

O devir-putrefato do Estado: Hegel e a crítica à democracia

Gabriel Ferri Bichir¹

Resumo: Neste trabalho, investigamos as antinomias presentes no conceito hegeliano de Estado e, partindo delas, elaboramos uma crítica imanente da *Filosofia do Direito* apoiando-nos no trabalho de Frank Ruda sobre a populaça (*Pöbel*). Defendemos que o Estado hegeliano é marcado por um organicismo *sui generis* em que todo elemento capaz de colocar em questão o processo de totalização é assimilado à figura do inorgânico. Tal é o caso do povo nos sistemas democráticos, entendido como força inorgânica que dissolve o movimento do todo em um sem-número de átomos isolados. Esse é justamente o pressuposto da argumentação hegeliana a favor da exclusão da democracia (direta) como alternativa viável ao sistema representativo esposado em seu livro.

Palavras-chave: Crítica – Democracia – Estado – Hegel – Organismo.

The becoming-rotten of the state: Hegel and the critique of democracy

Abstract: In this work, we investigate the antinomies present in the Hegelian concept of the State and, on that ground, we elaborate an immanent critique of the *Philosophy of Law*, drawing on Frank Ruda's work on the rabble (*Pöbel*). We argue that the Hegelian State is characterized by a *sui generis* organicism in which any element capable of calling into question the process of totalization is assimilated to the inorganic. This is the case of the people in democratic systems, which is viewed as an inorganic force that dissolves the movement of the whole into a multitude of isolated atoms. This is precisely the presupposition of the Hegelian argument in favour of excluding (direct) democracy as a viable alternative to the representative system advocated in his book.

Keywords: Critique – Democracy – Hegel – Organism – State.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: gabriel.bichir@yahoo.com.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo recolocar o debate sobre o estatuto do conceito hegeliano de Estado a partir da discussão acerca dos descaminhos do regime democrático que, na *Filosofia do Direito*, é preterido em favor de uma monarquia constitucional. Com efeito, defendemos que, nessa obra, o Estado aparece como uma estrutura antagônica cindida em dois polos – um dialético e outro organicista.

Em um primeiro momento, buscaremos matizar tal diagnóstico, mostrando como cada um desses polos apresenta-se na obra e como entram em contradição, embora o polo organicista acabe prevalecendo.

Em seguida, mostraremos como essa prevalência permite desenvolver uma crítica imanente do Estado hegeliano devido à impossibilidade de realizar seu próprio conceito. Começaremos recuperando a categoria da populaçā analisada por Frank Ruda como elemento inorgânico e inassimilável, posto que o organismo estatal fracassa em impedir seu aparecimento na esfera da sociedade civil. Por fim, generalizaremos o *insight* de Ruda para mostrar que o dito organicismo hegeliano pressupõe uma operação sub-reptícia de exclusão do povo como elemento apto a governar. Isto é: a democracia precisa ser violentamente recalculada como forma viável de governo por ameaçar a unidade orgânica do Estado. Por meio dessa operação, Hegel recai num dogmatismo muito aquém do potencial especulativo de sua dialética, demonstrando o caráter problemático da transposição imediata de categorias lógicas para a esfera política.

A face de Janus do Estado

O conceito hegeliano de Estado foi muitas vezes acusado de ensejar um coletivismo de viés autoritário, uma vez que não passaria de uma transposição da monarquia prussiana para o papel. Popper, o paladino liberal, não media palavras ao afirmar que: “Quase todas as ideias mais importantes do totalitarismo moderno são diretamente herdadas de Hegel”². Atualmente, tal visão caiu em desuso por ser considerada demasiado caricatural pela literatura especializada, que matizou a compreensão hegeliana do Estado apontando sua evidente afinidade com os princípios burgueses da Revolução Francesa, posteriormente consolidados por meio do Código Napoleônico (o qual chegou a ser implementado nos territórios alemães ocupados pelo exército francês)³.

A despeito dos descaminhos da crítica liberal, é possível partir dela para pôr um questionamento central para a compreensão do Estado hegeliano, mesmo que os termos do problema precisem ser rearranjados: o Estado é uma estrutura propriamente harmônica? Se não, que tipo de antagonismo habita seu núcleo? O que se busca com esse deslocamento é compreender a *especificidade* de uma estrutura que não se confunde nem com o Estado liberal ascendente nem com a monarquia feudal decadente.

² POPPER, The Open Society and its Enemies. Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath, p.58.

³ Desde os anos 1950, Éric Weil (1970) já levava a cabo o trabalho de desmistificação do dito conservadorismo hegeliano. Mais recentemente, tanto Pinkard (2000) quanto Losurdo (2004) matizaram essa temática, realçando a singularidade da posição hegeliana frente aos conservadores e liberais de seu tempo.

