

# Rousseau e Hegel: poder e impotência da má-infinitude\*

*Thurid Bender*

*Humboldt-Universität Berlin*

**ABSTRACT:** This article compares Rousseau's and Hegel's interpretations of the biblical myth of the fall from paradise since both philosophers' comprehensions of the original sin offer an original perspective on their works and a guiding thread to mark their similarities and differences concerning the concepts of imagination, consciousness and bad and good infinity. Whereas for Rousseau bad infinity (*schlechte Unendlichkeit*) remains, after the loss of the state of nature, a structure out of which humans can no longer escape, for Hegel, on the other side, it is, simply put, a one-sided experience of infinity that has to and will be overcome by true infinity. This entails consequences concerning the way both philosophers see the sphere in which bad infinity unfolds its power and has to be limited: civil society and the state. Although Hegel is thoroughly acquainted with Rousseau's denunciation of the evils degenerated society has brought about, with its moral and social corruption, Hegel searches not to overcome, but to sublimate such evils by binding the consumer and the worker to a higher well-determined purpose: the state. Hand in hand with this 'solution' to the problem goes his critique of Rousseau: as Rousseau demands the 'total exteriorisation' of every citizen – the complete replacement of the particular by the general will, without any mediation –, his way of overcoming bad infinity is abstract and therefore ineffective. At the same time Rousseau provides the tools to criticize Hegel's attempt to reconcile the *bourgeois* and the *citoyen*. In a closing section their concepts of state are confronted with one another.

**KEYWORDS:** bad infinity; imagination; consciousness; beautiful soul; civil society.

## 1. Introdução: Má-infinitude como problema ético

A tradição da diferenciação entre dois tipos de infinitude é longa. Nela, diferencia-se em geral – mesmo que em modalidades diferentes<sup>1</sup> – uma infinitude privativa ou ruim, à qual falta um término, de uma infinitude perfeita ou boa, que não é restrita por nada. Em geral, essa diferenciação é tematizada em discursos explicitamente ontológicos, teológicos e lógicos. Gostaríamos, no entanto, de elucidar a infinitude privativa num contexto ético e expor em que medida ela pode ser entendida como estrutura fundante da efetividade ética. Além disso,

---

\* Artigo recebido em 5 de setembro e aprovado para publicação 30 de outubro de 2020. Traduzido do alemão por Fábio Nolasco e revisado por Márcia Gonçalves.

<sup>1</sup> Assim, p.ex., a infinitude perfeita, que tradicionalmente é livre de toda e qualquer finitude, a fim de garantir a sua perfeição, é para Hegel precisamente um exemplo para a má-infinitude. Porque essa infinitude 'perfeita' está oposta de maneira exclusiva ao finito, ela está delimitada pelo finito e por isso não é efetivamente infinita, i.e., ilimitada. Ela se revela a si própria como privativa; falta-lhe ainda a finitude. Essa visada dialética sobre a infinitude tradicionalmente perfeita não leva Hegel de maneira alguma a abdicar da diferenciação entre infinitude má e boa. A infinitude verdadeira é aquela que abrange o finito. Essa infinitude, entendida dialeticamente, satisfaz também a formulação citada de uma infinitude "que não está restrita por nada". Porque ela integrou o finito, não é mais restrita.

devemos refletir sobre as implicações ontológicas. Apenas nessa perspectiva pode-se compreender perfeitamente o que há de tão ruim – ou mesmo de tão *mal* – na má infinitude. Nessa tarefa, de um lado Rousseau nos auxiliará a descobrir a relevância ética e o escopo da má infinitude. Embora ele não tenha tematizado o conceito de maneira explícita, o problema adquire em seus escritos uma extraordinária influência. Por outro lado, nos voltaremos à maneira como Hegel lida com a má-infinitude. Hegel sabidamente não apenas lhe deu o nome<sup>2</sup>, mas também se debruçou sobre ela expressamente numa perspectiva ética. Compreendemos, desta maneira, não apenas o conceito e a problemática da má infinitude. Porque exerce um papel fundamental tanto na obra de Rousseau quanto na de Hegel, ela se oferece ao mesmo tempo como uma *perspectiva* a partir da qual se pode elaborar semelhanças fundamentais, mas sobretudo diferenças, entre Rousseau e Hegel.

O caráter fundamental e ao mesmo tempo a significância ética da má infinitude podem ser intuídos já em virtude do fato de que em ambos os filósofos ela é tematizada no quadro de suas interpretações da queda e expulsão do paraíso. Rousseau e Hegel não tomam a queda pelo pecado originário como um acontecimento histórico, porém lhe atribuem um imenso significado, visto que ela permite a representação da fusão entre a origem do ser humano enquanto consciência e a origem do mal. Se nos perguntamos acerca da função fundante da má infinitude, com isto também nos perguntamos acerca de nada menos que a nossa própria proveniência e a vinculação dessa proveniência com o mal.

## 2. Rousseau: O domínio da má infinitude

O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os seres humanos* não é apenas uma resposta à questão proposta pela Academia de Dijon sobre a proveniência da desigualdade e se ela seria justificável.<sup>3</sup> As semelhanças com o terceiro capítulo do *Gênesis*

<sup>2</sup> Antes a má infinitude era chamada sobretudo de privativa.

<sup>3</sup> A maneira como aqui lemos Rousseau torna difícil uma interpretação teleológica de toda a sua obra, tal como foi feito por Cassirer (cf. “O problema Jean Jacques Rousseau” in: CASSIRER, E. et. al. (org.). **Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen.** Frankfurt am Main: Fischer, 1989, pp. 7-78) em referência a Kant (cf. KANT, I. **Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte** (Suposto começo da história do ser humano). In: Kant’s Werke (Akademie Textausgabe), vol. VIII. Berlin: De Gruyter, 1912, p. 116), ou por Engels (cf. ENGELS. **Anti-Dühring**, Zürich: Volksbuchhandlung, 1886, p. 131). Os paradoxos na obra de Rousseau, com os quais seus intérpretes têm de se confrontar, foram por tais leituras deixados de lado mediante o modelo da teleologia. Em relação a tal modelo, há de se tecer as seguintes considerações: 1. Se se compreende as obras singulares teleologicamente, a fim de se estabelecer uma unidade na obra inteira, não se faz mais justiça a sua especificidade. Precisamente no *Segundo Discurso* isso se faz bastante claro. Se o contrato social fosse de uma maneira clara o tólos da humanidade, então não se poderia fazer nenhum senso da apresentação da perda do estado de natureza como um acontecimento incompreensível em sua ausência de sentido e ruindade. 2. A filosofia de Rousseau não

saltam aos olhos, mesmo que a secularização da narrativa<sup>4</sup>, como veremos, leve a uma diferenciação marcante. Por isso Rousseau trata ao mesmo tempo da origem do mal em geral. Para poder responder à questão proposta, Rousseau descreve em primeiro lugar o estado de natureza dos seres humanos. Nisso, ele de fato enfatiza que esse estado seria puramente hipotético e provavelmente nunca teria prevalecido historicamente. Mas através da apresentação fascinante desse estado tem-se frequentemente a impressão de que o próprio Rousseau se esquece de seu caráter hipotético.

### 2.1. *O estado de natureza paradisíaco*

O estado de natureza é o paraíso: predominam igualdade, independência, felicidade e paz entre os seres humanos. O ser humano é solitário. Apenas busca os demais para assegurar a reprodução. Se há um encontro que caracteriza uma relação de concorrência, então a luta – no caso em que ela de fato surge – é curta. O derrotado se distancia e busca na riqueza generosa da natureza uma outra oportunidade para prover a si próprio o seu almoço. As mulheres cuidam sozinhas das crianças e não por muito tempo. Quando chega a hora, separam-se de suas crianças e todos se perdem de vista. De onde Rousseau sabe tudo isso? Habitante de um mundo onde os seres humanos vivem de uma maneira radicalmente oposta ao que se representa no referido estado de natureza, como pode ele tomar notícia desse outro estado? Rousseau não é apenas um “iniciado” a quem a voz da natureza fala em alto e bom som. Ele pode interpretar o estado de natureza também a partir dos assim chamados ‘selvagens’ dos quais a Europa tomava notícia pelos relatos de viagens. Estes são uma indicação acerca do tipo de vida que o ser humano está destinado por sua essência:

Sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. O espetáculo da natureza, por muito familiar, torna-se-lhe indiferente; é sempre a mesma ordem, são sempre as mesmas revoluções; não possui espírito para espantar-se com as maiores maravilhas e não é nele que se deve procurar a filosofia de que o ser humano tem necessidade

---

é, decididamente, um sistema. Antes, Rousseau critica repetidamente essa aspiração sistemática dos filósofos. A leitura teleológica, porém, parece almejar ligar de maneira sistemática umas nas outras as obras individuais de Rousseau. 3. O uso de alguns conceitos parece refutar diretamente uma teleologização. Assim, p.ex., a reflexão no *Segundo Discurso*, como origem do mal, é ela mesma má. No *Emílio*, porém, ela assume um papel mais positivo, para então se tornar nos *Diálogos*, “de maneira irretorquível e sem qualquer esperança de reconciliação, um poder nocivo” (STAROBINSKI, J. **Rousseau, Eine Welt von Widerständen**. Frankfurt am Main: Fischer, 2012, p. 309). – Por isso consideraremos o *Segundo Discurso*, mas também outras obras de Rousseau, antes em sua independência.

