

# Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz: Uma Alegoria Hegeliana da Modernidade

[Stoicism, Skepticism and Unhappy Consciousness: A Hegelian Allegory on Modernity]

Henrique Raskin\*

**Resumo:** O presente artigo busca sugerir que, já na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel desenvolve uma leitura historicista do desenvolvimento do direito na modernidade. Escrita a partir de metáforas, propomos que a tríade estoicismo, ceticismo e consciência infeliz referenciaria o percurso do pensamento moderno, perpassando a doutrina do contrato social, o construtivismo moral de Kant, e a eticidade hegeliana – lida, aqui, a partir do entendimento de que o direito se subjeta à ética contextualmente situada, manifesta na religião. As consequências para essa leitura consolidam-se na percepção de que Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, traça a visão de que é preciso superar o dualismo entre consciência e natureza, a fim de compreender que a própria experiência ética fornece os termos da razão que, por sua vez, reflete e incorpora a natureza.

**Palavras-chave:** Hegel; Fenomenologia do Espírito. Estoicismo. Ceticismo. Consciência Infeliz.

**Abstract:** The present essay seeks to suggest Hegel develops a historicist reading of the development of law in modernity in *The Phenomenology of Spirit* (1807). Written through metaphors, one proposes that the triad Stoicism, Skepticism and Unhappy Consciousness would refer to the course of modern thought, spanning the doctrine of social contract, Kant's moral constructivism, and Hegelian ethics. Such reading consolidates in the perception that Hegel's *Phenomenology of Spirit* draws it is necessary to overcome the dualism between consciousness and nature, in order to understand that the ethical experience itself provides the terms of reason which, in turn, reflects and embodies nature.

**Keywords:** Hegel. Phenomenology of Spirit. Stoicism. Skepticism. Unhappy Consciousness.

---

\*Coordenador e Professor de Relações Internacionais na Universidade Positivo. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: [hraskin@hotmail.com](mailto:hraskin@hotmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3496-3166>.

As cinco páginas específicas que Hegel dedica na *Fenomenologia do Espírito* para tratar do Estado de Direito são cruciais na compreensão do que ele pretende ao recuperar suas considerações sobre estoicismo, ceticismo e consciência infeliz. Acessando o mundo ético, esses três momentos, que antes caracterizam a liberdade da autoconsciência frente à exterioridade, retornam para se pensar a vida em sociedade política, enquanto locus da liberdade. Os três momentos do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz ilustram originalmente a relação opositiva da autoconsciência perante o mundo externo, a partir de uma relação gnosiológica. A ética estoica prescindiria do mundo externo; a cética passaria a negar o mundo externo; e a consciência infeliz, por sua vez, encontraria nessa ruptura entre interno e externo, entre sujeito e objeto, inquietação relativa entre o ser e o conhecer. O que mais interessa aqui, principalmente, é o fato de que, na própria *Fenomenologia do Espírito*, as categorias do estoicismo, ceticismo e consciência infeliz adquirem a significação ética frente a essa natureza, ou objetividade, 'exterior'. Significa, assim, entender que a motivação epistêmica do pensar o objeto em sua cognoscibilidade é, antes, uma demanda da manifestação da liberdade na efetividade, através da ética.

A relação de identidade entre ser e pensar se firmará como axiomática na *Fenomenologia do Espírito*. Se a revolu-

ção kantiana havia radicalizado o dualismo entre as categorias do ser e pensar, naturalizando os sujeitos em suas inclinações e espiritualizando-os em sua razão contraposta, Hegel, por sua vez, ao adentrar o tema do Estado de Direito, abordará justamente essa suposta natureza, em uma tentativa de não a separar do político. Não é por acaso que, ao publicar a *Filosofia do Direito*, catorze anos depois, Hegel atribuirá à obra um título alternativo, ao passo em que insere 'ou *Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*', justaposto ao título original.

A relação entre natureza e política, como um todo, situará Hegel junto ao fio condutor do pensamento político moderno. O que buscamos sugerir é que, em última instância, Hegel está, a partir de uma metaepistemologia, intermediando ontologia e ética, natureza e espírito. Que o caminho do conhecimento em direção ao absoluto, antes, pressupõe o próprio absoluto, a ser manifesto e revelado a partir de uma dinâmica intersubjetiva. Pensar a natureza é pensar, dialeticamente, o espírito. Na tríade estoicismo, ceticismo e consciência infeliz, assim, propomos que, na relação entre sujeito e objeto, Hegel esteja problematizando os principais momentos do pensamento político moderno e liberal, através dos quais sua filosofia se torna etapa de superação.

## I. O Estoicismo e o Contrato Social

A união entre direito natural e ciência do Estado, feita por Hegel, ao recuperar premissas aristotélicas da natureza política do ser humano, embora aparente romper com os princípios modernos de Hobbes<sup>1</sup>, pode ser interpretada como um movimento orgânico da própria história do liberalismo e da efetivação da liberdade no mundo moderno.

Para isso, é mister compreender, primeiro, que o desprendimento de Hobbes em relação à ética aristotélica não visava a rejeitar absolutamente qualquer traço de antiguidade remanescente no pensamento medieval. O *Leviatã*, enquanto obra-prima da modernidade, remontaria, ao contrário, o pensamento estoico<sup>2</sup> – não contra o holismo dos gregos, perpetuado na Idade Média, mas em contrapartida à teleologia escolástica que não mais satisfaria a crise de autointerpretação do sujeito na modernidade<sup>3</sup>. O que se identifica em Hobbes é justamente a ideia estoica de que a razão, a orientar os homens de acordo com o correto e o justo, pertenceria à externalidade da lei natural<sup>4</sup>. Portanto,

a orientação racional dos homens não seria a eles exclusiva, como na teleologia: regularia, ao contrário, a ideia da totalidade, a compor, também, os seres humanos. Nesse sentido, não faria sentido a Hobbes pensar a natureza humana como alheia às leis naturais e é por isso que Zagorin sugere que “para Hobbes, direitos naturais não são criação da lei natural, mas o direito primordial fundamentado no desejo da natureza humana mais instintivo e razoável, a paixão e o desejo de viver”<sup>5</sup>.

