

<https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38395>

Artigo recebido em: 08/06/2021

Artigo aprovado em: 27/11/2021

Artigo publicado em: 12/01/2022

## O LUGAR DAS RELAÇÕES ECONÔMICAS NO PROJETO HEGELIANO DE FRANKFURT

### THE PLACE OF ECONOMIC RELATIONS IN THE FRANKFURT HEGELIAN PROJECT

Lucas Schönhofen Longoni<sup>1</sup>

([sschonhofen123@gmail.com](mailto:sschonhofen123@gmail.com))

**Resumo:** Conceitos econômicos clássicos aparecem pela primeira vez, tratados no pensamento do jovem Hegel, em escritos de Jena. Não obstante, na fase anterior, em meio à “crise de Frankfurt”, seria possível já identificar no quadro de seu projeto filosófico e ético um lugar para o conjunto das relações socioeconômicas. Buscamos mostrar que através dessa contextualização seria permitido ver essas relações funcionando dentro do registro de apreensão do entendimento ou da reflexão e como um modo ainda positivo de se estar no mundo. O programa da reconciliação (*Versöhnung*), ao aproximar o pensador com as condições materiais de sua época, teria também que evidenciar os déficits de uma solução através do conceito subjetivo e limitado de Amor, tal como trabalhado n’*O Espírito do Cristianismo e seu Destino* (1798-1800). O resultado seria o estabelecimento das bases para uma leitura mais construtiva da economia política moderna, como *Bildung* para outra reconciliação ética mais concreta.

**Palavras-chave:** Hegel. Economia. Sociedade. Frankfurt. Projeto.

**Abstract:** Classical economic concepts appear for the first time, treated in the young Hegel's thought, in Jena's writings. However, in the previous phase, in the midst of the “Frankfurt crisis”, it would have been possible to identify within the framework of his philosophical and ethical project a place for the set of socioeconomic relations. We seek to show that through this contextualization it would be possible to see these relationships functioning within the register of apprehension of understanding or reflection and as a still positive way of being in the world. The reconciliation program (*Versöhnung*), by bringing the thinker closer to the material conditions of his time, would also have to highlight the deficits of a solution through the subjective and limited concept of Love, as worked in *The Spirit of Christianity and Its Destiny* (1798-1800). The result would be to lay the foundations for a more constructive reading of modern political economy, like *Bildung* for another more concrete ethical reconciliation.

**Keywords:** Hegel. Economy. Society. Frankfurt. Project.

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1407728234968625>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7306-6823>.



## INTRODUÇÃO

Hegel é um filósofo reconhecido por ter tido um conhecimento bastante ímpar da economia política quando essa ciência ainda dava os seus primeiros passos no séc. XVIII. Isso porque, à luz de seus pares alemães, ele se destacou como o mais receptivo aos desenvolvimentos e aos efeitos sociais da economia moderna. Tanto Kant como Fichte e Schelling, seus contemporâneos de idealismo, pouco se deixaram influenciar pelo fenômeno da industrialização, teorizada exclusivamente pelos britânicos (RIEDEL, 1984, p. 108-109; LUKÁCS, 2018, p. 170). Essa maior aproximação com a teoria nos permitiria pensar numa leitura de suas posições econômicas em separado do conjunto de sua filosofia. Certamente bons trabalhos de teoria política, isentos da pretensão de cobrir o todo da filosofia hegeliana, puderam se dedicar àquilo que Hegel tinha a dizer sobre a dinâmica interna do mercado, sobre o papel do Estado na condução da política econômica etc.<sup>2</sup> Outros tantos se indagaram pelas posições de Hegel e de onde elas teriam sido derivadas, se da corrente de pensamento dos cameralistas, de Steuart, de Smith etc.<sup>3</sup> Mas o que buscamos aqui tratar é ainda outro aspecto: os laços que prenderam seus estudos econômicos a sua visão projetista de juventude. Logo, devemos partir daquela perspectiva mais ampla.

132

Sabemos que desde cedo o pensamento hegeliano esteve voltado a um projeto ético e político, onde se esboçava já uma interpretação da história assim como um sistema conceitual-filosófico bastante peculiar. Isso teria de dificultar ainda o nosso entendimento de como Hegel percebeu a economia política *stricto sensu*, caso assim a abordássemos. León & Moya (2019, p. 2-6), por exemplo, reforçaram este ponto ao defender que não é acertado compreender os primeiros estudos sobre economia do pensador como tendo sido mais transparentes em relação àqueles desenvolvidos mais tarde, nas *Lições de Heidelberg* (1817-1819) e na *Filosofia do Direito* (1821). Pois, na verdade, os primeiros estariam ainda mais comprometidos com um projeto ético. Por conseguinte - e somado ao infortúnio de que não chegou até nós o principal documento juvenil, supostamente o mais estritamente econômico do filósofo, um comentário do economista político James Steuart (1712-1780) – faz-se prudente colocar em perspectiva o contexto ao se avaliar o contato do jovem Hegel com essa matéria e compreender o “econômico” a partir de uma conotação mais ampla, abrangendo os tipos de relações sociais característicos da sociedade civil.

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, Plant (1977) ou o cap. 3 de Herzog (2013).

<sup>3</sup> Ver um pouco da discussão em León & Moya (2019), ou sobre as influências do iluminismo escocês no pensamento de Hegel em Waszek (1988).



Antes de tudo, precisaríamos nos perguntar: a economia política começa a exercer uma influência no pensamento de Hegel a partir de que período? Apesar de algumas divergências entre os comentadores,<sup>4</sup> o período de Frankfurt (1797-1800) é convencionalmente visto como central para a questão - ainda que os tópicos típicos da ciência econômica só recebessem um tratamento mais adequado em Iena (1801-1806). Isso porque, em Frankfurt, como aponta Lukács (2009, pp. 93-96), seu pensamento teria passado por uma transformação assaz importante, denominada “crise de Frankfurt”, a qual teria edificado as bases do interesse de Hegel pela economia política. Isso teria se dado devido à admissão, nesse tempo, por parte do jovem filósofo - em acompanhamento dos acontecimentos da Revolução Francesa e da evolução da Revolução Industrial na Inglaterra - da necessidade de se enfrentar as questões modernas, o que haveria de arrefecer sua visão utópico-normativa anterior, com referência à *polis* antiga, fortemente republicana. O que se defendia, então, não era mais um retorno imediato às condições político-religiosas da antiguidade, mas a reconciliação mediada daquela unidade simples com as instituições florescentes e estabelecidas do mundo moderno, muitas das quais posteriormente contribuiriam para o conceito de sociedade civil.<sup>5</sup>

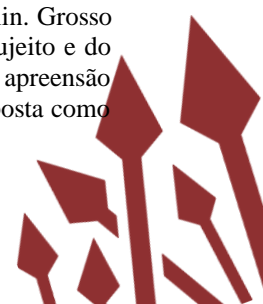
133

Ao lado dessas constatações empíricas que haveriam de transformar seu pensamento, Hegel constrói um programa ético-filosófico partindo do ideário da filosofia da união e inspirado pelo contato com Hölderlin.<sup>6</sup> A premissa fundamental é que a verdade reside no absoluto, isto é, no infinito que é unidade entre sujeito e objeto, razão e natureza sensível, tempo e espaço, mente e corpo etc. Ademais, acreditava-se que dessa união se expressava não só a verdade como também a liberdade em sentido orgânico. Tinha como exemplo a sociedade das repúblicas antigas, que experimentavam no convívio com os deuses o paradigma da vida harmoniosa entre realidade e fantasia, principalmente por conta da existência de uma religião pública na qual os indivíduos se sentiam membros e participantes de um todo social. O jovem Hegel avaliava, não obstante, que esse estado de coisas não mais existia para os modernos, exigindo um esforço, dentro do processo de formação dos homens, para a reconquista da unidade livre. Eis então que tem lugar a “crise de Frankfurt” e a constatação de que a união não poderia ser recuperada ignorando o resultado de um processo

<sup>4</sup> Ver a segunda seção deste artigo.

<sup>5</sup> Para uma visão abrangente da evolução e da gênese do conceito de “sociedade civil” no pensamento de Hegel, ver Kervégan (2018) e Riedel (1989).

<sup>6</sup> Os fundamentos dessa filosofia podem ser encontrados no escrito *Urteil und Sein* (1795), de Hölderlin. Grosso modo, argumenta-se que o amor e a beleza são experiências da união anterior a toda separação (do sujeito e do objeto), experiências do Ser, apreendido apenas por intuição intelectual. Nisso a reflexão e a apreensão conceitual, que se movem sempre no âmbito do separado, são incapazes de se alçarem à união pressuposta como imediatamente dada. Ver Hölderlin (2004).