<sup>4</sup> Cf. STAROBINSKI. **Rousseau, Eine Welt von Widerständen**, p. 429.

para saber observar pela primeira vez com atenção o que sempre viu. Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia.<sup>5</sup>

Se o ‘selvagem’ parece surgir num paraíso, o ser humano no estado de natureza precisa ser representado por assim dizer como ‘selvagem absoluto’, i.e., como selvagem sem os conhecimentos e habilidades desenvolvidas até um certo grau. Se se leva a sério essa imagem, então Rousseau pensa, com o ser humano natural, uma relação paradoxal com o todo natural, *livre de toda e qualquer distância*. Nenhuma previdência, nenhuma curiosidade o retiram de sua imersão na natureza. Ele não se espanta, pois isso sempre pressupõe uma ruptura entre o observador e o observado, entre sujeito e objeto. Essa relação íntima com o todo natural se espelha na relação que o ser humano natural tem consigo mesmo: ele está completamente preenchido pelo “sentimento de sua existência *atual*” (grifo meu). É preciso que recusemos de maneira radical ao ser humano natural não apenas toda e qualquer referência à temporalidade, mas também a consciência e a autoconsciência em geral. O ser humano natural não imagina nada, não pensa, precisamente não pensa conceitos abstratos como bem e mal. Para Rousseau isso não apresenta de maneira alguma uma falha: o ser humano natural de fato não conhece nenhuma verdade, porque ele *vive* nela. Se tiramos de maneira rigorosa as consequências, então no estado de natureza não se pode mais pensar em geral em nenhuma diferença. Eis a determinação do ser humano: surgir na atualidade pura, não cindida, do paraíso.

## 2.2. *Alienação pela imaginação*

Mediante a apresentação fascinante acerca da perfeição do estado de natureza, Rousseau alcança revelar e comprovar de maneira irretorquível, por contraste, o estado sofrível do ser humano social: o ser humano que está afixado a um lugar, que rompe os ciclos regulares da natureza e se vangloria disso, o ser humano para quem a natureza se torna um espetáculo, na medida em que se coloca e se representa em oposição a ela, na medida em que a torna objeto e assim ele próprio, como sujeito, se subtrai à ordem das coisas: “o ser humano que medita é um animal depravado.”<sup>6</sup> Em tal ser humano desperta-se um conjunto de capacidades adormecidas,

---

<sup>5</sup> ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. In: Coleção Os Pensadores XXIV. Abril Cultural: São Paulo, 1973, p. 250sq. As ênfases do original não foram e não serão aqui reproduzidas.

<sup>6</sup> ROUSSEAU. **Segundo Discurso**, p. 247.

cuja primeira é a da imaginação, a “mais viva de todas” que “se lhes apressa a vir à tona.”<sup>7</sup> Na medida em que ele, mediante essa faculdade, se imagina a si dentro de si [*in sich*, *hineinimaginiert*“<sup>8</sup>], se retrai si mesmo, abre pra si uma fenda através da unidade sem diferença do estado de natureza. O ser humano se distancia simultaneamente da totalidade da natureza e de sua própria natureza. Despertam-se a consciência e a autoconsciência e estas levam o ser humano a exilar-se ante a conexão imediata com o ser e ao preenchimento sem máculas do presente. O ser humano, enquanto sujeito, não *vive* mais no ser, este lhe está oposto como objeto. Na consciência se estabelece uma relação contraditória: de um lado foi suspensa a conexão imediata, de outro, mantém-se ainda uma referência ao ser – pois a consciência é sempre consciência de algo. Essa nova referência está marcada com a forma da exterioridade. A liga [*Anhaftung*] não foi completamente dissolvida, mas apenas ‘relaxada’. O ser perde sua conectividade [*Verbindlichkeit*]. No desvio em face da completude atual da pura efetividade, a faculdade de se representar algo que está *ausente* – a imaginação – inaugura a diferenciação modal entre efetividade e possibilidade. Através dela o objeto se torna *intercambiável*. Como, porém, um tal objeto nos há de garantir a satisfação de que usufruíamos no estado de natureza? A possibilidade da referência à possibilidade envenena a relação com qualquer ser em geral, portanto também a relação com a efetividade. Pois também esta é agora exterior. A possibilidade nos mostra que não estamos vinculados à efetividade. Daí que esta adquire o status de uma representação – de uma imaginação! – e sua validade ontológica se torna equiparável à da possibilidade.

Os modos temporais dessa ausência são passado e futuro. O ser humano não caminha mais no puro “sentimento de sua existência atual”, mas está em si mesmo fragmentado em sua relação consigo mesmo tanto no passado quanto no futuro. Ele está ao mesmo tempo presente e ausente. “Com o tempo” até mesmo a perfectibilidade se torna “fonte de todos os males.”<sup>9</sup> Essa “faculdade de aperfeiçoar-se, que (...) se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo,”<sup>10</sup> refere-se ao passado na medida em que o já descoberto e aprendido não é mais esquecido. O futuro permite aos seres humanos *representar-se indefinidamente a possibilidade de uma melhoria* e dispor a sua atuação atual a serviço dessa projeção: “o animal, pelo contrário,

<sup>7</sup> ROUSSEAU. *Emil oder Über die Erziehung*. Paderborn: Schöningh, 1998, p. 57.

<sup>8</sup> Tomamos tal expressão de préstimo à reprodução que Hegel faz da apresentação de Jacob Böhme sobre a queda de Lúcifer (cf. HEGEL, G.W.F. *Die vollendete Religion*. Hamburg: Meiner, 1995, p. 218).

<sup>9</sup> ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 249.

<sup>10</sup> ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 249.

ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares.”<sup>11</sup>

A imaginação anuncia, com isso, a era da má infinitude. O ser humano se torna um ser carente [*Mängelwesen*], ao qual falta o fim, sua *perfeição*. Sua relação exterior ao ser leva a que nenhuma determinação pode oferecer o gozo do ser (si mesmo) sem diferença. A perfectibilidade lança o ser humano infinitamente para além de si próprio, de forma que paradoxalmente ele nunca é aquilo que ele propriamente é.

O domínio da má infinitude se estabelece em todas as esferas práticas mediante um efeito corrosivo. Assim, p.ex., a imaginação nos desenha sempre um mais e um melhor no que concerne ao presente, e com isso ela é testemunha da miséria do presente. Isso nos impede que encontremos no presente a nossa felicidade. Acreditamos poder vislumbrar nossa felicidade no futuro, mas tão logo este se torna presente, a imaginação nos faz sonhar com um futuro *ainda melhor*. Surge, assim, um desejo infinito, que não pode ser satisfeito *per se*. Esse desejo sem fim condiciona<sup>12</sup> e corrói, simultaneamente, a sociedade. Pois o desejo infinito leva à prática de acumular sempre mais e mais posses, a desenvolver sempre mais e mais faculdades e conhecimentos, na esperança de que seja possível satisfazê-lo – a despeito do fato de que tais esforços estão fundamentalmente sentenciados ao fracasso.

Isso impele em conjunto os seres humanos e os dispõe numa dependência universal e recíproca. Essa ‘comunidade’ assim surgida não pode, de maneira alguma, formar uma verdadeira unidade. Mediante o amor-próprio [*Eigenliebe*] egoísta, no qual a imaginação transforma o pacífico e inocente amor de si [*Selbstliebe*] referente ao estado de natureza, cada um se coloca como centro do mundo e julga que os outros estejam ali apenas para servir a tal centro. A estrutura fundamental e contraditória da consciência se encontra aqui mais uma vez: estabelece-se uma delimitação em face dos outros, mas se mantém referido a eles. Apenas a sociedade fornece a matéria que promete (falsamente) satisfazer o desejo infinito. No entanto, para que seja possível sobreviver ao amor-próprio, é preciso se submeter às leis da sociedade e esconder precisamente esse amor-próprio. O ser humano se torna hipócrita e passa a viver na mera ilusão, súdito da opinião arbitrária dos outros. Como o ser humano chegou a esse estado alienado, no qual cada singular é simultaneamente escravo e tirano? Se o estado de natureza

---

<sup>11</sup> ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 249.

<sup>12</sup> Em última instância não se pode assumir nenhuma relação causal ou condicionante entre imaginação, desejo infinito e sociedade. Elas coincidem em seu surgimento e se fortalecem então reciprocamente (cf. infra).

não tinha nenhuma falta, como é então possível abandoná-lo? É possível que o/a destino/determinação (*Bestimmung*) do ser humano se situe no estado de natureza?

### 2.3. *A queda pelo pecado sem pecado*

Rousseau se propõe implicitamente estas questões quando busca explicar o fato da existência da sociedade através de uma história do seu surgimento: o desejo infinito é a raiz da sociedade? Ou é a imaginação? As novas faculdades e conhecimentos surgem com a sociedade ou o inverso?

