

A DIMENSÃO OBJETIVA DA VONTADE GERAL EM HEGEL*

CARLOS NELSON COUTINHO

Uma das muitas chaves de leitura da filosofia política de Hegel é sua relação com a problemática da *vontade geral*, tal como essa foi formulada por Jean-Jacques Rousseau¹. Ao longo da evolução de seu pensamento, Hegel alterou substancialmente sua relação com a obra de Jean-Jacques. Se, em sua juventude, foi um leitor entusiasta do pensador genebrino, em sua maturidade, ao contrário, irá polemizar explicitamente com a versão rousseauiana do conceito de vontade geral, considerada agora como abstrata e subjetivista, ainda que, ao mesmo tempo, reafirme a importância central do conceito, na nova versão que lhe atribui, para a apreensão das características centrais do Estado moderno.

É em especial na *Filosofia do direito* que Hegel apresenta uma tentativa de superar as aporias do subjetivismo rousseauiano. Ao fazê-lo, ele certamente abandona alguns importantes aspectos do conceito moderno de democracia, em particular o de soberania popular, que recebera na obra de Rousseau sua primeira e talvez mais brilhante expressão sistemática. Contudo, isso não impede que as reflexões de Hegel contenham, ao mesmo tempo, importantes avanços em relação a Jean-Jacques, na medida em que apresentam indicações no sentido de determinar de modo mais concreto o próprio conceito de vontade geral. Desse modo, como ten-

* Texto da conferência "Hegel e a democracia" apresentada no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, em 13 de junho de 1997.

¹ Sobre a problemática da vontade geral e suas aporias no pensamento rousseauiano, cf. C.N. Coutinho, "Crítica e utopia em Rousseau", *Lua Nova*, nº 38, 1996, particularmente pp. 20 e ss.

taremos demonstrar neste ensaio, o fato de que Hegel se afaste claramente, em muitos pontos, de concepções democráticas expressas em sua época não o impede de trazer contribuições decisivas, independentemente de suas intenções explícitas, para uma teoria moderna da democracia.

1.

O jovem Hegel, entusiasta da Revolução Francesa (ainda que não do seu período jacobino²), iniciou sua atividade teórica como um admirador de Rousseau, de cuja obra havia tomado conhecimento já em 1788, no Seminário deTübingen³. Nos seus famosos “escritos teológicos” juvenis (que Lukács demonstrou convincentemente se tratarem de escritos *políticos* e não propriamente teológicos), Hegel critica a sociedade “cristã-burguesa” do seu tempo, na qual aponta – com nostálgica amargura – um predomínio do privado sobre o público, o que implicaria para ele a decadência da “bela eticidade” que florescera na Antiguidade clássica. Como conseqüência, o jovem Hegel irá propor explicitamente – sobretudo no seu período republicano de Berna (1793-1796) – uma retomada do modelo político grego, ou seja, do modelo de uma comunidade humana solidária fundada no predomínio do público sobre o privado, segundo uma orientação, de resto, bastante próxima daquela proposta por Rousseau no *Contrato social*⁴. E é também certamente por inspiração de Rousseau que – nesses escritos juvenis – o conceito de autonomia do sujeito, de origem kantiana, deixa de se referir apenas ao sujeito individual, como no próprio Kant ou em Fichte, para assumir uma dimensão claramente coletiva ou comunitária.

A evolução de Hegel para amaturidade – um movimento que ele mesmo chamou de “reconciliação como real” – consistiu, em grande parte, no empenho teórico no sentido de superar essa sua problemática juvenil “rousseauiana”. Já no período de Frankfurt (1797-1800), mas

² Para a relação de Hegel com a Revolução Francesa, cf., entre outros, G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Turim, Einaudi, 1960, *passim*; e J. Ritter, *Hegel et la Révolution Française*, Paris, Beauchesne, 1970, pp. 5-64.

³ K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Milão, Mondadori, 1974, p. 50.

⁴ É evidente a influência rousseauiana, por exemplo, quando Hegel - referindo-se à Grécia e à Roma republicana - diz que os seus cidadãos, “enquanto homens livres, obedeciam a leis que eles mesmos se haviam dado, obedeciam a homens que eles mesmos haviam designado para o comando” (G.W.F. Hegel, *La positividad de la religión rristiana*, in Id., *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 150)

sobretudo no de Iena (1801-1807), Hegel se dá conta de que, no mundo moderno, haviam se consolidado figuras sociais que tornavam inviável a proposta de retorno ao modo de organização social da pólis greco-romana. Essa inviabilidade resultaria, talvez não em último lugar, do fato de que a esfera da particularidade (da individualidade) havia assumido na modernidade uma dimensão inédita em comparação com o mundo antigo. Enquanto nesse último a expansão do particular conduzia ao colapso da ordem social, entrando assim em choque com o universal, o mundo moderno desenvolveria a universalidade precisamente a partir do livre jogo da ação dos particulares, ou seja, a partir da liberdade dos indivíduos.

