

Hegel, a Europa e a Revolução (1794-1802)

CARLOS MORUJÃO

I. Os Anos de Formação de Hegel (Os Períodos de Berna e Frankfurt)

1.1 *A origem do cristianismo e a sua positividade*

Em 1907, Hermann Nohl, discípulo do filósofo Wilhelm Dilthey, publica em Tübingen uma colectânea de escritos de juventude de Hegel a que chamou *Escritos Teológicos de Juventude*. Sendo esta designação formalmente correcta, sobretudo se tivermos em conta os dois escritos mais substanciais que a referida colectânea encerra, ela não deixa, porém, de estar na origem de alguns equívocos, sobretudo se não entendermos o que para Hegel em particular e para a sua geração de um modo geral (mais especificamente, para os seus companheiros de geração e de formação no Stift de Tübingen: Hölderlin, Schelling, Renz, Isaac von Sinclair, entre outros) a religião e os estudos teológicos significavam. Como veremos, não deverá ser motivo de espanto que questões de ordem filosófica geral e, acima de tudo, questões de carácter ético e político tenham ocupado um lugar de destaque nessas páginas.

A visão hegeliana mais madura da importância da religião cristã contrasta fortemente com o seu anticlericalismo de juventude. Convém recordar que Hegel, enquanto jovem estudante do mencionado Stift de Tübingen, onde se preparava para o exercício da função de pastor da Igreja Luterana (que nunca chegará a exercer), era um assíduo frequentador das obras de Lessing - nutrindo uma especial predilecção por *Nathan der Weise*, que cita com frequência - e adepto da sua crítica da religião revelada. Hegel afirma também, nos seus escritos do período do preceptorado em Berna (a carreira de preceptor era o destino comum, na Alemanha, dos jovens formados em Teologia que não desejavam exercer a carreira pastoral), num espírito que poderíamos inclusive aproximar de algumas tendências mais radicais do iluminismo francês, que a religião cristã se tornou numa espécie de técnica para reconfortar na desgraça; Hegel chega a dizer, ironicamente,

que deveríamos lamentar não podermos perder todas as semanas um pai ou uma mãe. Numa carta dirigida a Schelling, datada de 16 de Abril de 1795, podemos ler a seguinte afirmação: «[a religião] ensinou aquilo que queria o despotismo: o desprezo pela espécie humana, a incapacidade desta em realizar qualquer tipo de bem, de ela ser por si mesma qualquer coisa.»¹

Nos seus escritos, Hegel estabelece um contraste entre o cristianismo e a religião grega, na qual uma desgraça era chamada pelo seu próprio nome; reconhece ainda que na Grécia não existia uma crença na imortalidade individual, uma vez que a única imortalidade que o indivíduo desejava – e que procurava realizar com as suas acções – era a do estado a que ele próprio pertencia. Do ponto de vista político, a propagação da crença na imortalidade individual foi uma consequência da perda das liberdades cívicas, cujo testemunho histórico mais evidente fora o poder imperial romano.

Nos escritos dos primeiros anos do preceptorado em Berna, Hegel aproxima o fenómeno de decadência do império romano e a expansão da religião cristã. Essas páginas são, em grande medida, inspiradas pela leitura da obra de Edward Gibbon *História da Decadência e Queda do Império Romano* e não é propriamente pela originalidade do seu tema que merecem ser ainda hoje recordadas. Hegel vê o cristianismo, não só como incapaz de resistir ao ambiente geral de decadência moral e de perda das virtudes cívicas, mas também como um elemento fomentador desse processo de decadência, defendendo os crimes dos déspotas e o próprio despotismo imperial enquanto factor de esvaziamento de todas as forças vitais².

Em 1795, em *A Positividade da Religião Cristã*, Hegel estabelece um contraste entre a figura de Sócrates e a de Jesus, que é favorável ao primeiro. A limitação do número de discípulos a doze, por exemplo, é objecto de

¹ Citamos a partir da tradução francesa de Jean Carrère, Hegel, *Correspondance*, I, Paris, Gallimard (col. TEL), 1990, p. 29.

² Cf. Hermann Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907, p. 366. Utilizámos a tradução castelhana, que não inclui a totalidades dos textos, na edição organizada por José M. Ripalda, Hegel, *Escritos de Juventud*, Mexico / Madrid / Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 46-47. As passagens mais extensas que citamos no corpo do texto ou em nota, contudo, foram traduzidas a partir do original alemão, em G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* (hrsg. von Otto Pöggeler und Wolfgang Bonsiepen), Band I, *Frühe Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 1968.

uma crítica quase sarcástica: não só a virtude não conhece tais restrições de carácter numérico, como também a atribuição de poderes especiais a um reduzido número de pessoas tem por consequência que a estima de que se tornam merecedoras se venha a fundar mais nelas próprias do que no seu exemplo³. Na mesma obra, afirma também que o problema fundamental do cristianismo foi ter-se tornado uma religião positiva, quer dizer, estatutária, esquecendo a pura moralidade que transparecia nas palavras de Jesus⁴. Mas em certas passagens, esquecendo mesmo este tom mais moderado, chega a superiorizar os ensinamentos morais de Sócrates relativamente aos de Jesus, a quem acaba por atribuir também responsabilidades pela positividade do cristianismo⁵. Há aqui uma influência do escrito de Kant sobre a religião, de 1793, intitulado *A Religião nos Limites da Mera Razão*; nomeadamente, remonta a Kant a ideia de que a verdadeira religião consiste na moralidade que não constrange as consciências, embora o pendor anticlerical de Hegel seja bastante mais acentuado do que o do próprio Kant. Convém por isso lembrar que estes escritos não estavam destinados à publicação e que Hegel se exprimia com uma muito maior liberdade do que se pensasse em publicar.

1.2 *O espírito da polis grega. Mundo antigo e mundo moderno*

A religião grega, bem como as produções culturais que dela são a expressão, como foi o caso da tragédia, servirão a Hegel, nos seus anos de

³ *Idem, Ibidem*, ed. cit., p. 86.

⁴ A crítica à religião estatutária está já presente em escritos do período de Tübingen (datando, por conseguinte, dos anos de aprendizagem de Hegel), onde é chamada «religião objectiva» e contraposta à religião subjectiva dos gregos. (Cf. *Theologische Jugendschriften*, ed. cit., p. 7.)