Essa correlação entre Hobbes e o estoicismo se torna fundamental quando, na *Fenomenologia do Espírito*, voltamos à questão da liberdade da autoconsciência. Ao abordar o estoicismo, Hegel não mais se refere à filosofia da natureza, porém a uma manifestação consciente na história do espírito. Sobre o princípio dessa consciência pensante, atesta que “uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, na medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante”<sup>6</sup>. Ou seja, o estoico, que na busca interior pela liberdade relaciona-se à exterioridade, torna-se, com isso, consciente

<sup>1</sup> A oposição feita por Hobbes entre estado de natureza e Estado Político é paradigmática na teoria política moderna, ao se utilizar da distinção para romper com os preceitos greco-romanos (de Aristóteles e Cícero) de natureza política e da sociabilidade humana natural. A separação entre natureza e política, assim, é instrumental para fixar a ideia de *obrigação* contida na sociedade, que para Hobbes, é um produto artificial da vontade humana de estabelecer a paz (Ver Frateschi, 2008, p. 18). Hobbes, assim, opõe aos princípios aristotélicos de natureza política, de desigualdade natural e de teleologia uma constituição do estado de natureza pautada sobre o atomismo, a igualdade relativa e a ignorância em relação aos fins alheios. O corpo político artificial, então, permitiria a criação da sociedade civil, ao permitir a conciliação entre a busca do benefício próprio e a vida em sociedade (Ver Frateschi, 2008, p. 30).

<sup>2</sup> Zagorin, 2009, p. 31.

<sup>3</sup> Cf. Luft, 2012.

<sup>4</sup> Zagorin, 2009, p. 28.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>6</sup> Hegel, PhG, 1989, p. 157/ FE, 2013, §198, p. 152.

das leis naturais que ditam sobre ele e, portanto, torna-se livre através do pensamento. Coloca que:

a essência é só o pensar em geral, a forma como tal, que se afastando da independência das coisas retornou a si mesma. Mas porque a individualidade, como individualidade atuante, deveria representar-se como viva; ou, como individualidade pensante, captar o mundo vivo como um sistema de pensamento; então teria de encontrar-se no pensamento mesmo, para aquela expansão [do agir], um conteúdo do que é bom, e para essa [expansão do pensamento, um conteúdo] do que é verdadeiro. Com isso não haveria absolutamente nenhum outro ingrediente, naquilo que é para a consciência, a não ser o conceito que é a essência<sup>7</sup>.

O problema para Hegel é que, embora no estoicismo já se encontre no pensamento a possibilidade da liberdade frente às leis da natureza, ainda se tem nele uma razão sem conteúdo,

apenas formal. Esse formalismo, contido no movimento filosófico de Hobbes, diz respeito a dois fatores: o conceito de razão instrumental, por um lado, e a “igualdade-consigo-mesmo”<sup>8</sup> do pensar, que transfere a essência, o seu conteúdo, à própria externalidade. Primeiramente, tomemos as considerações hobbesianas sobre a natureza ‘do homem’, de acordo com a primeira e a segunda leis naturais, na obra do *Leviatã*. Se a condição natural da humanidade, para Hobbes, havia determinado entre os homens 1) a igualdade relativa das faculdades corporais e espirituais, 2) a semelhança entre seus fins de autopreservação e de benefício próprio, e, portanto, também, 3) a desconfiança mútua<sup>9</sup>, pode-se entender que a mesma “condição de guerra de todos contra todos”<sup>10</sup> determinaria a regra geral da razão em sua instrumentalidade. A razão, em Hobbes, passa a ser um meio de sobrevivência e de obtenção de fins individuais.

Essa razão instrumental, enquanto uma fórmula de aplicação na natureza<sup>11</sup>, é vazia de conteúdo para Hegel e, então, não poderia ser capaz de responder sobre o que é bom e verdadeiro. Explica-se aqui a amoralidade da natureza hobbesiana. Tal como no estado

<sup>7</sup>Ibid., p. 158/ FE, 2013, §200, pp. 153-154.

<sup>8</sup>Ibid., p. 159/ FE, 2013, §200, p. 154.

<sup>9</sup>Hobbes, 1979, cap. XIII.

<sup>10</sup>Ibid., cap. XIV, p. 78.

<sup>11</sup>Cf. Hobbes, 1979, cap. XIV, p. 78. Hobbes sobre a regra geral da razão: “Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos”.

de natureza hobbesiano, o esforço pela paz, ou pelo bem comum, nada mais seria que o princípio da autopreservação individual – que, aliás, designaria restrições à própria liberdade, no pacto social, em nome da autoconservação<sup>12</sup>.

O primeiro problema que Hegel considera no estoicismo traça um paralelo a essa autopreservação da individualidade, pois “a essência dessa autoconsciência é ao mesmo tempo apenas uma essência abstrata. A liberdade de autoconsciência é indiferente quanto ao ser-aí natural; por isso igualmente o deixou livre, e a reflexão é uma reflexão duplicada”<sup>13</sup>. Isso leva ao segundo déficit do pensamento estoico, pois a ‘igualdade-consigo-mesmo’ do seu pensamento, transfere à externalidade sua essência. O homem como “lobo do homem” representa essa terceirização da essência humana. Tal transferência, que já se vê na concepção da razão instrumental, também pode ser observada no diagnóstico e no remédio que Hobbes prescreve à guerra de todos contra todos do estado de natureza: sua filosofia política será pressuposta, em petição de princípio, pela sua concepção de natureza humana. A figura do Leviatã tem em seu fim sua causa, é um instrumento racional: por isso, “em todo Estado, lei fundamental é aquela que, se eliminada, o Estado é destruído e ir-

remediavelmente dissolvido, como um edifício cujos alicerces se arruínam”<sup>14</sup>.

