole de su propia racionalidad política. Las ideas hegelianas de guerra y paz harán juntas ese recorrido *lógico-dialéctico* de *autodeterminación* racional en el mundo efectivo de la historia mundial.

Una de las principales características de la filosofía política de Hegel es estudiar de manera relacional y en movimiento a las situaciones políticas de guerra y paz entre Estados soberanos modernos. Situaciones relacionales que para Hegel tienen que ser analizadas en sus movimientos dialécticos de configuración racional y tienen que ser llevadas a sus acabamientos en la vida práctica mediante la realización de distintas actividades que le sean propias a su *pragmatismo político* o *realismo político*.

El pragmatismo o realismo debe entonces primeramente realizar varios esfuerzos e ir efectuando poco a poco las experiencias sensibles, para así poder comprender y describir con precisión conceptual el

mundo político tal como este es, despojarlo de tabús morales para posteriormente direccionarlo libremente a la producción de actos que generen de *maneras distintas* la complejidad de la vida política dentro de una comunidad humana integrada por el Estado moderno. Guerra y paz están ambas conectadas situacionalmente en la realidad efectiva de la actividad política. Para Hegel las dos situaciones tienen que ser comprendidas y puestas en la realidad a lo largo del *devenir* dialéctico de la efectividad, siguiendo sus propias determinaciones *lógicas* y sus determinaciones *empíricas* de la actividad política. Las determinaciones lógicas tienen desarrollo dialéctico tanto en el ámbito *conceptual* como en el ámbito *empírico*, donde la experiencia sensible impregna tanto el contenido objetivo como el contenido subjetivo en la realidad efectiva.

Para Hegel el conocimiento filosófico de la política pasa necesariamente por ser un conocimiento científico racional que sea capaz de estudiar detalladamente todo el proceso de la autodeterminación conceptual de *la cosa tal como ella es*, y se manifieste en la realidad efectiva con su tiempo concreto:

A tarefa da filosofia é conceituar o *que é*, pois o *que é*, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um *filho de seu tempo*; assim a filosofia é também *seu tempo apreendido em pensamentos*. É tão insensato presumir que uma filosofia ultrapasse seu mundo presente quanto presumir que um indivíduo salte além de seu tempo, que salte sobre Rhodes. Se sua teoria de fato está além, se edifica um mundo *tal como ela deve ser*; esse mundo existe mesmo, mas apenas no seu opinar, — um elemento maleável em que se pode imaginar qualquer coisa [...]. Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, com isso, alegrar-se com esse, tal discernimento racional é a *reconciliação* com a efetividade de que a filosofia concede aos que já atingiram alguma vez a exigência interna de *conceituar* [...] (Hegel, 2010, p. 43).

La filosofía para Hegel es la actividad de conceptuar *lo que es* la cosa misma en su desdoblamiento dialéctico de autoconocimiento racional realizado en el mundo en un tiempo concreto y con sus

determinidades propias. Por esta razón Hegel afirma en el Prefacio de la *Filosofía del Derecho*: “La filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”. La tarea da filosofía será en la medida que sea ciencia el *reconocimiento de la presencia de la razón espiritualmente activa en el mundo*. Metafóricamente hablando: “La rosa en la cruz del presente”¹⁷. Empleando un lenguaje proposicional conceptual: “La *reconciliación posible de la razón con la realidad efectiva mediante una idea lógica-especulativa que pueda tornarse mundo presente*”. Acabase de esta manera con la angustia coloquial de la separación absoluta entre razón y realidad efectiva, superada y resuelta dialécticamente por el sistema filosófico hegeliano.

En las distintas investigaciones hegelianas sobre la guerra¹⁸ se levantan consideraciones polémicas, por ejemplo, aquella que coloca a la guerra como siendo una actividad ética extraordinaria, esencialmente necesaria para preservar el *ethos* nacional¹⁹ frente a cualquier oposición violenta y externa de otra potencia ética o Estado-nación. Este ejemplo permite un amplio ejercicio filosófico de pensamiento político y claramente no quiere decir que la realización de las guerras internacionales o promoción de la violencia extrema²⁰ sean cosas

¹⁷ Hegel. *Filosofía do Direito* (Berlín, 25 de junho de 1820). Prefácio, p. 43.

¹⁸ Hegel. *Filosofía do Direito* (1820/1821). – II. A Soberania Externa e B. O Direito Estatal Externo. §§ 321-340, p. 296-306.

¹⁹ Hegel en sus *Lecciones de la Filosofía del Derecho* de los años (1817/1818) nomina al *Ethos nacional* como una forma comportamental de los ciudadanos de un Estado particular que en situaciones contingentes (*der Zufälligkeit*) de guerra internacional se oponen como siendo un cuerpo frente a otro cuerpo que también posee un *ethos* nacional: “das gegenseitige Verhalten überhaupt auf den Sitten der Nation”. Teniendo cada cuerpo de los pueblos discordantes, posibilidades de preservar mediante el uso de la violencia (*der Gewalt*) su independencia nacional: “Übrigens wird im Kriege auch die Selbständigkeit eines Volkes der Zufälligkeit ausgesetzt”. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* (1817/1818). Nachschrift Wannenmann. § 163, p. 216.

²⁰ Jorge Dotti, en su artículo: *Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporánea* [Anuario Filosófico XL/1 (2007) p. 69-107], toma al pensamiento hegeliano sobre la guerra como siendo un pensamiento belicista, continuador de las líneas reflexivas de Hobbes sobre el estado de naturaleza y la violencia extrema (p. 95-97). Del mismo modo, coloca al pensamiento hegeliano como precursor (p. 93) del “*Ius Publicum Europaeum*” y fundador de los conceptos políticos de Carl Schmitt. Dotti posiciona a Hegel como un pensador político del belicismo

predeterminadas y absolutamente necesarias. Al contrario, la fuente viva de la cuestión es *pensar si es posible de alguna manera o es imposible suprimir a la guerra de las relaciones internacionales*. Puntuando de otra manera, si la condición de paz es capaz de superar completamente al conflicto armado en la historia mundial, trascendiendo los límites de la violencia extrema y la desconfianza diplomática que surge en los conflictos entre Estados soberanos.

Acentuando nuestra mirar para el pragmatismo o realismo político dentro de las relaciones internacionales, sabemos que Hegel produjo profundas reflexiones sobre las situaciones extraordinarias de guerra, una vez que las consideró como siendo ellas mismas como momentos necesarios de la historia mundial de la vida ética²¹, y que los seres humanos la experimentarán directa o indirectamente. Infelizmente la guerra es real, sensible y arrasadora de la vida humana, motivos por los cuales la comprensión *filosófica de la guerra* se torna absolutamente necesaria para nuestras vidas y tiene que ser hecha empleando un *mirar realista y racionalista*, ya que los conflictos armados existen en toda época y ellos se tornan presentes en las distintas relaciones internacionales de las *Potencias éticas* o *Estados soberanos*. Cabe entonces a los filósofos políticos estudiar cuidadosamente y sin miedos las determinaciones dialécticas de las situaciones relacionales de guerra y paz.

moderno que en sus reflexiones aun dichas dentro del artículo como incipientes, ellas no conseguirían realmente ir al fondo de la cuestión, creando una verdadera *Gestalt* de la Guerra que le hubiere permitido a Hegel presentar fundamentos para estructurar una sólida *Phänomenologie des Krieges* (p. 106). Pienso diferente de Dotti, porque para mí Hegel *sí* tiene una teoría elaborada sobre las situaciones de guerra y paz con originales trazos en sus determinaciones conceptuales políticas, y pertenece al espíritu desplegado del sistema de la Eticidad (*die Sittlichkeit*). Además, el pensamiento político hegeliano se distingue claramente y en muchos aspectos relevantes del pensamiento político de Carl Schmitt, especialmente en tópicos sensibles como las libertades — individual y substancial — y de la violencia extrema con la extinción física y moral de los enemigos políticos. Algo muy propio de las reflexiones de C. Schmitt, pero no de Hegel. Véase la *Filosofía del Derecho* (1820/1821). – B. El Derecho Estatal Externo. §§ 338-339.

