

---

## HEGEL E O DIREITO

Luiz Hebeche

### **Resumo**

Tratar da filosofia hegeliana do direito só é possível desde que se parta da constatação de que o saber absoluto não se realizou. Ou seja, novos acontecimentos históricos se sucederam e outras filosofias surgiram. Isso colaborou para que se pudesse apanhar o seu sistema filosófico desde diferentes perspectivas iluminando mais este ou aquele assunto. Tendo essa observação em conta pode-se considerar que o sistema preservaria atuantes as relações entre indivíduo e sociedade, o que, aliás, só pode ser esclarecido pela elaboração de uma ciência filosófica do direito; ou seja, sem desconsiderar o papel do indivíduo, Hegel busca a universalidade onde poderá fundar a validade ou o critério para a compreensão deste e da sua vida social.

### **Palavras-chave**

Hegel, filosofia do direito.

*Hegel retinha a pedra filosofal e transformava em ouro todas as espécies vulgares que se lhe apresentavam.*

Jacques D'Hont

## I Considerações gerais

Dentro do sistema nenhuma instituição ou grupo humano pode estar isolado. A filosofia é o método para a ciência do direito, método, aliás, completamente diferente do da ciência natural: “O conhecimento especulativo se distingue de qualquer outro modo de conhecimento” (FD, p. 12)<sup>1</sup>. Por isso, Hegel pressupõe o conhecimento das suas obras anteriores, em especial a *Ciência da Lógica*, onde criou uma nova forma de pensar que afastou a filosofia da “decadência e do desprezo geral a que havia caído”. O conhecimento especulativo abre a filosofia à incessante modificação da realidade, o pensamento deixa a pobreza reflexiva para penetrar a realidade e arrastá-la consigo. Mas para abordar o movimento do real é indispensável à filosofia que como o “tecido de Penélope a cada dia deva ser recomeçada” (FD, p. 12). O real é complexo e não se mostra de modo direto. A filosofia é a crítica de toda a posição ingênua e simples; ela afasta-se do mundo da doxa e da imediaticidade. Hegel, portanto, mostra que o sensualismo ou empirismo é apenas um momento do global e que, por isso mesmo, isolado da totalidade, não passa de uma pretensão cega e vazia. É impossível assentar as bases de qualquer conhecimento num suposto dado, pois este é apenas um momento do processo, criação dele. A ciência, então, deve estar acima de instintos e sentimentos. Estamos longe de Pascal, dos românticos e dos realistas. Mas Hegel posiciona-se também contra aqueles que apaixonadamente gritam em nome do povo. “A lei – diz ele – é o que com razão considera como seu maior inimigo esse sentimento que se reserva o arbitrário, essa consciência que faz consistir o direito na convicção subjetiva” (FD, prefácio, p. 19). Veja-se bem que Hegel não nega o imediato, as paixões e os instintos (vontade natural), mas exige que nos afastemos deles para sermos capazes de ver o essencial. Afinal de contas, uma árvore não pode impedir que se veja o bosque.

“A ciência filosófica do direito – diz Hegel – tem por objeto a idéia do direito, isto é, o conceito do direito e sua realização (FD, p. 27). Esta afirmação mostra que para se alcançar uma verdadeira ciência do direito tem-se de acompanhar o trajeto do

---

<sup>1</sup> Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970. Abreviado aqui pela sigla FD.