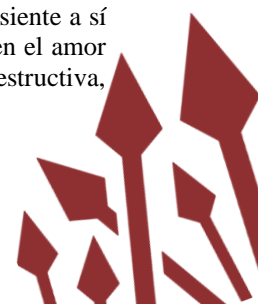


de diferenciação e de reflexão entre sujeito e objeto na história, até então rotulados como período de decadência, apenas. Isso porque a filosofia da união (imediate) acabava por gerar uma nova oposição entre uma união pura e idealizada e uma multiplicidade de momentos separados (leis, direitos, família, propriedade, indivíduos etc.). É desse diagnóstico, então, que surge o seu projeto de reconciliação (*Versöhnung*). Ou melhor, na linguagem que Hegel irá usar desde 1798: o programa da "união da união e da separação". Isso significaria reconhecer a necessidade de se incluir um momento reflexivo na nova união mediatizada que, da perspectiva da vida ou do especulativo, incluiria três momentos dialéticos.<sup>7</sup>

A partir dessa estrutura básica seria conveniente, então, para nós, perguntar pelo lugar das relações econômicas na leitura desse projeto. Teria Hegel as compreendido como um tipo orgânico e harmonioso de relacionamento próprio da *polis* grega, como parte e sintoma do desmembramento dessa sociedade espiritualmente una ou como parte da resposta para se pensar uma reconciliação mediatizada? Seria difícil colocar o problema de forma tão abstrata, pois assim não se compreenderia a história dos modos de produção. Ainda mais se considerarmos, como Plant (1977, pp. 82-83), que Hegel já distinguia nas entrelinhas d'*O Espírito do Cristianismo e seu Destino* (1798-1800) os estágios de uma sociedade pastoral nômade, de uma sociedade agrária e de uma sociedade moderna (economia de troca) - por influência da leitura de Stuart. Mas não precisaríamos ir tão longe, pois, de modo geral, é bastante claro que as preocupações de Hegel estão voltadas nesse texto para as condições da economia moderna (muito embora a partir de uma compreensão bastante abstrata e que se mescla com o universo jurídico).<sup>8</sup> O que se evidencia é o arranjo de um mundo prático (jurídico e econômico) no momento reflexivo da tríade - também por influência possível de Stuart, o qual identificava a realidade econômica como que tendente ao caos e demandante de uma união adicional regulada pelo Estado (BECKENKAMP, 2009, pp. 174-175). Isto é, à diferença de Iena, onde as relações econômicas na sociedade civil burguesa seriam mais bem diagnosticadas, destrinchando suas tendências à desintegração, mas principalmente considerando o lado das suas potencialidades éticas (quando Hegel faz uso desses conceitos

<sup>7</sup> É interessante ver como Hegel (1978, p. 262) esboçava esse projeto por esse período, dentro do qual o conceito (não conceitual) de amor é referido como momento da união reconciliada: "Esta unión concordante es vida completa, porque en ella también se ha cumplido con la reflexión; la unión no-desarrollada tenía frente a sí misma la posibilidad de la reflexión, de la separación. En esta unión, sin embargo, la unión y la separación han sido unificadas. Se trata entonces de un [ser] viviente que ha sido opuesto a sí mismo (y que ahora se siente a sí mismo), pero que, sin embargo, no hizo de esta oposición una oposición absoluta. Lo viviente siente en el amor lo viviente. Es así como en el amor están resueltas todas las tareas: la reflexión con su unilateralidad destructiva, y la oposición infinita de la unión-concordancia inconsciente no-desarrollada".

<sup>8</sup> Teremos de ver isso com mais atenção na quarta seção deste artigo.

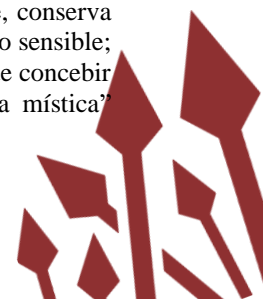


para criticar o contratualismo),<sup>9</sup> em Frankfurt o que temos é, principalmente, a identificação do mundo da sociedade civil como um obstáculo. Isso porque o que se tem aqui por objetivo é a restauração do espírito comunitário a partir de conceitos que flertam com o místico,<sup>10</sup> como “amor” (pela ótica dos modos de se estar no mundo) e “vida” (pela ótica dos registros de apreensão da realidade), onde as relações econômicas modernas terão de ser vistas sob a perspectiva das forças sociais individualizantes e privadas (positiva e reflexiva, respectivamente). Será só atravessando o fracasso da tentativa de internalizar esse momento social desagregador que Hegel passará então a investigar de forma mais detalhada o universo econômico em Iena, encontrando aí relações organizadoras que apontariam para o todo ético.

Nesse processo de maturação do pensamento de Hegel e de conscientização da relevância das relações econômicas como um estudo essencial para os propósitos de seu programa, o qual compreende duas fases - de Frankfurt e de Iena - visamos, não obstante, dados os limites desse trabalho, apenas cobrir a primeira etapa, de Frankfurt. Mais especificamente, a partir de três questões chave, as quais nos guiarão pelas três seções seguintes: I. Quando Hegel começou a estudar economia e quando foi que ela começou a exercer uma influência estrutural no seu projeto ético e político? II. Quais eram as premissas gerais, dentro de seu projeto de juventude, que pautariam o tipo de perspectiva que Hegel lançaria sobre a sociedade burguesa? III. Em que termos Hegel demonstrava e antecipava (em Frankfurt) que a reconciliação por ele almejada - entre sujeito e objeto - teria de incluir as condições econômicas objetivas da modernidade? Nossa resposta para I terá de se dar em termos da localização, em sentido bibliográfico, das referências concretas que se têm a esse respeito. Para II, buscaremos adentrar em seu projeto político de juventude e resgatar os seus ideais e a sua visão de filosofia da história, identificando em Frankfurt um momento essencial de aproximação do autor com questões sócio-históricas mais próximas do universo prático-econômico - levando em consideração, sobretudo, algumas considerações de Lukács sobre a questão. Em relação a III, apoiar-nos-emos em alguns escritos de Frankfurt do autor, especialmente *O Amor e a propriedade* (1798-1799) e *O Espírito do Cristianismo e seu*

<sup>9</sup> Ver Riedel (1984, pp. 117-124).

<sup>10</sup> Se, por um lado, a maturidade de Hegel será marcada pela defesa ardorosa, contra a sua época, de que Deus se dá para o conhecimento, criticando que “O fenômeno inteiramente peculiar desta época, no pico da sua formação e cultura [*Bildung*], é ter regressado à antiga concepção de que Deus é o incomunicável e não revela a sua natureza ao espírito humano” (HEGEL, 2011, p. 25); por outro lado, no período de Frankfurt, Hegel ainda desconfiava do conhecimento conceitual, afirmando que “La idea de Dios, por más que se la sublime, conserva siempre el principio judío de la oposición del pensamiento frente a la realidad, de lo racional frente a lo sensible; el desgarramiento de la vida, de una conexión petrificada entre el mundo y Dios, conexión que se puede concebir solamente como vínculo viviente, relación de términos de la cual se puede hablar sólo en forma mística” (HEGEL, 1978, pp. 349-350).



*Destino* (1798-1800), pois encontramos aí de forma mais clara (dentro do possível) o tratamento da necessidade de incorporação de um mundo prático (jurídico e econômico) guiado por princípios reflexivos e positivos em um mundo ético guiado por princípios de reciprocidade orgânica na vida, no amor ou numa religião verdadeira, nos moldes de um projeto de reconciliação.

## 1 LOCALIZAÇÃO DOS PRIMEIROS ESTUDOS ECONÔMICOS

Pouco pode ser afirmado com certeza sobre o primeiro contato do jovem Hegel com obras de cunho econômico e menos ainda sobre a gênese de um interesse subjetivo do autor pela matéria. Ainda assim é possível especular. Sabemos que ele teve acesso ao pensamento do escocês Adam Ferguson muito cedo, já em Stuttgart (1770-1788), principalmente através de Rosenkranz,<sup>11</sup> que se ampara na declaração da irmã de Hegel, que diz que Garve e Ferguson teriam sido influências decisivas para o filósofo durante esses anos (DICKY, 1987, p. 407). Harris (1972, pp. 50-51) afirma que esse contato deveria ter se dado através da tradução com notas, de 1772, de Garve, dos *Institutos da filosofia moral* (1769). Outros comentadores presumem ainda que Hegel teria lido o *Ensaio sobre a história da sociedade civil* (1767), também de Ferguson (DICKY, 1987, p. 407). É provável, todavia, que a disposição de Hegel por esse período estivesse voltada não para a economia, mas para tentativas de evidenciar as relações entre vida do Estado e vida espiritual (cultura e costumes), com foco para a instituição da linguagem (ROSENZWEIG, 2007, p. 75; HARRIS, 1972, p. 46). Há ainda um estudo sobre Locke, do período de Tübingen (1788-1793) que, segundo Chamley (1965), teria inspirado em Hegel o verdadeiro interesse pela economia. Contudo, para Dickey (1987, p. 192) não é possível afirmar com prudência que esse estudo de Locke tenha se dado sob o ponto de vista dos direitos naturais, com viés para o trabalho, a propriedade e a personalidade humana.

