

Violência, poder e pobreza em Hegel¹

Zaida Olvera Granados

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

ABSTRACT: My aim with this text is to offer an analysis of the concept of violence in Hegel's philosophy. This concept is far from being unambiguous and is not a central topic in Hegel's thought. Nevertheless, although its apparent problematic and secondary role, I believe this concept can help us to tackle two blind spots of Hegel's philosophy: 1) a time previous to the foundation of the State and 2) the postrevolutionary future, that is, the contradictions emerging from modern civil society, which tend to generate potentially violent state of marginalization. While the first includes the problem of the conceptual relation between our concept and the concept of power, the second shows that there is a challenging bound between violence and poverty. Our departing point are several uncomfortable questions such as: Is violence a previous, necessary moment of power? Is the irrational the ground of the rational order of the State? Can violence contribute to the realization of a political, objective order?

KEYWORDS: violence; power; poverty; State; civil society; state of nature; revolution.

1. Introdução

Recuperando uma intuição de Marcuse, penso que as questões materiais e históricas trabalhadas na filosofia do direito de Hegel atenuam a aparência abstrata e metafísica das categorias de sua lógica.² Por isso, considero que fazer algumas análises em torno do conceito de violência [*Gewalt*] a partir da história e do direito nos permite entender melhor o que significa que a violência seja, como afirma Hegel na *Ciência da Lógica*, aparência de poder.

O conceito de violência não é nem um conceito unívoco,³ nem um conceito central na sua obra. Contudo, apesar de seu caráter secundário, sua análise vale a pena, pois permite tematizar ao menos dois pontos cegos da filosofia hegeliana, ou dois aspectos limítrofes, ou que

¹ Texto vencedor (Primeiro Lugar) do I Premio Hegel para Jóvenes Investigadores, da Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos, com o apoio da Corporación Cultural Chileno-Alemana de Valparaíso, realizado em 2021. Originalmente publicado em: **Philosophical Readings**, vol. 13, n. 1, 2021, p. 77-85. DOI: 0.5281/zenodo.4073186. Autorizado pela autora para tradução e publicação. Tradução para o português: Marloren Lopes Miranda. Revisão da tradução: Alfons Carles Salellas Bosch. [Nota da Tradutora, doravante, NT.]

² MARCUSE, H. **Reason and Revolution**. London: Routledge & Kegan Paul, 1955, p. 178-184.

³ Hegel utiliza o conceito de *Gewalt* em diversos contextos e eles determinam, na maioria das vezes, que este conceito não seja vertido para o espanhol imediatamente como violência, mas sim como “poder” (no contexto da divisão dos poderes), como “coerção” (no contexto jurídico) ou como força. Aqui, partirei da definição do conceito de violência na *Ciência da Lógica*, de onde vou tentar extrair algumas de suas notas características, e compreenderei alguns aspectos da filosofia da história e do direito a partir dessa caracterização. A *Gewalt* compreendida na primeira acepção aqui especificada não me interessa, mas a segunda e a terceira, sim.

ao menos parecem apontar a um limite para além do qual a filosofia hegeliana talvez não possa ver: o passado remoto anterior à fundação do Estado, e o futuro pós-revolucionário.

Os pontos cegos referidos implicam problemáticas que giram em torno tanto do conceito de poder, quanto do conceito de pobreza, entendida esta como um resultado da maneira em que a sociedade civil moderna está organizada.

Minha análise começará com a elucidação do conceito de violência na *Ciência da Lógica*. É aí que surgirá a pergunta pela relação entre nosso conceito e o conceito de poder. A pergunta implica uma suspeita: seria a violência um momento necessário do poder?

A análise continuará revisando o papel da violência no mito da fundação do Estado e se prolongará até a filosofia do direito, na qual Hegel retorna a uma problemática que surge na análise da emergência do Estado, a saber, o estado de natureza. Assim, a relação entre violência, sociedade civil e estado de natureza obriga a reformular a pergunta anterior nos seguintes termos: o irracional precederia à ordem racional do Estado como seu fundamento? E também: a violência contribuiria para a realização de uma ordem mais objetiva?

2. Caracterização da violência na *Ciência da Lógica*⁴

O conceito de violência na obra de Hegel está relacionado com o conceito de poder. A violência, diz Hegel, é sua *aparência* [*Erscheinung*]. Esta relação entre ambos os conceitos se encontra referida na *Doutrina da Essência*, na seção sobre a *Realidade efetiva* e no final da seção sobre a *Teleologia*, na doutrina do conceito.

Ambos os momentos são cruciais, pois são a dobradiça que faz girar a lógica para seus conceitos centrais, a saber, para o conceito reconhecido em sua liberdade⁵ e para a ideia como conceito vivente.

Portanto, considero que os momentos aludidos constituem um passo lógico essencial. Contudo, que tipo de passo é este? O *poder* que é atribuído ao conceito – enquanto “... um relacionar-se com o diferente apenas como consigo mesmo [que Z.O⁶.] dentro do diferente, ele

⁴ Essa pergunta surge de uma análise prévia dedicada à relação entre o conceito de violência e o de poder na *Ciência da Lógica*. Remeto a este texto para uma análise mais pormenorizada das relações lógicas entre violência e poder. Cf. OLVERA, Z. Políticas de la sustancia, políticas del concepto. Una distinción importante entre poder, violencia y fuerza en la ciencia de la lógica de Hegel. In: Gerena; Romero; Cruz (orgs.). **Poder, violencia y Estado. Discusiones filosóficas sobre los espacios de conflicto**. Buenos Aires: Biblos, 2020, pp. 149-176.

⁵ HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**. Editado por Eva Moldenhauer et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. Werke in Zwanzig Bände, Werke 6. p. 277. Doravante citado W6.

⁶ Zaida Olvera [NT].

retornou a si mesmo [...] ⁷ – poderia se dar sem que anteceda uma relação caracterizada como violenta, ou, ao contrário, seria a violência determinante para a emergência do poder livre?

De acordo com Hegel, é necessário que a substância seja compreendida como um movimento autofundante [*Quelle des Hervorbringens aus sich*]⁸ e unitário. Contudo, a substância guarda em seu núcleo uma tendência pertinaz à cisão. O último avatar em que essa cisão se manifesta é no *aparecimento* de duas positivities, ou substâncias, uma ativa e uma passiva. A relação entre essas substâncias – que são *a mesma* – é chamada de “poder aparente” ou violência. Como substância passiva, a substância sofre *violência*,⁹ como substância ativa, ou polo do universal, a substância exerce violência. Somente a última aparece como o que “pressupõe”. Esse “pressupor” é a atividade negativa. Ao haver negatividade, Hegel pode afirmar que, de alguma maneira, nesta relação já há poder, porque o poder é a negatividade mesma. Não obstante, esse poder está incompleto, porque aquilo posto teria que pôr, por sua vez, ao que o pressupõe.

Exercer violência é, assim, uma relação causal (ou efetual) unilateral que carece da “reflexão negativa em si”, ou seja, do movimento de retorno que faria da substância ativa algo pressuposto pelo polo passivo. Por isso, a violência na qual incorre a positividade do polo universal é chamada por Hegel de “negatividade abstrata”.¹⁰ carente de determinação (pois a substância passiva não lhe pode restituir sua atividade determinante).

Mas diferentemente da ativa, a substância passiva perde a imediatez da substância ativa e ganha, em troca disso, determinação *na medida em que é* substância passiva.¹¹ Contudo, sua determinação apenas agrava a dicotomia e cristaliza as unilateralidades, de modo que, ainda que a substância passiva consiga se opor à substância ativa, isso só constituiria mais uma razão para chamar a esta relação de relação de poder aparente, pois é, todavia, unilateral. Este momento é chamado por Hegel na Doutrina da Essência de *Relação recíproca*.