conceito até sua realização na idéia que por sua vez é essencialmente desenvolvimento. E acompanhar o desdobramento do conceito só é possível no interior do sistema. A realidade posta pelo sistema é também posta por ele. Do imediato e abstrato (*Dasein*), passamos à essência num processo de negatividade cujo produto é o concreto. Como se passa, então, das representações ao conceito? De certo modo, o conceito é condição delas, mas para que o acompanhem nas suas determinações é necessário o trabalho do pensamento especulativo. Há em Hegel uma clara distinção entre um pensamento meramente representativo e o pensar filosófico que em sua atividade funde o teórico e o prático, embora no sistema hegeliano o real e o racional estejam em constante tensão onde o real escapa constantemente do pensamento e o pensamento do real. Para Hegel, porém, tudo o que escapa à “realidade posta pelo conceito” é existência passageira, falsidade ou ilusão. A fonte de todos os erros é o que pertence e o que escapa do conceito (razão versus entendimento). Hegel mostra que, desde a idade clássica, a impossibilidade de construir uma ciência do direito residia na incapacidade de esclarecer esse “conflito entre as faculdades” e por isso nunca se chegava à idéia. Tal conflito era a fonte de confusão entre o legal e o justo. E sem uma ciência do direito não se pode provar que o legal pode ser injusto desde que seja contrário ao direito. Por isso, o moderno direito positivo também deve ser criticado à medida que permanece preso aos fatos. Mas “seria um grande equívoco supor que tanto o direito natural quanto o filosófico por serem diferentes do positivo devam ser opostos ou antagônicos” (FD, p. 31). E isso é assim porque a positividade do dado é um momento imprescindível da reflexão, pois as partes estão organicamente vinculadas ao universal. Não por acaso *O espírito das leis* foi uma obra bastante apreciada por Hegel. O modo como Montesquieu trabalha os costumes, a moral, o clima, as condições geográficas, a riqueza dos territórios e, principalmente, as perspectivas históricas das formas de poder e suas expressões jurídicas é elogiado como um “autêntico ponto de vista filosófico” (FD, p. 31). Para Hegel, Montesquieu entendeu que “a legislação em geral e suas determinações particulares não devem considerar-se na forma isolada e abstrata, senão como momentos de uma totalidade em conexão com todas as restantes determinações que constituem o caráter de uma nação e de uma época; nesse contexto é que alcançam sua verdadeira significação e com ela sua justificação” (FD, p. 31). Apesar desse avanço rumo a uma ciência das leis Montesquieu ainda mantém um traço de irracionalidade. Não entendeu o desdobramento dessas determinações segundo o conceito. E assim foi imperativo que Hegel desfizesse esse nó.

Ora, a filosofia hegeliana é concebida de modo que a liberdade ocupe um lugar central. A liberdade é a mais alta determinação do espírito objetivo. E “o terreno do direito é o espiritual; seu lugar mais preciso e seu ponto de partida, aliás, é a vontade que é livre de modo que a liberdade constitui sua substância e determinação. E o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito que se produz a si mesmo como uma segunda natureza” (FD, p. 37). A vontade livre é, portanto, o substrato do direito, o que, em outras palavras, significa que a vida social e histórica é fundamentalmente livre. Ou seja, é só por ser fundamentalmente livre que se pode falar de vida social. Portanto, está-se aqui longe de uma liberdade subjetiva e aleatória. Não se trata de “uma liberdade do vazio” (FD, p. 41), de uma vontade negativa da paixão política, nem do fanatismo e nem da pura contemplação; pois é a vontade livre que dá unidade e consolida o todo e que só o consegue realizando-se. A vontade racional, então, só é universal porque tem o particular como um dos momentos que a remetem a si própria. Tal é o momento da individualidade que não é uma simples representação, senão “o conceito mesmo” (FD, p. 45).

A vontade livre então não é uma mera abstração, mas o que consolida o sistema hegeliano uma vez que toda a objetividade é constituída por sua atividade. Mas em Hegel, como sabemos, há uma superação da diferença entre o subjetivo e o objetivo, forma e conteúdo. O conceito ao ultrapassar o imediato (em si) para realizar-se (para si) reconhece a si mesmo como resultado da sua própria atividade. E então a realização do conceito de direito é o mesmo que a realização da liberdade. Aqui encontra-se uma dura crítica a todos os responsáveis pelo terror produzidos na história e nas mentalidades (o jacobinismo). Também sofrem a crítica os defensores de uma pretensa “natureza humana” que justificaria toda a ação. Ora, a vontade natural não é livre, embora deva ser considerada como um momento indispensável na realização da liberdade, pois permanecer nela é ater-se à ilusão do imediato. Em Hegel a espontaneidade natural de Rousseau é inadmissível. Para ele, como para Voltaire, aliás, Rousseau reduz o homem a um ser primitivo. O ideal de civilização para Rousseau seria o mesmo de uma tribo indígena. E isso por que “a vontade imediata é formal pela diferença entre forma e conteúdo e a obra de sua liberdade” (FD, p. 50). Portanto, a ciência filosófica do direito para focalizar seu objeto, isto é, a idéia do direito é elucidação do percurso que da vontade natural passa pela vontade do entendimento (por ex.: as normas) até chegar ao momento de síntese e superação de ambas: a vontade racional, a fase de autoconsciência, pois “a vontade é livre enquanto inteligência pensante” (FD, p. 56). A