Para compreender a real dialética do mundo social que lhe era contemporâneo, Hegel é assim levado a elaborar uma nova figura de *Sittlichkeit* (ou “eticidade”, ou “vida ética”): não mais se trataria de condenar sumariamente a “sociedade civil”, o mundo da particularidade – como o fazia Rousseau, sobretudo no *Discurso sobre a desigualdade*, e como o próprio Hegel propunha em seu período republicano –, mas, ao contrário, tratava-se de compreender essa “sociedade civil” como um momento essencial da totalidade social moderna, ainda que essa totalidade continuasse a ter para ele, ao contrário do que sucedia nos pensadores liberais, sua máxima expressão na universalidade em si e para si (objetiva e autoconsciente) do Estado.

Em outras palavras, ao contrário de Rousseau, o Hegel maduro não pretendia contrapor como coisas reciprocamente excludentes o privado e o público, o singular e o universal, mas buscava mostrar que, entre esses dois momentos, dava-se agora uma mediação dialética através da *particularidade*, mediação que teria espaço de explicitação precisamente na “sociedade civil”⁵. Com a descoberta dessa mediação, Hegel se capacitava a cumprir a tarefa central que propusera para sua filosofia política: a conciliação entre, por um lado, a liberdade individual (ou a autonomia do sujeito), surgindo na modernidade e transformada no principal valor do liberalismo, e, por outro, a reconstrução de uma ordem social fundada na prioridade do público (do universal) sobre o privado, prioridade que existira nas repúblicas antigas e que voltava agora a se apresentar, como tarefa para a modernidade, na proposta democrática de Rousseau.

⁵ Boa parte da bibliografia hegeliana indica o papel decisivo que o estudo da economia política, principalmente através de James Stewart e de Adam Smith, desempenhou na construção do conceito hegeliano de “sociedade civil”. Sobre isso, a obra clássica continua sendo a de Georg Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit.

A “reconciliação com o real” tornou Hegel um pensador profundamente avesso a qualquer utopismo moralizante, que se baseasse na proposta de um dever ser abstrato e objetivo; para confirmar isso, basta recordar, além do prefácio à *Filosofia do direito*, onde se refere especificamente à teoria do Estado, a formulação e desenvolvimento — em seus trabalhos propriamente filosóficos — de uma dura crítica à ética formalista de Kant e à metafísica idealista-subjetiva de Fichte. Foi essa postura anti-utópica, entre outras coisas, que lhe permitiu tornar-se um dos primeiros pensadores de estatura universal a criticar, no plano da filosofia política, as aporias de Rousseau, mas sem apresentar nessa crítica nenhum traço restauracionista (de defesa do *Ancien Régime*) ou liberal-individualista. Hegel retém de Jean-Jacques o conceito de “vontade geral” (o que o afasta da tradição liberal, que opera apenas com a noção de “vontade de todos”⁶), mas busca fundar de modo mais concreto e realista esse conceito, despojando-o de qualquer vínculo com o arbítrio subjetivo individual, por um lado, e, por outro, com o formalismo de um mero dever-ser moralizante. A crítica a Rousseau (bem como ao terrorismo jacobino, apontado como consequência das posições do autor do *Contrato social*) recebe uma formulação sistemática já na *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, no famoso capítulo sobre “A liberdade absoluta e o Terror”, que se segue à análise da dialética do iluminismo⁷. Mas essa crítica reaparece nos *Princípios da filosofia do direito*, de 1821, onde Hegel tenta conceituar de modo sistemático a sociedade e o Estado de seu tempo.

Nessa obra, ele diz o seguinte: “Rousseau teve o mérito de afirmar que o princípio do Estado (...) é a *vontade*. Mas, tendo entendido a vontade universal não como a racionalidade em si e para si da vontade, mas apenas como o elemento comum que deriva da vontade singular, (Rousseau) faz com que a associação dos indivíduos no Estado se torne um *contrato*, algo que, portanto, tem como base o arbítrio desses indivíduos, a opinião e o consenso explícito deles”⁸. E, depois de mostrar

⁶ Recordemos a distinção rousseauiana: “Há habitualmente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Essa se refere apenas ao interesse comum; a outra, ao interesse privado, sendo apenas uma soma das vontades particulares” (J.J. Rousseau, *Du contract social*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-Pléiade, vol. III, 1964, p. 371).

⁷ Hegel, *Fenomenologia do espírito*, Petrópolis, Vozes, 1992, parte II, pp.67 e ss. Na verdade, já antes da *Fenomenologia*, num texto de 1801 sobre “as maneiras de tratar cientificamente o direito natural” (Hegel, *Du droit naturel*, Paris, Vrin, 1990), o filósofo havia criticado duramente o contratualismo.

⁸ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, parágrafo 258, p. 400.

que as teorias do contrato social resultam de uma injustificada extrapolação de um instituto do direito privado para o campo do direito público, Hegel insiste ainda com maior clareza na *objetividade* transindividual da vontade geral ou universal: “Deve-se recordar o conceito fundamental: o de que a vontade objetiva é o racional em si no seu conceito, seja ele reconhecido ou não pela vontade singular e seja ou não desejado pelo querer dessa (...). Não basta saber o que se quer, mas o que quer a vontade que é em si e para si, ou seja, a razão”⁹.