Quanto mais se medita sobre esse assunto, tanto mais aumenta, aos nossos olhos, a distância (...). Quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os seres humanos à altura de ver outro fogo que não o do céu! Quantos acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento! Quantas vezes não deixaram que ele se extinguísse antes de ter adquirido a arte de reacendê-lo! E quantas vezes, talvez, cada um desses segredos não morreu com aquele que o descobrira!<sup>13</sup>

Como quer que seja que tenhamos começado, há na genealogia da sociedade sempre um ponto a partir do qual não podemos mais pensar retroativamente sem cair em contradição. Mesmo quando somos bem intencionados e defendemos a hipótese de fato contraditória de que a agricultura não seria produto da sociedade e de seus desejos infinitos, a hipótese de que “as produções da natureza não eram mais suficientes para alimentá-los” [os seres humanos; TB] – isto é, que a agricultura tenha surgido de necessidades naturais, finitas –, que “sem forjas e sem oficinas, os instrumentos agrícolas teriam caído do céu nas mãos dos selvagens; que esses seres humanos teriam vencido o ódio mortal que todos têm por um trabalho contínuo” etc.; mesmo assim, caímos numa aporia:

qual seria, depois disso, o ser humano suficientemente insensato para atormentar-se com a cultura de um campo do qual o despojaria o primeiro a chegar, fosse indiferentemente humano ou besta, e a quem conviesse essa colheita? E como poderia cada um resolver-se a passar sua vida num trabalho penoso, cujo prêmio tem tanto mais certeza de não recolher quanto de ser-lhe muitíssimo necessário? Em uma palavra, como poderia essa situação levar os humanos a cultivarem a terra enquanto não fosse dividida entre eles, isto é, enquanto não estivesse suprimido o estado de natureza?<sup>14</sup>

Nem a imaginação, tampouco o desejo infinito ou a multiplicação das faculdades e conhecimentos podem explicar o surgimento da sociedade. Mas ela também não pode ter

<sup>13</sup> ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 251.

<sup>14</sup> ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 251sq.

surgido sem tais elementos. Deparamo-nos incessantemente com um tipo de *vácuo lógico*, que interrompe a cadeia causal entre o humano natural e o social. Por isso, depois que Rousseau falhou na tentativa de revisar os muitos “séculos” (cf. supra) transcorridos desde o estado social atual, corrompido, de volta até o estado de natureza, esses séculos se transformam num “tempo infinito.”<sup>15</sup> Dentro do enquadramento da imagem que Rousseau esboça a fim de tornar representável o estado de natureza, um tempo infinito enquanto intervalo temporal determinado não é simplesmente, em sua contraditoriedade lógica, um exagero, mas expressão de que, de fato, não nos encontramos na região do (in)verossímil, mas na do logicamente impossível.

A narrativa da queda pelo pecado secularizada por Rousseau se diferencia da original na medida em que Rousseau aumenta um bocado a perfeição do paraíso. A faculdade da imaginação e a liberdade da ação, que para Rousseau surgem em conjunto com aquela perfeição, precisam ser pressupostas no paraíso bíblico a fim de que o pecado originário se faça possível. E a decisão de não seguir um mandamento de Deus parece ser condicionada por algum carecimento [*Mangel*].<sup>16</sup> Na medida em que Rousseau não toma para si a tarefa de localizar a origem do mal ainda dentro do estado de natureza, sua perfeição e, com isso, nossa distância em relação ao estado de natureza se torna ainda maior. A ativação da ‘capacidade para a má-infinitude’ – faculdade da imaginação, perfectibilidade e liberdade de ação – coincide segundo Rousseau com o surgimento da sociedade. Essa coincidência não explica nada, muito pelo contrário, expressa a impossibilidade de uma explicação. A impossibilidade de, por princípios, pensar-se a origem do pensar, que para Rousseau é a origem da degeneração do animal “humano”, leva o filósofo de Genebra a ver a saída do estado de natureza paradisíaco como um infeliz acaso. A queda [*Abfall*] se torna acidente [*Unfall*]. Rousseau escreve uma queda pelo pecado sem pecado e corta, assim, o último vínculo entre o humano natural e o social.

#### 2.4. *A má-infinitude como estrutura emoldurante*

Mediante a queda pelo pecado sem pecado o ser humano está inocentado do fato de sua singularidade. Por isso, no *Segundo Discurso*, a sociedade se torna simplesmente o mal. Ela é a esfera cuja estrutura é a má-infinitude. Há diversos momentos da obra de Rousseau que estão

---

<sup>15</sup> ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 252.

<sup>16</sup> Mesmo se nos mantivermos fiéis à queda pelo pecado tal como disposta na Bíblia, localizando na esfera do paraíso a decisão humana de desprezar o mandamento divino, permanece ainda em aberto a questão candente sobre o *porquê*. Enquanto o *motivo* para tal decisão permanecer “insondável”, encontramos numa situação semelhante à de Rousseau. Este radicalizou a ausência de motivação na medida em que apresenta a saída do estado de natureza não mais como resultado de uma ação humana.



em consonância com uma tal visão sobre a sociedade. Não haveria mais algo como uma pátria, algo como um universal com que fosse possível se identificar ou dispor-se a seu serviço. Por isso não pode haver mais nenhum cidadão (*Staatsbürger, citoyen*). A sociedade teria tornado todos os seres humanos burgueses (*Spießbürger, bourgeois*). Enquanto tal, o ser humano estaria “em contradição consigo mesmo”, seria “um nada.”<sup>17</sup> Nesse curso, a sociedade teria de tal maneira se corrompido que só por declinação [*Ablenkung*] se poderia evitar o pior: o caos total, a violência e o crime.<sup>18</sup> A atuação corrosiva da faculdade da imaginação já carcomeu tanto o interior dos humanos, que apenas na língua da imaginação – em imagens – é possível hoje afetá-lo, e apenas por espetáculos manter seu humor. A imaginação, assim, nos fornece também os meios para represar a sua própria potência destrutiva. Na forma dos espetáculos, ela atua como “medicina contra o mal [...] que ela causou, ou como aqueles animais peçonhentos que devem ser esmagados na mordida.”<sup>19</sup> No entanto, esse medicamento não leva a uma cura completa, e sobretudo não leva a um estado que remonta ao estado de saúde originária, posto que o veneno atuou como vacina, e que anticorpos já tenham sido desenvolvidos. O medicamento só funciona para impedir que o organismo entre em completa desordem e morra.

Mesmo se fosse possível criar um Estado que corresponde ao esboço constitucional contido no escrito *Do contrato social* de Rousseau, algo extremamente improvável, se não impossível, permaneceria ainda assim intocado o horizonte da má-infinitude. As determinações do estado de natureza perdido (unidade, liberdade e igualdade) podem sim estabelecer-se pelo contrato social – mas sobretudo no horizonte da vontade: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo.”<sup>20</sup> Seria possível, assim, entender o contrato social em primeiro lugar como solução para o problema da má-infinitude. Como “forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes,”<sup>21</sup> o contrato social possibilita aos seres humanos que de novo se encontrem, que enfim correspondam à sua essência, que reconquistem sua perfeição. Rousseau parece ter encontrado, com a autolegislação, um caminho através da mediação e da socialização que leva a uma ‘nova’ imediatidade, na qual o ser humano não está mais referido a uma alteridade, não

---

<sup>17</sup> ROUSSEAU. *Emil*, p. 13.

<sup>18</sup> Cf. ROUSSEAU. *Vorrede zu Narcisse* (Prefácio ao Narciso). In: *Schriften*. Vol. 1. Frankfurt am Main: Fischer, 1988, pp. 145–164, no caso, p. 161.

<sup>19</sup> Cf. ROUSSEAU. Prefácio ao Narciso, p. 164.

<sup>20</sup> ROUSSEAU. *Do contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 22.

<sup>21</sup> ROUSSEAU. *Do contrato social*, p. 22.

está mais alienado. No entanto, porque “a vontade particular atua incessantemente contra a vontade geral, (...) mais cedo ou mais tarde deverá o príncipe, enfim, oprimir o soberano e romper o tratado social. Este é o vício inerente e inevitável, que desde o nascimento do corpo político tende sem trégua a destruí-lo, tal como a velhice e a morte destroem o corpo do humano.”<sup>22</sup> A vontade particular não pode se reconciliar com a vontade geral, mas trabalha incessantemente contra ela. A fragmentaridade interior do ser humano singular não apenas não foi, pelo contrato social, colada ‘com durepox’. Cedo ou tarde ela se sobrepõe a ele. A má-infinitude desdobra ininterruptamente – mais uma vez “em virtude do tempo”, portanto em virtude da imaginação – a sua própria capacidade de ação. Assim como a saída do estado de natureza não apenas não é necessária – ao contrário é ela própria impensável em sua possibilidade –, a decadência da sociedade do contrato social é seu destino inexorável. A necessidade dessa decadência dá sinais de que sua semente se encontra numa desigualdade irreduzível, mesmo que mínima.

Sem dúvida, o escrito sobre o contrato social fala numa tonalidade esperançosa, portanto num tom completamente diferente dos trechos da obra de Rousseau citados até aqui. Tal escrito mostra que a socialização não nos condena a assumir simplesmente e sem mais uma decadência infinita. A luta por um futuro melhor, assim, não é de maneira alguma em vão. Mediante a prática correta podemos nos libertar também dentro do horizonte da faculdade de imaginação. Todavia, considerada em termos ‘absolutos’, a perfeição originária do estado de natureza não pode ser reconquistada, a força corrosiva da má-infinitude não pode ser definitivamente superada. O novo paradigma da vontade permanece, mesmo em sua completude, ainda atrás do paradigma da natureza, ele é um *substituto* insatisfatório. Há pouco, vimos como isso se dá na política e o mesmo se dá no plano psicológico, no caso em que Rousseau se debruça sobre o contexto correlato à morte: se a imaginação nos cinde de nossa unidade inconsciente, ela ao mesmo tempo inaugura em nós o saber sobre nossa própria mortalidade. A má-infinitude, assim, nos exila na exterioridade ainda de uma nova maneira, numa relação angustiante com a morte, que nos arruína o presente com preocupações, que nos lança afora da efetividade e adentro da possibilidade. Imersos em todas as preocupações voltadas ao alongamento da nossa vida, esquecemos sobretudo *de viver*, i.e., de ser e agir de maneira atual no aqui e agora. O ser humano, num tal comportamento, está completamente alienado de si.

---

<sup>22</sup> ROUSSEAU. *Do contrato social*, p. 103.