Este movimento de mútua violência pareceria poder continuar até o infinito. Contudo, a exterioridade dos termos consegue finalmente subsumir em toda a totalidade do conceito¹² tudo o que ocorre, aparentemente, sem atritos e de maneira natural.

⁷ W6, p. 277 (indico a seguinte tradução em espanhol: HEGEL, G.W.F. **Ciencia de la lógica**. Trad. de F. Duque. Madrid: Abada, 2011, p. 154). Citado doravante CL. [Optei por traduzir as citações que a autora faz a partir do espanhol; assim, todas as citações, dos textos de Hegel ou de outros, partirão do modo como a autora cita – NT].

⁸ W6, p. 224.

⁹ W6, p. 235.

¹⁰ W6, p. 420.

¹¹ W 6, 235, CL, p. 634.

¹² Cf. HEGEL, G.W.F. **Science de la logique**. Trad. de J-P. Labarrière; G. Jarczyk. Paris: Aubier, 1976. Nota 119, p. 294.

Na Doutrina do Conceito, esta relação exterior e aparente voltará a emergir quando o conceito de violência surgir novamente como chave de explicação da teleologia externa, ou mecânica.¹³ Aí ficará explícita uma das particularidades do conceito de violência hegeliano, que é sua identificação com as relações instrumentais. A violência está circunscrita, assim, em uma lógica de meios e fins.¹⁴ Por ser um movimento unilateral, Hegel concebe a violência apenas como um poder formal,¹⁵ *aparente* e dirigido para o exterior. [...*Erscheinung der Macht oder die Macht als Äußerliches*].¹⁶

Voltemos à pergunta inicial: o que significa que as relações de violência precedam a verdadeira relação do conceito consigo mesmo?

Tanto o movimento autofundante do conceito quanto o movimento próprio da Ideia, que não é outra coisa que o movimento da vida entendida como uma relação teleológica imanente, são precedidos, então, por movimentos mecânicos (causalidade eficiente). Isso quer dizer que ao momento da unificação se precedeu um momento de cisão. Mas essa não é qualquer cisão. A dicotomia que se observa na Doutrina da Essência é uma separação no interior mesmo da substância ou conceito. Essa separação não se dá entre o conceito e algo outro, exterior a ele, mas representa uma cisão necessária da unidade dinâmica de contrários no conceito. A violência é o resultado de um poder negativo mal administrado, no sentido de que é somente a exposição de cada um dos elementos diferenciados no conceito, mas mostrados em sua indiferença. O poder aparente é, deste modo, um poder que não sabe subsumir o diferente e pretende simplesmente negá-lo.

A violência desta relação reside no fato de que a substância violenta se apropria do outro, e em que a substância passiva rejeita a seu outro. A violência é definida, então, como a mutua vontade de negação do outro e da incapacidade de reconhecer que, para o exercício do poder livre, é necessário que ambos os extremos da cisão se determinem. Precisamente, dada sua indeterminação, a substância ativa não permite a reflexão da substância passiva nela. A substância violenta nega a alteridade da substância passiva. A alteridade, no conceito ou no conceito vivo, deve ser integrada, não como alteridade transformada em identidade, mas *enquanto alteridade* reconciliada.

¹³ Duque traduz *Gewalt* por *coerción* [coerção - NT] neste contexto. CL, p. 303. W6, p. 452.

¹⁴ Cf. W6, 420-21. Para uma análise exaustiva dessa seção em relação à violência instrumental, ver também: ZAMBRANA, R. Logics of Power, Logics of Violence (According to Hegel). In: **The New Centennial Review**, vol. 14, n. 2, 2014, Law and Violence, pp. 11-28.

¹⁵ Cf. CL, p. 622, W6, p. 220, 221.

¹⁶ W6, p. 235.

Deve ficar claro que o momento de superação da violência não quer dizer, para Hegel, o desaparecimento dos polos diferenciados, mas o reconhecimento de sua aparência,¹⁷ isto é, de sua existência. A violência será subsumida e, por isso mesmo, compreendida no desenvolvimento do Conceito ou da Ideia, mas como aparência, como a emergência da cisão não reconciliada, e não como a verdadeira anulação do modo incompleto no qual o conceito se relacionou consigo mesmo até a passagem à conceitualidade livre.

Isso, apesar de implicar uma resposta afirmativa à pergunta pela necessidade da violência para a emergência do conceito como unificação viva da diferença, não nos autoriza a afirmar que a violência seja uma *causa* do verdadeiro poder da negatividade reconciliadora das diferenças. Fazer da violência uma causa do poder significaria precisamente preservar o modelo de análise que é incompatível, para Hegel, com a verdadeira substância que é conceito, a saber, a relação causal. A causalidade não pode ter um poder explicativo filosófico, porque as relações causais supõem a dicotomia. A violência é um momento de unilateralidade no interior mesmo da substância.

A filosofia da história e a filosofia do direito confirmariam o resultado que a análise do conceito de violência na *Ciência da Lógica* produziu?

3. *Violência e fundação do Estado*

Na hipótese da descontinuidade entre poder e não-poder, ou da sua alternativa, a da continuidade, parece que nenhuma classificação das sociedades empíricas possa nos esclarecer nem sobre a natureza do poder político nem sobre as circunstâncias de seu advento, e que o enigma persiste em seu mistério.

Pierre Clastres, *La Sociedad contra el Estado*, p. 10.

A política racional moderna adota uma narrativa que explica o limite entre o que é política racional e o que não é, em função da fronteira entre violência e direito, fazendo do direito a base a partir da qual toda a política racional está sustentada.¹⁸

Em seu breve mas denso escrito *Para uma crítica da violência*, Walter Benjamin sustenta a tese contrária, segundo a qual a violência se encontra, em relação ao estado de direito,

¹⁷ A aparência é revelada como um momento importante, pois é a maneira na qual a existência essencialmente é. Algo que caracteriza a existência é seu estar cindida. Por isso, a aparência é considerada como “a coisa enquanto *mediação* negativa consigo mesma; a diferença que [ela] contém [se expressa] em matérias isoladas, que são contraditórias na medida em que permanecem enquanto imediatas e, do mesmo modo, são somente autossuficiências alheias uma em relação à outra” W6, p. 149.

¹⁸ HONNETH, A. *Patologías de la razón, historia y actualidad de la teoría crítica*. Trad. De G. Mársico. Madrid: Katz, 2009, p. 107.

na situação paradoxal de ser, para o direito, tanto uma ameaça, quanto sua condição de possibilidade. Benjamin põe em evidência que o direito não é senão uma violência institucionalizada, racionalizada. Disto também se segue que a violência funda, em permanência, o Estado moderno.¹⁹ Cabe se perguntar se, em Hegel, também não seria este o caso. Há ao menos uma razão que obriga a pergunta: a fundação do Estado mediante as ações do herói.

3.1. Fundação do Estado

Como afirma Pierre Clastres na citação em epígrafe que escolhi para esta seção, o aparecimento do exercício do poder político nas sociedades humanas está mergulhado em mistério.²⁰ Apesar do ar enigmático do caso, *ou precisamente por isso*, Hegel se propôs a entender esta aparente diferença qualitativa entre poder e ausência de poder apelando a uma narração mítica que explica a passagem – ou salto – entre uma ordem apolítica e uma ordem política.²¹ A narração a que ele recorre para explicar essa transição é o do triunfo de Zeus sobre Cronos. Hegel diz:

Quanto é somente o apetite aquilo que impulsiona os povos, este impulso passa sem deixar marcas; por exemplo, o fanatismo. Não existe uma obra. Suas únicas marcas são a ruína e a destruição. Os gregos falam do reinado de Cronos, o Tempo, que devora seus filhos, os fatos. Era a idade de ouro [*Zeit der Unschuld*], na qual ainda não há obras morais. Só Zeus, o deus político, de cuja cabeça nasceu Palas Atenas, e a cujo círculo pertence Apolo, justamente com as Musas, só Zeus vence o Tempo, realizando uma obra sábia e moral, criando o Estado.²²

¹⁹ BENJAMIN, W. Zur Kritik der Gewalt. In: **Sprache und Geschichte**. Stuttgart: Reclam, 2010, p. 107, 116.