⁵ A apreciação do papel de Jesus, em particular da sua reacção à religião estatutária do judaísmo, será algo diferente em 1799, em *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino*. Cf. *Escritos de Juventud*, ed. cit., pp. 303 e segs. Veja-se, em particular, a passagem seguinte: «Aos mandamentos puramente objectivos Jesus opôs algo que lhes era inteiramente alheio: o subjectivo em geral. Outra era a sua atitude diante daquelas leis a que chamamos, de acordo com diferentes pontos de vista, mandamentos morais ou civis. Uma vez que estas exprimem relações naturais do homem em forma de mandamentos, a aberração começa quando se tornam total ou parcialmente objectivos.» (*Ibidem*, p. 306)

aprendizagem, de padrão para aferir da beleza da religião cristã e da grandeza moral das éticas da modernidade. Na figura de Antígona, na tragédia de Sófocles com o mesmo nome, surge um tipo moral – encarnado pela própria Antígona, filha de Édipo – que, para agir, não se baseia apenas nas leis da razão, ou numa moralidade abstracta de tipo kantiano, mas sim numa moralidade concreta que incarnava na vida ética de um povo e nos costumes estabelecidos pela tradição. (Cf., também, a *Ifigénia em Táuride* de Goethe, uma das peças teatrais preferidas do jovem Hegel, onde, no Acto V, versos 1797-1801, se fala do triunfo do amor e da amizade sobre a crueldade que resultaria do simples respeito formal pela lei.)

Em geral, Hegel aprecia no modo de vida grego a possibilidade que ele oferece para o desenvolvimento equilibrado e harmonioso de toda a personalidade, ao passo que a sociedade moderna favorece a cisão da personalidade; a moral kantiana, opondo a razão à sensibilidade, é uma expressão dessa cisão. Sobre as características do modo de vida dos gregos, sobre as suas ideias e as suas crenças, Hegel exprime-se nos seguintes termos:

«Na vida pública, tal como na vida privada e familiar, cada homem era livre, cada um vivia de acordo com leis próprias. A ideia da sua pátria, do seu estado, era o invisível, o mais alto, para o qual trabalhava e que o impulsionava. Esta era a finalidade do mundo, ou a finalidade do seu mundo, que encontrava apresentado na realidade, ou que ele próprio ajudava a apresentar e a conservar. Diante desta ideia, a sua individualidade desaparecia; cada homem ansiava apenas pela conservação, vida e continuação dela, e podia realizá-las.»⁶

Ainda assim, Hegel reconhece que há alguma unilateralidade no modo como os gregos puderam organizar a sua vida social e política: na Grécia, o indivíduo (o particular) existe para o estado (o universal), mas não está verdadeiramente reconciliado com ele. O estado, na Antiguidade, é uma identidade fechada sobre si mesma, excluindo toda a diferença e, por conseguinte, toda a mediação. Se, por um lado, Hegel reconhece que a polis grega oferece um modelo de vida ética concreta – a que chamará *Sittlichkeit* – em oposição à moralidade abstracta dos modernos; por outro, defende

⁶ *Idem, Ibidem*, p. 151.

que ela não se encontra ainda suficientemente diferenciada para que a sua relação consigo mesma possa já ser mais do que uma unidade abstracta. O exemplo de Antígona poderá mais uma vez servir-nos para compreender esta situação: a particularidade que reclama para si (o respeito sagrado pelos laços de sangue que a prendem ao irmão traidor e à sua memória) afronta a universalidade da *Sittlichkeit* que só pode, numa tal circunstância, ser sentida como um destino adverso e fatal⁷.

Num fragmento escrito nos últimos tempos do período de Berna (publicado por Rosenkranz e por ele datado de 1796⁸), Hegel estabelece com clareza o contraste entre a Antiguidade e a Idade Moderna. Ao passo que na Modernidade a principal preocupação do estado consiste na defesa do direito de propriedade (tese que remonta ao contratualismo de John Locke), na Antiguidade – nota Hegel – toda a legislação tendia a restringir esse direito. Numa afirmação sem precedentes (mas em sintonia com o espírito que transparece da maioria dos escritos deste período), Hegel vai ao ponto de elogiar os *sans-culottes* da Revolução Francesa, uma vez que a sua reivindicação de uma maior igualdade entre os cidadãos se dirigia contra um perigo que ameaçava a liberdade: a riqueza desproporcionada de alguns em face da pobreza da grande maioria.

Embora sem referência ao *sans-culottisme*, um tom semelhante aflora num escrito um pouco posterior, datado já da época de Frankfurt, sobre as magistraturas no estado de Württemberg⁹. Hegel refere-se à cegueira dos que acreditam que as instituições e as leis que já não se encontram de acordo com os costumes e com as necessidades de uma época podem continuar a subsistir durante muito tempo. Com muitas expressões que reaparecerão nos seus escritos políticos mais tardios, Hegel critica todos aqueles que pensam que as instituições das quais o espírito¹⁰ se ausentou

⁷ Cf. Jürgen Habermas, «Zu Hegels politischen Schriften», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 148-171, p. 157.

⁸ Citamos a partir de *Escritos de Juventud*, ed. cit., p. 175.

⁹ *Ibidem*, pp. 247 e segs.

¹⁰ Não é fácil afirmar que, num escrito tão precoce como este a que nos estamos a referir, o termo espírito possua já toda a riqueza semântica que Hegel lhe conferirá a partir dos seus tempos de Jena. Mas poderemos certamente dizer que não se opõe a esse sentido futuro e que, em boa medida, o antecipa. Instituições sem espírito, para Hegel, são, em primeiro lugar, aquelas das quais a vida se ausentou, ou seja, instituições privadas da força que lhes permitiria estar à altura das necessidades do tempo presente.

são ainda suficientemente poderosas para constituir um vínculo de união entre todo um povo. Habermas nota que, neste escrito, mais do que em qualquer outro da mesma época ou posterior, Hegel se aproxima da noção de filosofia como uma actividade crítica do seu próprio tempo, um pouco como defenderão, mais tarde, os jovens hegelianos e, em particular, Karl Marx¹¹. Como sabemos, o Hegel da maturidade preferirá atribuir à filosofia um carácter interpretativo e não prospectivo, chamando-lhe «o seu tempo no plano do pensamento». O aspecto que nos parece essencial salientar é o facto de, nestes anos, o estudo da história, da religião e da cultura gregas ter servido a Hegel para criticar a realidade europeia (e, em particular, a alemã) vigente. Mas os anos de Frankfurt trarão uma mudança nesta posição de Hegel em face das tarefas da filosofia. A auscultar as possíveis razões desta mudança de atitude dedicaremos a nossa próxima secção.