São poucos, de fato, os intérpretes que defendem um interesse pela economia por parte de Hegel antes de sua estadia, como preceptor na casa dos von Steiger, na Suíça (1793-1796). Chega a ser consenso entre os comentadores que os primeiros estudos de Hegel sobre economia tenham se dado em Berna. Não obstante, discute-se se esses estudos teriam apenas

---

<sup>11</sup> Rosenkranz, K. *Hegels Leben*. Berlin: Duncker und Humblot, 1844. p. 14.





se concentrado em questões empíricas pontuais, ou se desde já teriam incitado a leitura mais aprofundada de obras de economistas políticos.

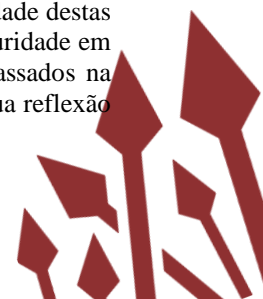
Dos seus interesses empíricos sobre a situação econômica inglesa é possível ter uma noção, pela primeira vez registrada, na sua tradução comentada de um panfleto de Jean-Jacques Cart, publicado em 1798, mas que reverbera seu pensamento em Berna. Aí ele defende a cobrança de impostos para a autonomia da nação e avalia negativamente o sistema britânico de representação, além de discutir a organização das finanças da oligarquia de Berna (LUKÁCS, 2018, p. 187; AVINERI, 1972, pp. 5-8). Esses estudos empíricos teriam levado Hegel à leitura da teoria da economia política ainda em Berna, para autores como Waszek.<sup>12</sup> Rosenkranz constata ainda que, em Frankfurt, Hegel se mostraria fascinado pelas questões da Inglaterra, acompanhando as discussões sobre a Lei dos Pobres (*Poor Laws*) e buscando compreender, possivelmente, como avalia Lukács (2018, p. 258), a essência das leis da sociedade burguesa.

Contudo, as primeiras fontes seguras que demonstram o estudo mais aprofundado da teoria econômica, ou seja, de economistas políticos, são duas. Estas apontam para o fim do período de Frankfurt e para Iena.

Primeiramente, em Frankfurt, sabemos com certeza que Hegel teceu comentários sobre os *Princípios da Economia Política* (1767), de James Steuart, entre 19 de fevereiro e 16 de maio de 1799, pois assim nos informa Rosenkranz em sua biografia sobre Hegel. Esse documento, todavia, infelizmente se perdeu - dando margens a especulações sobre o seu conteúdo.

Todas as ideias de Hegel sobre a essência da sociedade burguesa, sobre necessidade e trabalho, sobre divisão do trabalho e patrimônio dos estamentos, assistência aos pobres e polícia, impostos etc. estão, afinal, concentradas em um comentário glosando a tradução para o alemão da economia política de Steuart, que escreveu de 19 de fevereiro a 16 de maio de 1799 e que ainda se conserva na íntegra. Nele constam muitos vislumbres grandiosos da política e da história, muitas observações refinadas. Steuart ainda era um adepto do sistema mercantil. Com um *páthos* nobre e uma profusão de exemplos interessantes, Hegel combateu o aspecto morto do mesmo, procurando resgatar, em meio à concorrência e no mecanismo tanto

<sup>12</sup> O argumento de Waszek (2011, p. 64) foca na ênfase de Rosenkranz: “Pelo que concerne aos trabalhos empíricos [...] Rosenkranz escreve: ‘Hegel trabalha a organização das finanças de Berna até os mínimos detalhes, até o pedágio das estradas’. Mas, se estes estudos empíricos conduziram Hegel até o ‘mínimo detalhe’ até ‘uma massa infinita de detalhes’ (§ 189), então foi precisamente em Berna que Hegel teve necessidade destas abordagens sistemáticas, para as quais ele fez homenagem à economia moderna, em seus anos de maturidade em Berlim. Mesmo se não existam outros documentos ou testemunhos que permitam situar os anos passados na Suíça como o início das leituras por Hegel dos economistas escoceses, as exigências sistemáticas de sua reflexão da época bastaram para fundar esta conclusão”.



do trabalho quanto do comércio, o *coração* (*Gemüt*) do homem (ROSENKRANZ, 1844, p. 86, *apud* LUKÁCS, 2018, p. 259).

Essa citação é ponto de enfrentamento comum entre os comentadores para o desenvolvimento de uma ideia sobre a compreensão inicial hegeliana sobre a economia política. Dois pontos dividem as interpretações dessa referência.

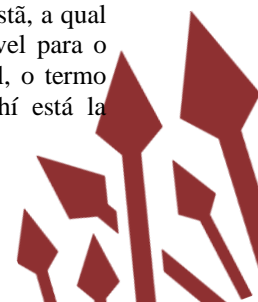
Primeiramente, no que diz respeito à ideia que o biógrafo passa: de que Hegel, nesse comentário, teria combatido o aspecto morto do sistema mercantil de Steuart, inferindo-se daí que Hegel teria tomado uma posição favorável a Smith. Léon e Moya (2019, p. 4), não obstante, analisando algumas dessas posições via análise filológica, defendem que essa seria uma posição mais própria às opiniões do próprio Rosenkranz. Com isso se aproximam do comentário clássico de Lukács (2018, pp. 259-260), que defende que o biógrafo não teria entendido o que o filósofo estaria chamando por “morto” em seu comentário, pois esta expressão não diria respeito ao mercantilismo em específico, mas à positividade das relações econômicas em geral.<sup>13</sup>

A defesa dessa tese é reforçada quando identificamos o segundo ponto de divergências sobre essa citação de Rosenkranz: nas palavras do biógrafo, Hegel procurou resgatar, em meio à concorrência e no mecanismo tanto do trabalho quanto do comércio, o coração (*Gemüt*) do homem. Aqui o que se tenta compreender é o sentido hegeliano da palavra *Gemüt*, que poderia estar sendo usada em seu comentário à Steuart. Pois, como assinala, por exemplo, Waszek (1988, p. 115), esta seria uma expressão especial usada pelo filósofo, apontando para a totalidade (*Ganzheit*) do homem.

Essas interpretações, portanto, teriam de reforçar a tese de que o estudo da economia para o jovem Hegel estava muito misturado com seu projeto ético.

Já em relação à Iena, um ano mais tarde, temos uma prova bastante concreta da influência de Smith sobre Hegel - leitura da *Riqueza das Nações* (1776) – pois este escreve o nome do economista na margem do texto de sua *Realphilosophie I*, o qual remonta o semestre de inverno de 1803-1804. Na ocasião, a referência diz respeito ao desenvolvimento das forças produtivas proporcionado pela divisão do trabalho na indústria.

<sup>13</sup> Por "positividade" Hegel entende, segundo Lukács (2018, pp. 85-99), a característica de proposições que pretendem ser verdadeiras sendo impostas externamente, isto é, independentemente do sujeito (espírito) - que para Hegel significa tanto a autonomia moral (a racionalidade e escrutínio individual) como a atividade social da totalidade (a coletividade democrática do povo). Ou seja, a positividade seria uma característica resultante da morte da unidade viva entre sujeito-objeto (antiguidade) com o advento principalmente da religião cristã, a qual impôs leis morais mortas, ou seja, dadas, não legisladas pelo sujeito moral, e uma área incognoscível para o conhecimento. Já no contexto de Frankfurt, onde a existência momentânea do positivo é justificável, o termo ganha o sentido de uma absolutização indevida: “Ahí donde el hombre une lo no-unificable, ahí está la positividad” (HEGEL, 1978, p. 242).





Deixando agora de lado a cronologia e os aspectos formais e documentais da pesquisa do jovem Hegel, buscaremos compreender o desenvolvimento do conteúdo do pensamento de Hegel a partir do qual a sociedade burguesa, com os elementos que ela compreende, poderia estar começando a ocupar um lugar sistemático e a exercer uma função estrutural para o projeto político-filosófico hegeliano.