²⁰ Ou ao menos não serão as sociedades sem Estado contemporâneas as que poderiam nos explicar essa passagem, pois, como demonstra o próprio Clastres, estas seguem sendo tão alérgicas à possibilidade de um Estado que o evitaram, apesar de estarem próximas à sua configuração – ao contar com os elementos que, como antropólogos políticos sustentam, são os elementos básicos para formá-lo: uma população suficientemente numerosa, sistemas de irrigação, comércio, etc. Segundo Clastres, as sociedades sem Estado fogem do UNO como se foge de um ser maléfico. Cf. CLASTRES, P. **La sociedad contra el Estado**. Trad. de A. Pizarro. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978. p. 189 y ss. Sobre o milenarismo das tribos tupis-guaranis.

²¹ É sintomático que, para explicar a história racional, diferenciada da história mítica, Hegel recorre, ele mesmo, a figuras mitológicas.

²² HEGEL, G.W.F. **Filosofia de la historia universal**. Trad. de J. Gaos. Buenos Aires: Losada, 2010, p. 180. Tradução ligeiramente modificada. A passagem que cito da tradução de Gaos é uma passagem que traduz de maneira um tanto aproximada o que Hegel disse nas *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* do ano 1822-1823. Cf. HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822-1823**. Nachschriften von K. G. J. von Griesheim, H. G. Hoto, F. C. H. V. von Kehler. Editado por K. H. Ilting *et al.*, Tomo 12. Hamburg: Felix Meiner, 1996, p. 48-49. A partir daqui citado *Vorlesungen* 12.

Para Hegel, Cronos é o deus que representa a negatividade simples própria do tempo natural. É o tempo do devir sem *telos* e é um tempo *violento* no sentido de que só há destruição de tudo o que parece começar a emergir, o que pode ser entendido como negação unilateral da alteridade, própria da relação violenta que acabamos de analisar. A violência de Cronos parece ficar um tanto mitigada quando, por um lado, Hegel afirma que o tempo cronológico representa uma “idade de ouro”, uma idade inocente da humanidade na qual não há obras morais, ou seja, Estado.²³ Mas, por outro lado, o tempo de Cronos significa também a pré-história, que é, para Hegel, nas *Lições sobre a filosofia da história*, equiparável a um pêndulo iterativo de destruição constante ou à duração sem variação.²⁴ De acordo com Hegel, o Estado nasce superando a violência de Cronos mediante a imposição de uma ordem racional que é instaurada pela ação de um herói, além de ser a instauração de estratégias de *conservação*, a saber, a escritura das leis e a narração de feitos.

A temporalidade de Cronos é substituída pela temporalidade de Zeus, que é o deus político [*politische Gott*], e representa o princípio do pensamento.²⁵ A ordem política de Zeus, que apareceria aqui como a substância positiva e universal, é a instauração da história da liberdade; mas parece que esta se constituiria também através da violência, pois surge da destruição da destruição, por meio dos atos impositivos dos heróis. Além disso, o aparecimento do tempo político não é só imposição violenta de uma ordem que nega a violência anterior, mas que, assim como a manifestação do verdadeiro poder do conceito não proscree a violência, a história do espírito é uma guerra infinita do espírito contra si mesmo [*Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst*].²⁶

3.2. A figura do herói

²³ No grande grupo de lugares que não foram tocados pelo espírito, Hegel inclui a África e a América – sobretudo a América do Sul. Mas, no que diz respeito à América, Hegel ignora (entre muitas coisas e coisas muito importantes) a teoria sobre os Estados prístinos. De acordo com Lewellen, dois dos sete Estados prístinos se encontravam no continente americano: o Olmeca-Teotihuacano e o Inca. Cf. LEWELLEN, T. C. **Political Anthropology**. Westport: Praeger, 2003, p. 45-47. Hegel deixou de fora esses Estados de sua grande narração da História Mundial. Certamente, esse esclarecimento tem fins meramente ilustrativos da ignorância de Hegel. Esta ignorância reaparece na nefasta solução que Hegel oferecerá aos problemas da sociedade europeia de sua época: o colonialismo.

²⁴ Cf. HEGEL, G.W.F. **Philosophie der Weltgeschichte**. Editado por E. Moldenhauer *et al.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, Werke in Zwanzig Bände, Werke 12, p. 76. Doravante, W12.

²⁵ *Vorlesungen* 12, p. 48-49.

²⁶ W12, 76.

De acordo com Christophe Bouton, o personagem do herói trágico é um indivíduo de exceção, que, diferentemente de uma individualidade desenfreada e *atomicamente* livre, põe-se a serviço de interesses universais. Seu caráter insólito reside praticamente nisto: em que é capaz de unir sua singularidade aos interesses do Universal, o Espírito.²⁷

Sob a forma da paixão [*Leidenschaft*] humana (sem a qual *nada de grandioso foi realizado na história*),²⁸ o herói consegue transformar uma ordem social impondo a vontade universal na história, contribuindo para que esta seja, entre outras coisas (ainda que majoritariamente), um grande matadouro [*Schlachtbank*].

Esta figura não faz mais que ratificar que as transformações na história e o aparecimento de novos Estados nos quais, como diz Hegel, repousa a *Espírito do mundo* [*Weltgeist*], tenham a ver com o triunfo de uma ordem que se diferencia de uma ordem cronológica, pois aspira à construção de obras éticas,²⁹ ainda que tal construção represente uma imposição. Isso parece indicar que a violência é necessária, não somente como momento de aparecimento da cisão ou polarização, mas também como causa eficiente do poder Estatal. Tudo pareceria corroborá-lo: em um comentário em relação ao desenvolvimento intelectual do próprio Hegel, Axel Honneth afirma que Hegel, diferentemente de seu período ienense, teria começado a explicar o aparecimento do Estado apelando para a ideia da dominação violenta de figuras de liderança carismáticas, porque “só em sua potência ativa se pode pressentir a ‘vontade absoluta’ do Espírito, só elas são capazes de obrigar a obediência social que precede à implementação do poder estatal [...]. Este é o pressuposto dos grandes homens: conhecer, expressar a vontade absoluta”.³⁰

De acordo também com Claudio Cesa, há elementos para afirmar que, para Hegel, a guerra poderia ser considerada como um princípio que faz surgir povos e Estados novos.³¹

²⁷ BOUTON, C. La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale. In: **Romantisme**, vol. 104, n. 2, 1999, p.7-17, em particular p. 15-17.

²⁸ W 12, 38.

²⁹ HEGEL, G.W.F. **Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho**. Trad. de E. Vásquez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, §93 y §349. Citado a partir daqui FD.

³⁰ HONNETH A. **La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales**. Trad. de M. Ballesteros. Barcelona: Crítica, 1997, p. 78.

³¹ Cf. CESA, C. Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra. In: Gabriel Amengual (org.), **Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 323-324.