²¹ Hegel. *Filosofía do Direito* (1820/1821). – II. A Soberania Externa. § 324, p. 297-299.

La cuestión de la guerra será colocada claramente por Hegel en el ámbito del *Ser/Existente* o del *acontecer histórico en el mundo político*. No hay pensamientos *meta-categoriales* del *deber* — *ser* de la guerra y la paz para Hegel, porque los “buenos deseos” y las situaciones meramente hipotéticas como en la filosofía política de Kant en su paz perpetua y en su metafísica de las costumbres, donde los conflictos armados serán abrogados por un derecho internacional pacificador, comercial, onírico y perpetuo:

Esta idea racional de una comunidad *pacífica* universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo filantrópico (ético) sino un principio *jurídico* [...] Este derecho, en tanto que conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio, puede llamarse el derecho *cosmopolita* (*ius cosmopolitanum*) (Kant, 2008, p. 192).

Distintamente del idealismo trascendental (pacificador) de Kant, el idealismo fenomenológico de Hegel establece las temáticas políticas de guerra y paz sin tabús conceptuales de lo políticamente correcto (*political correctness*) ni tampoco hace apologías de la violencia extrema. Es llamativo que Hegel no haya tenido una formación académica militar ni haya ejercido cualquier cargo político en la Prusia de su tiempo, curiosidad que lo revela como un pensador político maduro y conceptualmente refinado que hizo el *trabajo filosófico* de pensar e investigar empíricamente cuestiones que eran y aún continúan siendo las más universales sobre la guerra moderna. La guerra es un momento excepcional de la vida ética de un pueblo. Tiempo en el que se encuentra la *necesidad imperiosa de conservar* la esfera política substancial para poder garantizar que el Estado político orgánico continúe funcionando regularmente, y que las libertades individuales constitucionalmente reconocidas y presentes en las Costumbres, Leyes e Instituciones sean *salvaguardadas* de ataques perpetrados por enemigos externos.

Las actividades necesarias para conquistar una guerra de *independencia nacional* son testadas continuamente en el teatro de las operaciones militares. En estos espacios vivos los pueblos modernos (XIX) erguían sus luchas armadas con sus propias banderas de *libertad nacional*. Contemporáneamente podemos ver claramente esa misma bandera de independencia nacional flamear en la guerra defensiva de Ucrania (2022-2023). Hasta nuestros días, encontramos en la cumbre de la jerarquía bélica a los señores de la guerra²² y la paz en cada uno de los Estados independientes, y son ellos los que dirigen a los altos mandos militares como lo hacen Putin, Kadyrov, Zelensky, Netanyahu etc., con sus soldados en los distintos frentes de batalla (XXI).

La guerra contemporánea es entonces esencialmente una lucha por la libertad *substancial* de un pueblo y por la libertad *individual* de cada uno de sus miembros. Individuos que son incapaces de ejercer sus derechos públicos y privados en el momento en que se encuentran sin una constitución política que los proteja, sin derechos humanos y sin un *ethos* estatal que les pueda garantizar sus libertades particulares. No importa para Hegel que un otro pueblo le traiga un ordenamiento ético y jurídico ajeno a su cultura madre. Este contraste jurídico actualmente (2023) está ocurriendo en el sur de Ucrania, ciudades como *Mariupol*, *Melitopol*, *Zaporizhzhia*, *Hroza*, entre otras, que no solamente han recibido brutales bombardeos²³ por parte del Estado invasor ruso, sino

²² Chechen warlord in Donbas Oblast: *Ramzan Kadyrov*. 2022-2023.

<https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-offensive-campaign-assessment-october-9-2023>. Página web visitada el 13/11/2023.

²³ El último terrible bombardeo registrado hasta la fecha de cierre de edición de este texto (05/10/2023) aconteció en la pequeña villa de *Hroza*, donde ya se abierto una investigación preliminar por genocidio y crímenes de guerra, cometidos posiblemente por los rusos contra la población civil de esta pequeña localidad. El proceso investigativo está en abierto: https://www.bbc.com/news/live/67018505?ns_mchannel=social&ns_source=twitter&ns_campaign=bbc_live&ns_linkname=651ecef3fc96e28602bf623%26UN%20envoy%20%27appalled%27%20by%20%27horrifying%27%20attack%20on%20Hroza%262023-10-05T15%03A11%03A16.660Z&ns_fee=0&pinned_post_locator=urn:asset:52e43b44-b221-48fi-b19a-c6f918d1b990&pinned_post_asset_id=651ecef3fc96e28602bf623&pinned_post_type=share.

también han visto circular una nueva carta magna para la región de *Oblast*, siguiendo los moldes legales rusos para tornarlas en provincias autónomas o estados de la Federación Rusa con legislación y nuevo gobierno.

La *guerra* internacional es para Hegel un asunto de prioridad extrema para la seguridad de un Estado-nación moderno. En ella los fundamentos dialécticos de la voluntad substancial²⁴ están presentes en la libertad de un pueblo nacional con: 1) Soberanía “*Souveränität*”, 2) *Independencia* “*Unabhängigkeit*”, 3) *Autonomía* “*Selbständigkeit*”. Cuando un Estado moderno se encuentra en situación de riesgo inminente (*ethos* configurado según los fundamentos de una *constitución orgánica racional*²⁵) tiene entonces la necesidad de tomar decisiones oportunas y poner en marcha distintas estrategias políticas y militares concretas, capaces de preservar con eficacia el espíritu de su pueblo²⁶:

a) *El orden constitucional* que emana del espíritu de un pueblo según Hegel, tiene que contener dentro de sí mismo tanto a las instituciones públicas de la sociedad civil burguesa como a las instituciones y leyes estatales — universales²⁷;

²⁴ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – Terceira Secção: O Estado. §§ 257-260, p. 229-236.

²⁵ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – A. O Direito Estatal interno. – I. Constituição Interna Para Si. §§ 265-320, p. 239-296.

²⁶ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – I. Constituição Interna Para Si. § 274, p. 259-260.

²⁷ Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). Véase especialmente de la traducción española con adendas o agregados el § 287 y la adenda § 290. Parágrafos en los que son tratados los poderes públicos de la sociedad civil burguesa, Judicial y Policial, que para Hegel deberían estar subsumidos “*Subsumtion*” funcionalmente dentro del poder Gubernamental o Ejecutivo del Estado. En el modelo de estado hegeliano, los poderes *Judicial* y *Policial* deben conservar sus atribuciones autonómicas en la esfera ética de la sociedad civil, pero también deben coordinar sus otras funciones directamente con el poder Gubernamental, principalmente aquellas que se refieren a las políticas públicas del Estado, donde están definidas constitucionalmente en jerarquía funcional a partir de los Ministerios: “El punto central respecto del Poder Gubernativo es la división de las tareas. Ésta se relaciona con el tránsito de lo universal a lo particular e individual, y las tareas deben dividirse según sus diferentes ramas. Lo difícil es que se vuelvan a encontrar por arriba y por abajo. Porque los poderes de Policía y Judicial, por ejemplo, toman distintas direcciones, pero en cualquier

b) Las *libertades individuales* de las personas en sentido general y de los ciudadanos miembros de un Estado moderno en sentido particular, las cuales deben ser diligentemente precauteladas en sus derechos individuales dentro de las situaciones de guerra²⁸ a través de los fundamentos jurídicos del *Derecho internacional de Gentes* “*Völkerrecht*”. Derecho que estipula límites claros y precisos a la utilización de la violencia extrema en los conflictos internacionales, restringiendo el uso de *armas prohibidas*²⁹ que sean dirigidas premeditadamente *contra la vida privada de civiles*, de sus *familias* y de las *instituciones privadas esenciales y comunitarias* como son: Hospitales, escuelas, refugios, sitios sagrados, cementerios, mercados para suministros de alimentos y agua. Esto a fin de evitar que se perpetren crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad;

c) *El alto mando militar* de un estado en guerra tiene que operar una logística que promueva la victoria y la sobrevivencia de su pueblo. El mando militar tendrá en su ápice decisional al poder soberano del Príncipe. Autoridad que define en última instancia las cuestiones esenciales de la guerra y la paz³⁰. Acompañando a las decisiones del poder

asunto se encuentran nuevamente. La salida que aquí se aplica consiste con frecuencia en nombrar un Canciller, un primer Ministro y Ministros Consejeros, para simplificar la conducción superior. De esta manera, todo puede surgir al mismo tiempo de arriba, del Poder Ministerial, con lo que las tareas están centralizadas”. Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820/1821). – b) El poder Gubernativo. Agregado § 290, p. 271-272.

Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – I. Constituição Interna Para Si. § 272, p. 253-255.

²⁸ “de modo que na guerra mesma, a guerra é determinada como algo que deve ser passageiro. Com isso, ela contém a determinação do direito dos povos de que nela a possibilidade de paz seja preservada, assim, por exemplo, os embaixadores sejam respeitados e, em geral, que ela não seja conduzida contra as instituições internas e a vida familiar e privada pacífica, contra as pessoas privadas”. Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – B. O Direito Estatal Externo. § 338, p. 305.

²⁹ https://www.icrc.org/en/doc/assets/files/other/icrc_002_081u.pdf. Convención sobre prohibiciones y restricciones de algunos tipos de armas convencionales en conflictos armados. Página visitada el: 13/11/2023.

³⁰ “Por isso sua relação com outros [Estados] recai no *poder do príncipe*, ao qual, por causa disso, compete imediata e unicamente comandar a força armada, manter as relações com os outros Estados mediante embaixadores etc., decidir a guerra e a paz e outros tratados”. Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – II. A Soberania Externa. § 329, p. 301.

soberano se encontrará el Alto mando militar conformado por los consejeros-estratégicos y los agentes más próximos al Príncipe, que, en el ámbito institucional propuesto por Hegel, serán los miembros del Poder Gubernativo adscritos al estamento de la valentía “*der Stand der Tapferkeit*”³¹. Ellos y ellas constituirán un Ministerio de asuntos especiales³² en las situaciones de guerra que experimente su Estado en el teatro de operaciones mundial³³. Dependiente del Ministerio especial de Guerra o Defensa se encontrarán tanto la armada nacional conformada por los “*Oficiales de carrera*” como también los reservistas de la nación “*national militia*”, integrada masivamente esta última por el pueblo reclutado mediante el servicio militar obligatorio³⁴, y además por los mercenarios de guerra³⁵, a través de normas excepcionales para reclutar combatientes;

d) Los *canales Diplomáticos* deberán permanecer abiertos en razón de la necesidad de que un Estado mantenga latentes las *posibilidades de negociaciones políticas, militares y comerciales*, para así resolver de *distintos modos* los conflictos internacionales. Es función del máximo representante de un Estado particular, comandar con sabiduría práctica las relaciones diplomáticas con los otros Estados. Decidir soberanamente cuando hacer la guerra, cuando concertar la paz³⁶

³¹ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – II. A Soberania Externa. §§ 325-328, p. 299-301.

³² Hegel. *Principios de la Filosofia del Derecho* (1820/1821). – b) El poder Gubernativo. Agregado § 290, p. 271-272.

³³ Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – B. O Direito Estatal externo, e, C. A História Mundial. §§ 340-341, p. 305-306.

³⁴ Hegel. *Principios de la Filosofia del Derecho* (1820/1821). – II. La Soberania Exterior. § 326 y agregado § 299, p. 277-297.

³⁵ En los días de hoy tenemos la *milicia privada* del **Wagner Group** operando en la guerra de Rusia contra Ucrania (2022-2023). Una explicación puntual de cómo funciona el Wagner group, véase el programa premiado de Aljazeera, *Start here*: <https://youtu.be/24mBVyLO4lA?si=rsInTUigzn7DZqzE>. Página visitada el: 13/11/2023.

³⁶ Decisión final sobre la guerra y la paz es atribución soberana e inmediata del poder del príncipe, pues mantiene abierta las relaciones diplomáticas mediante embajadores con los otros Estados soberanos. Hegel. *Filosofia del Derecho* (1820/1821). – II. La Soberania Externa. § 329, p. 301.

mediante pactos y tratados. Respetar lo acordado o violar lo pactado, dependiendo exclusivamente de la decisión soberana del Príncipe hegeliano³⁷ hacer esto. Finalmente, la cabeza del Estado debe designar a los altos representantes de la política internacional, canciller³⁸ y embajadores³⁹.

La teoría hegeliana de la soberanía política expresa que: Los príncipes o jefes de Estados modernos son los *verdaderos soberanos* en cada Estado particular, ya que en los asuntos esenciales de la política externa se depende necesariamente de las acciones de los *Señores de la Guerra y la Paz*. Ellos tienen que ser autónomos para no someterse ciegamente a los organismos internacionales⁴⁰ que para Hegel eran

³⁷ “O Estado tem sua orientação para fora pelo fato de que ele é um sujeito individual. Por isso sua relação com outros [Estados] recai no *poder do príncipe*, ao qual, por causa disso, compete imediata e unicamente comandar a força armada, manter as relações com os outros Estados mediante embaixadores etc., decidir a guerra e a paz e outros tratados”. Hegel. *Filosofia do Direito* (1820/1821). – II. A Soberanía Externa. § 329, p. 301.

³⁸ Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820/1821), agregado § 290, p. 271-272.

³⁹ En el § 338 de la *Filosofía del Derecho*, Hegel reconoce la máxima relevancia de las costumbres jurídicas del *Ius Gentium* en las relaciones diplomáticas modernas, fundamentadas en: - Respeto continuo de las Embajadas, considerándolas como espacios soberanos para producir la Conciliación de la Paz internacional mediante acuerdos y tratados; - La protección o salvaguarda de las vidas de la *población civil no combatiente* en las situaciones de guerra; - El respeto de la integridad física y operativa de las instituciones privadas de la sociedad civil burguesa — hospitales, escuelas, refugios, sitios sagrados, cementerios, etc.; - Y finalmente (parágrafo § 339 de la *Filosofía del Derecho*), posibilitar en todo momento el intercambio de *prisioneros* de guerra. Principio que reposa en las costumbres *de guerra* y en las convenciones de guerra. El derecho internacional pone claramente los límites sobre el uso de la fuerza en las situaciones de guerra, *abriendo así escenarios posibles para la paz* al restringir las posibilidades para perpetrar crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad. Abismos que producen las situaciones de guerra y que pueden inviabilizar claramente a las distintas negociaciones para generar situaciones para la paz. Hegel. *Filosofía del Derecho* (1820/1821). – B. El Derecho Estatal Externo. §§ 338-339, p. 305.

⁴⁰ En nuestro tiempo la *Carta de las Naciones Unidas* (artículo 2 [4] y 51), contempla que un Estado puede utilizar su fuerza militar en una guerra internacional, primeramente cuando él es legalmente autorizado por el *Consejo de Seguridad* de la ONU, y segunda opción, cuando el Estado sufre un ataque dentro de su territorio: “The UN Charter, written in the aftermath of the Second World War, recognized only two conditions in which it could be legally permissible for a state to use military force against another state: first, when de use of force has been authorized by the UN Security Council and, second, in ‘individual or collective self-defence if an armed attack occurs’”. McMahan, J. *Laws of War*. In: Besson, S; Tasioulas, J. *The Philosophy of International Law*. New York, Oxford University Press, 2010. P. 496.

instituciones meramente formales, genéricas de intereses particulares e impotentes por ser de *derecho abstracto*.

Según nuestro filósofo alemán, la fuerza del derecho internacional moderno reside en el poder soberano de cada estado-nación, y el *reconocimiento* de las soberanías de los Estados surgirá del *estado de naturaleza*⁴¹. Política real circunscrita a los círculos de soberanos y en la que se producen cotidianamente las relaciones de poder, violencia y paz. Por eso, para Hegel, el reconocimiento de la soberanía no puede ser hecho únicamente de manera formal mediante Tratados internacionales. He aquí el problema esencial con las *continuas violaciones* a los tratados internacionales, pues el formalismo contractualista se expresa de modo político en la *inoperancia ejecutiva-institucional* de una *voluntad universal abstracta* de la comunidad internacional (ONU o Liga de las naciones, EU, OEA, etc.), siendo una confederación translúcida de meros intereses particulares de cada estado.