Para fornecer uma resposta satisfatória, levantamos a hipótese de que tal Estado precisa ser analisado a partir de uma tensão latente entre dois polos: um polo dialético e um polo “organicista”, na falta de uma expressão mais precisa, pois é inegável que Hegel rechaça tanto o organicismo clássico do século XVIII quanto o que será entendido como organicismo após sua morte. Trata-se, efetivamente, de dois modelos distintos de compreensão do corpo social, descritos por Zizek nos seguintes termos:

E como esse “universal singular” se relaciona ao antagonismo? A única solução é radical: o núcleo de um antagonismo não é o conflito entre as duas partes/polos de um Todo. É, ao contrário, inerente ao próprio Todo. Ela atravessa os dois aspectos (ou modos, perspectivas) do Todo: o Todo organicamente estruturado que contém seus elementos, alocando para cada um seu próprio lugar no Todo, versus o Todo encarnado no “universal singular”. É a clivagem entre a Sociedade como estrutura hierárquica e a Sociedade que os excluídos (demos, o terceiro estado, dissidentes) representam.⁴

No modelo organicista, a sociedade é entendida como um todo que interage reciprocamente com os seus membros, garantindo uma relação que tende à *harmonia*. De um ponto de vista lógico, é a categoria da causalidade recíproca ou interação (*Wechselwirkung*) que predomina, de tal forma que a causa é ao mesmo tempo efeito, o condicionante é ao mesmo tempo condicionado e vice-versa. A contradição não tem ainda todo o seu peso, como no caso do segundo modelo (propriamente dialético), aquele da universalidade concreta, no qual o todo deixa de ser uma aglutinação de partes, mas se encarna num singular que é uma espécie de “parte sem parte”, um todo não-todo, capaz de romper a harmonia e forçar uma reconfiguração global do sistema. Trocando em miúdos: no organismo a forma pode ser plástica, porém não se reconfigura na sua integralidade; na universalidade concreta, a forma é quebrada por dentro e o próprio conceito de totalidade perde sua estabilidade epistêmica.

Ambos os modelos estão presentes na *Filosofia do Direito*, mas é o organicismo que tem a última palavra, a despeito das intenções explícitas de Hegel, que jamais defendeu algo próximo do corporativismo fascista. Com efeito, seu organicismo é *sui generis*: não se trata de uma sociedade fixista, com lugares sociais preestabelecidos, muito menos uma sociedade que suprime a diferença, pois é bem documentada a insistência hegeliana na preservação do momento da liberdade subjetiva, mesmo no seu caráter formal (a liberdade de imprensa, de expressão, o governo representativo). Na verdade, esse organicismo pode ser melhor compreendido como a fixação de um momento específico da *Doutrina do Conceito*, a saber, o conceito de vida:

Essa objetividade do ser vivo é o *organismo* [*Organismus*]; ela é o *meio* e a ferramenta do fim, é perfeitamente conforme a fins [*zweckmäßig*], já que o conceito constitui sua substância; mas, precisamente por causa disso, esse meio e essa ferramenta são, eles mesmos, o fim executado em que o fim

⁴ ZIZEK, Organs without Bodies. Deleuze and Consequences, p.66.

subjetivo está, portanto, silogizado imediatamente consigo mesmo. Segundo sua exterioridade, o organismo é um múltiplo, não de *partes* [Teilen], mas sim de *membros* [Gliedern] que, enquanto tais, a) subsistem apenas na individualidade; eles são separáveis na medida em que são externos e podem ser apreendidos nessa externalidade; mas na medida em que eles são separados, eles voltam às relações mecânicas e químicas da objetividade comum. b) Sua exterioridade se contrapõe à unidade negativa da individualidade viva; por conseguinte, essa é *impulso* de pôr o momento abstrato da determinidade do conceito como diferença real.⁵

O organismo enquanto momento da ideia lógica de vida apresenta, portanto, duas características principais: uma teleologia interna e uma multiplicidade de membros na sua composição⁶. Em contraposição, a objetividade mecânica e química é inerte, pura exterioridade vazia que consiste apenas de partes abstratas em interação recíproca; já na categoria da vida, essas partes ganham vitalidade como membros de uma totalidade dinâmica, que ao mesmo tempo as condiciona e é por elas condicionada. Note-se que a relação entre eles não é propriamente contraditória, mas tende a uma espécie de equilíbrio em movimento. Quando surge de fato uma contradição entre o organismo e o que está fora dele (o inorgânico), a ideia de vida se modifica e caminha para a ideia do conhecer. Ora, o que se verifica na *Filosofia do Direito* é uma fixação arbitrária desse momento da *Ciência da Lógica* que também deveria ser superado, mas que permanece como uma espécie de morto-vivo. Se Ruda está correto em dizer que Marx lê a FD contra a CL, então também se faz necessário empreender a via oposta e ler a CL contra a FD, pois aquilo que é fluido na lógica cristaliza-se numa forma fixa quando “aplicado” ao campo social. Um indício desse fato é a proliferação incomum de comparações organicistas ao longo da obra:

O Estado é um organismo, quer dizer, um desenvolvimento da ideia em direção às suas diferenças. [...] É da natureza do organismo que todas as suas partes tenham de perecer [*alle zugrunde geben müssen*], se elas não passam à identidade ou se uma delas se põe como autônoma.⁷

O *idealismo* que constitui a soberania é a mesma determinação em virtude da qual no organismo animal as suas assim chamadas “partes” não são partes, mas membros, momentos orgânicos [*organische Momente*], cujo isolamento e subsistir-por-si é a doença.⁸

⁵ HEGEL, *Ciência da Lógica. Volume 3 - A Doutrina do Conceito*, p.251. Edição da Suhrkamp: TW VI, p.476.