É nesse sentido que Hegel atribui à sua própria concepção de Estado de Direito, então, que “o que para o estoicismo era o Em-si apenas na abstração, agora é mundo efetivo”<sup>15</sup>. O paradoxo é que, embora houvesse uma transferência da essência do estoico para a exterioridade, a sua essência passa a ser, agora, o puro pensar. Portanto, se, por um lado, o estado de natureza de Hobbes tinha exposto a dependência de sua construção política sobre uma essência exterior ao indivíduo, por outro lado, havia demonstrado a possibilidade de existir contingência nessa construção de um ente político. A partir disso, Hegel nega, conserva e supera o estoicismo, passando para a figura do ceticismo no desenvolvimento de sua própria filosofia.

Antes, entretanto, é necessário que se evidencie essa contingência do puro pensar estoico. Para os fins deste argumento, o movimento filosófico do contratualismo, em geral, poderia ser acomodado sob a figura do estoicismo da *Fenomenologia do Espírito*. Hobbes, como um dos grandes pensadores dessa escola filosófica já pôde aqui representar a dependência existente do puro pensar em relação a uma essência externa ao pensamento: no que

<sup>12</sup>Ibid., cap. XVII.

<sup>13</sup>Hegel, PhG, 1989, p. 158/ FE, 2013, §200, p. 153.

<sup>14</sup>Hobbes, 1979, cap. XXVI, p. 174.

<sup>15</sup>Hegel, PhG, 1989, p. 356/ FE, 2013, §479, p. 325.

diz respeito ao político, por exemplo, sua prescrição tem como pressuposição uma natureza exterior a ele – o estado de natureza pré-político. A fragilidade dessa composição se mostra, justamente, na diversidade de pensamento quando estudamos como um todo o movimento contratualista moderno. Tomando as figuras de Hobbes, Locke e Rousseau, por exemplo, vemos o quanto o argumento de Hegel sobre a insuficiência de um critério da verdade como algo dado estava correto. Os três pensadores, que em suas obras buscavam o estado de natureza como fundamento de sua filosofia política, embora utilizassem método semelhante, chegavam a resultados muito diferentes, para não dizer conflitantes. A proposta desta tese, no entanto, investiga não a ruptura, mas a continuidade do liberalismo, ainda nascente em Hobbes, até a filosofia política que Hegel desenvolverá.

Entre as vidas de Hobbes, Locke e Rousseau, há quase duzentos anos de história. Isso naturalmente estabeleceria divergências político-filosóficas que, sob olhar desavisado, permitiria fazer jogos de oposição entre os pensadores. Como dito anteriormente, houve profundas distinções entre os filósofos, que até hoje influenciam o pensamento político contemporâneo de formas praticamente antagônicas. Porém, tendo como objetivo compreender de

que forma o pensamento liberal na modernidade contém em si a semente da filosofia hegeliana, é preciso identificar a continuidade entre os pensadores – um *continuum* que, ao mesmo tempo em que os relaciona como diferentes, os conecta com um sentido comum. Devido ao método contratualista, o estado de natureza adquire esse papel conciliador e, visando a alcançar a união entre Direito Natural e Ciência do Estado na *Filosofia do Direito*, buscamos encontrar no desenrolar do absoluto essa progressiva aproximação entre natureza e política, já presente na *Fenomenologia do Espírito*.

O estoicismo, recuperado por Hobbes, viria a relacionar o pensamento e a natureza como “diferença que é pensada, ou que não se diferencia imediatamente de mim”<sup>16</sup>. Ora, o estoico pensa a natureza como o outro, embora pertença à sua totalidade, da mesma forma com que Hobbes pensa a Natureza como oposta ao Estado. Locke, tendo sido influenciado por Hobbes, segue o mesmo caminho no que diz respeito ao método hipotético-dedutivo de, a partir de uma concepção ontológica da natureza humana, derivar um modelo político-filosófico. Locke, diferentemente, não atribui ao estado de natureza a ausência de sociedade, de modo com que a oposição entre estado de natureza e Estado político seja mais tênue, menos brusca do que propunha

<sup>16</sup>Ibid., p. 157/ FE, 2013, §199, p. 153.

a tese do *Leviatã*. Locke, que através de juízos empíricos já delimitava em um estado pré-político a consciência do bem e do mal, do justo e do injusto, no *Segundo Tratado Sobre o Governo* determina a razão instrumental como reguladora, e não como orientadora ao conflito<sup>17</sup>. O Estado político, que para Hobbes significaria a retirada do homem de seu estado de natureza, em Locke, tem uma relação mais próxima com seu momento ‘anterior’, pois o acordo em torno da criação de um governo surgiria com a finalidade de devolver aos homens a perfeição de seu estado natural, prejudicado por julgamentos subjetivos que levariam à ‘justiça com as próprias mãos’. Nessa concepção, não há uma oposição tão brusca como havia em Hobbes, pois a natureza humana é não apenas mantida, mas também visada a ser recuperada pelas instituições do Estado.