Finalmente, la teoría hegeliana de la soberanía sostiene que la guerra se hace entre *Potencias Éticas* que entran inevitablemente en *Colisión trágica* de sus fundamentos éticos sean políticos, religiosos, económicos, étnico-raciales, etc. Siendo así las guerras son contraposiciones bélicas entre posiciones éticas polarizadas e inconciliables.

4 Consideraciones finales

En el presente escrito se ha desarrollado ampliamente la teoría relacional y convencional sobre la guerra y la paz en la filosofía política de Hegel, mostrando su originalidad, relevancia y principalmente

⁴¹ "Weil aber deren Verhältnis ihre Souveränität zum Prinzip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander". Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 333.

actualidad para poder comprender la estructura general de las *estrategias* y *tácticas* militares que están aconteciendo en la guerra de Ucrania contra Rusia. Guerra moderna hasta aquí convencional y que corresponde con los cuatro incisos recientemente explicados en el subtítulo 3. Hegel diferente de Kant verá sin tabús ni mitos las determinaciones dialécticas de la guerra y la paz, más allá de una siempre deseada pero irrealizable paz perpetua.

La guerra en Ucrania tiene veintiún meses de intensos combates y por en cuanto es una guerra convencional de ejércitos entrenados para guerrear en los campos de batalla con artillería de larga distancia y conquistas tácticas de ciudades y regiones en disputa. ¿Qué Hegel nos puede enseñar sobre una guerra de casi dos siglos después de su muerte? Primero que la guerra es un momento ético “*der sittliche Moment des Krieges*” del estado moderno (§ 324 FD) que se asienta en el espíritu de comunidad de un pueblo particular que tiene que unirse y articularse como un solo cuerpo para defender su territorio y libertad de una potencia invasora. Este espíritu del pueblo es vigorado por una “*der politische Gesinnung oder des Patriotismus*”, una convicción política (§ 268 FD) por parte de los miembros de un estado para defenderse y salvaguardar sus libertades. Segundo, las guerras modernas que conceptualiza Hegel en su *Filosofía del Derecho*, son guerras realizadas con armas de fuego que se operan a larga distancia para evitar hasta el final la lucha cuerpo a cuerpo. Los misiles balísticos del siglo XXI de Rusia y Ucrania son mucho más complejos y precisos que la artillería conocida por Hegel en el siglo XIX. Sin embargo, tipos de artillería y misiles balísticos de larga distancia buscan igualmente herir a la mayor cantidad de combatientes enemigos sin arriesgar de inicio el propio cuerpo de nuestro ejército. Tercero y lo más importante, Hegel consideraba que las guerras son contingentes o pasajeras y por eso deben estar adscritas al derecho internacional o *Ius Gentium*, por lo tanto, ellas no deben ser dirigidas contra la población civil y sus instituciones, pues eso llevaría a

actividades criminales de guerra y contra la población civil. No todo es válido para Hegel en la guerra, basta ver los sabios *límites* que él colocó en los parágrafos §§ 338-339 de su *Filosofía del Derecho*, y que en la guerra de Ucrania no están siendo plenamente aplicados, por lo cual existen denuncias de crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad como en la localidad de *Hroza*.

Referencias

ADDINTON, Larry. *The patterns of War since Eighteenth century*. Indiana: Indiana University Press, 1994.

BESSON, Samantha; TASIOULAS, John. Laws of War. In: *The Philosophy of International Law*. Jeff McMahan (Ed.). New York: Oxford University Press, 2010.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel et les droits de l'homme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

DOTTI, Jorge. *Hegel, filósofo de la guerra, y la violencia contemporánea*. Buenos Aires-Argentina: Anuario Filosófico XL/1, 2007.

GAMBHIR, Harleen. *The virtual Caliphate: ISIS' information warfare*. Washington: Institute for the Study of War, 2016.

GRAIG, Gordon. *The Political Influence of the Military – Stein, Scharnhorst, and Reformers*. U.S.A: Yale University Press, 1980.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der philosophie des rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Stuttgart: Sämtliche Werke, hg. Hermann Glockner (Jubiläumausgabe). Frommanns Berlag, 1952.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Edition und Kommentar in 4 Bänden von Karl-Heinz Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, Günther Hozboog KG. (Frommann-Holzboog), 1973-1974.

HEGEL, G.W.F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Trad. Carlos Díaz (Edición: K. H. Ilting). Incluye la traducción de las anotaciones manuales de

Hegel relativas a los párrafos (§ 1 al § 181) “handschriftliche Bemerkungen”. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do Estado em compêndio – Terceira parte – a Eiticidade*. Trad. Marcos Lutz Muller. Campinas: Textos Didáticos no 21/UNICAMP, 2000.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

HEGEL, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires-Argentina: Sudamericana, 2004.

HEGEL, G.W.F. *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Trad. María del Carmen Paredes Martín. Madrid: Gredos, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones de la Filosofía de la Historia*. Trad. Josep María Quintana Cabanas. Madrid: Gredos, 2010.

KANT, Immanuel. *Hacia la Paz Perpetua*. Un proyecto filosófico. Segundo artículo definitivo. Trad. Macarena Marey y Juliana Udi. Quilmes-Argentina: Universidad nacional de Quilmes – Prometeo libros –, 2007.

KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2008.

KERVEGAN, Jean François. *Hegel, Carl Schmitt: O político entre especulação e a positividade*. Trad. Carolina Huang. São Paulo: Monole, 2006.

LÉCRIVAIN, André. *Hegel et L'éthicité*. Paris: Vrin, 2001.

LEWIS, Jéssica et al. *ISIS forecast: Ramadan 2016*. Washington: Institute for the Study of War, 2016.

MEINECKE, Friedrich. *The age of German liberation (1795-1815)*. Trad. Peter Paret. California: University of California press, 1977.

Hegel e a contemporaneidade

MEINECKE, Friedrich. *La idea de la Razón de Estado en la edad moderna*. Trad. Felipe Gonzalez Vicen. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959.

MÜLLER, Marcos Lutz. *A gênese conceitual do Estado ético*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

PERTILLE Pinheiro, José. O estado racional Hegeliano. In: *Revista Veritas*, v. 56, n. 3, 2011. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/9782/7311>.

PERTILLE Pinheiro, José. *Universalismo e particularismo na eticidade hegeliana*. Coleção ANPOF, 2014. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/131923/000983459.pdf?sequence=1>.

ROSENFELD, Denis. ¿Cuál libertad? Hegel y los reformadores prusianos. In: *Revista Deus Mortalis*, n. 5, 2006.

SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Trad. Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 1991.

TINAJEROS ARCE, Gonzalo. *Lógica y política en Hegel – Silogismos y Poderes*. Madrid: Académica española, 2017.

TINAJEROS ARCE, Gonzalo. *Sobre a Guerra e a Paz na Filosofia Política de Hegel*. São Paulo: Dialética, 2022.

O problema da pobreza na teoria social hegeliana

Taiane Andrade Ornelas¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.86.06>

1 Introdução

A dinâmica estabelecida através da expansão moderna da atividade industrial, quando o capitalismo estava na fase inicial do seu desenvolvimento, determinou uma mudança nas condições sociais, econômicas e políticas, estabelecendo um novo código de conduta para os indivíduos na sociedade e uma nova concepção para o problema da pobreza. Nosso trabalho analisa alguns aspectos do tratamento que Hegel confere ao problema da pobreza na Sociedade civil burguesa em sua obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1821). Nos seus contrastes e complexidade, a sociedade civil oferece um espetáculo de extravagância, carência, desigualdade social e pauperização. A natureza substancial da pobreza se revela no sistema de valores, interesses egoístas e objetivos dominantes. Entretanto, a pobreza se manifesta não apenas como um componente material, mas também espiritual do indivíduo, afetando âmbitos da vida desde um sistema educacional, normas comunitárias e bem-estar psicológico. O conceito de pobreza está longe de ser inequívoco e, apesar de não ser uma questão central no pensamento de hegeliano, seu diagnóstico apresenta as tensões e

¹ Mestranda em Filodofia PPGF – UFBA; Professora de Filosofia SEC – BA.
E-mail: tiornelas@hotmail.com

contradições nas quais a tentativa se atualizar e efetivar a liberdade no processo de legitimação da vida ética racional se enredam.