⁶ “Em primeiro lugar, a corporeidade do próprio indivíduo constitui uma unidade internamente teleológica, de modo que “o organismo é um múltiplo, não de partes, mas de membros” (WL 681/6:476). A unidade subjetiva do indivíduo vivo manifesta a organização da teleologia interna, e ainda que o organismo seja de fato “capaz” de relações mecânicas e químicas, Hegel sugere que em tais relações o ser vivo é “tratado como algo morto”. Na medida em que são tratadas como um ser vivo, as partes do organismo não podem ser separadas do todo e ainda permanecer o que são [...] Pelo contrário, a unidade do organismo é um impulso (*Trieb*) em que é ao mesmo tempo atividade e processo de produção e produto resultante; isto é, a unidade do organismo é um impulso em que é causa e efeito de si mesma” (NG, *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*, p.265).

⁷ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.558. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.415.

⁸ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.594-595. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.443.

Essa concepção inevitavelmente conduz a uma neutralização do conflito: o momento da identidade fala mais alto e reduz o potencial do Estado ao de agremiador de membros esparsos, sobretudo se levarmos em conta a influência maligna da sociedade civil, que mimetiza a exterioridade das relações mecânicas e químicas. Por outro lado, o papel do indivíduo é também radicalmente limitado, pois doravante sua função se reduz a ser integrado no todo como um *órgão* que espelha o universal e é por ele espelhado, mas que não tem propriamente lugar enquanto particularidade. Nesse esquema, aliás, qualquer contradição entre universal e particular é diagnosticada como sinônimo de doença, analogamente ao organismo animal da *Filosofia da Natureza* que enfrenta uma disrupção de seu sistema autorregulatório. A única contradição que tem efetivamente o direito de aparecer como tal é a contradição entre Estados, que Hegel aponta como inelutável, posto que os Estados se comportam entre si como se estivessem no estado de natureza. Todo tipo de conflito intraestatal, por sua vez, deve poder ser restituído à harmonia; destarte, Hegel não nega a existência de conflitos, apenas nega sua capacidade de rearticular radicalmente o próprio conceito de Estado, que – tal como um grande organismo – deve ser capaz de incorporar o que o nega sem deixar resto.

Existe, no entanto, uma contra tendência a tal diagnóstico no interior mesmo da *Filosofia do Direito*, embora ela se manifeste com mais força em outras obras. Quando Hegel realça o papel dos impulsos e afirma que devem ser “o sistema racional das determinações da vontade”⁹, deixa entrever um conceito renovado de sujeito que acolhe aquilo que é não-individual sem descartá-lo como meramente “irracional”. Como explica Safatle, isso permitiria a reformulação da desgastada noção de autonomia:

Pois essa maneira de se reconciliar com os impulsos demonstra como a vontade livre não é construída a partir do modelo da vontade individual. Ela é o acolhimento do que é não individual e não personalizado no sujeito, por isso, ao menos nesse caso, acolhimento do que deve necessariamente se manifestar a princípio como impulso. Ela é modelo de uma abertura à alteridade (uma alteridade que não é simplesmente a figura de outro indivíduo, de outra consciência) a partir da problematização da natureza das relações a si. Sendo assim, seu reconhecimento social deve ser efetivado no interior de *um processo no qual a vontade se libere de sua dependência estrita à figura do indivíduo*.¹⁰

Tal potencial fica evidente nas constantes críticas hegelianas ao modelo contratualista de sociedade (ou mesmo ao ideal liberal), ao pressupor um indivíduo já formado que renuncia a uma liberdade originária para entrar em sociedade com os outros, produzindo como resultado um todo que não passa da soma de átomos isolados. Ora, está claro que o modelo da ideia de vida apresentado na lógica não é esse, pois os membros resguardam em si mesmos a totalidade, de modo que o principal é o vínculo que os une e não a soma de propriedades individuais. Uma autonomia capaz de resguardar um fundo *heterônomo*, portanto, o que a diferencia do modelo kantiano do legislador de si. Não é difícil rastrear essa compreensão

⁹ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.198. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.70.

¹⁰ SAFATLE, *Grande Hotel Abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, p.76.

alternativa do vínculo social à *Fenomenologia*, mais especificamente ao confronto entre senhor e escravo, que tem como resultado um reconhecimento que não passa pela forma (jurídica) da pessoa de direitos: “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa [als Person]*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente”¹¹. É justamente essa “consciência-de-si independente” que passagens como aquela comentada por Safatle deixam entrever, embora nunca se realize por completo, esmagada pela força da metáfora organicista.

Uma filosofia, uma obra – uma rede de forças em constante tensionamento, a cristalização de uma experiência social ela mesma contraditória, desde a origem do Estado moderno até as inúmeras tentativas fracassadas de produzir seu ocaso. Dois corações habitam o peito da eticidade hegeliana que, tal como um pêndulo, oscila entre o modelo organicista e o dialético; uma fratura não meramente interior, evidentemente, posto que se refletiu externamente nas diversas apreciações de sua obra: Hegel, o totalitário; o mistificador; o niísta; o reformista; o revolucionário. Não se trata de determinar qual deles é o original e qual é o postício, mas de se demorar no *ritmo* de seus batimentos.

O abscesso da populaçā

Frank Ruda, no já clássico *Hegel's Rabble*, argumentou que a *Pöbel* (populaçā) seria a figura da *Filosofia do Direito* que melhor encarnaria a autodissolução do modelo hegeliano de Estado, quer dizer, sua incapacidade de combater as tendências de putrefação que o assombram. Afinal, a populaçā nada mais é do que o elemento *inorgânico* que põe o organismo estatal em questão, uma vez que não há solução definitiva para sua situação de miséria e revolta absolutas. Partiremos da argumentação de Ruda para incorporá-la em seguida ao caminho que estamos traçando.