Rousseau, como o último dos que aqui poder-se-ia classificar no conceito de estoico, significaria ainda um passo além de Locke na aproximação entre natureza e Estado – rumo à categoria do que entendemos por ceticismo<sup>18</sup>. Ainda no que diz respeito à ideia de contrato como fundamento individualista do Estado político, Rousseau vê, no *Contrato*

*Social*, a contenção ou subtração da degeneração que um suposto estado social havia causado perante à ordem natural do homem autônomo. A frase “o homem nasceu livre, e em toda parte se encontra sob ferros”<sup>19</sup> parece, em primeira instância, remontar a estrutura argumentativa da necessidade da artificialidade do Estado político frente a problemas ou demandas no estado de natureza. Entretanto, é apenas no *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* que se explicita o significado normativo de se conceber o estado de natureza frente às relações sociais que, invariavelmente, representariam artificialidade. Rousseau, conforme os outros contratualistas clássicos, ainda fundamenta sua filosofia política sobre uma concepção individualista de estado de natureza; no entanto, já podem-se identificar em sua obra traços que acusem, à própria ideia de estado de natureza, um instrumento normativo de fundamentação do político. Ou seja, a natureza, explicitamente, em Rousseau, opõe-se à sociedade e ao Estado político; entretanto, sua outra faceta expõe que essa oposição trata de uma natureza hipotética e impossível de provar<sup>20</sup>. A verdadeira natureza, no entanto, é contida desde o início pela artificiali-

<sup>17</sup>Cf. Locke, 2005, pp. 453-454: “No que não se pode deixar de admirar aí a sabedoria do grande Criador que, tendo dado ao homem a capacidade de previsão e de planejar para o futuro, bem como de suprir as necessidades presentes, tornou necessário que a sociedade entre homem e mulher fosse mais duradoura do que entre os machos e fêmeas de outras criaturas, de modo que seu esforço seja estimulado e seus interesses mais bem unidos, para fazer provisões e acumular bens para sua progênie comum”.

<sup>18</sup>Poder-se-iam enxergar, nele, já uma transição ao que Hegel descreverá como o pensamento cético que atribuiremos a sua crítica à filosofia kantiana.

<sup>19</sup>Rousseau, 2002b, Livro I, cap. I, p. 10.

<sup>20</sup>Rousseau, 2002a, p. 41.

dade das relações sociais e, portanto, não apenas criada, mas também passiva de alteração. Conforme, Rousseau escreve:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar até ao estado de natureza, mas nenhum deles aí chegou. Uns não vacilaram em supor no homem desse estado a noção do justo e do injusto, sem se inquietar de mostrar que ele devia ter essa noção, nem mesmo que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando, primeiro ao mais forte, autoridade sobre o mais fraco, fizeram logo nascer o governo, sem pensar no tempo que se devia ter escoado antes que o sentido das palavras autoridade e governo pudesse existir entre os homens. Enfim, todos, falando sem cessar de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram ao estado de natureza ideias que tomaram na sociedade: falavam do homem

selvagem e pintavam o homem civil. Não ocorreu mesmo ao espírito da maior parte dos nossos duvidar que o estado de natureza tivesse existido, quanto é evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos, não estava também nesse estado, e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhes deve toda filosofia cristã, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se encontrassem no puro estado de natureza, a menos que, não tenham nele caído de novo por algum acontecimento extraordinário: paradoxo muito embaraçante para ser defendido e absolutamente impossível de ser provado<sup>21</sup>.

O estoicismo, bem como o contratualismo moderno, apresentam sua contradição e “não podem chegar a nenhuma expansão do conteúdo”<sup>22</sup>, pois são a abstração do pensar. Vê-se isso, claramente, na arbitrariedade da determinação do que é a natureza humana. São, então, superados pelo ceticismo através da “reflexão da autoconsciência para dentro do pensamento simples

<sup>21</sup>Ibid., pp. 40-41.

<sup>22</sup>Hegel, PhG, 1989, p. 159/ FE, 2013, §200, p. 154.

<sup>23</sup>Ibid., p. 159/ FE, 2013, §202, p. 155.

de si mesma”<sup>23</sup>, significando essa transição para o ceticismo a aniquilação do outro lado do ser-aí determinado. Dessa forma, a liberdade duplicar-se-ia na autoconsciência. Se o estoicismo dos contratualistas significava a liberdade do pensamento em relação às leis da natureza, o ceticismo, aqui, será correspondido pela revolução do idealismo kantiano, cuja principal consequência seria a aniquilação e substituição da entidade externa pela representação que o sujeito pensante tem dela. A duplicação da liberdade, ou seja, o dualismo transcendental de Kant, no ceticismo, radicalizará a relação com a natureza que os contratualistas tinham, a ponto de não apenas negar conhecê-la, mas de assumir no sujeito o próprio processo de sua construção. Pretendemos, aqui, associar o ceticismo ao construtivismo moral kantiano.

## II. O ceticismo e a revolução kantiana

Hegel critica, no ceticismo, a independência pessoal do direito, pois nele “vigorosa como essência absoluta a autoconsciência como o puro Uno vazio da pessoa”<sup>24</sup>. Para ele, a ausência de conteúdo na pessoa significaria a cisão própria ao dualismo, onde “o conteúdo é completamente deixado livre e desordenado, já que não está presente o espí-

rito que o subjugava e mantinha coeso em sua unidade”<sup>25</sup>. A aniquilação da objetividade externa, pelo ceticismo do sujeito, representa uma das mais fortes críticas de Hegel a Kant, pois é justamente essa cisão, presente no dualismo, que careceria da unidade entre ontologia e ética, entre natureza e Estado. Ainda é necessária, contudo, no ceticismo do idealismo transcendental a afirmação da “pessoa absoluta”, a que sarcasticamente Hegel denomina “senhor do mundo”, atestando que “como [a consciência descomunal que se sabe como deus efetivo] é apenas o Si formal – que não é capaz de domar essas potências [de conteúdo] – seu movimento e gozo de si mesmo é também uma orgia colossal”<sup>26</sup>. Ou seja, embora o ceticismo tenha superado o estoicismo, que abstraía a natureza, a apropriação cética da natureza pelo sujeito ainda não se mostra suficiente para Hegel pois, ainda que o idealismo kantiano busque estabelecer leis da natureza através do imperativo categórico, esse “senhor do mundo” a que se refere, não mais passaria do que uma simples arbitrariedade carente-de-essência.

No entanto, ainda que insuficientemente para Hegel, a formulação de leis da natureza, através do imperativo categórico, aproxima o ético da natureza, sendo esta uma construção do sujeito pensante, mesmo que de forma pura-

<sup>24</sup>Ibid., p. 356/ FE, 2013, §480, p. 326.