2 A pobreza em Hegel

O problema da pobreza existe desde a antiguidade, mas somente na sociedade moderna aparece como um problema estrutural comum, ou seja, apresenta as características da Modernidade, e a Modernidade se torna a chave para compreensão desse problema discutido por Hegel. A seguir, analisamos quais são as origens da pobreza enquanto um fenômeno da Modernidade. Examinamos os conceitos-chave de sociedade civil, propriedade, sistema de necessidades e trabalho para compreensão das causas da pobreza na sociedade civil moderna.

Hegel em sua obra da maturidade (*Princípios da filosofia do direito*) apresenta o problema da pobreza como inerente à sociedade civil burguesa, associada à esfera econômica (§ 241 a § 245). Porém, já em sua obra da juventude (*Sistema da vida ética* (1802), Hegel diagnóstica que a expansão econômica da sociedade civil burguesa tende a provocar e intensificar a desigualdade social, considerando que a sociedade tende a acumular muita riqueza, porém, o seu oposto também ocorre e, evidenciando a natureza de desigualdade da sociedade, grande parcela da população se encontra em condição de pobreza (2018, p. 54). Para Hegel a pobreza é a incapacidade de adquirir meios para subsistência e satisfação das necessidades (FD, § 241). Como esta condição implica não só a privação de competências educacionais e profissionais, mas a limitação do direito, da qualidade de vida e da participação efetiva da sociedade civil, Hegel (FD, § 244) se vê justificado ao concluir que a pobreza no estado da sociedade é: imediatamente a forma de uma injustiça feita a uma determinada classe.

O problema da pobreza na teoria social hegeliana

As circunstâncias contingentes, físicas e as que residem nas relações externas, podem reduzir os indivíduos à pobreza, uma situação que lhes deixa as carências da sociedade civil e que, em contrapartida — visto que lhes subtraiu ao mesmo tempo os meios naturais de aquisição os faz perder mais ou menos todas as vantagens da sociedade, a capacidade de adquirir habilidades e a cultura em geral, também o acesso à administração do direito, o cuidado da saúde e até mesmo o consolo da religião (Hegel, 2022, p. 514, § 241).

É do desenvolvimento da ação específica da liberdade subjetiva e dos princípios de particularidade e universalidade, tomado em sua cisão e em sua dependência do outro, que Hegel extrai o problema da pobreza. A ruptura vem da busca livre da satisfação, sem outra medida senão o árbitro contingente e o bom prazer subjetivo da particularidade: visa o gozo e nele se destrói. Desse modo a pobreza, que tem por origem o mesmo desencadeamento da particularidade do gozo, explica-se pelo desenvolvimento indefinido da busca de satisfação que esbarra na a contingência e arbitrariedade do exterior.

[...] a esfera da particularidade que se imagina o universal, guarda dentro de si nessa identidade somente relativa com esse universal tanto a particularidade natural quanto a particularidade arbitrária [e guarda], com isso, o resto do estado de natureza. Além disso, é a razão imanente no sistema de carências e no seu movimento que articula esse sistema num todo orgânico de diferenças (Hegel, 2022, p. 462, § 200).

A Pobreza é assim definida como o resultado da contingência que afeta a satisfação das necessidades necessárias que tem sua garantia pelo direito à particularidade (FD, § 185). Como podemos ver, é de fato a contingência aqui que rege as explicações: contingência interna do árbitro da particularidade que, unilateralmente, absolutiza a naturalidade de sua vontade, as contingências externas e, por fim, a contingência dos efeitos da ação do universal sob a busca de satisfação.

Com relação às origens da pobreza, Hegel apresenta elementos que poderíamos entender como causas subjetivas e objetivas (Wazek,

2019, p. 99). Suas causas subjetivas são oriundas do *Unglück* (infortúnio) e *Schuld* (culpa ou responsabilidade). O infortúnio compreende o que Hegel considerou ‘contingências’ de habilidade, saúde, capital, etc... (FD, § 237) que é determinado, por sua vez, por diferentes “características naturais, corporais, e mentais” que por si, são desiguais (FD, § 200), e também pela “contingência e arbítrio” (*Ibidem*) das condições externas que estão sujeitas as condições físicas acima mencionadas na sociedade civil (Wazek, 2019, p. 99); a culpa ou responsabilidade se dá em virtude do “capricho arbitrário dos esbanjadores”, que pela extravagância destrói a segurança da própria subsistência e da família. Essas causas subjetivas (FD, § 189) podem esclarecer a origem da desigualdade, o porquê de uma parcela dos indivíduos enriquecerem e enquanto outros são empobrecidos.

Do ponto de vista objetivo, a existência social da pobreza, como já é indicado pelas ‘circunstâncias externas’ mencionada acima, tem uma outra causa objetiva: orienta-se o estado social para a indefinida complicação e especificação das carências, das técnicas e das fruições até aquele limite que é a diferença entre a carência natural e a carência artificial; e o contínuo refinamento e diversificação das necessidades individuais, que produz o luxo, ou seja, o mal infinito da necessidade e, portanto, o mal infinito da pobreza (FD, § 195). Portanto, diferentemente da ocorrência natural da origem subjetiva da pobreza, na sociedade moderna, quando o campo econômico se despoja da subordinação do antigo campo político, os direitos como particularidade subjetiva se manifestam principalmente como direitos patrimoniais, ou seja, a posse contínua da propriedade (FD, §§ 46-49) e a proliferação da riqueza, logo a pobreza na sociedade moderna é causada artificialmente pelo sujeito de direitos. daí provém o luxo que é, ao mesmo tempo, um aumento infinito da dependência e da miséria (FD, § 194), a pobreza cresce na proporção do crescimento da riqueza e a pobreza de um grupo é o preço que a sociedade paga pela riqueza em outro (FD, § 195).

2.1 *Sociedade civil e o Sistema de necessidades*

A concepção da subjetividade na modernidade criou um novo sentido para a sociedade civil, a qual passa a se caracterizar como um espaço não-político. A sociedade começou a ser julgada como uma esfera para satisfação das necessidades, desejos e propósitos dos homens. O desenvolvimento consistente das relações sociais também predeterminou a transformação das visões dos pensadores sobre a sociedade civil os quais concebem a noção de sociedade relacionada a questões econômicas que são determinantes nas relações da sociedade burguesa.

A análise da sociedade civil burguesa hegeliana, como anota Lukács (1976, p. 119), “parte real e diretamente do indivíduo, de suas vivências e destinos, e estuda logo as formas particulares da sociedade burguesa referindo-se à sua influência nesse destino individual, à sua interação com ele”. Os objetivos das pessoas, à primeira vista, são puramente privados, particulares e contingentes ao invés de terem um objetivo comum. Em outras palavras, a sociedade civil é o campo da economia de mercado e o processo de coletivização ou de economias conduzidas pelo Estado são mecanismos pré-modernos que não podem coexistir com os princípios modernos de liberdade individual.