Naturalmente o ser humano só se preocupou em conservá-la [a vida] na medida em que os meios estão em seu poder; logo que tais meios lhe escapam ele se tranquiliza e morre sem se atormentar inutilmente. A primeira lei da resignação nos vem da natureza. Os selvagens, assim como os animais, debatem-se muito pouco contra a morte e a suportam quase sem se queixar.<sup>23</sup>

Com o bloqueio originário do estado de natureza também perdemos essa resignação pacífica. Ora, podemos mediante a razão encontrar de volta a lei dessa resignação e então represar a influência devastadora da imaginação: “mas poucos sabem derivá-la [da razão, TB] e essa resignação factícia não é nunca tão plena e inteira quanto a primeira.”<sup>24</sup>

A ausência de máculas do estado de natureza e, conseqüentemente, o “mistério” da saída de tal estado não determinam apenas o *Segundo Discurso* de Rousseau. A origem do ser humano social permanece um acidente. Mas o *factum* da perda da perfeição ainda não nos manifesta que é preciso que haja nessa perfeição alguma falha? O receptáculo potencial da ‘faculdade da má-infinitude’, cuja ativação nos lança afora do estado de natureza, não comprova precisamente essa falha? Isso já não mostra que o ser humano é por natureza determinado a desenvolver uma (auto)consciência? Pode haver um estado perfeito em que ainda haja potências não atualizadas? Não foi a natureza quem dispôs em nós essa faculdade?

### 3. Hegel: A força da reconciliação

Tais questões talvez tenham guiado Hegel em sua crítica a toda e qualquer concepção que compreende o começo ou a origem como essencial e perfeito, e que, portanto, não pode explicar o fato de que esse começo não mais é.<sup>25</sup> Seu argumento está voltado contra seus próprios contemporâneos, sobretudo Schelling e Schlegel, que partem de uma – não necessariamente hipotética – ‘era de ouro’ no passado (ou no futuro), mas o argumento alcança em igual medida também Rousseau. Além disso, nesse contexto ele menciona o pecado originário bíblico, que à primeira vista representa algo semelhante. Mas, numa leitura mais cuidadosa, essa narrativa contém já formulações elucidativas que levam além de uma tal concepção.

#### 3.1. A necessidade divina do pecado

<sup>23</sup> ROUSSEAU. **Emílio**. trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 65.

<sup>24</sup> ROUSSEAU. **Emílio**. p. 65 (ligeiramente modificada).

<sup>25</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. Die bestimmte Religion. In: JAESCHKE, W. (Org.). **Vorlesungen über die Philosophie der Religion**, vol. 2. Hamburg: Meiner, 1994, pp. 144–155.

Para Hegel a religião é uma maneira para os seres humanos se tornarem conscientes de sua própria essência e o manifestarem na esfera da representação, i.e., no pensamento ainda aprisionado à sensibilidade. Posto que a narrativa da queda pelo pecado concerne à origem do bem e do mal, da liberdade e do conhecimento humanos em sua consitucionalidade atual, ela assume um papel extraordinário. Mas a apresentação dessa origem precisa ser despida de algumas “inconseqüências”<sup>26</sup> que surgem necessariamente na dimensão insatisfatória da representação. Uma tal inconseqüência se mostra, p.ex., no fato de que, por um lado, a morte é representada como pena para o pecado originário, o que pressupõe que Adão e Eva antes deveriam ter sido imortais; por outro lado, ambos estavam impedidos de comer o fruto da árvore da vida, que prometia a vida eterna. Mas esse “mito” expressa fundamentalmente a verdade da essência humana,<sup>27</sup> desde que se saiba interpretá-lo racionalmente. Em primeiro lugar, Hegel se assemelha a Rousseau em suas formulações:

O ser humano, criado segundo a imagem e semelhança de Deus, assim é narrado, perdeu seu absoluto estar satisfeito na medida em que comeu do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. O pecado consiste aqui apenas no conhecimento: este é pecaminoso, e por ele o ser humano se desfez de sua felicidade natural. Isso é uma verdade profunda, que o mal repousa na consciência, pois os animais não são nem bons nem maus, tampouco o ser humano é apenas natural. Só a consciência opera a separação do eu, segundo a sua liberdade infinita como arbítrio, e a separação do conteúdo puro da vontade, do bem.<sup>28</sup>

Mas na seqüência imediata surgem palavras que podem ser entendidas como crítica direta a Rousseau, embora não enunciada explicitamente:

O conhecimento como suspensão da unidade natural é a queda pelo pecado, o que não é uma história contingente, mas a história eterna do espírito. Pois o estado da inocência, esse estado paradisíaco, é o estado animal. O paraíso é um jardim onde apenas os animais podem permanecer, não o ser humano. Pois o animal está em unidade com Deus, mas apenas em si. Apenas o ser humano é espírito, i.e., por si mesmo.

E adiante, Hegel explica:

A queda pelo pecado é, portanto, o mito eterno do ser humano, mediante o qual ele se torna ser humano. Permanecer nesse ponto, porém, é o mal [...]. Mas nisso está presente ao mesmo tempo a profecia da reconciliação, a saber, na sentença: ‘a cabeça da serpente será esmagada’; e ainda mais profundamente no fato de que Deus, quando

<sup>26</sup> Cf. p.ex. HEGEL. *Vollendete Religion*, p. 41.

<sup>27</sup> HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Werke, vol. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012, p. 390.

<sup>28</sup> HEGEL. *Philosophie der Geschichte*, p. 389.

viu que Adão havia comido do fruto da árvore proibida, disse: ‘Veja, Adão se tornou um de nós, sabedor do bem e do mal’. Deus confirma as palavras da serpente. Portanto, em si e por si é verdade que o ser humano apreende até mesmo Deus mediante o espírito, mediante o conhecimento do universal e do singular.<sup>29</sup>

Também em Hegel a narrativa da queda pelo pecado assume o papel de tornar representável a constituição da consciência e da vontade, sem com isso pretender descrever um passado factual na história. Mas para Hegel o ser humano, quando se torna consciente, não perde sua essência, ao contrário, somente então ele a alcança. Por isso não se trata do resultado de um acidente, mas de uma “necessidade divina,”<sup>30</sup> teleológica. Como se há de entender isso neste contexto? Rousseau não tinha mostrado que a consciência nos mantém estruturalmente distantes de uma unicidade perfeita? Se a consciência<sup>31</sup> é nossa essência, isso quer dizer que nós somos *essencialmente* alienados? Que Hegel destaque a sentença divina, segundo a qual Adão se tornou como “um de nós” mediante a queda pelo pecado, isso deixa claro que Hegel vislumbra na consciência não apenas a alienação (*Entfremdung*). Hegel afirma, com isso, que a exterioridade da consciência poderia, dentro de sua própria esfera, ser superada? De toda maneira, é preciso prestar atenção ao fato de que a interpretação de Hegel da queda pelo pecado não é apenas uma ode ao tornar-se consciente dos seres humanos. Ele também situa o mal na consciência, e de maneira precisa, como a seguir: “Se eu me mantenho em minha liberdade abstrata contra o bem, isso é precisamente o posicionamento do mal.”<sup>32</sup>

### 3.2. *A vontade da má-infinitude*

O que Hegel quer dizer com tal sentença se revela quando consideramos os parágrafos cinco a sete de suas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Aqui Hegel apresenta o conceito dialético da vontade. Os parágrafos cinco e seis tratam, assim, dos dois elementos que ocorrem necessariamente em qualquer vontade. No parágrafo sete Hegel apresenta a relação desses dois elementos, relação que precisa prevalecer a fim de que a vontade se determine completamente de maneira efetiva, a fim de que ela, portanto, seja livre.

O *caput* do parágrafo cinco diz que:

<sup>29</sup> HEGEL. *Philosophie der Geschichte*, p. 389sq.

<sup>30</sup> HEGEL. *Die bestimmte Religion*, p. 148.

<sup>31</sup> Aqui a “consciência” não é compreendida no sentido de uma determinada etapa do desenvolvimento do sistema hegeliano, mas em sentido geral.

<sup>32</sup> HEGEL. *Philosophie der Geschichte*, p. 389.

A vontade contém  $\alpha$ ) o elemento da pura indeterminidade ou da pura reflexão do eu (a)dentro de si, na qual estão dissolvidas (*aufgelöst*) toda restrição, todo conteúdo imediatamente aí presente pela natureza, pelas carências, pelos desejos e impulsos, ou dado e determinado pelo que quer que seja; a infinitude irrestrita da abstração absoluta ou a universalidade, o puro pensamento de si mesmo.<sup>33</sup>

Condição necessária da liberdade é a desvinculação (*Loslösung*) de todas as determinações dadas. Enquanto a vontade está presa a tais determinações, está determinada pelo exterior, portanto não é livre. Mas em toda e qualquer vontade encontramos, além desse, um segundo elemento:

O eu é igualmente o passar da indeterminidade indiferenciada à diferenciação, ao determinar e ao pôr uma determinidade enquanto um conteúdo e um objeto. – Esse conteúdo pode, então, ou ser dado pela natureza, ou gerado a partir do conceito do espírito. Por esse pôr a si mesmo enquanto eu determinado, o eu entra no ser-aí em geral; – [é] o momento absoluto da finitude ou da particularização do eu.<sup>34</sup>

No período entre travessões dessa citação está apontada a constituição do conteúdo da determinidade particular à qual a vontade se dirige. Mas não trataremos desse assunto agora, apenas adiante é que o retomaremos.