<sup>25</sup>Ibid., p. 356/ FE, 2013, §480, p. 326.

<sup>26</sup>Ibid., p. 358/ FE, 2013, §481, p. 327.

mente pedagógica. Weber, ao contemplar a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, aponta para o fato de que, para Kant, “devemos agir ‘como se’ nossa máxima pudesse se transformar em lei universal da natureza, [...] [sendo esse] um projeto que vai muito além das nossas forças humanas finitas”<sup>27</sup>. A natureza, aqui, submete-se ao agir moral do sujeito, de tal forma em que, sendo os valores morais constitutivos do Eu transcendental, isso signifique “que a máxima que não estiver de acordo com a forma da lei da natureza, [seja] moralmente impossível”<sup>28</sup>. Por isso, a própria natureza, em Kant, poderia dizer respeito à construção de um projeto ético, conforme encontra-se na *Crítica da Razão Prática*: “Interroga-te a ti mesmo se a ação que projetas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza, de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade”<sup>29</sup>. Kant, na citação, não nega a existência da natureza; entretanto, preconiza submeter qualquer “ordem independente de valores [...] [à constituição] pela atividade, real ou ideal, da própria razão prática (humana)”<sup>30</sup>, conforme Rawls denominará posteriormente autonomia constitutiva. Rawls que, todavia, concebe em Kant a unidade da lei natural e da liberdade moral, legitimada pela unidade das ra-

zões pura e prática, admite, como consequência disso, a superação de Kant em relação ao movimento cético, que tenderia a questionar a coerência da razão. A crítica de Hegel ao formalismo kantiano e o próprio desenvolvimento do idealismo absoluto, no entanto, viariam a questionar o transcendentalismo e a razão de Kant como imunes à crítica filosófica. Vejamos mais uma consideração na *Fenomenologia* sobre o ceticismo e questionemos se a razão formal não se reduz à arbitrariedade do pensamento subjetivo:

Em sua realidade, esse Uno vazio da pessoa é um ser-aí contingente, e um mover e agir carentes-de-essência, que não chegam a consistência alguma. Como o ceticismo, assim o formalismo do direito, sem conteúdo próprio, por seu conceito [mesmo] encontra uma subsistência multiforme – a posse – e como o ceticismo, lhe imprime a mesma universalidade abstrata, pela qual a posse recebe o nome de propriedade. Mas no ceticismo, a efetividade assim determinada se chama aparência em geral, e tem apenas um valor negativo; enquanto no direito, tem um valor posi-

<sup>27</sup>Weber, 2009, p. 43.

<sup>28</sup>Ibid., p. 44.

<sup>29</sup>Kant, CRPr, 1986, A 122, *apud* Weber, 2009, p. 44.

<sup>30</sup>Rawls, 2000, p. 145.

tivo. Esse valor negativo consiste em que o efetivo tenha a significação do Si enquanto pensar, enquanto universal em si. Ao contrário, o valor positivo consiste em que o efetivo seja o “Meu” na significação da categoria, como uma vigência reconhecida e efetiva<sup>31</sup>.

Para Hegel, o valor do Estado de Direito não repousa nessa cisão entre sujeito e objeto, entre pensamento e natureza – ainda que essa fosse pertencente ao entendimento. Será, não no ceticismo, mas apenas a partir da consciência infeliz, que a independência estoica dos modernos encontraria sua verdade. Tendo no ceticismo o reconhecimento da inessencialidade do sujeito frente ao dualismo da natureza e do ético, emergiria um mal-estar, uma infelicidade no sujeito<sup>32</sup>. A efetividade hegeliana que, contra o idealismo kantiano, supera “o ponto de vista unilateral da consciência como consciência”<sup>33</sup>, tem, no Estado de Direito, o retorno da efetividade do Si à pessoa. Observa-se, em Hegel, portanto, o *Aufheben*, no que diz respeito à natureza e ao Estado, em relação ao estoicismo e ao ceticismo. A unidade que, já em Hobbes, provocava o movimento entre estado de natureza e Estado civil –

através da progressiva relação que passa Locke, Rousseau e Kant, ou seja, a história do liberalismo na modernidade – em Hegel alcança a reconciliação, que, finalmente, poderia significar a efetivação da liberdade.

O estoicismo e o ceticismo significam, na *Fenomenologia do Espírito*, uma progressão histórica da sujeição da objetividade à subjetividade, parábola do pensamento político moderno. A categoria de consciência infeliz, por sua vez, síntese entre estoicismo e ceticismo, não se encerra em uma subjetividade absoluta, em um sujeito autossuficiente, mas acusa, justamente, um desconforto, uma infelicidade<sup>34</sup>. Esse talvez seja um dos grandes legados da *Fenomenologia do Espírito*, que, de maneira revolucionária, não se atém à figura do homem abstrato, do sujeito transcendental, do indivíduo atomizado, mas o entende em sua situação contextual, em suas circunstâncias concretas, de incompletude. Se a *Fenomenologia* endereçará não a busca pura pelo conhecimento, mas o processo da descoberta humana das categorias da vida prática<sup>35</sup>, ter-se-á como resultado do estoicismo e do ceticismo não a autossuficiência, mas uma cisão. Uma infelicidade proveniente do dualismo que se fortalece na oposição sujeito-objeto,

<sup>31</sup>Hegel, PhG, 1989, p. 357/ FE, 2013, §480, p. 326.

<sup>32</sup>Cf. Wahl, 1951.

<sup>33</sup>Hegel, PhG, 1989, p. 359/ FE, 2013, §483, p. 328.

<sup>34</sup>Wahl, 1951, p. 8.

<sup>35</sup>Ibid., p. 7.

espírito-natureza, identificada sobretudo desde Kant.