1.3 Os estudos de economia política inglesa e a emergência da sociedade civil

Aquela reconciliação entre o particular e o universal, que a Antiguidade só imperfeitamente conseguiu realizar, como vimos pelo exemplo de Antígona, só se tornará possível, na Modernidade, no seio da sociedade civil, cuja realidade efectiva a filosofia deverá reconhecer. Mas a sociedade civil, para Hegel, não se desenvolve à margem do estado, nem em oposição a ele. O conceito de sociedade civil, essencial para compreendermos o pensamento político do Hegel da maturidade – desempenha, como se sabe, um lugar de relevo nos *Princípios da Filosofia do Direito* –, emerge, contudo, progressivamente, nos seus anos de juventude, a partir do estudo das obras dos economistas clássicos escoceses.

É a leitura dos economistas escoceses do século XVIII (Adam Ferguson, James Stewart e Adam Smith) que vai levar Hegel a reflectir sobre a aplicabilidade do modelo da polis grega ao mundo contemporâneo. O seu discípulo e biógrafo Karl Rosenkranz, que nos informa sobre essas leituras, refere ainda, na sua biografia de Hegel, o interesse com que este seguia, pelos

São também instituições desprovidas de uma eficácia que lhes permita participar no amplo movimento da história universal, pelo qual os homens se encaminham para a efectivação da liberdade.

¹¹ Jürgen Habermas, «Zu Hegels politischen Schriften», ed. cit., pp. 156-157.

jornais, as sessões do parlamento inglês sobre as questões sociais¹². É assim que, durante os seus anos de preceptorado em Frankfurt (1796-1800), em grande parte como resultado do estudo das obras daqueles autores, Hegel reconhecerá o carácter problemático da aplicação do modelo da vida ética grega a uma época em que se desenvolveu o âmbito da «sociedade civil»; ou seja, o comércio, a indústria, a produção mercantil, a generalização da circulação monetária. A sociedade civil não permite uma vida ética baseada numa pura transparência das relações políticas; ao mesmo tempo, o exercício de uma actividade económica funciona como um meio de aprendizagem das virtudes necessárias à vida pública, como um processo de mediação entre a particularidade da esfera privada e a universalidade do espaço público. (Este último tema será só desenvolvido por Hegel, na sua fase de maturidade, nos *Princípios de Filosofia do Direito*.)

Hegel compreende a impossibilidade de uma moralidade objectiva como a que está subjacente à doutrina das virtudes de Aristóteles, banhando-se toda ela no *ethos* da polis, mas também a insuficiência de uma moral formal de tipo kantiano. Esta última vê-a ainda prolongar-se no pensamento político de Fichte, que, tendo começado, na sua juventude, por dissolver o estado na sociedade, termina dissolvendo a sociedade no estado, privando o indivíduo de uma esfera onde possa cultivar a sua livre iniciativa. Fichte, ao reduzir a humanidade do homem à cidadania, ou melhor, absorvendo-a inteiramente nela, priva a própria cidadania daquilo que constitui a finalidade do seu verdadeiro exercício: a possibilidade de criticar e reformar as instituições políticas e o estado a partir de uma experiência que não se reduz totalmente a ela¹³. É provável, também, que Hegel tenha sofrido a influência das críticas de Rehberg à Revolução Francesa e, em particular, da sua crítica à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Para Rehberg, a identificação do homem com o cidadão fora como que o pecado original dos constituintes franceses, pois conduziu à reabsorção do primeiro no segundo. A teoria hegeliana da autonomia da sociedade civil face ao estado parte de idênticos pressupostos¹⁴. No final do período de Frankfurt, Hegel afasta-se

¹² Karl Rosenkranz, *F. W. J. Hegels Leben*, p. 85, cit. in *Escritos de Juventude*, p. 257.

¹³ Este tema é fortemente acentuado por Bernard Bourgeois in «Société et État», in *L'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 2000, pp. 183-192, pp. 188 e segs.

¹⁴ Sobre Rehberg, apoiante moderado da Revolução nos seus inícios e, mais tarde, seu crítico acérrimo, inimigo de Fichte e uma das fontes do pensamento

das suas ideias iniciais e reconhece que não é tarefa da filosofia contrapor à situação existente um modelo ideal, cuja origem estivesse no passado, mas sim compreender as razões da existência do que efectivamente é.

Na Alemanha, contudo, Hegel lamenta que não tivesse ainda emergido uma verdadeira sociedade civil, tal como o estado alemão não se conseguira ainda afirmar como unidade política, territorial e cultural. Ao contrário do que acontecia na antiga Grécia, não existem, segundo Hegel, na memória do povo alemão, heróis propriamente germânicos, capazes de unificar a nação enquanto entidade cultural; para o alemão, em resultado da sua educação cristã, são muito mais familiares as figuras de David ou de Salomão do que as dos heróis do Walhalla. Os doutos, pelo seu lado, conhecem Carlos Magno ou Frederico Barba-ruiva como conhecem Júlio César ou Alexandre, o Grande.

1.4 A Revolução Francesa

O formalismo do pensamento moral de Kant reflecte-se também na sua filosofia política e na sua filosofia jurídica. Kant analisara a Revolução Francesa a partir do ponto de vista da sua legitimidade; negava-lhe legitimidade do ponto de vista jurídico, uma vez que seria impossível que uma qualquer constituição estadual incluisse em si mesma o princípio da sua revogação; mas Kant negava também que, no caso de uma revolução ter acontecido, se pudesse penalizar, do ponto de vista jurídico-criminal, os anteriores detentores do poder. A revolução, para ele, introduzia um elemento de descontinuidade de ordem tal que não fazia sentido aplicar as leis novas para julgar comportamentos válidos pelas leis antigas. (Ou seja, Kant criticava o Terror jacobino e, em particular, como é facilmente constatável pela leitura da sua *Metafísica dos Costumes*, a condenação à morte de Luís XVI pelo Tribunal Revolucionário.)