Hegel estava atento aos problemas sociais de sua época, ainda mais do que os pioneiros da economia política e, por isso, não negligenciava o perigo representado pela pobreza nos Estados modernos. Afinal, se a sociedade civil incentiva a busca sórdida dos interesses estritamente pessoais, sobretudo do enriquecimento, é natural que conduza a uma desproporção entre possuidores e desposuídos, acumuladores e miseráveis; se essa tendência permanecer descontrolada, conduzirá inevitavelmente à putrefação do corpo social, dissolvendo o vínculo orgânico entre os membros e o Estado. Ocorre que o maior perigo, ao menos aos olhos hegelianos, não estaria simplesmente no crescimento da pobreza, e sim na constituição de um tipo social específico, que não é apenas miserável, mas, sobretudo, inconformado com a sua situação, voltando seu ódio para o conjunto da sociedade e suas instituições:

O decair de uma grande massa abaixo da medida de um certo modo de subsistência, que se regula *de per si* como o modo necessário para um membro da sociedade – e, com isso, o decair até perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante uma atividade e um trabalho próprios –, produz a geração da plebe [*Pöbel*], geração que, por sua vez, traz consigo, ao mesmo tempo, uma maior facilidade de concentrar riquezas

¹¹ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p.145. Edição da Suhrkamp: TW III, p.149.

desproporcionais em poucas mãos. [...] A pobreza em si não torna ninguém parte da plebe: esta é determinada somente pelo estado de ânimo que se combina com a pobreza, pela revolta interna [*innere Empörung*] contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc.¹²

O diferencial da *Pöbel* não é a pobreza extrema, mas a *Empörung* voltada contra o tecido social, uma indignação que perfaz sua existência e faz ecoar um protesto absoluto contra a sociedade que permite sua existência. Trocando em miúdos, ela é a figura da *Filosofia do Direito* que melhor encarna a autodissolução do modelo hegeliano de Estado, sua incapacidade de combater as tendências de putrefação que o assombram. Se na Roma antiga essa desarticulação foi um longo processo que envolvia uma multiplicidade de fatores (o ordenamento jurídico abstrato, a desarticulação do vínculo ético, precipitado por guerras civis, pelo despotismo dos imperadores e pelas invasões bárbaras), então na modernidade a *Pöbel* incorpora em si todos esses elementos constituindo um “direito sem direito” capaz de dissolver a ordem existente. Ao contrário de todos os outros potenciais conflitos mencionados no livro, a *Pöbel* é o único que não possui solução definitiva: Hegel menciona a caridade, auxílios públicos por parte de instituições do governo e até mesmo a colonização como formas de minimizar suas consequências nefastas, mas nenhuma dessas ações é suficiente para eliminá-la por completo, já que está indissociavelmente atrelada ao *modus operandi* da sociedade civil: “Aqui se torna manifesto que, no seu *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é suficientemente rica*, isto é, não possui no patrimônio que lhe é próprio o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe”¹³. O dilema é o seguinte: se a criação dessa ralé é inerente ao sistema, então não bastam propostas baseadas em remédios exteriores. Por outro lado, Hegel quer preservar a sociedade civil como esfera autônoma e não aceita sua dissolução no organismo do Estado, o que impede uma solução que desarticule por dentro os mecanismos de concentração de renda. O resultado é uma *aporia* – a *Pöbel* como encarnação de uma contradição sistêmica:

A consequência decisiva dessa percepção é que a própria sociedade civil produz constantemente injustiça. Mas Hegel não pode tirar essa consequência, já que a sociedade civil é uma parte da organização racional do ético, e até constitui o seu peculiar “mundo da aparência” (Ibid., 180) e, portanto, não pode ser constitutivamente uma concatenação de injustiças [...] Como resultado disso, a posição da populaça é única na filosofia de Hegel porque marca um ponto de indistinguibilidade e de impossibilidade de categorização para o qual Hegel não conhece qualquer solução. Deve-se afirmar claramente o que isso significa: o problema que a populaça pobre apresenta excede a categorização conceitual e filosófica de Hegel.¹⁴

Adicionemos: o problema da populaça excede o *framework* teórico da *Filosofia do Direito* que insiste em tratar o Estado como um organismo autorregulado supostamente capaz de assimilar o que o nega sob o perigo de incorrer em doença e se desmantelar

¹² HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.516-517. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.389.

¹³ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.518.

¹⁴ RUDA, Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right, p.63-64.

caso fracasse. A populaça incorpora, pois, a lógica da universalidade concreta – pressuposta mas não realizada no esquema hegeliano, que tende fatalmente ao organicismo, forma bastarda da contradição. A populaça é justamente o limite dessa operação, a pedra no sapato da eticidade moderna que impede sua constituição enquanto organismo e que dissolve sua divisão tripartite em família, sociedade civil e Estado. Daí as várias expressões mobilizadas por Ruda: o direito sem direito, o órgão sem corpo etc. As metáforas orgânicas não passam desapercebidas:

A populaça emerge em um interstício peculiar entre vida e morte; de uma vida depois da morte, ou melhor: de uma vida dos mortos. Nesse sentido, ela não nomeia apenas um *órgão sem corpo*, um *não-órgão*, mas também o lugar de “algo” *morto-vivo [undead]*. Pois não pode cair sob o juízo positivo de que a populaça está morta, porque então entraria em putrefação devido à inadequação entre conceito e realidade. Ela já é um resultado da putrefação da pobreza. Mas também não se pode julgar negativamente e afirmar que não está morta, já que isso significaria que seria possível rescrever esse juízo em um juízo positivo: ela está viva. Portanto, resta apenas uma possibilidade, que ela caia sob um juízo infinito kantiano: que ela vive como morta, que é *morta-viva [...]* Sua presença sem corpo, *inorgânica, morta-viva*, inerte, ociosa é eterna.¹⁵