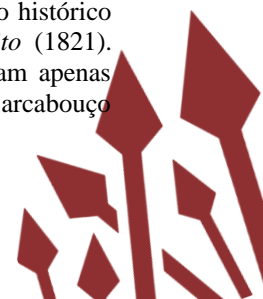
## 2 O DESENVOLVIMENTO ATÉ FRANKFURT: O RECONHECIMENTO DA SOCIEDADE BURGUESA COMO FATO MODERNO INCONTORNÁVEL

O pensamento hegeliano, no caminho para a construção de um conceito crítico da modernidade, como reconhece Habermas (1990, p. 32), não poderia prescindir do enfrentamento do problema do advento da sociedade burguesa, em meio a uma época tão conturbada pelas revoluções americana, francesa e industrial. Ainda que não seja possível apontar para uma análise hegeliana sobre o conceito moderno de *bürgerliche Gesellschaft* até as *Lições de Heidelberg*, do inverno de 1817-1818, quando ele aparece nomeado com a devida significação pela primeira vez, é fato que seu pensamento político esteve envolvido com suas questões desde cedo, ainda que incompreendidas.<sup>14</sup> Mas há um período em particular onde essa esfera começa a ocupar um lugar mais proeminente no seu pensamento. Esse intervalo, segundo Dickey (1987), teria que levar em consideração todo o percurso de 1794 a 1804 (passando por Berna, Frankfurt e Iena), tendo em vista ser este o momento no qual Hegel estaria procurando como internalizar as exigências objetivas do mundo moderno sem perder o sentido religioso do vínculo ético que o filósofo de Württemberg teria elaborado durante o período de 1770 a 1794. Esse período marcaria o início da influência dos escoceses e dos estudos sobre economia política, realismo sociológico e história (Ferguson, Smith, Stuart).

Apontando para o período de Frankfurt (1797-1800), não obstante, e seguindo nisso principalmente Lukács (2018) - quem se debruçou com maior afinco à sociedade burguesa - seria possível observar aí o estabelecimento por parte de Hegel das premissas mais gerais para o estudo econômico. Isso visto que teria sido nesse período que o filósofo começaria a

---

<sup>14</sup> Ver a defesa de Riedel (1989) de que Hegel só compreendeu a sociedade civil como um momento histórico necessário e de valorização positiva na sua fase madura, mais precisamente na *Filosofia do Direito* (1821). Segundo esse argumento, o que existe em seus trabalhos anteriores (Berna, Frankfurt e Jena) seriam apenas constatações, somadas a leituras de autores ingleses e franceses e mesclados sem harmonia com o arcabouço teórico da antiguidade (*societas civilis* x *societas domestica*).



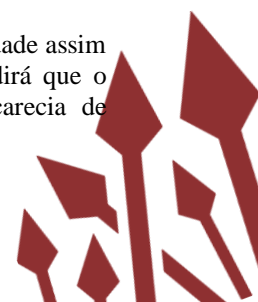
esvaziar seu ideal normativo grego em função de uma solução política que passava a levar em consideração uma análise mais concreta das condições materiais e econômicas, em paralelo ao desenvolvimento de seu projeto de reconciliação.

Em Tübingen (1788-1793) e Berna (1793-1796), Hegel faz uma leitura ainda externa da sociedade burguesa. Por esse tempo, a ênfase da sua análise voltava-se, sobretudo, para o modo como a religião se entrelaçava com o espírito do povo nas formas concretas de sentir e pensar, levando-o a comparações entre as configurações dos povos antigo e moderno em relação ao modo de vida dos cidadãos e ao exercício político no Estado (ROSENZWEIG, 2007, p. 85). Sua referência e seu ideal político eram então inspirados na *polis* grega (e na Roma republicana)<sup>15</sup> que - segundo o filósofo - era profundamente marcada pelo sentidos de plenitude comunitária, de subjetividade coletiva, de autogestão democrática e reconhecimento na substância da pátria, de não estratificação em estamentos e pela integridade da personalidade humana, os quais só eram viáveis tendo em vista a existência de uma religião popular e de espírito público que identificava o si político e o si religioso dos cidadãos (BOURGEOIS, 1999, p. 36; LUKÁCS, 2018, pp. 113-129). É na mesma linha que Dickey (1987, p. 184) apontará para uma *Sittlichkeit* de antes de 1794, que tinha por ideal a recoletivização da vida pública com sentido religioso e que visava a unidade da experiência objetiva em um todo.

Destarte, ao invés de se interessar pelas condições da vida material e econômica que teriam proporcionado esse espírito comunitário na Grécia antiga,<sup>16</sup> ou nas condições modernas que poderiam dificultar e até impossibilitar um retorno deste ideal antigo, preocupava-o, especialmente em Tübingen, conceber um projeto humanista de educação religiosa e política inspirado no modelo grego da vida harmoniosa que reforçasse o simples sentimento de respeito pela lei moral kantiana, dentro de um projeto de religião racional, subjetiva e pública (PLANT, 1977, p. 80). Para isso Hegel pensou em uma religião do povo (*Volksreligion*), para a vida moderna, nos seguintes termos. Ela deveria: i) ter seus ensinamentos fundamentados na razão universal; ii) mobilizar a fantasia, o coração e a sensibilidade dos homens; e iii) ser constituída de tal maneira que todas as necessidades da vida - as ações públicas do Estado - se conectassem com ela (HEGEL, 1968, p. 103).

<sup>15</sup> Também contendo fortes influências da cultura protestante da Velha Württemberg. Ver Dickey (1987, p. 5-12).

<sup>16</sup> A leitura idealizada de Hegel por essa época não apontava para a existência de escravos na Antiguidade assim como ocultava muito da base material daquelas sociedades. Por isso Lukács (2018, p. 118-119) dirá que o filósofo antes intuiu as sociedades gentílicas do que Athenas. Sua visão idealizada da *polis* carecia de embasamento histórico.



Hegel passaria, não obstante, a voltar o seu pensamento cada vez mais para a “infraestrutura” material e econômica que sustentaria as formas sociais e culturais (PLANT, 1977, pp. 81-82). Já em Berna vemos esse movimento sendo aprofundado. Um idealismo normativo começa assim a se associar a um realismo que buscava situar aquele dentro da constelação de diversas condições das forças socioeconômicas historicamente específicas e irreversíveis.<sup>17</sup> Essa tendência teria começado com a crítica das condições sociais e políticas decadentes de Roma, que passam a ser vistas como tendo gestado historicamente o cristianismo – religião que, segundo Hegel, (tomando como premissa a ideia de que as formas políticas se conectam simbioticamente com as religiões) favorecia o despotismo, passando a reforçar a alienação (como “superestrutura” conveniente) (PLANT, 1977, p. 81). Essa visada para as condições materiais, contudo, teria se dado de forma bastante lenta. Seus esforços se concentravam ainda, em Berna, na crítica histórica interna do cristianismo, utilizando-se da filosofia moral kantiana, em prol de um projeto para a reforma da religião.

Partindo da referência do ideal comunitário grego, Hegel identificou a decadência desse mundo com o advento de uma vida cívica e positiva,<sup>18</sup> fixada na vida privada, representada pelo cristianismo, mas já situando o desenvolvimento dessa religião sobre uma base histórica e concreta. Com a decadência de Roma (início do Império Romano em 27 a. C.), descrita em *Positividade da religião cristã* (1795-1796), o espírito de liberdade da antiguidade, o espírito republicano, entra em colapso em função de um processo de perda da liberdade em Roma, dado o nascimento de uma classe aristocrática governante que usava do poder militar e das riquezas derivadas das conquistas para seduzir o povo e se manter no poder (LUKÁCS, 2018, p. 117-118; PLANT, 1977, p. 81). Esse processo teria levado a uma supressão da igualdade dos patrimônios e a uma diferenciação dos homens em estamentos (políticos e econômicos), resultando na alienação dos indivíduos e na perda da virtude que os fazia participar de sua pátria. Com isso, as condições individualistas do mundo moderno são diagnosticadas por Hegel como uma desintegração da subjetividade coletiva antiga - transformação do *citoyen* antigo no *bourgeois* moderno.<sup>19</sup> Ele critica a supervalorização da particularidade individual na sua busca desenfreada por ganho, segurança da propriedade privada e subsistência - assim como vê com maus olhos a divisão social do trabalho que embrutece o homem e o isola. Isso, dado que a base ideal-religiosa de Hegel o preveniria de

<sup>17</sup> Segundo Dickey (1987, pp. 184-185), será esse confronto inicial do idealismo de espírito público e religioso desenvolvido até 1794 com o realismo do período seguinte que, em busca de uma reconciliação, acabaria por, mais tarde, diferenciar a sociedade civil do Estado em dois planos da eticidade em obras da maturidade de Hegel.

<sup>18</sup> Vide nota 14.

<sup>19</sup> A compreensão adequada e a diferenciação desses termos seriam, entretanto, só mais tarde sistematizadas. Para o acompanhamento da evolução do pensamento de Hegel sobre essa questão, ver Kervégan (2018).



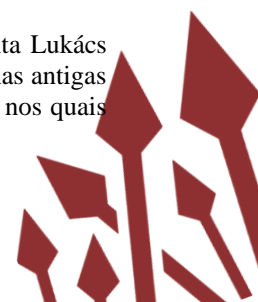
aceitar sem crítica as condições com tendência à animalização do homem na sociedade burguesa (DICKY, 1987, p. 184).