Hegel, que também não simpatizou com o Terror, analisa a Revolução Francesa de um ponto de vista diferente. Ela significou, por um lado, a elevação da consciência a árbitro ou juiz absoluto do curso da história do mundo, e neste sentido continuou o trabalho já iniciado pelo Iluminismo, por outro lado, significou a perda do sentido da vida ética concreta. Nesta

conservador alemão dos inícios do século XIX – uma espécie de Burke em terras germânicas – voltar-se-á falar no último ensaio desta colectânea.

ordem de ideias, os seus actores como que realizaram aquilo que era, para Kant, o sentido do dever: agir de acordo com a lei em todas as circunstâncias. (Se quisermos compreender o sentido dos acontecimentos franceses, para Hegel, podemos traduzi-lo com o auxílio de uma fórmula simples: terror = consciência escrupulosa + universalidade da lei. Como resultado da conjunção destes dois factores, a Revolução teria de ser a negação do particular e do individual. Do ponto de vista jurídico, ela só poderia significar a inexistência de circunstâncias atenuantes; o que não fosse adesão total seria já uma traição.) Mas, do ponto de vista das suas realizações, a Revolução foi um fenómeno contraditório:

1. Foi uma afirmação do princípio do estado de direito. (Declaração dos Direitos do Homem, Assembleia Constituinte, supremacia da lei sobre as desigualdades sociais.)
2. Foi uma tentativa de realizar esse estado imediatamente pela acção.

Relativamente ao que é dito no ponto 1, podemos afirmar que se tratou, da parte de Hegel, do reconhecimento de uma aquisição definitiva da humanidade, que será reconhecida também por outros autores da época. Assim, quando anos mais tarde Wilhem von Humboldt redige os seus projectos para uma constituição da Alemanha, está a dar expressão a ideias que tiveram a sua origem na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, nomeadamente o direito a ser julgado por um tribunal competente, ou o direito à liberdade de opinião. Vejam-se, por exemplo, os seguintes dois artigos do projecto de Humboldt:

«Artigo 2: Nenhum alemão pode ser privado da sua liberdade ou das suas propriedades sem uma sentença pronunciada pelo tribunal competente, de acordo com as leis existentes [...]. Artigo 3: O curso da justiça não pode ser impedido pela ordem de nenhuma autoridade.»¹⁵

Mas não se reduziu apenas a isto o trabalho efectivo da Revolução Francesa. O que ela legou ao futuro foi a tarefa de pensar a possibilidade de um

¹⁵ Wilhelm von Humboldt, «Exposé des droits de tout sujet allemand en général», in *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, Band IV, p. 335. (O texto foi redigido em francês.)

reconhecimento recíproco da vida social (liberta dos constrangimentos que lhe eram colocados pela estrutura dos «estados», própria do Antigo Regime) e da vida política, na sua tensão inevitável.

2. O Direito Natural nos Primeiros Anos de Jena

2.1 *A crítica ao formalismo kantiano e fichteano*

A questão que referimos no final da secção anterior leva-nos a analisar a reflexão que Hegel faz sobre o direito natural, em Jena, num ensaio publicado em 1802 no *Kritische Journal der Philosophie* (revista que dirigia em conjunto com Schelling) e intitulado *Sobre os Modos Científicos de Abordar o Direito Natural*. Encontramos aqui uma crítica às concepções de direito e de estado em Kant e em Fichte, que pareceram a Hegel uma forma de legitimação do Terror na Revolução Francesa. Nesta obra transparece com força um dos temas centrais da filosofia política do Hegel da maturidade, mas que encontramos já desenvolvido nos escritos de juventude. O estado – considera Hegel – é um fim para o indivíduo, a cidadania constitui a mais perfeita realização de uma existência humana digna desse nome, mas só sob a condição de, ao mesmo tempo, o próprio estado constituir um modo de realização da liberdade e de satisfação das necessidades dos particulares. Este ensaio de 1802 – que não é de leitura fácil e onde a complexidade dos problemas rivaliza, por vezes, com as obscuridades do estilo – constitui uma obra fundamental para compreendermos a evolução do pensamento político de Hegel. Com muita firmeza, Hegel distancia-se nele, tanto de uma abordagem meramente formal da problemática do direito, como de uma abordagem empírica, à maneira dos contratualistas da Idade Moderna, no estilo de Hobbes, Grotius ou Pufendorf. Quais as razões que tornaram caducas estas duas abordagens? Para Hegel, a resposta (na qual transparece a assimilação reflectida da leitura dos economistas escoceses, a que já fizemos referência) não oferece qualquer tipo de dúvida. Elas ignoraram o aspecto fundamental dos tempos modernos: o facto de a subjectividade se reconhecer absolutamente a si mesma, por intermédio das suas objectivações no mundo da história, da sociedade e da economia. Desconhecendo a força histórica destas objectivações, o formalismo, tal como o que se manifestou nas filosofias do direito de Kant ou de Fichte, só alcança algum conteúdo na medida em que o considere como a negatividade da

sua pura identidade consigo mesmo, pelo que a um tal conteúdo apenas poderá corresponder uma identidade parcial da qual a unidade absoluta estará sempre ausente¹⁶. Ao invés, o modo empírico de pensar encara todas as separações que afirma colher na vida real como separações em si mesmas reais (por exemplo, no direito penal, a própria pena é vista, ora como castigo do criminoso, ora como forma de proceder à sua regeneração moral, ora como elemento dissuasor pelo receio que possa inspirar, etc.¹⁷), desconhecendo, por isso, o carácter orgânico da vida social¹⁸.