Tal como a mutilação na perna de Molloy, a populaça consome o indivíduo-Estado por dentro, inviabilizando todo acordo substancial e dissolvendo sua preponderância sobre a sociedade civil de forma a espalhar seu abscesso por todo o tecido social. Ela designa uma espécie de vida-morta, a bem dizer, um não-lugar, um não-tempo (a eternidade), uma “lógica de dupla latência” que garante que todos possam eventualmente se tornar populaça: como o processo de acumulação da sociedade civil é marcado pela incerteza e pela oscilação, qualquer um pode vir a perder tudo o que tem e se juntar à massa empobrecida e indignada; isto é, não existe qualquer mecanismo regulatório que o impeça em definitivo. Tal processo é designado por Ruda através do esquema N-C-N: é *necessário* que exista a pobreza na sociedade civil; é *contingente* que uma pessoa específica venha a ficar pobre ou seja assimilada à populaça; é *necessário* que exista uma despossessão absoluta, uma falta infinita, uma “populaça absoluta” que abarca todos. Se todos podem se tornar populaça, então são efetivamente populaça, embora somente como fantasmagoria – o limite do laço social desvelado através de uma parte que põe o todo em questão. Assim, a populaça é o *locus* de uma contradição, de uma parte que não pode ser harmonizada ao todo, posto que o dissolve, exigindo um novo conceito de totalidade, isto é, a constituição de uma nova sociedade.

Partindo do *insight* de Ruda, tomaremos um caminho diverso para radicalizar seu diagnóstico: não é apenas a figura particular da populaça que ilumina as contradições do organicismo da FD, pois o centro do problema jaz no modo como Hegel associa o *povo* como um todo – o regime democrático – ao elemento inorgânico a ser exorcizado do comando do Estado.

¹⁵ RUDA, Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right, p.98.

A democracia como *pathos* do inorgânico

Grosso modo, Hegel defende a monarquia constitucional como o modelo mais bem-sucedido de organização estatal. Aqui, deixaremos de lado sua teoria da função do monarca e nos deteremos em sua crítica à democracia (direta), a qual tem como alicerce a defesa da representação como único modelo viável de mediação entre o povo e seus governantes. Com efeito, a estratégia argumentativa hegeliana assemelha-se a uma operação de *recalque*: para que o modelo representativo se sustente, a alternativa de um poder centrado no povo que prescindisse das instâncias mediadoras tradicionais precisa ser irrevogavelmente excluída do horizonte político.

Localizamos a *cellula mater* da argumentação hegeliana em sua polêmica contra o conceito rousseauiano de vontade geral:

A mencionada definição do direito contém o ponto de vista, difundido mormente desde Rousseau, segundo o qual o que deve ser a base substancial e o primeiro não é a vontade enquanto sendo em si e para si, enquanto vontade racional, não é o espírito enquanto espírito *verdadeiro*, porém o espírito como indivíduo *particular* [*als besonderes Individuum*], como vontade do singular em seu arbítrio próprio. Uma vez aceito este princípio, segundo ele o racional só pode vir à luz enquanto restringindo [*beschränkend*] essa liberdade, assim como também não enquanto algo imanentemente racional, porém como um universal externo, formal. Esse ponto de vista está desprovido de todo pensamento especulativo e é rejeitado pelo conceito filosófico, porquanto ele produziu nas cabeças e na efetividade fenômenos cujo horror só tem paralelo na trivialidade dos pensamentos nos quais se fundavam.¹⁶

Hegel defende que o modelo contratualista de Rousseau seria incapaz de conceituar a vontade no seu caráter plenamente racional, como um em-si-para-si em que particular e universal estão devidamente silogizados. Na verdade, o *locus* do acordo seria o indivíduo isolado, de modo que a relação universal-particular só poderia ser abstrata e externa, quer dizer, um laço não-substancial constituído de fora (um indivíduo já pré-formado encontrando um Estado igualmente dado), de maneira não muito distante do contratualismo liberal clássico. Nesse sentido, a liberdade não seria uma construção coletiva, mas uma propriedade individual à la Locke, predicada numa restrição recíproca. Mais à frente, Hegel estende esse raciocínio para abranger também a filosofia fichtiana, que sofreria do mesmo defeito: Fichte só seria capaz de conceber o reconhecimento como restrição mútua, o que termina por ratificar a separação entre indivíduo e Estado. Isso implica dizer que todos esses modelos perdem de vista a forma orgânica do Estado; como vimos, o organicismo hegeliano pressupõe uma causalidade recíproca em que os membros ao mesmo tempo constituem e são constituídos pelo todo, ou seja, nenhum dos dois preexiste à relação. Enquanto crítica do contratualismo o juízo hegeliano certamente é perspicaz e capaz de apontar contradições fundamentais no interior dessa tradição de pensamento; no entanto, Hegel vê-se obrigado a

¹⁶ HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.212. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.80-81.

forçar a mão para encaixar nesse esquema filosofias que lhe são francamente refratárias, a de Rousseau ainda mais do que a de Fichte.