É no contexto dessa análise crítica da decadência da república romana e da ascensão da religião privada do cristianismo que Hegel fará seus primeiros apontamentos sobre os problemas da sociedade burguesa. Mas se por um lado esse novo diagnóstico das condições socioeconômicas de desigualdade entre classes e de valorização da individualidade na modernidade o levariam para uma autocrítica - de modo que uma religião popular não poderia mais ser defendida sem levar em consideração essa estrutura material, uma vez que aquela não teria se adaptado historicamente – por outro, Hegel demoraria ainda a se desiludir com as possibilidades de restauração daquelas condições ideais (PLANT, 1977, p. 81). Por isso, a sociedade burguesa é pensada ainda aqui, isto é, em Berna, apenas indiretamente, como um fenômeno de decadência histórica, negativo e apenas à reboque das análises sobre religião. Essa sociedade se mostrava mesmo provisória para o filósofo, segundo Lukács (2009, p. 93-94), pois este via na Revolução Francesa uma possibilidade de renovação da Antiguidade e da democracia antiga, que Hegel concebia por uma ideia rousseauiana-jacobina da relativa igualdade dos patrimônios, como um período quase "sem economia".<sup>20</sup> O seu projeto político da época, portanto, ainda não requeria uma internalização das condições socioeconômicas modernas. É só em Frankfurt, um momento de passagem da filosofia da união imediatista [1ª Fase (1796-1798)], com seus problemas de incorporar a sociedade burguesa, para uma filosofia da união reconciliatória [2ª Fase (1798-1801)] que Hegel se ocupará pela primeira vez do estudo da Economia Política - como vimos na seção anterior (BECKENKAMP, 2009, pp. 127-190).

Em suma, Hegel, ainda pelo tempo de Berna, baseava-se numa leitura da história, aparentemente influenciada por Rousseau, que se dividiria em três partes: a antiguidade livre – o início da positividade com a decadência da República Romana – uma renovação da liberdade por intermédio da Revolução Francesa (LUKÁCS, 2018, p. 161). Por isso, neste momento de seu desenvolvimento, a sociedade civil era considerada como momento passageiro de decadência das relações humanas republicanas, não sendo estudada a fundo ou enfrentada, ficando apenas ligada a um processo de definhamento do espírito público-religioso.

---

<sup>20</sup> É importante situar sempre o ponto de vista do jovem Hegel sobre a antiguidade que, como aponta Lukács (2018, p. 111) “[...] parte da concepção dogmaticamente aceita da igualdade relativa dos patrimônios nas antigas repúblicas cidadinas e dali em diante se limita a analisar os fenômenos políticos, culturais e religiosos nos quais se manifesta a peculiaridade desses Estados”.



Mas por que, em Frankfurt, o pensamento político de Hegel passaria a considerar a sociedade burguesa a partir de uma chave mais estável? A hipótese que defende Lukács (2009, p. 94) fala que este teria sido um momento de desilusão do autor com a possibilidade de transformação da Alemanha, desencadeado, em parte, pelos acontecimentos políticos do 9 de Termidor, na França, que encerrava com o período do Terror de Robespierre, em 27 de julho de 1794, e dava início ao governo do Diretório. Isso significava, como apontava Marx, que a sociedade burguesa passava a governar a França.<sup>21</sup> Desse modo, a sociedade burguesa ia se estabelecendo como uma esfera inevitável do mundo moderno. Isso incitou o filósofo a ter que se reconciliar com a sociedade burguesa de alguma forma, de modo que a interpretação da história desenvolvida em Berna teria de mudar em Frankfurt (LUKÁCS, 2018, p. 161).

Essa confrontação inicial de Hegel com o fato da sociedade burguesa não quer dizer, não obstante, que ela se dará pela via do estudo de sua essência objetiva, o que só se daria mais tarde, em Iena:

Correspondendo ao atraso econômico, social e político da Alemanha, essa confrontação [com a sociedade burguesa] se dá em uma linha quase puramente ideológica. Ela não consiste em uma formulação política das questões atinentes à sociedade burguesa como na França nem em uma análise científica das legalidades econômicas que estão em sua base como na Inglaterra, mas em um exame, a partir de pontos de vista humanistas, da condição do homem, da personalidade e de seu florescimento na sociedade burguesa (LUKÁCS, 2018, p. 170).

143

Em Frankfurt, Hegel não recusa o seu posicionamento crítico em relação à sociedade burguesa, mas agora ao invés de criticar a positividade no mundo pela via da subjetividade coletiva e livre da república antiga, ele parte do indivíduo e de seu ideal humanista de formação da personalidade, muito em linha com os humanistas alemães clássicos de sua época, como Goethe e Schiller. Com esse ideal, Hegel passa, então, a identificar os impedimentos que a objetividade morta da sociedade burguesa põe contra esse fim:

---

<sup>21</sup> N<sup>o</sup> A *Sagrada Família*, Marx & Engels (2011, p. 141-142) assim interpretam esse evento histórico: "Depois da derrubada de Robespierre é que começa a se realizar prosaicamente o iluminismo político [...] que havia querido exceder-se a si mesmo, que havia sido superabundante. Sob o governo do Diretório a sociedade burguesa - a própria Revolução a havia libertado das amarras feudais e reconhecido oficialmente, por mais que o terrorismo tivesse tentado sacrificá-la a uma vida política antiga - irrompe em formidáveis correntes de vida. Tempestade e ímpeto em busca de empresas comerciais, febre de enriquecimento, a vertigem da nova vida burguesa, cujo autogozo inicial ainda é insolente, leviano, frívolo e embriagado; esclarecimento real da propriedade territorial francesa, cuja ordem feudal havia sido destruída pelo martelo da Revolução e que o primeiro ardor febril dos muitos novos proprietários submete agora a um cultivo total; primeiros movimentos da indústria liberada: esses são alguns dos sinais de vida da sociedade burguesa recém-nascida. A sociedade civil é representada positivamente pela burguesia. A burguesia começa, pois, a governar".



A nova etapa do desenvolvimento de Hegel evidencia-se, sobretudo, no fato de ele começar a ver a sociedade burguesa como um fato fundamental e imutável, cuja essência e legalidade têm de ser examinadas em pensamento e na prática. Esse exame começa sobre uma base bastante subjetivista: Hegel ainda não levanta a questão acerca da essência objetiva da sociedade burguesa, como fez depois em Iena. O problema apresentado por ele consiste muito antes em como o homem singular deve lidar com a sociedade burguesa, em como os postulados morais e humanistas do desenvolvimento da personalidade entram em contradição com a constituição e a legalidade da sociedade burguesa e em como eles, não obstante, podem ser harmonizados, reconciliados com esta (LUKÁCS, 2018, p. 174).

Encontramos, assim, seguindo Lukács (2018), o estabelecimento de duas premissas fundamentais para a compreensão dos primeiros estudos econômicos por parte de Hegel. São elas:

- i. a da subjetividade individual, partida muitas vezes da própria experiência individual de Hegel, que tem pretensões de ser "homem inteiro", isto é, estar em si mesmo em sua diferença, estruturar significativamente sua vida, reconhecendo-se no mundo;
- ii. a do mundo objetivo, composto pela sociedade burguesa, na modernidade, como um fato concreto dado.

144 Logo, o sentido de sua pesquisa sobre as condições da sociedade burguesa por esse tempo tem como elemento chave a busca por conexões vivas entre sujeito e mundo objetivo social. Isto é, Hegel procura por uma a vivificação da sociedade burguesa pela atividade do sujeito, de modo que o homem possa se reconhecer (se sinta em casa) como criador que é da sociedade e da história. Hegel estaria visando assim uma reconciliação (*Versöhnung*) entre os postulados morais e humanistas do desenvolvimento da personalidade (indivíduo) com a constituição e a legalidade da sociedade burguesa - em outras palavras, a superação do caráter positivo da sociedade burguesa sem a sua negação.