Não nos encontramos ainda, porém, na presença da filosofia da maturidade berlinense. O processo de constituição da sociedade civil, em 1802, na Alemanha, ainda não se desenvolvera de modo a permitir o seu pleno reconhecimento por parte de Hegel, ou, então, a força do modelo da *polis*, de acordo com o quadro traçado no período de Berna¹⁹, era ainda demasiado grande para que Hegel pudesse reconhecer plenamente um processo que, pelo menos em Inglaterra e nas regiões economicamente mais desenvolvidas de França, dera já os seus primeiros e decisivos passos. De facto, em algumas passagens do ensaio sobre o *Direito Natural* encontramos ainda a característica oposição entre a vida privada do burguês e a vida pública do cidadão, que se desenrola toda ela no plano da universalidade²⁰. Vejamos,

¹⁶ Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *Werke*, (hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Band 2, p. 439.

¹⁷ *Idem, Ibidem*, p. 441.

¹⁸ *Idem, Ibidem*, pp. 439-440.

¹⁹ Jean-François Kervégan, na sua «Présentation» da tradução francesa dos *Princípios da Filosofia do Direito (Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1998), sublinha fortemente a oposição entre o reconhecimento da liberdade subjectiva, por Hegel, em 1820, e a reabilitação do holismo da cidade grega nos escritos de juventude. (Cf. op. cit., pp. 26-27.)

²⁰ A persistência desta ideia nota-se ainda mais acentuadamente num texto da mesma data, mas publicado postumamente, intitulado *Sistema da Vida Ética*. (O título, *System der Sittlichkeit*, fica a dever-se a Karl Rosenkranz, que, pela primeira vez, na sua *Hegels Leben*, menciona este manuscrito de Hegel, que corresponde, provavelmente, à primeira de um curso sobre Direito Natural leccionado em Jena. A primeira edição integral do manuscrito deve-se a Georg Lasson, no volume VII da sua edição das obras completas de Hegel, intitulado *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Berlin, Felix Meiner, 1913, 2.^a ed. 1922.) Aí podemos ler passagens como a seguinte: «A ética é, por conseguinte, determinada de um modo tal que o indivíduo vivo enquanto vida

contudo, no excerto seguinte, a forma como Hegel se distancia do modo como as filosofias do direito natural formal concebem as relações entre a unidade do estado (ou a unidade da lei moral) e a multiplicidade dos sujeitos que se submetem à sua autoridade:

«Mas a relação desta pura unidade com a multiplicidade dos entes que se lhe opõem é, ela própria, de novo, uma dupla relação: ou a da existência positiva de ambas, ou a da aniquilação de ambas; mas tanto aquela existência como esta aniquilação são apenas para entender de modo parcial, pois, se a existência de ambas fosse absoluta, não haveria relação entre elas, e, se fosse posta a aniquilação absoluta de ambas, não haveria uma existência de ambas.»²¹

Para estas concepções, a razão prática tem diante de si uma realidade que é, não para reconhecer, mas sim para negar; a razão, na sua identidade consigo mesma, torna-se a única realidade que deve subsistir. Em Kant e em Fichte nunca chega a existir uma unidade de cada indivíduo consigo mesmo e com todos os outros, unidade que se torna efectiva na plena assumpção da diferença que deles o separa e que, por isso, exige a mediação de um plano institucional para se poder realizar. A unidade que, nestas filosofias, é estabelecida de um ponto de vista teórico é somente postulada de um ponto de vista prático, ou afirmada como dever-ser (como um ideal a realizar-se). Poder-se-á ver aqui uma continuação da crítica hegeliana à filosofia do estado de Fichte, que fora já exposta publicamente, um ano antes, em 1801, no ensaio *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. O estado quase policial fichteano – em que, graças ao recurso a um sistema de passaportes internos, a cada momento é possível saber-se onde se encontra cada cidadão e que faz ele aí – necessita ainda da existência de

seja igual ao conceito absoluto, que a sua consciência empírica seja uma só coisa com a consciência absoluta e que a própria consciência absoluta seja consciência empírica (...). Por conseguinte, na eticidade o indivíduo é de um modo eterno; o seu ser e o seu agir empíricos são algo de pura e simplesmente universal; com efeito, não é o indivíduo que age, mas o espírito universal e absoluto nele.» (Trad. port. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1991, p. 54.) Esta última passagem lembra, não sabemos se voluntária ou involuntariamente por parte de Hegel, uma outra de São Paulo, Gal. 2, 20: «eu vivo, mas não sou mais eu, é Cristo que vive em mim.»

²¹ Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, ed. cit., p. 455.

um princípio de desobediência em cada cidadão, ou seja, que a unidade postulada veja permanentemente adiada a sua efectivação, de modo a que ele possa deduzir a legitimidade do seu modo de proceder. Na sua filosofia política, Fichte ignorou o princípio da modernidade – a saber, a exigência do particular em se ver reconhecido como tal –, pelo que a liberdade subjectiva é vista por ele como uma ameaça de destruição da ordem social.

O produto imediato do idealismo meramente formal de Fichte resulta, segundo Hegel, numa separação entre uma multiplicidade empírica contingente e a unidade de um pensamento vazio. O resultado deste idealismo é especialmente visível, mais ainda do que no carácter estéril do seu ponto de vista teórico, no domínio da moral, em que a tirania da consciência se substituiu à verdadeira liberdade e a observância das leis conduz à hipocrisia²². Kant e Fichte, não menos do que Rousseau e do que os revolucionários franceses, só puderam conceber, segundo Hegel, o princípio da subjectividade de uma forma abstracta e individualista, em resultado do que – no furor, comum a todos eles, em desvanecer todas as determinações particulares que fizessem obstáculo à pureza da consciência individual – só o Terror poderia emergir²³. Mas uma racionalidade individual não é uma racionalidade social; foi, por conseguinte, sobre um falso racionalismo que se fundou a vontade legisladora dos revolucionários franceses, na medida em que se procurou fundamentar no pensamento de Rousseau²⁴.

²² Esta questão é fortemente sublinhada por Georg Lukács, in *Der Junge Hegel*, trad. cast., *El Joven Hegel*, Mexico, Grijalbo, 1963, pp. 287-288.

²³ Cf. Pierre Hassner, «Georg W. F. Hegel», in Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago and London, Chicago University Press, 1992, pp. 732-760, p. 737.