### III. A consciência infeliz e a filosofia hegeliana

A infelicidade, advinda da cisão da consciência, será justamente o propósito da reconciliação que Hegel buscará encontrar ao fim da *Fenomenologia do Espírito*. A superação do dualismo sujeito-objeto será, portanto, um problema ético. Não é à toa que, tal como se falara em estoicismo e ceticismo para designar categorias do conhecimento filosófico, a religião exercerá um papel central na intermediação ao saber absoluto. Será ela o caminho ético à felicidade, à plenitude e ao absoluto, na *Fenomenologia do Espírito*.

A apropriação de Jean Wahl em relação à filosofia hegeliana recorta a consciência infeliz enquanto uma leitura da tradição judaico-cristã, em sua incapacidade de prover satisfação perante o destino dos indivíduos. Traz-se à luz o dualismo implícito no estoicismo e no ceticismo que, no entanto, mantém-se conservado. Eis, da mesma maneira, a percepção do dualismo no contratualismo e no idealismo transcendental que Hegel percebe como um problema.

Por que a religião ocupa esse espaço na *Fenomenologia*? E porque a tradi-

ção judaico-cristã representará a cisão na consciência? A transcendência terá papel central na definição de Hegel da consciência infeliz e é por esse motivo que se faz necessária a abordagem das religiões ocidentais para entender a questão. O rompimento que as religiões judaica e cristã têm frente ao paganismo significa, na história da humanidade, a obtenção da consciência de sua infelicidade<sup>36</sup>. Não que o paganismo fosse suficiente, ou visado por Hegel: o paganismo não permite haver autoconsciência. Porém, a transcendência do divino no monoteísmo e o consequente dualismo entre ser e pensar do transcendentalismo kantiano trarão a infelicidade de uma consciência incapaz de encerrar-se em si mesma, de obter autonomia. Representará o dualismo do transcendentalismo um conflito interno à consciência, tido na humanidade judaico-cristã<sup>37</sup>.

O retorno à unidade, que busca Hegel ao radicalizar a crítica da razão kantiana, significará, sobretudo, retornar à felicidade da consciência. Aqui torna-se clara a relação entre a metaepistemologia da *Fenomenologia* e o seu propósito ético. A crítica ao dualismo sujeito-objeto é uma crítica à transcendentização da razão e, assim, da autonomia. Hegel quer retornar à unidade original: um estado anterior ao da percepção da infelicidade, o paganismo, po-

<sup>36</sup>Ibid., p. 12.

<sup>37</sup>Ibid., p. 15.

<sup>38</sup>Ibid., p. 18.

rém dotado da razão revelada pelo cristianismo<sup>38</sup>. Busca, assim, o melhor dos dois mundos: o holismo antigo, mas vinculado à razão moderna. Dessa maneira, procura corrigir o pessimismo de sua época, o desconforto da desconexão do ser com o dever-ser; do orgânico com o moral; da natureza com o espírito.

A dialética entre Senhor e escravo, que metaforizara as relações de reconhecimento em sociedade, ilustrará o significado e a relevância das categorias epistêmicas na vida e ética religiosas. Se, a nível epistemológico, o dualismo sujeito-objeto seria superado pela intersubjetividade, a nível ético o dualismo Deus-homem seria superado pela plenitude da “consciência feliz”. A unidade da imanência não separa a existência da essência – como faria o estoico, como radicalizaria o cético, ou como de forma reveladora provocaria a dialética do Senhor e do escravo. A consciência feliz, assim, para se efetivar, precisaria reconciliar o dualismo em uma compreensão de que a transcendência, na realidade, emerge a partir de dentro.

É por essa razão que o princípio da consciência infeliz se dá na origem do monoteísmo, o judaísmo, que Hegel chamará de religião da servidão. Eis o princípio religioso da dualidade Senhor-escravo, onde tudo serve a Deus<sup>39</sup>, em rompimento com o pa-

ganismo. O judeu, escravo, intermedia a essência, o Senhor, e o mundo. Domina a natureza, dota-se de cultura, sem, no entanto, adquirir a autoconsciência: a essência permanece externa, escravizante, transcendental. Por isso, conforme Hegel, a figura do judeu não busca e nem conseguirá a felicidade. “Entre impulso e ação, prazer e ato, vida e crime, crime e perdão há um abismo, um julgamento estrangeiro. Confiou [o judeu] toda a harmonia da essência, todo amor, todo espírito e toda a vida a um objeto exterior”<sup>40</sup>. A lei religiosa, aqui, é apenas a consciência da destruição da natureza. O homem não é, ele apenas intermedia. Por um lado, é passivo perante Deus; por outro, encontra-se ativo apenas na materialidade. A religião judaica, assim, seria o sintoma da vontade humana de fuga da realidade<sup>41</sup>.

Para Hegel, a revelação de Jesus viria a partir do judaísmo e, contraditoriamente, em oposição a ele. Jesus traria o significado histórico da vontade da independência, a partir da libertação da subjetividade. Realizaria uma troca: do dever judaico pelo amor cristão. Ou seja: o advento da subjetividade será o advento da sensibilidade, em que se busca retornar à união com a natureza. Em primeiro lugar, universaliza o humano – rompe com a particularidade da nação. Em segundo lugar, reintegra o

<sup>39</sup>Ibid., p. 25.

<sup>40</sup>Ibid., p. 28, tradução nossa.

<sup>41</sup>Ibid., p. 28.

homem à sua própria ação: é dizer que “o homem não deve mais se colocar fora ou acima de suas ações por ter consciência delas, por se felicitar ou se culpar [...]. Ele deve agir com um tipo de espontaneidade inconsciente [...]. Não busca mais aprovação, porque o amor é a base”<sup>42</sup>. Jesus, assim, representa a revelação de um “Eu”, a subjetividade<sup>43</sup>.