A divisão presente na sociedade civil não significa que o indivíduo não tenha interesses universais. Nessa esfera as necessidades são satisfeitas, em primeiro lugar, pelo trabalho (Hegel, p. 453, § 192). Pela atividade e pelo trabalho como mediação entre os dois termos. O fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva, mas, aí se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros (*Ibidem*). Os membros da sociedade civil trabalham para satisfazer suas necessidades e a dos outros. Em contrapartida o refinamento e a expansão da divisão do trabalho também estreitam as atividades humanas: os trabalhadores tornam-se cada vez mais dependentes dos

outros. Segundo Marcuse (1978, p. 65), essa realidade do trabalho converte o trabalho pessoal do indivíduo em trabalho geral que é que é executado visando à produção de utilidades para o mercado o que torna o trabalho “abstrato e “quantitativo” e faz dele o responsável pela crescente disparidade de riqueza entre os homens”. A divisão do trabalho e o sistema de troca estabelecido pelo trabalho abstrato na sociedade civil e o uso de máquinas tornam o problema da pobreza como escassez material um problema estrutural da sociedade moderna.

Essa contradição inerente ao sistema cria necessidades infinitas, consequentemente, torna o trabalho cada vez mais especializado. O trabalho do homem, que tinha como objetivo alcançar o reconhecimento através do outro e o poder sobre os objetos, assim, coloca o homem em uma condição de dependência e impotência (FD, § 243). Assim estabelecida, a sociedade não consegue se adaptar às ilimitadas necessidades dos indivíduos, e gera, por conseguinte, “desemprego estrutural e pobreza”, como nota Dudley (2002, p. 59), além de não conseguir “garantir o trabalho como um direito e, portanto, impede qualquer um de seus membros de satisfazer seu interesse universal pela liberdade”.

Isso se dá porque, enquanto alguns indivíduos possuem sua base própria imediata (capital) outros possuem habilidades, que estão condicionadas a diversas circunstâncias contingentes e, cuja multiplicidade produz a diferença no desenvolvimento das já diferentes disposições “naturais, corporais e espirituais” (FD, § 200). O indivíduo que não dispõe de capital suficiente deve, portanto, levar seu próprio trabalho ao mercado para encontrar ali um parceiro de troca que o recompense pelo uso do seu potencial de trabalho através do salário e remuneração (*Ibidem*). Schildbach (2021, p. 117) afirma que, comumente, o burguês de classe média não utiliza mais suas habilidades para construir de forma autônoma os bens ou produtos que posteriormente serão trocados no mercado, disso decorre uma grande mecanização e

com ela a divisão do trabalho pelos “estamentos” (FD, § 201). Os indivíduos passam a depender da procura por trabalho onde competirão com os outros e com as suas habilidades e qualificações: as diferenças naturais e adquiridas.

Como aponta Schildbach (2021), as características particulares naturais, corporais e espirituais são comparadas pelo empregador de acordo com seus interesses, o que, conseqüentemente, faz com que alguns indivíduos sejam não encontrem trabalho ou apenas que sejam empregados em piores condições. E conclui que, este modo de operação de uma economia baseada no princípio da propriedade é — para colocar em termos modernos — faz com que aumente a desigualdade entre ricos e pobres:

Quando a sociedade civil se encontra em atividade desimpedida, ela está envolvida no interior de si num crescimento progressivo da população e da indústria. Por um lado, graças a universalização da conexão entre os homens através das suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las, aumenta a acumulação da riqueza, pois dessa dupla universalidade tira-se o maior luro, assim como, por outro, aumenta o isolamento e o caráter restrito do trabalho particular e, com isso, a dependência e a penúria da classe atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as demais liberdade e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil (Hegel, 2022, p. 516, § 243)

Desse modo, compreende-se que a relação social universal entre as pessoas é desenvolvida como uma força independente, externa e reguladora de cada indivíduo. O mais importante é que as associações comerciais são baseadas na propriedade privada e dominadas pela propriedade privada. Na sociedade civil os fatores éticos universais são eliminados pela propriedade privada, o que confere a esta esfera, apenas, uma universalidade abstrata. Desse modo, como afirma Schildbach (2021), os ricos da sociedade civil podem aproveitar essa universalidade abstrata para ocupar legalmente a riqueza criada pelos pobres. Como

consequência, os pobres perderão a paixão por direitos e o interesse pela ação autônoma na educação. Destarte, eles não exercerão qualquer ação significativa real (*Ibidem*, p. 117).

Schildbach (2021, p. 116), afirma que para responder qual a causa da pobreza na sociedade civil, Hegel irá analisar: como as relações sociais são mediadas? Ou, como as pessoas obtêm os meios para satisfazer suas necessidades? Schildbach (2021, p. 117) defende que como a sociedade é caracterizada pela apreensão imediata da posse e, conseqüentemente, a causa da pobreza será a falta de propriedade. Analisaremos a seguir o papel da propriedade no processo da dinâmica social e sua influência no processo de autorrealização.

2.2 Propriedade privada

É importante analisar a noção de propriedade, com intuito de explorar aspectos importantes para análise da pobreza na teoria social hegeliana. Todos os indivíduos são pessoas de direito? Ou, todas as pessoas são portadoras de personalidade jurídica? Qual a relação da privação de propriedade com a pobreza? Segundo Hegel (FD, § 44), todo homem possui o direito absoluto de tomar posse das Coisas porque a liberdade requer uma esfera externa para que possa se efetivar (“sendo apropriar, nesse sentido, somente manifestar e atestar a soberania da minha vontade perante a Coisa”). Essa esfera é o domínio das coisas que os indivíduos necessitam para realizar sua vontade livre. Disso, faz-se que todos os indivíduos são pessoas livres e de direitos. Entende-se, então, que, para Hegel (FD, § 40) o que determina todos como uma pessoa de direito é o direito de apropriação. Isso porque a pessoas de direito circunscreve apenas o direito abstrato onde a liberdade se manifesta formal a abstratamente nas formas de posse.

Esta posse consiste no resultado do ato de dar forma, produzir (FD, § 56). O dar forma que atribui a Coisa a qualidade de ser propriedade de alguém, essa propriedade, porém, se configura enquanto tal apenas se

ocorre o seu uso, consumo (FD, § 62). Como afirma Bavaresco e Iber (2021, p. 64), “a propriedade realiza-se no uso da Coisa, portanto, é a esfera verdadeira da liberdade da pessoa, que lhe possibilita e permite a exercer a satisfação de suas necessidades”. Se o “dar forma” concede exterioridade a Coisa e seu uso lhe confere o predicado de propriedade, esta somente será tida como tal “se o proprietário da Coisa puder trocá-la, aliená-la”, a produção confere exterioridade a coisa e o consumo lhe imprime a marca de ser propriedade. Sendo a alienação “a declaração da vontade de que não quero mais considerar a Coisa como minha” (Hegel, 2022, p. 265, § 62).

Para Teixeira (1995, p. 94), a liberdade da alienação da propriedade lhe atribui um caráter burguês já que somente na sociedade capitalista, a propriedade irá assumir uma forma totalmente econômica “porque ela pode ser representada numa figura puramente abstrata como o dinheiro que se constitui no representante universal da riqueza, qualquer que seja sua forma concreta”. Afirma ainda que, apesar do que se possa considerar esta mercantilização da propriedade não torna a relação de troca coisificada, ao contrário disso, Hegel (FD, § 65-66) assegura que a alienabilidade da propriedade é uma necessidade para a afirmação da liberdade. A alienação só passaria a negar a liberdade se ela incluísse as “determinações que constituem a pessoa”, ou, o que os liberais consideravam “propriedade sobre a própria pessoa” (Locke, 1980, p. 274). Para Hegel (FD, § 66), inalienáveis são a personalidade, a vontade livre do querer, bem como a eticidade e a religião. Os direitos que o indivíduo tem sobre estes bens ou determinações são fundamentais.

A propriedade, afirma Avineri (1974, p. 135-135), não é somente instrumental; como apresentada na *Fenomenologia do espírito*, ela é uma condição básica para o indivíduo em seu processo de luta por reconhecimento e autorrealização na no mundo objetivo: “a pessoa tem de se dar uma esfera externa da sua liberdade a fim de ser enquanto ideia” (FD, § 41). Através da propriedade os indivíduos reconhecem a existência

uns dos outros, na medida em que o respeito que os outros expressa ao não “infringi-la” revela sua aceitação dele como pessoa. Desse modo, Avineri (*Ibidem*) determina que, em Hegel, a propriedade é uma objetificação do eu que lhe expande do domínio da pura subjetividade para a esfera da existência externa: “o racional da propriedade não reside na satisfação das carências, porém em que mera subjetividade da personalidade se suspende. Só, e primeiro na propriedade, a pessoa é enquanto razão” (Hegel, p. 237, § 41).