O ‘fato’ desse segundo elemento da vontade subsiste simplesmente por acidente, mas já está contido no primeiro elemento e não é mais que sua posição (*Setzung*) necessária. Essa necessidade resulta “já da natureza do conceito, [que] ao conceito pertencem dois momentos, o universal e o particular, esta é a diferença universal dentro do mundo. É necessário que se tenha vontade de algo, porque pertence ao conceito o momento da particularidade.”<sup>35</sup> E quando observamos em detalhe o primeiro elemento da vontade podemos compreender em que medida ele recobre o caráter lógico do segundo. Poderia ser o caso de alguém assumir que o primeiro elemento seria “infinitude verdadeira (...), inteiramente só *positivo* (...), (...) a universalidade e a identidade do entendimento.”<sup>36</sup> Ao contrário, o segundo elemento surge como mera restrição, como algo que repele a infinitude. Mas essa perspectiva não compreende que no primeiro momento, considerado sozinho e por si mesmo, já estão presentes negatividade, particularidade, finitude e restrição: “porque ele é a abstração de toda determinidade, ele mesmo não é sem uma

<sup>33</sup> HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *Gesammelte Werke*, vol. 14,1. Düsseldorf: Meiner, 2009, p. 32 (§ 5), doravante citado segundo a tradução de Marcos Lutz Müller em: HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Editora 34: São Paulo (no prelo).

<sup>34</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 6.

<sup>35</sup> HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*. In: *Gesammelte Werke*, tomo 26, vols. 1-3, Düsseldorf: Meiner, 2013-2015, p. 1077.

<sup>36</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, §6, Anot. Nesse trecho, Hegel nomeia Fichte como um exemplo de uma tal compreensão.

determinidade; e ser como algo abstrato, unilateral, constitui sua determinidade, sua deficiência e sua finitude.”<sup>37</sup> A infinitude sem restrições do primeiro elemento da vontade não é, de fato e efetivamente, infinita, pois ela, mesmo de maneira exclusiva, ainda está deparada à finitude. Assim, encontram-se nessa relação precisamente as restrições (*Schranke*) das quais ela deveria estar livre. A infinitude ‘sem restrições’ na verdade é ela própria restrita, e, portanto, uma infinitude finita – na terminologia de Hegel: má infinitude.

Vemos, assim, que ambos os elementos da vontade, tomados por si, são finitos. Apenas quando esses elementos são postos em relação e “igualados,”<sup>38</sup> quando não se confrontam de maneira contraditória, só então se encadeiam reciprocamente formando uma verdadeira infinitude. Com isso, a vontade de fato se determina, põe-se em algo particular, numa finalidade finita, mas é “igualmente indiferente em face dessa determinidade, el[a] a sabe como sua e como ideal, como uma mera possibilidade, pela qual não está vinculad[a], mas na qual el[a] só está porque é el[a] quem nela se põe.”<sup>39</sup> Numa tal relação, ambos elementos perdem a sua finitude, complementam-se reciprocamente. A vontade que a princípio era universal-abstrata reencontra-se de novo *em seu outro*, no particular, já que ela própria assim se põe, porque ela faz da particularidade a *sua* particularidade. Temos, assim, a liberdade conceituada enquanto autodeterminação:

Essa infinitude é apenas uma infinitude negativa, transcendente; a infinitude verdadeira é atual, efetiva, ela está onde o pensamento, a reflexão, chegou até si próprio, onde ele encontrou o fim (*Ende*), mas não um fim finito, senão que o fim verdadeiro, o fim infinito da vontade que se determina a si própria e não tem nenhuma barreira (*Schranke*).<sup>40</sup>

No entanto, pode surgir uma vontade à qual não baste o conceito de vontade que acabamos de apresentar. Numa tal vontade ‘falsa’ (*unwahren*) ambos os elementos da vontade estão relacionados um com o outro de maneira desigual (*unausgeglichenen*), não se encadeiam reciprocamente numa verdadeira infinitude. Esse fracasso pode ter razões formais, mas também

<sup>37</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, §6, Anot.

<sup>38</sup> Hegel emprega tal expressão (*ausgeglichenen*) para designar a mediação adequada de ambos os elementos da vontade (cf. HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 7, Anot.). O conceito da igualdade assume, para Rousseau, como sabemos, um papel fundamental. No *Segundo Discurso*, não se trata apenas da (Des)igualdade entre os humanos, mas também dentro dos humanos.

<sup>39</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, §7. (Os colchetes, também presentes no original, decorrem do fato de que a autora propositadamente troca o sujeito da frase na citação de Hegel – originariamente, ‘o Eu’ – por ‘a vontade’. N.T.)

<sup>40</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, 3, p. 1093.

de conteúdo<sup>41</sup>, e em ambos os casos isso leva a que a vontade bloqueie o seu curso rumo à sua própria universalização e perfeição.

No plano formal, essa vontade é cativa do ‘mal-entendido da má infinitude’: ela assume que pode encontrar infinitude efetiva, portanto liberdade, mas na abstração absoluta de toda e qualquer particularidade. Ela não leva em consideração a restrição dessa infinitude sem restrições, por isso nela se apega firmemente, e assim se faz presa dessa mesma restrição. Pois toda e qualquer vontade – como vimos – contém necessariamente o segundo elemento da vontade, o da particularização. Toda e qualquer vontade está ligada ao ser-aí (*Dasein*) e, portanto, à finitude.<sup>42</sup> Se a vontade abstrata se decide – impelida – por uma particularidade, então ela foi internamente fragmentada por essa decisão. Na medida em que se mantém na abstração, decididamente ela não quer a particularidade; na medida em que simultaneamente se decide pela particularidade, ela, em certo sentido, a quer mesmo assim. Tal vontade é “a contradição de se efetivar numa particularidade, que ao mesmo tempo para ela é uma nulidade, e de ter uma satisfação nessa particularidade de que, ao mesmo tempo, está retirada,”<sup>43</sup> e se torna “o processo da dispersão e da suspensão de uma inclinação ou prazer por outro; e da satisfação – que, também, satisfação não é – por uma outra, até o infinito.”<sup>44</sup> A vontade abstrata se coloca numa autorrelação esquizofrênica, na qual ela busca infinitamente pela sua completude, mas nunca encontra. Em tal constituição, a vontade não alcança nenhuma satisfação no finito, não encontra nenhuma paz em si.<sup>45</sup>

### 3.3. *A salvação no perigo*

É essa vontade da liberdade abstrata o que Hegel chama de má em sua interpretação da queda pelo pecado. Mas em Hegel o tornar-se consciente é apenas mau na medida em que abre a *possibilidade* da fixação na abstração, e apenas nesse sentido é a origem da vontade má. Enquanto para Rousseau a má infinitude permanece uma estrutura da qual não se pode retornar,

<sup>41</sup> Hegel mencionou brevemente o lado do conteúdo no parágrafo 6 e decidimos, inicialmente deixá-lo de lado.

<sup>42</sup> Mesmo quanto essa vontade se prescreve a ausência total de atividade, ainda não pode evitar direcionar-se a um qualquer ato – mesmo que se trate de atos de fala. Um exemplo de tal vontade é a bela alma na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a qual é mencionada marginalmente numa das transcrições das lições de Hegel sobre a *Filosofia do direito* precisamente no parágrafo cinco. (Cf. HEGEL. **Vorlesungen über die Philosophie des Rechts**, 3, p. 1078).

<sup>43</sup> HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas III**. Loyola: São Paulo, 1995, p. 273 (§ 478).

<sup>44</sup> HEGEL. **Enciclopédia III**, p. 273. Aqui já se pode observar em que medida o progresso infinito, que na literatura sobre Hegel frequentemente é posto em equivalência com a má infinitude, na verdade é apenas *resultado* da má infinitude, resultado, portanto, da fixação do infinito *em face* do finito. (Cf. Unger. D., **Schlechte Unendlichkeit. Zu einer Schlüsselfigur und ihrer Kritik in der Philosophie des Deutschen Idealismus**, München 2015, p. 4.).

<sup>45</sup> HEGEL. **Vorlesungen über die Philosophie des Rechts**, 3, p. 1082.



para Hegel ela é no final das contas um *modo falso*, de maneira alguma a essência da consciência e da vontade. Se o sim ‘futuro’ da vontade racional é em Rousseau apenas um substituto insatisfatório para a resignação natural em face do destino da própria finitude, esse mesmo sim para Hegel se revela como a chave para a superação da má-infinitude. A relação exterior que a má-infinitude tem com a finitude permite que se reconheça no finito apenas uma restrição alheia. A vontade má toma refúgio na infinitude irrestrita da abstração, a fim de escapar de seu destino – sua determinação, que, para ela, aparece necessariamente como determinação *alheia*. Nessa oposição com a finitude, a vontade má se submerge numa infinitude finita. Nesta tentativa de escapar de seu destino, ela justamente o ocasiona. Apenas quando ela se solta da abstração,<sup>46</sup> apenas mediante o “SIM [sic!] reconciliador” ao destino da finitude,<sup>47</sup> o qual, nesta, não é mais um obstáculo, porém vislumbra a perfeição, apenas então se completa uma entrega de si ao destino, mas uma entrega que subtrai ao destino o seu caráter de destino [alheio; FN]. Mediante a decisão<sup>48</sup> livre pelo destino da finitude, este não é mais a necessidade exterior à qual seria preciso se submeter. Na vontade verdadeira se alcança exatamente aquilo que estava bloqueado pela manutenção fixa da separação: uma identificação de infinitude e finitude, universalidade e particularidade, mediante a qual a vontade pode se satisfazer, pode estar efetivamente consigo mesma e, portanto, livre. Por isso Hegel pode afirmar acerca da queda pelo pecado: “Eis aqui a fonte do mal, mas também o ponto onde a reconciliação tem a sua última fonte. Eis aquilo que faz adoecer e a fonte da saúde.”<sup>49</sup> A separação, que a princípio

<sup>46</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik (1832)**. In: *Gesammelte Werke*, vol. 21, Düsseldorf: Meiner, 1985, p. 160sq; tradução em português em HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica I**. Vozes: Petrópolis, 2016, p. 179 [N.B. nessa edição se traduz o termo por *desistir*]. O título desta seção remete ao livro homônimo de Jean Starobinski: **Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung**. Frankfurt am Main, 1992, cujo título original é: *Le remède dans le mal*. A ideia que o título expressa pode ser encontrada em qualquer teodiceia. E também, como vimos, em Rousseau, onde a imaginação é entendida explicitamente como medicamento contra a corrupção total da humanidade, embora ela, na verdade, tenha primeiro possibilitado essa corrupção.