compreensão disso é tarefa da autoconsciência. A autoconsciência é de onde pode-se melhor entender o desdobramento do conceito, onde o pensamento, absolutamente indeterminado, essência livre “está desligado do contingente e não-verdadeiro, e constitui o princípio do direito, da moralidade (*moralität*) e de toda a eticidade (*Sittlichkeit*)” (FD, p. 56).

A crítica que Hegel faz a Rousseau e a Kant mostra a originalidade da sua filosofia frente a todas as “éticas” que partem do particular sem considerar a totalidade das relações. Na *Crítica da razão pura*, por exemplo, Kant separa completamente a moral de toda a síntese empírica. O que se deve fazer jamais pode ser inferido do que é feito. Kant é fiel à tradição platônica: as leis resultam da razão pura e abstrata. Hegel não poderia perdoá-lo por ter deixado de lado a história e conseqüentemente o desenvolvimento da idéia do direito. O direito natural só é válido e reconhecível na universalidade, mas, diferentemente do filósofo de Königsberg, a universalidade não é algo congelado e estático. Kant funda suas leis numa razão a-histórica enquanto que para Hegel a lei é a razão na história. Na sua *Doutrina do direito*, Kant compreendia as relações humanas como só possíveis dentro da “limitação” da liberdade de cada um. Kant fica na inflexão de uma mediação (liberdade do entendimento) não chegando à liberdade como desenvolvimento da razão, daí o seu limite por não considerar as mediações da história. O ataque a Rousseau é feito nessa mesma linha uma vez que o conceito de direito transcende a noção de limite ou contrato; por não o haverem compreendido Hegel os considera (“pela trivialidade em que fundavam pensamentos”) responsáveis pelas revoluções sangrentas. É, enfim, o velho Hegel enterrando o jovem. Para ele o direito é sagrado porque é uma forma de liberdade consciente de si. Afirma ele: “o direito contém em si o conceito de liberdade frente ao qual o restante é insubstancial” (FD, p. 63).

Como se vê, a filosofia hegeliana, em sua época, foi uma resposta à incapacidade das filosofias anteriores de tratarem as questões centrais da vida social. Temos, é claro, de ler Hegel com o instrumental teórico criado depois dele, mesmo seus críticos mais agudos não podem deixar de reconhecer a revolução teórica sem precedentes efetuada por ele, que, pressionado pelas revoluções do século XVIII (“impaciências do conceito”), historicizou a filosofia ao mesmo tempo em que introduziu-a na história. A “ciência do direito” é produto de sua época e da atividade do pensamento que lhe corresponde. A sua compreensão faz parte da ação no interior de uma totalidade sempre em gerúndio.

E assim o sistema hegeliano pode ser entendido como uma verdadeira inovação filosófica, diferente de qualquer construção puramente metafísica estática e para ser assimilado exige clareza no lidar com seus conceitos fundamentais. Certamente a noção de razão é uma das mais importantes. É o sangue que mantém em funcionamento todo seu corpo doutrinário. Tudo se move em função dele. As mais altas especulações do espírito são efetivações da razão. Por isso, se o direito é a “liberdade realizada” pela ação do Estado é porque necessariamente tem que ser racional. Mas, como diz Marcuse, “a razão pressupõe a liberdade como a liberdade pressupõe a razão”; ou seja, a realização da liberdade supõe o conhecimento racional da verdade, único conhecimento, aliás, que pode orientar a ação, a conquista e o exercício do poder. O sujeito é fundamentalmente compreensão racional. O homem, diferente dos outros seres, só é real porque sabe. Sem este “saber”, a liberdade é uma coisa vazia.