A propriedade é, desse modo, “o ser-aí da personalidade” (Hegel, p. 252, § 51). Avineri (1974, p. 136), constata que, na teoria social hegeliana, a existência da propriedade privada constitui uma “*conditio sine qua non*” ou condição sem a qual não pode ser quando Hegel (2019, p. 247, § 46) afirma que:

Na propriedade, a minha vontade é pessoal, mas a pessoa é um este; portanto; a propriedade vem a ser o elemento pessoal desta vontade. Já que pela propriedade eu dou ser-aí à minha vontade, a propriedade também tem de ter, por isso, a determinação de ser esta, a minha. Esse é o importante ensinamento sobre a necessidade da propriedade privada.

Embora Hegel defenda a propriedade privada como uma condição para efetivação da liberdade subjetiva, o direito de propriedade e a propriedade não podem ser totalmente combinados. O que, segundo Avineri (1974, p. 136) levará a graves consequências no desenvolvimento posterior da teoria social hegeliana porque deve tornar Hegel consciente da questão dos pobres enquanto aqueles que são privados de propriedade. Os membros da sociedade civil têm o direito de adquirir propriedade, portanto, superficialmente, os indivíduos da sociedade civil são iguais. No entanto, devido às restrições de capital, habilidades e circunstâncias acidentais, os indivíduos não podem realizar a combinação completa de direitos de propriedade individual e propriedade da riqueza universal criada, o resultado inevitável é a

desigualdade de riqueza e habilidades entre os indivíduos. Os direitos não podem ser plenamente realizados na sociedade civil e os indivíduos com direitos não podem realizar-se plenamente na sociedade civil, e os direitos tornaram-se abstratos.

Mas, superior ao direito de propriedade, existe o direito à vida. No domínio da sociedade civil, o direito à vida, enquanto pressuposto para a liberdade, exige que os recursos sejam distribuídos de forma que os indivíduos possam garantir sua subsistência e seu bem-estar (FD, §§ 33-40). A pobreza é uma condição que viola o direito à vida, fere o princípio da particularidade, viola o direito à subjetividade (FD §§ 40-241). A promessa de liberdade da sociedade civil moderna é a capacidade de prover a própria subsistência por meio de uma atividade socialmente reconhecida (FD, § 244). Os pobres não encontram o bem-estar nem o sustento através do seu trabalho, nem possuem reconhecimento na sociedade civil, onde as relações são mediadas pelo trabalho.

2.3 Pobreza e direito à vida

Hegel não dedica nenhuma passagem específica da sua obra para a ideia de “direito à vida” o que pode tornar essa afirmação, à primeira vista, injustificada já que a liberdade não diz respeito apenas ao “essente” e sua corporeidade, mas sim à uma concepção complexa e holística de vida humana livre que abarca movimentos, determinações, práticas e instituições. Entretanto, a vida é uma importante determinação de direito e a ideia de liberdade realizada no mundo, não é uma substância fixa e repousante, mas é o começo para sempre vivo e em desenvolvimento que pode se adequar a uma versão mais nova e concreta da vida humana. A forma mais imediata e abstrata do direito à vida é apresentada na esfera do direito abstrato onde o direito real é o direito da personalidade enquanto tal e somente a personalidade confere o direito à Coisas e que inclui o corpo e a vida (p. 235, § 40). Existe na esfera da Moralidade uma segunda determinação do direito à vida fundamental

para compreensão da pobreza que é a noção de bem-estar (*Wohl*). Nesse estágio, o livre arbítrio como liberdade de escolha, a vontade age e “a particularidade dos interesses da vontade é o ser-aí pessoal enquanto vida” (FD, § 127).

A dimensão da liberdade apresentada na moralidade tem implicações fundamentais para as sociedades modernas, visto que a ordem social deve satisfazer o direito mais importante direito do sujeito, sendo este, o direito da vontade subjetiva (FD, § 132). Diferenciando-se do direito abstrato, onde o corpo vivo era considerado como a mera existência de uma pessoa em que a vontade continua em seu imediatismo como um universal abstrato que se manifesta na personalidade e no direito universal à posse de coisas externas na propriedade (FD, § 33), na moralidade a vontade possui um ser presente em si mesmo e atinge o direito para satisfazer suas próprias necessidades e buscar seu bem-estar. A pessoa do direito abstrato torna-se um sujeito “que se afirma para si na sua interioridade e toma assim consciência de si como um poder autônomo de autodeterminação” (Rosenfield, 1983, p. 100). O direito à vida, então, expressa apenas a garantia negativa de que ninguém pode ferir meu corpo, mas também a afirmação positiva de que tenho direito ao bem-estar.

Assim, devemos observar que o ápice da particularidade é a vida como ser-aí pessoal e a subjetividade vai se manifestar como vida, vitalidade, desse modo, todo indivíduo humano, ou seja, o ser humano como humanidade deve ter atribuído a si o “direito de necessidade constrigente” (*Notrecht*), ao qual Vieweg (2019, p. 196) denomina de “direito de autopreservação” que assegura o direito à vida, à existência “como um direito de extrema necessidade”. Hegel defende que deve haver um direito que “visa assegurar a vida ameaçada na situação presente, colocando-a acima dos direitos de propriedade” (FD, § 127). Na medida em que um dano como um “perigo extremo” ou um “conflito com a propriedade” de outra pessoa ameaça o ser-aí, à vida, é preciso que ocorra

o rompimento com o direito abstrato, no que tange à determinada situação de exceção, já que a vida tem direito contra o direito abstrato (FD, § 127). Hegel sustenta que por exemplo: “um homem morrendo de fome que furta um pedaço de pão lesa somente o elemento-particular não o direito enquanto direito” já que o que está em voga nesse confronto é “a propriedade restrita e a vida de um homem; é esta que está em jogo”. Com isso apresenta-se uma violação completa do ser-aí e a total privação de direitos (FD, § 127, p. 357, nota 291).

O conflito entre bens através do roubo para subsistência é absoluto, sendo conferido ao ser humano em situação de pobreza, miséria que para salvar a vida furta uma pequena parte da posse do outro, o “benefício da imunidade” que não legitima esse ato como ilícito. O direito de necessidade nada tem a ver com equidade, mas um direito “moralmente legitimado na medida em que é a afirmação do princípio que funda o próprio direito: o direito à vida” (Teixeira, 1995, p. 123). O direito abstrato foi violado porém em respeito a um direito superior. A imunidade não é uma questão de “generosidade” ou “misericórdia”; trata-se de um direito humano inegável no sentido de que a existência empírica imediata de cada um é a condição para o indivíduo ser protegido frente à destruição dos fundamentos naturais da vida.

3 Soluções para superação da pobreza na sociedade civil

Hegel concebe, como vimos, a pobreza como inerente à sociedade civil burguesa. Ele divisa, porém, de respostas efetivas para a supressão desse fenômeno? É possível superar essa enfermidade na esfera da sociedade civil? A seguir, apresento alguns conceitos fundamentais para entender o fenômeno, em seguida faço uma revisão das soluções possíveis para o problema e seus limites.

A alternativa inicial descrita por Hegel para a superação da pobreza é a assistência subjetiva por meio de ações de caridade que visam garantir a subsistência dos afligidos (FD, § 242). Entretanto, ainda que o auxílio não deva ser menosprezado, como assinala Vieweg (2019, p. 351), ele é insuficiente, pois não deriva do trabalho. Wood (1993, p. 424) considera a assistência oferecida pelas Instituições da administração, que tem por função prevenir ou remediar injustiças, “não é confiável por natureza, e ainda tende a piorar as coisas, porque degrada e humilha aqueles que a recebem”.