Embora se valendo, como quase sempre, de uma terminologia abstrusa, Hegel coloca aqui um problema real: a vontade geral tem uma base objetiva, ou seja, sofre um processo de determinações histórico-genéticas que transcende a ação dos indivíduos e seus projetos volitivos singulares. Enquanto componente essencial do mundo ético, a vontade geral não resulte de um postulado moral, não é mero resultado da ação “virtuosa” dos indivíduos ouvindo a “voz da própria consciência”, como pensava Jean-Jacques, mas se apóia numa comunidade objetiva de interesses, que o movimento da realidade (que Hegel preferia chamar de “razão” ou de “Espírito”) produz e impõe aos indivíduos, independentemente da consciência e do desejo deles, ainda que o faça “astuciosamente”, ou seja, valendo-se das “paixões” singulares dos próprios indivíduos¹⁰.

A primeira forma objetiva de comunidade universalizadora de interesses é a família, que seria para o filósofo alemão a figura inicial e ainda natural da “eticidade”, isto é, daquela esfera do ser social que — com base em formas interativas de práxis — define normas comunitárias para a ação dos indivíduos. A terceira e mais universal figura da eticidade seria precisamente o Estado. Mas, como mediação entre a família e o Estado, aparece na formulação hegeliana madura da eticidade uma segunda figura, que ele chama de “sistema dos carecimentos” e do “trabalho dividido”, ou seja, precisamente a esfera da “sociedade civil”. E Hegel nos adverte para o fato de que a “sociedade civil” enquanto esfera relativamente autônoma é um fenômeno específico da modernidade, já que no mundo antigo o âmbito das relações econômicas (que forma o essencial da “sociedade civil”) estaria compreendido no interior da família, ou seja, do *oikos*.

⁹ *Ibid*, parágrafos 258 e 259, pp. 402 e 405.

¹⁰ Sobre a “astúcia da razão”, cf. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965, pp.106 e ss.

À primeira vista não parece existir diferença entre a “sociedade civil” conceituada por Hegel e o mundo da economia mercantil capitalista, tal como esse foi descrito sobretudo por Adam Smith em *A riqueza das nações*. Vejamos como Hegel define a sua “sociedade civil”: “Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação dos carecimentos, o egoísmo subjetivo se transforma na contribuição para a satisfação dos interesses dos outros. Há uma mediação do indivíduo pelo universal, um movimento dialético pelo qual cada um, ao ganhar, produzir e fruir para si, precisamente por isso produz e ganha para a fruição de todos. Essa necessidade (...) se encontra no encadeamento universal da dependência de todos”¹¹.

Contudo, além das óbvias semelhanças, existem também importantes diferenças entre a visão hegeliana da sociedade civil e aquela presente nos “clássicos” do liberalismo. Hegel, por exemplo, numa formulação não partilhada pelos autores liberais, observa que, na sociedade civil, “a acumulação da riqueza aumenta por um lado (...), enquanto, pelo outro, aumentam também a especialização e a limitação do trabalho particular e, com isso, a dependência e o empobrecimento da classe (*Klasse*) ligada a esse trabalho, o que implica a incapacidade de sentir as outras possibilidades e, em particular, as vantagens espirituais da sociedade civil e de desfrutar das mesmas”¹². Com essa pertinente observação, que retoma uma visão crítica já expressa (de modo ainda mais radical) nos seus manuscritos de Jena, Hegel não só ecoa o agudo mal-estar rousseauiano diante da *société civile*, expresso sobretudo no *Discurso sobre a desigualdade*, mas antecipa os conceitos de empobrecimento e de alienação da classe trabalhadora no capitalismo, que viriam a ser posteriormente desenvolvidos por Marx.

Mas existe ainda, no que se refere ao conceito de “sociedade civil”, outra novidade essencial de Hegel com relação ao pensamento liberal clássico. Ela se manifesta no fato de que o autor da *Filosofia do direito* analisa a possibilidade de que o “encadeamento universal” presente na sociedade civil deixe de expressar apenas uma universalidade *em si* e se converte também em algo *para si*, ou seja, eleve-se à consciência subjetiva e, mais que isso, adquira uma figura autoconsciente concreta. Como se sabe, para Adam Smith, a harmonização dos interesses egoístas, com a conseqüente realização de um “bem de todos”, resultaria da ação

¹¹ Hegel, *Philosophie des Rechts*, parágrafo 199, p. 353.

¹² *Ibid*, parágrafo 243, p. 389.

automática do mercado, da sua famosa “mão invisível”; em Locke, a garantia desse “bem de todos” implicaria a criação, através do contrato, de uma instância (o governo) que regulamentaria os eventuais conflitos, mas sem que isso comportasse nele uma modificação estrutural dos indivíduos contratantes, que continuariam assim a atuar na *civil society* gerada pelo contrato com base em móveis puramente privados e egoístas. Poderíamos dizer que, enquanto a “mão invisível” smithiana, no quadro do pensamento liberal, é o aspecto *objetivo* da formação da “vontade de todos”, o contrato lockeano é a sua expressão *subjéctiva*. Em ambos os casos, contudo, estamos diante não da “vontade geral” no sentido de Rousseau, mas sim daquilo que o pensador genebrino chamou de “vontade de todos”. *Ora, é precisamente por causa do seu empenho em descobrir as formas objetivas deste outro tipo de vontade geral ou universal — que Hegel, revelando-se assim ligado a problemática de Rousseau, afasta-se do pensamento liberal clássico.*

2.