²⁴ Em 1807, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresentará a especulação alemã de Kant e de Fichte como a herdeira da Revolução Francesa e dos seus escrúpulos de consciência. Esta problemática será objecto de análise no ensaio seguinte desta colecção, pelo que aqui não faremos mais do que mencioná-la. Algo, porém, nos parece falhar na análise hegeliana. As filosofias de Kant e de Fichte são vistas como filosofias do «progresso indefinido» – quer dizer, filosofias que postulam uma realidade de que a humanidade se aproximará sempre assintoticamente, a saber, a reconciliação da unidade com a multiplicidade – e colocadas no mesmo plano que a filosofia de F. H. Jacobi, ou seja, uma filosofia da fé oposta ao saber. O princípio político em que assentam estas filosofias, contudo (e sem que elas sejam, na sua totalidade, redutíveis a ele), é diverso, se não mesmo oposto. Kant e Fichte, próximos do espírito do iluminismo, vêem a Revolução Francesa como documento da marcha da humanidade para a liberdade, ao

2.2 Hegel e a dinâmica do desejo

A multiplicidade da vida social que se opõe à unidade da razão não tem verdadeira realidade nas concepções de Kant e de Fichte – pelo menos segundo o modo como Hegel as apresenta –, as quais contrariam tudo o que Hegel vinha dizendo acerca dessa mesma realidade e que aprendera na leitura dos economistas políticos ingleses. Para entendermos cabalmente a posição de Hegel, tal como ela se começa a desenhar nos primeiros anos do período de Jena e se completará na sua maturidade, precisamos de regressar às suas reflexões do período de Frankfurt.

A complexidade da vida social, o modo como nela age já a razão, cujo objectivo é a unificação do que se encontra cindido²⁵, pode compreender-se com o auxílio do seguinte esquema:

- «1. A deseja C
2. B produz C (para A)
3. A obtém C
4. C está ao serviço de A e domina B.»²⁶

A relação entre A e C está marcada pelo *desejo*. A reflexão hegeliana situa-se, aqui, em simultâneo, em dois níveis: o da actividade económica e o da vida da cultura, na qual deveremos incluir as atitudes religiosas. É a dinâmica do desejo que pauta a relação de Deus com o homem, no Antigo

passo que Jacobi vê nela um acontecimento funesto, em que uma razão legisladora crê poder orientar o curso da história. Singularmente, a posição posterior de Hegel sobre a Revolução Francesa, que vê como a filosofia moral de Kant posta em acção, encontra-se sobremaneira próxima da de Jacobi. (Sobre isto, cf. o último ensaio desta colectânea.)

²⁵ Sobre este assunto, pode ver-se Bernard Bourgeois, art. cit., p. 191. A interpretação do esquema que apresentámos umas linhas mais abaixo, contudo, é da nossa inteira responsabilidade.

²⁶ Adaptado de *Escritos de Juventud*, ed. cit., p. 273, nota. Reproduzimos de seguida o texto de Hegel, rasurado pelo próprio Hegel no manuscrito original: «Na dominação, o A real é activo, o B real é passivo; a síntese C é o objectivo; C é uma ideia em A e, neste sentido, B é um meio; mas também A é algo que obedece a C, que está determinado por ele; A está dominado relativamente a C e domina no que diz respeito a B; posto que C é ao mesmo tempo um fim de A, C serve A e domina B.». Sobre este texto, pode ver-se a análise de Jacques d’Hondt, «Téléologie et praxis dans la “Logique” de Hegel», trad. port., «Teleologia e praxis na “Lógica” de Hegel», in *Hegel e o Pensamento Moderno*, Porto, Rés Editora, 1979, pp. 9-38, p. 19.

Testamento (cf., nomeadamente, o livro de Isaías): um Deus cioso da sua divindade e da fidelidade incondicionada do homem. Mas é também ela que encontramos na relação do tirano com os súbditos, nas sociedades de Antigo Regime, de que Rousseau fez a dramática descrição em algumas das mais conhecidas páginas do *Contrato Social*. (Hegel nota, subtilmente, que existe uma pequena diferença entre a tirania do Deus judaico e a tirania de um tirano: enquanto a segunda é encarada como algo de hostil, a primeira contém a ideia de uma entidade protectora, sob a qual cada um pode buscar socorro e auxílio²⁷.) É, de certa forma, também a dinâmica do desejo que se encontra presente na relação entre uma moralidade de tipo kantiano e o indivíduo que se dispõe a agir moralmente ao tomar a lei moral como móbil exclusivo do seu agir; em tal situação, não se verifica de facto uma reconciliação entre a lei moral universal e a vontade particular, mas sim uma anulação da segunda em benefício da primeira. Por outras palavras, a um formalismo da lei, tal como o de Kant, apenas pode corresponder um dualismo que foi anulado, mas na realidade nunca verdadeiramente superado.

Na mesma perspectiva poderíamos ainda compreender a relação dos fariseus com a lei de Moisés, tal como Hegel no-la apresenta nos seus esboços para *O Espírito do Cristianismo*, datados do Outono e Inverno de 1798-1799²⁸. A observância severa e precisa das regras religiosas manifestava a sua perda de espontaneidade, o penoso afã por produzir em si mesmo algo que não surgia espontaneamente. (O exacto oposto do que, para os gregos, constituía a beleza.) Numa relação tal como a que apresentámos mais acima nos pontos 1 a 4, A e B não se reconhecem mutuamente. Entramos no plano de uma relação instrumental entre os fins e os meios; muito antes de Marx, Hegel reconhecera, nas sociedades de capitalismo nascente, o crescimento do fenómeno da reificação, em que as relações entre os homens adquirem a aparência de relações entre coisas. Se A domina B ao apropriar-se de C, é porque o próprio B se converte em meio para que C seja produzido e satisfaça o desejo de A.

Ora B reclama não ser um simples meio. (Encontramos aqui a razão da superioridade do cristianismo sobre o judaísmo: a Igreja é o lugar do reconhecimento mútuo entre Deus e o homem; um Deus que aceitou

²⁷ Cf. *Escritos de Juventud*, ed. cit., p. 272.