Mas, no fundo, Cesa parece estar em desacordo com esta teoria, pois, como também evidencia, há elementos que demonstram que as guerras, em particular, as guerras romanas de conquista, não representavam, para Hegel, a imposição de uma ordem racional, mas puro saque e destruição, e se orientavam pelo egoísmo e pela falta de respeito pelo sagrado dos povos conquistados. Para Hegel, lembra Cesa, os conquistadores romanos não tinham a intenção de instaurar uma ordem ética. *Ibidem*. p. 336. A tese da guerra como origem do Estado foi discutida na antropologia política. Lewellen reconhece que existem teses nas quais a guerra é tomada como um fator determinante para o desenvolvimento de alguns Estados. Contudo, a elas se contrapõem o importante contra-

Como se não fosse o bastante, Hegel, nos *Princípios da filosofia do direito*, deixa claro que a “coerção só pode ser abolida mediante a coerção”.³² O exercício da coerção sobre uma primeira coerção é “conforme o direito”.³³ A violência fundadora pareceria ser uma espécie de *pharmakon* que, para ser efetivo, necessita ser similar a aquilo que se quer curar. Aquilo que atenta contra a liberdade e do que o Espírito deve ser curado é a natureza. A natureza é caracterizada por Hegel como “estado de violência em geral”;³⁴ portanto, e em virtude do raciocínio analógico, somente algo similar poderia erradicá-la.

Tanto o mito da formação do Estado quanto a ideia dos homens históricos contribuiriam para confirmar que, para Hegel, a violência é fundadora de Estados, e estaríamos justificados a afirmar que Hegel seria um precursor da tese sobre o paradoxo da origem irracional da ordem racional. Contudo, sustentar isso nos levaria a afirmar que 1) a violência com a qual se ataca a violência natural é, igualmente, natural, e que 2) o natural é, então, tanto aquilo que foi vencido quanto aquilo que funda os Estados, o que é um flagrante contrassenso, pois dissemos que, ao reino da necessidade, deve se impor o reino da liberdade, o reino do deus político, do deus do pensamento, etc.

Esta situação exige, portanto, esclarecimentos sobre o estatuto da violência fundadora e sobre os pressupostos nos quais a afirmação de que a violência funda o Estado se sustentaria. Acredito que o pressuposto que merece ser revisto (e neutralizado) é o da naturalidade da violência. Esclarecer este ponto contribuirá para explicar em que medida a proposta de Hegel não implica um salto de gênero entre uma ordem irracional – ou o radicalmente outro – e uma ordem racional (ou entre o outro da razão e a razão), nem implica um contrassenso, da mesma forma que esclarecerá o que é preciso entender pela precedência da violência com relação à ordem racional da história.

3.3. *Naturalidade da violência?*

argumento de que a guerra, em vez de permitir o nascimento do Estado, impedi-lo-ia, porque dissipa a população, a qual é um fator fundamental para poder falar da constituição de um Estado. Cf. LEWELLEN, **Political anthropology**, p. 49.

³² Hegel afirma isso no contexto da análise sobre o crime e o castigo, mas me parece que seu princípio poderia ser válido em relação à história, ainda que não estejamos falando de nenhuma infração contratual, porque Hegel afirma, no comentário a esse parágrafo, que a coerção se pode exercer não somente contra quem rompe um contrato, mas também contra a “selvageria e a grosseria”. Mais ainda, afirma que a vontade natural, ou seja, sem a relação com um Estado, constitui já por si só uma violência. A liberdade, diz Hegel, “deve ser protegida contra vontades *incultas*” – FD §93.

³³ FD §93.

³⁴ FD §93.

Influenciado por um herderianismo profundo, Hegel não pode falar de nenhum tipo de absoluta naturalidade ao se referir ao ser humano. Nem o choro de um recém-nascido, nem a estupidez humana em geral³⁵ podem ser explicados ao se remeter estes fenômenos à animalidade. O que o homem faz não pode ser dissociado do pertencimento deste a uma comunidade humana e, portanto, de seu pertencimento ao espírito. Isto é um primeiro indício que nos leva a afirmar que, para Hegel, não há um salto de um estado de natureza “selvagem” a um estado de “cultura”. O estado de natureza não é outra coisa senão o meramente *em si* do espiritual. Está distante, para Hegel, a ideia de que, em um suposto “estado natural”, o homem pudesse ser comparado ao animal. Por isso, pode-se dizer que a passagem da pré-história à história não é um *salto* injustificado da animalidade em direção à espiritualidade. Por isso, afirma: “O espírito não se desenvolve a partir do animal, nem começa com o animal. O espírito começa com o espírito”.³⁶ Neste sentido, nem o Estado, nem sua manifestação objetiva, o direito, representa um jugo ou um freio consensual perante nossa licenciosa animalidade ou suposta liberdade originária,³⁷ mas que o próprio Estado é liberdade enquanto ideia e é justamente aquilo que unifica o que, a princípio, *aparece* ou *existe* como desagregado (multiplicidade). O poder [*Macht*] que representa o Estado é o poder de unificação do polo do múltiplo estático e passivo, que é o conjunto carente de espírito (de reconhecimento da alteridade *qua* alteridade). De acordo com isso, a violência anterior ao Estado não é essa *bellum omnium contra omnes* na qual estariam mergulhados os seres humanos antes de ser *humanos*, mas momentos de cisão e incompletude da liberdade objetiva, momentos de espiritualidade que é somente *em si*. Disso se segue que tampouco o irracional funda o racional, ou que a violência fundadora é uma recaída no estado de natureza.

Agora, por outro lado, é necessário voltar à questão da necessidade da violência e esclarecer que a violência que se opõe a este momento de espiritualidade *em si* não é um momento substancial. Hegel afirmará muito claramente que, ainda que a violência está presente na constituição do Estado – e do direito –, ela é só um momento contingente da composição do social. Segundo Hegel:

A violência [*Gewalt*] que há no fundo deste fenômeno [o da luta por reconhecimento] não é, por isso, fundamento do direito, ainda que seja

³⁵ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*. Editado por E. Moldenhauer *et al.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, Werke in Zwanzig Bände, Werke in Zwanzig Bände, Werke 10. §396. Doravante W10.

³⁶ *Vorlesungen* 12, p. 35.

³⁷ Cf. FD §30.

momento necessário e justificado da passagem [*Übergänge*] a partir do estado da autoconsciência [que se encontra] abismada no desejo e na singularidade em direção ao estado da autoconsciência universal. É o começo [*Anfang*] fenomênico ou exterior dos Estados não seu princípio [*Prinzip*] substancial.³⁸

Com esta importante afirmação, Hegel parece estar reproduzindo, no nível da história e do direito, o que já havia dito na *Ciência da Lógica*, pois, como foi dito na primeira seção, a violência é necessária enquanto é o aparecimento ou existência de um aspecto do poder, a saber, a separação ou a multiplicidade desagregada. A violência é começo fenomênico, ou o que apareceu, mas não é, sob nenhum aspecto, uma espécie de condição de possibilidade para a existência da ordem política, porque a ordem política não representa um salto qualitativo de um estado natural a um estado espiritual, mas está sempre pressuposto. A única condição de possibilidade do Estado é a espiritualidade, e esta é possuída pelos membros do gênero humano.

A solução para o problema do estado natural, e, concretamente, para o jusnaturalismo hobbesiano, encontrou-se na questão do reconhecimento.³⁹ O reconhecimento seria uma operação própria da espécie humana, fundadora da sociabilidade.⁴⁰ Isto nos permite concluir que, nem a “naturalidade” do tempo cronológico é uma natureza não espiritualizada, nem o Estado se opõe à “natureza”. A partir disso é possível afirmar que a coerção sobre a violência não é, por sua vez, violência, mas a emergência de uma ordem racional frente a uma racionalidade meramente *em si*, ordem que garante igualdade e realiza a liberdade.