Jesus é, para Hegel, a primeira personificação da consciência feliz, embora sua chegada logo se converta novamente em consciência infeliz<sup>44</sup>. Ele não veio para trazer a paz, mas a espada: veio para opor o filho ao pai, a filha à mãe, os cônjuges entre si; trouxe o combate entre o puro e o impuro no espetáculo da dor, no qual o que é santo sofre por culpa do que não o é. A mistura entre o sagrado e o profano, assim, prevalece contra a aceitação do destino e, por isso, a humanidade retorna ao estado de servidão que se via no judaísmo. Jesus só pôde encontrar a liberdade “no vácuo”: veio para atingir o destino universal e, para isso, teve de sacrificar a própria sina<sup>45</sup>.

Por isso a Igreja na Idade Média apresentará um retorno à infelicidade do

judaísmo. A igreja da Idade Média fará do material – o pão, o vinho –, símbolos do imaterial<sup>46</sup>. O judeu buscava a infelicidade, o sofrimento na materialidade, ao ser passivo perante um Deus transcendental, sua essência. Com o cristão, não será diferente: o amor revelado por Jesus será tido na passividade dos fieis frente à Igreja. O amor, que para Jesus estaria na natureza, se converterá contra a natureza. Conforme Hegel, a Igreja se oporá ao seu Senhor e separará a comunidade da totalidade<sup>47</sup>: o cristão, tal como o judeu, estará oposto à natureza e, assim, não encontrará a liberdade<sup>48</sup>; a religião de Jesus, na Idade Média, voltará a ser uma religião positiva, presa à materialidade da Igreja e governada por uma essência divina externa. Escreve, então, que “o cristianismo despovoou *Valhala*<sup>49</sup>, limpou os bosques sagrados e fez da fantasia do povo uma superstição vergonhosa”<sup>50</sup>.

O Deus cristão permaneceu mestre do céu e mestre da terra, e, assim, Hegel afirma que é como se Jesus tivesse vindo “em vão”<sup>51</sup>. O dualismo medieval fez permanecer a visão judaica de

<sup>42</sup>Ibid., p. 31, tradução nossa.

<sup>43</sup>Ibid., p. 32.

<sup>44</sup>Ibid., p. 35.

<sup>45</sup>Ibid., p. 35.

<sup>46</sup>Ibid., p. 36.

<sup>47</sup>Ibid., p. 37.

<sup>48</sup>Ibid., p. 39.

<sup>49</sup>Reino pagão do rei nórdico.

<sup>50</sup>Wahl, 1951, p. 41, tradução nossa.

<sup>51</sup>Ibid., p. 42.

<sup>52</sup>Ibid., p. 43.

que somente o homem-Deus pode ser virtuoso, e não o homem-mesmo<sup>52</sup>. Por ter os olhos virados para o céu, a consciência cristã permaneceria infeliz: “as belas sensações humanas lhe são tornadas estrangeiras. O cristianismo é a religião da dor”<sup>53</sup>. Eis a maneira com que Hegel interpretará o pensamento moderno: “uma luta entre opostos e ao mesmo tempo uma luta por manter cada um desses opostos e sua oposição”<sup>54</sup>. A essência do cristianismo originalmente detinha a ideia de reconciliação. A vinda de Jesus faria dela justamente a religião da esperança, frente ao desespero judaico<sup>55</sup>. No entanto, a alma permanece dividida no cristianismo medieval, repousada sobre a simbologia do transcendental e do divino.

Por ter vindo Jesus para mostrar que o homem é um deus caído e que a santidade está na atividade<sup>56</sup>, concebe Hegel o protestantismo como uma segunda revelação, a reconciliação de uma subjetividade ativa<sup>57</sup>. A compreensão da filosofia hegeliana por Wahl se dará na tomada da consciência individual da sabedoria humana, bem como na própria noção de cultura, para que a humani-

dade se torne consciente de si mesma<sup>58</sup> – adquirindo o presente, consumindo sua natureza inorgânica em si mesma, e apropriando-se dela<sup>59</sup>. O protestantismo como marco do mundo moderno significará uma nova chance de reconciliação da subjetividade consigo mesma<sup>60</sup>.

O iluminismo do século XVIII significará a concretização dessa superação: o homem finalmente conceber-se-á como Senhor, em oposição à passividade medieval. Desde a vinda de Jesus, não ocorria tal retorno à subjetividade. No entanto, haverá uma percepção que, para a filosofia hegeliana, será decisiva. Embora se interprete como Senhor da razão, dotado de essência, o iluminista moderno não supera o período infeliz da consciência. Pelo contrário: Hegel aponta que a dor da consciência só aumentou neste período. A subjetividade, que deveria retornar ao homem uma consciência feliz, traz mais angústia e sofrimento<sup>61</sup>. Repousa, aqui, o problema do individualismo.

Eis, talvez, a revelação que dá sentido, para Hegel, à sua filosofia: os Aufklärer, embora retornem à subjetividade cristã, não têm consciência de

<sup>53</sup>Ibid., p. 44, tradução nossa.

<sup>54</sup>Ibid., p. 45, tradução nossa.

<sup>55</sup>Ibid., p. 48.

<sup>56</sup>Ibid., p. 50.

<sup>57</sup>Ibid., p. 51.

<sup>58</sup>Ibid., p. 58.

<sup>59</sup>Ibid., p. 59.

<sup>60</sup>Ibid., p. 51.

<sup>61</sup>Ibid., p. 52.

<sup>62</sup>Ibid., p. 53.

sua infelicidade. Por esse motivo, continuam infelizes<sup>62</sup>. Pergunta-se, então: de que adianta o subjetivismo kantiano, se ele serve para transcender a razão? A interioridade dos iluministas conserva o dualismo entre o divino e o mundano; encontram, em si mesmos, uma essência, mas uma essência externa, estrangeira. Por esse motivo, Hegel concebe que Jesus condenaria Kant: não basta agir por mero dever<sup>63</sup>. O fato da razão iluminista permanece judaico, sustentado por um dever-ser externo. Há felicidade em Kant, mas uma felicidade apenas conceitual, distante: o reino dos fins como abstração. Surge, assim, o propósito de Hegel: reunir o espiritual e o temporal, de tal forma a efetivar a felicidade abstrata. Transformar a incognoscível coisa-em-si iluminista no atingível espírito absoluto é justamente compreender que com o ser pode-se efetivar o dever-ser. Essa era a revelação da religião em Jesus, e esse será o papel da filosofia de Hegel.