Para Hegel, como se sabe, a figura plena dessa universalidade autoconsciente — isto é, da vontade geral em si e para si — é o próprio Estado, considerado por ele como “realidade da idéia ética”, “realidade da vontade substancial”, “realidade da liberdade concreta”, etc¹³. Enquanto terceira e última figura da eticidade, o Estado lhe aparece como a superação dialética das duas primeiras figuras: a ordem estatal eleva a nível superior os momentos de universalização contidos na família e, sobretudo, na sociedade civil, *mas ao mesmo tempo os conserva*¹⁴. E é precisamente neste ponto onde Hegel se situa claramente para além de Rousseau: enquanto esse contrapõe como domínios reciprocamente excludentes a esfera do singular-privado (do *bourgeois*) e a do universal-público (do *citoyen*), cabendo ao segundo a tarefa de *reprimir* o primeiro, Hegel tenta encontrar mediações que — já na esfera da “sociedade civil” entendida como domínio

¹³ *Ibid, passim.*

¹⁴ É importante observar, ainda que de passagem, que o Estado, na dialética hegeliana, tem uma dupla dimensão: por um lado, ele designa uma parte do todo, a esfera que cuida do propriamente universal (e, nesse sentido, identifica-se objetivamente com o governo e subjéctivamente com o patriotismo); mas, por outro, ele designa também a própria totalidade concreta, que contém em si, através do processo de *Aufhebung*, todas as demais esferas do ser social, ou seja, o direito abstrato, a moralidade, a família e a sociedade civil.

do particular — iniciem o processo de formação de um universal para si (autoconsciente). Com lucidez realista, Hegel observa: “Nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas, orientadas unicamente pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal”¹⁵.

Essa dialética do particular e do universal encontra uma de suas principais manifestações concretas — ao lado das comunas, dos testamentos, etc. — naquilo que Hegel chama de “corporações”. Indo além do liberalismo clássico, para o qual os atores econômicos e políticos são os indivíduos singulares, Hegel registra o fato de que “o trabalho, na sociedade civil, se fraciona (...) em vários ramos”; e, por isso, “essa igualdade *em-si* da particularidade, enquanto algo *comum*, assume existência *para-si* na corporação”¹⁶. Hegel usa aqui, certamente, ao falar em “corporações”, uma terminologia tomada de empréstimo ao mundo feudal; mas, na verdade, está apontando — já que se refere a um fenômeno que tem lugar na “sociedade civil” moderna, claramente mercantil-capitalista — para um fenômeno de associativismo que iria se generalizar, sobretudo na segunda metade do século XIX, principalmente sob a forma da organização dos trabalhadores em sindicatos¹⁷.

Ao falar em “corporações”, Hegel introduz assim — já na esfera da “sociedade civil” — um ator coletivo, cuja vontade não é mais singular e ainda não é plenamente universal, mas que é, sim, *particular*. Vejamos como Hegel define as relações entre as corporações e a sociedade civil, por um lado, e o Estado, por outro: “A sociedade civil — diz ele — é o

¹⁵ Hegel, parágrafo *Philosophie des Rechts*, cit., parágrafo 260, p. 407.

¹⁶ *Ibid.*, §251, p. 394.

¹⁷ Gramsci foi um dos primeiros a perceber esse caráter antecipador do pensamento de Hegel, ainda que registre também, com lucidez, os limites históricos dessa antecipação. Numa nota intitulada “Hegel e o associacionismo”, onde fornece uma importante pista para compreender a filosofia política hegeliana, Gramsci observa: “A doutrina de Hegel sobre as associações como trama ‘privada’ do Estado. Ela derivou historicamente das experiências políticas da Revolução Francesa e devia servir para dar uma maior concreticidade ao constitucionalismo. Governo com o consenso dos governados, mas consenso organizado, não genérico e vago como o que se afirma no instante das eleições: o Estado tem a demanda o consenso, mas também ‘educa’ esse consenso com as associações políticas e sindicais, que são porém organismos privados, deixados à iniciativa privada da classe dirigente. Hegel, num certo sentido, já supera assim o constitucionalismo puro e teoriza o Estado parlamentar com seu regime de partidos. Sua concepção da associação não pode deixar de ser ainda vaga e primitiva, entre o político e o econômico, segundo a experiência histórica da época, que era muito restrita e dava um só exemplo acabado de organização, aquela ‘corporativa’ (política inserida na economia)” (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turim, Einaudi, 1975, pp. 56-57).

campo de luta do interesse privado *singular* de todos contra todos; mas, do mesmo modo, tem aqui lugar o conflito desse interesse privado com o interesse de grupos *particulares*, e, por outro lado, desses dois tipos de interesse com os pontos de vista e ordenamentos mais elevados [*universais* ou estatais]. O espírito corporativo, que se gera na legitimação dos interesses *particulares*, converte-se em si mesmo no espírito do Estado, dado que é no Estado que encontra o meio de alcançar seus fins particulares”¹⁸.