E mais: a razão, para Hegel, diferentemente de Platão para quem os conceitos são reais na pura abstração, longe da história e da atividade social, só pode emergir numa compressão que dissolve o dado e, portanto, na luta contra todo o existente. O princípio motor de toda essa dissolução de todo o existente é o que Hegel chama “dialética”. E ainda diferente de Platão, que mantém-se às voltas com o acesso a um mundo fixo e eterno, em Hegel a dialética é produtora. “Chamo – diz ele – dialética ao princípio motor do conceito que dissolve, mas também produz as particularidades do universal” (FD, p. 64). Hegel, porém, preocupa-se em afastar a dialética da confusão que possa entendê-la como algo subjetivo e exterior ao processo de construção do real. A razão não produz os objetos de fora, pois o objeto já é em si mesmo racional. A pergunta pela coisa já está incrustada na coisa mesma. A razão é a expressão da coisa como a coisa é a expressão da razão.

Tudo, desde o mais simples ente está injetado de razão e é só por isso que é. Mas a razão atinge o ente como negação e, portanto, como processo. O que é, é o que não é, e que não é, é o que é. A originalidade de Hegel está em conceber que a totalidade está marcada por uma negatividade que destrói, mas para construir. A negatividade perpassa o real. E essa é a base da rejeição de todo positivismo e empirismo. A filosofia é antes de tudo negação do que confirmação positiva. A dialética é a expressão de que a negatividade perpassa todas as determinações dos entes e é ele, então, que determina seu conteúdo e movimento. Compreender essas determinações da razão é tarefa da “ciência filosófica” que apanha a realidade total e que, por isso mesmo, exige que a

filosofia supere os dados e os fatos. Um dos exemplos disso é o tema “liberdade e carecimento”, como veremos a seguir.

## II Liberdade e carecimento

*O homem também morre por hábito.  
Hegel (FD, p. 201).*

Ao contrário do que certa tradição considera, Hegel não dissolveu o indivíduo por completo dentro do sistema. No tópico *A sociedade civil burguesa* este assunto é tratado com maior desenvoltura: a necessidade está continuamente perpassada pela particularidade. Hegel tratou de preservar a unidade entre a objetividade do direito e a autodeterminação dos indivíduos. O sistema move-se pela tensão entre os momentos particulares e suas determinações universais. Criticando a filosofia clássica, Hegel mostra que o real está constantemente atravessado por uma negatividade radical e que a verdade das coisas e dos homens só aparece no processo. A substância, portanto, se mostra nos acidentes, não fixa e imutável, como em Aristóteles, mas porque é essencialmente movimento de exteriorização. A substância brilha no particular. É então nos indivíduos onde se dá a forma da aparição da figura, onde a figuração ganha efetividade. E é também o indivíduo o elo de ligação dos vários momentos do processo. Nele a substância se objetiva e se recolhe numa subjetividade que, por sua vez, torna a objetivar-se. Na *eticidade* o homem é livre (cidadão) porque reúne as determinações da liberdade no interior de uma totalidade onde tudo está em reposição. O indivíduo mantém com as coisas uma relação de interioridade e exterioridade; mas, ao contrário de Kant ou Platão, a vontade livre não é independente da vontade natural; esta distância é superada numa síntese mais ampla onde a moralidade é um momento anterior às obrigações éticas onde “está em relação com elas como com algo substancial, estas determinações, enquanto substanciais, são deveres que ligam sua vontade” (FD, p. 197).

Sem, portanto, a vibração da particularidade e sua relativa autodeterminação, o sistema morreria congelado ou por hábito, mas a particularidade, por sua vez, está ela também determinada. A incapacidade de entender isso foi, seguindo Hegel, a causa da ruína da civilização clássica. A decadência da particularidade provocou o “o espetáculo da libertinagem e a miséria que é comum à corrupção física e ética” (FD, p. 299). A reação contra esta situação levou ao extremo oposto: a eliminação da particularidade. O pensamento político de Platão é um sintoma desse estado de coisas. Em *A República*, o

filósofo ateniense prevê uma *polis* ideal onde não há um mínimo de autonomia para a particularidade. Trata-se de um aparato onde cada peça reproduz o repouso absoluto, pois o tempo também foi expulso dessa cidade.