O Estado e seu aspecto ideal, as leis, não é um *pharmakon* similar à violência contra a qual se luta, mas a maneira através da qual a liberdade objetiva busca se instaurar sobre seu outro integrado – que, como acabamos de mostrar, não é um outro oposto, mas somente contraposto de forma aparente. Embora a violência do tempo de Cronos impedia o efeito recíproco da substância passiva, por ser tão poderosa a imediatez da destruição que cortava pela raiz qualquer broto de negatividade, o tempo de Zeus representa a abertura à interação entre os polos nos quais a substância se encontra cindida.⁴¹

Por isso, a instauração da temporalidade política é a continuação de uma luta, mas do espírito contra si mesmo. Isso não significa outra coisa, agora o entendemos, senão a interação

³⁸ W10 §433.

³⁹ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, p. 55-56.

⁴⁰ O tema do reconhecimento como um elemento ‘natural’ levou Italo Testa a afirmar que há uma espécie de naturalismo em Hegel. Cf. TESTA, I. How does Recognition Emerge from Nature? The Genesis of Consciousness in Hegel’s Jena Writings. *Critical Horizons*, vol. 13, n. 2, 2012, p. 176-196. Esta é, talvez, uma tese defensável no período ienense, mas creio que sua validade não pode ser estendida à totalidade da obra de Hegel.

⁴¹ Agradeço profundamente ao Dr. Javier Balladares por ter me sugerido esta via de interpretação e pelas sugestões gerais para este texto.

dos polos cindidos do Espírito; cisão que parece não haver encontrado uma unificação nem mesmo na sociedade moderna, na qual podemos falar da emergência dos polos diferenciados como polos reconhecidos mutuamente enquanto mutuamente constitutivos e determinantes: Estado e sociedade civil. Isto é, de alguma maneira, o que Hegel entende por “poder”. Mas o que na *Ciência da Lógica* aparecia como uma passagem sem atritos da causalidade recíproca à liberdade conceitual se revela na história, pelo contrário, como o grande matadouro. Por isso, perguntamo-nos: poderíamos assegurar que o Estado moderno da época de Hegel representa o fim da violência? Vejamos com mais detalhe.

3.4. Poder

A história moderna é lida por Hegel como um progressivo processo de autonomização do social⁴² ou de maior expansão da objetividade, ou racionalidade. Dado que a sociedade se autonomiza, o político já não pode se estender como uma esfera que guarda uma relação de submissão com a esfera social ou entre a instância que manda e a instância que obedece (violência), mas como verdadeiro poder.⁴³

Com efeito, o poder político se dá quando a sociedade civil e o Estado se encontram mutuamente mediados, onde a sociedade civil está emancipada, e onde há identidade dentro do singular, com o universal. Esta circunstância não pode ocorrer sem a participação de uma sociedade civil com direitos e obrigações, isto é, *livre*. Hegel diz a respeito disso:

O Estado, enquanto espírito vivente, só está organizado enquanto um todo, diferenciado nas atividades eficientes particulares, as quais, oriundas do conceito de vontade racional [...], produzem-no permanentemente enquanto seu resultado. A *constituição* é esta articulação de poder estatal [*Staatsmacht*].⁴⁴

⁴² Cf. KERVÉGAN, J-F. *L'Effectif et le rationnel. Hegel et l'Esprit objectif*. Paris: Vrin, 2007, p. 259.

⁴³ De acordo com Kervégan, a representação – que não é um termo utilizado diretamente por Hegel, mas cujo sentido pode se encontrar na sua filosofia – articula, para Hegel, a ideia de uma relação mediada entre o Estado e a sociedade civil. É esse conceito, de fato, o que parece dar conta do avanço de uma sociedade em direção à liberdade objetiva, pois é uma figura mediadora que permite um primeiro passo de unificação do amorfo e diverso – a saber, a multiplicidade – para se tornar um povo unificado. Somente mediante a representação, a multiplicidade politicamente amorfa adquire racionalidade e presença política. Em seguida, Kervégan especifica as razões pelas quais Hegel prefere a representação parlamentar e não o voto universal: os interesses individuais, em uma economia capitalista, provocam atomização. A atomização de interesses desagrega ou desvincula rapidamente o interesse do comum e o interesse particular. O parlamento deve funcionar como um estado intermediário entre o interesse comum e o interesse particular do novo burguês capitalista. Esta é a posição que sustenta a rejeição, por parte de Hegel, a *Reformbill* inglesa. Cf. KERVÉGAN. *L'effectif et le rationnel*, p. 272 e 275.

⁴⁴ W10, § 539.

No Estado hegeliano conforme à Ideia ou liberdade objetiva não há violência propriamente dita, pois nem sequer no castigo se aplica coerção de maneira vertical, sendo a justiça distribuída de maneira horizontal.⁴⁵ Em termos concretos, isto não quer dizer outra coisa senão uma maneira de viver não somente recíproca, com relação aos cidadãos e suas leis, mas também uma maneira dinâmica, que cria um tecido social vinculante. O patriotismo cidadão [*politische Gesinnung*] é um conceito que nos ajuda a compreender a ideia “materializada” de poder político que Hegel tem em mente. Consiste, precisamente, em saber que o cidadão tem, no Estado, sua substância. Um cidadão patriota não se nega de maneira simples em prol do Estado – não se *sacrifica* – mas institucionaliza seus interesses.

Tudo isso apresenta uma imagem suave das relações entre sociedade civil e Estado, assim como permite imaginar que o interior mesmo de cada um dos extremos constitutivos da vida política se encontra harmonicamente organizado.

Contudo, a violência nos alcança novamente no ponto preciso no qual se configura a sociedade civil que, nos termos da liberdade objetiva, é o outro no qual o Estado se reflete enquanto universal. Como se não fosse o bastante, e apesar de acreditarmos que tenhamos nos libertado dos problemas do jusnaturalismo, a sociedade civil é compreendida por Hegel em termos que lembram os do jusnaturalismo hobbesiano, tais como *estado de natureza* ou *luta de todos contra todos*. É, além disso, o polo no qual se manifestará um grave conflito que põe em risco a tendência unificante da história e do Estado.

3.5. Pobreza

De acordo com a análise do próprio Hegel, há, dentro da sociedade civil moderna, várias tensões que impedem que se fale de uma total superação da violência que impera nela. Essas tensões tornam difícil aquilo que atualizaria a verdadeira objetividade ou a vida plena do Estado, a saber, o patriotismo universal, pois dentro da sociedade civil há uma falha, uma fissura, que, se não se fechar, vaticina o desmoronamento do edifício estatal... tal fissura é encarnada pela pobreza generalizada no sistema capitalista nascente.

⁴⁵ DF §218. Kervégan afirma que a autoridade jurídica, ou a administração do direito, compete à sociedade civil, pois, mesmo que exista uma legislação no âmbito da estrutura da instituição estatal, é a sociedade que deve se encarregar de seus litígios. Cf. HEGEL, G.W. F. **Principes de la philosophie du droit**. Trad. de J-F. Kervégan. Paris: PUF, 2016 (segunda edição), especialmente o Estudo introdutório da tradução, p. 97.

Hegel afirma, na *Filosofia do direito*, que “...a sociedade civil é o campo de batalha do interesse privado de todos contra todos”.⁴⁶ É nela que se recoloca aquele problemático “estado de natureza”.⁴⁷

Já vimos o que significa esse tipo de alusões a um suposto estado de natureza. Sem dúvida, a descrição da sociedade civil como um campo de batalha não significa que a sociedade civil careça de espiritualidade. A sociedade civil, como acabamos de ver, tem o universal como sua essência.⁴⁸ Mas se este é o caso, então como deveria se entender essa descrição daquilo que é espiritual?