²⁸ *Ibidem*, p. 268.

perder uma parte da sua divindade.) Ao produzir C, embora submetendo-se a A, B assume já um papel de dominador. No esboço há pouco citado, diz Hegel referindo-se à visão do cristianismo que é apresentada no Evangelho de João:

«Assim como subsiste sempre uma separação mesmo na relação mais viva entre vários homens, assim também acontece nesta unificação [a da comunidade de Jesus]; esta é a lei da humanidade. No ideal está unificado o que se encontra ainda separado; entre os gregos, nos deuses nacionais; entre os cristãos, em Cristo.»²⁹

Tal como o cristianismo libertou o homem em relação ao poder do Deus do Antigo Testamento, também a Revolução Francesa o libertou em relação ao poder absoluto dos monarcas. Mas não pode ser uma libertação unilateral, que coloque simplesmente o indivíduo perante a universalidade abstracta da lei; a realidade do momento 2, referido mais acima – quer dizer, o facto de algo ser produzido, não a forma histórica que possa ter assumido a forma da sua produção, embora esta distinção nem sempre seja claramente feita por Hegel – tem de ser tida em conta.

3. A Nação, o Povo e o Estado

No que diz respeito às relações entre a nação e o estado, há uma diferença radical entre os revolucionários franceses e os seus simpatizantes alemães. A Revolução Francesa começa com a proclamação da soberania da nação contra o poder do rei: a nação adquire, neste contexto, um significado imediatamente político. Na Alemanha, ao invés, a nação nunca é proclamada como a suprema realidade política; falar de nação alemã é falar apenas de uma realidade cultural e histórica, ou de uma comunidade de língua. Assim, chegado a Jena em 1801, Hegel dedicará grande parte do seu primeiro ano de estadia nesta cidade (para além das suas ocupações como *Privatdozent* na universidade local e de preparação da sua tese de Habilitação) a elaborar diversos textos de problemática política cujo principal objectivo era o de fornecer uma resposta à pergunta: em que condições poderá a Alemanha voltar a ser um estado? Em consequência deste modo de abordagem, ou a

²⁹ *Ibidem*, p. 272.

nação não entra no horizonte da reflexão dos filósofos alemães (como no caso do primeiro Fichte, que a substitui pela sociedade, mas obliterando quase qualquer referência ao estado), ou é remetida para o plano da vida imediata, quase natural, a que só o estado pode dar consistência política (como em Kant e em Hegel).

No contexto desta reflexão, é interessante reflectirmos sobre o lugar que a filosofia política de Hegel, nos seus anos de juventude, atribui ao povo. O *Sistema da Vida Ética* fornece-nos, a este propósito, um interessante conjunto de reflexões. O povo é, não só visto por Hegel como uma figura do Absoluto, mas também como constituindo a própria divindade, na medida em que é o universal que unifica todos os particulares. O Deus que cada nação venera de uma forma própria mais não é do que a maneira ideal ou abstracta de ela intuir a divindade que tem em si mesma. Para uma mais clara compreensão do significado do que foi dito, permitimo-nos recorrer a uma longa citação:

«[...] a ideia da absoluta eticidade é o retomar em si da realidade absoluta como numa unidade tal que este retomar e esta unidade sejam a totalidade absoluta; a intuição da ideia é um povo absoluto; o seu conceito é o ser-um absoluto das individualidades.

Em primeiro lugar, a intuição deve subsumir-se no conceito. A vida ética absoluta surge assim como natureza, pois a natureza nada mais é em si do que a subsunção da intuição no conceito, por meio da qual, pois, a intuição, a unidade, permanece o interior, e a multiplicidade do conceito e o seu movimento absoluto aparecem na superfície. Nesta subsunção, a intuição da eticidade, que é um povo, torna-se em seguida uma realidade múltipla, ou uma singularidade.»³⁰

Num vocabulário em que facilmente reconhecemos a herança da filosofia de Kant (marcada, contudo, pela interpretação dela por Schelling), procurando explicar a relação entre a vida ética concreta de um povo e cada um dos indivíduos que dele faz parte, Hegel recorre à problemática da relação entre intuição e conceito. Mas fá-lo dando uma nova vida a estas duas noções, em virtude da sua aplicação a uma problemática de natureza ético-política, para a qual elas não foram inicialmente criadas. No plano

³⁰ Hegel, *Sistema da Vida Ética*, trad. cit., pp. 14-15.

cognitivo, onde Kant faz inicialmente uso delas, exige-se que a intuição (de uma realidade particular) seja subsumida na universalidade do conceito. Assim, se intuirmos a vida ética de um povo enquanto singularidade, deveremos subsumi-la na universalidade formal do conceito de estado. Porém – e é este o nervo da argumentação do texto que citámos –, se intuirmos a vida ética como um ser absoluto, pois nela dissolvem-se as relações particulares dos indivíduos que a compõem, ela transforma-se em conceito e é o estado (na particularidade da sua configuração jurídica concreta) que deverá ser nela subsumido.

Nos anos subsequentes, esta distinção entre povo e estado tenderá a esbater-se nos escritos de Hegel, onde, contudo, ela nunca desempenhou o papel que assinalámos nos primeiros escritos de Fichte. Mas o estado, de acordo com a ideia hegeliana, nunca será um estado imperial. Nesse sentido, a sua filosofia da Europa é uma filosofia da Revolução Francesa, porque é uma filosofia que vê a Europa, não como uma realidade possuindo uma identidade fixada de uma vez por todas e cristalizada na forma que lhe deu o Antigo Regime, mas sim como identidade construindo-se, sob formas variadas, ao longo da história. Alguns autores, como o filósofo marxista húngaro Georg Lukács, defenderam que a adesão de Hegel à Revolução francesa fora uma adesão a Napoleão³¹. Tal afirmação não é, obviamente, falsa – sobretudo se pensarmos que Hegel nunca viu Napoleão como alguém que tivesse usurpado os ideais de 1789 –, embora Lukács a apresente num enquadramento que desvirtua, como em quase tudo o que este autor diz sobre Hegel, a posição hegeliana. O objectivo de Lukács é estabelecer uma contraposição entre as posições de Fichte e de Hegel relativamente à Revolução Francesa: o primeiro, democrata-revolucionário e jacobino numa fase inicial, defendendo nos seus escritos políticos iniciais o direito do povo à rebelião, acabaria prisioneiro da reacção romântica e conservadora aos ideais revolucionários por altura das invasões napoleónicas, numa altura em que esse mesmo povo se transformava em instância de resistência de carácter nacionalista aos ideais da Revolução; já o segundo, Hegel, não sendo nem democrata-revolucionário nem jacobino, mas reclamando para a filosofia a tarefa de pensar aquilo que é efectivamente, aceita a nova sociedade burguesa saída da Revolução e o ordenamento jurídico que, através das guerras napoleónicas, se propagou a toda a Europa.