Essa citação requer dois comentários. Por um lado, ela nos permite ver que Hegel não opera simplesmente, como o faz Rousseau, com a contraposição entre singular (privado) e universal (público), mas introduz explicitamente a categoria mediadora do *particular*: o interesse corporativo aparece como um campo de mediações entre a *singularidade* do interesse puramente privado e a universalidade encarnada no Estado. A relação entre privado e público deixa assim de ser uma relação de exclusão, um ou/ou, para se converter numa relação de *Aufhebung*, ou seja, em um tipo de superação que, ao mesmo tempo, elimina, conserva e eleva a nível superior. Por outro lado, a descoberta e plena legitimação desse campo de explicitação do particular faz com que Hegel, na apresentação do ordenamento político-constitucional de seu Estado “racional”, apesar de muitos traços “reacionários” (como a monarquia hereditária, a organização por estamentos, as câmaras corporativas, etc.), dê mostras de ter entendido — ao contrário de Rousseau, que condenava as associações particulares — a realidade e a necessidade do pluralismo político-institucional na sociedade moderna¹⁹. Ora, ao propor uma ordem constitucional que combina indissolavelmente a realidade do pluralismo com a prioridade da vontade geral, Hegel supera as formulações unilaterais simetricamente inversas do liberalismo (que nega a vontade geral e o domínio do público) e do democratismo rousseauiano (que nega o pluralismo); e, com isso, malgrado suas eventuais intenções subjetivas, deu um importante contributo para a construção de uma teoria moderna da democracia.

¹⁸ Hegel, *Philosophie des Rechts*, parágrafo 289, p. 458-459.

¹⁹ O caráter essencialmente moderno do Estado proposto por Hegel foi sublinhado, entre muitos outros, por Eric Weil, *Hegel e l'État*, Paris, Vrin, 1950; Schlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972; e Domenico Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Riuniti, 1992.

3.

Isso não significa, evidentemente, que a contribuição indireta de Hegel para essa teoria democrática deixe de apresentar muitos pontos problemáticos: se o realismo do filósofo alemão o leva a descrever com bastante exatidão o modo pelo qual se processam as “determinações da vontade” na sociedade moderna, o preço que pagou por tal realismo foi o abandono de muitos elementos democráticos (como, por exemplo, a fundação contratual ou consensual da ordem política) contidos na construção utópico-eticista de Rousseau. Hegel, por exemplo, se insurge contra o conceito, tão marcadamente rousseauiano, de “soberania popular”: “A soberania popular — diz ele — pertence à confusa concepção que tem como base uma representação não orgânica do povo. O povo, considerado sem o seu monarca e sem a organização necessária e imediatamente conectiva da totalidade, é uma massa informe, que não possui nenhuma das determinações que existem em um todo organizado”²⁰.

Decerto, não podemos negar que Hegel está muito perto da verdade quando percebe que, sem a mediação de associações e instituições particulares e concretas, os indivíduos singulares não passam de uma massa informe. No mundo moderno, o assembleísmo permanente proposto por Rousseau, onde cada um opinaria individualmente segundo a voz de sua consciência, não é mais do que uma utopia anacrônica, ainda que talvez generosa; esse assembleísmo, segundo Hegel, é próprio de povos que “se encontram no estado de primitivismo (...) [que não alcançaram] uma verdadeira totalidade orgânica em si mesma desenvolvida”²¹. Um dos momentos dessa “totalidade orgânica desenvolvida” seria precisamente a presença de uma “sociedade civil” enquanto esfera (relativamente) autônoma do ser social, algo que, como vimos, Hegel considera ser um traço distintivo da era moderna. Além disso, no próprio interior da “sociedade civil”, as corporações apareceriam como uma das mais significativas figuras da organização do “povo”, ou seja, da superação do seu estágio “primitivo” de amorfismo.

Contudo, da justa constatação do caráter anacrônico da democracia direta Hegel parte para a sugestão de soluções alternativas à soberania popular, soluções que representam um claro retrocesso não só em relação a

²⁰ Hegel, *Philosophie des Rechts*, p. 446.

²¹ *Ibid.*

Rousseau, mas até mesmo ao conceito liberal de representação. Por um lado, nos parágrafos certamente menos convincentes da *Filosofia do direito*, ele “deduz” — através de argumentos falsamente lógicos e, portanto, objetivamente sofisticos — a necessidade de que a soberania “exista enquanto pessoa natural do monarca”²². E, por outro, numa postura mais realista mas nem por isso menos antidemocrática, esforça-se por situar a manifestação concreta da soberania (ou da vontade geral) — a sua transformação em efetivo *poder de governo* — na burocracia, designada por ele como “classe (ou estamento) geral”. Desse modo, a burocracia se torna o efetivo portador material da vontade geral: “A classe geral, que se dedica mais de perto ao serviço do governo, deve ter imediatamente, em sua determinação, o universal como finalidade de sua atividade essencial”²³.

Enquanto as corporações por ramo do trabalho dividido se formam e legitimam na defesa de interesses *particulares* (apontados como um primeiro grau de universalização em face dos interesses *singulares* dos indivíduos), a burocracia aparece como uma corporação de tipo especial, que se caracterizaria por identificar imediatamente — em sua atuação e motivações — o singular-privado e o universal. Hegel observa: “O serviço público exige o sacrifício das satisfações individuais e arbitrárias que são próprias das finalidades subjetivas; mas reconhece o direito de obter tais satisfações no cumprimento do dever e somente nele. Nisto reside a *união de interesse particular e interesse geral* que constitui o conceito de Estado e lhe empresta estabilidade”²⁴. Caberia ainda recordar que, se a burocracia hegeliana não é uma casta fechada (pois o ingresso na mesma depende do mérito e da competência), tampouco ela é eletiva; portanto, a idéia juvenil republicana — recordada acima — de que os “homens livres (...) obedeciam a homens que eles mesmos haviam designado para o comando” é explicitamente abandonada na construção madura do Estado “racional”.