### **3 O PROBLEMA FRANKFURTIANO DA INCORPORAÇÃO DAS RELAÇÕES ECONÔMICO-JURÍDICAS EM UMA RECONCILIAÇÃO VIA AMOR E CRISTIANISMO**

Seguindo a hipótese de Lukács (2018), vimos acima que certas premissas bastante gerais – motivadas pelo fracasso da Revolução Francesa, pelo despontar da Revolução Industrial e pela recepção do humanismo na cultura da época – poderiam estar guiando o pensamento de Hegel no período de Frankfurt. Falta, no





entanto, mostrar em que circunstâncias teóricas o jovem Hegel teria percebido, por assim dizer, a necessidade de um aprofundamento do estudo da essência objetiva da sociedade burguesa através da economia política. Busquemos então situar as condições pelas quais Hegel teria chegado até James Steuart. Sigamos Harris:

De 19 de fevereiro a 16 de maio de 1799, Hegel ocupou-se (pelo menos durante parte de seu tempo livre) em fazer um comentário sobre a economia política de Sir James Steuart. À luz da ordem dos manuscritos da Srta. Schüler,<sup>22</sup> é uma hipótese plausível que ele tivesse completado o primeiro rascunho de 'O Espírito do Cristianismo' e estava avançando logicamente para a próxima etapa em sua investigação teórica. Pois em seu estudo do cristianismo, Hegel reconheceu desde o início que a dificuldade crucial na transformação da religião de Jesus de 'privada' em 'pública' era a atitude do fundador em relação à propriedade e 'as coisas deste mundo' em geral. Ele agora havia chegado ao ponto em que esse problema se colocava para ele como o da relação entre a comunidade viva e sua indispensável base material, econômica e legal. (HARRIS, 1972, pp. 434-435, tradução nossa)<sup>23</sup>

Em outras palavras, a identificação hegeliana de uma esfera material e econômica indispensável para a vida (provável causa de seu interesse cada vez maior por economia política) parece ter se intensificado mediante o enfrentamento de dificuldades na tentativa de tornar a religião cristã pública. Sendo assim, temos que compreender como que, para além da avaliação negativa sobre os efeitos sociais e políticos do cristianismo, Hegel (no intervalo de 1798 a 1799) – no *Espírito do Cristianismo e seu Destino* – tenta resgatar as intenções originais e nobres do mesmo, enquanto religião pública que tem na defesa do Reino de Deus seu princípio, e como que, a partir disso, Hegel precisa identificar e justificar a existência de uma esfera material irreduzível aos princípios cristãos.

Mas qual o significado para Hegel do cristianismo nesse texto? Ele percebe o cristianismo, na ação de Jesus, como a doutrina que busca pôr o princípio do amor em prática, isto é, efetivá-lo no mundo a partir da crítica do mundo judaico (e também kantiano), em nome do Reino de Deus. Isso significaria superar uma relação dos particulares com o universal marcada pela exterioridade e, por isso, pela servidão e pela dominação – expressões de uma religião positiva –, e promover uma relação orgânica entre as partes e o todo. Nessa relação, a ação se identificaria com a lei a partir de uma inclinação sensível/individual, de modo que teríamos assim não a separação de uma unidade externa aos particulares (ou um princípio moral sádico), mas uma unidade feliz e livre: os interesses dos indivíduos

<sup>22</sup> G. Schüler, Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften. *Hegel-Studien*, Bonn, v. 2, 1963. pp. 111-159.

<sup>23</sup> Todas as traduções aqui apresentadas são de inteira responsabilidade do autor



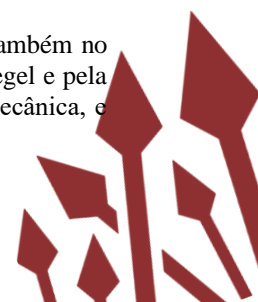
e do todo reconciliados. Esse Reino de Deus defendido por Jesus visava um ideal público que superaria o Estado, porque suas leis se tornariam supérfluas e redundantes nessa identidade orgânica, onde o mundo reflexivo e suas determinações rígidas e mortas não teriam lugar.<sup>24</sup>

Dado que a crítica da religião não se separa da crítica política em Hegel, a defesa do amor por Jesus revelará um caráter revolucionário e político em um sentido de superação do Estado, aproximando-se de um republicanismo antigo. Isso porque a figura política mais própria para este estado de coisas religioso, essas relações sociais onde os particulares participariam do todo de uma forma orgânica, isto é, estariam subjetivamente ligados à vida do todo, só poderia se dar em um comunitarismo igualitário. Hegel pensava essa questão em oposição ao judaísmo, onde: “El individuo particular estaba totalmente excluido del interés activo por el Estado; su igualdad política, en cuanto ciudadanos, era lo contrario de la igualdad republicana: era meramente la igualdad de la insignificancia.” (HEGEL, 1978, p. 222).

Mas por defender essa vida a partir do princípio do amor e em um estado de coisas onde a esfera da reflexão e dos direitos individuais estava se consolidando cada vez mais no mundo moderno, Hegel teria que notar os problemas de se perseguir tal meta. É aqui que o amor revela suas limitações e que o destino do cristianismo se mostra diferente da sua intenção original: pois ao querer promover uma religião pública acaba se convertendo em uma religião privada. Temos então em Hegel vários sinais de uma crítica da reconciliação imediatista pelo amor, o que pode trazer também o sentido de uma crítica dos ideais da antiguidade política frente às condições modernas.

Uma das limitações estruturais do amor é que, tal como a empatia, ele só se realiza entre iguais, de modo que a desigualdade econômica ou de poderes implica uma barreira para a consumação dessa unidade. Mas a união pelo amor é limitada essencialmente por se dar mediante a forma muito imediata da sensação e mesmo da intuição, não sendo compatível com o conteúdo do infinito. No amor não existe lugar para a objetividade e para a reflexão. Sua unidade é ainda subjetiva. “[...] cada reflexión suprime el amor, reconstituye la objetividad y se comienza así, de nuevo, la esfera de las limitaciones” (HEGEL, 1978, p. 344). Para essa união, portanto, toda reflexão, toda diferença que se expresse em uma individualidade independente ou um mundo de objetos, é um rompimento da unidade subjetiva que essa união manifesta.

<sup>24</sup> Seria o caso de lembrar que tais efeitos “anarquistas” frente a um ideal ético defendido aparecem também no assim denominado *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, escrito com a letra de Hegel e pela mesma época, onde se afirma que “[...] todo Estado tem de tratar homens livres como engrenagem mecânica, e isso ele não deve fazer; portanto ele deve acabar” (BECKENKAMP, 2004, p. 205).



Hegel já havia percebido em *O amor e a propriedade* (1798/99) que para a reconciliação via amor, em uma comunidade, dadas as suas características, exigir-se-ia o compartilhamento e a redistribuição da propriedade, pois, para os membros de uma relação amorosa, toda insinuação de individualidade independente é vista como ultrajante. A desigualdade, o egoísmo, é algo obscuro. Assim, a propriedade privada, a sensação de individualidade, só poderia ser encarada como algo que perturba a relação de amor, como algo que tende à desagregação. Desse modo, Hegel identifica no amor uma força que busca cancelar todas as desagregações e separações possíveis, "[...] preocupado de que pudiera encontrar uma oposição resistente o incluso inamovível" (HEGEL, 1978, p. 264). O amor é frágil e inseguro, logo é vigilante:<sup>25</sup>

El amor es un dar y un recibir mutuo; tímido, pensando que sus dones podrían ser depreciados, tímido, pensando que algún elemento opuesto podría no ceder ante su recibir, está tanteando [para ver] si acaso la esperanza no lo ha engañado, si acaso logra encontrarse enteramente a sí mismo (HEGEL, 1978, p. 264).

147 Nisso Hegel já mostra claros indícios de estar pensando em uma oposição, na incompatibilidade de princípios entre as relações de amor e uma esfera bastante abstrata de um mundo morto de relações de direitos de posse que, para Lukács (2018), poderia condizer com a sociedade burguesa. Seguindo essa interpretação, compartilhada por Dickey (1987, p. 184-185), podemos dizer que temos aqui uma antecipação ainda imatura, completamente sem mediações, da posterior divisão hegeliana entre as exigências universalistas do Estado e as demandas particularistas da sociedade civil. O problema da oposição é colocado nesse escrito nos seguintes termos:

Esta unificación del amor es completa [pero únicamente entre los amantes mismos]; sin embargo ella como tal sólo puede existir [en que lo separado sea capaz de una unificación en el sentir] en la medida en que lo separado esté opuesto de tal manera, que una parte sea lo amante y la otra lo amado, es decir: en la medida en que las dos partes separadas sean [sean una parte de] un órgano de un ser viviente. Pero, además, los amantes mantienen aún múltiples conexiones con lo muerto; a cada uno de ellos le pertenecen muchas cosas, es decir: cada uno de los amantes está vinculado con [entes] opuestos que son opuestos, son objetos incluso para él mismo, para el amante que mantiene esta relación [con sus objetos]. Por eso, los amantes son todavía capaces de entrar en una multiplicidad de oposiciones por intermedio de las múltiples apropiaciones y posesiones de propiedades y derechos (HEGEL, 1978, p. 265).

<sup>25</sup> Desse modo Hegel antecipa a crítica de Benjamin Constant, que fala da vigilância dos costumes no espírito da liberdade antiga em seu famoso discurso sobre os dois conceitos de liberdade. Ver Constant (1985).