No *Contrato Social*, por exemplo, o vínculo entre indivíduo e soberano é estabelecido nos seguintes termos:

Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos, e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais [...] Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem.¹⁷

Não negamos, como pondera Lebrun¹⁸, que persista uma “raiz ultraindividualista” no contrato, sobretudo se nos atentarmos aos termos de Rousseau. Entretanto, isso não só não esgota sua substância como nem sequer capta seu sentido fundamental, francamente oposto ao individualismo: o acordo pressupõe uma alienação *total* do participante; ainda que este participe como indivíduo, seu caráter individual precisa ser radicalmente purgado para que a soberania possa ser estabelecida – somente abrindo mão de tudo seria possível garantir a verdadeira liberdade. Dá-se, nesse movimento, a dissolução da figura lockeana do proprietário de si, que só se relaciona com o mundo após tomar posse de si mesmo; aqui ocorre o oposto: o indivíduo só se relaciona com os outros após abrir mão de sua propriedade, ou melhor, de si mesmo como proprietário. A intersubjetividade não tem como pressuposto último o sujeito atomizado, mas a confrontação do sujeito com o que lhe é oposto, aquilo de não-individual que habita o seu peito. Assim chegamos no núcleo da incompreensão hegeliana: salvo engano, Hegel confunde a vontade geral rousseauiana com a vontade de todos¹⁹, essa sim um mero agregado de perspectivas individuais.

Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma de vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.²⁰

¹⁷ ROUSSEAU, “Do Contrato Social”, p.38-39.

¹⁸ LEBRUN, “Contrato social ou negócio de otário?”, p.227.

¹⁹ Na *Encyclopédia*, o diagnóstico é refinado: Hegel reconhece a diferença entre as duas expressões, mas afirma que Rousseau não teria se mantido fiel a ela quando trata do Estado: “A diferença acima mencionada entre o simplesmente comum e o verdadeiramente universal encontra-se expressa de uma maneira pertinente no bem-conhecido *Contrato social* de Rousseau. Ali se diz que as leis de um Estado deveriam emanar da vontade universal (da *volonté générale*) mas não precisariam absolutamente, por isso, ser a vontade de todos (*volonté de tous*). Rousseau teria, a respeito da teoria do Estado, elaborado algo de mais profundo se tivesse sempre conservado ante os olhos essa diferença” (HEGEL, *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume I - A Ciência da Lógica*, p.298).

²⁰ ROUSSEAU, “Do Contrato Social”, p.52-53.

Se nos referirmos à aritmética, ao gosto do próprio Rousseau, constataremos uma diferença crucial entre a soma simples (vontade de todos) e a soma das *diferenças* (vontade geral). O atomismo censurado por Hegel reveste o primeiro sentido, mas não o segundo. Sendo assim, a vontade geral refere-se ao substrato comum das inúmeras opiniões particulares, que nunca valem enquanto tais, pois no contrato já estão *imediatamente* mediadas com o universal – acrescentando-se ainda um detalhe: os indivíduos não precisam, necessariamente, estar cientes desse elemento comum que os atravessa. Daí se segue a constatação decisiva de que o povo pode ser enganado, mas jamais corrompido, pois a vontade geral é a fonte de toda justiça, podendo ser encoberta, mas jamais falsificada, pois não é posse de nenhum membro separadamente. Nas palavras de Tunick:

Hegel está tão preso a uma compreensão da democracia como necessariamente totalizadora do princípio da soberania individual que parece incapaz de ver as passagens em que Rousseau articula a visão de democracia envolvendo “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda” (SC 1:6, 148). Hegel foi incapaz de conceber a democracia como capaz de coexistir no interior de uma estrutura corporativista em que os cidadãos tivessem consciência cívica e pudessem ser mediados com o universal.²¹

Atacar Rousseau é estratégico para desativar a democracia direta como alternativa viável ao modelo representativo, que é despudoradamente hipostasiado. Para tanto, Hegel precisa sustentar que o individualismo é o pilar último do modelo democrático, que negaria a representação de forma abstrata em prol de um conjunto de opiniões particulares (não mediadas, portanto). Com isso, constrói-se uma narrativa que opõe representação/mediação de um lado a democracia direta/immediatidade de outro, fazendo da *Repräsentation* o único destino político possível da *Vermittlung*.

Na introdução da representação [*Repräsentation*], reside o fato de que o assentimento não deve ser dado imediatamente por todos, mas somente por delegados plenamente autorizados, pois o singular, agora, não concorre mais enquanto pessoa infinita. A representação se funda na confiança [*Zutrauen*]: mas a confiança é algo diferente de eu dar o meu voto em pessoa, enquanto *este* [indivíduo]. O voto majoritário é igualmente contrário ao princípio segundo o qual eu devo estar presente enquanto *este* [indivíduo] àquilo que deve me obrigar. [...] Portanto, o princípio da vontade subjetiva singular desaparece, pois a confiança se dirige a uma causa, aos princípios de um homem, do seu comportamento, do seu agir, em suma, ao seu sentido concreto.²²

Sob os auspícios da crítica à abstração, uma segunda abstração é defendida: que a representação deva ser o “princípio” do sistema político moderno. Certamente esse foi seu

²¹ TUNICK, “Hegel’s Claim about Democracy and His Philosophy of History”, p.206-207.