Ao atribuir à burocracia a condição de “classe geral”, Hegel termina por recusar explicitamente a concepção (rousseauuniana!) de que “todos devem tomar parte na discussão e resolução das questões gerais do Estado”²⁵, ou seja, termina por negar a necessidade e possibilidade de constituição de uma esfera pública que socialize e democratize o poder. Essas atribuições “gerais” seriam monopólio da burocracia; caberia a essa

22 *Ibid.*, p. 379.

23 *Ibid.*, pp. 468-469.

24 *Ibid.*, p. 462.

25 *Ibid.*

“classe universal” a tarefa de acolher as demandas e sugestões particulares que provêm das corporações, das comunas, etc., promovendo a satisfação das que seriam compatíveis com o interesse comum, cuja “interpretação” (já que tal “interesse comum” seria algo objetivamente dado e não intersubjetivamente construído) constituiria uma de suas principais tarefas. Portanto, a figura concreta da vontade geral não é mais buscada, como em Rousseau, na assembléia dos indivíduos virtuosos — e, portanto, malgrado o utopismo, num espaço intersubjetivo criado por meio do contrato e do consenso —, mas na suposta “sabedoria” de uma cinzenta camada de burocratas que atuaria weberianamente *sine ira et studio*. Importa pouco que Hegel tente contornar tal conclusão ao afirmar repetidas vezes que a figura concreta da vontade geral é o próprio Estado: na realidade, já que ele condena explicitamente a participação de todos na discussão das questões gerais do Estado, a vontade geral só existiria efetivamente através da “classe universal” dos burocratas que exercem o poder de governo.

Portanto, Hegel termina por cair num unilateralismo simetricamente oposto ao de Rousseau: se esse via apenas o aspecto subjetivo da vontade geral, seu momento teleológico e “projetual”, Hegel vê sobretudo o seu momento objetivo, o seu aspecto causalmente determinado. Contra Rousseau, Hegel está certo quando mostra que a vontade geral, antes de ser um para si (uma figura autoconsciente), constitui-se histórico-geneticamente através de um movimento em-si (o movimento das determinações sócio-objetivas que tornam possível sua emergência). Mas, ao negar o papel da intersubjetividade na formação dessa vontade geral, Hegel introduz um momento fortemente conservador em sua reflexão. Por considerar o Estado e a filosofia de seu tempo como a expressão final do que ele chama, respectivamente, de Espírito Objetivo e de Espírito Absoluto, Hegel “fecha” o movimento dialético da realidade. A liberdade, para ele, resume-se então ao ato de conhecer a necessidade — e de atuar segundo ela; ora, como a vontade geral já se constituiu e se expressa agora no Estado “racional” (e, porque racional, também real), a verdadeira liberdade do cidadão resume-se a conhecer essa vontade definida *post festum* e a obedecer aos seus ditames. Em nome do combate à abstratividade subjetivista que, com razão, critica nos contratualistas, Hegel nega assim a possibilidade de que se forme uma nova eticidade a partir de uma vontade coletiva consensualmente elaborada.

É precisamente por negar essa possibilidade que Hegel recusa categoricamente o contratualismo, em todas as suas versões. Ora, também nesse caso, a formulação hegeliana apresenta ambigüidades no que se re-

fere à construção de uma teoria moderna da democracia. Por um lado, ele certamente contribuiu para tornar realista essa teoria quando vê que, em função dos condicionamentos econômico-sociais da ação humana, a ordem societária não pode ser concebida globalmente como resultado de um contrato intersubjetivo; mas, por outro, o déficit último de seu contributo à democracia consiste em não ver que, no interior dos limites postos por esses condicionamentos, continua aberto um espaço de alternativas que assegura a possibilidade de relações contratuais até mesmo na esfera política. Cabe aqui recordar a célebre frase de Marx ²⁶: “ Os homens fazem sua história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”. Ou seja: ainda que limitados pelos condicionamentos objetivos, diz Marx, o fato é que “ os homens fazem sua história”. Se isso é verdade, abre-se então a possibilidade de que muitas esferas da interação social possam resultar de livres contratos, ou, mais precisamente, da ação consciente e consensual de homens atuando intersubjetivamente. Como já observei e busquei demonstrar em outro lugar, é precisamente essa possibilidade que está na base do conceito gramsciano de hegemonia, no qual se pode entrever, ademais, uma proposta de síntese entre as formulações de Rousseau e de Hegel²⁷.

4.

Tal como já sugerimos ao analisar as aporias de Rousseau, também aqui as razões dos limites de Hegel - mas também de sua grandeza — podem ser apontadas no ponto de vista de classe que adota em sua obra. Se Rousseau, ao formular sua utopia democrática anticapitalista, expressava a perspectiva de classe dos artesãos e dos pequenos proprietários — e essa perspectiva é responsável tanto por seus méritos quanto por suas limitações²⁸ —, Hegel, ao contrário, adota em sua filosofia política o ponto de vista da classe burguesa tal como essa se havia constituído na época pós napoleônica. Decerto, como sempre, é preciso concretizar: em função das peculiares condições da Alemanha da época, Hegel busca freqüentemente

²⁶ K. Marx, *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, in Marx-Engels, *Obras escolhidas*, Rio de Janeiro, Vitória, 1956, p. 224.