Diante desse problema, Hegel esboça o que acredita ser a única unificação possível com essa esfera do morto dada pelo amor: o compartilhamento do domínio dos bens pelos amantes. Mas Hegel, entendendo que a ideia de propriedade estaria já contida no próprio uso (particularista) da coisa, não vê como possível uma eliminação da esfera do direito e da propriedade frente ao sentimento do amor. Portanto, a propriedade não seria excluída mesmo entre os amantes que abrissem mão de seus direitos. Essa ideia teria de ser reforçada quando, no *Espírito do cristianismo e seu destino*, encara com ceticismo as palavras de Jesus e defende que “El destino de la propiedad se ha vuelto demasiado poderoso entre nosotros para que se toleren reflexiones al respecto y para que se haga pensable su cancelación” (HEGEL, 1978, p. 316).

Não obstante, para nós, o que vem em seguida dessa famosa sentença é ainda mais interessante – haja visto que esclarece de forma mais detida a oposição já diagnosticada em *O amor e a propriedade* (1798/99) entre aquelas relações que lidam com as posses, região do mundo morto ou positivo, e as relações possíveis de serem vivificadas pelo amor:

148

[...] la posesión de riquezas, junto con todos los derechos y todas las preocupaciones con ellas vinculadas, hace entrar determinaciones en la vida de los hombres, barreras que fijan límites a las virtudes y les imponen condiciones y relaciones de dependencia. Dentro de las mismas hay, sí, lugar para deberes e virtudes, pero imposibilitan su totalidad, la vida completa, porque la vida queda atada a objetos, estando condicionada por algo exterior a la misma; se inserta en la vida algo, como si fuera algo suyo, algo que, sin embargo, nunca le podrá pertenecer. La riqueza traiciona en seguida su oposición contra el amor, contra la totalidad, porque es un derecho, porque está atada a una multiplicidad de derechos; así, tanto la virtud que se relaciona directamente con ella, la rectitud, como las otras virtudes posibles dentro de su esfera, están necesariamente vinculadas a exclusiones, cada acto virtuoso es, en sí, algo opuesto. Su sincretismo, el servicio a dos señores, es impensable, porque lo indeterminado no se puede vincular con lo determinado si se conservan sus formas respectivas. Jesús, para destruir la esfera opuesta al amor, tuvo que señalar no sólo el complemento de los deberes, sino también el objeto de estos principios, la esencia de la esfera de los deberes (HEGEL, 1978, p. 316).

Hegel identifica nessa passagem uma esfera a qual o amor não consegue incorporar, ou pelo menos não consegue incorporar enquanto a deixar intacta, sem perceber que na própria essência destas relações, dos deveres com relação as coisas externas, corre o princípio da vida. Essa esfera é a esfera da posse de riquezas junto com todos os direitos e preocupações ligados à ela. Esfera que impõe relações de dependência por atuar no



campo do determinado, mundo em relação exterior à subjetividade livre, onde a ação dos indivíduos é impulsionada por um dever e sua virtude direta é a da retidão. Em suma, uma esfera jurídico-econômica das relações, onde os particulares não acessam a mesma organicidade com o universal que o sentimento do amor, mas que mantém essa relação como que externa, o indivíduo agindo por um dever.

Diante dessa esfera, apesar da vida ter o potencial de incorporá-la e de suprássumí-la (algo que Hegel ainda não consegue explicar), a ação do Jesus histórico, sua luta, fica a desejar. Isso porque, primeiramente, esse sentido da vida não se conquista simplesmente mediante a tentativa de imposição externa, algo que teria que ocorrer tendo em vista que o espírito judaico não estava apto a compreender a mensagem de Jesus. Hegel, por isso, expõe algumas contradições da luta que precisa apresentar a demanda pelo sentido orgânico da totalidade, no amor, como um direito pensado. Isso revelaria que o universal tomou a forma de um particular frente a outro particular.

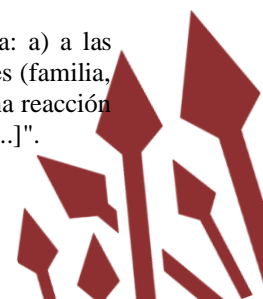
A solução encontrada por Jesus será a fuga do mundo. Sua posição é uma mescla de luta e de fuga.<sup>26</sup> Conservação da vida universal, mas com exclusão do direito, em uma vida sem sofrimento. Jesus renuncia às relações determinadas em uma abstração de si mesmo rumo ao infortúnio do vazio (mal infinito). Num movimento próprio do sentido da liberdade negativa de Hegel, o sujeito abstrai de toda objetividade do mundo morto e determinado. Mas nisso não consegue incorporar as relações públicas e políticas, que tinham sido a intenção original, de recuperação da totalidade naquilo que vimos compreender o Reino de Deus.

Jesus só pode enxergar agora a liberdade e a realização do sentido pleno e orgânico da vida nos bons encontros do amor e da amizade, excluindo as determinações jurídicas e sacrificando o direito, suprimindo a propriedade e exigindo a comunidade dos bens. Contra a legalidade deformada do espírito judaico, que regia todas as relações humanas, a liberdade do Reino de Deus seria encontrada apenas nas relações mais intensas e belas de amor. A bela alma se recusa a se corromper no espírito do seu povo e só pode se realizar no vazio do subjetivismo puro, não podendo se exteriorizar em ações e em realidade.

Nesse estágio de vazio e pureza dos corações universalizado, o Reino de Deus ganhou outro sentido: um significado de oposição (completa) a esse mundo, onde o Estado se torna inimigo e os cidadãos do Reino de Deus se convertem em pessoas privadas acima do Estado. Nisso há um ganho, o advento da subjetividade infinita, para além do ser alemão, francês ou

---

<sup>26</sup> Nas palavras de Hegel (1978, p. 347): "El destino de Jesús, renuncia a las relaciones de la vida: a) a las relaciones cívicas burguesas; b) a las políticas; c) a las que surgen de la convivencia con otros hombres (familia, parientes, nutrición). La relación de Jesús con el mundo es en parte una huida del mismo y en parte una reacción contra él, una lucha. En la misma medida en que Jesús no había cambiado al mundo, tenía que huirlo [...]".



inglês. Assim, na ideia de cidadão no Reino de Deus é possibilitado ao homem se desvencilhar na consciência dos laços com a nação, especialmente para aqueles que nunca participaram da união da *polis* ou que tinham suas relações sociais regidas pela propriedade. Ganha-se em troca uma esfera da individualidade isolada, a “[...] conciencia mezquina de particularidades personales” (HEGEL, 1978, p. 369)<sup>27</sup>.

A postura negativa de Jesus com relação ao mundo servil, levando à ressignificação do Reino de Deus, resultaria na concepção de uma comunidade pura e transparente de indivíduos, identidade simples onde apenas as relações de amor subsistiriam. Talvez pudéssemos vislumbrar aqui uma aproximação com um tipo de comunidade primitiva nos moldes rousseauianos, tendo em vista que

La aflicción más profunda, más sagrada de un alma bella, su misterio insoluble, es que la naturaleza debe ser destruida, que lo sagrado debe ser mancillado. Del mismo modo como para el entendimiento lo más incomprendible es lo divino y la unión con Dios, para el corazón lo más incomprendible es el alejamiento de Dios. (HEGEL, 1978, p. 357).

Daí que essa sustentação utópica e idealizada da bela alma de Jesus acaba sendo insuportável. A separação entre mundo morto e bela alma (retiro subjetivo/negativo) acaba também por tornar consciente (em toda a sua dimensão, como uma totalidade oposta) o destino como corrupção e, por fim, resiste em luta contra ele:

Su lucha era pura y sublime, porque reconoció al destino en toda su dimensión, porque se opuso a la totalidad del destino. Su resistencia y la de la comunidad fundada por él contra la corrupción de su medio trajo consigo, necesariamente, que la corrupción se hiciera consciente tanto para él como para el espíritu relativamente libre de la misma, y que Jesús y su comunidad se dissociaran del destino de esta corrupción (HEGEL, 1978, p. 370).

Não obstante, opondo-se ao destino, o próprio lutador da pureza contra a impureza se mostra preso a ele, como um oposto, um negativo (um particular frente a outro particular). Não expressa a vida toda. Tanto mais quando não compreende seu momento histórico e quer se perpetuar como acima do destino, como o sagrado oposto ao profano. Essa posição se converte facilmente em fanatismo, uma busca pela afirmação da liberdade absoluta (indeterminação) que não pode se reconhecer senão na destruição de toda multiplicidade e exteriorização.

<sup>27</sup> O termo pejorativo usado por Hegel só revela o quanto ele estava longe ainda de compreender um papel positivo para o *bourgeois*, priorizando aqui a perspectiva do *citoyen*.