Hegel, porém, reconhece a dívida da civilização moderna à cultura clássica. Especialmente ao modo de pensar da *polis* grega e, ainda que na sua forma abstrata, também a verdade substancial posta pelo cristianismo que se mostra na liberdade subjetiva tanto quanto a objetiva exteriorizada pelo direito romano. Ora, o esforço de Hegel é alcançar a unidade desses dois momentos abstratos e elevá-los à universalidade. Diz ele:

Mas o princípio da particularidade precisamente porque se desenvolve em direção à totalidade, passa à universalidade, na qual tem exclusivamente sua verdade e o direito de sua realidade (positiva). Esta unidade que, por causa da independência de ambos os princípios neste ponto cindido, não é identidade ética, justamente por isso não existe como liberdade, mas sim como necessidade de que o particular se eleve à forma da universalidade e busque e tenha nessa forma sua consistência (FD, p. 230, 231).

É a sociedade civil burguesa o terreno onde germinará a liberdade, que é resultado, aliás, das contradições e carecimentos configurados pela universalidade.

O termo “sociedade civil burguesa” é expressão tanto de “sociedade mercantil” quanto de “sociedade do cidadão”. Se Ricardo, Smith e Steuart definiram as leis que regem os carecimentos da “atividade burguesa” é imprescindível agora introduzi-las na totalidade, isto é, nas relações com a sociedade civil e o Estado, uma vez que são determinações objetivas da idéia de direito. “A junção destas duas determinações tem como resultado uma nova síntese: a sociedade civil burguesa que reúne em si as determinações de civil (jurídica e política) e de burguesa (movimento que se corporifica nas relações de troca, movimento reflexivo que se exprime ainda segundo uma lógica do entendimento)”<sup>2</sup>. Ou seja, Hegel entende que a economia clássica entregue a si mesma é abstrata, isto é, situa-se num nível de racionalidade que não consegue ultrapassar a ordem do entendimento e que se interpreta como algo fixo, ou seja, que é expressão de uma sociedade também imóvel. Ela não consegue pensar a sua concreção na sociedade civil e no Estado. Desse modo, presa apenas as leis do mercado ela está despreparada para as catástrofes como o terror, as anarquias e as revoluções.

Para o velho Hegel, ficar apenas no nível do entendimento pode ser uma ilusão de resultados imprevisíveis, pois só avançando para a razão, com maiores desenvolvimentos dos conceitos, se entende que só o Estado pode reger

<sup>2</sup> Denis Rosenfield, *Hegel e a economia política clássica*, mimeo, 1983, p. 33.

harmonicamente o conjunto da sociedade uma vez que ele é concebido como uma ordem universal que garante as conquistas da sociedade civil e as leis do mercado da sociedade burguesa. Sem este momento do civil na esfera pública não haverá cidadãos, mas apenas produtores submetidos às determinações do entendimento. Haveria uma falta de fundamento para às instituições e a liberdade permaneceria abstrata e vazia. As teorias econômicas clássicas seriam apenas momentos da reconciliação da “infinita quantidade de individualidades que num primeiro momento tem diante de si os princípios simples da coisa e o entendimento que atua sobre ela e a governa” (FD, p. 234). Mas é também, poder-se-ia dizer, o âmbito dos descontentamentos e das tensões sociais.

Do carecimento à sua satisfação existe um caminho que passa pelo outro, as relações de propriedade e os produtos de outros carecimentos. A satisfação dos carecimentos objetivos é realizado pelas “coisas exteriores”, mas alcançar essa objetividade só é possível pelo trabalho. É interessante considerar que, em Hegel, o conceito de trabalho tem no mínimo dois sentidos. Há uma concepção positiva do trabalho como mediação no sistema dos carecimentos, isto é, sem o trabalho não há como satisfazer as carências nem a reconciliação das individualidades. O outro sentido do conceito de trabalho diz respeito ao nível subjetivo de formação, isto é, trata-se da concretização das determinações da liberdade. Seria o que hoje se denomina de “trabalho teórico”. Diz Hegel:

Sem o trabalho da cultura não há ação do conceito. Ou seja, a realização do espírito leva em conta a cultura. A cultura é, portanto, a determinação absoluta, a liberação e o trabalho de liberação superior; o ponto de trânsito absoluto, a infinita substancialidade subjetiva da eticidade, que já não é mais imediata e natural, senão espiritual e elevada na figura da universalidade. Esta liberação é no sujeito o duro trabalho contra a mera subjetividade da conduta, contra a imediatez do desejo, assim como contra o vazio subjetivo do sentimento e a arbitrariedade do gosto. Que este trabalho seja duro constitui parte do pouco favor que recebe. Por meio desse trabalho da cultura, a vontade subjetiva alcança em si mesma a objetividade na qual unicamente é capaz e digna de ser a realidade efetiva (efetividade) da idéia (FD, p. 232).