A *Fenomenologia do Espírito* tem, assim, a importância de demonstrar especulativamente como se transforma o pensamento particular em universal<sup>64</sup>. Isso se vê na projeção do judaísmo para o cristianismo, e se vê na progressão da certeza sensível ao saber absoluto. Há

um significado histórico na passagem do Senhor/escravo, para o estoicismo, para o ceticismo, e para a consciência infeliz. O espírito, assim, “é a existência, a razão que se tornou um mundo vivo, o indivíduo que é um mundo”<sup>65</sup>. Enquanto fenomenologia, não se trata, porém, da história do mundo. Trata-se da construção da consciência que se forma no saber. O humano como filho do seu tempo<sup>66</sup>.

A crítica ao estado de natureza e o sistema da Eiticidade, conforme veremos posteriormente, significarão a impossibilidade de se fazerem abstrações sobre o humano sem atentar para o contexto espaço-temporal do qual se faz parte. Da mesma forma, não se pode conceber o mundo cristão ocidental sem a subjetividade do indivíduo<sup>67</sup>. Eis a dialética da individualidade universal<sup>68</sup>: não há indivíduo humano sem coletividade, ao mesmo tempo em que não há história humana sem subjetivação. “O movimento da individualidade é [justamente] a realidade do universal”<sup>69</sup>.

Evidencia-se, assim, a crítica de Hegel ao liberalismo individualista de sua época – sobretudo o da Revolução Francesa. “O remédio havia matado o paciente”, pois a abstração filosófica, descontextada do contexto histórico, se mos-

<sup>63</sup>Ibid., p. 55.

<sup>64</sup>Hyppolite, 1983, p. 50.

<sup>65</sup>Ibid., p. 54, tradução nossa.

<sup>66</sup>Ibid., p. 56.

<sup>67</sup>Ibid., p. 290.

<sup>68</sup>Ibid., p. 66.

<sup>69</sup>Ibid., p. 312.

trara ineficaz e inacurada, frente ao momento de modernização dos territórios germânicos. Em consonância ao espírito romântico, via-se que o projeto universalizante, centralizado na figura do sujeito moral, não se mostrava capaz de libertar os indivíduos efetivos, membros da vida comunitária. É assim que, logo no prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel escreve: “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional”<sup>70</sup>. Essa talvez seja a citação mais emblemática do seu pensamento, a máxima do idealismo absoluto que contém, em si, um caráter revolucionário e conservador ao mesmo tempo – a serem conciliados, uma vez que separadamente, em si mesmos, são falsos. Hegel estabelece, com ela, uma perspectiva do movimento, da mudança, para o pensamento europeu. “O que é racional, isto é efetivo” é o lado revolucionário da frase, a perspectiva classicamente iluminista, em que a razão indica e prescreve a efetividade do devir; é a justificativa da normatividade. No entanto, quando Hegel complementa com “e o que é efetivo, isto é racional”, ele conduz o leitor ao outro lado da moeda, o contraposto conservador da ra-

zão: o que já vigora, também, contém um princípio racional, tanto que assim o é. Queiram ou não os filósofos, eles estão fadados a se situarem no tempo e no espaço, no aqui e agora<sup>71</sup>. Com isso, Hegel transmuta a filosofia da moral transcendental em uma filosofia da ética efetivada, desenvolvendo um pensamento acerca do ser, do concreto, do efetivo que não se opõe, mas manifesta, em sua possibilidade finita, o dever-ser, o abstrato e o absoluto, infinitos. O ideal, o dever-ser, para se fazer efetivo, deve emergir do que já é, do que efetivamente existe, e não da pura transcendência abstrata.

Surge, assim, a pergunta: à luz das transformações sócio-políticas nos territórios germânicos, como, de fato, modernizar-se e, ao mesmo tempo, efetivar a liberdade, sem perder a cultura e o contexto que constituem os germânicos? Como conciliar ser e pensar, história e progresso, tradição e modernização, de maneira efetiva e concreta, substantiva? Será esse o propósito da filosofia de Hegel: demonstrar, a partir do contexto, as condições para a efetivação da liberdade à luz da história do pensamento político moderno.

<sup>70</sup>Hegel, PhR, 1989, p. 24/ FD, 2010, p. 41.

<sup>71</sup>Cf. Hegel, PhR, 1989, p. 28/ FD, 2010, p. 44: “quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo”.

## Referências

- FRATESCHI, Yara. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [PhR]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* [FD]. Tradução: Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito* [FE]. Tradução: Paulo Meneses. 8ª edição. Petrópolis: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes* [PhG]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática* [CRPr]. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft* [KpV]. Leipzig: Reclam, 1986.
- LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LUFT, Eduardo. "Subjetividade e Natureza". In: UTZ, Konrad; BAVARESCO, Agemir; KONZEN, Paulo Roberto. *Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã*. Porto Alegre: Evangraf, 2012.
- RAWLS, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Tradução: Maria Lacerda de Moura. 2002a. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>>.
- \_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. Tradução: Rolando Roque da Silva. 2002b. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/contratosocial.pdf>>.
- WAHL, Jean. *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. Presses Universitaires de France: Paris, 1951.
- WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano*. 2ª edição. Porto Alegre: EdiPucrs, 2009.
- ZAGORIN, Perez. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

**Recebido:** 26/01/2020  
**Aprovado:** 13/07/2020  
**Publicado:** 30/12/2020