La exaltación que desdeña la vida puede convertirse fácilmente en fanatismo, pues para mantenerse en su aislamiento, en su huída ante toda relación, debe destruir aquello que lleva a su destrucción. Lo que es impuro para él, por más que se trate de relaciones puras, tiene que dañar a los contenidos [de estas relaciones], por más que se trate de relaciones bellas. Soñadores, exaltados de siglos posteriores, convirtieron su despegue de todas las formas de la vida (a causa de la impureza de estas últimas) en un rechazo absoluto y vacío de toda forma y declararon la guerra a todos los impulsos de la naturaleza, sólo porque éstos buscan una forma exterior. Los efectos de estos conatos de suicidio, de este aferrarse a la unidad vacía eran tanto más terribles cuanto más firmemente se afirmaban todavía en los ánimos las ataduras de la multiplicidad. Puesto que su conciencia era meramente una conciencia de formas limitadas, lo único que les quedaba era una huída en el vacío a través de atrocidades y devastaciones. Pero, cuando el destino del mundo se hizo demasiado poderoso y se seguía manteniendo tanto al lado de la Iglesia - que es incompatible con él - como dentro de ella, la huída y su idea se hicieron imposibles (HEGEL, 1978, pp. 370-371).

Ou seja, com o reconhecimento da inevitabilidade do destino do mundo moderno e burguês, a consciência da bela alma e a defesa da liberdade se tornam, no entanto, pura hipocrisia e cinismo. De dia quer os benefícios dessa sociedade de espírito servil e de noite quer a redenção dos seus pecados.

151

Por eso los grandes hipócritas y enemigos de la naturaleza trataron de encontrar de mantener un vínculo antinatural entre la multiplicidad del mundo y la unidad carente de vida, entre las relaciones legales restringidas y las virtudes humanas, por una parte, y el espíritu simple, por la otra; inventaron un escondrijo dentro de la unidad para cada acto civil o para cada manifestación del deseo y de la pasión, para asegurar por esta estafa a la vez: [i], la conservación de cada una de las limitaciones; [ii] la fruición de las mismas, y [iii], su propia evasión ante las consecuencias de estas limitaciones y fruiciones (HEGEL, 1978, p. 371).

A hipocrisia sintetiza o desenvolvimento da comunidade cristã – “[...] un pequeño Reino de Dios” (HEGEL, 1978, p. 374) - que, de aferrada ao imediatismo do mero sentimento do todo na figura do amor de Jesus, com a sua morte, com a extensão da comunidade cristã e com o enfraquecimento dos laços de amor subjetivos, precisariam de uma síntese que incorporasse a objetividade e a reflexividade. Nisso ela acaba vendo essa reconciliação com o objetivo como sacralização de partes aleatórias e imediatas do mundo, além de idealizar, dadas as circunstâncias controversas do mundo, cada vez mais o sentido do Reino de Deus como algo externo. Assim sacralizou indivíduos e estabeleceu hierarquias em sua comunidade ampliada. Acaba também se organizando numa sociedade objetiva e



positiva que imita o Estado, na Igreja. Logo, o Estado e a propriedade não podem mais ser condenados sem hipocrisia pelo cristão, que permanece sempre aferrado a algo dado.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações econômicas estão situadas no pensamento hegeliano de Frankfurt em conjunto com aquelas que dizem respeito aos objetos externos (como o direito, a propriedade, as riquezas etc.), isto é, ao mundo morto ou reflexivo. A perspectiva teria sido essa devido ao projeto do jovem Hegel por esse período ter como propósito a reconciliação entre sujeito e objeto no movimento especulativo da vida. Para tanto, ele teorizou o amor como superação da religião positiva e da moralidade kantiana, assim como das demais relações que pressupunham esses modos externos e reflexivos de se conduzir nas relações sociais. Frente às características subjetivas, sentimentalistas e até mesmo místicas dos tipos de reconciliação propostas – uma vez que no *Espírito do Cristianismo e seu Destino* Hegel ainda não aceitava que o saber filosófico/conceitual era capaz de apreender o absoluto – as relações econômicas em Frankfurt irão se situar em um momento antagônico e desagregador da comunidade orgânica visada.

Com isso, identificamos um contraste com o entendimento das relações econômicas e da economia política no período posterior, já em Iena – onde, por exemplo, o conceito de trabalho abstrato suavizará a passagem brusca do contratualismo dos indivíduos para o universal. Isso porque Hegel olhará para a economia moderna cada vez mais como organizadora do caos de indivíduos privados, o sistema da atomística que é levado ao reconhecimento mútuo gradativo através do direito do universal de se fazer anunciar entre os homens, como em processo de *Bildung*.

Mas temos que reconhecer em Frankfurt o momento essencial da identificação da inevitabilidade de se pensar a esfera moderna da economia política, ao mesmo tempo que da percepção das limitações do amor enquanto proposta de reconciliação objetiva. Talvez por isso tivesse que começar a buscar o “coração” (*Gemüt*) dentro das relações econômicas (isto é, seu potencial, ético imanente) no estudo sobre Stuart, como comenta Rosenkranz, para poder incorporá-lo numa reconciliação ética. Ou seja, estaria se movendo para um aprofundamento do seu estudo.



Essa tese parece ser corroborada com o movimento geral do pensamento hegeliano. Por exemplo, como aponta Kervégan (2018, pp. 133-134), é no escrito sobre *A Constituição Alemã* (1799-1802), portanto imediatamente posterior ao *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* (1799), que Hegel apresentará os primeiros sinais de uma reconciliação com as condições modernas da liberdade subjetiva, com a identificação da existência de um espaço despolitizado social e legal (isto é, a sociedade civil moderna). Nesse texto ele compreende a distinção/contradição entre direito público e direito privado, identificando a existência de aspectos não-políticos dentro da comunidade política.

Vemos assim que a conjuntura da problemática hegeliana se mostrava cada vez mais propícia para que o filósofo reconhecesse a importância da economia política enquanto de valor estrutural para o desenho das grandes linhas de seu projeto ético-filosófico que se completa com a *Filosofia do Direito* (1821). Ao fazer a crítica – em Frankfurt – das formas forçadas e imediatistas de reconciliação, Hegel estaria começando a encontrar no interior das ciências reflexivas – como a economia política – processos e instituições mediadoras capazes de fomentar nova elevação do homem ao universal estatal, sem ter que com isso negar de forma exterior a busca pelo interesse individual de cada um.



## REFERÊNCIAS

- AVINERI, Shlomo. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- CHAMLEY, Paul. Les origines de la pensée économique de Hegel. *Hegel-Studien*, Bonn, v. 3, 1965. p. 225-261.
- CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. In: MORAES, João Quartim de. (Edit.). *Filosofia Política*: vol. 2. São Paulo: L&PM, 1985. p. 9-25.
- DICKEY, Laurence Winant. *Hegel: religion, economics, and the politics of spirit (1770-1807)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. O conceito hegeliano de modernidade. In: HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990. p. 33-51.
- HARRIS, Henry Sifton. *Hegel's development: toward the sunlight (1770-1801)*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*. Tradução de Zoltan Szankay e José María Ripalda. Cidade do México: Fondo de cultura económica, 1978.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1968. Vol. I.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Prefácio à "Filosofia da religião" de Hinrichs (1822): sobre a fé e razão*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011. (Textos clássicos de filosofia).
- HERZOG, Lisa Maria. *Inventing the Market: Smith, Hegel and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HÖLDERLIN, Friedrich. Urteil und Sein. In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 101-133.
- KERVÉGAN, Jean-François. "Citoyen" versus "bourgeois"? The quest for the "spirit of the whole". In: KERVÉGAN, Jean-François. *The actual and the rational: Hegel and objective spirit*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018. p. 121-146, dez.
- LEÓN, Angelo Narváez; MOYA, Pablo Pulgar. Hegel y la economía política: contribuciones para un debate histórico y filológico. *Límite: Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Arica, vol. 14, PC, 2019. Disponível em: <<https://www.revistalimite.cl/index.php/limite/article/view/149>>. Acesso em: 17 ago. 2020.
- LUKÁCS, György. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, György. O jovem Hegel: os novos problemas da pesquisa hegeliana. In: LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. p. 89-119.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- PLANT, Raymond. Hegel and political economy (Part I). *New Left Review*, London, vol.1, n. 103, 1977. p. 79-92, mai/jun.
- RIEDEL, Manfred. El concepto de la "sociedad civil" en Hegel y el problema de su origen histórico. In: COLL, Gabriel Amengual. *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989. p. 195-222.
- RIEDEL, Manfred. The influence of Modern Economic Theory. In: RIEDEL, Manfred. *Between tradition and revolution: the hegelian transformation of political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 107-128.
- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- WASZEK, Norbert. O estatuto da economia política na filosofia prática de Hegel. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 2, n. 1, 2011. p. 56-72, jan/jun.
- WASZEK, N. *The scottish enlightenment and Hegel's account of 'civil society'*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