A opção escocesa, apontado por Hegel (FD, § 245) como uma estratégia que se revelou eficaz contra a pobreza, bem como contra o desaparecimento da honra e do pudor, bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e a dissipação que originam a plebe, consistia em abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicância pública. Para Wood (1993, p. 424), a proposta da mendicância apresentada por Hegel contra o problema da pobreza é, na verdade, “um conselho sóbrio e obstinado de desespero”.

Hegel analisa, em seguida (FD, § 245), as hipóteses de taxação dos mais ricos através de impostos e da geração de mais trabalhos. Nesse parágrafo, que tem a Inglaterra e as leis dos pobres como pano de fundo, ele apresenta duas maneiras de abordar o problema: taxação dos ricos e a oferta de trabalho. A pobreza poderia ser corrigida por Instituições públicas e privadas, financiadas pela classe mais rica, como hospitais, fundações, mosteiros etc., isso a assistência aos necessitados. No entanto, essa solução se opõe ao princípio da sociedade civil, que afirma que cada indivíduo tem o direito de adquirir seu bem-estar por meio do seu próprio trabalho.

Hegel (FD, § 248) considera, além disso, que a solução de exportação e colonização para aliviar as tensões internas da sociedade pode ser uma medida eficaz, todavia, provisória, porque está relacionada

à carência de outra Nação, que poderia ser diminuída através de fornecedores de outros mercados, já que, enquanto uns necessitam de matérias-primas, os outros precisam de produtos desenvolvidos pela indústria manufaturados.

Outra opção apresentada por Hegel é a *Polizei*. Tradutores e comentadores têm usado termos diferentes para o que Hegel chama de “*Polizei*”, a saber, “polícia”, “polícia administrativa”, “administração”, pois, afinal, não se trata propriamente da polícia, a qual Hegel chama de “*Polizisten*”. A “polícia” é o aparato institucional das políticas governamentais. Abrange, entre outras funções, educação pública, saúde pública, fiscalização de serviços públicos (estradas, iluminação pública etc.) e tributação (FD, §241). Além de regular muitos conflitos entre o direito abstrato de propriedade e o bem-estar da sociedade, a *Polizei* também é responsável pela mediação entre os interesses conflitantes de consumidores e produtores.

Por outro lado, a sociedade civil não pode, segundo Hegel, se autogovernar; para ser mantida em equilíbrio, ela precisa integrar-se a uma comunidade superior que controle em seus membros evitando a busca ilimitada pela riqueza (cf. Taylor, 2014). Assim, a corporação, em contraste com a força externa da polícia, aparece como a mais efetiva possibilidade de superação do problema da pobreza (FD, § 249). Conforme indica Coutinho (2013), corporações são associações semelhantes a sindicatos de trabalhadores e produtores, que cuidam e protegem seus membros contra contingências, incluindo a contingência de desemprego. Ao participar de corporações, segundo Hegel (FD, § 253), os indivíduos constituem um senso de universalidade e estabelecem laços éticos conscientes que superam sua atomização. Além disso, as corporações desempenham uma função importante, pois, como afirma Williams (1997), podem restringir e transformar o *ethos* da particularidade egoísta na busca de fins éticos-sociais universais. Apesar da importância que consiste a assistência material a seus membros e

famílias, a função mais significativa da corporação é a atribuição de reconhecimento e honra a seus membros.

4 Considerações finais

No domínio da sociedade civil, a pobreza é uma condição que fere o princípio da particularidade, viola o direito à subjetividade e à vida. A promessa de liberdade da sociedade civil moderna é a capacidade de prover a própria subsistência por meio de uma atividade socialmente reconhecida. Os pobres não encontram o bem-estar nem o sustento através do seu trabalho, nem possuem reconhecimento na sociedade civil, onde as relações são mediadas pelo trabalho.

O trabalho do homem, cujo objetivo seria alcançar o reconhecimento através do outro e o poder sobre os objetos, acaba por colocar o homem em uma condição de dependência e impotência, como Hegel ressalta tanto no *Sistema da vida ética*, de 1802, quanto nos *Princípios da filosofia do direito* (FD, § 243). Assim estabelecida, a sociedade não consegue se adaptar às ilimitadas necessidades dos indivíduos, e gera, por conseguinte a pobreza, além de não conseguir garantir o trabalho como um direito e, portanto, impede qualquer um de seus membros de satisfazer seu interesse universal pela liberdade.

Ainda que Hegel reconheça o impacto debilitante da pobreza, que tem como principais causas os graves desequilíbrios, porque engendra a frustração de aspectos importantes de sua concepção de uma vida livre e proponha alternativas para dirimir o problema, essas, porém, não são suficientemente eficazes para a efetivação da liberdade dos indivíduos. Nesse sentido, o problema da pobreza é uma aporia insolúvel na teoria social hegeliana.

Porém, é preciso compreender a teoria de Hegel da sociedade civil à luz da realidade econômica de sua época, isto é, uma teoria das relações

e capacidades humanas mediadas pelo trabalho, que condicionam o agir humano. Nessa perspectiva, o trabalho hegeliano continua alinhado às condições sociopolíticas contemporâneas como as dinâmicas de mercado, a relação do capitalismo com a pobreza, a miséria e as desigualdades, além de revelar a necessidade de potenciais de superação dessas patologias para que ocorra uma integração dos indivíduos na sociedade civil. É pela relevância de suas reflexões, das suas lições, mesmo quando rejeitadas, que Hegel continua sendo objeto de estudos.

Referências

AVINERI, S. *Hegel's theory of the modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

BAVARESCO, A.; IBER, C. Pessoa, Propriedade e Contrato: um diálogo crítico com Hegel a partir de Marx. In: BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair; COSTA, Danilo Vaz-Curado R. M.; TASSINARI, Ricardo Pereira. (Org.). *Razão & Efetividade: 200 anos da Filosofia do Direito de Hegel*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021.

DUDLEY, Will. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Volume III. A

HEGEL, G. W.F. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

HEGEL, G. W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental*. Trad. Marcos Lutz. São Paulo: Editora 34, 2022.

LUKÁCS, György. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

WASZEK, Norbert. Eduard Gans: sobre a pobreza e o debate constitucional. Trad. Luiz Filipe da Silva Oliveira. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 16, n. 28, 2019. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/download/355/287>. Acesso em: 04 mai. 2023.

ROSENFELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHILDBACH, Ina. Armut bei Hegel. In: *Handbuch Philosophie und Armut*. Berlin: J. B. Metzler Verlag, 2021.

SCHILDBACH, Ina. *Armut als Unrecht*. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat. Bielefeld: Transcript Verlag, 2018.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Economia e filosofia no pensamento político moderno*. Campinas: Pontes / Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 1995.

VIEWEG, Klaus. *O Pensamento da Liberdade Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Gabriel Salvi Philipson, Lucas Nascimento Machado e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Edusp, 2019.

WOOD, Allen. *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

WILLIAMS, Robert R. *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

O GT Hegel da ANPOF, criado em 2004, vem envidando esforços para reunir professores, pesquisadores e estudantes do Brasil em torno do pensamento de Hegel e seus desdobramentos. Em sintonia com a pesquisa mundial sobre o assunto, busca estimular a investigação em diferentes setores da produção filosófica, como o da filosofia analítica, da metafísica contemporânea e o debate de temas emergentes da atualidade, entre outros. Estimula, também, a tradução das obras originais de Hegel, bem como das obras seminais de comentadores estrangeiros do pensador, sempre com o intuito de alargar o acesso às fontes primárias e secundárias de valor de sua filosofia.

É sintomático o avanço que a pesquisa sobre Hegel no Brasil tem trilhado, dirimindo equívocos e reafirmando posições mais lúcidas, críticas e coerentes. A tarefa da clarificação conceitual hegeliana é complexa, mas fundamental para o enfretamento desses impasses. Apesar de se ter caminhado significativamente no sentido de deslindar conceitos, questões e ênfases que se depreendem do pensamento de Hegel, permanecem inúmeras leituras e chaves desafiadoras que instigam a continuar a trilha dialética da reflexão. Os textos que se apresentam neste livro, de alguma forma, ilustram este caminho, atribuindo qualidade e discernimento especulativo.