²⁷ C.N. Coutinho, “Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci”, *Marxismo e política. A dualidade de poderes e outros ensaios*, São Paulo, Cortez, 1994, pp. 121-142.

²⁸ Cf. C.N. Coutinho, “Crítica e utopia em Rousseau”, cit., pp. 28 e ss.

conciliar esse ponta de vista burguês com os interesses das classes dominantes da velha ordem feudal. Vejamos um exemplo dessa conciliação: embora contine atribuindo grande importância aos estamentos (*Stände*) herdados da época feudal na estruturação do seu Estado “racional”, Hegel afirma claramente que a pertinência a um estamento já não é simplesmente algo “natural”, dado *a priori*, como no feudalismo, mas resulta sobretudo da “liberdade dos particulares”, da mobilidade social trazida pelo capitalismo. Por isso, quando fala em “estamentos” na *Filosofia do direito*, ele está freqüentemente designando (salvo no caso da aristocracia fundiária) um fenômeno social que se aproxima bem mais da moderna situação de classe, própria da sociedade capitalista emergente, do que da velha ordem hierárquica do *Ancien Régime* (a burocracia, ou o *Mittelstand*, por exemplo, é uma condição social aberta a todos os que revelem qualificação para tanto, independentemente do nascimento.) Além disso, o fato de ser ele mesmo um “servidor público”, um membro da *Mittelstand*, talvez explique a grande importância que atribui à burocracia no quadro da nova ordem burguesa, uma importância que, de resto, só iria se acentuar no período sucessivo da evolução do capitalismo.

Por tudo isso, não me parece equivocado dizer que, enquanto Rousseau expressa uma utopia anacrônica (ainda que plena de implicações políticas positivas para o presente e para o futuro), Hegel descreve na *Filosofia do direito*, ao contrário, um Estado análogo — em suas linhas fundamentais — ao Estado burguês moderno realmente existente²⁹. Embora as principais determinações desse Estado apenas se anunciassem na época pós-napoleônica em que Hegel escreve a *Filosofia do direito*, ele foi capaz de indicá-las com grande lucidez. O Estado “racional” hegeliano apresenta como Estado capitalista (sobretudo em suas épocas mais recentes) pelo menos as seguintes determinações em comum: 1) ambos são *liberais* na ordem econômica, ainda que abertos para intervenções estatais reguladoras, inclusive no terreno dos serviços sociais (a “polícia” hegeliana, por exemplo, tem claras funções de assistência social); 2) são *corporativistas* na articulação e representação dos interesses particulares que surgem na sociedade civil, no mundo do mercado, pressupondo ainda para a resolução dos conflitos corporativos a mediação do Estado; e 3) têm na *tecno-*

²⁹ Ao comentar o modo pelo qual o autor da *Filosofia do direito* relaciona Estado e sociedade civil, o jovem Marx já observava que “é certo que Hegel traça aqui um esboço da situação empírica presente” (K.Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Lisboa, Presença, s.d., p. 78).

burocracia executiva (e não tanto no Parlamento) o *locus* da tomada das decisões políticas fundamentais, expressando assim o tipo legal-formal de dominação legítima idealizado por Weber.

Ora, é por adotar um ponto de vista burguês que Hegel supera as aporias utópicas e moralizantes de Rousseau, tornando-se capaz de ver de modo mais concreto e realista a ordem político-social de seu tempo; mas, ao mesmo tempo, é também por isso que ele se vê obrigado a abandonar o ponto de vista democrático-radical de Jean-Jacques e a incidir, por sua vez, em aporias de novo tipo, ao substituir o subjetivismo rousseauiano por um objetivismo em última instância resignado e conformista. Ainda que certamente simplificando, poderíamos resumir do seguinte modo o contexto em que Hegel — para usar a expressão com que lucidamente definiu a tarefa da filosofia — “elevou a conceito o seu tempo”: enquanto a burguesia ainda não dominava, houve história, o Espírito atravessou diferentes etapas, valendo-se da ação de “indivíduos histórico-universais” para operar transformações revolucionárias, que destroçaram velhas formas de eticidade e construíram aquelas adequadas à nova figura assumida, em cada etapa concreta, pelo *Zeitgeist*; mas agora, no momento pós-napoleônico em que a burguesia européia já praticamente consolidou sua dominação, a história chegou ao fim, produzindo um “estado de mundo” em que se dá não só a plena realização da liberdade, mas também a identificação entre real e racional³⁰. Com isto, debilita-se fortemente, na filosofia de Hegel, o papel da ação consciente dos homens na construção de sua própria ordem social. Enquanto defensor das conseqüências político-sociais da revolução burguesa (que ele certamente prefere quando são introduzidas mediante reformas “pelo alto”, de tipo prussiano³¹, e não atra-

³⁰ Lukács define com precisão o que chamou de “limite político-filosófico do pensamento da maturidade” de Hegel quando observa que, “dado que não pode ter uma perspectiva social para o futuro, dado que a miserabilidade do seu presente é para ele o coroamento final da história (...), não pode se manifestar a idéia de um desenvolvimento qualitativo superior. Por isso, a historicidade da dialética histórica hegeliana refere-se tão-somente ao caminho que leva do passado ao presente, e não àquele em direção ao futuro” (G; Lukács, *Introdução a uma estética marxista*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, p. 49).