É, então, pelo trabalho da cultura que a substância torna-se sujeito. Pode-se aqui ver a dificuldade metodológica de Hegel em assumir *tout court* a teoria do valor-trabalho. Sabe-se que ele leu *Os princípios de economia e tributação* na edição de 1816, onde já se encontravam as bases revolucionárias da teoria ricardiana do valor. Mas se Hegel a tivesse considerado em seus maiores desdobramentos teria escrito a *Filosofia do direito*? Teria fundamentado a sociedade e o Estado na natureza? Surge aqui um abismo que dificilmente o ponto de partida de seu método lhe daria condições de

transpor. Hegel, porém, retoma as posições da ideologia burguesa: na esfera do direito tem-se a igualdade dos cidadãos, na econômica a desigualdade. A sua incapacidade de tratar de modo convincente o conceito de valor-trabalho, o que acarretaria, portanto, uma revisão total no método, faz com que Hegel recorra à natureza para fundamentar a desigualdade e assim comete vários deslizos como a de naturalizar os pecúlios tratando assim a riqueza particular como um dado imediato sem preocupar-se em entender o mecanismo da sua produção.

As contribuições relevantes de Hegel nas suas leituras da economia política residem numa crítica a concepção simples e vulgar de progresso linear e também a rejeição de entender o mundo econômico como uma soma de dados empíricos. Sobre isso D. Rosenfield apropriadamente afirma:

O progresso linear que caracterizava o movimento da sociedade mercantil encontra-se posto em questão. O progresso do entendimento como o movimento de ir de uma causa a um efeito e assim indefinidamente, ou, ao contrário, a busca para trás de uma causa a uma outra causa está definitivamente comprometido. Esse movimento que Hegel designa como mau infinito é característico da economia política (...). O progresso hegelianamente entendido é, porém, uma progressão-regressão na medida em que ele não se determina pelo seu momento temporalmente anterior nem tampouco pelo seu movimento subsequente, mas pelo que constitui sua pressuposição<sup>3</sup>.

Hegel, portanto, é um filósofo que pressupõe o progresso da história, mas a complexidade do seu sistema o afasta das concepções comuns tipo progresso linear.

Se considerarmos o que afirmamos no início deste texto, isto é, que o saber absoluto não se efetivou, então podemos até mesmo entender que Hegel abre a perspectiva de uma concepção aberta da história. Cada evento histórico não seria produto e produtor de novos eventos segundo uma necessidade inexorável, mas deixa em aberto um leque de possibilidades, pois os momentos do bom infinito estão fundados numa tensão permanente uma vez que ir ao fundamento é deparar-se com o abismo e a ruptura. Lembremos do esquema: identidade > diferença > oposição > contradição > superação. O abismamento do conceito, então, é a instância das múltiplas possibilidades. No fundo do fundamento, a superação passa por uma zona imprecisa que tornaria possível o inesperado e isso daria as bases para a rejeição das concepções progressistas da história. Ora, Kierkegaard avançou nessa direção e acabou por substituir o processo ou progresso histórico pelo instante, mas ele é o oposto de Hegel. E foge do nosso assunto.

---

<sup>3</sup> Rosenfield, op. cit. P. 32.