²² HEGEL, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, p.647-648. Edição da Suhrkamp: TW VII, p.478.

destino histórico, ao menos desde a Revolução Francesa, embora Hegel não tenha interesse em fundar seu sistema exclusivamente no desenvolvimento histórico, e sim no desenvolvimento da ideia *na* história, algo bem diferente. Assim, a função da representação é propriamente lógica – instanciar a mediação como se fosse o termo médio de um silogismo: “[os estamentos] são os ‘mediadores’ em todos os sentidos, porque são ‘termos médios’ em todos os sentidos”.²³ Como a transposição da lógica à política não é tão imediata quanto Hegel gostaria de fazer crer, só pode ser realizada através dessa operação de recalque que exclui a democracia direta como forma igualmente válida de instanciação. Na concepção de Hegel, esse tipo de democracia só teria florescido na Antiguidade, sobretudo na Grécia, pois lá existia um laço substancial unindo o indivíduo ao todo ético, de modo a suprimir o momento da diferença que caracterizará posteriormente o mundo moderno:

A constituição democrática é, aqui, a única possível: os cidadãos ainda não estão conscientes do particular, nem, por conseguinte, do mal; neles não se quebrou a vontade objetiva. Atena, a deusa, é a própria Atenas, ou seja, o espírito efetivo e concreto dos cidadãos [...] Essa é a verdadeira posição da constituição democrática; sua legitimidade e sua absoluta necessidade baseiam-se nessa eticidade objetiva ainda imanente [*immanenten objektiven Sittlichkeit*].²⁴

O indivíduo participava diretamente da vida política porque ainda não tinha consciência de ser um indivíduo; através dele agiam apenas as potências éticas que garantiam o equilíbrio da pólis. Nesse caso, Hegel reconhece que não havia necessidade de um terceiro termo que conectasse universal e particular, já que o particular existia apenas em-si, ainda não para-si; a mediação dava-se de forma imanente, portanto. Como essa não é mais a realidade do Estado moderno, seria impossível sustentar o mesmo modelo: o momento da consciência-de-si, do indivíduo que se sabe enquanto tal, exige que a mediação seja (re)atualizada como representação, de modo que seus interesses estejam representados no parlamento por meio de deputados, dispensando sua presença.

Retomando a argumentação de Tunick, realçamos dois argumentos principais empregados por Hegel contra a democracia (direta): o primeiro deles, já discutido, é o fato de as instituições democráticas totalizarem o princípio da soberania individual; o segundo consiste em apontar que a democracia se apoia numa falsa concepção de Estado, que hipostasia a sociedade civil. Por dispensar a representação como termo médio, a constituição democrática se regozija na passagem direta entre universal e particular; a consequência dessa *hybris* é a projeção no interior do Estado das dinâmicas dos interesses pessoais que tipificam a sociedade civil. Os estamentos são a instituição de controle; sem eles, não há nada que garanta que o interesse particular possa ser temperado pelo propósito universal do Estado, purgando-o do que teria de excessivo (a busca fanática pelo enriquecimento, por exemplo). Lembremos que a massa não organizada é constantemente associada ao elemento “inorgânico” que se opõe ao organismo estatal; ora, se por alguma razão essa massa passar a

²³ MARX, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p.86.

²⁴ HEGEL, *Filosofia da História*, p.212 (tradução modificada). Edição da Suhrkamp: TW XII, p.308.

dominar, então o inorgânico vencerá a batalha e levará o organismo ao estado de doença – como se fosse um *órgão putrefato* que precisa ser rapidamente extirpado antes que comprometa a totalidade do corpo político.

A questão, que foi sobretudo discutida, é em que sentido se há de compreender a participação das *pessoas privadas* [*Privatpersonen*] nos assuntos do Estado. Pois como *pessoas privadas* devem ser tomados os membros das assembleias estamentais, seja como indivíduos para si, seja como representantes de *muitos*, ou do *povo*. Costuma-se chamar *povo* o agregado [*Aggregat*] das pessoas privadas, mas, enquanto tal agregado, ele é *vulgar*, não *populus*; e sob esse respeito é o único fim do Estado que um povo *não* chegue à existência, nem ao poder, nem à ação *enquanto* um *tal agregado*. Tal situação de um povo é, em geral, uma situação de injustiça, de aeticidade, de irracionalidade; nessa situação o povo seria somente como uma potência informe, brutal, cega, como o mar agitado, elementar; o qual porém não se destrói a si mesmo, como o faria o povo enquanto elemento espiritual.²⁵

Assim, estabelece-se uma nova oposição entre *povo-orgânico* e *agregado-inorgânico*, de modo que o segundo se transforma em um fantasma, um perigo constante que ronda toda organização estatal ameaçando decompô-la se seu avanço não for detido. A sociedade civil é justamente esse momento (do entendimento) em que o particular vale enquanto tal; por sua própria natureza, ameaça constantemente a soberania do Estado, pois nela – como bem demonstraram os britânicos – o homem está preocupado apenas com os seus próprios interesses. À diferença desses, porém, Hegel não acredita em um mecanismo imanente de equilíbrio como a famigerada “mão invisível”, que organiza de longe a convergência das particularidades numa universalidade abrangente; é verdade que existe algo de universal no próprio produzir, já que no mundo moderno o indivíduo não trabalha apenas para si, mas também para os outros; ainda assim, se a sociedade civil não contar com uma série de mecanismos representativos, isso não bastará para coibir definitivamente o perigo de putrefação.