³¹ Sugiro aqui, sem poder desenvolver o argumento, que Hegel defendia na prática o que Lenin mais tarde chamaria de “via prussiana” para o capitalismo (para a definição dessa via, cf., em particular, V.I. Lenin, *O programa agrário*, São Paulo, Ciências Humanas, 1980, *passim*). Indicações em sentido análogo podem ser encontradas no belo livro de Domenico Losurdo, *Hegel. Questione nazionale. Restaurazione*, Urbino, Università degli Studi, 1983, sobretudo pp. 375 e ss.

vés de movimentos populares que operem de baixo para cima), Hegel tornou-se incapaz de aceitar a possibilidade de uma nova reconstrução da eticidade; e é sobretudo por isso que o tema rousseauiano do contrato — da formação intersubjetiva de um novo espaço público — lhe aparece como algo subjetivista e utópico.

Contudo, malgrado essa limitação ideológica da proposta hegeliana, penso que ela coloca duas sugestões que não podem mais ser ignoradas por nenhuma teoria democrática que pretenda conservar-se fiel à problemática do contratualismo rousseauiano, mas que se empenhe ao mesmo tempo no sentido da superação de suas inegáveis aporias. Podemos assim resumir essas duas sugestões:

- 1) O “interesse comum” não deve ser concebido maniqueisticamente como o oposto do “interesse privado”, mas é preciso supor um campo de mediações que articule dialeticamente o singular e o universal *através do movimento do particular*. Portanto, o processo de universalização que leva à vontade geral não pode ser apresentado como fruto do apelo ético à “virtude” dos indivíduos, mas deve ser concebido como tomada de consciência de interesses que se tornam comuns — ou que tendem a se universalizar — já a partir da própria realidade objetiva. (E também se trata de imaginar, em nome do método de Hegel, ainda que eventualmente contra a letra do seu sistema³², que a vontade geral não é definida de uma vez por todas, mas — precisamente em função desse movimento de mediação — é resultado de um *processo* permanente de construção, dissolução e reconstrução). Ora, será precisamente a partir dessa sugestão que Marx irá formular o seu conceito de que a “classe universal” não é a burocracia, mas sim o proletariado, “uma classe com cadeias radicais, uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil, um estamento que é a dissolução de todos os estamentos, uma esfera que por suas dores universais possui um caráter universal”³³.

³² Essa distinção entre o “método” (revolucionário) e o “sistema” (conservador) de Hegel deve-se inicialmente a F. Engels, *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, in K. Marx e F. Engels, *Obras escolhidas*, cit., vol. 3, 1963, pp. 171 e ss.

³³ K. Marx, “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, in Id., *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Roma, Riuniti, 1974, p. 108.

- 2) Em consequência, o portador material da vontade geral deve ser um organismo (ator coletivo e/ou instituição) no qual os interesses privados não sejam “recalcados” pelo interesse comum ou universal, como em Rousseau, mas onde tenha lugar uma identificação — ainda que tendencial — entre os dois interesses, ou, mais precisamente, uma potenciação e expansão do interesse singular-privado até sua conversão em interesse universal ou comum. Ao elaborar sua noção de hegemonia (ou “catarse”) como “passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) [ou corporativo] para o momento ético-político [ou universal]”, o que significa também a “passagem do ‘objetivo’ ao ‘subjetivo’ ou da ‘necessidade à liberdade’”³⁴, Gramsci revela ter recolhido e desenvolvido o essencial dessa sugestão hegeliana.

Ora, recordar, ainda que de passagem, o débito que Marx e Gramsci têm para com Hegel nos permite sugerir, como conclusão, que as reflexões filosófico-políticas do filósofo alemão tiveram um importante papel na construção de uma teoria democrática que — por ser fiel também à lição de Rousseau — compreende e afirma que a plena realização dos valores democráticos só é possível no horizonte da superação da ordem social capitalista.

CARLOS NELSON COUTINHO é professor titular de Teoria Política da UFRJ e autor, entre outros, de *Democracia e socialismo*, São Paulo, Cortez, 1992; e *Marxismo e política*, São Paulo, Cortez, 1994.

³⁴ A.Gramsci. *Quaderni*, cit., p. 1244.

A DIMENSÃO OBJETIVA DA VONTADE GERAL EM HEGEL

CARLOS NELSON COUTINHO

Em prosseguimento a uma linha de reflexão sobre o problema da democracia nos clássicos do pensamento político moderno, o autor examina a posição de Hegel nesse debate. No que tange à sua relação com o pensamento de Rousseau, argumenta que Hegel responde a uma visão unilateralmente subjetiva da Vontade Geral com uma visão unilateralmente objetiva. As consequências disso são analisadas.

THE OBJECTIVE DIMENSION OF THE GENERAL WILL IN HEGEL

In the sequence of a line of reflection about the problem of democracy in the classics of modern political thought the author examines Hegel's position in this debate. Regarding his connections to Rousseau's thought it is argued that Hegel answers to Rousseau's unilaterally subjective view of the General Will with an "symmetrically unilateral" view focused on its objective side. The consequences of this are analysed.