Creio que Hegel reinstaura o estado de natureza na sociedade civil porque é na sociedade civil que a modernidade reestabeleceu o indivíduo, pedra de toque do jusnaturalismo, agora autônomo. Este sujeito autônomo, membro da sociedade civil, participa nela, como assinala Kervégan, de duas maneiras contraditórias: assim como contribui para satisfazer a necessidade dos demais, sendo precisamente isto o que permite a universalização desta esfera do privado, contribui também, precisamente por isso, para criar desigualdade.⁴⁹ Assim, o paradoxo da homogeneização jurídica é que propicia a desigualdade econômica e social.

Hegel considera que a verdadeira liberdade objetiva só se alcança com uma sociedade civil educada e *suficientemente próspera para acabar com a pobreza*.⁵⁰ Mas a pobreza parece ser o resultado necessário da maneira na qual os membros da sociedade civil interagem, guiados pelas leis da economia de mercado e pelo sistema de necessidades que se impõe. Kervégan afirma que o tratamento, por parte de Hegel, da questão da pobreza constitui um dos aspectos mais vanguardistas de sua filosofia. Contudo, como também revela o próprio autor, esta problemática representa um aspecto nebuloso da teoria hegeliana,⁵¹ porque a pobreza poderia implicar uma explosão da ordem estatal⁵² e Hegel pareceria estar cruelmente desprovido de soluções teóricas para evitar isso. Diferentemente das sociedades estamentais, nas quais há uma grande quantidade de indivíduos miseráveis que não formam parte da sociedade, a sociedade da época de Hegel produz um novo tipo de pobre: a plebe [*Pöbel*].

⁴⁶ Cf. FD, Observação §289, p. 349.

⁴⁷ Cf. FD, Observação do §200, p. 264.

⁴⁸ O Estado está presente na sociedade mediante as corporações (instituições) e a polícia.

⁴⁹ Cf. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, p. 403.

⁵⁰ Cf. FD §245.

⁵¹ Cf. KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, p. 390. A pobreza é uma “patologia” necessária da sociedade civil, que ela deve aprender a tratar. Cf. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, p. 405. Nota 1, p. 405.

⁵² KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, p. 232.

A massa, ou a plebe, é um novo elemento da sociedade civil moderna que se diferencia de todos os excluídos da história e da sociedade até então, pelo fato de que é uma classe resultado, como observa muito bem Hegel, da classe dos industriários. O populacho é um resíduo “natural” da sociedade.⁵³

Evitemos, não obstante, de pensar que a pobreza é tematizada aqui por Hegel como uma questão natural.⁵⁴ Embora, para Hegel, a natureza é o elemento da desigualdade,⁵⁵ para Hegel a pobreza do sistema capitalista não é desigualdade natural. Hegel diz:

Não se trata, aqui, de uma necessidade natural (*Naturnot*). Aqui, o que se opõe [ao pobre, Z.O.] como inimigo não é a natureza (...), o que se opõe como inimigo é, antes, uma vontade (...). Não se sente dependente de um destino (*Sinn*), mas de uma vontade, de um arbítrio, de algo contingente.⁵⁶

Hegel descreve como o pobre é o despossuído, o excluído de uma sociedade opulenta e rica em garantias individuais. O pobre não possui nada, nem desfruta dos novos benefícios da sociedade civil ou burguesa. Sabe, além disso, que sua situação não se deve nem à natureza, mas a uma vontade que o esmaga e nega. A partir dessas observações, Hegel detecta um grande perigo para o próprio Estado: que a plebe desenvolva sentimentos, por assim dizer, *ambíguos* contra a sociedade moderna.⁵⁷

A relação entre direitos e obrigações é, para Hegel, um dos grandes pilares do edifício político-social de seu mundo. Mas se uma pessoa vive de maneira tal que seus direitos são negados – inclusive seus direitos mais elementares –, essa pessoa vive também, de fato, *sem obrigações*. Hegel diz:

[...] as obrigações aparecem onde há direitos. O indivíduo cujo direito é inexistente – cujo direito existe como arbítrio – encontra-se como alguém carente de direitos. Disso se deriva que tampouco tenha obrigação alguma.⁵⁸

Esta conclusão está associada com a maneira na qual Hegel concebe a relação da sociedade civil com o direito: o direito não pode “se dar” de maneira unilateral por parte de

⁵³ Cf. RUDA, F. *Hegel's Rabble. An investigation into Hegel's philosophy of right*. Nova York: Continuum, 2011, p. 35.

⁵⁴ FD. §244 y 245 y HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820*. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Editado por E. Angehrn, *et al.*, Tomo 14, Hamburg: Felix Meiner, 2000, p. 144. As traduções destes manuscritos são nossas. Citado doravante *Vorlesungen* 14.

⁵⁵ FD. §200.

⁵⁶ *Vorlesungen* 14, p. 146.

⁵⁷ *Vorlesungen* 14, p. 146.

⁵⁸ *Idem*.

uma instância suprema, o Estado. De acordo com as análises hegelianas, o direito é uma instituição que se perpetua, não como “direito positivo”, mas como direito *vivo*. Como? Mediante as obrigações que adquirimos ao ser sujeitos de direito. Direito e responsabilidade são dois conceitos que andam de mãos dadas.⁵⁹ Contudo, se não há direitos, que tipo de obrigações se pode imputar à pessoa desamparada? Nenhum. Que tipo de poder político pode se instanciar? Nenhum.

A análise da pobreza, como se percebe, apesar de sua crueza e da indignação que se percebe no tom com que Hegel se refere a ela, não está motivado por um ardente desejo de justiça social, mas pela evidência que joga um cálculo elementar: se não há direitos, o populacho carece de obrigações, e isso pode ter efeitos catastróficos para o equilíbrio da vida do Estado. Por isso, Hegel insiste que isso seja remediado.

No manuscrito Ringier, Hegel sugere uma solução... Claro que, como diz o ditado, *a emenda saiu pior que o soneto*⁶⁰... A única solução que Hegel parece sugerir é a colonização...⁶¹. Se não organizar a *expatriação* dos pobres rumo a colônias nas quais se outorgue propriedades privadas a essas massas de desprotegidos,⁶² o que ocorreria, parece suspeitar Hegel, como consequência desse desprendimento da ordem jurídica, é uma desordem que se assemelha aos cenários de uma guerra civil. O tipo de conflito interno que poderia ocorrer era um cenário no qual Hegel não parecia confiar como um motor de transformação.

4. *Revolução sem revolução*

⁵⁹ Esta é uma das razões pelas quais, para Hegel, ao contrário de Weber ou Benjamin, o direito não constitui uma superestrutura ideológica violenta que submete os cidadãos, mas é um meio de vinculação social através da qual se torna comunidade. Kervégan pensa que esta posição de Hegel é um elemento importante que as filosofias da normatividade contemporâneas deveriam levar em conta já que, sem negar a diferença da natureza da normatividade ética e da normatividade jurídica, em Hegel, ambas interagem produtivamente, não em oposição. Cf. KERVÉGAN, J-F. La rationalité normative: impulsions hégéliennes. **Raisons politiques**, n. 61, 2016, p. 69-85.

⁶⁰ No original: “*el remedio ha salido más caro que la enfermedad*”, ou “o remédio saiu mais caro que a doença”. Optei por apresentar um ditado similar em língua portuguesa, em vez de uma tradução literal, porque a ideia é próxima – NT.

⁶¹ *Vorlesungen* 14, p. 147. Aqui volta a surgir um dos problemas que a América tem com Hegel, e que Hegel tem com a América. Não me deterei nesta questão, mas gostaria de chamar atenção para o fato de que o tipo de violência que impera na América – para não falar de uma grande parte do continente africano – não está desvinculado da longa história de desconhecimento dos direitos sociais de seus habitantes e esse desconhecimento está associado, de maneiras múltiplas e complexas, à colonização. A pobreza que gerou não somente o capitalismo emergente, mas também o capitalismo moderno, teve e tem efeitos de uma violência tal que, aqui, não podemos senão dar razão a Hegel quanto a seus pressentimentos: é necessário remediar a desigualdade jurídica entre os membros de uma sociedade, pois, ao contrário, a obrigação de respeitar o direito é nula.