³¹ Georg Lukács, *op. cit.*, ed. cit., p. 291.

Neste sentido, a filosofia hegeliana da Europa é, também, uma filosofia da revolução e dos seus efeitos, bem como da superioridade da Europa enquanto entidade espiritual que a engendrou. Por um lado, é verdade que só na Europa a unidade das nações não oprime despoticamente a diversidade, nem esta última se desagrega anarquicamente em particularidades irreduzíveis³². Mas, por outro, esta dimensão do pensamento hegeliano, aquela que, talvez demasiado unilateralmente, sobressai no ensaio de Bernard Bourgeois que mencionámos na nota anterior, não é a última palavra de Hegel sobre a Europa e a revolução, nos seus escritos de juventude. (Diga-se, em abono da verdade, que Bourgeois pensa sobretudo no Hegel dito da maturidade, como se pode facilmente comprovar pelas citações que faz, quase todas elas retiradas de *Die Vernunft in der Geschichte*: tais afirmações de Hegel reflectem, sobretudo, o contexto da Europa pós-revolucionária, sob o domínio da tripla aliança entre a Áustria, a Inglaterra e a Rússia.) Ora, se pensarmos, por exemplo, no ensaio sobre o *Direito Natural*, de 1802, encontramos a valorização de uma outra dimensão da vida europeia, que nos anos de ensino em Berlim tende, por vezes, a passar para segundo plano³³. Nesta obra, procedendo a uma comparação entre os acontecimentos da história dos homens e o fenómeno natural do movimento uniformemente acelerado, Hegel menciona a alegria dos saltos para diante, bem como o deleite que a humanidade experimenta ao viver nas novas formas de organização social que vieram substituir as formas entretanto caducas. Mas, ao mesmo tempo, acentua o carácter transitório destas formas, sempre abertas ao trabalho paciente do negativo, que para elas significa princípio do seu afundamento e a irrupção de outras formas.

³² Cf. Bernard Bourgeois, «Philosophie de l'Europe», in *l'Idéalisme Allemand*, ed. cit., pp. 205-233, p. 207.

³³ Sobre o que dizemos a seguir, cf. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, ed. cit., p. 529.

Bibliografia

Edições alemãs dos escritos de juventude de Hegel

Hegels theologische Jugendschriften (ed. Hermann Nohl), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907.

Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie (ed. Georg Lasson), Berlin, Felix Meiner, 1913, 2.^a ed. 1922.

Frühe Schriften, in *Werke* (hersg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Band 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

Frühe Schriften, in *Gesammelte Werke* (hrsg. von Otto Pöggeler und Wolfgang Bonsiepen), Band I, Hamburg, Felix Meiner, 1968.

Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in *Werke*, (hersg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Band 2, pp. 434-530.

Traduções mais acessíveis

Escritos de Juventud, edición, introducción y notas de José M. Ripalda, Mexico / Madrid / Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Système de la Vie Éthique, trad. franc. de Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

Sistema da Vida Ética, trad. port. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1991.

Des Manières de traiter Scientifiquement du Droit Naturel, trad. franc. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

Hegel's Political Writings, trad. Ingl. de M. T. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Obras gerais sobre Hegel

CHÂTELET, François, *Hegel*, Paris, Ed. du Seuil, 1968. (Trad. port., *O Pensamento de Hegel*, Lisboa, Editorial Presença, 1976.)

DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Werke*, Band IV, Stuttgart / Göttingen, Teubner Verlagsgesellschaft / Vandenhoeck und Ruprecht, 1954, 5.^a ed.

HAYM, Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

KAUFMANN, Walter, *Hegel*, New York, Doubleday & Co., 1965.

KOJËVE, Alexandre, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

Obras sobre Hegel, a Revolução e a Europa

BIENNENSTOCK, Marianne, *Politique du Jeune Hegel*, Paris, PUF, 1992.

BOURGEOIS, Bernard, «La nation: révolution et raison», in *L'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 2000, pp. 192-203.

~~~~~ , «Philosophie de l'Europe», in *L'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 2000, pp. 205-233.

HABERMAS, Jürgen, «Hegels Kritik der französischen Revolution», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, 5.<sup>a</sup> ed., pp. 128-147.

~~~~~ , «Zu Hegels politischen Schriften», in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 148-171.

LUCKACS, Georg, *Der Junge Hegel*, Berlin, Luchterhand, 1967, 2.^a ed. (trad. cast., *El Joven Hegel*, Mexico, Grijalbo, 1963.)

MORUJÃO, Carlos, «Hegel e a Revolução Francesa», in Edmund Balsemão Pires (coord.), *Still Reading Hegel 200 Years After the Phenomenology of Spirit*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 43-53.

RITTER, Joachim, *Metaphysik und Politik*, trad. it. *Metafísica e Política*, Marietti, Carole Monferrato, 1983.

ROSENZWEIG, Franz, *Hegel und der Staat*, Aalen, Scientia Verlag, 1962.

Outras obras sobre o pensamento político de Hegel

CASSIRER, Ernst, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geste-geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

COSTA, Danilo Vaz, *Hegel, Liberdade e Razão*, Olinda, Editora Livro Rápido, 2004.

D'HONDT, Jacques, «Téléologie et praxis dans la «Logique» de Hegel», trad. port., «Teleologia e praxis na “Lógica” de Hegel», in *Idem* (org.), *Hegel e o Pensamento Moderno*, Porto, Ed. Rés, 1979, pp. 9-38.

HASSNER, Pierre, «Georg W. F. Hegel», in Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1992, pp. 732-760.

HYPPOLITE, Jean, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris, 1948.

KERVÉGAN, Jean-François, «Présentation: l'Institution de la Liberté» de *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1998, pp. 1-66.

LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, trad. franc., *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard (Col. TEL), 1981.

MARCUSE, Herbert, *Reason and Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1941.

PHILONENKO, Alexis, «Rousseau et Hegel», in *Lectures de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, Vrin, 1993, pp. 229-248.