Um dos momentos mais interessantes da filosofia hegeliana do direito é quando se aborda o problema da “reconciliação” entre os homens e as coisas no sistema dos carecimentos. Já vimos como Hegel situa a liberdade na unidade, própria da modernidade, da sociedade civil e da sociedade burguesa e de como é inconcebível tratar desse assunto sem um modo novo e original de compreender o Estado. Essa liberdade, aliás, passa e é explicitada pelo “duro trabalho do conceito” até que este chegue à cultura. Então pode-se compreender as mediações que consolidam o movimento efetivo da história. Diz Hegel: “Pertence a cultura decompor o concreto em suas particularidades. Na multiplicação dos carecimentos se produz uma inibição do desejo, pois quando os homens se servem de muitas coisas diferentes, a ligação ante uma delas não é tão forte, e isso é indicativo de que o carecimento em geral não é tão poderoso” (FD, agregado, p. 236). Hegel, enfim, dá um tratamento filosófico para um tema que Honoré de Balzac tanto tratou em seus romances: o homem moderno indeciso e até mesmo perdido em meio à parafernália de mercadorias. Basta lembrar a cena de *As ilusões perdidas* em que Luciano de Rubempré anda por Paris maravilhado pelo show das carruagens, dos prédios, das luzes, da moda e do dinheiro.

*É difícil – respondeu Luciano, enquanto voltavam para casa – ter ilusões sobre o que quer que seja em Paris. Há impostos aqui sobre tudo. Tudo aqui se vende, tudo se fabrica, até mesmo o êxito<sup>4</sup>.*

Diante desse novo mundo regido pela produção crescente de mercadorias, Hegel manterá um olhar crítico. A realidade de Paris extrapolava a imaginação de Luciano de Rubempré. Paris é uma gigantesca máquina e os homens são suas peças, a cidade luz os usa enquanto têm energia depois os joga na miséria e na obscuridade. Ora, essa cidade seduzia Luciano que para estar à altura das exigências trabalhará afoitamente não pela virtude ou a verdade, mas para usufruir o luxo e os prazeres dos quais se tornará mais e mais dependente. Mas Hegel observa: “Isto é o que constitui o luxo, um aumento infinito da dependência e a necessidade que se relaciona com uma matéria que oferece uma resistência infinita, ou seja, com os meios exteriores que tem a particularidade de ser propriedade da vontade livre, em outras palavras, com o absolutamente consistente” (FD, p. 238).

Ora, Hegel mostrou como a sociedade moderna realiza a liberdade, mas não negou o sistema dos carecimentos, ou seja, não o considerou como algo totalmente

---

<sup>4</sup> H. de Balzac, *As ilusões perdidas*, São Paulo: Editora Abril S. A., 1978, p. 93.

negativo, mas também mostrou que os homens não podem perder-se em meio às seduções da sociedade industrial e comercial. Daí porque o trabalho do conceito exige o sacrifício de atravessar este mundo constituído de coisas resistentes.

É interessante observar que tanto Hegel quanto Balzac entenderam o efeito aniquilador do fetichismo da consciência do homem moderno. Em *As ilusões perdidas* descortina-se o panorama em que se mostra como na economia capitalista não só as coisas, mas as idéias podem ser compradas e vendidas segundo os interesses do mercado. Hegel reagiu contra “a vacuidade subjetiva do sentimento”, “a arbitrariedade do gosto”, “a imediatez do desejo”; havia, aliás, escrito na *Fenomenologia do Espírito* que “o trabalho é o freio do desejo”. Enfim, são tentativas de mostrar o esforço teórico e espiritual que o homem deve realizar para resgatar o autêntico sentido da sua vida. Sob esse aspecto ele se aproxima do balzaquiano Miguel d’Artez que buscava aprimorar seus conhecimentos em meio à pobreza e ao desconforto e assegurava que “resistir é o fundamento da virtude”.

Nessa altura, poder-se-ia indagar se não seria tudo isso apenas devaneios de romancistas e de filósofos.

Ora, se partirmos da constatação inicial de que o saber absoluto não se realizou e supormos que a história está em aberto, então podemos invocar ainda um outro personagem balzaquiano, Feliciano Vernou, que referindo-se às atividades dos intelectuais do cenáculo, afirma: “todas essas teorias são como palavras ociosas, mas chega o momento em que elas se transformam em tiros de fuzil ou em guilhotina”.

## **Bibliografia**

Balzac, H. *As ilusões perdidas*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Hegel, G. H. F., *Princípios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975

Marcuse, H. *Razão e revolução*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Ricardo, D. *Princípios de economia política e tributação*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Rosenfield, D. *Hegel e a economia política clássica*, mimeo, 1983.