⁶² O que, de fato, já estava acontecendo e que aconteceu com maior grau nas décadas seguintes, a saber, uma migração massiva de alemães para as Américas.

Segundo Ruda, Rancière e Badiou consideram que esta massa de pobres poderia ser uma massa provocadora de mudança: o que poderia exercer violência contra o Estado (a Substância passiva reagindo frente à substância ativa). O Estado, e, em particular, o Estado liberal capitalista, acomodaria em seu ser a possibilidade de sua derrocada.⁶³ Mas o populacho, para Hegel, poderia desencadear uma transformação política, ou, nos termos da *Ciência da Lógica*, a plebe poderia incidir sobre e determinar a substância ativa? Esse modo de afetar não seria o resultado de uma violência que, em termos fenomênicos, teria todas as características de uma guerra civil?

Sem dúvida, Hegel advogou em favor de uma mudança política e, como é sabido por todos, o *evento* revolucionário foi acolhido por ele com total entusiasmo. Como chama a atenção Olivier, seguindo Benjamin, inclusive depois do Terror, Hegel mantém ainda o entusiasmo⁶⁴, e, em uma carta a Schelling, escreve:

Acredito que não há melhor sinal dos tempos que o fato de que se considere como tão digna de atenção a Humanidade em si mesma; uma prova disso é o desaparecimento da auréola que rodeava a cabeça dos opressores e dos deuses da terra. Os filósofos demonstram essa dignidade, os povos aprenderam a senti-la, e já não devem solicitar seus direitos reduzidos a pó, mas eles mesmos devem tomá-los novamente e torná-los seus.⁶⁵

Contudo, na época em que Hegel enfrenta o poderoso golpe da Restauração, sua postura parece haver sofrido uma transformação importante. O Hegel maduro considera que o que deve ocorrer é uma revolução *desde cima*, ou uma *revolução sem revolução*.⁶⁶ O esforço revolucionário que Hegel parece promover deve se refletir em suas consequências, mas não em sua natureza. De acordo com Marcuse, Hegel despojou a ordem racional proveniente da revolução de suas implicações revolucionárias, alinhando-se, paradoxalmente, a uma postura própria de Hobbes, para quem o Estado deve evitar os horrores da guerra civil.⁶⁷ Contudo, a

⁶³ RUDA, *Hegels Rabble*. p. 33.

⁶⁴ OLIVIER, P.A. Hegel et la révolution française. In: A. Baillot, A. Yuva (eds.) *Figures de l'intellectuel, entre révolution et réaction* (1780-1848), Lille : Septentrion, 2014, p.189.

⁶⁵ Carta enviada de Berna em abril de 1795 em *Correspondencia completa. Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Trad de H. Ochoa y R.Gutiérrez, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección General Biblioteca Abierta, 2011.

⁶⁶ KERVÉGAN. *L'effectif et le rationnel*, p. 274.

⁶⁷ Marcuse disse: "He holds up the revolutionary terror of 1793 as brutal warning that the existing order must be protected with all available means. The princes ought to know 'as a result of the experiences of the past twenty-five years, the dangers and horrors connected with the establishment of new constitutions, and with the criterion of a reality that conforms to thought.' Hegel generally praised the endeavor to fashion reality in accordance with thought. This was man's highest privilege and the sole way to materialize the truth. But when such an attempt

narração de Marcuse põe em evidência todas as ameaças à ordem civil que existiram após a derrota definitiva de Napoleão, todos os “demônios” irracionalistas que ameaçavam emergir ou que já estavam emergindo, pondo em risco o cumprimento das reformas progressistas:⁶⁸ um exacerbado antissemitismo, anticatolicismo, xenofobia, exaltação da guerra como um evento natural e necessário⁶⁹, etc.

Poderíamos pensar que, dada a atmosfera carregada da restauração, a violência revolucionária não é a via pela qual o filósofo teria optado, propondo-a como um motor de mudança política, porém, não somente porque, para Hegel, a violência se encontra vinculada, recordemos, à dimensão natural da sociedade, entendida esta como o meio no qual tem primazia o interesse privado, mas também porque um estado de violência interna destruiria, parece pensar Hegel, aquilo que se alcançou até então.

Assim, em relação a uma revolução social inclusiva, Hegel parece descartar que haja benefícios. Mais difícil é, então, que a violência gerada na esfera da plebe pudesse ter efeitos políticos, por não falar de efeitos transformadores. Assim, à pergunta sobre se o populacho poderia constituir aquilo que Canetti chama de “massa de inversão”⁷⁰ teríamos que responder negativamente. O que Canetti chama de “massa de inversão” seria, em termos hegelianos, equivalente à substância passiva determinada como passiva em relação à substância ativa. Mas a plebe é um elemento da substância passiva que parece escapar à influência da substância ativa, pois nem sequer é determinada por ela (não tem direitos nem obrigações). Desta maneira, não se poderia sequer falar de efeito recíproco.

Com a análise da pobreza, Hegel revela que existem tensões dentro da sociedade civil que parece que não podem ser resolvidas nem pela própria sociedade civil, que, apesar de ser

threatened the very society that originally hailed this as man's privilege, Hegel preferred to maintain the prevailing order under all circumstances.” MARCUSE. **Reason and Revolution**, p. 177.

⁶⁸ Como se sabe, Hegel esperava da Prússia o cumprimento e estabelecimento das reformas pós-napoleônicas. PINKARD, T. **Hegel, a biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 418; KERVÉGAN. **L'effectif et le rationnel**, p. 240.

⁶⁹ Cesa descreve o discurso romântico de exaltação da guerra promovido por F. Schlegel, uma posição frente a qual Hegel reagiu, rejeitando-a. Cesa afirma: “Pois bem, Hegel não tem a mínima simpatia por este tipo de empreendimento, no qual justamente o indivíduo põe em jogo aquilo que, como particular, mais poderia lhe importar. Para nos convencer, bastará ter presente o juízo que ele formulou, na Constituição da Alemanha, sobre os efeitos políticos da Reforma que «dividiu para sempre» as populações germânicas. Mais do que servir de prelúdio à nova ideologia de Estado nacional, ele parece retornar à, ou continuar a tradição política de um certo tipo de ilustração que desejava a tolerância...”. C. Cesa, “Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra” p. 329.

⁷⁰ CANETTI, E. **Masse et puissance**. Trad. de R. Rovini. Paris: Gallimard, 1966, p. 58 y ss. Para Canetti, a “massa de inversão” designa o conjunto de cidadãos unidos em massa que, diferentemente das matilhas ou das massas induzidas por líderes carismáticos, é capaz de, ou ameaça rebelar-se contra seu opressor.

próspera, não parece disposta a uma distribuição mais equitativa da riqueza;⁷¹ nem pelo Estado, cujas corporações não parecem poder integrar cidadãos despossuídos. Nenhum dos dois atores ataca o coração do problema da emergência da pobreza. Embora seja verdade que se possa falar da “necessidade” da violência como uma situação vivida antes da instauração de uma ordem política nova, como foi o caso da própria Revolução francesa, parece que, na história, tal necessidade se revela como uma necessidade retrospectiva. *Foi assim*. Ainda que não seja falso afirmar que a toda ordem racional lhe precedeu uma ordem violenta (como sugere o mito da formação do Estado); o oposto não é verdade. A violência não é um elemento constitutivo, ou, como diz Hegel, substancial.