<sup>47</sup> HEGEL, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes**. In: *Gesammelte Werke*, vol. 9, Düsseldorf: Meiner, 1980, p. 362; tradução para o português em HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Vozes: Petrópolis, 2016, p. 446 [N.B. nessa edição o sim não está em maiúsculas]. Cf. também Menegoni, F. *Die Frage nach dem Ursprung des Bösen bei Hegel*. In: Merker, B., u.a. (orgs.). **Subjektivität und Anerkennung**, Paderborn, 2004, pp. 228–242, no caso, p. 241.

<sup>48</sup> O conceito da decisão em Hegel tem uma carga semântica bastante complexa. “Ao invés de *decidir* algo, isto é, de suspender a indeterminidade na qual tanto um conteúdo quanto outro é, de início, um conteúdo somente possível, nossa língua tem também a expressão *resolver-se*, visto que a própria indeterminidade da vontade, enquanto algo neutro, mas infinitamente fecundado, o germe originário de todo o ser-ai, contém dentro de si as determinações e os fins, e produz umas e outros somente a partir de si.” (Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 12) Não é nenhum acaso que a ideia, ao final da Lógica, se *decide* por soltar-se na “exterioridade do espaço e do tempo[,] que é absolutamente para si mesma e sem subjetividade.” (HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)**. In: *Gesammelte Werke*, vol. 12, Hamburg: Meiner, 1981, p. 253, tradução ao português em HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica III**. Vozes: Petrópolis, 2018, p. 334 [N.B. nesta edição *sich entlassen* é vertido por “deixa sair a si mesma”].

<sup>49</sup> HEGEL. **Vollendete Religion**, p. 139sq.

aparece ela própria como o mal, é a condição necessária para a liberdade efetiva. Essa liberdade que, enquanto reconciliadora, pressupõe a cisão, não é um mero substituto para um estado perdido da perfeição, tal como era representado na queda pelo pecado. Só ela é, enquanto liberdade verdadeira, a determinação do ser humano. Por isso a perda da unidade imediata não pode ser compreendida como acidente, do qual se há de reclamar, ao contrário, precisa ser compreendida como necessária e essencial (*zweckmäßig*). Num plano conceitual pode-se seguir completamente os passos da dialética da vontade. Mas como haveremos de compreender na realidade mundana uma vontade reconciliadora?<sup>50</sup> Não seria esta constituída por uma relação (*Auseinander*) estrutural que exclui fundamentalmente a possibilidade de uma tal vontade? Não leva essa estrutura necessariamente a uma – nos termos de Rousseau – vontade particular cuja pulsão é o amor-próprio?

#### 3.4. *A unificação de bourgeois e citoyen*

Hegel não nega de maneira alguma a realidade de uma ‘vontade particular’ que se mantém firme em sua particularidade e se separa da ‘vontade geral’. Uma tal vontade surge quando ela, de um lado, se abre ‘voluntariamente’ para uma finalidade particular, mas, de outro, quando essa finalidade é de tal maneira constituída que não corresponde mais a uma finalidade universal. A vontade se decide por uma ‘má’ particularidade, uma particularidade que não está apropriada para que o eu abstratamente-universal nela se reencontre, e assim ela se separa do universal, i.e., do bem. Aqui entra em cena o componente que a princípio deixamos de lado: para uma autodeterminação verdadeira não basta que à vontade advenha uma ‘forma igualada’, não basta que ela se abra em geral para uma finalidade particular. Pois essa finalidade particular pode ou “ser dada pela natureza ou surgir a partir do conceito do espírito”. Apenas quando a finalidade particular é ela própria espiritual pode a vontade se encadear consigo mesma nessa finalidade, autodeterminar-se. Pois a essência do eu que quer é o espírito. A vontade ‘mal particular’ põe a si como finalidade os impulsos naturais, inclinações, necessidades e desejos.

---

<sup>50</sup> Aos parágrafos sobre o conceito da natureza seguem ainda alguns outros, que ainda estão subordinados à esfera do espírito subjetivo, que, portanto, ainda não lidam com a ‘realidade mundana’. Eles apresentam uma “gradação das diferentes ‘formas da vontade’ (BINKELMANN, Christoph: **Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel**. Berlin/New York, 2007, p. 246) e mostram como há de estar constituída a vontade para que corresponda ao conceito da sua completa autodeterminação. Apenas quando a vontade tem apenas a si própria, i.e., sua própria liberdade, como finalidade ‘particular’, apenas então o elemento da particularidade é verdadeiramente universal (o que é diferente, p.ex., à finalidade da eudaimonia, na qual a vontade ainda está restrita a si própria enquanto singular). Mas essa completude em ‘dimensão subjetiva’ não é o bastante. Antes, ela vai de par com a exigência de poder se reencontrar na objetividade, a fim de que não seja completude meramente relativa, mas verdadeira.

Se a vontade coloca na satisfação desses impulsos a sua finalidade, ela incorre naquele mesmo “processo da fragmentação” da má-infinitude, tal como a vontade que se mantém fixa na sua liberdade abstrata.<sup>51</sup> Pois a satisfação em questão é apenas momentânea, não pode ser duradoura.

Embora isso seja, como dito, um modo inverídico da vontade, isso não significa que se não o vá encontrar no ser-aí (*im Dasein*). Muito pelo contrário, no Estado de Hegel se lhe reserva<sup>52</sup> toda uma esfera como “espaço de atuação” (*Spielraum*) onde ela pode ocorrer, a sociedade civil-burguesa:

A particularidade não tem medida (maaslos) (...). A insatisfatoriedade dos seres humanos então entra em cena, cada particular se torna satisfeito, se aplaca nesse ínterim, mas logo em seguida a insatisfatoriedade surge de novo, pois cada satisfação é só satisfação de um particular, portanto não é uma satisfação verdadeira da qual se poderia começar, ela é apenas momentânea, ela só pode ocorrer de maneira particular e assim a necessidade (Bedürfnis) surge por si própria. (...) Aqui [sc. na insatisfatoriedade da esfera da sociedade civil-burguesa] não há nenhum limite, é o campo da má-infinitude (...). A miséria tem o seu assento garantido neste círculo, porque aqui tudo é acidental, a satisfação é acidental e depende do acaso exterior, a corrupção física e moral surge aqui. Particularmente Rousseau e alguns outros nos relegaram as mais repulsivas descrições da miséria que decorre da satisfação das necessidades. Estes são homens que sofreram profundamente os golpes da miséria de seus tempos, e, em sublevação (Empörung), esses espíritos de profundo pensamento e profundo sentimento repudiaram [a sociedade civil-burguesa; TB].<sup>53</sup>

No curso da última frase indica-se o seguinte: *embora* Hegel conheça as descrições de Rousseau, *embora* ele saiba da “corrupção física e moral” que a sociedade civil-burguesa desencadeia, Hegel – diferente de Rousseau – não a descarta. Ao contrário, em suas *Linhas fundamentais* Hegel percorre o *processo da vinculação* (*Anbindung*) da vontade particular da sociedade civil-burguesa ao universal do Estado, este só desdobra a sua atuação no nível da sociedade civil-burguesa. De um lado, o *burguês* egoísta degrada tudo – inclusive o universal do Estado – a um meio para satisfazer as suas próprias necessidades. Do outro, para que isso se acelere, vale a pena observar as leis do direito abstrato como também as do “sistema das necessidades,”<sup>54</sup> no qual cada um, quando segue a sua própria necessidade, fomenta a satisfação da necessidade dos outros. Essa dependência recíproca faz a mediação da particularidade com um primeiro grau da universalidade, e isso sem nenhuma dependência com o saber ou querer

<sup>51</sup> Em virtude da escolha de um conteúdo ‘falso’ a forma da vontade não está mais igualada.

<sup>52</sup> P.ex.: HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, 1, p. 100.

<sup>53</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, 3, p. 1308sq.