Note-se que na perspectiva hegeliana, o perigo da democracia moderna é o exato oposto daquele diagnosticado por Tocqueville: para este, o sistema democrático é, por natureza, nivelador, trazendo o intelecto e as habilidades dos homens para a média, ao contrário da aristocracia, em que alguns poucos são dotados de talentos excepcionais. Para Hegel, a democracia consagra a soberania individual e, com isso, desnivela o jogo político, fazendo valer o arbítrio de cada um e sobrepondo a sociedade civil ao Estado. Ambos concordam que a democracia periga a todo momento recair tanto no despotismo quanto na anarquia; a ênfase, porém, recai em extremos distintos: Hegel teme, sobretudo, a anarquia democrática, em que cada um fala por si e todo tipo de organização se desfaz; Tocqueville, por sua vez, defende que o despotismo é a degeneração mais provável, sobretudo no caso dos EUA, pois a descentralização política e o isolamento dos indivíduos poderiam facilitar o controle tirânico de cima, fato que historicamente se mostrou muito mais acertado do que

²⁵ HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume III - A Filosofia do Espírito, p.315 (tradução ligeiramente modificada). Edição da Suhrkamp: TW X, p.341.

sua contrapartida hegeliana. Partindo da realidade empírica dos americanos, Tocqueville foi também capaz de reconhecer que o regime democrático não atomizava, sem mais, os indivíduos, mas construía por si mesmo uma série de mecanismos mediadores ignorados por Hegel:

É que cada um, na sua esfera, toma parte ativa no governo da sociedade. O homem do povo, nos Estados Unidos, compreendeu a influência que a prosperidade geral tem sobre a sua felicidade, ideia tão simples e no entanto tão pouco conhecida pelo povo. Ademais, acostumou-se a encarar aquela prosperidade como obra sua. Por isso, vê na fortuna pública a sua própria fortuna e trabalha para o bem do Estado, não só por dever ou por orgulho, mas ousaria dizer quase por cupidez [...] Nada existe de mais incômodo no hábito da vida do que aquele irritável patriotismo dos americanos.²⁶

Advertência duplamente pertinente quando pronunciada por um francês, a quem não se poderia negar conhecimento de causa no que concerne as tais efusões patrióticas. Seu diagnóstico vai na contramão da afirmação hegeliana de que a representação parlamentar seria a única forma de mediação política capaz de prevenir a barbárie generalizada. Com efeito, os americanos construíram sua democracia de baixo, o que garantia o acordo da vontade individual com a vontade geral não era o parlamento, mas a vida ordinária das pequenas comunas, seguidas dos condados, onde os habitantes viviam uma vida dupla, produzindo para si e para suas comunidades. Os laços fortes preveniam a atomização e garantiam a longevidade desses pequenos experimentos comunais, ainda que sua generalização em estruturas mais vastas acarretasse alguns tensionamentos. Valem aqui as palavras de Marx, para quem um homem é representante de outro “não por meio de uma outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele é e faz”²⁷, precisamente o que escapou a Hegel na sua ratificação do parlamentarismo à la inglesa como única opção.

Considerações finais

Não seria lícito questionar as credenciais de tal crítica como anacrônica, isto é, não se estaria exigindo de Hegel algo que ele jamais poderia oferecer – uma defesa do democratismo radical décadas antes dos experimentos revolucionários do século XIX, devidamente imortalizados por seus discípulos de esquerda?

Não se trata de mapear o lastro histórico da dialética hegeliana, que certamente se mostrava refratária a uma posição que só se consolidaria depois da metade do século, mas de interrogar seus silêncios – aquilo que precisa ocultar para que a operação de transposição da lógica na política pudesse se estabelecer. É vão exigir de um filósofo que faça algo a que não se propôs, mas não o é interrogar as manobras que possibilitam que tenha feito o que fez; afinal, a transposição da mediação lógica para a representação política só é possível se ficar bem assentado que *tertium non datur*, que não existe outra alternativa de instanciação para além do parlamentarismo. A possibilidade de que a democracia possa contar com um tipo

²⁶ TOCQUEVILLE, *A Democracia na América*, p.183.

²⁷ MARX, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p.134.

próprio de mediação entre vontade particular e vontade geral precisa ser violentamente expurgada, resultando na sua equivalência ao individualismo tipicamente liberal.

Toda operação de exclusão deixa rastros de sua violência. São precisamente essas marcas que oferecem um ponto de sustentação para a crítica verdadeiramente radical, capaz de confrontar Hegel com os pontos cegos de seu sistema.

Referências bibliográficas

- HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica. Volume 3 - A Doutrina do Conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume I - A Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 2012.
- HEGEL, G.W.F. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume III - A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2011.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: UNB, 2008.
- HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- LEBRUN, G. “Contrato social ou negócio de otário?”. In: *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LOSURDO, D. *Hegel and the Freedom of Moderns*. Durham and London: Duke University Press, 2004.
- MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- NG, K. *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*. New York: Oxford University Press, 2020.
- PINKARD, T. *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- POPPER, K.R. *The Open Society and its Enemies. Volume II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: Routledge, 1947.
- ROUSSEAU, J.J. “Do Contrato Social”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- RUDA, F. *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. New York: Continuum, 2011.

SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

TOCQUEVILLE, A. *A Democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1977.

TUNICK, M. "Hegel's Claim about Democracy and His Philosophy of History". In: DUDLEY, W (Org.). *Hegel and History*. New York: State of New York Press, 2009, p.195-211.

WEIL, E. *Hegel et l'Etat. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*. Paris: Vrin, 1970.

ZIZEK, S. *Organs without Bodies. Deleuze and Consequences*. New York/London: Routledge, 2004.