As perguntas que foram levantadas no início deste trabalho podem ser agora respondidas com um não. A violência do “estado natural” na filosofia da história, a violência encarnada na luta pelo reconhecimento, na qual a sociedade civil moderna está envolvida, ou a violência revolucionária não são, para Hegel, momentos necessários cujo acontecer teria dado origem à ordem racional. Embora tenham propiciado ordens racionais, isso não é semelhante a afirmar, como Hegel deixou claro em relação à luta pelo reconhecimento, que a violência seja seu fundamento. A violência não é, em nenhum caso, uma garantia de que a mudança que ela gere produza uma determinação vinculativa da substância ativa.

A violência sem fim de nossa época é a prova de que o populacho permanece desarraigado da esfera vinculativa do Estado; é por isso que sua violência não exerce um efeito recíproco sobre a substância ativa (nada muda apesar dessa violência e da exigência velada que representa em si mesma); e é por isso que os tempos violentos nos quais estamos submersos marcam, aparentemente, uma espécie de morte do tempo político. Urge, sem dúvida, a instauração do tempo político; urge, então, a garantia da equidade em relação à satisfação de direitos. Hegel acreditou – talvez esta tenha sido sua única ingenuidade – que isso seria possível com uma revolução *desde cima*.

5. Conclusões

“Desde cima” não faz referência unicamente às altas esferas da política, mas àquilo que Kervégan chama de uma instância metaética e metaobjetiva, que não é outra coisa senão o espírito absoluto... a unificação por vir.⁷² Marcuse afirma, por sua vez, que inclusive a mais

⁷¹ FD § 265.

⁷² Cf. KERVÉGAN. *L’effectif et le rationnel*, p. 235- 392.

empática deificação do Estado não poderá revogar a subordinação definitiva do objetivo ao espírito absoluto, do político à verdade filosófica.⁷³ Nesta ordem de ideias, o que Honneth chama “a carga escatológica da ideia de revolução”⁷⁴ não é algo que estaria completamente ausente da filosofia hegeliana... Mas, se dermos a devida atenção à metáfora da rosa na cruz do presente, só podemos constatar que a referência a outro tempo, ou a outra instância, é infrutífera para a filosofia, pois isso nos permite apreender o tempo em conceitos.

Mito e utopia, as grandes tentações da política, não são, para Hegel, catalizadores da ação política, mas o começo de uma reflexão que escolhe o racional, antes de apelar à paixão individual que não obedece a nenhum espírito do mundo a não ser aos interesses privados. A fundação do Estado e o destino do Estado, ou o *começo* da racionalidade e seu destino, revelaram-se como temáticas limítrofes não por apontar para fora da racionalidade, mas por marcar a alteridade inerente à racionalidade.

Contudo, diferentemente da filosofia da história, que soube *pensar* a alteridade da racionalidade como racionalidade *em si*, integrando-a progressivamente no relato da liberdade objetiva, a filosofia do direito se revela como incapacitada para pensar essa estranha alteridade da racionalidade moderna, uma alteridade criada por ela mesma, que permanece excluída pela própria natureza do pensamento. A pobreza se revela, assim, como o limite da racionalidade política e como um grande ponto de interrogação, um limite que, em sua condição fronteiriça, não cessa de produzir uma violência que só dá frutos estragados. O futuro de Hegel, nosso presente, reflete de maneira esquálida um paradoxo da história e da filosofia: Zeus voltou a engendrar Cronos: a multiplicidade desarraigada devora sem piedade a própria instituição da qual é filha.

Zaida Olvera Granados
Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
zaidaolvera@filos.unam.mx

BIBLIOGRAFIA

BENJAMIN, W. Zur Kritik der Gewalt. In: **Sprache und Geschichte**. Stuttgart: Reclam, 2010.

⁷³ Cf. MARCUSE. **Reason and Revolution**, p. 178.

⁷⁴ Cf. HONNETH. **Patologías de la razón**, p. 107.

- BOUTON, C. La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale. **Romantisme**, vol. 104, n. 2, 1999.
- CANETTI, E. **Masse et puissance**. Trad. de R. Rovini. Paris: Gallimard, 1966.
- CESA, C. Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra. In: Gabriel Amengual (org.). **Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- CLASTRES, P. **La sociedad contra el Estado**. Trad. de A. Pizarro. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978.
- DIAZ, J. A. (org.). **Correspondencia completa. Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel**. Trad de H. Ochoa y R.Gutiérrez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección General Biblioteca Abierta, 2011.
- HEGEL, G. W. F. **Science de la logique**. Trad. de J-P. Labarrière; G. Jarczyk. Paris: Aubier, 1976.
- HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Editado por E. Moldenhauer et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. Werke in Zwanzig Bände, Werke 6.
- HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III**. E. Moldenhauer et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. Werke in Zwanzig Bände, Werke 10.
- HEGEL, G. W. F. **Philosophie der Weltgeschichte**. Editado por E. Moldenhauer et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. Werke in Zwanzig Bände, Werke 12.
- HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822-1823**. Nachschriften von K. G. J. von Griesheim, H. G. Hoto, F. C. H. V. von Kehler. K. H. Iltting *et.al*, Tomo 12. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- HEGEL, G.W.F. **Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho**. Trad. de E. Vásquez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820**. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Editado por E. Angehrn, et al., Tomo 14. Hamburg: Felix Meiner, 2000.
- HEGEL, G. W. F. **Filosofía de la historia universal**. Trad. de J. Gaos. Buenos Aires: Losada, 2010.
- HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la lógica**. Trad. de F. Duque. Madrid: Abada, 2011.
- HEGEL, G.W. F. **Principes de la philosophie du droit**. Trad. de J-F. Kervégan. Paris: PUF, 2016.

- HONNETH A. **La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales.** Trad. de M. Ballesteros. Barcelona: Crítica, 1997.
- HONNETH, A. **Patologías de la razón, historia y actualidad de la teoría crítica.** Trad. de G. Mársico. Madrid: Katz, 2009.
- KERVÉGAN, J-F. **L'Effectif et le rationnel. Hegel et l'Esprit objectif.** Paris: Vrin, 2007.
- KERVÉGAN, J-F. La rationalité normative: impulsions hégéliennes. **Raisons politiques**, n. 61, 2016.
- LEWELLEN, Ted C. **Political Anthropology.** Westport: Praeger, 2003.
- MARCUSE, Herbert. **Reason and Revolution.** London: Routledge & Kegan Paul, 1955.
- OLIVIER, P.A. Hegel et la révolution française. In: A. Baillot, A. Yuva (org.). **Figures de l'intellectuel, entre révolution et réaction (1780-1848).** Lille: Septentrion, 2014.
- OLVERA, Zaida. Violencia, poder y pobreza en Hegel. **Philosophical Readings**, vol. 13, n. 1, 2021, p. 77-85.
- OLVERA, Zaida. Políticas de la sustancia, políticas del concepto. Una distinción importante entre poder, violencia y fuerza en la ciencia de la lógica de Hegel. In: Gerena; Romero; Cruz (orgs.). **Poder, violencia y Estado. Discusiones filosóficas sobre los espacios de conflicto.** Buenos Aires: Biblos, 2020, pp. 149-176.
- PINKARD, T. **Hegel, a biography.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- RUDA, F. **Hegel's Rabble. An investigation into Hegel's philosophy of right.** Nova York: Continuum, 2011.
- TESTA, I. How does Recognition Emerge from Nature? The Genesis of Consciousness in Hegel's Jena Writings. **Critical Horizons**, vol. 13, n. 2, 2012, p. 176-196.
- ZAMBRANA, Rocío. Logics of Power, Logics of Violence (According to Hegel). In: **The New Centennial Review.** Law and Violence, vol. 14, n. 2, 2014, pp. 11-28.