<sup>54</sup> HEGEL. *Linhas Fundamentais da filosofia do direito*, § 208.

dos indivíduos – pois a razão aqui está operando a sua *astúcia*.<sup>55</sup> As falhas que daí resultam deverão ser sanadas por diversas instituições. “O caráter sagrado do casamento e a honra na corporação” apresentam “os dois momentos em torno dos quais gira a desorganização da sociedade civil.”<sup>56</sup> E em conjunto com outras instituições, como p.ex. a assembleia dos estamentos/corporações, que está radicada de maneira sistemática na esfera do Estado, elas conduzem à situação de que o singular venha a fomentar a universalidade do Estado não mais sem a devida intenção, ou ‘marginalmente’, mas com conhecimento de causa e por decisão. Nisso, os seres humanos serão formados de tal maneira a se elevar sobre a finalidade particular da felicidade – mesmo que esta tenha a forma mais universal, na qual surge a finalidade do egoísmo – até a finalidade da liberdade, e a ‘reconhecer’ que esta só pode ser satisfeita no e pelo Estado. Pois o Estado é o mundo posto pela razão,<sup>57</sup> é o mundo que oferece determinações e finalidades à vontade do singular, as quais [no entanto,] não foram postas pela natureza, mas pelo espírito, [tratando-se,] portanto, de determinações e finalidades nas quais a vontade pode se reencontrar e, assim, autodeterminar-se. Por isso o Estado é

A efetividade da liberdade concreta; ora, a liberdade concreta consiste em que a singularidade pessoal e os seus interesses particulares tanto tenham o seu desenvolvimento completo e o reconhecimento do seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil), quanto, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com saber e vontade, reconheçam-no como o seu espírito substancial e sejam ativos a favor do universal como seu fim-último, e isso de tal maneira que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam apenas para esses últimos como pessoas privadas sem querê-los simultaneamente no universal e para o universal, e sem que tenham uma atuação consciente desse fim.<sup>58</sup>

A assim surge o “patriotismo,” que

é, em geral, a confiança (que pode transmutar-se num discernimento mais ou menos cultivado), a consciência de que o meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (aqui, do Estado), enquanto este está em relação comigo enquanto indivíduo singular, com o que esse outro por isso mesmo não é imediatamente nenhum outro para mim e, nessa consciência, eu sou livre.<sup>59</sup>

Nessa mediação de *Bourgeois* e *Citoyen* encontra-se a mediação dialética de particularidade e universalidade, de finitude e infinitude, tal como a seguimos para o conceito

<sup>55</sup> Cf. p.ex.: HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, 2, p. 719sq.

<sup>56</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 255.

<sup>57</sup> Pois leis são pensamentos. Esta asseveração vai no sentido de destacar, não o vínculo das leis, mas a potência de existir dos pensamentos.

<sup>58</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 260.

<sup>59</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 268.

de vontade, sua efetivação. Essa mediação não pode, de maneira alguma, ser entendida como um retorno a um estado no qual toda e qualquer diferença foi dissolvida, no qual o momento da separação, da alteridade, tivesse simplesmente desaparecido. Eis a aspiração hegeliana: unidade no enquadramento da estrutura de consciência cindida como unidade diferenciada em si, i.e., alcançar a liberdade efetiva como estar-consigo-no-outro.<sup>60</sup>

#### 4. Rousseau vs. Hegel: uma confrontação

A sublevação do Rousseau “profundamente tocado”, de “profundo pensamento e profundo sentimento”, contra a miséria de seu tempo é grande demais para sequer vislumbrarmos *dentro do horizonte* da consciência essa saída da má-infinitude. Nos adjetivos que Hegel utiliza para descrever o ânimo de Rousseau mostra-se o diagnóstico que Hegel tem para o caso Rousseau: Rousseau sofre da doença da *bela alma*.<sup>61</sup>

Nesse ponto do curso da consciência, que Hegel trata em detalhe num capítulo famoso de sua *Fenomenologia do Espírito* e que reaparece nas *Linhas fundamentais*, entra em cena a confrontação com a realidade mundana em sua exterioridade e suas mediações como máculas. A bela-alma está em “desarmonia com o objetivo” e sonha com um mundo da simplicidade e da imediatidade,<sup>62</sup> no qual é possível um *puro* ser-consigo-mesmo sem interferência da alteridade. Com esse anseio, Rousseau teria se feito presa daquele mesmo erro sobre o qual falamos acima: ele acredita poder encontrar numa unidade sem diferenças a infinitude verdadeira, embora essa infinitude que não recebe o outro em si seja fraca e ruim.

O ponto de vista que a bela alma defende, porém, não é simplesmente uma posição teórica, mas traz consigo consequências éticas graves. Como figura da consciência que se afixa na liberdade abstrata, Hegel não apenas a revela explicitamente como má.<sup>63</sup> Se a bela alma não

---

<sup>60</sup> Embora só possamos falar de liberdade absoluta no âmbito do espírito absoluto, nas formas da arte, religião e filosofia, já que só nesse ponto a liberdade subjetiva e a objetiva estão unificadas de uma maneira completa, ocorre na eticidade já uma unificação ‘quase perfeita’ de ambos os lados. Mas não se pode entender esse ‘quase’ de maneira quantitativa. Como “manifestação da liberdade absoluta no prático” (BINKELMANN. **Praktische Freiheit**, p. 344), a eticidade tem, muito mais, o mesmo conteúdo que o espírito absoluto, mas lhe adiciona um excedente em exterioridade, na qual se desata a ideia na forma da natureza. (cf. a nota de rodapé 50). Nesse sentido, a eticidade é menos apropriada do que as esferas do espírito absoluto para atuar como forma da liberdade absoluta. Nesse sentido, a eticidade se reporta ao espírito absoluto tal como a arte ou a religião se reportam à filosofia dentro da dimensão do espírito absoluto.

<sup>61</sup> HEGEL. **Vorlesungen über die Philosophie des Rechts**, 2, p. 921sq.

<sup>62</sup> HEGEL. **Vorlesungen über die Philosophie des Rechts**, 2, p. 921.

<sup>63</sup> Isso ocorre não apenas quando se aplica a ‘definição’ do mal segundo a interpretação hegeliana da queda pelo pecado, mas é mencionado por Hegel explicitamente no contexto do tratamento da bela alma: cf. HEGEL. **Fenomenologia do Espírito**, p. 442.

pode superar a sua desarmonia com a objetividade, então ela “é transtornada até a loucura, e define em tísica nostálgica.”<sup>64</sup> Se assumimos que com tais palavras Hegel pensa em Novalis e Hölderlin, elas num certo grau atingem também Rousseau, que no fim de sua vida sofria de mania de perseguição.

Da perspectiva da bela alma surge uma reconciliação que Hegel considera impossível para os casos da infinitude e finitude, universalidade e particularidade. À vontade particular não pode ser dado nenhum espaço de atuação, mas há de se reprimir que um estado conduza à liberdade e unicidade entre os seres humanos e à igualdade ‘interior’ do singular. Por isso Rousseau exige a “alienação total” (*aliénation totale*) de cada membro do contrato social. Nessa exclusão radical da vontade particular Rousseau se assemelha a Platão, sobre cujo projeto de Estado Hegel fala no mesmo contexto em que menciona o espírito de Rousseau, de profundo pensar e sentir, referindo-se à corrupção física e moral da sociedade civil.

Platão, que vivia na época em que a bela eticidade da Grécia antiga se encontrava em decadência, reconhece – segundo Hegel – não apenas que é a particularidade egoísta que ameaça a unidade da pólis, mas também as raízes desse egoísmo, as quais ele, de maneira consequente, exclui de seu projeto de Estado: no Estado da *Politeia* não há nenhum casamento, nenhuma família e nenhuma propriedade privada.<sup>65</sup> Rousseau, assim, parece incorrer num tipo de reflexo dos antigos quando busca – em pleno horizonte moderno da liberdade da vontade – assegurar a unidade do Estado pela exclusão da vontade particular.<sup>66</sup> Mas essa paralelização pode ser levada mais adiante. Pois exatamente como Hegel faz em relação a Platão, seria possível fazer remontar esse reflexo rousseauiano à intuição de uma subversão epocal – a Revolução francesa estava a bem dizer na próxima esquina. Em todo caso, a situação histórica no caso de Rousseau é mais complicada. Pois o projeto de Estado rousseauiano surge, à primeira vista, mais como um tipo de visão, e de fato a Revolução Francesa estampou em sua bandeira de maneira explícita as ideias rousseauianas da igualdade e liberdade universais. A *Declaração dos direitos humanos e civis* de 1789 confirma por escrito a destruição das instituições particular-sociais, se dirige à totalidade dos *cidadãos* livres e iguais, aos seres humanos enquanto seres humanos. O surgimento de uma “sociedade universal” há sim de estar documentada historicamente. Mas ao mesmo tempo os direitos humanos asseguram liberdade, propriedade e segurança ao indivíduo e com isso libertam não apenas o ser humano presente no

---

<sup>64</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, p. 444.

<sup>65</sup> Cf. HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, §185 (Anot.)

<sup>66</sup> No entanto, Rousseau não chega ao ponto de querer abolir instituições como casamento, família e propriedade privada.

*cidadão*, mas, mais precisamente – e de maneira completamente oficial – o *burguês* presente no ser humano. Hegel é o primeiro a enunciar de maneira fundamental a cisão que se desdobra entre o *burguês* e o *cidadão*, entre a sociedade civil-burguesa e o Estado.

No acontecimento histórico da Revolução Francesa e em suas consequências mostra-se de uma maneira chocante não apenas em que medida a bela alma, embora queira o bem, faz o mal, e em que medida é portanto adequado designar a bela alma por má: a tentativa de Robespierre – um grande admirador de Rousseau – de estabelecer a vontade geral conduziu diretamente à tirania dos horrores, quando o arbítrio e a ira destrutiva se abraçam. Além disso, a dialética da má-infinitude se mantém na medida em que a tentativa de fugir ao destino da finitude na forma da vontade particular, a tentativa de elevar o mundo a um reino da ‘infinitude sem restrições’ mediante a fundação de uma sociedade da pura vontade comum, resulta numa efetivação potenciada precisamente desse mesmo destino. A pura abstração da vontade particular não a supera, mas, inversamente, a liberta: a sua ausência de medida é liberta dos ‘grilhões da mediação’ que o universal lhe deveria impor, e assim o é mediante a dedicação a ela e do seu reconhecimento. Mesmo que esse desenvolvimento viesse a ‘refutar’ a possibilidade de um mundo sem vontade particular, não podemos nos contentar com esse resultado negativo. Em vez disso, Hegel reconhece que apenas através dessa cisão extrema é que pode surgir pela primeira vez a unificação verdadeira:

O princípio dos Estados modernos tem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo à unidade substancial e, assim, de manter essa unidade no princípio mesmo da subjetividade.<sup>67</sup>

Mas poderia o curso da história vislumbrar uma melhor saída para Rousseau? Poderia o curso da história curá-lo da doença da bela-alma, curá-lo de sua consciência infeliz? É completamente possível expor a tese segundo a qual a história exerceu em Hegel essa influência curativa. Pois podemos reencontrar no jovem Hegel um motivo que o próprio Hegel tardio critica fortemente: o jovem Hegel volta seu olhar nostalgicamente para um estado perdido da unidade imediata, ele anseia pela bela eticidade da Grécia antiga. Ainda no tempo do *Artigo sobre o direito natural* (1802/03), Hegel considera a oposição entre vontade universal e particular como doença, e não pode reconhecer aí nenhum progresso. Apenas mais tarde é que

---

<sup>67</sup> HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, § 260.

se pode entender Napoleão como “alma-do-mundo a cavalo,”<sup>68</sup> sobretudo quando ele dá início à Liga do Reno (1804) e introduz o *Code civil* (1806). Apenas na *Filosofia real de Jena* (1805/06) surge o fim da história, no qual a liberdade subjetiva e objetiva estão reconciliadas, e com isso, a manifesta preponderância do Estado moderno como unidade diferenciada em si.<sup>69</sup> O fim da história não marca, de fato, o fim da temporalidade em geral, porém denota o ponto no tempo em que o espírito se conhece a si próprio de uma maneira adequada, o que é o mesmo que o desenvolvimento completo da consciência da liberdade. Se a temporalidade estática de Rousseau ainda havia condenado os seres humanos, mediante o aperfeiçoamento sem fim, a estarem sempre além de si mesmos, ela também foi a razão para que o Estado ideal rousseauiano estivesse necessariamente condenado à ruína pelas mãos da vontade particular – e isso torna ainda mais evidente a ‘solução’ hegeliana do problema, i.e.: como a perfeição<sup>70</sup> é pensável também dentro do horizonte das estruturas de consciência, às quais pertence a temporalidade.

O desdobramento histórico da bela alma de Rousseau traria à tona aquele “SIM reconciliador”, do qual essa figura da consciência na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel necessita para se elevar à próxima etapa e se aproximar do saber absoluto? Ou a paranoia rousseauiana não tem cura? Rousseau, se possível, objetaria que o fundo de paranoia não necessariamente significa que a coisa não seja bem fundamentada. Talvez ele acusasse Hegel tal como acusou seus contemporâneos: [padecem de uma] euforia ingênua do progresso. Ele perguntaria: no Estado moderno o *burguês* e o *cidadão* foram reconciliados de fato? Não é o ser humano, tal como o próprio Hegel escreve, *em parte burguês* e *em parte cidadão*, metade egoísta, metade altruísta? Pode esse “em parte” descrever uma ligação orgânica? Trata-se de uma reconciliação verdadeira? Uma tal reconciliação é mesmo pensável? Não se tornam indomáveis a ausência de medida da particularidade e a má infinitude da sociedade civil? Rousseau lembraria a Hegel a bela eticidade dos gregos e lhe contaria:

---

<sup>68</sup> Cf. HENRICH, D. Theorie über den Zufall. In: Id. (Org.), **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967, pp. 157–186, no caso, p. 170.

<sup>69</sup> André Stanguennec, no artigo “Moments de l’esprit théorique et succession des théories du droit dans l’*Esprit sur le Droit naturel*” (in: **Revue des sciences philosophiques et théologiques** (80/1) 1996, pp. 71–83) expõe a estrutura e o conteúdo do *Artigo sobre o direito natural* e mostra em que medida a ausência de um visível fim da história apresenta um obstáculo epistemológico que impede a Hegel desenvolver seu conceito posterior de progresso, o qual, por sua vez, é uma condição necessária para a construção do seu sistema.

<sup>70</sup> A autora, neste momento, destaca que na palavra *Vollendung* (perfeição, consumação, término) encontra-se o radical *endung*, que remete a *Ende*, fim. Com isso se quer indicar que a introdução do conceito do fim da história não exclui a questão da temporalidade da história. (N.T.)



Uma espartana tinha cinco filhos no serviço militar e aguardava notícias sobre o ataque. Tremendo, interpelou um hilota que chegava: ‘Teus cinco filhos morreram. – Escravo miserável, foi isso o que te perguntei? – Nós alcançamos a vitória!’ A mãe se apressou então ao templo para agradecer aos deuses. Eis uma autêntica cidadã.”<sup>71</sup>

Rousseau argumentaria que o ser humano singular precisa, enquanto *cidadão*, subordinar-se ao universal, que ele *abdica* da sua unidade enquanto singular e não a conserva,<sup>72</sup> tal como Hegel o pensa – não ignorando que a eticidade grega perdeu-se e não pode mais ser evocada. Rousseau devolveria a Hegel a objeção que este lhe lançou implicitamente, a de viver num mundo dos sonhos inefetivo, e nisso veria a diferença que ele, Rousseau, pelo menos reconhece o fato da perda do paraíso; que ele pelo menos sabe *que* ele sonha e que está submetido à força da imaginação. Pois, “neste mundo, apenas o país das quimeras é digno de ser habitado, e o nada das coisas humanas, de forma tal que abstraindo-se do ser, que subsiste por si próprio, não há nada mais belo do que aquilo que não é.”<sup>73</sup>

*Thurid Bender*

*Humboldt-Universität Berlin*

*Thurid.bender@gmail.com*

## BIBLIOGRAFIA

- BINKELMANN, Christoph. **Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel.** Berlin, New York: De Gruyter, 2007.
- CASSIRER, Ernst. Das Problem Jean Jacques Rousseau. In: Id. et. al. (Org.). **Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen.** Frankfurt am Main: Fischer, 1989, pp. 7–78.
- ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring.** Zürich: Volksbuchhandlung, 1886.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Die bestimmte Religion. In: Walter JAESCHKE (Ed.): **Vorlesungen über die Philosophie der Religion.** Hamburg: Meiner, 1994sq.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).** In: Gesammelte Werke, vol. 20. Düsseldorf: Meiner, 1992.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica I.** Vozes: Petrópolis, 2016.

<sup>71</sup> ROUSSEAU. *Emílio*, p. 12sq.

<sup>72</sup> ROUSSEAU. *Emílio*, p. 12.

<sup>73</sup> ROUSSEAU, J.J. *Julie ou La Nouvelle Héloïse.* In: Id. *Œuvres complètes II*, Paris 1995, p. 693.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica III**. Vozes: Petrópolis, 2018.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas III**. Loyola: São Paulo, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Vozes: Petrópolis, 2016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. In: *Gesammelte Werke*, vol. 14,1. Düsseldorf: Meiner, 2009.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Tradução de Marcos Lutz Müller, Editora 34: São Paulo (no prelo).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. In: *Gesammelte Werke*, vol. 9, Düsseldorf: Meiner, 1980.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**. In: *Werke*, vol. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie des Rechts**. In: *Gesammelte Werke*, vol. 26,1-3, Düsseldorf: Meiner, 2013-2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**. In: *Gesammelte Werke*, vol. 27,2. Hamburg: Meiner, 2019.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik (1832)**. In: *Gesammelte Werke*, vol. 21. Düsseldorf: Meiner, 1985.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)**. In: *Gesammelte Werke*, vol. 12, Hamburg: Meiner, 1981.
- HENRICH, Dieter. Hegels Theorie über den Zufall. In: Id. (Org.), **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967, pp. 157–186.
- HIRSCH, Emanuel: Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie. In: Fulda, H. F.; Henrich, Dieter (Orgs.). **Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, pp. 245–275.
- KANT, Immanuel: **Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte**. In: *Kant's Werke (Akademie Textausgabe)*, vol. VIII. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1912.

- MENEGONI, Francesca: Die Frage nach dem Ursprung des Bösen bei Hegel. In: Merker, Barbara et. al. (Org.). **Subjektivität und Anerkennung**. Paderborn: Mentis, 2004, pp. 228–242.
- ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. In: Coleção Os Pensadores XXIV. Abril Cultural: São Paulo, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du contrat social. Vom Gesellschaftsvertrag**. Stuttgart: Reclam, 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emil oder Über die Erziehung**. Paderborn: Schöningh, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Julie ou La Nouvelle Héloïse**. In: Id.. Œuvres complètes II. Paris: Gallimard, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen**. Stuttgart: Reclam, 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Vorrede zu ‚Narcisse‘. In: **Schriften**. Vol. 1. Frankfurt am Main: Fischer, 1988, pp. 145–164,
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- STANGUENNEC, André. Moments de l’esprit théorique et succession des théories du droit dans l’*Esprit sur le Droit naturel*. In: **Revue des sciences philosophiques et théologiques** (80/1) 1996, pp. 71–83.
- STAROBINSKI, Jean. **Rousseau. Eine Welt von Widerständen**. Frankfurt am Main: Fischer, 2012.
- UNGER, Daniel. **Schlechte Unendlichkeit. Zu einer Schlüsselfigur und ihrer Kritik in der Philosophie des Deutschen Idealismus**. München: Alber, 2015.